

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1906

Siebenter Jahrgang — Heft 3

Inhalt:

	Seite
Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche. Von H. Boehmer	193
The Early Syriac Creed. Von R. H. Connolly	202
Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen und der altchristlichen Literatur. Von Ivan Franko	224
Das Evangelium des Basilides. Von Hans Windisch	236
Ein heutiger Passahabend. Von P. Volz	247
Miszellen:	
Rein und unrein Mt 23, 25. Lc 11, 37, 42. Von G. Klein	252
Zum Erstickten im Aposteldekret. Von Eb. Nestle	254
Zu Lc 20, 22. Von Eb. Nestle	256
Die Hirten von Bethlehem. Von Eb. Nestle	257
Zur Einteilung der Apostelgeschichte im Codex B. Von Eb. Nestle	259
Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lukas. Von Eb. Nestle	260
Bemerkungen zum I. Clemensbrief. Von D. Völter	261
Inscriptliches zur Geschichte des Gebets. Von G. Thieme	264
Ἐπιούσιος. Von A. Bischoff	266
Ἄλλοτρι(ο)ἐπίσκοπος. Von A. Bischoff	271
Τό τέλος κυρίου. Von A. Bischoff	274
Zum neutestamentlichen Griechisch. Von Eb. Nestle	279
I. Kor. 13, 3. Von Eb. Nestle	280
Mitteilung	280



Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)

1906

Für Grossbritannien und seine Kolonien:

Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, London W. C.

Für Amerika: G. E. Stechert & Co., 129—133 West 20th St., New York

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 27. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 10. August 1906

Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche.

Von H. Boehmer in Bonn a. Rhein.

Adv. Haereses III, 3, 2: Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Paulo et Petro Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibiplacentiam malam vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam — hoc est eos qui sunt undique fideles —, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio. § 3 Θεμελιωσάντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπίσκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχειρίσαν etc.

Über diese Stelle gibt es eine ganze Literatur.¹ Zuletzt haben Harnack, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893, p. 939ff., Chapman, Revue Bénédictine 1895, p. 49ff., 1896, p. 385ff., Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 1897, p. 12ff., darüber gehandelt, aber die Auslegung der drei Forscher differiert gerade an den Punkten, über die von jeher die Meinungen auseinandergingen. Man

¹ Fast alle Herausgeber der Opp. Irenäus haben sich mit ihr beschäftigt, Feuardentius (1575), Grabe (1702), Massuet (1710), Harvey (1857). Thiersch hat Studien und Kritiken 1832, p. 512ff., versucht, den griechischen Urtext zu rekonstruieren. Außer ihm zitiere ich im folgenden noch Griesbach, Brevis commentatio de potentiore ecclesiae Romanae principalitate 1779. [Opuscula II, 151 sqq.] Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, p. 176 n. 6. Aus der übrigen Literatur hebe ich hervor: Hagemann, Die römische Kirche, 1864, S. 618. Schneemann, S. Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium (Appendix zur Collectio Lacensis t. 4. 1870). Langen, Gesch. der römischen Kirche I, p. 170ff. Sohm, Kirchenrecht I, p. 380f.

könnte sich darnach wohl veranlaßt fühlen, die Debatte über diesen locus classicus der Dogmatik und des Kirchenrechts als völlig unfruchtbar abzubrechen. Aber vielleicht beruht der Gegensatz der Meinungen darauf, daß man bei der Deutung der dunkeln Formeln und Ausdrücke nicht immer den rechten Weg eingeschlagen hat. Vor allem hat man die verwandte Stelle IV, 26, 2 nicht oder nicht genügend bei der Interpretation verwertet, und auch den Sprachgebrauch und den Zusammenhang der Stelle mit den folgenden Paragraphen bis c. 4, 3 nicht genügend berücksichtigt.

Die angezogene Stelle IV, 26, 2 lautet: Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt: reliquos vero qui absistunt a principali successione et quocunque loco colliguntur, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes.

Die Stelle weist nicht nur ausdrücklich auf III, 3 zurück, sie berührt sich auch inhaltlich und im Wortlaute mit III, 3: cf. colliguntur — colligunt; sibi placentes — per sibiplacentiam, vanae gloriae gratia — per vanam gloriam, malae sententiae — per malam sententiam, principalis successio — potentior principalitas. Daraus ergibt sich: die beiden Stellen gehören zusammen. Man muß versuchen, die eine aus der andern zu deuten.

1. *Quoquo modo — colligunt.* In IV, 26, 2 steht dafür *quocunque loco colligunt*, resp. *colliguntur*, *se colligunt*. Da die beiden Sätze so verwandt sind, erwartet man in beiden denselben Wortlaut. Liest man mit allen Textzeugen III, 3 colligunt, so wird man auch in IV, 26, 2 mit dem Claromont. *colligunt* lesen müssen. Zieht man in IV, 26, 2 die Lesart des Vetus Vaticanus und des Vossianus *se colligunt*, resp. die Lesart des Arund. *colliguntur* vor, so empfiehlt es sich auch in III, 1 *se colligunt*, resp. *colliguntur* zu korrigieren. Aber auch für *quoquo modo* und *quocunque loco* darf man dann im Originale denselben Text voraussetzen. *Quoquo modo* wäre wörtlich übersetzt τυχόντι τρόπω, *quocunque loco* τυχόντι τόπω. τρόπος und τόπος sind nun sehr leicht zu verwechseln. Man darf darum annehmen: im Originale standen an beiden Stellen dieselben Worte; ob τυχόντι τρόπω oder τυχόντι τόπω, wird sich erst entscheiden lassen, wenn die Bedeutung von *colligere* festgestellt ist. Thiersch übersetzt III, 3, 1 colligere mit συλλογίζεσθαι = schließen, denken.

Allein colligere kommt in dieser Bedeutung nie bei Irenäus vor. Es ist I, 9, 3 = συλλέγειν, I, 13, 2 = συμφέπειν [Sammeln von Geld], I, 3, 5 (Zitat) = συνάγειν, III, 6, 1, III, 12, 3 und 14, 3 = sammeln, d. i. συνάγειν oder συλλέγειν. Das Wort wird also von dem Lateiner nie in übertragenem Sinne und stets transitiv gebraucht. Auch das Substantiv *collectio* kommt in der Bedeutung συλλογισμός nicht vor. IV, 34, 4 bedeutet es soviel wie Zusammenfassung (συλλαβή, συλλογή), Rekapitulation, Repräsentation (κύστασις), I, 4, 1, III, 25, 1 bezeichnet es die κύστασις, das Gestaltungsgewinnen der ὕλη. Darnach empfiehlt es sich, auch hier an der konkreten Bedeutung 'sammeln' festzuhalten, dann muß man aber auch in III, 3, 1 entweder *colliguntur* oder *se colligunt* lesen und *quoquo modo* in *quoquo loco* korrigieren, denn 'an beliebigem Orte sich sammeln' ergibt einen besseren Sinn als 'als auf beliebige Weise sich sammeln'. Der Urtext würde also in III, 3, 1 etwa gelautet haben: καταϊχύνομεν πάντας τοὺς τυχόντι τόπω — παρασυλλεγομένους, resp. παρασυναγομένους. Zu deutsch: wir machen zu schanden alle diejenigen, die an beliebigem Orte sei's aus Eigenwilligkeit, sei's aus Ruhmsucht, sei's aus Verblendung oder wegen schlechter Ansichten Sonderversammlungen veranstalten.

Aber wie ist Irenäus darauf gekommen, seine Gegner so umständlich und sonderbar zu charakterisieren? Auch dieses Rätsel löst IV, 26, 2 und ein Blick auf die entsprechenden adverbialen Bestimmungen in III, 3 *per sibi placentiam* etc. Irenäus hat es darnach nicht nur mit Häretikern, sondern auch mit Schismatikern zu tun; *per sibi placentiam vel vanam gloriam* bezieht sich auf Schismatiker, *per caecitatem et malam sententiam* auf Häretiker. In IV, 26, 2 unterscheidet er zuerst sogar drei Arten von Gegnern: *haeretici, scindentes, hypocritae*, und dann wieder zwei: *haeretici und scindentes unitatem ecclesiae*. Es fehlt ihm ein Sammelname, der all diese Gruppen umfaßt: Sektierer, αἰρετικοί, kann er nicht sagen, da αἰρετικός bereits den Nebensinn der Heterodoxie hat, also versucht er den Begriff 'Sektierer' in etwas umständlicher Weise zu umschreiben. All jenen Gruppen ist es in der Tat gemeinsam, 1. daß sie „a principali successione absistunt“, daß sie keine Gemeinschaft halten mit den Bischöfen, resp. den Bischöfen der apostolischen Gemeinden, 2. daß sie Sonderversammlungen halten. Sie sind alle Separatisten. Solcher Separatismus galt schon zu Beginn des 2. Jahrhunderts in Kleinasien für etwas Illegitimes, cf. Ignat. ad Smyrn. 8. Ende des 2. Jahrhunderts konnte er daher recht wohl als typisches Merkmal aller unkirchlichen und antikirchlichen Gruppen betrachtet werden.

Ist der Separatismus das typische Merkmal insbesondere der Häresie, so ist das typische Merkmal der Rechtgläubigkeit der Gehorsam gegen die Bischöfe, IV, 26, 2, insbesondere aber des *convenire ad ecclesiam Romanam*.

2. *ad hanc ecclesiam convenire necesse est omnem ecclesiam*. Thiersch hat diesen Satz wiedergegeben mit den Worten $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \sigma\upsilon\mu\beta\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu$. Er behauptet also: *convenire* heißt hier übereinstimmen. Harnack stimmt ihm zu. Grabe, Neander, Langen und Funk verwerfen diese Deutung und schlagen statt dessen das konkrete Zusammenkommen vor. Auch hier führt, wie mich dünkt, schon die Beobachtung des Sprachgebrauchs zu einer sicheren Entscheidung. *Convenire ad* wird in der Bedeutung übereinstimmen, zu etwas stimmen, passen nur gebraucht von Sachen, nie von Personen oder Personengruppen. Man sagt wohl *pes convenit ad cothurnum*, aber nicht *Caesar convenit ad Crassum*, sondern *Caesar convenit cum Crasso*. Man würde also, falls das Original den Begriff Übereinstimmung dargeboten hätte, statt *ad hanc ecclesiam* 'cum hac ecclesia' erwarten. Dazu kommt, daß der Lateiner anderwärts mit *convenire* das Verb $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, mit *conventus* das Substantiv $\sigma\upsilon\nu\omicron\delta\iota\alpha$ wiedergibt, cf. III, 21, 2, III, 4, 2. Folglich ist aus sprachlichen Gründen auch hier $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ oder ein anderes, den persönlichen Verkehr zwischen Menschen bezeichnendes, Verb zu wählen, z. B. $\sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\nu\alpha$ denn $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\rho\acute{o}\varsigma$ ¹ = lat. *ad* kommt sonst nicht vor. Griechisch würde der Satz also lauten: $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu\ \sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ($\sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$) $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$ ² $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu$, $\tau\omicron\upsilon\tau\acute{\epsilon}\tau\iota\nu\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\ \chi\acute{o}\theta\epsilon\nu\ \pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$. Zu deutsch: mit dieser Gemeinde steht naturgemäß jede Gemeinde, das heißt die Rechtgläubigen aller Orte, in Verkehr.

Aber gibt diese Auslegung auch einen vernünftigen Sinn? Wie denkt sich Irenäus in concreto dies *Convenire* der Rechtgläubigen aller Orte bei der *ecclesia Romana*? Diese Frage beantwortet er selber III, 4, 1: *si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de presenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est?* Was von den apostolischen Gemeinden im ganzen gilt, gilt selbstverständlich in erster Linie von Rom. Als apostolische Gemeinde ist die

¹ Nicht $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$, denn $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ übersetzt der Lateiner mit *apud*, cf. III, 21, 2, auch nicht $\epsilon\iota\varsigma$ = *in*; möglich wäre jedoch auch $\acute{\epsilon}\pi\iota$ mit *acc.*

² $\tau\eta\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu$ — die ganze Kirche — hätte der Lateiner mit *totam ecclesiam* übersetzt.

ecclesia Romana befugt und fähig, die apostolische Tradition zu bezeugen, durch 'Weistum' festzustellen, was apostolische Lehre und apostolischer Brauch ist. Diese Befugnis der römischen Gemeinde wird praktisch bedeutsam, sobald unter den Rechtgläubigen Streitigkeiten oder Zweifel über Fragen der Lehre oder Disziplin entstehen. In solchen Fällen haben die Rechtgläubigen von der römischen Gemeinde, wie von anderen apostolischen Gemeinden, sich darüber belehren zu lassen, was apostolische Lehre und apostolischer Brauch ist, oder die römische Gemeinde um ein 'Weistum' zu ersuchen. Das *Convenire ad hanc ecclesiam* ist also nichts weiter als der *recursus ad ecclesiam Romanam quaestione de fide aut disciplina mota*. Es ist nichts als die logische Konsequenz (*ἀνάγκη*, *necesse est*) der Tatsache, daß die römische Gemeinde eine apostolische Gemeinde ist und als solche die Fähigkeit hat, festzustellen, was in der Zeit der Apostel in der Christenheit Rechtens war.

In welcher Weise die römische Gemeinde in concreto diese Fähigkeit bekundet, dafür führt Irenäus 3, 3 wenigstens ein Beispiel an: den 1. Clemensbrief. Durch diesen Brief hat die römische Gemeinde seiner Ansicht nach nicht nur den Frieden, sondern auch die Rechtgläubigkeit in Korinth wiederhergestellt, indem sie den Korinthern den 'rechten von den Aposteln ihr überlieferten Glauben bezeugte', also ein Weistum über den Glauben erteilte. Beispiele dafür, daß fremde Gläubige und fremde Gemeinden an Rom bei Streitigkeiten sich wandten, teilt er hier nicht mit. Den Besuch des Polykarp bei Aniket erwähnt er 3, 4, aber nur um hervorzuheben, daß Polykarp in Rom durch sein Zeugnis von der apostolischen Wahrheit viele Häretiker bekehrt habe. Gleichwohl ist die Regel, die er aufstellt, nicht bloß ein Ideal, das noch seiner Verwirklichung harret, sondern ein Ausdruck der herrschenden Praxis. Fremde Christen, die nach Rom kommen, lassen sich bereits damals von den römischen Bischöfen ihre Rechtgläubigkeit bestätigen, cf. Brief des Irenäus an Viktor, Euseb. hist. eccl. V, 24, 14. 15. Fremde Christen, wie Hege-sipp, reisen nach Rom, um festzustellen, was der rechte apostolische Glaube sei, Euseb IV, 22, 3. Andere, wie Polykarp, suchen in persönlicher Verhandlung mit dem römischen Bischof über Fragen des Glaubens und der Disziplin sich zu verständigen, ebda. V, 24, 16. Ja, es kam schon um 177 vor, daß ganze Gemeinden den römischen Bischof um Anerkennung ihrer bestrittenen Rechtgläubigkeit ersuchten, also faktisch zugestanden, daß man bei Streitigkeiten über den Glauben sich an die römische Gemeinde wenden müsse, cf. Euseb V, 3, Tertullian *adv. Praxean* c. 1.

3. Worauf gründete sich diese Sonderstellung der römischen Gemeinde? Irenäus antwortet: auf ihre *potentior principalitas*. Auch dieser vielumstrittene Ausdruck ist zu deuten nach der berühmten Parallelstelle IV, 26, 2. Hier ist von *principalis successio* die Rede und zwar ist eine solche *principalis successio* nach dem vorhergehenden Satze da vorhanden, wo die *presbyteri successionem habent ab apostolis*. Wenn Irenäus einer Gemeinde das Attribut *principalitas* beilegt, so stellt er damit also fest: die Gemeinde ist von einem Apostel gegründet und eingerichtet, d. i. ihr erster Bischof ist von einem Apostel eingesetzt. Mithin besteht die *principalitas* der römischen Gemeinde darin, daß sie von Aposteln gegründet ist und ihr erster Bischof, Linus, von Aposteln sein Amt empfangen hat. Aber diesen Vorzug teilt die römische Gemeinde mit manchen anderen Gemeinden, z. B. mit Smyrna und Ephesus, cf. III, 3, 4. Wenn Irenäus ihr also eine *potentior principalitas* zuschreibt, so erkennt er ihr unter den apostolischen Gemeinden sichtlich einen Vorrang zu: ihr eignet nicht bloß 'Apostolizität', sondern potenzierte Apostolizität. Aber worin besteht diese potenzierte Apostolizität? Darin, daß sie nicht bloß einen, sondern zwei, und zwar die beiden hochberühmten Apostel Paulus und Petrus als ihre Gründer betrachten darf. — Diese Auslegung wird nicht nur durch den Kontext gesichert, sie entspricht 2. auch der Bedeutung, welche Irenäus dem Apostolat beilegt, und 3. der Wertschätzung, dessen sich die 'potenzierte Apostolizität' der römischen Gemeinde bei einem Leser und jüngeren Zeitgenossen des Irenäus, bei Tertullian erfreut. Tertullian preist de praescr. c. 36 die römische Gemeinde als eine besonders glückliche Gemeinde, weil nicht weniger als drei Apostel ihr mit ihrem Blute die rechte Lehre gespendet haben, Paulus, Petrus und Johannes. Im gleichen Sinne schreibt er ad Marcionem IV, 5: *videamus, quid etiam Romani de proximo sonent quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine suo signatum reliquerunt*. Hier zeigt das betonte et—et ganz deutlich, daß die Abendländer damals in der Tat in der Gründung der römischen Gemeinde durch zwei Apostel einen besonderen Vorzug erblickten.

Der Sinn des Ausdrucks *potentior principalitas* ist darnach ganz klar. Wie er im griechischen Originale gelautet hat, wage ich nicht zu entscheiden. Thiersch übersetzt *διαφέρουσα πρωτεία*, Harnack schlägt vor *ικανωτέρα αὐθεντία*. Funk bemerkt mit Recht, daß der Ausdruck *αὐθεντία* in den Parallelstellen I, 26, 1 und I, 31, 1 sich auf ein *concretum*, das höchste Wesen, beziehe und *ικανός* nur hier mit *potens* übersetzt werde. Er verzichtet daher auf eine Rekonstruktion des

griechischen Textes und ich halte es für das beste, seinem Beispiele zu folgen.

3. Der Relativsatz *in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio*. Bezieht sich dieser Satz auf *ad hanc ecclesiam*, also auf die römische Gemeinde, oder auf *omnem ecclesiam*, *hoc est qui sunt undique fideles*? Gieseler, Thiersch, Harvey, Harnack, Funk entscheiden sich für die letztere Möglichkeit. Ausschlaggebend sind für sie alle die Worte *ab his qui undique sunt*. Die *hi qui undique sunt* können keine anderen Personen sein, als die eben vorher genannten *hi qui sunt undique fideles*, die rechtgläubigen Christen aller Orte, die zusammen die *omnis ecclesia*, die Gesamtchristenschaft im Gegensatz zu den einzelnen Ortschristenschaften bilden. Aber ergibt sich bei dieser Deutung ein erträglicher Sinn? Irenäus hätte darnach behauptet: die rechtgläubigen Christen aller Orte sind die Garanten der apostolischen Tradition. Das ist ein Gedanke, der ihm durchaus nicht geläufig ist und hier auch gar nicht in den Zusammenhang paßt. Irenäus kommt es hier gerade darauf an festzustellen: die presbyteri der apostolischen Gemeinden sind die Garanten der apostolischen Tradition, und zu dem Zwecke geht er gleich im nächsten Satze mit einem *oüv* zu der römischen Bischofsliste über, die er als hervorragendstes Beispiel einer *successio principalis in extenso* mitteilt. Die Worte *ab his qui undique sunt* zerreißen also den Zusammenhang. Statt ihrer erwartet der Leser eine Wendung wie: *ab his qui successionem habent ab apostolis*. Aber vielleicht wird das Sätzchen klarer, wenn man *in qua etc.* mit der Mehrzahl der bisherigen Ausleger auf *ad hanc ecclesiam*, also auf die römische Gemeinde bezieht. Dann würde Irenäus behaupten: in der römischen Gemeinde ist die apostolische Tradition immer von den Christgläubigen aller Orte bewahrt worden. Das ist ein völlig widersinniger Gedanke. Darum hat man die Worte *ab his qui sunt undique* durch Umdeutung abzuschwächen gesucht. Man behauptet: die *hi qui sunt undique* sind die auswärtigen Christen, die nach Rom kommen, um sich über den Glauben zu erkundigen oder um über eine disziplinäre Streitfrage mit der römischen Gemeinde zu verhandeln. Allein diese Deutung verträgt sich 1. nicht mit dem Ausdrücke *qui sunt undique*, man würde für *sunt* dann *veniunt* oder *venerunt* erwarten; 2. ist es nicht gestattet, *qui sunt undique* anders zu verstehen als vier Worte vorher, *qui sunt undique fideles*, wo es bedeutet die rechtgläubigen Christen aller Orte. 3. Wenn das Relativ *in qua* die römische Gemeinde bezeichnet, so kann unter den *hi* nur eine bestimmte Gruppe inner-

halb der römischen Gemeinde verstanden werden, der als ständige Funktion die Bewahrung der apostolischen Tradition zukommt. 4. Auch bei der Beziehung des Relativs auf die römische Gemeinde erwartet man statt *ab his qui sunt undique* eine Wendung wie *ab his qui successionem habent ab apostolis*. Denn die *successio apostolica* der römischen Bischöfe ist nach § 3 der Beweis dafür, daß in der römischen Gemeinde die *una et eadem vivificatrix fides* aus der Zeit der Apostel bis auf die Gegenwart sich erhalten hat und unverfälscht überliefert worden ist. Sie begründet also die Behauptung, daß die rechtgläubigen Christen aller Orte an die römische Gemeinde sich anschließen müssen. In summa: Auch bei der Beziehung des Relativs auf die römische Gemeinde scheidet die Auslegung des Satzes an den Worten *ab his qui undique sunt*.

Angesichts dieser Tatsache haben schon Gieseler und Griesbach vermutet, daß der Text an unserer Stelle nicht in Ordnung sei. Griesbach nimmt an: das griechische Original bot $\acute{\epsilon}\nu\ \psi$ oder $\acute{\epsilon}\varphi\ \psi$ = *propterea quod*. Der Übersetzer schrieb dafür in quo, die Abschreiber verstanden dies *in quo* nicht, sie setzten dafür *in qua*, weil sie das Relativ fälschlich auf *hanc ecclesiam* oder *omnis ecclesia* bezogen. Irenäus hätte dann behauptet: weil die Rechtgläubigen aller Orte die apostolische Tradition immer rein bewahrt haben, müssen alle rechtgläubigen Christen mit der römischen Gemeinde übereinstimmen: ein völlig widersinniger Gedanke! Diese Konjektur ist also zu verwerfen. Dagegen hat Gieseler, wie mich dünkt, den Sitz des Schadens richtig erkannt. Er sucht ihn in den Worten *ab his qui sunt undique*. Er behauptet: das Original bot dafür: $\tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\acute{o}\theta\epsilon\nu$. Dies übersetzte der Lateiner grammatisch richtig, aber dem Sinne nach unrichtig mit *ab his*, als hätte Irenäus geschrieben $\acute{\upsilon}\pi\omicron\ \tau\omicron\omega\nu\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\acute{o}\theta\epsilon\nu$. Irenäus hätte dann behauptet: in der römischen Kirche ist immer in der Gemeinschaft mit den Gläubigen aller Orte die apostolische Tradition bewahrt worden. Diese Konjektur ergibt einen erträglichen Sinn. Allein 1. ist ein solcher grober Übersetzungsfehler dem Lateiner nicht zuzutrauen, 2. wäre der Satz grammatisch nicht richtig gebildet: Irenäus hätte dann wohl gesagt, $\eta\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\chi\acute{o}\theta\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\tau\eta\rho\kappa\epsilon\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omega\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\iota\nu$.

Ich denke daher nicht an einen Übersetzungsfehler, sondern an einen Fehler in der Überlieferung des Textes. Es fällt auf, daß die Phrase *qui sunt undique* zweimal hintereinander in einem Satze vorkommt. Ich nehme an, daß sie an der zweiten Stelle versehentlich durch den Abschreiber wiederholt worden ist: bekanntlich ein sehr häufig vorkommendes Versehen. Statt *ab his qui sunt undique*

konjiziere ich, war ursprünglich zu lesen, *ab his qui successionem habent ab apostolis.*

Diese Konjektur paßt 1. sehr gut zu dem Zusammenhang, 2. entspricht sie durchaus der Anschauung des Irenäus, daß die presbyteri der apostolischen Gemeinden die Garanten der apostolischen Tradition seien. Das Relativ in qua kann man dann sowohl auf hanc ecclesiam wie auf omnem ecclesiam beziehen: in beiden Fällen ergibt sich ein erträglicher Sinn. Aber näher liegt doch nach dem Zusammenhang die Beziehung auf die römische Gemeinde.

Den Versuch, den griechischen Text der Stelle zu rekonstruieren, halte ich für aussichtslos. Auch eine Übersetzung ins Deutsche ist meines Erachtens nicht gut möglich. Ausdrücke wie *potentior principalitas, successio ab apostolis* lassen sich nicht übersetzen, sondern nur umschreiben. Darum fasse ich die Ergebnisse dieser Untersuchung lieber nicht in einer Übersetzung, sondern in einer Paraphrase des Textes zusammen.

„Weil die römische Gemeinde nicht bloß von einem, sondern von zwei und zwar von den hochberühmten Aposteln Paulus und Petrus gegründet worden ist und ihre Institutionen erhalten hat, so versteht es sich für alle rechtgläubigen Christen von selber, daß sie zu dieser Gemeinde sich halten. Denn in ihr ist durch die Personen, welche in ununterbrochener Reihe seit den Tagen der Apostel das Episkopenamt bekleidet haben, die apostolische Lehre immer bewahrt worden. Das bestätigt (οὖν) die folgende Liste: nachdem sie die Gemeinde gegründet und eingerichtet hatten, übertrugen die seligen Apostel die Funktionen der Gemeindeleitung dem Linus usw.“

The Early Syriac Creed.

By Dom R. H. Connolly, Cambridge.

It is my purpose in the following pages to try and throw some light on the subject of the early Syriac Creed, i. e. the Syriac Creed before it came under the influence of the Nicene and post Nicene definitions. The documents upon which I shall mainly rely for evidence in this matter are, 1. the *Homilies* of Aphraates,¹ 2. the *Acts of Fudas Thomas* (ed. Wright), and, 3. the *Doctrine of Addai* (ed. Phillips). Cureton's *Ancient Syriac Documents* will also be referred to, as well as some works of a later date.

For an adequate treatment of the subject a thorough examination of St. Ephraim's works and of the early Martyrologies would be essential; but, though I have not attempted this, I have hopes that the present study may prove of use, if only to point out some clues which it would be worth the while of a competent scholar to follow up.

In date the *Homilies* of Aphraates are post-Nicene (A. D. 337—345). But I think their teaching has been shewn to be quite independent of Nicene language; and any traces of a Creed-formula found in them may safely be set down as ante-Nicene. The *Acts of Thomas* are now recognized to be an original Syriac composition, thanks to the acute criticism of Professor Burkitt, and not a translation from the Greek, as Wright thought. When they received their present form is not known; but even Dr. Wright, whilst regarding the Syriac as a translation, assigned the text, as we have it, to the 4th century. In regard to the *Doctrine of Addai*, its theology has been pronounced post-Nicene. However my working base is Aphraates, and I shall only admit the testimony of other writings in so far as they bear out the language of the *Homilies*. If we find in Aphraates creed-like passages, agreeing in general character with early Creeds known to us—especially Greek

¹ References will be to Parisot's ed., *Patrol. Syr.*, I.; but for Hom xxiii (wanting in Par.) to Wright's ed.

Creeds—and at the same time displaying marked individual peculiarities; and if we find these peculiarities reproduced consistently in other Syriac writings, and even in formulas of Faith, there will be a strong *prima facie* presumption that the passages in Aphraates contain allusions to an actually existing Symbol.¹

I shall give below three tentative reconstructions of the Syriac Creed, from Aphraates, the *Acts of Thomas*, and the *Doctrine of Addai* respectively, citing before each the passages upon which I rely as evidence. To these will be added a few more or less formal statements of Faith of later date, viz., one from Philoxenus, a couple from Isaac of Antioch, and an extract from an ‘Apology concerning the Faith’, which forms part of the upper writing of Cod. Sin. Syr., and would seem to belong to the later 5th or the 6th century (see Mrs. Lewis’ *Introd. to The Four Gospels in Syriac*, pp. viii ff.).

But I must first draw attention to what I believe to be a misreading of the evidence in Aphraates. Towards the end of the first of the *Homilies*, that on Faith, we read as follows (I give the passage in Professor Burkitt’s translation: *Early Eastern Christianity*, p. 48): the italics are my own, and will be explained below): ‘For this is Faith:—When a man shall believe in *God, the Lord of all, That made the heavens and the earth and the seas and all that in them is*, Who made Adam in His image, Who gave the Law to Moses, Who sent of *His Spirit* in the Prophets, Who sent *His Messiah* into the world; And that a man should believe in *the bringing to life of the dead*, and believe also in *the mystery of Baptism*: This is the faith of the Church of God. And that a man should separate himself from observing hours and sabbaths and months and seasons . . . These are the works of the Faith that is laid on the True Rock, which is the Messiah, upon whom all the building doth rise’ (Hom i, 19).

This passage, as far as the word ‘Baptism’ (inclusive), is thought by Bert, Hahn and Burkitt to comprise the text of Aphraates’ Symbol of Faith. Kattenbusch, on the other hand (*Das Apostolische Symbol*, i, p. 249), thinks there is nothing in the *Homilies* that indicates knowledge of a Creed. In regard to the first of these positions, I do not think we can take Aphraates quite so strictly at his word as to conclude that, when he says ‘this is the Faith’, he undertakes to write out the text

¹ In what follows I use the words ‘Symbol’ and ‘Creed’ in the same sense, to signify generally a fixed formula of Faith.

of his Creed. Anyone who was inspired by the title of the first Homily with the hope of hearing from the writer a statement of his doctrinal position would be doomed to disappointment: until he has almost reached the end he does not dwell upon a single article of belief—not upon the unity of God, not upon the Messianic character of our Lord, not upon Baptism, not upon the Resurrection of the dead. He is considering Faith from a totally different point of view. Faith, he says, is like a building, and Christ is its foundation; and since Christ also is to dwell in the building, it must be furnished with suitable adornments, to wit, good works, of which he gives a considerable list.

Thus Faith is treated entirely from the moral standpoint, as one of the virtues; precisely in the same way as the writer goes on in Homilies ii, iii and iv to treat of Charity, Fasting and Prayer. I prefer, therefore, to look upon the passage as a short summing up of the whole argument, wherein Aphraates' mentions a few of the leading articles of the Faith only to set overagainst them a list of moral obligations—the works of Faith. Regarded as a formal statement of Faith it is altogether inadequate to represent Aphraates' teaching on the fundamental truths of Christianity. If the Homily on Faith were all we had of his writings we should know next to nothing of his real doctrinal position.

But there are literary considerations as well which tell against the view that the passage in Hom i, 19 is a very ancient Symbol of Faith.

The apocryphal correspondence between St. Paul and the Corinthians, which was embodied in the Acts of Paul (cf. Schmidt, *Acta Pauli*, p. 73 ff.), was received as part of the Syriac N. T. in the time of Aphraates and St. Ephraim. The latter commented on it together with the Pauline Epistles.¹ Moreover the passage from Letter II (Paul to the Corinthians) where it is said that "the Lord Jesus was born of Mary [the Virgin]², who was of the seed of David", is quoted by St. Ephr. (*Com. in Evang.*, Moes., p. 16), and by Aphraates (xxiii, Wright, p. 472), as the testimony of "the Apostle". The sentence, "He distributed and sent of His Spirit in the prophets", is cited by Aphr. in Hom vi, 12: "And the blessed Apostle said: God divided of the Spirit of His Messiah and sent (It) in the prophets" (see Harnack, *Gesch. der Altchrist. Lit.*, i,

¹ *S. Ephr. Syri Com. in Epist. D. Pauli* (a Lat. transl. from the Armenian, by the Mechitarist Fathers of Venice), p. 117 ff.

² I quote from the Lat. transl. of an Armenian MS., given by the Whistons at the end of their *Mosis Chorenensis Hist. Armen.* The *Acta Pauli* and Ephr. (Moes., p. 16, *Com. in Paul.*, p. 120) om. "the Virgin".

p. 38). It may be added that §§ 12 and 13 of the same Homily contain clear references to this passage. It seems certain, therefore, that in the "creed"-passage (Hom i, 19) the words "and He sent of His Spirit in the prophets" are a quotation from the same source.¹

This literary connection between Aphr i, 19 and the pseudo-Pauline letters leads us on to a comparison of the contents.

In the letter of the Corinthians to Paul the Apostle is informed that certain men had come to Corinth teaching: 1. that the prophets ought not to be read; 2. that God is not almighty; 3. that there is no resurrection of the flesh; 4. that man was not created by God; 5. that Christ was not born in the flesh of Mary the Virgin; 6. that the universe was not the creation of God, but of some angel. The Apostle, in his answer, asserts: 1. that "the Lord Jesus was born of Mary [the Virgin], who was of the seed of David, according to the announcement of the Holy Spirit, sent to her by the Father from heaven"; 2. that man was created by the Father; 3. that "God, who is the Lord of all, the Father of our Lord Jesus Christ, who made the heaven and the earth, 4. sent first the prophets to the Jews . . . (and) distributed and sent of His Spirit in the prophets"; 5. that "those who say that neither heaven nor earth is the work of God, the Father of all", are "sons of wrath"; 6. that those who say that there is no resurrection of the flesh "shall not themselves rise up unto life everlasting". The possibility of the resurrection is then illustrated by examples: the seed sown in the earth; Jonah preserved in the belly of the fish; the dead raised through contact with the bones of Elisha; the dead raised by Elijah.

Aphraates, in i, 19, says that the Faith demands belief in God as 1. Lord of all, 2. and Creator of the universe, 3. and Creator of man, 4. and giver of the Law and inspirer of the prophets, 5. and sender of the Messiah into the world; and 6. in the resurrection of the dead. The statement of the virgin birth is omitted (but, as we have seen, is formally

¹ It may be that the opening words of the "creed"-passage in Aphr. are a reminiscence of ps.-Paul v. 12: "God, who is the Lord of all . . . who made the heaven and the earth". In viii, 11 Aphr. cites the miracles wrought by Elijah, and by the bones of Elisha, in defence of the resurrection; similarly ps.-Paul. Compare also Aphr. viii, 19: "It were well for them if they did not rise, according to their belief", with ps.-Paul v. 24: *qui dicunt non esse resurrectionem carnis, illi quidem non sunt resurrecturi ad uitam aeternam*; and Aphr. viii, 25: "receive and believe that in the day of the resurrection thy body shall arise in its entirety", with ps.-Paul v. 32: *quanto magis vos . . . illo die resurgetis, integro corpore*. I number the *vv.* for convenience as in Harnack's text.

quoted in Hom xxiii), and belief in Baptism is added. Apart from these two points the resemblance is a striking one. Now the false doctrines said to have been taught in Corinth are stated by Ephraim to have been those of the school of Bardaisan. After enumerating the different headings of heretical teaching, he says: "Now this is the teaching of the Doctors of the following of Bardaisan; and so it is that the Daisanites did not place this letter in their Apostle" (*Com. in Paul.*, p. 118). May not this very well supply the *raison d'être* of the strange "Creed" of Aphraates? A friend had written to him for instruction on the Faith; and Aphraates must, it seems to me, have had a special reason to state the Faith for him in the light of the errors of a particular school: probably that of the Syrian Bardaisan. However this may be, the fact that the passage in Hom i, 19 contains a quotation from the apocryphal letters and shows also a close agreement with their argument must greatly discount its claim to represent the Creed of Aphraates' Church. It points to the conclusion that the passage was composed by Aphraates himself; and, although it doubtless contains extracts from, and is thrown into the form of, a Creed, the contents are due to his selection.

Are there any traces of a more elaborated Creed in Aphraates? I believe there are; and I proceed to transcribe a number of passages in support of my view. The words, or clauses, in italics will be drawn upon in the ensuing attempted reconstruction.

1. For this is Faith . . . mystery of Baptism (cited above, p. 203).
2. He is the *First-born Son*, the *offspring of Mary*: let us receive His littleness, that we may rejoice in His greatness; and He it is that *suffered and lived* (again) and *ascended to the height*: let us believe in Him in truth, that we may receive *His coming*; and He is the *Judge of the dead and the living*, who *sitteth upon the throne and judgeth* all generations (xiv, 39).
3. Nevertheless it is affirmed by us that Jesus our Lord is *God, Son of God, King, Son of the King, Light from Light, Son,*¹ and Counsellor, and Guide, and Way, and Saviour, and Shepherd, and Gatherer, and Door, and Pearl, and Lamp; and by many (such) names is He surnamed; but we shall leave aside all (the rest) of them, and prove concerning Him that He is the *Son of God, and God* who from God came forth (xvii, 2).

¹ Syr. **ܩܝܘܢܐ**. Parisot and Gwynn translate 'Creator', as if it were *Bārê*; but 'Creator' would naturally be *Bāryā*, or *Bārōyā*, and since Aphr. does not elsewhere ascribe creation to the Son it seems necessary to read the word as *B'rā* 'Son'.

4. But for us, we affirm that Jesus is *God, Son of God* (xvii, 8).

5. This brief argument I have written for thee, beloved, that thou mayest make a defence against the Jews concerning this, that they say that God has no Son, and concerning this, that we call Him *God, Son of God, and King, and First-born of all creatures* (xvii, 12).

6. Though He is *God, and the Son of God*, yet He took the likeness of a servant (vi, 9).

7. He is our lifegiver, *our Lord Jesus Christ*, who came and put on our manhood, and suffered, and was tempted in the *body which He took from us* (iii, 16).

8. Joseph's father put on him a priestly tunic, and Jesus' Father put on Him a body from the Virgin (xxi, 9).

9. And when Jesus, the slayer of Death, came and put on a body from the seed of Adam, and was crucified in His Body, and tasted death, and when he (Death) perceived that He had come down unto him, he was shaken from his place and agitated when he saw Jesus (xxii, 4).

10. Because Mordecai sat and put on sackcloth he delivered Esther and her people from the sword; and because Jesus put on a body, and humbled Himself, He delivered the Church and her sons from death (xxi, 20).

11. And Jacob begat Joseph, and Joseph was called father to Jesus the Messiah. And Jesus was born from Mary the Virgin of the seed of the house of David, from the Holy Spirit, as it is written: Joseph and his betrothed were both of the house of David;¹ and the Apostle beareth witness: Jesus the Messiah was (ܩܘܡܐ) from Mary, of the seed of the house of David, by the Holy Spirit.² Joseph was called father to Jesus

¹ The reading of the Old Syr. in Lk ii, 4; see Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, vol. i, p. 253.

² As already stated, this quotation is from the pseudo-Pauline letter to the Corinthians. But in the letter the mention of the Holy Spirit is introduced differently: secundum annunciationem Spiritus Sancti, a Patre e coelo in eam missi: cf. Ephr. in loc. Again Aphraates gives the passage twice over; the first time not as a direct quotation from the Apostle, whom he proceeds to cite in support of his statement. In this first passage he introduces "the Virgin", which apparently was not in his text of "the Apostle". Were we dealing with a Greek writer of, say, the 3rd cent., we should not hesitate to characterize these changes as approximations to the language of a Creed. And as I am persuaded on independent grounds that Aphraates was acquainted with a Creed which followed the general lines of early Greek formulas, I shall feel justified in inserting this passage provisionally in my reconstruction of his Creed. The idea that Mary was of the seed of David appears to be connected with the language of a Creed by

although He was not born of his seed; but the name of fatherhood was passed down from Adam to Joseph, sixty-three generations; and the name of fatherhood was taken from Joseph and laid upon the Messiah. From Joseph he received the name of fatherhood, and from John the name of priesthood, and *from Mary He put on a body*, and received the name of birth (xxiii, Wright, p. 472).

12. Of all (men) born, who have *put on a body*, one alone is innocent, even *our Lord Jesus Christ* (vii, 1).

13. For our Lord *suffered and rose and dieth now no more* (xii, 13).

14. He was delivered from destruction, and *went up from the midst of Sheol*, and *lived* (again), and *rose the third day* (xvii, 10).

15. Joseph's brethren cast him into a pit; and Jesus' brethren *sent Him down to the place of the dead* (ܠܥܘܠܡ ܕܡܬܘܬܐ) (xxi, 9).

16. They cast Daniel into the pit of lions, and he came up from the midst thereof acquitted; and Jesus they *sent down to the place of the dead*, and *He came up*, and death had no authority over Him (xxi, 18).

17. Ananias and his brethren were cast into a furnace of fire, and it became cool as dew upon the righteous (men); and Jesus *went down to the place of darkness*, and broke the gates thereof and brought out the prisoners (xxi, 19).

18. Thou *didst send Him down to Sheol* when we constrained Thee not (xxiii, Wright, p. 488).

19. When our Saviour *went down to the place of the dead* He quickened and raised up many (vi, 13). [xii, 6, 7 is devoted to proving that Christ was three days with the dead (ܠܥܘܠܡ ܕܡܬܘܬܐ)].

20. But Christ is not fallen, because *He rose the third day* (v, 9).

21. Moses went up into the mountain and died there; and Jesus *went up into heaven, and sat on the right hand of His Father* (xxi, 10).

22. Elijah went up in a chariot to heaven; and our Saviour *went up and sat on the right hand of His Father* (xxi, 14).

23. For Christ *sitteth at the right hand of His Father . . . He sat on the right hand of His Father* (vi, 10).

Isaac of Antioch (Bickell, iii; Bedjan, lxiv): "Fire from Fire (*nûrâ men nûrâ*, clearly a pun on *nûhrâ men nûhrâ*, "Light from Light") came down, flame tabernacled in flesh: even God from God, in a woman of the house of David". Again, in the exposition of the Faith found in the over-writing of Cod. Sin. Syr. the Incarnation is thus described: "And He came down from His heavenly throne, without separating from the hidden bosom of His Father, and dwelt in the pure womb of a holy and glorious *virgin*, our Lady Mary, the God-bearing, *she who was of the seed of the house of David*" (below, p. 222).

Both ܕܢܐ ܠܘܟܐ and ܕܢܐ ܠܘܟܐ occur in *Acts of Thomas*. In Clem. Rom., xxxiii, δεσπότης τῶν ἀπάντων is rendered by ܕܢܐ ܠܘܟܐ (Bensly, p. 25); and in Apraates' Creed 'Lord of all' probably stands for δεσπότης (or κύριος) τῶν ἀπάντων, and not for παντοκράτωρ, the regular Syr. rendering of which was ܕܠ ܡܘܟܐ, or ܡܘܟܐ ܕܠ.

Article 2. *God, Son of God* is evidently an early Syriac equivalent of Θεὸν ἐκ Θεοῦ; it is used side by side with 'God from God' by Isaac of Antioch. It is of such frequent occurrence in early Syriac writings as to suggest strongly that it was known in a formula of Faith: it occurs about four times in Aphraates; in *Acts of Thomas*, pp. 187 and 188—the Greek translation in both cases being Θεὸς ἐκ Θεοῦ (Bonnet, p. 164, ll. 5 and 16)—and p. 199; in *A. S. D.*, pp. 37 (*bis*), and 92 (*bis*); in *Addai*, p. 17.

King, Son of the King is on the same model as the preceding, and evidently comes from βασιλέα ἐκ βασιλέω, which occurs in the Lucianic Creed of Antioch. Of the same type again is ܡܘܟܐ ܕܡܘܟܐ, 'One Son of One', in Isaac of Antioch (Bedj. i p. 804), for μόνον ἐκ μόνου (also found in the Lucianic Creed). A still further adaptation to the Semitic idiom is seen in 'Living, Son of the Living' (ܕܚܝܘܢ ܕܚܝܘܢ), in *Acts of Thomas*, p. 204, doubtless from ζωὴν ἐκ ζωῆς (cf. the Creed of Euseb. of Caesarea).

Light from Light: Φῶς ἐκ φωτός also belonged to the Creed of Caesarea; and has come down to us through the Nicene and 'Constantinopolitan' formulas. It is a non-Scriptural expression, and its mere occurrence in Aphraates as a title of the Son would be enough to raise a strong probability that he knew it in a Creed-formula, and one of Greek origin.¹ This probability is increased almost to certainty when we find it following upon two other Greek Creed-clauses (see passage 3, above).

Son . . . Lamp: these titles, which follow in xvii, 2 (see passage 3) immediately upon the clause 'Light from Light', may be an expansion due to Aphraates himself, though some, if not all, of them may well have been familiar to him through his Creed; three of them, 'Way',

¹ Jordan, *Die Theol. der neuentdeckten Predigten Novatians*, p. 62, quotes Tertul., *Apol.*, 21: Nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur. Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. Also Hippol., *contra Noet.*, c. 10: καὶ φῶς ἐκ φωτός γεννῶν προήκεν τῇ κτίσει κύριον τὸν ἴδιον νοῦν. And c. 11: ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτός. But the use of 'Light from Light' in Aphr. is quite different from this: he employs it as a recognized title of the Son.

'Shepherd', and 'Door', are found again in the Creed attributed to Lucian the Martyr and put forward as his by the Council of Antioch (A. D. 341). Now the second article of the Creed, as represented by Aphraates, bears a considerable resemblance to that of the Lucianic Creed; and, considering the close connection which the Church of Edessa—the headquarters of Syriac-speaking Christianity—had with that of Antioch at the end of the 2nd century, it is not improbable that the earliest Syriac Creed was derived, at least in part, from the latter Church. The Lucianic Creed describes the Son as 'the Only-begotten God' (cf. Hort, *Two Dissert.*, pp. 61 ff.), by whom are all things; begotten before the worlds of the Father, *God of God, Whole of Whole, Only of Only* (compare the 'One, Son of One' of Isaac of Antioch, above, p. 211), Perfect of Perfect, *King of King, Lord of Lord*; the living Word, the living Wisdom, the true *Light, the Way, the Resurrection, the Shepherd, the Door*; the unchangeable and unalterable Image of the Godhead, both of the essence and will and power and glory of the Father (cf. *Acts of Thomas*, pp. 187 f.: 'and Ye are one in power and in will and in glory and in essence'); *the First-born of every Creature*. The last clause, 'First-born', etc., is not in Aphr. xvii, 2 (passage 3), but is given in a similar context at the end of the same Homily (see passage 5).

Article 3. *Put on a body*: this is the regular early Syriac mode of describing the Incarnation (see the Creeds from *Acts of Thomas* and *Addai*, below). After the rise of the Christological controversies it would seem to have been replaced in formal statements of Faith by **ܐܘܘܪܐܝܬ**, 'became incorporate' (see formulas from Isaac of Antioch and Philoxenus, below). **ܝܘܕܝܬ**, 'became incarnate', was also used; but 'put on a body' was still kept, e. g. by Isaac. It is also the regular phrase of St. Ephraim, and was evidently the earliest, as it was the most idiomatic, Syriac equivalent of *σαρκωθείς*.

From Mary . . . Spirit: on the probabilities of this passage having a connection with a Syriac Creed see 'note 2 on p. 207, above. The virgin birth is clearly taught in Aphr., Ephr., *Acts of Thomas*, and *Addai*.

And put on our manhood:—the *suscepit hominem* of the Western Church—it occurs also in *Acts of Thomas* (p. 216). 'Became man' (**ܕܘܒܝܢ ܕܐܢܫܐ**), which appears in *Acts of Thomas*, *Addai*, and Isaac of Ant. in the expression 'put on a body and became man' (see below, pp. 218, 220, 221), I have not noticed in Aphr. The two phrases appear to have been collateral renderings of *ἐνανθρωπήσας*.

Article 4. *Suffered*: cf. passages 2 and 7. *Acts of Thomas* and *Addai*, 'was crucified' (see pp. 218, 220, below); so Aphr. in passage 9.

Article 5. *Went down to the place of the dead*: this occurs in the Edessene document contained in the *Doctrine of Addai* and quoted by Euseb. (*Hist. Eccl.*, i, 13: κατέβη εἰς τὸν ᾗδην). It is referred to seven or eight times by Aphr.; twice in *Acts of Thomas* ('Sheol'); by Ephr., *On our Lord* (Lamy, i, 148): 'this is He who descended to Sheol and ascended'; and is in one of the confessions made by Isaac of Antioch (given below). Apparently 1 Pet. was not included in the early Syriac N. T. Canon, which, according to the *Doctrine of Addai* (p. 40), comprised only the Gospel (i. e. Diatessaron), the Epistles of St. Paul, and the Acts. In agreement with the statement of *Addai* is the fact that Aphraates does not quote the Catholic Epistles. 1 Pet iii, 19 cannot therefore be cited as a source of the doctrine of the *descensus ad inferos* in the Syriac Church. On the other hand, the present Pesh. rendering of the verse may be due to the influence of a Creed. 'To the souls which were held in Sheol' is a mere explanatory paraphrase of τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι.

The clause would appear to have been used in the Syriac Creed as a substitute for the statement of the burial, and not in addition to it. The first Greek formulas which have it are those of the Arian Synods of Sirmium, Nicé in Thrace, and Constantinople, in the years 359 and 360 (see Swete, *The Apostles' Creed*, p. 56). In the West it appears first in the Creed of Aquileia, circa 400 A. D. It is just possible that the *descendit ad inferna*, etc., of Western Creeds was ultimately of Syriac origin. It would be more likely to originate in Syriac than in either Greek or Latin, notwithstanding the exclusion of 1 Pet. from the early Syriac Canon. It is true that *descendit in infernum*, or the like, is used to translate **ܕܪܫܐ ܕܗܝܘܢܐ** (Swete, *Ibid.*, p. 59); but the language of early Creeds was, apart from the stress of controversy, drawn almost exclusively from the N. T.; and the Syriac versions, as we have them, are far more suggestive in this matter than either the Greek or the Latin. The regular Syriac rendering of ἐκ νεκρῶν, which occurs so frequently in the N. T., is **ܕܡܝ ܗܝܘܢܐ**; this will bear the meaning 'from among the dead'. But **ܕܡܝ ܗܝܘܢܐ** had also another meaning, 'the place (house) of the dead', and was synonymous with **ܫܘܠ**, 'Sheol', the Hebrew word taken over from the Old Testament. This at least is the sense which the early Syriac Church soon put upon it in the N. T. Thus the Syriac-speaking Christian was confronted in almost every book

of his New Testament with the notion of our Lord's ascent from Sheol, implying His descent. But this is not all: the Peshitta version of Rom x, 6—7, besides giving a peculiar turn to the whole passage, introduces an explicit mention of Sheol; it runs: 'But the righteousness which is by faith sayeth thus: Thou shalt not say in thy heart, Who hath ascended to heaven and brought down Christ? or, Who hath descended to the abyss of Sheol (ܐܘܒܝܢܐ ܕܫܘܘܠ) and brought up Christ from among the dead' (ܕܘܢܝܢܐ ܕܘܫܘܠܐ)? If we may suppose this to be an early Syriac rendering of the passage—it appears to have been the reading known to St. Ephraim—the meaning would be that the righteousness which is by faith forbids us to question either Christ's descent from heaven or His ascent from Sheol, the place of the dead, whither He descended.

Article 6. *Sat at the right hand of His Father*: in N. T. passages where the session at the right hand is recorded the expression is, 'at the right hand of God', or, 'of Power', etc.; never 'of the Father'. Our familiarity with the phrase 'at the right hand of the Father' is due entirely to the Creeds; when, therefore, we find that Aphraates invariably (five times) uses this form, we may reasonably infer that his ear was educated to it by its occurrence in his Creed.

Article 7. *Dead and living*: this characteristically Syriac order is found three times in Aphr., in *Acts of Thomas*, *Addai*, the Creed of Philoxenus, the Creed written over Cod. Sin. Syr., the Creed of a Nestorian baptismal liturgy drawn up about the middle of the 7th cent. (Dietrich, *Die Nestorianische Tauf liturgie*, p. 31), and in the Nestorian Creed of to-day. Isaac of Antioch is the only Syriac writer I have met with who gives the order 'living and dead', and he clearly does so under the influence of Greek Creeds.¹ The MS. used by Mrs Gibson in her edition of the *Didascalica Apostolorum in Syriac* (p. ܐܝ), and also the Latin version (Hauler, *Didascalicae Apostolorum Fragmenta Latina*, p. 90), contain what was evidently the oreer of the original Greek (i. e. 'living and dead') in the well-known Creed passage; but it is significant that in Cod. Sangermanensis, edited by Lagarde, the scribe has reverted to the familiar Syriac order. The same thing has happened in another passage

¹ I find, however, that Ephr., *Carm. Nis.* lxvi (*fin.*) has the order in the following passage: 'Praise from us all to Thee . . . who by the sacrifice of Thy Body hast given life to the living and the dead. Praise to Him who put on our body, and died and rose again'. Another case of the Syr. order is in Wright's *Contrib. to Apocr. Lit. of N. T.*, p. ܐܘܒ: 'He liveth who is about to come to judge the dead and the living'.

(p. ܡܘܨܬܐ), where the Greek author appends a quotation from his Creed to a passage from Matth (x, 33), thus: 'Whosoever denieth me . . . I will deny him before my Father who is in heaven, when I come to judge the living and the dead': the scribe of Cod. Sang. has again changed the order to 'dead and living'. Once more: in 1 Pet iv, 5 the Greek order, 'living and dead', is reversed in Pesh. In the other three N. T. passages the Syr. follows the Gr. order, and has 'dead and living' only once, viz. Rom xiv, 9: 'that He might be Lord of the dead and the living'. As this passage contains no mention of the Judgment it is out of the question to suppose that all these writers by a coincidence quote it in that connection, instead of Acts x, 42, or 2 Tim iv, 1 which both speak of Christ as the Judge, but have the other order. The only explanation I can see is that Aphraates and the authors of *Acts of Thomas* and *Addai*, equally with later writers, quote the words from a Syriac Creed.

Who sitteth on the throne: cf. passage 2; also *Addai* (p. 40), 'and He sitteth on the throne of righteousness and judgeth the dead and the living'. There seems to have been mention in the early Syriac Creed of Christ's sitting 'on the throne', as well as 'at the right hand of His Father'. We have the two ideas combined in the Creed of Philoxenus (given below): 'He sitteth upon the everlasting throne at the right hand of His Father, and will come to judge the dead and the living'; and it is possible that they may have been thus combined in the Creed known to Aphraates.

There is no evidence that Aphraates' Creed contained an article on the Church. For his idea of the Church as one cf. xii, 9: 'Understand then, beloved, concerning the pascal lamb, that the Most High gave command that it should be eaten in one house, and not in many houses. The one house is the Church of God'.

Articles 11, and 10. See passage 1, above; also the Creed from *Acts of Thomas*, below.

In justification of this attempt to reconstruct Aphraates' Creed it may be well to sum up briefly the evidence in support of the view that he was in fact acquainted with a formula of Greek origin. The points of primary importance are the following:—

1. In passage 2 reference is made to six articles of belief in the order in which we are familiar with them in Greek Creeds. On this Burkitt rightly, though rather paradoxically, observes: 'There are, it should be noticed, traces of a (baptismal) Symbol in Aphraates' (*Early Christianity*

outside the Roman Empire, p. 35, note).—This passage gives the framework of Aphraates' Creed for those articles which relate to the Son, and fully justifies us in reading in connection with a Symbol other creed-like expressions found in his writings.

2. In passage 3 Christ is called 'God, Son of God; King, Son of the King; Light from Light'. These expressions are clearly connected with the language of early Greek Creeds, and are not found in the same form in the Bible.

3. In the same way, it can scarcely be by a mere coincidence that Aphraates invariably employs the non-Scriptural 'sat (*or*, sitteth) at the right hand of His *Father*', which is almost universal also in Greek Creeds.

4. The ubiquity of the order 'dead and living' in native Syriac writings is not to be explained as in every case a quotation from Rom xiv, 9; but points to some other widely known and very early document as the immediate source. That document was doubtless based upon Rom xiv, 9; and if, as I suppose, it was a formula of Faith, it is not difficult to see how the phrase in Rom. got into it: it came in in company with two other articles of Faith contained in the same verse, thus: 'For this end Christ died, and lived *again*, (Pesh. adds, 'and rose'; so Ephr.) that he might be Lord of both the dead and the living'. Then, under the influence of Acts x, 42 and 2 Tim iv, 1, the expression was interpreted as referring to the Judgment. I can see no other way of accounting for the extraordinarily wide influence which the verse exercised in this connection upon Syriac writers.

5. The descent to Sheol, though not met with so consistently in Syriac as the order 'dead and living', yet is referred to frequently by Aphraates, and is found in *Acts of Thomas*, *Addai*, and St Ephraim, and finds a place in the Creed of Isaac of Antioch.

6. It has been pointed out above that the departure from the Greek involved in the explicit mention of Sheol, and in the order 'dead and living', in the Syriac of 1 Pet iii, 19 and iv, 5 respectively, may be due to the influence of a Syriac Creed. The Syr. rendering of iii, 21 and 22 comes very near to supplying positive evidence for the existence of such a Creed. The translator plainly interpreted the ἐπερώτημα of v. 21 as referring to a baptismal confession of Faith; and he changed the construction in this and the following verse so as to connect the references to Christ's resurrection, sitting at the right hand, and ascension with the confession, thus:—'by which same type you also are saved, (i. e.) by baptism: not when you wash the body from filth, but *when*

you make confession (of belief) in God (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ) with a clean conscience, and in the resurrection of Jesus Christ,—he who was lifted up to heaven, and is at the right hand of God'. I think any one who will compare this with the Greek will agree that the Syriac translator was influenced by the baptismal usage of his Church. Another witness to the existence of a baptismal confession among the Syrians is the *Acts of Sharbil*, A. S. D., p. 44): 'And because they were afraid of the persecutors, they gave him the seal of salvation, as he made his confession (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ) in the Father, and in the Son, and in the Spirit of holiness'. On p. 46 Sharbil speaks of, 'Christ, in whom I made my confession yesterday'.

Traces of a Creed in the Acts of Judas Thomas.

Passages.

1. And they have glorified the Father, *the Lord of all* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ) and *the only(-begotten)* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ) Son, who is of Him, and have praised *the Spirit*, His Wisdom (Wright, Engl. trans., p. 152).
2. Fear one God, *the Lord of all* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ), and *Jesus the Messiah, His Son*, and ye shall live for ever and ever (p. 235).
3. To be glorified art Thou, *Lord of all* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ), self-existent, unutterable (p. 245).
4. Glory to *the Only(-begotten)*, who (is) of the Father (p. 259).
5. To Thee be glory, *Living* (One) who (art) *from the Living* (One) . . . Thou art *God, the Son of God* (ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ) (p. 199).
6. Jesus, born a man, slain, dead; Jesus, *God, Son of God* (Gr. Θεὸς ἐκ Θεοῦ): Lifegiver and Restorer of the dead to life (p. 187) Jesus, who art in the Father and the Father in Thee, and Ye are one in power and in will and in glory and in essence, and for our sake thou wast named with names, and art the Son, and *didst put on a body*; Jesus, who didst become a Nazīr, and thy grace provides for all like *God,¹ Son of God* most High (Gr. Θεὸς ἐκ Θεοῦ ὑψίστου), who *didst become a man* despised and humble (pp. 187—188).
7. I believe in Thee, *Jesus the Messiah, God*, that Thou art the *Living, the Son of the Living*, and *didst become man* (p. 204).
8. This (is He) who *came* from on high, and became visible *from*

¹ I have changed Wright's semi-colon after 'God' to a comma, connecting 'Son of God' with what precedes. This seems to be necessary, since each fresh invocation begins with 'Jesus'.

Mary the Virgin, and was called the son of Joseph (cf. passage 11 from Aphr.) the carpenter (p. 278).

9. Jesus who *didst put on the body, and become man* (ܐܝܫܘܫ ܕܡܝܢ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܢ ܕܡܝܬܐ ܕܡܝܢ ܕܡܝܬܐ) (p. 210).

10. Glory to Thy Godhead, which for us *put on our manhood*. Glory to Thy manhood, which was made new for us, and *died* for us to give us life! Glory to Thy *Ressurrection* from the grave, that we might have *a resurrection and a rising up!* Glory to Thy *Ascension into heaven* (p. 216).

11. And He *came*, and *was crucified*, and *rose in three days* (p. 198).

12. Voice that *came from on high*, comforting the hearts of Thy believers . . . Physician without fee, (who) *wast crucified* . . . Thou *didst descend into Sheol* . . . and Thou *didst ascend* with great glory (p. 288).

13. And Thou *didst descend to Sheol* . . . and bring out its prisoners, and didst tread for them the path (leading) above by the nature of Thy Godhead (p. 155).

14. But expect *the coming* of Jesus, and hope in Him, and believe in His name, because *He is the Judge of the dead and the living*, and He shall recompense every man according to his works at His last *coming* (p. 168). Also: *Lord of the dead and the living* (p. 169).

15. This is *the baptism of the remission of sins* . . . and the establisher of the new man in the Trinity, and which becometh a participation of *the remission of sins* (p. 267).

Of the above passages only nos. 8, 13, and 16 are extant in the Sinaitic palimpsest fragments published by Mrs Lewis; but in each of these cases the italicised words are supported by the older MS. (cf. *Horae Semiticae*, iv, pp. 235, 240, and 231).

Reconstruction of Creed from the Acts of Judas Thomas.

1. [I believe in] "one God, the Lord of all;
2. and in *Jesus the Messiah, His Son*" (p. 235),
"the Only-begotten" (pp. 152, 259, *et passim*),
"God, Son of God" (pp. 187 and 199),
"Living, Son of the Living" (p. 204, cp. p. 199),
3. "that *came from on high*" (p. 288),
"Who didst *put on a body, and become man*" (p. 210, cp. pp. 187, 216, and 204),
"*from Mary the Virgin*" (p. 278),

4. "was crucified" (p. 198),
 5. "didst descend to *Sheol*" (pp. 155, and 288),
"and rose the third day" (following "was crucified", p. 198),
 6. "Ascension into heaven" (p. 216),
 7. "He is the *Judge of the dead and the living*" (pp. 168, 169);
 8. "*The Spirit*" (p. 152; more probably, "the Holy Spirit", frequently);
 10. "*Baptism of the remission of sins*" (p. 267);
 11. *Resurrection* (p. 216).
- [The italics denote coincidences with the language of Aphraates.]

Traces of a Creed in the Doctrine of Addai.

Passages.

1. He humbled His exalted divinity by the body which He took, and was crucified and descended to the place of the dead (ܠܒܫܘܬܐ ܕܡܝܬܐ), and cleaved the partition which had never been cleft, and gave life to the dead by being Himself slain, and He descended by Himself, and ascended with many to His glorious Father (Phillips, pp. 8—9).

2. And he narrated . . . the signs of our Lord . . . and His ascension to His Father . . . and the resuscitation and resurrection, which is about to be for all men For except that there is a good end for faithful men, our Lord had not descended from heaven, and come to the birth, and the sufferings of death (pp. 9—10).

3. That many may understand that I believed rightly in Christ, in the Letter which I sent to Him, and may know that He is God, the Son of God (ܘܗܘ ܐܝܘܒ ܕܘܗܘܐ ܘܗܘ ܐܝܘܒ ܕܘܗܘܐ; p. 17).

4. But I am the disciple of Jesus Christ, the Physician of troubled souls, and the Saviour of future life, the Son of God, who came down from heaven, and put on a body (ܘܗܘ ܐܝܘܒ ܕܘܗܘܐ ܘܗܘ ܐܝܘܒ ܕܘܗܘܐ) and became man (ܘܗܘ ܐܝܘܒ ܕܘܗܘܐ); and He gave Himself and was crucified for all men. And when He was suspended on the wood the sun He made dark in the firmament; and when He entered into the grave, He arose and went forth from the grave with many . . . who if He had not wished, had not died, because He is the Lord of death, the exit (of all things); nor, again, would He have put on a body, for He is Himself the framer of the body. For the will which inclined Him to the birth from a virgin, also made Him condescend to the suffering of death, and He humbled the majesty of His exalted divinity, who was with His Father from eternity, He of whom the Prophets of old spake in their mysteries; and

they represented images of His *birth*, and His *suffering*, and His *resurrection*, and His *ascension to His Father*, and of His *sitting at the right hand* (pp. 18—19).

5. But we should worship Him and His Father, with His *Holy Spirit* (p. 22).

6. Because that although He *put on this body*, He was God with His Father (p. 27).

7. Peoples and creatures confess God, who *became man* (p. 27).

8. For He is *the King's Son*, and goes to receive a kingdom, and to return, and to come and make a *resurrection for all men*, and *He sitteth on the throne of righteousness, and judgeth the dead and the living*, as He said to us (p. 40).¹

Reconstruction of Creed from the Doctrine of Addai.

2. [I believe in] "*Jesus Christ . . . the Son of God*" (p. 18),
"*God, Son of God*" (p. 17),

["*The Son of the King*" (p. 40),]

3. "*Who came down from heaven, and put on a body,*

and became man" (p. 18, cp. p. 9),

"*The birth from a virgin*" (p. 19),

4. 5. "*And He was crucified, . . . entered the grave*" (p. 18),

(or, more probably) "*was crucified and descended to the place of the dead*" (p. 9; and Euseb., *Hist. Eccl.*, i, 13: καὶ ἐταυρώθη, καὶ κατέβη εἰς τὸν ᾄδην),

"*He arose and went forth from the grave with many* (p. 18),

6. "*His ascension to the Father, and His sitting at the right hand*" (p. 19),

7. "*and He sitteth on the throne of righteousness and judgeth the dead and the living*" (p. 40),

11. "*and is to come and make a resurrection for all men*" (p. 40, cf. pp. 9 and 30);

8. "*Holy Spirit*" (p. 22, *et passim*).

[The italics denote coincidences with the language of Aphraates.]

¹ It cannot be maintained that the words and phrases in italics are the product of post-Nicene teaching: they mark no advance on the language of Aphraates.

*Creeds from Isaac of Antioch.*¹

There appear to have been three Isaacs, the period of whose literary activity lay between the beginning of the 5th and the early years of the 6th century. As their writings have become confused the date of the metrical Homily containing the following passages (no. ii, in Bickell, no. lxiii in Bedjan) cannot be easily determined; but it may be placed in the latter half of the 5th cent.

The writer had been accused of being a Monophysite; he protests that he believes that:—

‘The one God who is become incarnate (this is repeated as a refrain before each of the following clauses) was born of a woman, walked on the earth three years, was seized by the murdering Jews, was *crucified* by the people on Golgotha, was smitten with a reed, *suffered* on behalf of creatures, *went down to Sheol* and quickened the dead, *was raised* and quickened the buried, came into the upper room to his servants, was *lifted up to the height*, *is seated at the right hand of His Father*, is to come with glory at the last. The one God incorporeal came down and became incarnate *of Mary*. Lo, *God, the Son of God*, Him I preach incarnate. Lo, I do not deny His Body, as the liars misrepresent me . . . Bodily we have received Him, bodily we have known Him, even *God, the Son of God*, who is not to be searched out by man . . . From her (Mary) *he put on a body and became man*’ (ܠܘܝܫ ܠܥܡ).

He goes on to say that he holds the same Faith as his bishop; and that the latter: ‘Confesses God incarnate (this is repeated before each succeeding clause), who was born from a woman, who healed the diseases of mankind, who *was crucified* by the murdering people, who *died* and *lived* (again) and quickened us all, who *was raised* from the midst of the grave, who was *lifted up* in glory *to the height*, who *sits at the right hand of His Father*, who *is to come* with glory, who *Judges the living and the dead*’.

The writer of these passages is concerned only with the Christological controversies of his day. He is necessarily influenced by Greek formulas, and even conforms to the Greek order ‘living and dead’; but he still uses some of the old watchwords found in Aphraates, *e. g.*, ‘went down to Sheol’, was lifted up ‘to the height’, ‘God, the Son of

¹ Bickell, no. ii; Bedjan, no. lxiii.

God', 'put on a body'; while the combined 'put on a body and became man' has already met us in *Acts of Thomas* and *Addai*.¹

*Creed from Philoxenus (Bishop of Mabbogh A. D. 485—523).*²

'Orthodox Christians, the children of the Holy Church, confess one nature of the Father, Son, and Holy Spirit. And they believe that one of the Persons of this Trinity—the second Person of the Trinity—Himself came down from heaven, and was incarnate from *the Holy Spirit of the Virgin Mary*, and He took from her a body, but the incarnation made no addition to His Person, for as it was a Trinity, so it remained, even after one of the Trinity, God the Word, had become incarnate. And He in very truth was born and was made manifest in the world, and He ate, and drank, and was weary, and rested, and tasted sufferings in Truth, and He *was crucified*, and was buried, and *rose on the third day*, as it is written. And by the will of His Father, and by the will of the Holy Spirit, *He sitteth upon the everlasting throne at the right hand of His Father*, and He will come to *judge the dead and the living*, to whom, and to His *Holy Spirit* be glory, always, and for ever and ever, Amen'.

From Creed written over Cod. Sin. Syr.

This document begins with a statement of belief in the Trinity: 'I believe in one Holy Trinity, of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost, a glorious essence, and an exalted Godhead'. Further on: 'He the Creator of [his (i. e. Adam's)] nature, the Father and *Lord of all* (ܐܠܗܐ ܕܐܘܪܝܢܐ), spared His image, that it should not perish; and He sent His beloved Son, the Word, God the offspring of His nature, for us, and for our salvation. And He *came down* from the heavenly throne, without separating from the hidden bosom of His Father, and dwelt in

¹ Compare the following, from the famous poem on the parrot: 'I praised Him for His *death*, by which He bestowed new life; for He has authority over *death and life*, and by them He supplies helps. I praised Him for His setting free; for He *lay down among the dead in Sheol*, and thereby set free from the midst thereof all who were made subject to corruption. I praised Him for his *resurrection*, whereby our race was raised up . . . I praised Him for His *ascension*, whereby we ascended to heaven . . . I praised Him for His honour, which is *at the right hand of Him that begat Him*' (Bedj., p. 752—3).

St. Ephraim (Lamy, ii col. 743) makes mention in a single context of Christ's coming down from heaven, conception by Mary, putting on a body, descent to Sheol, resurrection, ascension to heaven, sitting on the right hand.

² Ed. Budge, vol. II, p. cxxxvii; Engl. trans., p. xlvii.

the pure womb of a holy and glorious *virgin*, our Lady *Mary*, the God-bearing, *she who was of the seed of the house of David*

He to whom all these things belonged *suffered*, and *was crucified* for our sakes in the flesh, in the days of Pontius Pilate, and He died and was buried, and *rose* from amongst the dead on *the third day*, and *ascended* to Heaven, and *sat on the right hand* of the Godhead in the highest heavens; and He is worshipped and glorified in the heights and the depths, and we look for His second coming, which shall be with glory to *judge therein the dead and the living*'.

In these few specimens of 5th, or early 6th, century creed language there is no indication that any of the more recent Greek formulas had yet been substituted bodily for the older Syriac Creed; though the latter was evidently undergoing a change. In the middle of the 7th cent. the Nestorian Catholicus Isho'-yabh III, in the baptismal Liturgy which he drew up (see Diettrich, *op. cit.*, p. 30), adopted a confession of Faith substantially identical with the 'Constantinopolitan' Creed.¹ It, however, retained the clause 'First-born of all creatures', and kept the ancient Syriac order, 'dead and living', which survives to this day.

¹ I say 'substantially identical', because the 'Const.' Creed supplies the frame-work, and the Nicene theology is formally introduced. But it is clear that some other Creed formed the basis of artt. 2, 3 and 4. This was, apparently, the Creed of Antioch. Prof. W. E. Barnes prints (*Journal of Theological Studies*, vii, 441) a Creed, taken from Nestorian Psalters of centt. xiii—xix, which is identical with that of Isho'-yabh. He exhibits the striking agreements (first noticed by Caspari), both in language and order, presented by the three articles in question with the extant fragment of the Antiochene Creed.

Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen und der altchristlichen Literatur.

Von Dr. Ivan Franko in Lemberg.

IV. Das Martyrium der heiligen Photine.

Dieses Apokryphum ist kein regelrechtes Apokryphum; in keinem Apokryphenindex wird es erwähnt und destoweniger verboten. Nur das totale Vergessen seiner Urgestalt scheint es als Apokryphum zu stempeln. Zwar figuriert die heilige Photine mit ihrer zahlreichen Sippschaft sowohl in griechischen Synaxarien, als auch in lateinischen Martyrologien unter dem 2. März als Opfer der neronischen Christenverfolgung, und kurze Erzählungen von ihrem Tode sind aus griechischen Synaxarien und späteren lateinischen Legendarien bei den Bollandisten gesammelt und sogar zum Gegenstand eines gelehrten Kommentars gemacht worden.¹ Doch haben die gelehrten Herausgeber eine ausführliche Fassung dieser Passion, den sogenannten Menäen-Text, entweder gar nicht zu Gesicht bekommen, oder vollständig außer acht gelassen; dieses letztere mutmaßlich nur darum, weil sie auch die kurzen, farblosen Synaxartexte nur mit einigem Kopfschütteln in ihr großes Corpus aufnehmen. Doch scheint es mir wahrscheinlicher anzunehmen, der ausführliche Menäentext sei ihnen gänzlich unbekannt geblieben, da sie sonst mit den farb- und inhaltslosen Synaxartexten, welche sich als sehr unvollkommene Inhaltsangaben der Menäen-Passion entpuppen, nicht so viel Wesens gemacht hätten, um gelehrte Forschungen (welche oben drein zu keinem wissenschaftlich irgendwie brauchbarem Resultat führen) an sie zu knüpfen.

¹ Acta Sanctorum Martii tomus tertius. Parisiis et Romae 1865, pag. 80—82; griechische Synaxartexte s. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium eccl. Constantinopolitanae e cod. Sirmondiano, nunc Berolinensi ed. Hippolytus Delahaye. Bruxelles 1902, p. 549—552.

Um nun diesen Ausgangspunkt meiner heutigen Mitteilung gehörig zu beleuchten, sei es mir erlaubt, unter Verweisung auf die in den AASS. abgedruckten lateinischen und griechischen Texte der Passion der heiligen Photine hier eine wortgetreue Übersetzung der kirchenslavischen Synaxar-Passion mitzuteilen, welche sich in kirchenslavischen Prologen auch unterm 20. März findet und von mir aus einem 1632 geschriebenen Prolog in Bd. II meiner Denkmäler (S. 367) abgedruckt wurde.¹

Passion der heiligen Märtyrerin Phetynia der Samariterin und ihres Sohnes Josephus. Phetynia, die berühmte Samariterin, mit welcher der Herr am Brunnen sich unterredete, sie kam auch während der Regierungszeit Neros von Samarien nach Rom, um die heiligen Apostel Petrus und Paulus zu begrüßen. Hernach wohnte sie mit ihrem Sohne Josias in der Stadt Karthago, Christus als den wahren Gott predigend. Ihr Sohn aber wurde ein tapferer Krieger, kämpfte gegen die Barbaren und wurde ein Heerführer. Und er wurde vom Kaiser nach Gallien geschickt, um alle dort lebenden Christen zu töten. Da er sie aber nicht tötete, sondern im Gegenteil alle lehrte Christen zu werden und viele zum Glauben bekehrte, wie er auch den Dux Sebastian selbst dazu brachte an Christus zu glauben, befahl der Kaiser, nachdem er dies erfahren hatte, ihn zu fesseln und zu sich zu bringen mit andern, welche verschiedentlich gemartert wurden. Den einen wurden die Augen ausgebohrt, die andern aber wurden in einen von giftigen Schlangen gefüllten Kerker hineingeworfen. Hier aber erschien ihnen der Herr mit Petrus und Paulus und stärkte sie. Und nach drei Jahren führte er (scil. Nero) ihn heraus und hängte ihn kopfunter an einen Baum und alle die bei ihm befindlichen Gläubigen und kratzte sie mit eisernen Nägeln, hernach wurde allen die Haut abgeschunden und den Männern wurden die Schamteile abgeschnitten und den Hunden vorgeworfen. Die heilige Phetynia aber, nachdem sie geschunden worden, wurde an die Wipfel der zwei zusammengebogenen Bäume gebunden, damit sie entzweigerissen werde, Gott aber beschützte sie davor. Alle übrigen starben vom Schwert, die heilige Phetynia aber lebte noch viele Tage im Kerker und Gott dankend entschlief sie im Frieden.

Es lohnt nicht der Mühe, die geringfügigen Abweichungen dieses kirchenslavischen Textes von den in den AASS. veröffentlichten griechischen und lateinischen Texten zu notieren, sobald wir wissen, daß alle

¹ Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum, vol. II. Codex apocryphus, part II. Evangelia apokrypha (Leopolis 1899, p. 767.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VII. 1906.

diese Texte nur Kürzungen einer ausführlichen Passion sind. Da ich keine griechischen Menäen zur Hand habe, kann ich nicht ausdrücklich sagen, ob sich dieser ausführliche Passionstext auch dort befindet; jedenfalls muß es handschriftliche griechische Menäen geben, in denen er zu finden sein wird, da ja der kirchenslavische Text, auf welchen ich gleich zu sprechen komme, gewiß eine Übersetzung aus dem griechischen ist. Dieser kirchenslavische Text wurde vielfach gedruckt, zuerst im Moskauer Prologus 1685, und ist auch in Handschriften verbreitet. Ich habe ihn in Lemberg in zwei Kopien gefunden: die eine in einem kirchenslavischen Menäon aus dem Jahre 1492 (in Jassy geschrieben), die andere in einer neueren (Ende des XVI. und Anfang des XVII. Jahrhunderts) in Lemberg geschriebenen griechisch-russischen Handschrift; beide Handschriften befinden sich in der Ossolinski-Bibliothek unter den NN. 368 und 827. Der Text der älteren Kopie wurde von mir im dritten Bande meines Codex apocryphus (Monumenta III, p. 364—369) herausgegeben, woraus ich hier eine wortgetreue Übersetzung mitteile.

An demselben Tage (20. März) das Andenken der heiligen Märtyrerin Christi Photine der Samariterin, mit welcher Christus beim Brunnen sprach, und der mit ihr Gemarterten.

In den Tagen des römischen Kaisers Nero wurde eine große Christenverfolgung erhoben. Nach dem Martyrium der heiligen Apostelhäupter Petrus und Paulus wurden ihre Jünger fleißig gesucht. Damals lebte im afrikanischen Karthago die heilige Photine mit ihrem Sohne Josias und verkündigte mutig das Evangelium Christi. Ihr älterer Sohn Viktor aber hatte viele Heldentaten vollbracht in dem Kriege gegen die Avaren, welche die Römer bekriegten, und wurde hernach als Heerführer vom Kaiser nach Italien geschickt, um alle dort anwesenden Christen zu martern. Als aber Dux Sebastian dies hörte, sagte er: „Ich weiß es sicher, o Heerführer¹, daß du ein Christ bist und daß deine Mutter mit deinem Bruder Josias dem Petrus nachfolgen. Du aber erfülle den Befehl des Kaisers, damit du nicht mit der Seele verloren gehst.“

Und Viktor sprach: „Ich will den Willen des himmlischen Kaisers und unsterblichen Gottes erfüllen, den Befehl aber des Kaisers Nero in betreff der Marterung der Christen achte ich als nichts.“²

Dux aber antwortete: „Als meinem herzlichen Freunde habe ich dir

¹ Im Slavischen vojevoda, General.

² Slavisch: ne bregú — vernachlässige, mißachte ich.

diesen Rat gegeben. Denn wenn du neben dem Wege aufzulauern beginnst und die vorbeigehenden Christen ausfragst und marterst, wirst du sowohl dem Kaiser Angenehmes tun, als auch dich selbst mit christlicher Habe bereichern. Erkläre aber auch brieflich deiner Mutter und deinem Bruder, daß sie nicht so mutig die Griechen ihren väterlichen Kultus zu verlassen lehren, damit auch du ihretwegen nicht gleich ihnen leidest. Insgeheim aber möget ihr euren Glauben an Christum behalten, wie ihr wollt.“

Viktor aber sprach: „Fern sei mir solches zu tun, daß ich Christen martere oder irgend etwas von ihnen nehme oder meiner Mutter und meinem Bruder den Rat gebe, nicht zu predigen, Christus sei ein Gott. Im Gegenteil, auch ich selbst bin ein Verkünder Christi, bin und werde sein wie sie, und wir werden alle das Übel erfahren, das da kommen soll.“

Dux aber sprach: „Ich habe dir Nützlichendes gesagt, du aber wirst selbst sehen, was kommen wird.“

Und nachdem er dies gesagt hatte, stieg ihm ein Brand im Antlitz auf und er fiel zu Boden vor heftigem und großen und scharfen Augenleiden, und konnte nichts mehr sagen.¹ Die Anwesenden aber hoben ihn auf und legten ihn ins Bett. Und er lag da drei Tage ohne ein Wort gesagt zu haben, nach dem dritten Tage aber schrie er mit großer Stimme und rief: „Groß ist der christliche Gott!“

Da kam Viktor zu ihm herein und sprach: „Warum hast du dich so plötzlich verändert?“

Er aber sprach: „Christus ruft mich, süßester Viktor.“

Und er taufte sich gleich, von Viktor belehrt, und als er aus dem Wasser herauskam, gab er plötzlich Gott die Ehre.² Und als das Volk dieses ruhmvolle Wunder sah, bekam es Furcht, es möge, im Unglauben verharrend, von ebensolchem Leiden heimgesucht werden, und es kam herbei und taufte sich.

Hernach aber kam es zu Neros Gehör, daß Viktor, der italische Heerführer, und Sebastian, der Dux derselben Stadt, die Predigt des Petrus und Paulus verkündigen und alle zum Christo führen, andererseits aber auch die Mutter des Stratelates Photine mit ihrem Sohn Josias in Karthago nach einem Brief dasselbe tun. Nachdem der Kaiser dies gehört hatte, entbrannte er vor Zorn und schickte Krieger nach Italien,

¹ Wörtlich slavisch: und verweilte stimmlos.

² D. h. er wurde gesund.

um die dort weilenden Christen, Männer und Weiber herbeizuführen. Ihnen allen aber erschien Christus und sagte: „Kommt zu mir alle Mühevollen und Beladenen, und ich werde euch zur Ruhe bringen. Denn ich bin mit euch, und Nero und seine Gefolgschaft werden besiegt werden.“ Und dann sprach er zu Viktor: „Von nun an wird Photinus dein Name sein. Denn viele werden durch dich erleuchtet zu mir kommen. Sebastian aber, sofern er durch das Wort zum Martyrium gestärkt wird, selig wird er sein, der bis ans Ende ausharrt.“ Nachdem der Herr dies gesprochen, stieg er in den Himmel hinauf.

Der heiligen Photine offenbarte er auch alles, was geschehen sollte, und sie hob sich auf von Karthago mit vielen Christen und kam in das große Rom. Und die ganze Stadt geriet in Bewegung¹ und sprach: „Wer ist diese?“ Sie aber verkündigte mutig den Namen Christi. Da wurde auch ihr Sohn Photinus mit dem Dux Sebastianus und den Soldaten herbeigeführt. Doch die heilige Photine kam ihm zuvor und stellte sich vor Nero mit Josias und ihrem Anhang.² Und Nero sprach zu ihr: „Weswegen kamt ihr zu uns?“ Die heilige Photine aber sprach: „Um dich zu lehren Christum zu verehren.“ Da sagten zum Kaiser die Wachehaltenden: „Dux Sebastian und der Heerführer Viktor, welche an die Götter nicht glauben, sind aus Italien angekommen.“ Und der Kaiser sprach: „Sie sollen vorgeführt werden.“

Als diese vorgeführt wurden, sprach der Kaiser zu ihnen: „Was ist's, was ich von euch gehört habe?“

Die Heiligen sprachen: „Was du von uns gehört hast, o Kaiser, ist wahr.“

Nero aber blickte auf die heiligen Frauen und sprach zu ihnen: „Wollt ihr auch euch von Christus absagen, oder zieht ihr es vor, eines schlimmen Todes zu sterben? Wer seid ihr und wie nennt ihr euch?“

Die heilige [Photine] aber sprach: „Ich wurde vom Christus, meinem Gott, Photine genannt. Meine Schwestern aber, die mit mir sind, heißen die erste Anatole, die zweite Photo, die dritte Photis, die vierte Parascève, die fünfte Kyriake. Meine Söhne aber sind der erste Viktor, der von dem Herrn Photinus genannt wurde, der zweite aber Osis.“

Und Nero sprach: „Seid ihr alle einig darin, gemartert zu werden und im Natoräer Christus zu sterben?“

Die Heilige sprach: „Seinetwegen zu sterben sind wir alle mit Freude und Lust übereingekommen.“

¹ Slavisch: protresé se — erzitterte.

² Wörtlich: und den mit ihr.

Dann befahl der Kaiser, mit eisernen Hämmern die Glieder ihrer Finger zu zermalmern. Da wurde ein Amboß gebracht, und die Heiligen legten ihre Hände darauf, und die Diener begannen draufzuschlagen. Und von der dritten Stunde bis zur neunten wechselten dreimal die Schlagenden, die Heiligen aber fühlten gar keinen Schmerz. Als Nero dies hörte, staunte er und befahl ihnen die Hände abzuhaueu. Und gleich ergriffen sie die Heilige, banden dieselbe, legten sie auf den Amboß und ergriffen die Hackmesser, und schlugen und hackten die drei Diener auf die Hände der heiligen Photine siebenmal wechselnd los, und konnten nichts ausrichten, bis sie ganz kraftlos wie Tote niederfielen. Die Heilige aber wurde durch die Gnade Christi unversehrt bewahrt und betete und sprach: „Der Herr ist mein Helfer! Ich fürchte nicht, was kann ein Mensch mir tun!“

Da begann der Kaiser vor Staunen nachzudenken, wie er mit verschiedenen Listen die Heiligen quälen möchte. Und er ließ jene in einen tiefen Kerker abführen, die heilige Photine aber mit ihren fünf Schwestern befahl er in sein goldenes Kubulium (vermutlich cubiculum, Schlafgemach) zu führen und sieben Leuchter und einen Tisch vorzusetzen. Und er befahl seiner Tochter Domnina hineinzugehen und mit ihnen samt ihren Sklavinnen zu verweilen. Und er legte viele Schätze und goldene Zeichen(?) und Kleider und goldene Gürtel hin. Als aber die heilige Photine das Mädchen Domnina erblickte, sprach sie: „Sei begrüßt¹, Braut Christi!“ Diese aber antwortete: „Sei begrüßt auch du, meine Herrin, leuchtende Fackel Christi!“ Und es wurde die Kaisertochter von den heiligen Frauen belehrt mit ihren 100 Sklavinnen, und sie taufteu sich. Und [Photine] nannte die Kaisertochter Domnina Anthussa. Und gleich befahl die selige Anthussa all ihr Gold, und alles, was in ihrem goldenen Kubuklium war, den Armen zu verteilen durch die Hand der Stephanide, der Ältesten der Sklavinnen.

Als aber der Kaiser dies erfuhr, ergrimnte er und befahl drei Tage den Ofen zu heizen und in denselben die heilige Photine und alle die mit ihr waren, bis 3000 an der Zahl, Männer und Weiber, hineinzuwurfen. Nachdem dies geschehen war, weilten sie im Innern des Ofens drei Tage. Nach drei Tagen aber, in der Meinung, die Heiligen seien vom Feuer verzehrt worden, ließ er den Ofen aufmachen und ihre Gebeine in den Fluß werfen. Und nachdem aufgemacht worden war, fand man die Heiligen Gott lobend und preisend, und alle erschrakem, da das Feuer

¹ Slavisch Raduj sia, dasselbe wie die griech. Begrüßungsformel: χαίρε.

sie gar nicht berührt hatte. Und als alle Leute der römischen Stadt dieses berühmte Wunder hörten und sahen, wunderten sie sich und priesen Gott auch diese.

Der Kaiser aber war Augenzeuge dieses Wunders und befahl ihnen ein giftiges Kraut zu geben. Es wurde ein Zauberer Lambadius gerufen und er goß das Kraut ein und gab es zuerst der heiligen Photine. Sie aber nahm es an und sprach: „Du unreines, verzaubertes Kraut, es gezieme dir nicht uns auch nur zu berühren; doch damit jener, der dich gebraut hat, auch die Kraft Christi und meines Gottes erkenne, da will ich als erste von allen dies austrinken im Namen des einzig wahren Gottes und unseres Heilands Jesu Christi, und dann alle bei mir Anwesenden.“ Und nachdem alle getrunken hatten und unversehrt geblieben waren, sah dies der Zauberer und wunderte sich und sah die Heilige an und sprach: „Ich habe noch ein künstliches Kraut, und wenn du davon kostest und nicht bald stirbst, so will auch ich an Christus, euren Gott, glauben.“ Und als das Kraut gebracht wurde und alle davon kosteten und nichts Schlimmes erlitten, sammelte er alle seine Zauberbücher und übergab sie dem Feuer, glaubte an Christus, taufte sich und empfing den Namen Christodulos.

Als der Kaiser dies erfahren, befahl er ihn aus ihrer Mitte herauszugreifen und außerhalb der Stadt zu köpfen. Und so vollendete Christodulos vor allen anderen sein Martyrium, um Christi willen geköpft, und empfing die Krone und ging in den Himmel hinauf. Allen Heiligen aber mit der Großmartyrerin Photine ließ der verruchte Nero die Adern aufschlitzen. Und als dies geschehen war und die Heiligen ihn verhöhnten und seine Götter verspotteten, befahl er, die Heiligen mit siedendem Blei und Schwefel zu tränken, sowie ihnen solches auf die Schultern zu gießen. Und als dies geschah, riefen alle wie mit einem Munde: „Wir danken dir, Herr unser Gott, daß du unsere Herzen mit siedendem Blei betaut hast, wie die vor Sonnenhitze Lechzenden und Verbrannten!“ Nero wunderte sich sehr und befahl die Heiligen aufzuhängen und sie gewaltig am ganzen Leib zu kratzen und mit brennenden Fackeln zu sengen. Als dies geschah und die Heiligen beteten und durch die göttliche Gnade fest blieben, ergrimmte der verruchte Nero und ließ siedendes Wasser mit starkem Essig vermischen und den Heiligen in die Nasenlöcher hineingießen. Als dies an den Heiligen vollzogen wurde, sprachen sie: „Es ist uns wie Meth und Honigseim.“ Und noch ärger ergrimmte der Tyrann und befahl, ihnen die Augen auszustechen und sie blind in einen dunklen und stinkenden Kerker zu werfen, der von

giftigen Schlangen und Skorpionen voll war. Die Heiligen sangen Gott mit großer Stimme, und die im Kerker gehaltenen giftigen Tiere krepiereten und der Kerker erfüllte sich mit einem unaussprechlichen Wohlgeruch und das Dunkel verwandelte sich in glänzendes Licht. Und da stand Christus unter den Heiligen und sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch!“ Und er nahm die Heilige [bei der Hand] und richtete sie auf und sprach: „Freuet euch, denn ich bin mit euch, freuet euch heut' und immerdar.“ Und von diesem Wort wurden ihre Augen sehend und sie sahen den Herrn. Und er segnete sie und sprach: „Seid mannhaft und stark!“ und so stieg er zum Himmel auf. Von den Leibern der Heiligen fiel es wie Schuppen herab und sie wurden gesund, wie sie früher gewesen.

Der leidenschaftliche und gottverhaßte Nero aber ließ die Heiligen mehr als drei Jahre im Kerker verweilen, „bis sie — sagte er — in einem schlimmen Tode ihre Seelen verlieren.“ Nach drei Jahren aber hatte der Kaiser einen Sklaven aus seinem Palaste, welcher im Gefängnis gehalten wurde, und ließ diesen befreien. Und als die vom Kaiser [zu diesem Behuf] Geschickten die Heiligen gesund sahen, erzählten sie, die geblendeten Galiläer seien sehend und gesund, ihr Gefängnis so hell erleuchtet und lasse sehr viele Wohlgerüche emporsteigen, indem es sich in einen Ruhm Gottes und in ein heiliges Haus verwandelt hat, und in der Mitte des Kerkers sei ein siedendes Reichthum (offenbar wird eine wunderbare Springquelle gemeint), wo die Leute zusammenlaufen, sich von ihnen taufen lassen und an ihren Gott glauben. Nachdem der Kaiser dies gehört hatte, wunderte er sich, schickte und ließ sie vor sich führen und sprach: „Habe ich euch nicht mit kaiserlichem Gebot aufgetragen, Christum in der römischen Stadt nicht zu predigen? Wie wagt ihr so etwas im Kerker zu tun? Deswegen verfüge ich viele und große Qualen über euch.“

Diese sagten: „Tue, was du willst! Wir werden nicht unterlassen Christum als den wahren Gott und Schöpfer des Weltalls zu predigen.“

Deswegen von Grimm entbrennend, ließ er sie kopfunter kreuzigen und drei Tage lang ihre Körper mit Ochsenziemern peitschen¹, „bis ihre Glieder — sagte er — auseinander fallen“. Nachdem dies geschehen war, stellte er Wachen auf und ließ sie vier Tage lang hängend bewachen. Als aber am vierten Tag die Diener herbeikamen, um zu sehen, ob sie noch am Leben sind, und als sie sie hängend sahen, da

¹ Im Slavischen: *razčesyvati žylami*, mit Adern durchkämmen.

erblindeten sie. Ein Engel Gottes aber kam vom Himmel herab, band die Heiligen los, küßte sie und machte sie gesund. Dann erbarmte sich die Heilige (scil. Photine) der geblendeten Diener und betete, und gleich wurden sie sehend, glaubten (an Christus), taufte sich im Namen Christi und folgten ihnen nach.

Als der abscheuliche Nero dies hörte, ergrimmte er, der verdammte, und befahl, der heiligen Photine die Haut abzuschinden. Als dies geschah, sang die Heilige: „Herr, du hast mich erprobt!“ Als sie ihr die Haut abgeschunden hatten, warfen sie dieselbe in den Fluß und die Heilige stürzten sie in eine trockene Zisterne. Den Sebastian, Photinus und Josias aber ergriffen sie und schnitten ihnen die Schamteile samt den Waden ab und warfen sie den Hunden vor, schunden ihnen die Haut von den Köpfen ab und warfen sie in ein altes Bad hinein. Dann brachten sie die fünf Schwestern der heiligen Photine herbei, schnitten ihnen die Brüste ab und schunden hernach auch ihnen die Haut ab. Als sie aber an die heilige Photis kamen, wollte sie sich von keinem ergreifen lassen, wie die andern, sondern stellte sich heldenhaft hin und riß selbst ihre Haut ab und warf sie Nero ins Gesicht, so daß der Kaiser über ihre Mannhaftigkeit und Geduld sehr erstaunt war. Eine andere grimmige und tödliche Qual erdachte er für sie: in seinem Garten ließ er zwei Bäume mit Gewalt herumbiegen und die Heilige bei den Füßen daran binden, und als sie losgelassen wurden, zerrissen sie die Heilige, und sie übergab Gott ihre heilige und selige Seele. Dann ließ der Schlimme die übrigen mit dem Schwerte hinrichten. Die selige Photine aber holte er aus der Zisterne herauf und warf sie in den Kerker. Dort lebte sie noch 20 Tage. Dann ließ er sie vorführen und fragte, ob sie bereuen wolle und sich herbeilasse seinen Göttern ein Opfer darzubringen? Die Heilige aber spuckte ihm ins Gesicht, verspottete seine Eitelkeit und seine sinnlose Denkweise und sprach: „Du allerabscheulichster Blinder! Denkst du, ich sei so unverständlich, du Lügner und Dummkopf, daß ich meinen Herrn verleugnen und deinen blinden Göttern opfern werde?“ Dies hörend, befahl der Kaiser, sie wieder in die Zisterne herabzuschleudern. Und als dies geschah, gab die Heilige ihre Seele an Gott auf, einen Kranz tragend und ewig jubelnd.

Es ist genug, diese lebhafteste, dramatische Darstellung, gepaart mit der grauenhaftesten Phantastik nur einmal zu lesen, um den Gedanken an das Nachforschen des historischen oder geographischen Hintergrundes derselben lächerlich zu finden. Was hilft es uns, den Heerführer Viktor,

welcher zu Neros Zeit mit Avaren kämpft und dann den Auftrag erhält, die Christen in Italien zu verfolgen, mit dem römischen Legionär Viktor zu identifizieren, welcher unter Vespasian in Palästina kämpfte, wie es die Bollandisten tun? Oder was helfen uns alle Nachforschungen nach jenem Dux Sebastian, welcher in unserer Erzählung offenbar als Kommandant einer Stadt, genannt Italien, gedacht wird? Wir sehen ja gleich, daß der ganze Hintergrund dieser Erzählung durchaus phantastisch ist, ebenso phantastisch, wie die in ihr dargestellten menschlichen Verhältnisse. Dieser Heerführer, welcher an der Straße sitzen soll, um gleich einem Straßenräuber vorübergehende Christen nach ihrem Katechismus auszufragen und zu berauben, diese Photine, welche wie eine zweite Königin von Saba mit einem ungeheuren Gefolge aus Karthago nach Rom zieht, um sich und die Ihrigen hier martern zu lassen, dieser Nero, welcher der halsstarrigen Christin zu unbekanntem Zwecke gleich seine Schätze und seine Tochter vorsetzt, — alles dies zeigt deutlich, daß wir hier keine Spur historischer Reminiszenz, sondern nur ein pures Phantasiespiel vor uns haben, keine echte Legende, sondern das Bruchstück eines christlichen Romans im Geschmacke der Pseudoklementinen (*sit venia verbo*), oder der apokryphen Apostelgeschichten. Ebenso wie spätere Generationen diese phantastischen und im Rahmen der Phantastik gewisse sektiererische Doktrinen propagierenden Erzeugnisse für das katholische Publikum in der Weise adoptierten, daß sie das Gift der Doktrin mehr oder weniger gründlich entfernten und das phantastische Grundgewebe als einen λόγος ψυχοφελής stehen ließen, ebenso scheint auch hier geschehen zu sein. Daß wir in unserer Erzählung nur ein von lehrhaften Bestandteilen ausgeweidetes Bruchstück eines Romans vor uns haben, braucht ja nicht speziell bewiesen zu werden. Die Situation zu Anfang der Erzählung ist ja gleich in *mediis rebus*; Dux Sebastian spricht mit Viktor wie mit einem alten Bekannten und sogar wie mit einem intimen Freund, dessen Mutter und Bruder er kennt. Daß sie intime Freunde sind und trotzdem Sebastian noch ein Heide, läßt vermuten, daß auch Viktors Christentum nicht alten Datums ist und daß der gegenwärtigen Erzählung eine womöglich wunderbare Bekehrungsgeschichte vorangegangen sein muß. Über den Inhalt dieser Bekehrungsgeschichte finden wir eine Andeutung in der Rede der Photine vor Nero, wo sie auf des Kaisers Anfrage über ihren Namen antwortet: „Vom Christus, meinem Herrn, bin ich Photine genannt worden.“ Nun wissen wir aber von einer solchen, quasi durch Christum bewerkstelligten Namengebung gar nichts und es waren wahrscheinlich erst die späteren

byzantinischen Legendenschreiber, welche die bereits auf den gegenwärtigen Zustand reduzierte Erzählung auf Grund eben dieser Worte mit der Episode über die Samariterin im Johannesevangelium in Verbindung brachten, von der Hypothese ausgehend, Christus hätte, wenn je, so doch nur damals, im intimen Gespräch mit der Samariterin ihr auch einen solchen Namen gegeben haben. Doch es genügt wieder, unsere Erzählung nur einmal zu lesen, um sich zu überzeugen, daß Photine mit jener Samariterin gar nichts gemein hat, daß sie als eine reiche, angesehene karthagische Patrizierin auftritt, deren Sohn ein römischer General ist und deren Erscheinen in Rom eine allgemeine Sensation hervorruft. Nur einmal scheint der Text auf ihren palästinischen Ursprung hinzudeuten, indem alle diese karthagischen Damen „Galiläerinnen“ genannt werden. Doch auch dies reimt sich schlecht mit ihrem Samaritanertum und erklärt sich weit besser als der verächtliche Name der Christen überhaupt, wie wir ihn aus zahlreichen Martyrien nach der diokletianischen Christenverfolgung kennen.

So wie sie da ist, scheint diese Passio S. Photinae nur eine zwecklose Anhäufung der horrenden Greuelszenen zu sein, ein Zeugnis für die blutgierige Phantasie und den schlechten Geschmack ihres Verfassers. Erst wenn wir sie als ein Epitome aus dem verlorenen Ganzen betrachten, wenn wir auf ihr Spuren und Narben der einst am Prototyp vorgenommenen Operation verfolgen und dieselben mit anderen derartigen uns wohl bekannten Zeugnissen in Verbindung betrachten, gewinnt sie für uns eine gewisse religions- und literaturgeschichtliche Bedeutung. Da möge nun vor allem an die auffallende Sucht der Namenänderung hingewiesen werden, welche hier vorherrscht und als deren Urheber Christus selbst dargestellt wird. Bemerkenswert ist auch die Tendenz, alle Namen mit den Begriffen: Licht, Sonnenaufgang in Verbindung zu bringen; für den Kirchenhistoriker wird dies vielleicht ein Fingerzeig sein, in welcher häretischen Sphäre er den Ursprung unserer Erzählung zu suchen hätte. Zu den kulturgeschichtlich interessanten Erscheinungen dieser Erzählung gehört die Erwähnung der durch ein Weib vorgenommenen Taufe (in der Episode mit der Tochter Neros, welche in der Episode mit dem Zauberer Lambadius ihre nicht so deutlich ausgesprochene Doublette hat), welche uns an die Acta Pauli et Theclae mit der sich selbst und ihre getreue Löwin taufenden Jungfrau erinnert. Wenn nicht gnostische Doktrin, wovon freilich fast keine Spuren übriggeblieben sind, so herrscht doch die gnostische Phantasie, wie sie Lipsius in seinem Werke über die apokryphen Apostelgeschichten so gut charak-

terisiert hat, auch in dieser Erzählung vor. Häufige Erscheinungen der Engel und besonders Christi in Person, statt sprechender Tiere solche, welche bei der Berührung der Heiligen sterben, die orientalischen Martern, wie die Hautabschindung (wie beim heiligen Thomas und Bartholomäus), wobei der Geschundene dann noch tage- und jahrelang am Leben bleibt, die Augenausbohrung, das wunderbare Anwachsen zerstörter Glieder, die übernatürliche Widerstandskraft gegen die Qualen, alles dies führt uns in die wohlbekannte Atmosphäre jener sektiererischen Phantasiegebilde, welche wie eine dichte Wolke die ersten vier Jahrhunderte der Geschichte des Christentums umfloren und ihrer ganzen weiteren Entwicklung ihren unverlöschlichen Stempel aufdrückten.

Das Evangelium des Basilides.

Von Dr. Hans Windisch in Berlin.

In seiner 1. Homilie zum Lukasevangelium (über Lc 1, 1) legt Origenes den Unterschied der kirchlich gebrauchten Evangelien und der nichtkirchlichen Evangelien dar: Matthäus, Markus, Lukas und Johannes waren vom heiligen Geist getrieben; die Verfasser der anderen Evangelien sind „leichtfertig und ohne Charisma“ an ihr Werk gegangen: „ἐπεχείρησαν“. Origenes nennt das Ägypterevangelium, das Evangelium der Zwölf, das Evangelium nach Thomas und nach Matthias, endlich das Evangelium nach Basilides. Ἦδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλίδης γράψαι κατὰ Βασιλίδην εὐαγγέλιον; lateinisch: Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titolare (Orig. ed. Lommatzsch V, S. 86f.).¹ Darnach ist in den Schulen des Basilides ein Evangelium gebraucht worden, das neben den sonstigen, kanonischen wie außerkanonischen Evangelien genannt werden konnte, also offenbar einen gewissen selbständigen Charakter hatte.

Gegen Basilides hat ein „zu seiner Zeit namhafter Schriftsteller“ Agrippa Castor geschrieben. Eusebius verdankt seinem trefflichen ἔλεγχος κατὰ Βασιλείδου die Notiz, daß Basilides 24 Bücher εἰς τὸ εὐαγγέλιον verfaßt habe (hist. eccl. IV, 7, 6f.).² Nach allgemeiner Annahme ist darunter ein Kommentarwerk zu „seinem Evangelium“ zu verstehen. Clemens Alex. gibt uns den Titel dieses Werkes an: Ἐξηγητικά und zitiert einige Stücke aus seinem 23. Buch (Strom. IV, 81—88). Die tractatus des Basilides, von denen in der disputatio Archelai et Manetis Buchanfang und ein Bruchstück des 13. Buches aufbewahrt sind, (ed. Routh, reliqu. sacr.² V, S. 197), werden mit Recht mit den ἐξηγητικά identifiziert.³

¹ Vgl. Hieronymus comm. in Matth. prooem. und Ambrosius expositio evang. sec. Luc. I, 2: beide schreiben Origenes aus.

² Hieronymus vir. ill. cap. 21 schreibt den Eus. ab; vgl. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons S. 764, A. 1.

³ Vgl. Th. Zahn, a. a. O. S. 764, Anm. 4.

Man urteilt verschieden über die Art des „Evangeliums nach Basilides“. Nach A. Hilgenfeld¹ war es dem Lc verwandt. Dagegen hat Th. Zahn² zu beweisen versucht, daß Basilides aus den 4 kirchlichen Evangelien ein einheitliches Evangelium, eine Art Evangelienharmonie hergestellt habe: außer Stücken aus Lc findet er eine Joh-Perikope und eine Matth-Perikope bezeugt. A. Harnack,³ dem diese Beweisführung Zahns unsicher erscheint, spricht ganz allgemein von der eigenen Evangelienrezension des Basilides, von dem Evangelium, das „wahrscheinlich von Basilides selbst redigiert“ war. Ich glaube den Beweis liefern zu können, daß wir in dem Evangelium des Basilides eine Ausgabe des kanonischen Lukasevangeliums zu sehen haben.

Ich habe zunächst die Joh-Perikope und die Matth-Perikope, die Zahn nachweisen will, zu beseitigen.

Zahn⁴ ist der Meinung, daß die Fragmente, die Clemens Alex. (Strom. IV, 81—88) aus dem 23. Buche mitteilt, Erläuterungen des Basilides zu Joh 9, 1—3 darstellen. Basilides behandle den Zusammenhang von Sünden und Leiden: dreimal nehme er Bezug auf die kleinen Kinder, welche zu leiden haben, während sie doch nicht gesündigt zu haben scheinen; es gebe keinen anderen evangelischen Text, an dessen Auslegung sich diese Erörterung hätte anschließen können als Joh 9, 1—3, das Gespräch Jesu und seiner Jünger über den Blindgeborenen.

Wenn nun aber anzunehmen ist, daß die Exegetika eine fortlaufende Erläuterung des Evangeliums waren, so ist von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß im vorletzten Buche die johanneische Erzählung vom Blindgeborenen daran gekommen sei. Zahn gibt aber auch den Inhalt der Fragmente, wie mir scheint, nicht richtig an.

Clemens sagt bei der Einführung des 1. Fragmentes deutlich, wovon Basilides in seinem 23. Buch gehandelt habe: *περὶ τῶν κατὰ τὸ μαρτύριον κολαζομένων*. Der Ausgangspunkt der Erörterung ist also nicht die allgemeine Frage des Zusammenhangs von Sünden und Leiden, sondern das Problem der Martyrien. Es ist ihm ein Problem der Theodicee: alle Leiden und Verfolgungen sind von einem direkten Willensbeschluß

¹ Einl. i. d. NT, S. 46f., ferner ZwTh XXI, 1878, S. 234, und die Ketzergeschichte des Urchristentums 1884, S. 201.

² Geschichte des neutestamentl. Kanons I, 2, 1889, S. 763—774. G. Krüger hat sich Zahn angeschlossen, RE³ II, S. 432.

³ Chronologie I, S. 291, 536f., 591^a. — Vgl. auch Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen S. 41; Handbuch S. 92.

⁴ A. a. O., S. 766f.

Gottes gewirkt, und sie gelten als Sündenstrafen. So sucht Basilides das Leiden der Märtyrer zu rechtfertigen, die doch meist zu den heiligsten Männern der Gemeinde gehören, und vergleicht ihr Leiden mit dem Leiden der kleinen Kinder, die doch auch offenbar nicht aktuell gesündigt haben. Aus den Fragmenten des Basilides und aus den Erörterungen des Clemens ist nun aber auch zu ersehen, daß dem Clemens nicht etwa eine allgemeine Auslassung über die Martyrien vorlag, sondern daß Basilides von dem Martyrium Jesu ausgegangen war: Er will seinen Satz rechtfertigen ὁ κύριος θελήματι ἔπαθεν τοῦ πατρὸς (86), weil dieser Satz angegriffen wird im Hinweis auf die übliche Vorstellung: ὁ δεῖνα οὖν ἤμαρτεν μὲν, ἔπαθεν γὰρ ὁ δεῖνα. Er behauptet zunächst von Jesus: οὐκ ἤμαρτεν μὲν, ὁμοίος τε ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ, und wagt alsdann das Bekenntnis: jedweder Mensch ist eben ein Mensch, und gerecht ist nur Gott (83).

Die Erläuterungen gehören also zur Leidensgeschichte. Die Voraussetzung, nach der wir oben Zahns Annahme unwahrscheinlich fanden, bewährt sich. Basilides hat in seinen Exegetika das Evangelium fortlaufend kommentiert: im vorletzten Buche kam die Passionsgeschichte an die Reihe. Hier hat Basilides die Frage behandelt, wie sich der Tod des Herrn mit dem Vorsehungsglauben vereinen lasse.

Somit ist die Joh-Perikope beseitigt.¹ An sich konnte nun aber eine Ausführung über den Tod Jesu und die Gerechtigkeit Gottes an jede Passionserzählung angeschlossen werden. Ich meine jedoch, wir haben Grund, an die Erzählung des Lc zu denken. Allein in der Passionsgeschichte nach Lc findet sich eine Episode, die die Frage, ob Jesus gerechterweise von Gott dem Tod überantwortet sei, geradezu herausfordert. Es ist das Wort des reuigen Schächers, das uns Lc allein überliefert hat: οὐδὲ φοβῆι τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ; καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν, ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν (Lc 23, 40f.). Die Annahme hat große Wahrscheinlichkeit, daß die Leidensgeschichte, die Basilides in sein Evangelium aufgenommen hatte, aus dem Lc-Evangelium stammte.²

¹ Unnötig ist es, Hofstede de Groot zu widerlegen, der in einer kleinen Schrift „Basilides am Ausgange des apostolischen Zeitalters usw.“ Leipzig 1868, in den Fragmenten Gedanken und Ausdrücke findet, die aus 1 Petr 4, 4—16 entlehnt sein sollen (S. 11). Die Stelle ist zum Vergleich interessant, aber es ist de Groot entgangen, daß sie das Gegenteil von dem meint, was Basilides ausführt.

² Damit ist zugleich erwiesen, daß die Nachricht, die Irenäus (adv. Haer. I, 19, 2 zuerst bringt (vgl. auch Philaster haer. 32, Epiphan. haer. 24, 3f., 8f.), nach Basilides

Eine Mt-Perikope im Evangelium des Basilides, Mt 19, 11. 12, versucht Zahn wiederum aus einem bei Clemens Alex. (Strom. III, 1)¹ aufbewahrten basilidianischen Fragment nachzuweisen.

Clemens teilt uns ausführlich eine Exegese dieses Wortes von den Eunuchen mit, wie sie von den Basilidianern (οἱ ἀπὸ Βασιλείδου) vorgetragen werde; er führt sein Zitat ein: ἐξηγούνται δὲ τὸ ῥητὸν ὡδέ πως. Ein folgendes, sachverwandtes Zitat gibt er wörtlich wieder: er nimmt es aus Isidors Ethika (Strom. III, 2). Zum Schluß erklärt er, er habe diese Äußerungen zitiert, um die Basilidianer, die dem Libertinismus huldigten, auf die ethischen Dogmen ihrer προπάτορες zu weisen. Zahn² vermutet darnach, daß das 1. Fragment aus der Evangelienauslegung des Basilides genommen sei und gewinnt so für das Basilidesevangelium eine Mt-Perikope, da das Wort von den Eunuchen Mt eigentümlich ist. Diese Argumentation Zahns ist keineswegs unmöglich oder unwahrscheinlich. Indessen ist sie jedenfalls unsicher.³ Wenn freilich die Exegese der Mt-Stelle aus einem Buch des Basilides entnommen wäre, würden die Schlüsse Zahns wahrscheinlich sein. Aber es muß stutzig machen, daß Clemens nicht Basilides, sondern die Basilidianer nennt: „die Basilidianer meinen“; sie legen es ungefähr so aus; im 2. Satz des Fragments noch einmal φάσιν. Warum nennt Clemens nicht ausdrücklich den Basilides und das Werk, wie er alsbald den Isidor und seine Schrift namhaft macht, wie er im 4. Buch die Exegetika anführt, da er doch den Basilidianern zeigen will, wie die Stifter ihrer Schule dachten! Die Vermutung, das 1. Fragment stamme aus dem Kommentarwerk des Basilides, ist also als unsicher zu bezeichnen. Vielleicht ist sogar die Ansicht Hilgenfelds⁴ wahrscheinlicher, daß schon das 1. Fragment den Ethika Isidors entnommen sei. Man vergleiche: ἐξηγούνται δὲ τὸ ῥητὸν ὡδέ πως (1) und φησὶ κατὰ λέξιν ὁ Ἰσίδωρος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς (2). Man kann diese Wendungen so verstehen, daß Clemens von der ungefähren zur wörtlichen Zitation übergeht; es ist verständlich, daß er bei der zweiten Anführung Verfasser und Quelle genau angibt. Von den προπάτορες konnte er am Schlusse auch reden, wenn er nur den Isidor,

habe an Stelle Jesu Simon von Cyrene am Kreuz gehangen, für Basilides selbst nicht zutreffen kann. Vgl. Krüger, RE³, II, S. 434.

¹ Epiphanius haer. 32, 4 schreibt Clemens aus, hat aber eine heillose Verwirrung angerichtet, vgl. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius S. 162f.

² A. a. O. S. 767f.

³ Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 591, Anm. 2.

⁴ Ketzergeschichte, S. 215f., vgl. auch Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, S. 162f.

den Sohn und Nachfolger des Basilides zitiert hatte. Und auch der Plural in 1 ist begreiflich zu machen: Clemens will die sexuellen Anschauungen der Häretiker erörtern; erst nennt er „die Valentiner“, dann „die Basilidianer“; der Hieb auf die jüngeren Basilidianer ist nur Nebenabsicht: so kommt es, daß er „die Basilidianer“ hinweist auf die Äußerungen „der Basilidianer“. Die Verwertung des Fragments Clem. Str. III, 1 für die Zusammensetzung des Evangeliums des Basilides ist also entweder unsicher oder ausgeschlossen.

Wir haben bisher einen ziemlich sicheren Hinweis auf das Lukasevangelium gefunden. Wir suchen nach weiteren Andeutungen. Zunächst kommen in Betracht die Fragmente aus den Acta Archelai. Darnach hat Basilides im 13. Buch seiner Traktate die Parabel vom Reichen und Armen ausgelegt. Es ist damit sicher die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus gemeint, die wiederum allein Lc überliefert (Lc 16, 19ff.). Ein zweiter deutlicher Hinweis auf Lc.

Weiter macht Zahn¹ darauf aufmerksam, daß die chronologischen Versuche der Basilidianer, von denen Clemens (Strom. I, 145f.) berichtet, offenbar auf den beiden Lc-Stellen 3, 1 und 4, 19 beruhen, welche Clemens unmittelbar vorher für seine eigenen chronologischen Bestimmungen angeführt hat. Wir können mit Zahn auch darin ein Zeugnis für den Evangeliengebrauch des Basilides und seiner Schule sehen.

Aus den Fragmenten und Notizen, die wir dem Clemens Alex. und den Archelaosakten verdanken, hat sich ergeben: das Evangelium des Basilides hat Stücke enthalten, die uns sonst nur aus Lc bekannt sind. Weiter zu gehen in unserem Urteil, erlauben uns einige Bemerkungen, die sich in den Lukashomilien des Origenes verstreut finden.

Wir lassen vorderhand die Äußerung des Origenes, mit der wir unsere Erörterung begonnen haben, außer Betracht.

In seinen Homilien über das Lc-Evangelium nimmt Origenes mehrfach Anlaß gegen Häretiker zu polemisieren. Wir haben zu fragen, was ihn dazu bestimmt. In der 16. Homilie (ed. Lomm. V, S. 142f.) wird es den Lesern deutlich gesagt. Origenes handelt hier von dem Wort des Simeon: ecce iste positus est in ruinam et resurrectionem multorum in Israel (Lc 2, 34). Er weist an diesem Wort die Übereinstimmung des Evangeliums mit dem Gesetz und den Propheten nach. Wenn die Häretiker aus dem Alten Testament Zeugnisse sammeln und

¹ A. a. O., S. 769f.

ausrufen: ecce Deus legis et prophetarum videte qualis sit, so will Origenes ihnen das Zeugnis des Evangeliums entgegenhalten. Der Gott, den dieses Wort des Lc verkündet, ist derselbe, der da sprach: ego interficiam et vivificabo, percutiam et sanabo. Und Origenes meint, mit diesem Nachweis die Häretiker zu schlagen; das Zeugnis des Evangeliums nehmen sie ja für sich in Anspruch: *Innumerabiles quippe haereses sunt, quae evangelium secundum Lucam recipiunt*. Wir erfahren also, daß zahlreiche Sekten das Lc-Evangelium als ihr Evangelium in Anspruch nehmen. Origenes kann sie mit ihren eigenen Waffen schlagen. Und zwar meint er offenbar, daß sie den kanonischen Lc in Gebrauch haben; er setzt voraus, daß die Stelle Lc 2, 34 in ihrem Evangelium steht.

Ähnlich äußert sich Origenes in der 20. Homilie (Lomm. S. 159) zu dem Wort des zwölfjährigen Jesus: nesciebatis, quia in his, quae sunt Patris mei, oportet me esse? (Lc 2, 49). Hier erklärt Jesus den Schöpfergott, den Gott des Gesetzes und der Propheten, den Gott des Tempels für seinen Vater. Erubescant Valentiniani audientes Iesum inquietem etc. Erubescant *omnes haeretici, qui evangelium recipiunt secundum Lucam*, et quae in eo sunt scripta, contemnunt. Origenes wendet denselben apologetischen Gedanken an: die Häretiker nehmen das Evangelium der Kirche an, aber nicht die Lehre, die die Kirche aus diesem Evangelium ziehe. Er sieht davon ab, daß etwa einige Perikopen in den häretischen Evangelien gestrichen seien: sie gebrauchen den kanonischen Lukas.

Hier sind unter den Häretikern die Valentinianer besonders genannt. Wir fragen, ob auch Basilides zu den zahlreichen Häretikern gehörte, die den kanonischen Lc gebrauchten.

An zwei Stellen nennt Origenes mit voller Deutlichkeit auch den Basilides.

In der 31. Homilie über die Versuchungsgeschichte (a. a. O. S. 201 f.) spricht er sich darüber aus, daß der Teufel es wage, die göttlichen Bücher des Alten Testaments zu zitieren, freilich nicht um selbst besser zu werden, sondern um Freunde der Schrift zu töten. Genau so machen es die Häretiker: sie führen das Zeugnis der Schrift an und töten zugleich durch das Gift ihrer Häresie. In ihren eigenen Evangelien steht ja geschrieben, was der Teufel dem Herrn vorhält. Sic legit scripturas Marcion ut diabolus, sic Basilides, sic Valentinus, ut cum diabolo dicerent salvatori: folgt Lc 4, 10f. Was oben von Valentin gesagt war, gilt also nach Origenes auch für Marcion und Basilides. Origenes

rechnet auch Basilides zu den zahlreichen Häretikern, die den kanonischen Lc gebrauchen.

Hier könnten uns freilich Zweifel an der Sachkenntnis des Origenes aufsteigen. Auch Marcion soll die Versuchungsgeschichte und vielleicht auch das Wort des Simeon und des zwölfjährigen Jesus in seinem Evangelium gelesen haben; aber wir wissen, daß Marcion gerade diese Perikopen gestrichen hat. Dieser Einwand kann jedoch die Hauptsache nicht erschüttern: Marcion hatte den Lc jedenfalls zur Grundlage seines Evangeliums gemacht. Es kann also die Meinung des Origenes wohl richtig sein, daß auch Basilides den, wenn auch veränderten, Lc gebrauchte.

Nun war dem Origenes aber auch bekannt, daß die Häretiker an ihrem Lc Korrekturen sich erlaubten. Das lehrt die andere Stelle.

In einem Fragment der Lc-Homilien, das uns Macarius Chrysocephalus aufbewahrt hat (Lomm. V, S. 240), argumentiert Origenes wiederum in der uns bereits bekannten Weise gegen Valentin, Basilides und Marcion.

Ein Schriftgelehrter fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu ererben, und der Herr weist ihn auf zwei Worte des Pentateuchs (Lc 10, 25—28). Im Gesetz ist schon der Weg zum ewigen Leben gezeigt. Ταῦτα δὲ εἶρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Βασιλίδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος. Ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοῦς εὐαγγελίῳ. Nach Zahn¹ sind hier zwei Auslegungen möglich. Entweder faßt man ἐν τῷ καθ' ἑαυτοῦς εὐαγγελίῳ distributiv: jede dieser drei Parteien in ihrem besonderen Evangelium. Oder der zweite Satz beziehe sich allein auf die durch einen besonderen Artikel abgesonderten Marcioniten. Jedenfalls sei es unstatthaft, hier ein gemeinsames Evangelium der drei Parteien bezeugt zu finden, oder gar an eine Verbreitung des Evangeliums Marcions auch unter Valentinianern und Basilidianern zu denken wie Routh (rec. sacr. I², S. 89, 432). Die letztere Annahme ist sicher unstatthaft. Aber auch Zahns Auslegungen sind beide, wie mich dünkt, nicht möglich.

Einmal hat die ganze polemische Wendung doch nur Sinn, wenn auch Valentin und Basilides auf Worte, die in ihrem Evangelium stehen, aufmerksam gemacht werden: nicht bloß Marcion, sondern auch die anderen Häretiker, die den Lc gebrauchen, tadelt Origenes, daß sie das Evangelium haben, aber seine Lehre nicht annehmen. Die Äußerung ist nach ihrem allgemeinen Sinn den obigen vollkommen parallel. Die

¹ A. a. O. S. 749, Anm. 3.

Wiederholung des τὸς ἀπὸ hat also nur stilistischen Grund. Sodann erscheint mir aber auch die distrubutive Übersetzung Zahns nicht richtig; wäre an ganz verschiedene Evangelien gedacht, so müßte der Plural stehen: ἐν τοῖς καθ' ἑαυτοὺς εὐαγγελίοις. Ist also der 2. Satz auf alle drei Ketzerguppen zu beziehen und doch nicht an drei völlig verschiedene Evangelien zu denken, so ergibt sich als die natürlichste Auslegung: dies ist gegen die Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten gesagt; denn auch sie haben ja die Worte in ihrem Evangelium: nämlich in ihrem Lc-Evangelium.

Es sind also auch hier die Schüler Valentins, des Basilides und Marcions zusammengenommen. Sie werden auf eine Perikope verwiesen, die in ihrer Form dem Lc-Evangelium eigentümlich ist. Nun ist dies aber hier nicht so zu verstehen, daß sie diese Perikope in ihr Evangelium aufgenommen hätten; sie haben sie in ihrem Evangelium „stehen lassen“ — unvorsichtigerweise. Das kanonische Lc-Evangelium, meint Origenes, hat sich an dieser Stelle in den Ausgaben der drei Häretikerschulen keine Veränderung gefallen lassen müssen. Es ist ihm also wohl bekannt, daß die Häretiker ein kanonisches Evangelium gebrauchten, nur haben sie nicht überall den kanonischen Text beibehalten.¹

Wir verstehen von hier aus die Bemerkung des Origenes in der 1. Lc-Homilie, von der wir ausgingen. Auch Basilides hat es gewagt ein εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλίδην zu schreiben; wenn Hieronymus in seiner Übersetzung hinzufügt: und mit seinem Namen zu betiteln, so wird dies eine Ausdeutung des griechischen Ausdrucks εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλίδην sein.² Diese Wendung kennen wir aber schon: sie bedeutet ein bestimmtes, kanonisches Evangelium in der Ausgabe des Basilides. So haben wir sie zu verstehen nach all den polemischen Äußerungen, die Origenes in seine Homilien eingeflochten hat. Nun wird aber hier das Evangelium nach Basilides als ein eigenartiges häretisches Evangelium genannt, das „geschrieben“ worden ist ohne göttliche Inspiration, das sich schon seiner Entstehungsweise nach durchaus von den kanonischen Evangelien, also auch dem Lc-Evangelium, unterscheidet. Zahn³ urteilt daher, diese Nachricht dürfe nicht dahin abgeschwächt werden, daß Origenes aus den Abweichungen des im Kommentar des Basilides be-

¹ Vgl. hierzu Orig. c. Celsum II, 27: μεταχαράξαντες δὲ τὸ εὐαγγέλιον οὐκ οἶδα ἄλλους ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου, οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ Λουκάνου. Warum die Basilidianer hier fehlen, dazu vgl. Zahn a. a. O. S. 770, Anm. 2.

² Vgl. Zahn, a. a. O. S. 770.

³ A. a. O. S. 770f.

handelten evangelischen Textes auf die Existenz eines besonderen Evangeliums nach Basilides geschlossen habe; es handele sich vielmehr um ein von Basilides zusammengestelltes, neu hergestelltes Evangelium.

Nach unseren Nachweisen hat Origenes durchaus nicht aus Textabweichungen auf ein besonderes Evangelium nach Basilides geschlossen. Er sagt uns vielmehr, daß auch Basilides den kanonischen Lc in Gebrauch hatte; es ist nur eine verderbte Ausgabe. Es ist nun aber verständlich, daß in der Polemik aus dem kanonischen Lc in der Ausgabe des Basilides auch einmal ein falsches von Basilides geschriebenes Evangelium wird. Schon wenn Häretiker den kanonischen Text zum Erweis ihrer Lüge gebrauchen, ist ihr Evangelium vom Geiste Gottes verlassen; liegt es ihnen gar in einer besonderen Ausgabe vor, so kann man es ebenso gut „ein von den Häretikern gebrauchtes und verdorbenes Lc-Evangelium“, wie ein von den Häretikern aus eigenem oder diabolischem Impuls geschriebenes Evangelium nennen. Eine gute Parallele bieten die Äußerungen Tertullians über das Evangelium Marcions. Tertullian weiß, daß Marcion den kanonischen Lc zur Grundlage seines Evangeliums gemacht hat: der Lc ist gemeinsamer Besitz Marcions und der Kirche.¹ Aber Marcion hat den kanonischen Text emendiert, d. h. verdorben (adv. Marc. IV, 4). Es ist daher gar nicht mehr unser Lc-Evangelium, sondern Marcions eigenes Evangelium: *ad ipsum jam evangelium ejus provocamus, quod interpolando suum fecit* (a. a. O. I). So spricht auch Origenes von einem Evangelium nach Marcion. Es ist also unberechtigt, aus der Nennung des Evangeliums nach Basilides neben anderen nichtkanonischen Evangelien Schlüsse zu ziehen, die dem widersprechen, was Origenes sonst über das Evangelium der Basilidianer zu sagen weiß.

Wir fassen zusammen. Wir konnten zunächst nachweisen, daß die verschiedenen Fragmente und Notizen, die wir untersuchten, mit großer Wahrscheinlichkeit auf Perikopen schließen lassen, die nur aus Lc bekannt sind. Die Notizen, die wir aus den Lc-Homilien des Origenes gesammelt haben,² ergaben nicht nur das gleiche Resultat; es ließ sich aus ihnen klar beweisen, daß Basilides zu den Häretikern gehörte, die

¹ *Quod autem pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, etc.* adv. Marc. IV, 4.

² Mit einer Ausnahme hat schon Zahn (a. a. O. S. 740¹) auf sie hingewiesen, ohne sie freilich für das Evangelium des Basilides zu verwerten. Zahn führt auch an einen Passus 29. Homilie (Lomm. S. 195), vgl. a. a. O. S. 750 Anm. Doch wird hier dem Wortlaut nach mit den Steinen, die Marcion, Valentin und Basilides für Brot ausgaben, nicht ihr Evangelium, sondern ihre falsche Lehre verglichen, dsgl. Orig. in Matth. Lomm. IV, S. 297 f., 170.

den kanonischen Lc, in eigener Bearbeitung, gebrauchen. Es ist also nicht Zufall, daß die verschiedenen Fragmente und Notizen nur auf Lc-Perikopen weisen. Wir können nun auch unser Urteil über das basilidianische Fragment, aus dem Zahn eine Mt-Perikope ableiten will, bestimmter fassen: es ist kaum möglich, daß das Wort von den Eunuchen Mt 19 im Evangelium nach Basilides stand; die Annahme, daß auch das 1. Fragment den Ethika Isidors entnommen sei, gewinnt an Wahrscheinlichkeit.

Wie hat das Evangelium, das Basilides gebrauchte, ursprünglich geheißt? Es ist wahrscheinlich, daß das Kommentarwerk ἐξηγητικά εἰς τὸ εὐαγγέλιον hieß.¹ Darnach wird Basilides seinen Lc eintach „das Evangelium“ genannt haben. Der Ausdruck εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλίδην wird erst durch die Polemik, sei es von den Schülern des Basilides, sei es von den kirchlichen Ketzern, geschaffen worden sein. Auch Marcion hat ja sein Evangelium ursprünglich ohne Titel herausgegeben.²

Über den Umfang und das Aussehen des basilidianischen Lc, über die Streichungen und Textveränderungen, die Basilides vornahm, um sein Evangelium für seine Schule brauchbar zu machen, lassen sich keine bestimmten Angaben machen. Aus den Bemerkungen des Origenes können wir nur ganz allgemein schließen, daß Basilides den kanonischen Text nicht unverändert gelassen hat: er hat wie Marcion das Evangelium des Lc zu seinem eigenen gemacht. Aus dem Fehlen einer Parallele zu Tertullians Kritik der Lc-Ausgabe Marcions könnte man vielleicht den Schluß ziehen, daß Basilides nicht so stark den Text verändert hat wie Marcion. Jedenfalls hat er, freilich ebenso wie Marcion,³ vieles stehen lassen, womit man seine eigene Lehre widerlegen konnte.⁴ Dürften wir die Fragmente aus dem Kommentar zu dieser Frage heranziehen, so wäre zu vermuten, daß seine Bearbeitung von der des Marcion prinzipiell nicht verschieden war. Im 23. Buch hat Basilides die Passionsgeschichte behandelt (Lc 22. 23), offenbar im 24. Buch die Auferstehungserzählung, dagegen begann er das 13. Buch mit einer Erzählung, die

¹ Vgl. Euseb. a. a. O. Clemens Alex Strom. IV, 81.

² Tert. adv. Marc. IV, 2: contra Marcion evangelio scilicet suo nullum adscribit auctorem.

³ Vgl. Zahn a. a. O. S. 602.

⁴ Doch werden sich Basilides wie Marcion durch eine eigentümliche Exegese gerechtfertigt haben. So werden sie Lc 10, 25 ff. erklärt haben: Jesus meine, die Erfüllung des Gesetzes verleihe Wohlergehen in diesem Leben. Denn Origenes fügt ausdrücklich hinzu (Lomm. V, S. 240): δηλονότι τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, περὶ ἧς κακεῖνός τε ἐπέθετο καὶ ὁ σωτὴρ διδάσκει.

schon im 16. Kap. unseres Lc steht. Der ersten Hälfte des Kommentars entsprechen etwa zwei Drittel unseres Lc, der zweiten Hälfte nur ein Drittel.¹ Wir könnten vermuten, daß Basilides in der 1. Hälfte seines Lc stark gestrichen habe, wenn nicht auch die Annahme möglich wäre, daß er das letzte Drittel ausführlicher kommentiert hat, d. h. daß ihm die Erzählungen dieses Teils mehr Gelegenheit geben, seine häretischen Lehren in das Evangelium hineinzudeuten.²

Endlich noch eine Bemerkung zu den Ἐξηγητικά. Dieses Werk ist, wie allgemein angenommen wird, ein fortlaufender Evangelienkommentar, d. h. es ist der älteste Kommentar zum Lc-Evangelium, überhaupt der älteste Evangelienkommentar, von dem wir wissen.

¹ In Nestles Nov. test. Graece (1898) beginnt Lc I auf S. 138, Lc 16, 19 ff. auf S. 200, und schließt das Lc-Evangelium auf S. 229.

² Vgl. Act. Archel. S. 197: *necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit.*

Ein heutiger Passahabend.

Von Lic. P. Volz in Leonberg.

In jüngst vergangener Zeit hatte ich zweimal die Gelegenheit, ein jüdisches Passahmahl mitzufeiern, zuerst in Jerusalem, dann in meiner Heimat, beidemal bei einem Rabbiner; der Verlauf der Feiern war fast ganz derselbe, so daß es möglich ist, dieselben als eine zu nehmen.

Nach dem synagogalen Teil traten wir in den festlich geschmückten Wohnraum, in dem die Familie und die Gäste sich versammelten. Der Hausherr führte mich zuerst an die Mitte des Tisches und deutete geheimnisvoll auf einen bedeckten, mit Wein gefüllten Becher, der für Elia bestimmt sei. Die Erwartung des Elia bzw. des Messias ist allem nach gerade in der Passahzeit besonders lebendig oder doch früher so gewesen. Nun zieht der Hausvater ein weißes Chorchemd an und setzt sich zu Häupten des Tisches. Vor ihm auf dem Tische stehen die Gegenstände des Passahmahls: drei Doppelmazzen, große, dünne, steife pfannkuchenförmige Fladen, jedes Paar durch ein Tüchlein vom andern getrennt; ein Teller und darauf ein in Asche gebratenes Ei, ein Knöchlein etwa von einem Huhn, ein Glas mit einer braunen Masse (מרור); weiter eine Schüssel mit Salzwasser, eine Schüssel mit Salatblättern bzw. mit Meerrettich und eine solche mit Petersilienstengeln (oder auch mit Radieschen und Kresse). Der Gastgeber erklärt mir diese Gegenstände: das Grünkraut werde verzehrt im Gedanken daran, daß der Mensch im Anfang der Welt zuerst von Pflanzenkost lebte; das Salzwasser diene zur Erleichterung des Essens; Meerrettich sei das bittere Brot des Elends; die braune Masse (ein aus Nüssen, Ingwer und Äpfeln gemischter süßer Brei) erinnere an Lehm und Mörtel, an die Sklavenarbeit in Ägypten; das Ei werde nach jeder Trauer- und Fastenzeit als erste Speise genossen, ehe etwas andres verzehrt werden dürfe; das Knöchlein sei als ein Sinnbild des Passahlammes seit der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opferdienstes übrig geblieben. Frauen, Kinder und

das ganze Hausgesinde müssen an der Passahfeier („Seder“) teilnehmen, und das Familienhaupt hat die Pflicht, ihnen die Geschichte des Auszugs ausführlich vorzutragen und zu erklären.

Jeder erwachsene Teilnehmer hat eine gedruckte Liturgie und einen Becher für den Wein vor sich und die Feier beginnt mit dem Kiddusch (das die Danksagung für das Gewächs des Weinstocks mitenthält) und dem Trinken des 1. Bechers. Dann wäscht der Hausherr die Hände, nimmt ein Stückchen Grünkraut (Petersilie, Radieschen oder dgl.), tunkt es in Salzwasser, spricht die Berakha für das Gewächs der Erde („sagt Dank“) und isst; ebenso isst jeder von der Tafelrunde, dann bricht der Hausherr von der mittelsten Mazze ein Stück ab und verwahrt es unter weißseidenen Kissen zum מִן הַמַּזֶּה beim Beginn des eigentlichen Abendmahls. Nun hebt er den Teller mit dem ‚Elendbrot‘ in die Höhe und spricht (aramäisch): „Dieses ist das Elendbrot, das unsere Väter im Land Mizraim aßen. Wen da hungert, der komme und esse; wer bedürftig ist, komme und feiere Passah mit uns, dieses Jahr hier, künftiges Jahr im Lande Israel, dieses Jahr als Knechte, nächstes Jahr als freie Leute!“ Es wird der 2. Becher eingeschenkt und der Jüngste der Tischgesellschaft fragt, warum man diese Nacht in so merkwürdiger Weise, anders als die gewöhnlichen Nächte feiere (Ex 12, 26). Man erwidert ihm mit Hinweis auf das Wunder des Auszugs. Daran knüpft sich ein Lobpreis des Passahfestes in den Worten berühmter Rabbiner und eine Erklärung der Feier, je nach der Fassungskraft der im Gesetz vorgesehenen Fragenden. Bei allem was gesprochen wird, gibt der Hausvater den Ton an, die übrigen Teilnehmer sprechen mit, bald stärker bald schwächer, bald murmeln sie, bald rufen sie leidenschaftlich, wie wenn die Wellen des Meeres heranbrausen und wieder verfließen. Es ist eine Art näselndes Rezitieren, ein Mittelding zwischen Sprechen und Singen, wie wir es im Morgenland, bei Juden, Griechen, Muhammedanern, Armeniern und Abessinern unterschiedslos gehört haben. Die Sprache ist (außer jener aramäischen Einladungsformel) die klassisch-hebräische, aber in deutscher (nicht in spanischer) Aussprache. Und nun fangen sie an zu singen und zu sagen von den großen Taten Gottes. Die lange Liturgie erzählt von der alten Geschichte Israels, von Abraham, Jakob und dem Erzbösewicht Laban, von dem Elend in Ägypten, von Mose und Aaron, von den Plagen, dem Auszug, dem Wunder am Roten Meer. Dazu erwähnt sie exegetische Fündlein der großen alten Rabbinen und deren Anweisung zur richtigen Festfeier. Unser Gastgeber mischt geistreiche Erklärung oder feine Anekdoten darein. Z. B. „Esau gab ich das Gebirge Seir

zum Besitz, Jakob aber und seine Söhne zogen nach Ägypten hinab'. Der Hausherr erklärt den tieferen Sinn dieser geschichtlichen Notiz: Esau ist nach Gottes Wille der Vertreter des materiellen irdischen Besitzes, Jakob-Israel aber ist der Wanderer der Idee. Oder: „Die Ägypter taten übel an uns“ (Ex 1, 9f.). Inwiefern? Nicht etwa durch die Bedrückung und die Fronarbeit (das ist erst nachher besonders erwähnt), sondern dadurch, daß sie die nationale Gesinnung der Israeliten anzweifelten und den Verdacht gegen sie hatten, sie würden im Fall eines Krieges zu den Feinden halten; das sei es, was den Juden auch heute noch besonders wehe tue, der Zweifel in ihre nationale Gesinnung. Oder: „hätte uns unser Gott nur vor den Sinai geführt, schon das wäre genug gewesen, nun hat er uns aber noch dazu die Tora gegeben“. Was ist da für ein Unterschied? Es heißt Ex 19, 2 וַיִּחַנּוּ בְּמִדְבַּר יַיְחִוּ שָׁם יִשְׂרָאֵל 2, 19; zuerst steht der Plural, das deutet auf eine Zersplitterung und Uneinigkeit der Stämme, dann aber der Singular, als sie angesichts des Sinai waren, das beweist, daß sie angesichts des Berges einig wurden; diese Einigung am Sinai ist das Gnadengeschenk Gottes, das schon genügt hätte, nun kam noch die herrliche Tora dazu!

So wird mittelst dieser Liturgie am Passah dem Volk immer wieder die große Geschichte ins Gedächtnis gerufen und seine Eigenart und seine Hoffnung in ihm wach erhalten, zugleich bekommt es stets neue Schulung in der rabbinischen Denkweise. — Nun heben sie den 2. Becher in die Höhe und singen den Anfang vom Hallel, das 113. und 114. Lied aus dem Psalmbuch, dann sagen sie Dank (für das Gewächs des Weinstocks), lehnen sich auf die linke Seite und trinken den Becher. Darauf (als Beginn der Mahlzeit) waschen alle Anwesenden die Hände, man sagt eine Berakha für das Gebot des Händewaschens, der Hausvater nimmt die oberste Mazze, sagt Dank, dann die mittlere Mazze, sagt eine etwas andere Berakha, bricht von beiden Mazzen ein Stück ab, ißt davon und reicht sie den Hausleuten und den Gästen weiter zum Abbrechen. Nachdem dann noch eine Schmitte Meerrettich, in die Charosetschüssel getaucht, und ein Stück von der untersten Mazze mit Meerrettich (ohne Danksagung!) verspeist sind, ist der erste (geschichtliche) Teil der Feier zu Ende und es beginnt das eigentliche Abendmahl. Dieses war in alter Zeit wohl das Verzehren des Passahlamms, in heutiger Zeit ist ein Festessen daraus geworden. Zum Beginn der Mahlzeit hat man ein Ei und ein Stück von der in den Kissen verborgenen Mazze zu genießen. Es ist beachtenswert, daß das erstmalige Essen vom Brotkuchen un-mittelbar vor dem „Abendmahl“ stattfindet.

Während der ganzen bisherigen Handlung hatte sich ein drolliger Osterspaß abgespielt, der, wie der Hausvater uns sagte, zu jedem richtigen Familienpassah gehört und eingeführt sein soll, um die kleinen Kinder während der langen Feier wach zu erhalten. Der Sohn des Hauses nämlich sitzt nahe bei seinem Vater am Knabentisch und lauert die ganze Zeit, wie er das im Kissen verborgene Mazzenstück entwenden könnte; die Mutter hilft ihm ein wenig und auf einmal ist es dem Jungen unversehens gelungen. Wie nun der Vater an den feierlichen Akt kommt und das Stück braucht, will es der Sohn nicht herausgeben und es entspinnt sich ein Handel zwischen Vater und Sohn, der mit der Ablieferung des Mazzenstückes gegen das Versprechen eines Ostergeschenkes endigt.

Das „Abendmahl“, das mit Fug ein recht fröhliches Mahl ist, dauerte bei 2 Stunden. Nach dem Abendmahl wird der 3. Becher eingeschenkt und das Tischgebet gesprochen, dazu ein langer Lobpreis Gottes und ein Bittgebet um Hilfe, um das Kommen des Elia u. dgl. Wieder lehnt man sich auf die linke Seite und trinkt den 3. Becher nach der Danksagung für das Gewächs des Weinstocks und spricht ein Fluchwort über die Gojjim. Der 4. Becher ist eingeschenkt und es folgt der schönste Teil der Feier, das Singen des „Lobgesangs“ (Ps 115—118, dazu Ps 136), wobei aus dem eintönigen Rezitieren plötzlich wunderschöne, einschmeichelnde Melodien herausklingen; Ps 118, 1—4 im Wechselgesang des Vorsängers und des Chors, und musikalisch noch bedeutender die Strophe von dem Stein, den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden ist. Ob sich nicht diese Psalmenmelodien zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über hebräische Metrik verwenden ließen? Noch ein langes Lobgebet und ein Preis Gottes für die Stunde der Passahnacht wird aufgesagt, dann folgt der 4. Becher mit Danksagung und zum Schluß der schließlich etwas ermüdenden Feier die Bitte um Wiederaufbau des Tempels „in unsern Tagen“. An die religiöse Liturgie reihten sich noch etliche volksmäßige Lieder.

Ich fragte meinen Gastgeber, ob wohl in alten Zeiten (zur Zeit Jesu) aus einem gemeinsamen Becher getrunken wurde: er hält es nicht für wahrscheinlich. Jesus ist dann also beim Darreichen seines Kelches von dem sonstigen Brauch abgewichen. Im übrigen hat Jesus in die gegebenen Formen seine Gedanken gehüllt, denn es bleibt doch wohl wahrscheinlich, daß sein „Abendmahl“ an das Passahmahl anknüpfte. Er brach den ungesäuerten Brotkuchen, reichte ihn weiter, daß jeder abbrechen konnte; er trank den Passahwein und reichte das Trinkgefäß

herum, daß jeder davon trinken konnte. Er wollte, daß jeder, der ein Stück von dem Brot, von seinem Leib, aß und von dem Wein, seinem Blut, trank, in eine geheimnisvolle unlösliche Verbindung mit ihm gebracht wurde. Er selbst aß und trank dabei nicht, denn er war das Brot und der Wein. Daß das Zerbrechen des Brotkuchens das Zerbrechen des Leibes versinnbildliche, ist ein künstlicher und fernliegender Gedanke. Auch der Zweck der Sündenvergebung ist wohl erst dazu gekommen, indem man den sonst in der Christologie aufgetauchten Gedanken des Sühnopfers mit dem Passahlamm verknüpfte, während Jesus selbst sich nicht mit dem Passahlamm vergleicht. Die Hauptsache in jener Trennungsstunde, da Jesus sich von seiner geistigen Familie verabschiedete, war die Herstellung einer unzertrennlichen Gemeinschaft zwischen dem Haupt und den Gliedern.

Miszellen.

Rein und unrein Mt 23, 25. Lc 11, 37. 42.

Zu den ältesten Halachoth in der Mischnah gehören diejenigen, welche die levitische Reinheit und Absonderung betreffen. Wir kennen die Ursachen der Erstarkung des gesetzestreuen Judentums. Im Kampfe mit den Syrern, den jüdischen Hellenisten, den Sadducäern galt es, das Volk mit einem Wall von nationalen Satzungen zu schützen. Und zu diesen gehörten in erster Linie die Halachoth über „rein“ und „unrein“. — Gegen diese Versteinerung der Religion erhebt Jesus seine Stimme in seiner Rede gegen den Pharisäismus.¹ — Diese Rede leitet Lc 11, 37 so ein: Ein Pharisäer bat Jesus bei ihm zu frühstücken. Jesus trat ein und setzte sich. Der Pharisäer aber sah mit Verwunderung, daß er das Waschen vor dem Frühstück unterließ.

Weder Matthäus noch Markus wissen etwas von dieser Einladung. Doch scheint dieses Faktum ein wichtiges Bindeglied zu sein zum besseren Verständnis der Rede Jesu.

Wir wissen Jesus im innigsten Verkehr mit seinem Volke. Da mochte ein Pharisäer nach damaliger Sitte zu ihm gesprochen haben: **ללמדך שקשא עליהם מהרת כלים משמיכות דמים ובה סעוד עמי** Wasche deine Hände und speise bei mir.² Jesus folgt der Einladung, beobachtet aber nicht die Zeremonie des Händewaschens. Das Erstaunen des Pharisäers über seine Handlungsweise gibt Jesu Veranlassung, seine Ansicht über „rein“ und „unrein“ zu entwickeln. Seinen Ausgangspunkt nimmt Jesus, der Situation gemäß, vom Händewaschen.

Wie er sonst seine Reden an Prophetenworte anknüpfte, so wird er das auch bei dieser Gelegenheit getan haben. Und ich vermute, daß

¹ Vgl. Joma 23a: **מהרת כלים משמיכות דמים**.

² Vgl. Jalkut ha-Machiri zu Jes S. 12, Z. 3.

Jesus seine Rede mit Jes 1, 16, 17, 18 eingeleitet hat. — Wir setzen die Worte 'des Propheten her: Waschet euch, reinigt euch, schafft eure bösen Werke mir aus den Augen, höret auf zu freveln. Gewöhnt euch, Gutes zu tun, trachtet nach Recht, weist zurück den Übermütigen. Schafft Recht dem Waisen, führt den Streit der Witwe. Wohlan denn, lasset uns rechten, spricht Jahwe. Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie weiß werden wie Schnee; wenn sie sich röten wie Purpur, sollen sie wie Wolle werden.

Jesu Gedankengang mag nun folgender gewesen sein: Ihr Pharisäer setzt „Becher und Schüssel“ in eine Kategorie mit dem Menschen. Ihr glaubt, daß wie man jene durch Waschen reinigen kann, so auch diese. Das aber ist ein verhängnisvoller Irrtum! Der Mensch kann auswendig rein sein, aber inwendig voll Raub und Bosheit (vgl. Lc 11, 39. 40). Leset den Propheten, und er wird euch die Bedeutung von: רחצו „Waschet euch“ erklären. Nach ihm bedeutet רחצו soviel wie הוכיחו, reinigt euch usw. Hier mochte Jesus bis כצמר יהיו, sollen sie wie Wolle werden, zitiert haben.

Beweis dessen scheint mir Lc 11, 41 zu sein. In diesem Verse finde ich nämlich Anfang und Ende des paraphrasierten Zitates aus Jes 1, 16—18. Πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην entspricht dem הוכיחו, πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἔστίν dem כצמר יהיו.

Interessant ist die Paraphrase des Targum zu diesen Versen. Für רחצו heißt es: kehret zurück zur Lehre, für הוכיחו reinigt euch von euren Sünden, für כצמר יהיו sie sollen wie Wolle rein sein.¹

Daß Lukas uns einen besseren Text als Mt überliefert, geht schon aus dem Satze hervor: τὸ δὲ ἔωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας. In Bechern und Schüsseln gibt's keine πονηρία. So übersetzt auch LXX Jes 1, 16 ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Für מעליכם las LXX מנפשכם. Vielleicht lag diese Lesart auch Lc 11, 39 zugrunde.

Eine Parallele zu unserer Stelle haben wir Mc 7, 1 flg., Mt 15, 1 flg. Dort sind es die Jünger, die mit ungewaschenen Händen essen. Jesus darüber interpelliert, antwortet auch dort mit einem Zitat aus Jesaja, aus dem er beweist, daß Gottes Gebote mehr gelten als Menschen-satzungen.

Schließlich noch ein Wort über das δότε ἐλεημοσύνην. Wie kam Lukas dazu, anstatt des erwarteten καθαρῖστέ laut Mt 23, 26 an Almosen zu denken? — Dem Scharfsinne Wellhausens ist es nicht entgangen,

¹ Vgl. Lagarde, Prophetæ Chaldaice z. St.

daß wir hier ein Verbum zakki in der Bedeutung Almosen geben zugrunde legen müßten. Dalman gibt Beispiele für diese Bedeutung. Nach unserer Annahme, daß wir es mit einem Zitat aus Jesaja zu tun haben, haben wir das postulierte Wort in זָכַק des Propheten. Mt übersetzt es richtig mit reinigen, während Lukas es in der aramäischen Bedeutung: Almosen geben, faßt.¹

Stockholm.

G. Klein.

Zum Ersticken im Aposteldekret.

1. Schon längst fiel mir auf, daß τὸ πνικτόν im Aposteldekret einem jüdischen Terminus entsprechen müsse, und doch war mir keiner bekannt, und die Kommentare fragten gar nicht nach einem solchen. Bekannt ist mir, daß die jüdischen Autoritäten zu dem noachischen Gebot über das Vergießen von Menschenblut stritten, wie es mit einem zu halten sei, der einen Menschen erwürge, ohne sein Blut zu vergießen. Und sie entschieden, daß auch das unter Gen 9 falle, indem sie das בְּאִדְמָה (= durch Menschen) aus dem Nachsatz in den Vordersatz ziehend übersetzten: wer des Menschen Blut vergießt im Menschen — das tue eben der Erwürgende —, des Blut soll vergossen werden. Aber Erörterungen, wie es mit dem Fleischgenuß von erstickten Tieren zu halten sei, sind mir nicht bekannt. Dem פִּקְוֵי דְהַחַיִּים des Gesetzes entspricht kein πνικτόν. Daher meine Frage an die Sachkundigen auf dem Grenzgebiet des jüdisch-christlichen Lebens: ist πνικτόν ein terminus, der in jener Zeit eine Rolle spielte? Die hebräischen Übersetzungen des NT.s weisen auf keine sichere Spur.

2. Sehr merkwürdig stellt sich zu diesem Ausdruck im Aposteldekret die Clementinische Literatur:

a) Hom 7, 3 (ed. Lag. 82f.) faßt Petrus den Inhalt der christlichen Lehre so zusammen: ἔστιν δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ (A) τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῶ δόντα, (B) 1. τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, 2. νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, 3. μὴ ψαύειν αἵματος, 4. ἐκ παντὸς ἀπολοῦεσθαι λύματος. τὰ δὲ λοιπὰ ἐνὶ λόγῳ ὡς οἱ θεὸν εἰσέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες ἐν πολλοῖς σωμασιν

¹ Vgl. Wellhausen, Skizzen VI, S. IV u. 189 u. Komm. zu Lc 11, 41. G. Dalman, die Worte Jesu S. 50 und 71.

μίαν γνώμην ἀναλαβόντες, 5. ἄπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον.

Hier haben wir die 4 Stücke des gewöhnlichen Textes mit dem in positiver Fassung gegebenen Zusatz, den (in negativer) sonst nur die Zeugen zu bieten pflegen, welche das πνικτόν auslassen.

Nun vergleiche man damit die entsprechende Stelle der Epitome c. 54: ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ (A) τὸ αὐτῷ τε προσεύχεται (B) καὶ 1. τραπέζης δαιμονίων ἀπέχεσθαι, 3. μὴ ψαύειν αἵματος, 4. ἐκ παντὸς μιάσματος ἀσπίλους ἑαυτοὺς συντηρεῖν, ἐν πολλοῖς σώμασι μιᾷ γνώμῃ στοιχοῦντας 5. ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ θέλει, τοῦτο καὶ περὶ τοῦ πλησίον φρονεῖν.

Es fehlt hier also das πνικτόν. Ganz ebenso in der zweiten Epitome (ed. Dressel p. 156), wo es nur μολυσμοῦ statt μιάσματος, διατηρεῖν statt συν- heißt und μίαν γνώμην ἀναλαβόντας . . . τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον.

b) Aber weiter: Hom 7, 8 (Lag. 84, 12) heißt es abermals: τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλῶτων, αἵματος), μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι etc.

In der Epitome fehlt der entsprechende Abschnitt.

c) Dagegen ist die Parallele wieder da zu Hom 8, 19:

Hier heißt es (ed. Lag. p. 91): τῆς ὑμετέρας μεταλαμβάνων τραπέζης ἢ ἕτερόν τι ὧν οὐ χρῆ ἐκτελῶν ἢ αἶμα χέων ἢ σαρκῶν νεκρῶν γευόμενος ἢ θηρίου λειψάνου ἢ τμητοῦ ἢ πνικτοῦ ἢ ἄλλου τινὸς ἀκαθάρτου ἐμπιπλάμενος.

In der Epitome I heißt der betreffende Abschnitt c. 64: μήτε οὖν εἰδώλοις πιστεύετε, μήτε τραπέζης αὐτῶν κοινωνεῖτε· μὴ φονεύετε, μὴ μοιχεύετε, μὴ μισεῖτε ἀλλήλους, μηδὲ κλέπτετε, μηδὲ κακαῖς τις πράξεσι ὅλως ἐπιχειρεῖτε.

Fast ganz so in der Epitome altera (ed. Dressel S. 162), nur μιὰς — so zu schreiben! — hinter κοινωνεῖτε, und am Schluß τις ὅλως πράξεσιν ἐπιβάλλεσθε.

Also auch hier die Weglassung des πνικτόν, und in dem μὴ μισεῖτε der Zusatz angedeutet.

3. Tischendorf zitiert zu dem πνικτόν die Apostolischen Konstitutionen 6, 12, 6 (Lag. p. 171, 19. 172, 15). Der Text enthält die bekannten 4 Stücke: nur an der ersten Stelle schwankt πορνεία, indem es in *w* an die Spitze, in *gzt* ans Ende gerückt ist. Aber in der Didascalia heißt es (p. 104, 12 ed. Lagarde = 15, 20), daß sie sich

entfernt halten sollten „vom Bösen und von den Götzen und vom Ersticken und vom Blut“; dann Z. 24 (= V. 29) „von dem was nötig ist, vom Geopferten und vom Blut und vom Ersticken und von Unzucht“.

Im Kodex der Mrs. Gibson (187, 11) heißt es an erster Stelle: „entfernt euch von den Götzen und vom Geopferten und vom Blut und vom Ersticken“; an der zweiten: „von dem was nötig ist und vom Geopferten und vom Blut und vom Ersticken“. Hier fehlt also die *πορνεία* beide-mal, die nach Tischendorf in 15, 20 auch in der römischen Ausgabe des Äthiopen fehlt.

Zum Schluß bemerke ich, daß die Beifügung der „goldenen Regel“ aus dem Ganzen nicht notwendig einen allgemeinen Moralkatechismus macht, sondern ursprünglich sich auf das Verhältnis von Heiden- und Judenchristen bezogen haben könnte; diese beiden Teile der Gemeinde sollen gegenseitig aufeinander Rücksicht nehmen.¹

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Lc 20, 22.

Von den drei in Bd. 3, 359 zu dieser Stelle an mich gerichteten Gegenfragen Oskar Holtzmanns beantwortet sich die erste zugleich mit der zweiten: in der vernachlässigten Kongruenz von *ἐν τῷ αἵματι* und *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* sehe ich ein Zeichen davon, daß die Stelle aus 2 Quellen zusammengeschweißt ist, ob schon von Lukas oder einem Glossator bleibt dahingestellt.² Keinesfalls entnehme ich daraus mit O. Holtzmann, der Evangelist „weiß, daß beim Abendmahl ein Becher ausgeschüttet wurde“.

Die dritte Frage, ob ich es für undenkbar halte, daß von Jesus die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende in die Jünger-gemeinde herübergenommen wurde, beantworte ich nicht mit einem undenkbar; um so mehr muß ich aber wiederum ablehnen, was Oskar Holtzmann, *Leben Jesu* S. 363, schrieb: „die Form wird dann die gewesen sein, daß ein Teil des Becherinhalts zur Erde geschüttet, das übrige unter die Abendmahlsgäste verteilt wurde“; denn die antike

¹ In Westcott-Hort II, 96 ist das Zitat Const. Apost. VII, 21 zu Act 15, 20 in VII, 1 zu verbessern.

² Vgl. Blaß, *Gr.* § 31, 6. Schon Piscator zitiert in *Poles Synopsis Joh 1, 14 Eph 3, 17* und die bekannten Stellen der Apokalypse.

Spende bestand ja gerade darin, daß der ganze Inhalt ausgegossen wurde. Vgl. Berliner Philol. Wochenschrift 1902, No. 25, Sp. 783, wo in einer Anzeige von Schömann-Lipsius, Griechische Altertümer, 4. Aufl. II. Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen gesagt wird: „S. 600 wird nach Plut. Arist. 21 die jährliche Totenfeier für die Gefallenen in Plataiai geschildert. Dabei sind wie in der 3. Auflage die Worte κρατήρα κεράσας οἴνου καὶ χεάμενος ἐπιλέγει· προπίνω etc. wiedergegeben: füllte darauf einen Becher mit Wein, goß etwas aus und sprach: dies trink ich den Römern zu etc. Der Archon gießt aber das ganze Gefäß aus, wie dies bei jeder σπονδή geschah.“

Maulbronn.

E. b. Nestle.

Die Hirten von Bethlehem.

Warum erfolgt die Verkündigung der Geburt des Messias gerade an Hirten? Am bestimmtesten äußert sich zu dieser Frage unter den von mir nachgesehenen Büchern H. Holtzmann im Hand-Kommentar: „Die Hirtenwelt erinnert nicht bloß, charakteristisch für diese spätere Form der Geburtsgeschichte, an die traditionelle Rolle der Hirten in Sage und Geschichte Israels (Jakob, Moses, David, Amos, vgl. auch den ‚Herdenturm‘ bei Bethlehem Gen 35, 21) und an die Jugendgeschichte anderer, unter Hirten aufwachsender Heroen, wie David, Romulus, Cyrus, sondern stellt auch in Übereinstimmung mit dem Gedanken 1, 51—53 den Gegensatz gegen die Hohen und Mächtigen, Vornehmen und Gelehrten dar: ‚Armen wird das Evangelium gepredigt‘.

Jedermann wird das Gefühl haben, daß diese Motive die Entstehung der Erzählung nicht genügend begründen. Der Gedanke, daß der, „der einst den frommen Knaben Isais, den Hirten sich zum Streiter ausersehen, der stets den Hirten gnädig sich bewies“, bei der Geburt des Davididen wiederum Hirten bevorzugt habe, genügt nicht. Es muß ein spezieller Anlaß der Erzählung vorliegen, und der liegt auch in der Tat vor, in dem von Holtzmann erwähnten „Herdenturm“, aber nicht an der von ihm genannten Stelle Gen 35, 21, sondern an der von ihm nicht genannten, Micha 4, 8. Wie Mt 2 auf Micha 5, 1, so geht Lc 2 auf Micha 4, 8 zurück. Hieronymus bemerkt in den Quaestiones hebraicae in libro Geneseos zu 35, 21 turrim Ader: hunc locum esse Hebraei volunt, ubi postea templum aedificatum est, et turrim Ader turrim gregis

significari, hoc est congregationes et coetus: quod et Michaeas propheta testatur dicens *et tu turris gregis nebulosa, filia Sion* et cetera: illoque tempore Iacob trans locum ubi postea templum aedificatum est, habuisse tentoria. sed si sequamur ordinem viae, *pastorum iuxta Bethleem locus est, ubi vel angelorum grex in ortu domini cecinit* vel Iacob pecora sua pavit, loco nomen imponens, vel (quod verius est) *quodam vaticinio futurum iam tunc mysterium monstrabatur.*

Hieronymus ist seinerseits nicht der erste gewesen, der Micha 4, 8 messianisch deutete. Es genügt neben Luthers Übersetzung: „Und du Turm Eder, eine Feste der Tochter Zion, es wird deine goldene Rose kommen, die vorige Herrschaft, das Königreich der Tochter Jerusalem“ die des Targum zu stellen: Und du Messias Israels, der verborgen ist vor den Schulden der Kongregation Zions, dir ist bereit das Königreich zu kommen, und es kommt die frühere Macht für das Königreich der Kongregation Israels.

Statt *congregatio* (nach dem Wortspiel des Hieronymus) wäre natürlich Synagoge das gewöhnliche Wort.

In seiner Bearbeitung der biblischen Geographie des Eusebius fügt Hieronymus zu dessen Artikel Bethlehem die Bemerkung hinzu: *et mille circiter passibus procul turris Ader, quae interpretatur turris gregis, quodam vaticinio pastores nativitatis dominicae conscios ante significans.*

In seiner Beschreibung der Reise der Paula sagt er ep. 108, 10 *haud procul inde (von Bethlehem) descendit ad turrem Ader, id est gregis, iuxta quem Iacob pavit greges suos et pastores nocte vigilantes audire meruerunt Gloria etc.*

Wer in der jüdischen Literatur belesener ist als ich, wird sicher noch mehr Beweise dafür beibringen können, daß der Herdenturm von (Gen 35, 21) Micha 4, 8 in den messianischen Erwartungen der Juden eine Rolle spielte, und daß daher die Erzählungen von Lc 2 stammt. Ob nicht auch die Geburt in der Herberge (außerhalb der Stadt) mit Micha 4, 9. 10 zusammenhängt, soll nur andeutungsweise noch gefragt werden. Irgendwo meine ich gelesen zu haben, daß nach jüdischer Anschauung der Messias beim Herdenturm erscheinen werde. Jedenfalls glaube ich nichts unnötiges zu tun, wenn ich zu Lc 2, 8 künftig Mi 4, 8 auf den Rand meines griechischen Neuen Testaments setze. Wegen Gen 35, 21 kommt Migdal Eder vor im Buch der Jubiläen 35, 1 (34, 15²), Testament Rubens 3. Die modernen Handkommentare (Nowack, Marti) erwähnen die messianische Deutung von 4, 8 im Targum mit keiner Silbe; dagegen führt Pole aus Grotius zu 4, 8 an: *Plane idem est hic*

sensus qui reperitur aliis verbis infra 5, 2. Um so gerechtfertigter wird es sein, wenn ich zwischen 4, 8 und Lc 2, 8 denselben Zusammenhang vermute, der zwischen 5, 2 und Mt 2, 6 offen zutage liegt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zur Einteilung der Apostelgeschichte im Codex B.

Ein ausführlicher Abschnitt in v. Sodens großem Werk über die Schriften des Neuen Testaments ist den „Einteilungen des Textes“ gewidmet. S. 440—456 behandelt er die „Einteilung der Akten“ und stellt, wie billig, die in unserer ältesten Urkunde, im Codex B, bezeugte an die Spitze. Dabei ist ihm aber ein seltsamer Fehler und eine merkwürdige Verkennung mit untergelaufen. v. Soden sagt S. 441: B (bei ihm δ1) beginne sein 8. Kapitel bei 8, 1^b, und er belobt den Schöpfer dieser Einteilung dafür als feinen Kenner. In Wirklichkeit steht aber H bei 8, 4. So richtig schon Mai 1859, ebenso Fabiani-Cozza. Woher der Irrtum bei v. Soden stammt, weiß ich nicht.

Umgekehrt tadelt v. Soden B, daß er sein Kapitel 16 bei 14, 6 beginne — „14, 6 bildet keinen Anfang“ — und sucht einen Grund, was den Schreiber von B „verwirrt“ haben könne. In der Tat ist es auf den ersten Blick sehr überraschend, dort in der Zeile

τοὺς συνιδόντες κα

hinter τοὺς einen Punkt gesetzt und dazu am Rand die Kapitelzahl 16 beigeschrieben zu sehen. Trotzdem ist es richtig, und gerade diese Stelle gibt den schönsten Anhalt über das Alter der hier vorliegenden Kapiteleinteilung. Ein Blick in Matthäi's griech. NT. von 1803—7 oder in die Perikopenlisten von Scrivener (I, p. 80), Gregory S. 345 zeigt, daß 14, 6—18 die Lektion der Mesopentekoste ist. Diese Einteilung in B ist also jünger als die Mesopentekoste und ihre Tageslesung. Diese Tageslesung erklärt nun aber zugleich noch einen andern merkwürdigen Umstand. Schon im Codex C, dann in einer Menge von Cursiven, auch am Rand der Harklensis folgen auf die Schlußworte von 14, 18 τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖς noch die Worte ἀλλὰ πορεύεσθαι ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια. Blaß hat sie — nach E mit καὶ statt ἀλλὰ — in seine forma quae videtur romana aufgenommen. Sie erinnern jedermann unwillkürlich an Joh 7, 53 in der Perikope von der Ehebrecherin und werden den nicht mehr überraschen, der aus den genannten Perikopenlisten sieht, daß eben

an der Mesopentekoste die Evangelienlektion Joh 7, 14—30 und am nächsten Tag Joh 8, 12—20 ist, d. h. eine Stelle kurz vor und unmittelbar hinter der pericope de adultera. Doch dies nur gelegentlich.

Wie alt ist nun die Mesopentekoste? Nach K. Holl (Amphilochius von Ikonium, Tüb. 1904, S. 105) taucht sie „zum erstemal“ in dessen Predigten auf. Und: „mit einigem Erstaunen,“ sagt er, „sieht man, daß schon damals die Stelle Joh 7, 14ff. der solenne Festtext war.“ S. 106. Was Holl dort weiter über den Festkalender sagt, will ich hier nicht berühren; es sind umfassendere Untersuchungen nötig; nur zu seiner Bemerkung, daß zuletzt Nilles 1895 über die Mesopentekoste gehandelt habe, will ich aus meiner Besprechung seines Buches im „Kirchlichen Anzeiger“ (Württembergs) 1904, Nr. 35, den Hinweis auf C. L. Feltoe im Journal of Theological Studies II (Oct. 1900), 134—137 wiederholen. Man sieht, welch weitgehende Ergebnisse für die Geschichte des Kirchenjahres und des neutestamentlichen Textes von einer solchen Kleinigkeit abhängen, ob im Codex B die Ziffer 16 mit Recht bei AG 14, 6 stehe oder nicht.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lukas.

Im Vorwort zu seinem Buch über „die synoptische Frage“ bezeichnet Wernle (1899) es als „eine immer noch unerschütterte Tatsache“, daß unsere Evangelien samt ihren nachweisbaren Quellen ursprünglich griechisch geschrieben sind.

Ebenso sagt er am Schluß (S. 233): „Von dem Entstehen und der Verwandtschaft griechischer Schriften allein hat die synoptische Frage zu handeln. Was rückwärts derselben liegt, die mündliche aramäische Tradition, ist bis jetzt das Objekt mehr der Vermutungen als des sicheren Wissens. Ein neues großes Forschungsgebiet dehnt sich hier für diejenigen aus, die sich dazu berufen nennen dürfen.“

Ebenso sagt er noch 1904 im ersten der religionsgeschichtlichen Volksbücher „Die Quellen des Lebens Jesu“ S. 71 ausdrücklich: „Die Sprache der Quelle, die Mt und Lc benutzte, war das Griechische, denn im griechischen Wortlaut trafen Mt und Lc zusammen.“ Zu dieser Quelle der „Spruchsammlung“ rechnet Wernle ausdrücklich auch die „Pharisäerrede“ Lc 11, 39—52, Mt 23, 1—39, s. „Synoptische Frage“ S. 40, 187 („Mit Sicherheit etc.“); Quellen S. 48.

Wernle scheint also auch jetzt noch von Wellhausens Zurückführung von $\delta\acute{o}\tau\epsilon \ \acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\omicron\upsilon\acute{\nu}\eta\nu$ Lc 11, 49 auf ein mißverstandenes semitisches זכה , das sowohl „reinigen“ als „Almosen geben“ bedeutet, nichts wissen zu wollen, trotzdem daß Wellhausens Deutung durch die Belege in Dalmans Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch S. 196 die glänzendste Bestätigung gefunden hat.

Ich habe seither in den Expository Times XV, 528 aus dem gleichen Zusammenhang die Differenz zwischen Mt 23, 23 „Till“ und Lc 11, 42 „Raute“ durch Zurückführung auf semitisches שבתא = Anethum graveolens und שברא = Peganum Harmala (Löw, Aramäische Pflanzennamen § 318, 317) erklärt.

Da die schottische Zeitschrift wenigen zugänglich ist und es für die Evangelienkritik keine kleine Bedeutung hat, ob man mit Wernle nur griechische Quellen anerkennt und höchstens von einer darüber hinausgehenden mündlichen aramäischen Tradition redet, erlaube ich mir nochmals den Finger auf diese Stellen zu legen. Im Neudruck von Weizsäckers Evangelischen Untersuchungen ist Wernles Urteil hervorgehoben, daß das Buch noch immer „die glänzendste, durchsichtigste Einführung in die synoptische Frage“ sei. Ich denke, eine einzige Stelle, wie die von Wellhausen erklärte, führt, falls man die Erklärung zutreffend findet, zu ganz neuer Problemstellung. Zu volkstümlicher Erörterung mag sie noch nicht geeignet sein; in wissenschaftlichen Untersuchungen sollte man an der Frage nicht länger vorübergehen, ob sich Stellen wie die hervorgehobenen nicht am besten durch die Annahme einer semitischen und zwar schriftlichen Quelle erklären.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Bemerkungen zum 1. Clemensbrief.

In meiner Untersuchung des 1. Clemensbriefes (Die Apostolischen Väter I, Leiden, Brill, 1904) habe ich den Versuch gemacht, diesen Brief auf seine ursprüngliche Gestalt zurückzuführen und von den späteren spezifisch christlichen Zutaten zu säubern. Ich halte das dort gewonnene Resultat durchaus aufrecht und möchte dazu nur in einigen Einzelheiten eine Ergänzung liefern.

In den beiden Kapiteln 13 und 46 werden zwei Herrnworte angeführt, die ich in meinem Buche noch als Bestandteile des ursprünglichen Briefes glaubte festhalten zu müssen. Darin habe ich ohne

Zweifel geirrt. Die beiden Herrnworte stammen ebenfalls vom Überarbeiter. In Kap. 13 liegt für den unbefangenen Blick die Sache so klar, daß eigentlich nicht darüber gestritten werden kann. Das *μάλιστα μνημένοι*, womit das Herrnwort eingeleitet ist, ist offenbar völlig unpassend und gezwungen angehängt an *λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* und das darauf folgende alttestamentliche Zitat. Das ist Flickwerk, wie es nur von einem Überarbeiter zu erwarten ist. Man hat also in Kap. 13 den Schluß von § 1 und den ganzen § 2, d. h. die Worte *μάλιστα μνημένοι* — *μετρηθήσεται ὑμῖν* zu streichen. Mit Rücksicht auf diese Zutat hat dann der Überarbeiter in § 3 neben *ταύτη τῇ ἐντολῇ* noch die Worte *καὶ τοῖς παραγγέλμασιν τούτοις* eingefügt und wahrscheinlich auch die Worte *εἰς τὸ παρῆσθαι ὑπηκόους ὄντας τοῖς ἀγιοπρεπέσι λόγοις αὐτοῦ*, durch welche das *ταπεινοφρονοῦντες* zuweit von *στηρίζωμεν* geschieden wird, so daß es ganz unpassend hinten nachhinkt und um seine Bedeutung kommt.

Ist nun das Herrnwort in 1. Clem 13 nicht ursprünglich, dann wird damit sofort auch das Herrnwort in 1. Clem 46, 7. 8 verdächtig. Daß wir es hier und dort wohl mit derselben Hand zu tun haben, darauf deutet schon das *μνήσθητε*, womit das Herrnwort in Kap. 46 eingeleitet wird und das unmittelbar an das *μνημένοι* in Kap. 13 erinnert. Läßt man das Herrnwort in Kap. 46 aus, dann wird jedenfalls der Zusammenhang nicht gestört. Im Gegenteil schließt § 9 über § 8 hinweg an § 5 und § 7 (ohne die letzten Worte *μνήσθητε κ. τ. λ.*) an. Denn *τὸ χρίσμα* in § 9 nimmt *τὰ χρίσματα* in § 5 und *ἡ στάσις* in § 9 das *στασιάζομεν* in § 7 auf. Der Zusammenhang wird also durch die Auslassung nur besser. Aber das Recht zur Ausscheidung des Herrnworts ergibt sich überdies daraus, daß Kap. 46 auch sonst noch deutlich verrät, nachträglich in spezifisch christlichem Sinne überarbeitet zu sein. Man lese nur § 7: *ἵνατί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον καὶ εἰς τοσαύτην ἀπόνοιαν ἐρχόμεθα ὥστε ἐπιλαθῆσθαι ἡμᾶς ὅτι μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων*. Das ist nicht aus einem Gusse. Was hier nicht zusammenpaßt, ist, daß die Empörung zunächst als ein Wüten gegen die Glieder Christi, dann aber als ein Wüten gegen den eigenen Leib und die eigenen Glieder vorgestellt wird, zumal da gerade das Vergessen der letzteren Tatsache als die größte Verirrung bezeichnet wird. Es scheint uns darum nichts übrig zu bleiben als die Worte *διέλκομεν* — *τοῦ Χριστοῦ καὶ* zu streichen. Dann aber müssen auch die Worte in § 6 (*ἢ οὐχὶ — ἐν Χριστῷ*) gestrichen werden, mit denen der Einschub in § 7 im engsten Zusammenhang steht. Die Folge

ist, daß die beiden je mit ἰσῶρί eingeleiteten Sätze in § 5 und § 7 unmittelbar zusammenrücken, was denn auch für das natürlichste und passendste gehalten werden muß.

Des weiteren ein Wort zu 1. Clem 17 bzw. 15—17. Ich habe in meinem Buche behauptet, daß 1. Clem 16 und im Zusammenhang damit auch der Anfang von Kap. 17 nicht ursprünglich sei. Ich halte diese Behauptung, was Kap. 16 betrifft, vollkommen aufrecht. Nur bin ich bezüglich des Anfangs von Kap. 17 etwas anderer Ansicht geworden. Dieses letztere Kapitel beginnt mit den Worten: „Laßt uns auch Nachahmer derjenigen werden, die in Ziegenhäuten und Schaffellen umherzogen und das Kommen Christi verkündigten. Wir meinen nämlich Elias und Elisa, sowie auch Ezechiel, die Propheten, dazu auch diejenigen, die ein gutes Zeugnis (von Gott) erhalten haben (Abraham, Hiob, David). Was in dieser Stelle Bedenken erregt, das sind die Worte „und das Kommen Christi verkündigten“ (κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ). Denn daß Elias und Elisa das Kommen Christi verkündigten, davon ist aus dem Alten Testament absolut nichts bekannt. Überdies steht auch in der Quelle, aus der Clemens hier schöpft, nämlich im Hebräerbrief, durchaus nichts davon. Denn der Hebräerbrief spricht in 11, 37 einfach von solchen, die in Schaffellen und Ziegenhäuten umhergingen. So erhebt sich die Frage, ob die Worte κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ nicht ein nachträglicher Zusatz sind, der dazu dienen soll, Kap. 17 mit Kap. 16, das von Christus handelt, zu verbinden. Wir meinen diese Frage entschieden bejahen zu müssen, da wir Kap. 16 selbst nicht für ursprünglich halten können. Kap. 15 beginnt mit den Worten: „Schließen wir uns also denen an, die frommen Sinnes den Frieden suchen, nicht denjenigen, die nur heuchlerisch den Frieden zu wollen behaupten,“ worauf eine alttestamentliche Begründung dieser Ermahnung folgt. Als unmittelbare formell gleichartige Fortsetzung und Ergänzung der Ermahnung in Kap. 15 stellt sich die Ermahnung in Kap. 17 dar: „Laßt uns auch Nachahmer derjenigen werden, die in Ziegenhäuten und Schaffellen umhergingen“ etc. Zwischen diese unmittelbar aneinander anschließende und auch der durchweg alttestamentlichen Begründung nach zusammengehörige Kapitel paßt Kap. 16 mit seiner Ausführung über Christus durchaus nicht herein. Mit Kap. 16 aber verlieren auch die an sich schon anstößigen Worte κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ im Anfang von Kap. 17 ihren letzten Halt.

Schließlich noch eine Bemerkung zu 1. Clem 20. Am Schluß dieses Kapitels findet sich eine Doxologie, die wegen der Worte διὰ τοῦ κυρίου

ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht auf den unmittelbar vorher genannten Gott, sondern auf Christus bezogen werden muß. In meinem Buche habe ich indessen nachzuweisen gesucht, daß die angeführten Worte nicht Original sein können und daß die Doxologie ursprünglich Gott gegolten haben muß. Ich habe dafür verschiedene Gründe geltend gemacht, so den Zusammenhang mit Kap. 21, sowie dies, daß von den οἰκτιρμοὶ τοῦ θεοῦ auch sonst im 1. Clemensbrief (9, 1) ohne den Zusatz διὰ Ἰ. Χ. die Rede ist. Allein das einfachste und wohl eindrucksvollste Argument habe ich nicht genannt. Ich möchte es darum hier nachholen. Es besteht in der Frage: wie kann man am Schluß von Kap. 20 eine Doxologie auf Christus erwarten, am Schluß eines Kapitels, das zusammen mit Kap. 19 von A—Z der Verherrlichung Gottes, seiner Macht, Weisheit und Güte gewidmet ist? Wenn dieses Kapitel am Schluß eine Doxologie hat, so kann sie sich ursprünglich nur auf Gott bezogen haben. Es ist also offenbar der Überarbeiter, der, um die heilsmittlerische Bedeutung Christi zum Ausdruck zu bringen, die Worte διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. eingefügt und im Zusammenhang damit die Doxologie von Gott auf Christus übertragen hat.

Sonst wüßte ich, von dieser oder jener Kleinigkeit abgesehen, meinen Ausführungen über den 1. Clemensbrief kaum etwas wesentliches hinzufügen. Ich kann darum nur aufs neue zum Studium derselben einladen und zwar jetzt im Zusammenhang mit meiner Schrift über den 1. Petrusbrief (Straßburg, Heitz, 1906). Es wird sich, wie ich keinen Augenblick zweifle, bei näherer Prüfung doch noch herausstellen, daß die Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters eine andere Auffassung und Behandlung erheischt, als die ihr herkömmlicherweise zuteil wird.

Amsterdam.

Daniel Völter.

Inscriptliches zur Geschichte des Gebets.

Das Gebiet der griechischen religiösen Texte aus der Antike hat durch die Papyruspublikationen der letzten Jahrzehnte eine überraschende Ausdehnung erfahren, sodaß die eigentlichen Inscripten dem gegenüber etwas zurückgetreten sind. Wo gibt es z. B. auf inschriftlichem Gebiete etwas, das A. Dieterichs Mithrasliturgie an die Seite gestellt werden könnte? Aber wenn auch nicht Schätze, so sind doch noch immer Goldkörner auf dem Acker der griechischen Epigraphik zu finden.

Es sei hier auf zwei größere Inschriften sakralen Charakters aus den von O. Kern edierten Inschriften der kleinasiatischen Stadt Magnesia am Mäander (Berlin, 1900) aufmerksam gemacht, die für die religiöse Terminologie der Antike im allgemeinen wie insbesondere für die Geschichte des Gebets interessant sind.

Zur Erinnerung an die Neuaufstellung des Bildes der Stadtgöttin Artemis mit dem Zunamen Leukophryene im umgebauten Tempel beschließt man eine jährlich wiederkehrende Feier mit Umzug und Festopfer, bei welcher Gelegenheit der jedesmalige *ἱεροκῆρυξ* an die versammelte „Gemeinde“ eine Ansprache zu richten hat (*κατευχὴν καὶ παράκλησιν παντὸς τοῦ πλήθους ποιεῖσθαι*), mit der Aufforderung zu allgemeinem Opfer und zu Gebet an die Schutzgöttin der Stadt, das die Bitten enthält, um *ὑγίεια* und [*πλοῦτος*¹], ferner: [*κάλισσθαι*¹] *καὶ εὐτυχεῖν τὴν γενεάν ὑπάρχουσιν* und: *τὴν ἐπιγονὴν μακαρίαν [γενέσθαι²]*. Bei der Seltenheit formulierter Gebetstexte aus dem Altertum ist es doppelt bedauerlich, daß diese Inschrift des 2. Jahrhunderts v. Chr. gerade hier abbricht.

Besser steht es in dieser Beziehung mit der Vorschrift über das Gebet am großen Zeusfeste (Magn. 98). Die Gegenstände, auf die sich das Gebet erstreckt, sind vollständig genannt Z. 26ff.: *ὑπὲρ σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικούντων ἔν τε τῇ πόλει καὶ τῇ χώρᾳ ὑπὲρ τε εἰρήνης καὶ πλοῦτος καὶ εἰσῆς φορὰς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάντων καὶ τῶν κτηνῶν*. — Wenn oft gesagt wird, der Mensch sei überall derselbe, so gilt das auch in religiöser Beziehung. Wer wäre bei vorliegendem Gebete nicht frappiert durch die auffallende Ähnlichkeit der Sprache mit der der alten griechischen Liturgien, wie mit unserm heutigen allgemeinen sonntäglichen Kirchengebet? Die Wohlfahrt von Stadt und Land, Friede und Gelderwerb, Getreide und andere Feldfrüchte, Viehstand — darauf richten sich die Sorgen und Bitten des Menschenherzens damals wie heute, und man könnte zumal aus ländlichen Gegenden dieses Gebet aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. zweifellos Punkt um Punkt durch liturgische Parallelen belegen.

Für die Gleichheit der religiösen Sprache in den verschiedenen Zeiten ist übrigens die oben zitierte Inschrift (Magn. 100a) ein weiteres Beispiel. Von dem glücklich vollendeten Tempelbau heißt es dort, er sei zustande gekommen *θείας ἐπιπνοίας καὶ παραστάσεως γενομένης τῷ κύμπαυτι πλήθει τοῦ πολιτεύματος εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ ναοῦ*: Klingt

¹ So ergänzt Dittenberger Sylloge² diese Inschrift.

² Ergänzung von W. Dittenberger, Sylloge².

das nicht wie aus einer Weiherede für ein christliches Gotteshaus der Gegenwart? Wenn dann allerdings einige Zeilen weiter (Magn. 100b Z. 38ff.) die Verheißung ἄμεινον εἶναι nötig ist, um den Hausbesitzern und biedern Werkmeistern der Stadt Magnesia es eindringlich zu machen, der Göttin zu Ehren Altäre vor ihren Türen zu errichten und sie sauber mit Tünche zu streichen (wobei den Widerwilligen mit der Aussicht gedroht wird: μὴ ἄμεινον εἶναι), so fordert diese Art Frömmigkeit den religiösen Menschen von heute notwendig zur Kritik auf. Und ebenso Magn. 98. Hier handelt es sich um die Verpflegung eines Opferstiers, der bis zum eigentlichen Festtage in freiwillige Obhut gegeben werden soll. Wer sich nun zu einer Beisteuer zu den Fütterungskosten versteht, dem gilt die Verheißung: καὶ ἄμεινον εἶναι τοῖς διδοῦσιν (Z. 64).

Dresden. (Lageado, Brasilien.)

G. Thieme.

Ἐπιούσιος.

In G. Klein's gelehrter Abhandlung über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers (1. Heft dieser Ztschr. 1906, S. 34ff.) ist, zumal es sich dabei um so tiefgreifende Untersuchungen wie das Verhältnis zur Johannes-taufe, die Bitte um den h. Geist u. Ä. gehandelt, eine demgegenüber unbedeutende, überdies reichlich und überreichlich besprochene Einzelheit, nämlich die immer noch fragliche Bedeutung des Wortes ἐπιούσιος, unerörtert geblieben; nur indirekt konnte der Hinweis auf den Zusammenhang, in dem bei Mt die ersten drei, ja vier Bitten Erklärung und Begründung finden, wie v. 12 durch 14. 15, so v. 11 durch 33. 34, dazu dienen, die ältere Erklärung (quotidianus, crastinus) zu beseitigen; und so ist überall dort die Bitte angeführt in der Form: „unser nötiges Brot“. Näher gehen neuerdings auf diese Sache ein die Aufsätze von Lic. Dr. Gustav Hönnicke in der N. kirchl. Ztschr. v. 1906, wo S. 176 über jenes Wort so gehandelt wird, daß nach kurzer Erwähnung und Ablehnung anderer Deutungen die Erklärung Zahn's (z. d. St.) eingehende Besprechung findet. Wiedereintretend für die ältere Ableitung von ἡ ἐπιούσα sc. ἡμέρα umschreibe derselbe die Bitte so: Gott möge uns heute das Brot für morgen geben, eine Erklärung, die durch Berufung auf Hieronymus, der im Hebräerevangelium an dieser Stelle קָרָךְ gefunden, ferner auf einige Übersetzungen, wie die koptische, die crastinum, und die sahidische, die venientem übersetze, begründet werde. H. gibt zu,

daß diese schon von andern wie Bengel, Meyer, Hofmann vertretene Erklärung viel für sich habe, während die Gegengründe teilweise nicht stichhaltig seien, z. B. daß einige Übersetzungen wie die syrische und die altlateinische ἐπιούσιος auffassen im Sinne von fortwährend, beständig (quotidianus) (?), oder daß diese Erklärung einen Widerspruch mit Mt 6, 34, wonach Sorgen für morgen verboten sei, ergebe. Dennoch glaubt H. auf zwei Einwänden bestehen zu müssen, die er nicht so leicht wie Z. abweisen könne. Erstens sei nun einmal ἡ ἐπιούσα ohne ἡμέρα nicht ohne Weiteres Ausdruck für den morgenden Tag. Doch, um sogleich dies zu berichtigen, findet sich ja τῇ ἐπιούσῃ Act 20, 14; und wie oft ἡ ὑπεραία, ἡ ἐχομένη in solchem Gebrauch vorkommt (außer a. a. O. auch sonst wie bei Plato, Crito p. 44 A u. B), bedarf so wenig weiteren Nachweises wie die übliche Substantivierung von Adjektiven mit leicht ergänzbarem Substantiv (wie ἡ ἔρημος, ἡ δεξιά, ἡ εὐθεία, ἡ σύντρομος). Wenn aber H. fragt, warum denn, wenn es galt das aram. ܪܗܩ zu übersetzen, nicht einfach nach dem üblichen Sprachgebrauch τὸν ἄρτον τὸν τῆς αὔριου gesetzt worden sei, so übersieht er die Neigung aller, besonders der alten Sprachen zur Abwechslung im Ausdruck, wie sich denn z. B. Act 6, 1 findet ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ, wofür es auch einfach heißen konnte ἐν τῇ καθ' ἡμέραν διακ., wo nun aber das gewiß auch sehr spät erst gebrauchte Adjektivum (nur καθημέριος findet sich schon bei Klassikern, auch dieses höchst selten) gewählt wurde. Bedeutender ist der andere Einwand, daß der Gedanke, wie ihn Z. darstellt, logische Schwierigkeiten biete. Die Bitte: „gib uns täglich unser morgendes Brot“, entbehre der natürlichen Fassung. Auch komme die durch Mt 6, 34 abgewehrte Sorge doch dabei zum Ausdruck (womit also der vorher für nicht stichhaltig erklärte Einwand nachträglich anerkannt wird). H. glaubt deshalb die Erklärung: „gib uns das uns angemessene, ausreichende Brot“ vorziehen zu sollen, indem er ἐπιούσιος von ἐπεῖναι ableitet, wobei die Unterlassung der Elision in ἐπί vor dem Vokal am besten daraus zu erklären sei, daß die Wortbildung auf solche zurückgehe, die die griechische Sprache nicht völlig beherrschen. Über letzteres hatte sich schon früher C. Weizsäcker geäußert in den Untersuchungen über die evang. Geschichte, 1864, wo er (S. 407) übersetzt: „das notwendige Brot gib uns alle Tage“ (ebenso in den Ausgg. des NT.s, so 1900 bei Mt 6, 11. Lc 11, 3 „unser nötiges Brot“), und seine Ablehnung der gewöhnlichen Ableitung von ἡ ἐπιούσα mit Berufung auf den Kontext, nämlich den „maßgebenden Gedanken“, so begründet: „die auffallende aber grammatisch mögliche Wortbildung aus ἐπί und οὐσία (wie ὑπ-

ἐξούσιος) kann um so weniger von der sachlich richtigen Deutung abhalten, als das Wort unter die ganz freien Bildungen der NTlichen Sprache gehört“, mit dem weiteren Zusatz: „je rascher das erste Verständnis verloren gehen konnte, desto leichter begreift sich, daß schon das Hebräerevangelium der Nazaräer nach Hieronymus mit $\eta\eta\eta$ übersetzte“. Aus letzterem Satz, womit freilich die Sache auf den Kopf gestellt wird, als ob nämlich das griechische Vaterunser das Original wäre, das in das Hebräische oder Aramäische übersetzt worden sei, ist wenigstens zu sehen, daß die Notiz des Hieronymus (vollständig jetzt im Wortlaut bei E. Preuschen, Antilegomena, p. 5), an die nun Z. und Nestle (Einführung S. 112) erinnern, auch W. kannte, ohne sich jedoch dadurch in seiner Erklärung bestimmen zu lassen. Was aber die grammatische Möglichkeit betrifft, so hatte W. dieselbe zwar behauptet, jedoch nicht nachgewiesen. Diesen Mangel hat sich eifrig zu ergänzen bemüht Cremer in seinem bibl. theol. Wörterb. zur neutestamentl. Gräcität, wo dieser Punkt genau behandelt ist. Freilich so schlagende Beispiele wie ἐπιτακῆς, ἐπιπορκεῖν gibt es nicht sehr viele, und bei diesen erklärt sich der Mangel der Elision durch ursprüngliches Digamma; andere, bei denen diese Erklärung nicht zulässig, scheinen sich immerhin nur selten und weniger zuverlässige zu finden. Richtig wird aber allerdings sein, daß solche Dinge wie Digamma und Hiatus in der späteren Gräcität weniger beachtet wurden, das Digamma nicht, indem wir ἠργάσατο finden Mt 25, 16. Mc 14, 6 (neben εἰργάσατο Mt 26, 10), der Hiatus aber, der schon der Deutlichkeit wegen in der klassischen Gräcität vielfach nicht zu vermeiden war, jetzt wohl noch weniger Anstoß gab, als man sich aus Bequemlichkeit, um die feinere Unterscheidung zu ersparen, gewöhnt hatte das ν ἐφελεκ. überall, vor Konsonanten wie vor Vokalen, zu setzen (analog οὕτως, μέχρις), wofür dann wohl auch umgekehrt ein Hiatus nicht als störend empfunden werden mochte. Großen Nachdruck aber legt Cremer mit Recht darauf, daß ἐπιούσιος nicht von dem entfernteren ἐπεῖναι (wie noch H. tut) sondern (wie auch von W. geschehen) unmittelbar von dem nächsten, von οὐσία, abgeleitet werde, sowie ἐξούσιος nicht von ἐξείναι, sondern von οὐσία (ein seines Vermögens, seiner οὐσία, beraubter), und sucht weiter nachzuweisen, daß οὐσία nicht bloß Wesen (wie in δμοούσιος) sondern auch Existenz, Subsistenz bedeute, ἐπιούσιος also: zur Existenz nötig, ausreichend. Trotz dieser gründlichen Untersuchung schließt aber Cr. mit der nicht volle Zuversicht verratenden Erinnerung, man dürfe nicht vergessen, daß es im gewöhnlichen Leben mit der Bildung der Wörter nicht so hergehe, wie es die Gelehrten nach

ihren methodischen Gesetzen erwarten, mit andern Worten, daß man es so genau nicht nehmen dürfe. Als ob nicht gerade die Entwicklung der Volkssprache nach bestimmten, man darf wohl sagen, Naturgesetzen vor sich ginge, von denen die am wenigsten Gebildeten unbedingt, obgleich unbewußt, geleitet werden! Jedoch wie steht nun die Sache? Die scheinbar nächstliegende Ableitung von ἡ ἐπιούσα hat unleugbar unüberwindliche Schwierigkeiten. Ungerechnet die Disharmonie von Mt 6, 11 mit der, wenn auch etwa nicht ursprünglich, doch im Zusammenhang unseres jetzigen Textes bald folgenden Stelle 6, 34 ist die zweimalige Zeitbezeichnung in so kurzem Satz störend genug. Denn wenn auch unsere deutsche Bibel Lc 11, 3 die anstößige Form (wörtlich: unser tägliches Brot gib uns täglich) durch die Übersetzung von καθ' ἡμέραν mit „immerdar“ vermeidet, so daß man wahrscheinlich unlogischerweise auch am Urtext weniger Anstoß nahm, und wenn es bei Mt etwas erträglicher lautet: unser tägliches Brot — heute (σήμερον), wenn man ferner dieses notdürftig erklären kann: unser Brot für den kommenden Tag gib uns (schon) heute (daß wir uns nicht doch in den zu fliehenden Sorgen verzehren), — das eine läßt sich nicht wegschaffen: die zweimalige Zeitbestimmung in so kleinem Satz bleibt eine Sonderbarkeit, für die man vergebens nach einer Erklärung sucht. Solche Bedenken müssen sich aber schon frühzeitig geltend gemacht haben, wie das seltsame Wort supersubstantialis beweist, das die Vulg. bietet Mt 6, 11 (panem nostrum supersubstantialem), während sich für dasselbe Wort des Urtextes daselbst findet Lc 11, 3: panem nostrum quotidianum; und zwar hat jenes Wort Hieronymus nach der oben erwähnten Notiz schon vorgefunden.¹ Wie der Übersetzer oder Abschreiber, der die Bildung dieses sein griechisches Vorbild an Einzigartigkeit wo möglich übertreffenden Wortes gewagt, hierzu gekommen sein mag, läßt sich, wenn auch nicht nachweisen, doch vermuten. Entweder hatte und fand derselbe kein lateinisches Wort für das wiederzugebende griechische, dessen Bestandteile er zwar zu erkennen glaubte, ohne sich aber über den Begriff klar zu sein, oder er fand schon die lateinische Übersetzung mit quotidianus (vielleicht auch crastinus) vor, ohne aber von deren Richtigkeit überzeugt zu sein, und suchte nun wie in einer Interlinearübersetzung die ihm verständlichen Bestandteile, so gut er konnte, ἐπί durch ein übergeschriebenes super und —ούσιος durch ein vermeintlich entsprechendes substantialis, nachzubilden. An eine Beibehaltung dieses Versuchs war aber schon wegen

¹ Pro supersubstantiali pane reperi mahar etc. a. a. O.

der Unförmlichkeit und Unverständlichkeit des Ausdrucks nicht zu denken. Und nachdem Hieronymus sein מָחָר entdeckt, glaubte Niemand mehr an der Ableitung von ἡ ἐπιούσα zweifeln zu dürfen. Ist nun aber diese trotz allem nicht festzuhalten, so fragt sich, ob der andern Erklärung (von ἐπί und οὐσία) unbedingt zu vertrauen sein wird. Wenn auch dies nicht zu behaupten ist, insofern sich immer wieder die Frage aufdrängt, ob nicht doch die Ableitung von ἡ ἐπιούσα die näher liegende sei, so wird man, woran freilich schon von Anfang an zu denken war, fragen müssen, welches aramäische Wort denn wohl mit diesem ἐπιούσιος wiedergegeben werden sollte. In den altjüdischen Gebeten, nach deren Muster, wie wir nach den neueren Untersuchungen wissen, das Vater-unser gebildet wurde, scheint man ein entsprechendes Wort noch nicht entdeckt zu haben. Franz Delitzsch hat nun in seinem hebräischen NT an beiden Stellen gesetzt: לֶחֶם הַקָּנִי, das Brot des uns beschiedenen, bestimmten Teils oder Maßes, also das uns zukommende, beschiedene Brot, mit Anlehnung an Gen 47, 22. Prov 30, 8. Ezech 16, 27. Ergibt sich hierdurch unleugbar ein angemessener Sinn, so ist doch kaum wahrscheinlich zu machen, wie hieraus die Übersetzung mit ἐπιούσιος entstehen konnte. Dennoch wird die Schwierigkeit nicht unlösbar sein, wenn man sich erinnert, daß neben dem bekannten מָחָר cras, crastinus noch eine obgleich in der biblischen Sprache als solche nicht gebräuchliche Wurzel מוּחַר (verwandt mit מָכַר, מָהַר, Grundbedeutung vendidit) sich findet, wovon ein nicht eben seltenes Wort abgeleitet wird, מְחִיר, Kaufpreis, merces, praemium laboris, Arbeitslohn, Hi 28, 15. Ps 44, 13. Jes 45, 13. 55, 1. Mi 3, 11. 2 S 24, 24. Dt 23, 19; auch Dn 11, 39. Ob nun dieses מְחִיר selbst, nur defective geschrieben, oder eine andere Form desselben Stammes ursprünglich diese Stelle eingenommen, mögen Andere, die als Orientalisten hierin die erste Stimme haben, entscheiden. Ist unsere Vermutung begründet, so würde ein unbestreitbar passender Gedanke gewonnen: das Brot des Arbeitslohnes, somit unser verdientes, redlich erworbenes Brot, zu übersetzen also etwa: unser ehrliches Brot gib uns heute (täglich); zugleich aber wäre damit erklärt, was sonst immer ein Rätsel bliebe, wie schon in allerfrühester Zeit, als die Tradition noch von den ersten Jüngern her lebendig sein mußte, bei diesen gewiß nie in Vergessenheit kommenden Worten die irrige Auffassung sich bilden konnte, die dann bald in dem griechischen ἐπιούσιος, lat. quotidianus ihren Ausdruck suchte. Mißverständnis eines doppel sinnigen Wortes oder Wortstammes würde den seltsamen aber gerade bei solchen überall mit ehrfurchtvoller Scheu gesprochenen und gehörten

Worten verzeihlichen und bei der unendlichen, daher wohl oft gedankenlosen, Wiederholung lange unbemerkt gebliebenen Irrtum verschuldet haben.

Weißenburg i/B.

A. Bischoff.

ἄλλοτρι(ο)επίσκοπος.

Wenn auch die Bestandteile des in der ganzen Gräcität nicht mehr und im NT an der einzigen Stelle 1 Petr 4, 15 vorkommenden Wortes, dessen Schreibung, ob richtiger ἄλλοτρι(ο)επίσκοπος oder ἄλλοτριεπίσκοπος, für jetzt dahingestellt bleibe, offen vorliegen, scheint doch die Bedeutung desselben für unsere Stelle, um die es sich ja allein handeln kann, wenigstens nicht allgemein richtig erkannt zu werden, soweit sich nämlich ohne Kenntnis aller einzelnen Kommentare aus den am meisten gebrauchten Übersetzungen urteilen läßt, Vulg.: „alienorum appetitor“, L.: „der in ein fremd Amt greift“, H. A. Schott: „male sedulus“, Weizsäcker: „der sich fremder Dinge anmaßt“. Cremer verweist in seinem Lexikon s. v. auf Plato's Phaedrus p. 230 A. (genauer p. 229 E.), wo sich aber nur die Äußerung des Sokrates findet, er halte für lächerlich sich um fremde Dinge zu kümmern, ehe man die nach dem Delphischen Spruch gebotene Pflicht der Selbsterkenntnis erfüllt (οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτὸν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἄλλότρια σκοπεῖν). An unserer Stelle jedoch scheint das Wort nicht bloß wie in der platonischen unnütze und gegenüber der weit wichtigeren Selbsterkenntnis unbedeutende Beschäftigung, wie dem Sokrates dort die mythologischen Fragen über Boreas, Chimaira, Hippocentauren und Pegasus erscheinen, sondern ein höchst bedenkliches und streng zu meidendes Tun zu bedeuten, vor dem mit allem Ernst zu warnen sei. Nach der gewöhnlichen Ansicht wäre ein Verhalten gemeint, das an sich gewiß tadelnswert leicht auch schädlich wirken, aber kaum als so gefährlich gelten kann, um in diesem Zusammenhang genannt zu werden. Cremer verwirft daher Luther's Auffassung, hält aber selbst dafür, daß die Sünden wider das achte Gebot gemeint seien, ohne jedoch diese Ansicht näher zu begründen. Die Möglichkeit dieser Beziehung ist nun freilich dem Wortlaut nach nicht zu bestreiten, insofern z. B. ein καταλαλεῖν, wovor Jak 4, 11 gewarnt wird, nie ohne ein ἄλλότρια σκοπεῖν wird entstehen können; aber für unsere Stelle ist diese Bedeutung nicht ausreichend. Denn der Zusammenhang ist ja dieser, daß die Leser ermahnt werden, in drohenden Leiden nicht zu verzagen, insbesondere

nicht, wenn sie um Christi willen geschmäht werden. Denn nur in diesem Fall, so will das γάρ des Überganges v. 15 sagen, wenn ihr um Christi willen Schmach leidet, seid ihr μακάριοι, nicht aber, wenn ihr selbst Unglück verschuldet, also verdiente Strafe erfahret, sondern nur wenn als Christen usw. (v. 16). Wenn es also hier heißt: keiner von euch leide ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης, so sieht man, daß hiermit auf Handlungen hingewiesen ist, die vom bürgerlichen Strafgesetz betroffen sind, deren kein Mensch, wieviel weniger ein Christ, sich schuldig machen soll. Auffallen kann hier, um dies beiläufig zu bemerken, daß als drittes κακοποιός gesetzt ist, das sonst z. B. oben (1 Petr) 2, 12 allgemein: Übeltäter, Missetäter bedeutet. Doch darf man, wenn diese Nebenbemerkung gestattet ist, annehmen, daß dieses Wort hier spezielle Bedeutung hat, wie etwa lat. malus bei Hor. sat. 1, 4, 3: si quis erat dignus describi quod malus ac fur, wo malus einen Schelm oder Schurken bedeutet, dessen Tun, wenn auch nicht eigentlich Diebstahl, doch (durch Betrug, Unterschlagung, Veruntreuung u. dgl.) nicht minder gefährlich, daher ebenso von den Gesetzen bedroht ist, ib. I, 3, 59: nullique malo latus obdit apertum (wo malo masc., nicht neutr., weil nur so das Bild passend: latus obdit apertum), besonders noch ib. I, 1, 77: formidare malos, fures (nicht malos fures, böse Diebe, sondern:) Schelme, Diebe, weil die Angst des reichen Filzes desto besser veranschaulicht wird, je mehr Feinde er fürchtet. Zu vergleichen ist hier auch der Ausdruck: „Zöllner und Sünder“, wo das Wort „Sünder“ gleichfalls in einem speziellen Sinn (im Gegensatz zu den Zöllnern, die ja von den Sündern im allgemeinen nicht ausgenommen werden sollten) zu stehen scheint. Nach diesen dreien (φονεὺς, κλέπτης, κακοποιός) folgt nun ἄλλοτρι(ο)ἐπίσκοπος. Daß es sich hiermit etwas anders verhalten wird, ist schon aus der Wiederholung des ὡς zu sehen. Um so gemeine Verbrechen wie Mord, Diebstahl, Betrug scheint es sich nicht zu handeln, da sonst das Wort einfach jenen an die Seite gestellt werden konnte, immerhin aber auch um Handlungen, die zum Konflikt mit dem Strafgesetz führen mußten. Ein Übergreifen in fremdes Amt, überhaupt in fremde Angelegenheiten, war aber vom geltenden römischen Strafgesetz so wenig bedroht wie üble Nachrede gegen den Nächsten, wenn durch solche nicht geradezu die Wohlfahrt des Andern gefährdet wurde. Als strafbar nun bleiben, nachdem der Vergehen und Verbrechen gegen Leben und Eigentum der Mitbürger schon gedacht ist, nur übrig politische Handlungen, denen eine staatsgefährliche Absicht zugeschrieben werden konnte. Alle solche Handlungen fielen unter die lex maiestatis, wonach ein crimen minutae oder laesae maiestatis in der Zeit der Republik

zwar nur durch wirklichen Vaterlandsverrat, später aber in der Kaiserzeit mehr und mehr schon durch Worte und Mienen, überhaupt durch die harmlosesten Schritte begangen werden konnte, wie aus Tacitus und Sueton sattsam bekannt ist, wobei freilich zu bemerken, daß im allgemeinen mehr Angehörige vornehmen als geringen Standes deshalb verdächtigt und verurteilt wurden. Die Gefahr solcher Anklagen wurde aber immer größer, je mehr die öffentlichen Zustände zu Beschwerden Anlaß gaben, und gerade fromme Gläubige mochten, nicht in eigenem Interesse wohl aber in dem unglücklicher Mitbürger, an Maßregeln der Obrigkeit oft berechtigten Anstoß nehmen. Um so eindringlicher wird in den neutestamentlichen Briefen vor allen möglicherweise verdachterregenden Schritten gewarnt und Gehorsam gegen die bestehende Obrigkeit eingeschärft. So hier oben (1 Petr): 2, 13. 17 ff. Röm 13, 1—7. 1 Tim 2, 2. Tit 3, 1. Ist hier, wie somit anzunehmen, auf solches hingedeutet, so ist auch leicht zu sehen, weshalb der etwas euphemistische Ausdruck gewählt ist. Denn an sich bedeutet das Wort freilich nicht homo rebellis, nicht einmal insidiator, sondern synonym mit κατάσκοπος nur allgemein: explorator, Späher, wie übrigens auch ἐπίσκοπος selbst gebraucht ist schon bei Hom. Il. K (X) v. 38: ἢ τίς ἐταίρων ὄτρυνέει Τρώεσσιν ἐπίσκοπον; willst du einen der Genossen (zu) den Troern als Späher senden? Aber die Leser des Briefes konnten sicherlich verstehen, was das Wort hier bedeute, da für alles ob auch mißgünstige Einmischen in fremde Dinge oder gar bloßes Beobachten und Beurteilen der Angelegenheiten anderer, wenn es nur Privatsachen betraf, keine gerichtliche Strafe zu fürchten war. Immerhin schien die Unbestimmtheit des Ausdruckes gegen den Verdacht zu schützen, als ob der Verfasser annehme, daß staatsgefährliche Absichten oder nur Gesinnungen unter den Gläubigen gehegt würden.

Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß eine nahezu übereinstimmende Auffassung der Stelle sich schon bei Bengel findet, der sich so darüber äußert: Tales sunt qui sese in negotia publica aut privata, sacra aut civilia, ad ipsos nil pertinentia, quasi magna prudentia et fidelitate et odio mundanae iniquitatis impellerentur, ingerunt. cuius modi homines . . . facile in „passiones“ incurrunt. Man sieht, daß B. den Zusammenhang des Prädikats: μή τις παχέτω mit den Subjekten ὡς κτλ. nicht verkennt, also auch die Gefahr schwerer gerichtlicher Bestrafung angedeutet findet;¹ wenn er nur nicht die negotia privata geglaubt hätte

¹ Wie er auch noch bemerkt: idque imprimis fieri poterat apud ethnicos magistratus.
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VII. 1906.

mit herbeiziehen zu sollen. So mögen wohl auch andere Ausleger die richtige Auffassung vertreten. Meistens scheint jedoch das neugierige und übelwollende Beobachten und Besprechen fremder Privatsachen immer noch zu sehr hereingedeutet zu werden, wodurch diese Warnung mit andern Grundsätzen wie dem von 1 Kor 10, 24: μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου in einigen Widerspruch kommt, wenn solcher nicht mehr oder weniger künstlich verwischt wird. — Es ist aber auch noch hinzuweisen auf die Fortsetzung im Text, wodurch die obige Erklärung bestätigt wird. Wenn es heißt v. 16: „leidet er aber als Christ, so schäme er sich nicht usw.“, so sind, da ja πάσχει aus v. 15 zu ergänzen, nicht Nachteile und Anfechtungen im Privatleben, wie sie wohl einen Religionswechsel schon damals begleiten mochten, sondern gerichtliche Strafen gemeint, wie sie Mörder und Diebe treffen, von denen aber auch Bekenner des Christenglaubens selbst unter dem milden Regiment eines Trajan nach dessen bekanntem Brief an Plinius (ep. X, 97 (98), wenn sie nicht tätige Reue bewiesen (supplicando diis nostris), bedroht waren. Bei solchen Leiden —: μὴ αἰσχυνέσθω, wie sonst der bisher unbescholtene Mann es als Schmach empfinden muß, mit den staatlichen Strafgesetzen in Konflikt zu kommen, sondern δοῦλαζέτω τ. θ. — Endlich sei noch die Bemerkung gestattet, daß die soeben geäußerte Vermutung, es möchten auch andere zum richtigen Verständnis des Wortes gekommen sein, sich schon bestätigt hat, indem der, wie angedeutet, nicht über umfassende Kenntnis der neueren exegetischen Literatur verfügende Verfasser leider erst jetzt bei Gunkel (d. Schr. d. NT's neu übers. usw. z. d. St.) die Anmerkung findet: „Auführer, novarum rerum cupidus (Deißmann).“ Wenn aber diese Auffassung doch nur als „möglich“ erwähnt, neben und vor dieser aber die gewöhnliche vorgetragen wird (wonach z. B. auf taktlose Zudringlichkeit von Wanderpredigern angespielt sei, als wäre auch solches Verhalten von gerichtlicher Strafe bedroht gewesen), so wird der vorstehenden Besprechung auch jetzt noch Berechtigung nicht abzusprechen sein.

Weißenburg i/B.

A. Bischoff.

Τὸ τέλος κυρίου.

Daß der Ausdruck τὸ τέλος κυρίου (Jak 5, 11) vom Lebensende Jesu verstanden werden könne, soll nach Zahn (Einl. I², 54) schon deshalb unmöglich sein, weil neben ὁ κύριος, das in demselben Vers zweifellos Gott bezeichne, das artikellose κύριος am wenigsten auf Jesum sich beziehen könne. Wo eine Unterscheidung stattfindet, sei umgekehrt κύριος Gott, ὁ κύριος Jesus, so Jak 5, 8. 10. 14. 15. Aber schon die beiden letzten

Stellen beweisen nicht, was sie sollen. Entweder wird den Kranken derselbe gesund machen, aufrichten (ἐγερῆι αὐτὸν ὁ κ.), in dessen Namen (ἐν ὀνόματι κ.) Gebet und Ölsalbung angewendet worden, oder es wird der, für den im Namen Jesu gebetet worden, durch Gottes Hilfe genesen, nicht aber umgekehrt. Auch oben 1, 1 hieß es: θεοῦ καὶ κυρίου ἰ. χρ. δούλος, ohne Artikel. Daß sogar das gleiche Wort in demselben Satz verschiedene Subjekte bezeichnen kann, beweist das bekannte Beispiel, wo im Gegensatz zum Grundtext, der nicht dasselbe Wort wiederholt (Ps 110, 1: יְהוָה לַיהוָה), die Übersetzung wie absichtlich ängstlich dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, Mt 22, 44. Act 2, 34 (allerdings nach LXX). Umgekehrt kann man sagen, daß κυρίου dem ἰώβ des vorausgehenden Satzes entsprechend als nom. propr. und deshalb ohne Artikel stehe, dagegen am Ende des Wortes ὁ κύριος als nom. appell., daher mit Artikel (gleichsam: „der Herrgott“). Es ist jedoch der Gebrauch des Artikels in solcher Verbindung überall so schwankend, daß hierauf allein ein sicherer Beweis nicht zu gründen ist. Wörtlich heißt nun jedenfalls τὸ τέλος κυρίου das Ende des Herrn (Herrnende, -ausgang), exitus domini. Hier darf wohl gefragt werden, ob es denn, wenn auch die Worte τὴν ὑπομ. ἰ. ἦκ. vorausgehen, ohne Gewaltbarkeit möglich, den Ausdruck τὸ τέλος κ. zu verstehen in der Bedeutung: das vom Herrn bewirkte Ende — wessen? Hiob's? unmöglich; denn er lebte ja „nach diesem“ (Hi 42, 16) noch 140 Jahre, ein Zeitraum, der doch nicht einfach als in τέλος inbegriffen zu denken wäre; noch weniger aber kann es heißen sollen: das Ende der allerdings soeben genannten, daher für die grammatische Beziehung zunächst liegenden, ὑπομονή, seiner Geduld (als ob diese den Vielgeprüften doch endlich verlassen hätte! womit sich aber der Genetiv κυρίου nicht vertrüge, wenn τέλος eigentlich das τέλος τῆς ὑπομονῆς ἰώβ sein sollte), also: das Ende der Leiden, die seine ὑπομονή so lange getragen; denn so muß man ja dann erklären: das vom Herrn bewirkte Ende der Leiden des Dulders; dies soll mit τὸ τέλος κ. (Herrnende) bezeichnet sein. Eine für den schlichten Leser etwas starke Zumutung, mit dem einfachen Ausdrucke „des Herrn Ende (Ausgang)“ einen so verschiedenen enthaltenden Begriff zu verbinden. Aber, so wird eingewendet, kann denn der Verfasser seine Leser an Jesu Lebensende erinnern wollen? Ohne allen Zweifel; wenn man nur, was sich doch von selbst verstehen sollte, dieses Lebensende auf Leiden und Sterben des Gekreuzigten beschränkt und nicht auch Auferstehung und Himmelfahrt darunter verstehen zu müssen meint, wobei man dann nicht

stehen bleiben könnte, ohne auch noch die Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit einzuschließen, so daß freilich von einem τέλος nicht mehr die Rede sein könnte. Ist es also, auch für gläubigen Standpunkt, nicht unzulässig, von einem Lebensende des Herrn in diesem Sinn, mit der Beschränkung auf Leiden und Sterben, zu sprechen, so ist nur die Frage, ob die Leser daran als an etwas, das sie selbst gesehen, erinnert werden konnten. Aber Augenzeugen konnten, wenn auch freilich nicht alle, welches anzunehmen nicht nötig, so doch manche Leser gewesen sein, zumal wenn, wie ja viele wollen, dieser Brief eine der ersten oder gar die älteste Schrift des NT.'s ist; im anderen Fall, wenn sie späteren Ursprungs ist, paßte solche Voraussetzung trefflich zur Fiktion der Autorschaft. Aber, was die Hauptsache, ὁρᾶν und ἰδεῖν muß ja nicht buchstäblich Augenzeugschaft bedeuten, sondern kann dasselbe sein wie unser „erleben“, so z. B. ὁρᾶν—ἡμέραν Soph. O. R. 831, lat. diem videre, Tac. Ann. I, 8. Jedoch, so hören wir weiter, die gewöhnliche Verbindung von ὑπομονή und τέλος mache zweifellos, daß das dem geduldigen Ausharren Hiob's entsprechende segnen- und ruhmgekrönte Ende dieser Leiden gemeint sei. Aber die zu vergleichenden Stellen (Mt 10, 22, 24, 13. Jak 1, 4) sind anderer Art. Wo vom Beharren bis ans Ende die Rede, bedeutet τέλος den äußersten, letzten Grad des Leidens, worin die Geduld sich bewähren muß, wenn nicht die ganze Prüfung vergeblich gewesen sein soll; hier müßte es die Befreiung und herrliche Belohnung bedeuten. Denn wenn es heißt: ὁ ὑπομείνας εἰς τ. οὗτος —, so ist offenbar gemeint, daß das ὑπομένειν vorausgehen muß und zwar εἰς τέλος, dann erst tritt ein, was bezeichnet wird mit οὗτος ωθ. Ebenso ist es Jak 1, 5: ἡ ὑπομονή ἔργον τέλειον ἐχέτω, das im ὑπομένειν bestehende ἔργον muß bis zur letzten Bewährung geleistet, muß ein τέλειον sein, dann erst ist zu erwarten, was v. 12 sagt: μακάριος — δόκιμος — λήμψεται —. Aber freilich das Haupthindernis, das die Annahme der einfachsten Erklärung erschwert, ist noch ein anderes, das Bedenken nämlich, daß dadurch das Beispiel Jesu demjenigen Hiob's an die Seite gestellt werde, Christus und Hiob auf eine Stufe! Jedoch ist dies ja nur eine Seite, woraus keineswegs eine allgemeine Gleichstellung gefolgert werden dürfte. Wie? hat doch Christus selbst die Nachfolge, also die Befolgung seines Beispiels, in der Kirche imitatio genannt, den Seinigen empfohlen, Mt 10, 38. 16, 24 u. Parall., Anweisungen, die in der apostolischen Zeit fortgesetzt wurden, wie 1 Petr 2, 21, wo Christus den Knechten vorgestellt wird als ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν, ἵνα ἐπακολουθήσετε τοῖς ἰχνεῖν αὐτοῦ. Beides, Hinweis auf Christum und andere

Vorbilder, findet sich verbunden im Hebräerbrief 12, 2. 3: „lasset uns (laufen durch Geduld und) aufsehen auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, und 13, 7: gedenket an eure Lehrer, ihr Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach“, worauf sich dann unmittelbar anschließt: „Jesus Christus gestern und heute usw.“ Wenn nun an unserer Stelle bei der Ermahnung zur Geduld nach den Hinweisen auf die Propheten und auf Hiob der Gedanke an das höchste aller hiefür vorzustellender Vorbilder dem Verfasser sich aufdrängte, kann dies so wenig anstößig sein, daß es, wenn es fehlen würde, schmerzlich vermißt werden müßte. Außerdem könnte noch erinnert werden, daß der Satz ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας wegen dieses Pluralis mindestens zwei Beispiele erwarten läßt. Denn unerträglich künstlich würde es sein, da doch gewiß das folgende τὴν ὑπομ. ἰ. ἦκ. einen Beleg zu dem vorausgehenden μακ. τ. ὑπομ. geben soll, dieses eben des Pluralis wegen noch auf die vorhergenannten Propheten zurückbeziehen zu sollen. Auf diesen Grund würde zwar zu verzichten sein, wenn sich, wie noch zu bemerken, eine Änderung der Textesgestalt empfehlen sollte, während bei Festhaltung des überlieferten Textzusammenhanges dieses Argument sein volles Gewicht behält. Eines aber wird man nicht der vertretenen Auffassung entgegenhalten, daß nämlich eine Erwähnung der dem Hiob zuletzt gewordenen Belohnung fehlen würde, da auch bei den Propheten eine solche nicht genannt ist, überhaupt nicht zu nennen war, insofern der Entschluß, Heroen wie die Propheten und Hiob zum Vorbild zu nehmen, abgesehen von jeder zu hoffenden Belohnung an sich schon durch den Reiz solchen Vornehmens hinreichend begründet ist. Zudem ist in dem einzigen Wort μακαρίζομεν sowie in dem Schlußsatz: πολυπλ. ε. ὁ κ. κ. οἰκτ. die Aussicht auf künftige Herrlichkeit genügend angedeutet. — Bis hierher hatte die Erklärung unserer Stelle keine besondere Schwierigkeit. Bedenken aber erregt der Schlußsatz und dessen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Auch von jenen, die mit τέλος κυρ. durchaus nur den gottgewirkten Lebensausgang Hiob's bezeichnet wissen wollen, haben doch manche, unter ihnen Hofmann, dem Zahn zu folgen geneigt scheint, eingesehen, daß das Verbum εἶδετε zu solchem Objekt nicht paßt, da ja in diesem Fall das zweite (Hiob's Ausgang) ebenso wie das erste (sein geduldiges Ausharren) nur durch Tradition erfahren, also gehört, nicht gesehen und selberlebt heißen könne; um jedoch durchaus der einfachsten Erklärung vom Lebensende Jesu auszuweichen, flüchtete man zu dem Vorschlag ἴδετε zu lesen mit vorausgehender starker Interpunktion: von Hiob's Geduld habt ihr

gehört und von seinem gottgewirkten Lebensausgang; sehet (imper.), daß Gott gnädig ist und barmherzig (nötigenfalls auch bei der LA. εἶδετε anzuwenden: ihr habt (also daran) gesehen, daß Gott gnädig ist und barmherzig). Nur nebenher sei hier bemerkt, daß die Erklärung des τέλος κ. vom Lebensende Jesu auch mit dieser Konstruktion beibehalten werden kann, ja einfacher ist als die andere; wiewohl das εἶδετε immer dazu aufforderte, es auf das näher liegende und selbsterlebte Ereignis zu beziehen, wie es denn auch zu dem auf die in grauer Vorzeit liegende Geschichte bezüglichen ἠκούσατε den treffendsten Gegensatz bildet. Schwer annehmbar ist aber jene Konstruktion Hofmann's wegen der Unwahrscheinlichkeit der Verbindung eines Verbum's mit zwei Objekten, in deren Mitte es stände, statt wie gewöhnlich vor oder hinter beiden, wo nicht der Grund so auffallender Stellung leicht zu erkennen (anders ist das θεῷ δουλεύειν καὶ Μαμμωνᾷ schon wegen des Dativs, der keine so direkte Beziehung enthält wie der Akkusativ), dann auch wegen der Verbindungslosigkeit, womit, ohne jede den Zusammenhang andeutende Konjunktion wie —οὖν, διό, διὰ τοῦτο, der folgende Satz (mit ἴδετε oder εἶδετε) angeschlossen würde. Zwar finden sich ähnliche asyndetische Strukturen auch sonst in Schlußformen, oben (Jak) 2, 22. 24 βλέπει—, dann ὁράτε, doch geht beidemale eine andere (die 3.) Person voraus, wodurch das Verständnis erleichtert wird, während hier das ἴδετε oder εἶδετε in ganz andersartiger Bedeutung und Struktur gebraucht würde als das kurz vorhergegangene ἠκούσατε, dem es doch entsprechen zu wollen schien. Wenn daher diese Konstruktion für das ἴδετε (εἶδετε) ὅτι abzulehnen ist, so bleiben mehrere Möglichkeiten. Entweder bringt der Satz ὅτι πολυπλ. — die Begründung zu dem vorangehenden μακαρίζομεν, wobei die Zwischensätze: ἠκούσατε—εἶδετε als Parenthese aufzufassen wären: wir preisen selig die Dulder (wie ihr ja von Hiob's Geduld gehört und des Herrn Ende selbst erlebt), denn (oder: weil) der Herr gnädig ist und barmherzig. Beispiellos ist solche Verbindung nicht, s. Lk 11, 18, wo vor dem ὅτι λέγετε („ist denn der Satan mit ihm selbst uneins? dieweil ihr saget usw.“) notwendig zu ergänzen ist: eine so ungereimte Meinung scheint ihr zu hegen, oder ähnliches. So wäre hier nach den Zwischensätzen aus dem vorhergegangenen μακαρίζομεν zu ergänzen: ja, selig sind sie gewiß (oder ähnlich), denn —. Ebenso ist es Lk 20, 19 mit ἔγνωσαν γάρ, womit nicht der Grund angegeben sein kann für das eben gesagte ἐφοβήθησαν τὸν λαόν, sondern für das diesem vorhergehende ἐζήτησαν ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας. Ähnlich auch Röm 1, 13, wo der Absichtssatz ἵνα τινὰ καρπὸν ἐκὼ nicht abhängen

kann von dem nächsten ἐκωλύθη ἄχρι τοῦ δευρο, sondern von dem diesem vorhergehenden προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Eine zweite Möglichkeit zur Herstellung des Zusammenhanges wäre gegeben, wenn man εἶθετε gewissermaßen als doppelt gesetzt nehmen dürfte, so daß es außer seinem Akkusativ noch einen Satz mit ὅτι zum Objekt hätte: des Herrn Ende habt ihr gesehen (und somit, da euch ja seine Erhöhung bekannt, auch gesehen) daß Gott usw. Auch solche Verbindung, ob man nun dabei von Brachylogie (Breviloquenz) oder von Prägnanz spreche, würde kaum beispiellos sein. Etwas ähnlich sind die bekannten Fälle, wo das Subjekt des regierten Satzes als Objekt des Hauptsatzes antizipiert wird, wie man z. B. statt οἶδα ὅτι θνητός εἰμι sagen kann: οἶδα ἑμαυτὸν ὅτι θν. ε., insofern auch hier von demselben Verbum ein Akkusativ und noch ein Satz mit ὅτι abhängt. Endlich wäre noch zu helfen durch eine Umstellung der Sätze in dieser Weise: τὴν ὑπομ. ἴ. ἡκούς. κ. τ. τέλ. κ. εἶδ. ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας, ὅτι πολυπλ. ἐ. ὁ κ. κ. οἰκτ. — Es wird gestattet sein, hier zunächst nur auf diese drei Wege zur Herstellung des zugestandenermaßen schwierigen Zusammenhanges hinzuweisen, ohne schon einem derselben den Vorzug zu geben, da der Nachweis für die Richtigkeit des einen sowie der notwendig damit zu verbindende von der Ungangbarkeit der beiden andern für sich langwierige grammatische oder stilistische, wohl auch kritische, Untersuchungen erfordern würde. Wie übrigens das Urteil über diesen letzten Punkt ausfallen möge, so wird die Erklärung des τέλος κυρ., um die es sich hier zunächst gehandelt, genug gesichert sein, um nicht durch jene Entscheidung auf's neue in Frage gestellt zu werden.

Weißenburg i/B.

A. Bischoff.

Zum neutestamentlichen Griechisch.

Gegenwärtig herrscht vielfach das Bestreben, die semitischen Einflüsse auf das biblische Griechisch möglichst gering anzuschlagen, am Ende ganz abzuleugnen. Wie kann man aber ohne solche den Sprachgebrauch erklären, der Mt 10, 32 und Lc 12, 8 vorliegt? Mit Recht bemerkt Zahn zur erstgenannten Stelle: ὁμολογεῖν ἔν τινι hier und Lc 12, 8, noch nicht in LXX, weil hebr. הוֹדוּ (welchem ὁμολ. . . . entspricht), im AT nicht mit ד konstruiert vorkommt; wohl aber das entsprechende jüdisch-aram. הוֹדוּ und christlich-syr. ܗܘܕܘܐ.

Auch Blaß (Gr. § 42, 2) bezeichnet die Konstruktion mit Recht als einen Syrismus. Wie fremd sie einem Griechen war, zeigt die Tatsache,

daß Chrysostomus sie vollständig verkennt. Er schreibt zur Matthäus-Stelle (hom. 34 in Mt p. 392 E; ed. Field I, 481):

Καὶ κκόπει τὴν ἀκρίβειαν. Οὐκ εἶπεν, ἐμὲ, ἀλλ', ἐν ἐμοὶ, δεικνύς ὅτι οὐκ οἰκεία δυνάμει, ἀλλὰ τῇ ἀνωθεν βοηθούμενος χάριτι ὁμολογεῖ ὁ ὁμολογῶν. Περὶ δὲ τοῦ ἀρνούμενου οὐκ εἶπεν, ἐν ἐμοὶ, ἀλλ', ἐμέ· ἔρημος γὰρ γενόμενος τῆς δωρεᾶς, οὕτως ἀρνεῖται. Wie er sich dann freilich das folgende ὁμολογήσω κάγῳ ἐν αὐτῷ zurechtgelegt hat, deutet er nicht an. Er sagt später nur: Ἐπλεονέκτησας, φησὶ, τῷ πρότερός με ὁμολογῶν ἐνταῦθα; Πλεονεκτῆσθε με κάγῳ, φησὶ, τῷ μείζονά σοι δοῦναι, καὶ ἀπάτωσ μείζονα· ἐκεῖ γάρ σε ὁμολογήσω.

Im Unterschied von diesem Syrismus ist ὁμολογεῖν mit Dativ (Hebr 13, 15), gewöhnlicher ἐξομολογεῖσθαι mit Dativ im Sinne von „preisen“ ein ausgesprochener Hebraismus = ἵ πη'η, obwohl das ἵ im AT selbst schon aramäische Objektsbezeichnung sein wird.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

1 Kor 13, 3.

Zur Entscheidung der schwierigen und textkritisch nicht unwichtigen Frage, ob καυθήσωμαι oder καυχῆσωμαι die richtige Lesart sei — für letzteres, das nach Tischendorf von Handschriften nur **8 AB 17** bezeugen, entscheiden sich Westcott-Hort —, hilft vielleicht die Beobachtung, daß statt fraglos richtigem καυθήσονται in II Reg 23, 7 die 3 Handschriften 71. 242. 245 καυχῆσονται bieten, hier allerdings offenbar durch den Zusammenhang (ἐν αἰσχύνῃ) und etwaige Erinnerung an Phil 3, 19 veranlaßt. Ich habe nicht verfolgt, ob noch weitere Belege für diese Verwechslung sich finden lassen. Entscheidet man gegen Westcott-Hort, so teilen **8 AB** hier einen starken Fehler und schaden dadurch sehr ihrem Ansehen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Mitteilung.

Die erste Serie der von uns herausgegebenen „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ ist in neun Bänden 1898—1903 in der Dieterichschen Verlags-Buchhandlung in Leipzig erschienen. Nachdem dies literarische Unternehmen einige Jahre über geruht hat, beabsichtigen wir, uns vielfach ausgesprochenen Wünschen nachgebend, jetzt mit der Herausgabe einer zweiten Serie zu beginnen, die unter dem Titel „Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ im Verlag von Trowitzsch & Sohn in Berlin im Umfang von zwei Bänden jährlich erscheinen soll. Absicht und Art dieser „Studien“ dürfen wir als von der ersten Serie her bekannt voraussetzen.

Göttingen und Berlin, Mai 1906.

N. Bonwetsch. R. Seeberg.

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, D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt**, Mathildenstr. 11, 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 Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. 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.

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Giessen

Soeben erschien:

Die christliche Demut

Eine historische Untersuchung zur theologischen Ethik

von

D. Karl Thieme

a. o. Prof. der Theologie a. d. Universität Leipzig

I. Hälfte

Wortgeschichte und die Demut bei Jesus

Gr. 8^o

XVI u. 258 Seiten

M. 5.60

Die zweite Hälfte befindet sich in Vorbereitung.