Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

Achter Jahrgang

GIESSEN

Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

> 1907 1917:1840



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.



Inhaltsverzeichnis

	G :
Dobschütz, E. v., Johanneische Studien. I	Seit e I
Thieme, K., Die ταπεινοφροςύνη Philipper 2 und Römer 12	
Lietzmann, H., H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testamentes	9
Brückner, M., Die Petruserzählungen im Markusevangelium	34
Spitta, F., Zu Lc 3, 23	48 66
" Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte	66
" Der Becher beim Passahmahl	68
Koch, H., Zur neuentdeckten Schrift des Irenäus "Zum Erweise der apostolischen Ver-	Uo
kündigung"	68
Dis Dide to the Commission	69
Goetz, K. G., Zum Herdenturm von Betlehem	-
Nestle, E., Eine Vierteilung des neutestamentlichen Kanons	70
0.1 1.37 d 1.36 a 1.7 a	71
	72
Des grandighe Nega Testament nach W Whiston	73
	75
,, Acta 27, 17	75
Des Cabring out des Evencelium	76
	77
" Zu Lc 4, 18. 19	77
" Joh 1, 1. 2	78
", "Epistolae Clements	80
Soden, H. v., H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testaments	81
Corssen, P., Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium	110
Wagner, W., In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ἀγαθός von sich abgewiesen?	125
Harnack, A., Zu Mc 5, 11—13	143
Kreyenbühl, J., Der Apostel Paulus und die Urgemeinde. II.	162
Koch, H., Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate	163
Conybeare, F. C., Epiphanius on the Baptism	190
Drews, P., Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus "Zum Er-	221
weise der apostolischen Verkündigung"	
Lietzmann, H., Bemerkungen zu H. von Sodens Antikritik	226
Nestle, E., Zum Mantel aus Kamelshaaren	234
7	239
Tadischo Darellelen zu neutestementlichen Winderschlicht.	239
Fine Islaine Korrelytur gur Vulgate von Tul. 6 an	240
7. Dand m. anof	241
Fraenkel, S., Zu Mt 2	241
Mercati, G., Σιαίνεςθαι	242
Schütz, R., Zum ersten Teil des Johannesevangeliums	
Wendling, E., Synoptische Studien. I	243 256
Glaue, P., Zur Echtheit von Cyprians 3. Buch der Testimonia	250
Müller, M. W., Die apokalyptischen Reiter	274
Holtzmann, O., Die Kürzungen des Namens Jahve	
Strömman, C., Röm 9, 5	317
Volimer, H., Nochmals das Sacaeenopfer	319
Nestle, E., Lk 20, 18	320
Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis	321
ometoward can make dem Alphabet der veriasses a Thomasserzeichnis	

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Brückner, M., Die Petruserzählungen im Markusevangelium
Conybeare, F. C., Epiphanius on the Baptism
Corssen, P., Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium
Dobschütz, E. v., Johanneische Studien. I
Drews, P., Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus "Zum Er-
weise der apostolischen Verkündigung"
Fraenkel, S., Zu Mt 2
Glaue, P., Zur Echtheit von Cyprians 3. Buch der Testimonia
Goetz, K. G., Zum Herdenturm von Betlehem
Harnack, A., Zu Mc 5, 11—13
Holtzmann, O., Die Kürzungen des Namens Jahve
Koch, H., Zur neuentdeckten Schrift des Irenäus "Zum Erweise der apostolischen Ver-
kündigung"
" Die Didache bei Cyprian? 69
" Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate
Kreyenbühl, J., Der Apostel Paulus und die Urgemeinde
Lietzmann, H., H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testamentes
" Bemerkungen zu H. von Sodens Antikritik
Mercati, G., Σιαίνεςθαι
Müller, M. W., Die apokalyptischen Reiter
Nestle, E., Eine Vierteilung des neutestamentlichen Kanons
" Salomo und Nathan in Mt I und Lc 3
" Zu Mt 2
" Das ursprüngliche Neue Testament nach W. Whiston
" Acta 27, 17
" Der Magier in Josephus, Antiq. XX
" Der Schwur auf das Evangelium
" Zu Lc 4, 18. 19
" Joh I, I. 2
"Epistolae Clementis"
" Zum Mantel aus Kamelshaaren
" Zwei griechisch-lateinische Handschriften des Neuen Testaments 239
" Jüdische Parallelen zu neutestamentlichen Wundergeschichten 239
" Eine kleine Korrektur zur Vulgata von Luk 6, 17
" Zu Band 7, 279 f
,, Lk 20, 18 321
Schütz, R., Zum ersten Teil des Johannesevangeliums
Soden, H. v., H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testaments
Spitta, F., Zu Lc 3, 23
"Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte
" Der Becher beim Passahmahl
Strömman, C., Röm 9, 5
Thieme, K., Die ταπεινοφροςύνη Philipper 2 und Römer 12 9
Vollmer, H., Nochmals das Sacaeenopfer
Wagner, W., In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ἀγαθός von sich abgewiesen? 143
Wendling, E., Synoptische Studien. I

Alfred Töpelmann, Giessen (Bernhard Stade +

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1907

Achter Jahrgang - Heft 1

Inhalt:

	Seite
Johanneische Studien. I. Von E.v. Dobsc Die ταπεινοφροςύνη Philipper 2 und Römer i H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testament Die Petruserzählungen im Markusevangelium.	hütz
Miszellen: Zu Lc 3, 23. Von F. Spitta	Salomo und Nathan in Mt 1 und Lc 3. Von Eb. Nestle
_	

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

(Südanlage 4) Giessen (Hessen)

1907

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

Neuigkeiten aus dem Verlage von Alfred Töpelmann in Giessen

- Die christliche Demut. Eine historische Untersuchung zur theologischen Ethik von D. Karl Thieme, a. o. Prof. der Theologie an der Universität Leipzig. I. Hälfte: Wortgeschichte und die Demut bei Jesus. (XVI, 258 S.) 1906. M. 5.60
- Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's von Dr. Ernst Kuhn, Geh. Hofrat, o. Prof. f. vgl. Sprachwissenschaft an der Universität München. Verbesserter und vermehrter Sonderabdruck aus: Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag (2. März 1906) gewidmet. (48 S.) 1907. M. 2.—
- **Išô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob.** Von Dr. phil. **Johannes Schliebitz.** I. Teil: **Text und Übersetzung.** (VII, 88 S.) 1907. M. 4.—
- Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften von Lic. Dr. Martin Peisker. (III, 95 S.) 1907. M. 2.50
- Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums von William Benjamin Smith. Mit einem Vorworte von Prof. D. Paul Wilh. Schmiedel. (XIX, 243 S.) 1906. Geh. M. 4.—; in Leinen geb. M. 5.—
- Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie von Dr. Walter Kinkel, a. o. Prof. der Philosophie an der Universität Gießen. I. Teil: Von Thales bis auf die Sophisten. (VIII, 274 u. 76* S.) 1906. Geh. M. 6.—; in Leinen geb. M. 7.—

Bernhard Stade

† 6. Dezember 1906 †



VERZEICHNIS

von Schriften des Heimgegangenen und der ihm zum 25 jährigen Professoren-Jubiläum dargebrachten Festgaben, erschienen im Verlage von

Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen

Freunde, Kollegen und Schüler erlaubt sich der Verlag auf die zur Erleichterung der Anschaffung vorübergehend eintretende wesentliche Preisermäßigung besonders aufmerksam zu machen.

Ausgewählte

Akademische Reden und Abhandlungen

ZWEITE WOHLFEILE AUSGABE MIT DEM BILDE DES VERFASSERS

ZUM GEDÄCHTNIS DES VERSTORBENEN IN VEREHRUNG UND DANKBARKEIT VERANSTALTET VOM VERLEGER

Geh. M. 2.— Gr. 8°. IV u. 296 S. Geb. M. 2.75

K. Budde schrieb beim ersten Erscheinen in der Deutschen Literaturzeitung (1899 No. 41): "Ein Buch für den Kenner zugleich und für den Liebhaber, wie deren nur zu wenige erscheinen. Denn neben der Selbstbiographie bedeutender Menschen mag es kaum etwas Lehrsameres und Anziehenderes geben als eine gewählte Sammlung ihrer kleineren Arbeiten, die uns ihre Tätigkeit durch eine längere Reihe von Jahren verfolgen läßt und so eine Art von Geistesbiographie darbietet."

E. Preuschen schloß damals seine Anzeige in der Christlichen Welt (1900 No. 11) mit folgenden Worten: "Alles in Allem ein Buch voller Gedanken und Anregungen, hinter dem ein charaktervoller Mann mit Kanten und Ecken, aber mit einem scharfen Verstande und doch zugleich mit einem warmen Herzen steht. Möchte es recht viele Leser finden, die seine Gedanken nicht nur durchdenken, sondern auch durchleben."

Aus den "Reden" sind einzeln käuflich:

Über die Lage der evangel. Kirche Deutschlands

51 S. [-.80] M. -.40

Die Entstehung des Volkes Israel. Dritter Abdruck 24 S. M. --.60

DIE REORGANISATION DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT ZU GIESSEN IN DEN JAHREN 1878—1882

Tatsachen — nicht Legende
Eine Streitschrift wider Nippold und Genossen
Gr. 80 IV u. 100 S. [1.60] M. —.60 1894

Einst und Jetzt

Rückblicke und Ausblicke

Rede, gehalten im Festaktus der Ludwigs-Universität zur Erinnerung an die am 10. Oktober 1605 erfolgte Eröffnung der "Gymnasium Illustre" genannten ältesten Gießener Hochschule

Gr. 80

Fein geheftet M. -.80

1905

Festgruß Bernhard Stade

zur Feier seiner 25 jährigen Wirksamkeit als Professor dargebracht von seinen Schülern

W. Diehl R. Drescher K. Eger A. v. Gall E. Preuschen H. Weinel

Gr. 80

VIII u. 342 S. [10.] M. 3.

1900

= Einzelausgaben ==

Die Bedeutung der beiden Definitorial-Ordnungen von 1628 und 1743 für die Geschichte des Darmstädter Definitoriums

Eine Studie zur Geschichte des hessischen Kirchenrechts

D. Wilhelm Diehl
Pfarrer in Hirschhorn am Neckar
44 S. [1.60] M. --.60

Das Leben Jesu bei Paulus

von

Richard Drescher Pfarrer in Lampertheim 65 S. [1.80] M. 1.

Luthers Auslegung des Alten Testaments nach ihren Grundsätzen und ihrem Charakter untersucht an Hand seiner Predigten über das 1. u. 2. Buch Mose

von

D. Karl Eger Professor am Prediger-Seminar in Friedberg 46 S. [1.40] M. -.60

Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope in Num. 22 – 24

von

Lic. theol. A. Freiherrn v. Gall, Dr. phil.

Oberlehrer am Realgymnasium und an der Oberrealschule in Mainz

47 S. [1.50] M. --.60

Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht von

D. Erwin Preuschen

Professor am Ludwig Georgs-Gymnasium in Darmstadt 90 S. [2.50] M. 1.20

Die Bildersprache Jesu

in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens von

Lic. theol. Heinrich Weinel, Dr. phil.
Professor d. Theologie a. d. Univ. Jena
49 S. M. 1.20

BESTELLZETTEL

Aus dem Verlage von Alfred Töpelmann in Gießen bestelle ich hiermit:

B. STADE, Redenund Abhandlungen. 2. Ausg. Geh. 2 M.

"""""""Geb. M. 2.75

"Über die Lage der ev. Kirche. M. —.40

"Die Entstehung des Volkes Israel. M. —.60

"Reorganisation der Theol. Fakultät. M. —.60

"Einst und Jetzt. Festrede. M. .80

Festgruß zum 25 jährigen Jubiläum B. Stade's. M. 3.—

DIEHL, Definitorial-Ordnungen. M. —.60

DRESCHER, Leben Jesu bei Paulus. M. 1.—

EGER, Luthers Auslegung des Alten Testaments. M. —.60

v. GALL, Bileamperikope in Num. 22—24. M. —.60

PREUSCHEN, Adamschriften. M. 1.20

WEINEL, Bildersprache Jesu. M. 1.20

Johanneische Studien.

Von E. v. Dobschütz in Straßburg.

T.

Das Johannes-Problem scheint fast auf einem toten Punkt angekommen zu sein. Wer das höchst verdienstliche Büchlein von H. L. Jackson 1 darüber liest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß alle die Argumente äußerer Überlieferung und inneren Selbstzeugnisses, soviel man sie auch hin- und herschüttelt, zwar immer neue kaleidoskopartige Bilder liefern, aber ein wirklicher Fortschritt dabei nicht mehr erzielt wird. "There is need of an 'I do not know' here:— of confident answer there can be none whatever; suggestions and conjectures are alike precarious". Diese Selbstbescheidung macht dem wissenschaftlichen Sinn alle Ehre; Verständnis der Schwierigkeiten, maßvolles Abwägen des Für und Wider bringen in der Tat leicht dazu. Aber soll das der Weisheit letzter Schluß sein? Wie schwer es in der Tat ist, mit den bisherigen Methoden zu einigermaßen befriedigenden oder gar sicheren Resultaten zu gelangen, davon überzeugt auch ein Vergleich der drei Auflagen der Jülicherschen Einleitung². Mit Kummer sieht der Leser, welcher sich gerne der Führung dieses ruhigen und klaren Kritikers anvertrauen möchte, wie in ieder neuen Bearbeitung alles umgestaltet ist. Man hat das Gefühl, keinen festen Boden mehr unter den Füßen zu haben. Es ist nicht zu erwarten, daß Jülicher in der nächsten Auflage bei der jetzigen Position verharren wird. Aber was wird er uns dann als des Rätsels Lösung bieten? Vielleicht auch ein "Nescimus"?

Aber liegt die Frage wirklich so hoffnungslos? Versuchen wir einmal einen neuen Weg.

1

¹ Henry Latimer Jackson BD. [Vicar of St. Mary's with St. Benedicts, Huntingdon]. The fourth Gospel and some recent german criticism. Cambridge, University Press 1906.

² Ad. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. Tübingen, Mohr, 1. 2. 1894, 3. 4. 1901, 5. 6. Aufl. 1906.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VIII. 1907.

Wir lesen im I. Johannesbrief Kap. 2, 28-3, 121:

καὶ νῦν τεκνία μένετε ἐν αὐτῶ, ἵνα ἐὰν φανερωθή ςχῶμεν παρ- 28 ρηςίαν καὶ μὴ αἰςχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουςίᾳ αὐτοῦ. ἐὰν εἰδῆτε 29 δτι δίκαιός ἐςτιν, γινώςκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοςύνην ἐξ αύτοῦ γεγέννηται. ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα 3.1 τέκνα θεοῦ κληθώμεν, καὶ ἐςμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόςμος οὐ γινώςκει ἡμᾶς, **ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐcμεν, καὶ οὔπω ἐφανε**ρώθη τί ἐςόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐςόμεθα, ὅτι όψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐςτιν. καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' 3 αὐτῶ άγνίζει έαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος άγνός ἐςτιν. πᾶς ὁ ποιῶν τὴν άμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ άμαρτία ἐςτὶν ἡ ἀνομία. καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρη, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔςτιν. πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει. πᾶς ὁ ἁμαρτά-6 νων ούχ έώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ύμας ό ποιών τὴν δικαιοςύνην δίκαιός ἐςτιν, καθώς ἐκεῖνος δίκαιός έςτιν. ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐςτίν, ὅτι ἀπ՝ ἀρχῆς ὁ 8 διάβολος άμαρτάνει. είς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύςη τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, **ὅτι cπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ** θεοῦ γεγέννηται, ἐν τούτω φαγερά ἐςτιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ 10 τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοςύνην οὐκ ἔςτιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. ὅτι αὕτη ἐςτὶν ἡ ἀγγελία, ἣν 11 ήκούςατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵγα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηρού ην καὶ ἔςφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. καὶ χάριν τίνος ἔςφαξεν 12 αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

Der Abschnitt bildet eine Einheit, eine Mahnung zu sittlichem Christenwandel. Mehr ist aber auch zunächst schwerlich zu erkennen. Es ist die eigenartige johanneische Aneinanderreihung loser Sätze und Gedanken. Überleitende Partikeln, welche die Gedankenverbindung andeuten, fehlen fast ganz.

Versuchen wir näher einzudringen.

Vorangegangen ist eine Warnung vor den Irrlehrern, abgeschlossen durch den Hinweis auf den Geistesbesitz (χρῖτμα) der Leser. Die Wendung καὶ καθώς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ, welche eine Mahnung zum Festhalten der urchristlichen (Glaubens- und Sitten-) Lehre im

¹ Die Kapiteleinteilung ist an dieser wie an so vielen anderen Stellen höchst unglücklich; die Versbezeichnung nicht minder. Man lese ganz ohne Rücksicht darauf. Nur der bequemeren Anführungsweise zuliebe sind die Verszahlen oben am Rande beigesetzt.

Gegensatz zu den haeretischen Neuerungen enthält, wird mit unserm ersten Satz wieder aufgenommen und durch den Ausblick auf die Parusie motiviert: Nur wer in (an) ihm bleibt, wird vor ihm bestehn. Was ..in (an) ihm bleiben" heißt, will offenbar der folgende Satz klarstellen: ist er gerecht, so muß man eben gerecht sein, d. h. Gerechtigkeit tun. Dann bleibt man in (an) ihm, oder vielmehr (hier springt der Gedanke) ist man aus ihm geboren, d. h. hat volle Garantie des in ihm Wurzelns. Seins und Bleibens. In loser Ideenassoziation wird der Gedanke "aus ihm geboren sein" aufgenommen: das ist Gotteskindschaft, an sich ein unschätzbares Gut; der höchste Beweis der Liebe Gottes; alle Weltfeindschaft kann diese Gewißheit nur verstärken. Vollends wertvoll wird dies Gut im Hinblick auf die Zukunft, die den Gotteskindern durch Anschauung Gottes Gottähnlichkeit bringen wird. Diese Hoffnung ist nun wieder ein ethisches Motiv. So lenkt der Gedanke auf die Hauptidee zurück, nur daß hier statt δίκαιος (positive Gerechtigkeitsübung) άγγός gesetzt ist, ein mehr negativ asketischer Begriff: rein von der Welt und ihrer Sünde. Wie Christus so die Christen. Der Grundsatz wiederholt sich hier. Offenbar zur Erläuterung von arvoc tritt nun der Gedanke ein: Sünde ist Gesetzesverletzung, und Sünde ist wider Christi Werk und Person! Darum (an den Ausgangspunkt erinnernd) wer in (an) ihm bleibt, sündigt nicht; sündigen beweist, daß man ihn nicht kennt. Ersichtlich im Gegensatz zu haeretischer Auffassung wird dann nochmals betont, daß "gerecht sein" "Gerechtigkeit üben" bedeutet und Sündetun ausschließt. Sünde ist Teufelsgemeinschaft und Christi Werk ist gegen die Teufelswerke gerichtet (in Gedanken und Form parallel zu V. 5). Nunmehr wird erklärt, daß und warum Geburt aus Gott und Sündetun sich ausschließen. Knüpft das an den ersten Gedanken (2, 29-3, 2) an oder steht es nur antithetisch zu dem "vom Teufel sein" der letzten Gedankenreihe (3, 8)? Letzteres legt die Fortsetzung nahe: Gottes- und Teuselskinder werden gegenübergestellt; aber das angekündigte Erkennungszeichen nur einmal, negativ zu "Gotteskinder", gegeben. Statt der erwarteten Antithese setzt plötzlich mit einem echt johanneischen Gedankensprung als Näherbestimmung des "nicht Gerechtigkeit üben" das "den Bruder nicht lieben" ein. Die Bruderliebe wird als das urchristliche Gebot (vgl. oben zu 2, 28) bezeichnet und ihr Mangel bei Kain, dessen Brudermord auf den Gegensatz von bösen und gerechten Werken zurückgeführt.

Kein Zweifel: so kann man einen Gedankengang in unserem Abschnitt herausfinden. Aber man wird zugestehen, daß dieser weder klar

noch natürlich ist. Oft erwartet man andere Gedanken: es ist, als drängten sich plötzlich fremdartige ein; andererseits wiederholen sich gleichartige, zusammengehörige Gedanken an verschiedenen Stellen. Soll wirklich ein Schreiber oder Prediger in dieser Art seine Gedanken konzipiert haben?

Nun lese man folgendes:

πας δ ποιων την δικαιοςύνην έξ αὐτοῦ γεγέννηται	(1a)
πας ό ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ.	(1b)
πᾶc ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει·	(2a)
πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν.	(2b)
δ ποιῶν τὴν δικαιοςύνην δίκαιός ἐςτιν·	(3a)
ό ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐςτίν.	(3b)
πας ό γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ άμαρτίαν οὐ ποιεῖ·	(4a)
πᾶς δ μὴ ποιῶν δικαιοςύνην οὖκ ἔςτιν ἐκ τοῦ θεοῦ.	(4b)

Kann man sich des Eindrucks erwehren, daß hier eine ursprüngliche, höchst kunstvoll und dabei doch überraschend einfach aufgebaute Komposition vorliegt?

Es sind vier Zweizeiler in durchgeführt antithetischem Parallelismus membrorum. Der 1. und 3., der 2. und 4. entsprechen sich offenbar und sind je nach demselben Schema gebaut; doch bestehen auch zwischen 1 und 2, 3 und 4 Beziehungen hinüber und herüber.

Bei I und 3 sind die beiden Vorderteile (Subjekte) identisch, abgesehen von dem bei 3 fehlenden $\pi \hat{\alpha} c$; die zweiten Hälften (die Prädikate) korrespondieren chiastisch: Ia und 3b sagen Gottes-bezw. Teufels-Kindschaft aus, Ib und 3a geben dem Subjekt ein fast synonymes Prädikat: Sündetun heißt unrecht handeln; Gerechtigkeit üben heißt gerecht sein — Erklärungen, die sich erst gegenseitig verständlich machen, wenn man sie im Gegensatz zu haeretischen Behauptungen versteht, daß man "gerecht" sein könne, ohne tatsächlich Gerechtigkeit zu üben, und daß Sünde nicht "Unrecht" sei, denn dem Christen gelte kein Gesetz — beides leicht kenntlich als Mißdeutung paulinischer Sätze von der Glaubensgerechtigkeit und der Gesetzesfreiheit.

Dem Verfasser dieser Zweizeiler kommt es darauf an, das faktische Verhalten der Menschen zum Ausgangspunkt zu nehmen: an ihm bestimmt sich, ob "gerecht" oder "ungerecht" (ἄνομος, jüdischer Terminus für die Heiden), ob Gottes- oder Teufelskind.

Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen den andern beiden Zwei-

zeilern: diese sind sogar völlig parallel: die Subjekte in 2a und 4a entsprechen sich fast so genau, wie die Prädikate, und ebenso die Subjekte und Prädikate in 2b und 4b. Nur daß hier die Prädikate von 2a und 4a gewissermaßen zu Subjekten in 2b und 4b werden, und demgemäß die Prädikate in 2b und 4b mehr den Subjekten in 2a und 4a entsprechen. (2) Wer in Gottes- (bezw. Christus-) Gemeinschaft bleibt, sündigt nicht; sündigt einer doch, so steht er nicht nur nicht in Gottes (bezw. Christus) Gemeinschaft: er hat ihn überhaupt nicht gesehen. Ganz dasselbe besagt (4): Wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde; tut einer doch Sünde, oder übt einer auch nur keine Gerechtigkeit, so ist er eben nicht aus Gott. Es ist der gleiche Grundgedanke wie in dem erstbesprochenen Zweizeilerpaar mit einer leisen Tonfärbung: an dem faktischen Verhalten kann man die Behauptung der Menschen über ihr Verhältnis zu Gott prüfen.

Der 2. und 4. Zweizeiler aber sind mit dem 1. und 3. kreuzweise verbunden: So schlecht sich der 2. mit seinem ἐν αὐτῷ und αὐτόν an den 3. mit seinem ἐκ τοῦ διαβόλου ἐςτίν anschlösse, so gut paßt als Gegensatz hierzu der 4., der andrerseits in 4b fast wörtlich 1a wieder aufnimmt und so das Ganze zu einem runden Abschluß bringt.

Je mehr man sich in diese vier Zweizeiler vertieft, desto überraschender wird die formale Kunst ihres Aufbaues; aber diese ist doch nur der Ausdruck für eine allseitig abgerundete Klarheit des Gedankens. Uns ist freilich die semitische Form des Gedankenausdrucks nicht geläufig. Wer sich aber bei den Psalmen oder der Weisheitsliteratur daran gewöhnt hat, dem wird dieser Parallelismus membrorum nicht nur wohlverständlich, sondern auch tiefeindrucksvoll sein.

Woher nun diese vier Zweizeiler? Sie stehen genau in dieser Folge in dem eben besprochenen Abschnitt, man muß sie nur daraus hervorheben. 1a und b sind allerdings weit getrennt: 2, 29. 3, 4. 2 und 3 aber stehen beisammen: 3, 6 und 3, 7 f., ebenso ist 4 leicht aus 3, 9. 10 herauszulesen.

Und nun die Frage: ist es wahrscheinlich, daß eine so kunstvolle Komposition sich ganz zufällig aus einem so ungefügen Gedankengang sollte herausschälen lassen? Liegt da nicht die Annahme viel näher, daß diese feine Dichtung (wenn wir es einmal so nennen dürfen) das ursprüngliche ist, das uns nur in einer überarbeiteten Form erhalten wurde?

Die Art der Überarbeitung und damit zugleich die leitenden Gedanken möge man sich an folgendem Abdruck veranschaulichen:

καὶ νῦν τεκνία μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῆ cχῶμεν παρρηςίαν 28 καὶ μὴ αἰςχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῆ παρουςία αὐτοῦ. ἐὰν εἰδῆτε ὅτι 29 δίκαιός ἐςτιν, γινώςκετε ὅτι καὶ

πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην έξ αὐτοῦ γεγέννηται. 3,1 ἔδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐςμέν. \parallel διὰ τοῦτο 'ὁ κόςμος οὐ γινώςκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν'. \parallel ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐςμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί 2 ἐςόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ ὅμοιοι αὐτῷ ἐςόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐςτιν. καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' 3 αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτὸν καθώς ἐκεῖνος ἁγνός ἐςτιν.

πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ὁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, 4 καὶ ἡ ἁμαρτία ἐςτὶν ἡ ἀνομία. καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα 5 τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔςτιν.

πας δ έν αὐτῷ μένων οὐχ αμαρτάνει· πας δ αμαρτάνων οὐχ εωρακεν αὐτόν

οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

б

7

8

τεκνία, μηδείς πλανάτω ύμας:

δ ποιών την δικαιοσύνην δίκαιός έστιν,

καθώς ἐκεῖνος δίκαιός ἐςτιν·

δ ποιών την άμαρτίαν έκ τοῦ διαβόλου έστίν,

ν *εν του οιαβολου εστιν*, ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.

εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υίὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύςη τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐν τοῦ θεοῦ ὁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, 9 ὅτι cπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει. καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. ἐν τούτῳ φανερά ἐςτιν τὰ τέκνα 10 τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.

πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν έκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

ὅτι αὖτη ἐcτὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἡκούςατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλή- 11 λους οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔςφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. καὶ χάριν τίνος ἔςφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ 12 τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

Wer sich diesen so durch feste Punkte bestimmten Gedankengang vergegenwärtigt, wird ihn weit eher verständlich finden, als bei unserem ersten Versuch einer Analyse. **

Sollte aber jemand Bedenken haben, eine derartige den klaren Zu-

z Auch außer den hervorgehobenen 8 Stichen kann in dieser Paraphrase älteres bereits geformtes Material verarbeitet sein, wie z. B. 3, 1b.

sammenhang eines feingebauten Stücks ganz zerstörende Paraphrase einem antiken Schriftsteller zuzutrauen, den bitte ich einmal die längere Rezension der Ignatiusbriefe in Zahns oder Hilgenfelds Ausgabe¹ mit der kürzeren zu vergleichen, oder aber die Apostolischen Konstitutionen mit ihren Grundschriften, für Buch I—VI der sog. Didaskalie, für Buch VII der Didache. Dies ist durch Funks prächtige neue Ausgabe², für letzteres auch von Harnack durch seinen Textabdruck in der großen Didacheausgabe³ besonders bequem gemacht. An solchen notorischen Überarbeitungen muß man sich das Auge schärfen, um den Stil unseres Schriftstellers richtig zu erkennen.

Der Zeit unseres Versassers kommen wir noch näher mit einem andern Vergleich: mit den jüdischen Targumin. Handelt es sich doch auch bei diesen so wenig wie bei manchen mittelalterlichen Prosa-auflösungen von Reimchroniken u. ä. um bloße paraphrasierende Wiedergabe der Vorlage, sondern um eine ausführende Erklärung, die mancherlei einschiebt, was in dem Texte gar nicht steht, so daß oft die Grenze von Targum zu Midrasch eine fließende wird, wie man z. B. an den Proben, die Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons I, 67 ff. geben, ersehen kann (s. besonders das Stück über Kain und Abel aus Targum Jeruschalmi).

Wir lassen einstweilen die Frage, wie sich denn nun dieser Befund eines offenbar bereits literarisch fixierten älteren Kernes innerhalb des I. Johannesbriefes erkläre, ganz beiseite. Nur auf eine doppelte Verschiedenheit, die sich zwischen der Grundschrift und der Bearbeitung zeigt, möchte ich hier noch hinweisen.

Die eine ist formaler Art: in den vier Zweizeilern redet ein lapidarer Stil zu uns. Thesis steht neben Thesis, Satz tritt gegen Satz, nichts von all den feinen, jede Abtönung des Gedankens wiedergebenden Partikelverbindungen, an denen die klassische griechische Sprache so reich ist. Wohl treten diese auch in der Umgangssprache der hellenistischen Zeit sehr zurück. Aber ein Stil, wie er hier vorliegt, ist doch ungriechisch. Es ist semitisches Denken, das sich hier zeigt. Nur bei den LXX kann man ähnliche Stücke lesen.

r Patrum apostolicorum opera edid. Osc. Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn, Lips. 1876. Fasc. II. — Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, edid. Ad. Hilgenfeld. 1902.

² Didascalia et Constitutiones apostolorum ed. Fr. X. Funk. 1906.

³ Ad. Harnack, Die Lehre der Zwölf Apostel. Texte u. Unters. II, 1/2. 1884. 178-192.

Ganz anders die Bearbeitung. Zwar fehlen auch hier die feineren Nüancen, aber es sind Ansätze zu Perioden da, mit Vorder- und Nachsatz, es wird nicht bloß behauptet, sondern argumentiert, vor allem aber viel motiviert. Ja es finden sich sogar Redefloskeln wie die Frage in 3, 12. Das ist freilich noch längst nicht klassische Rhetorik, aber es ist doch ein anderer Stil als in der Grundschrift und in dem verschiedenen Stil zeigt sich auch ein anderer Geist.

Dieser Eindruck wird verstärkt durch die zweite Verschiedenheit, die uns schon mehr auf sachliches Gebiet hinüberführt: auch die Terminologie ist verschieden und damit die Anschauung. Trotz der Formeln von dem Geborensein aus Gott, bezw. vom Teufel sein ist doch von vorn herein klar, daß dies in den Zweizeilern ethische Begriffe sind; daß das "der sündigt nicht" nicht eine physische Unmöglichkeit, sondern eine sittliche Unzulässigkeit ausdrücken will. Wir bewegen uns hier trotz einiger hellenistisch klingender Formeln ganz auf dem Boden des religiös-sittlichen Empfindens und Denkens, wie es in Israel durch Propheten, Gesetz und Weisheitslehre erzogen war.

Innerhalb der Bearbeitung tritt nicht nur bei dem Gedanken der Gotteskindschaft die Reflexion auf die physische Verklärung (dies, nicht zunächst sittliche Ähnlichkeit ist bei ὅμοιοι αὐτῷ ἐςόμεθα 3, 2 gemeint) hervor; wird nicht nur die Forderung des Gerechtigkeitübens in die der (negativen) Heiligung umgesetzt; es wird vor allem der Gedanke des ούχ άμαρτάνει umgesetzt in οὐ δύναται άμαρτάνειν und dies auf eine Theorie von dem göttlichen Samen im Christen begründet, die mindestens bei oberflächlicher Lesung durchaus gnostisch anmutet. So ist sie nun freilich nicht gemeint. Wer auf den Zusammenhang schaut, wird bald sehen, daß auch hinter dieser gnostisch-physischen Ausdrucksweise ethische Gedanken stehen. Auch für den Text, so wie er jetzt vorliegt, ist praktisches Christentum, Gerechtigkeitsübung, speziell Bruderliebe die Hauptsache. Aber die sittlichen Gedanken kommen nicht mehr in reiner Form heraus. Sie erscheinen getrübt durch die Aufnahme von ursprünglich inadäquaten Formeln. Sprache und Gedanken haben eine Entwicklung durchgemacht.

Die TATTEINO POCYNH Philipper 2 und Römer 12.

Von D. Karl Thieme, ao. Professor in Leipzig.

Nachdem ich in der ersten Hälfte meines Buches über "Die christliche Demut" (1906) nur die Wortgeschichte und die Demut bei Jesus behandelt habe, will ich die zweite zunächst durch eine Untersuchung der beiden wichtigsten Stellen bei Paulus entlasten.

T.

1. Das von den Philippern 2, I f. erbetene τὸ αὐτὸ φρονεῖν ist nach V. 3 auch dadurch mitbedingt, daß sie "durch die Niedergesinntheit einander als solche betrachten, die sie selbst überragen". Diese Worte kann man so verstehen, als ob darin geradezu die Definition der ταπεινοφρος τουν liege. Sie wäre danach τὸ ἡγεῖςθαι ἐαυτὸν ταπεινότερον τῶν ἄλλων, wodurch τὸ ἡγεῖςθαι τοὺς ἄλλους ὑπερέχοντας ἑαυτοῦ geschehe.

Wenn ταπεινοφροςύνη die Niedergesinntheit ist, in der man sich selbst als niedriger denn die andern betrachtet, wodurch die allgemeine Höherstellung der andern gelingt, so kann man weiter den Apostel zuerst dahin verstehen, daß er Frömmigkeit und Sittlichkeit als das meine, worin sich jeder als niedriger denn die andern betrachten soll. Im Bereich dieser Auffassung liegt das alte Bedenken, ob sich die Forderung des Apostels mit der Wahrhaftigkeit vertrage, wenn nämlich Niedergesinntheit sein solle "die Bemühung, sich einzureden, daß alle andern ohne Ausnahme vortrefflicher sind als wir" (Herrmann, Ethik³ 205).

Für die Beziehung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit würde man sich auf 3, 12 ff. berufen können. Denn hier spricht sich Niedergesinntheit auf diesem Gebiete aus: "Nicht daß ich es schon ergriffen hätte oder schon vollendet sei ... Brüder, ich meinerseits achte von mir nicht, daß ich es ergriffen hätte ... So viele wir nun vollkommen sind, laßt also uns gesinnt sein". Diese sanfte Mahnung, Vollkommenheit zuerst darin zu suchen, daß sie gesinnt sind wie der sich für unvollendet haltende Paulus, mögen die Philipper nötig gehabt haben. Möglich, daß

sie mit dem Stichwort τέλειος von der Vollkommenheit eines Christenmenschen viel zu reden wußten. Möglich, daß die Worte: "Brüder. ich meinerseits achte von mir nicht, daß ich es ergriffen hätte" auf einen Unterschied dessen, was sie ihrerseits von sich achten, von seiner eignen. bescheideneren Selbstbeurteilung hinweisen. Jedenfalls handelt es sich hier um eine auf religiös-sittliche Vollendung bezügliche Gesinnung und demgemäß könnte man annehmen, daß auch die nach 2, 3 das eigne Selbst für niedriger als die andern haltende Niedergesinntheit auf religiössittliche Vorzüge der andern schaue. Aber dagegen spricht entschieden das dann V. 5 ff. vorgeführte Beispiel Christi. Denn man wird fordern müssen, daß die Auffassung der ταπεινοφροςύνη möglichst gut zu dem Gedanken bei φρονείτε, δ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, δο ἐταπείνωσεν ξαυτόν stimme. Kann aber an eine Selbsterniedrigung Christi, durch die er jemand anders an Vollkommenheit über sich stellte, gedacht sein? Zahn² meint, von Jesu Selbsterniedrigungen sei seine Taufe sicher jedem damaligen Christen bekannt gewesen. "Daß aber Jesus damit nicht ein Bekenntnis seiner eigenen Sündhaftigkeit und Reinigungsbedürftigkeit abgelegt hatte, verstand sich für Paulus und seine Bekehrten von selbst". Ebenso verstand sich für sie von selbst, daß Jesus damit nicht den Täufer an religiös-sittlicher Vollkommenheit habe über sich stellen wollen. Aber es ist doch überhaupt ganz unwahrscheinlich - vgl. unten daß Selbsterniedrigungen Jesu wie seine Taufe dem Apostel vorschwebten. Und auf Selbsterniedrigungen unter Gott wie im Wort οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μή εἷc ὁ θεὸc (Mk 10, 18) zu raten, wäre geradezu willkürlich. werden also nicht Ansprüche auf religiös-sittliche Vorzüge sein, um deren Aufgeben es sich bei dem ἐταπείνωςεν V. 8 und bei der ταπεινοφροςύνη V. 3 handelt.

2. Daß wir "die andern als uns überragend betrachten", kann zweitens auch dann von uns gesagt werden, wenn wir, ohne uns überhaupt erst mit den andern zu vergleichen, so gesinnt sind, daß wir stetig urteilen die andern gehen uns vor, und danach handeln.

In dem Gefühl, die andern gehen vor, sich selbst unter sie ordnen, das ist zunächst die Gesinnung, die das Wohl der andern dem eignen vorzieht, dieses zum Besten der andern hintansetzt. Bei dieser Auslegung der Worte ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ξαυτῶν würde die ταπεινο-

So Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe. 1902, 142. Zum folgenden ebenda S. 138/9.
 Altes und Neues zum Verständnis des Philipperbriefs. ZkWL VI, 1885, 265.
 Vgl. mein Buch, Die christl. Demut. I, 215.

φροςύνη, vermöge deren dies ἡγεῖςθαι stattfindet, diejenige altruistische Niedergesinntheit bedeuten, welche für das eigene Selbst niedrigere Ansprüche auf Wohl macht als für andere.

Das Charakteristische dieser Auffassung ist, daß sie das τῆ ταπεινοφροςύνη ἀλλήλους κτλ. sehr nahe der aufopfernden Liebe, Selbstverleugnung, Selbstvergessenheit rückt, also dem, worauf V. 2 und nach den meisten Auslegern in V. 3 μηδὲν κατ' ἐριθείαν, V. 4 und auch das ἐαυτὸν ἐκένωςεν V. 7 gehen. Nach Haupt (a. a. O. S. 60 u. 80 u. 88 u.) ist die ταπεινοφροςύνη, der Mittelpunkt der vorangehenden Paränese, der V. 5—II näher ausgeführt wird, "als die Eigenschaft gemeint, wonach jemand von sich selbst gering denkt, also als Selbstlosigkeit, welche auf eignen Besitz und auf eignes Wohl verzichten kann".

Aber gerade Haupt hat etwas Auffälliges in diesem Abschnitt besonders betont, was wider diese Meinung von der ταπεινοφροςύνη spricht. 2. Kor 8, 9 hat Paulus geschrieben, daß Jesus Christus "um euretwillen arm wurde" usw. Von diesem ἐπτώχευςεν ist das ξαυτὸν ἐκένωςεν nicht sehr verschieden, vgl. Lc 1, 52 f.: υψωςεν ταπεινούς . . . πλουτοῦντας ἐξαπέςτειλεν κενούς. Aber hier bei ἐν μορφή θεοῦ ὑπάρχων . . . έαυτὸν ἐκένωςεν steht kein "um euretwillen". I. Kor 9, 19 hat Paulus geschrieben: "Obwohl ich frei dastand von allen, πάτιν ἐμαυτὸν ἐδούλωςα, um die Mehrzahl zu gewinnen". Aber bei μορφὴν δούλου λαβών Phil 2, 7 steht nichts von der Absicht. 2. Kor 11, 7 fragt Paulus: "Oder habe ich eine Sünde getan ἐμαυτὸν ταπεινῶν, ἵνα ὑμεῖς ύψωθητε, daß ich umsonst das Evangelium Gottes euch verkündete?" Aber Phil 2, 8 f. entspricht dem von Christus ausgesagten ἐταπείνωςεν έαυτὸν kein ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῆτε, sondern ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωςεν. Nicht mit einem Worte wird betont, daß Christus um unsres Heiles willen sich leer und niedrig gemacht habe. Ebensowenig wird gesagt, wem er sich zum Sklaven machte oder wem er gehorsam wurde.

Ja wir werden noch weiter beobachten, daß die Selbstlosigkeit Jesu, seine aufopfernde Liebe, überhaupt nicht der maßgebende Gesichtspunkt sein kann. Denn nicht darauf wird der Ton gelegt, daß er, um mit Wendungen Haupts zu reden, nicht egoistisch seinen überweltlichen Besitz festhielt, um selbst selig zu sein, ohne sich um die Unseligkeit anderer zu kümmern; daß er eine Lebensgestaltung, die in seinem eignen Interesse gelegen hätte, aufgab, weil ihm mehr an den Mitmenschen gelegen gewesen ist als an sich selbst. Die Selbstentleerung, die Sklavengestalt, die Menschlichkeit, die Selbsterniedrigung, der Gehorsam, der Kreuzestod werden weder wegen ihres Heilswertes für die Menschen,

noch weil sie große schmerzliche Opfer für Christus, also Beweise seiner Selbstlosigkeit waren, vorgeführt, sondern weil sie ihn niedrig machten, also seine Anspruchslosigkeit inbezug aufs Hohe offenbarten, vgl. unten. So spricht das Beispiel entschieden dagegen, daß die Niedergesinntheit V. 3 die Gesinnung ist, die für das eigene Selbst niedrigere Ansprüche auf Wohl als für andere macht.

3. Könnte sie endlich drittens diejenige Gesinnung sein sollen, in welcher einer sich selbst für niedriger an Rang erachtet als den andern? In dem Gefühl, der andere gehe vor, ihn obenan stellen und sich selbst unter ihn untenhin ordnen, das kann ja auch die altruistische Gesinnung sein, die die Geltung des andern der eignen vorzieht, diese zu Ehren des andern zurückstellt. Würde nun zu solcher Bereitwilligkeit, dem andern gegenüber auf gleichen Rang oder Vorrang zu verzichten, das vorgeführte Beispiel Christi passen, das seinen selbstlosen Verzicht auf sein eigenes Wohl nicht betont? Es könnte ja nur Gott als der andere in Betracht kommen, den Christus in diesem Sinne als sich überragend betrachtete.

Wohl niemand hat in neuerer Zeit das Beispiel so genau dem ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἐαυτῶν angepaßt gefunden, wie B. Weiß. τ Christus hatte in seinem vormenschlichen Leben an Gott seinesgleichen. Sein göttliches Wesen verlieh ihm auch den Anspruch auf die gleiche Würdestellung mit Gott, die er noch nicht hatte. Aber er erachtete diese gottgleiche Würdestellung nicht als etwas, das er gewaltsam an sich reißen sollte, und gab damit ein Exempel für die, welche durch die ταπεινοφροςύνη ihresgleichen als höher stehend achten sollen, obwohl sie dabei manchen wohlberechtigten Anspruch aufgeben müssen. Und er erniedrigte sich selbst, indem er sich gehorsam wie der niedere dem höheren dem unterordnete, welchem er doch von Natur gleich war, ihn also für einen ὑπερέχων ἐαυτοῦ ἡγήςατο.

Gegen diese Auffassung möchten wir nicht einwenden, Paulus werde doch nicht so tief ins "Mythologische" geraten sein, daß er uns die Niedergesinntheit des präexistenten Christus in Hinsicht auf Gottes Vorrang als Beispiel vormale. Vielmehr ist etwas Wahres an dem Satz Pfleiderers²: "Die Vorstellung, daß der in Gottesgestalt präexistierende Christus an einen Akt räuberischer Selbstvergötterung auch nur als Möglichkeit hätte denken können, ist in der Tat so seltsam, daß sie

¹ Besonders in dem Kommentar von 1859.

² Das Urchristentum. 2. Aufl. I, 1902, 230 f. 181.

sich kaum anders erklären läßt als durch die gegensätzliche Beziehung zu einem analogen Mythus der Gnostiker". Deshalb scheint ihm die Hypothese viel Wahrscheinlichkeit zu haben, daß V. 6f. eine spätere Einschaltung eines Deuteropauliners in den echten Paulusbrief sei. Aber man braucht ja nicht an gegensätzliche Beziehung zu einem analogen Mythus der Gnostiker zu denken, sondern kann mit Lueken¹ den jüdischen Mythus von der Empörung des Satans zu Hilfe nehmen. Fasse man das Gottgleichsein als etwas, was der präexistente Christus nicht besessen hat, so passe die Aussage, er habe es nicht wie einen Raub an sich reißen wollen, vorzüglich als Gegensatz zu der Empörung des obersten der Erzengel, des Satans, der sich das Gottgleichsein habe rauben wollen. Andeutungen darüber finden sich nämlich im Henochbuch, das 68, 4 von einem Gericht Gottes über Engel spricht, "weil sie tun, als wären sie der Herr",2 und im "Leben Adams und Evas", wo § 15 die einstige Drohung des Teufels, ein Zitat aus Jesaia 14, 13 f., steht: "Ich werde meinen Sitz rücken über die Sterne des Himmels und dem Höchsten gleich sein".3 Dafür, daß Paulus solche Vorstellungen von den Aspirationen des Satans gehabt haben kann, ließe sich etwa auf 2 Kor 4, 4 und 1 Kor 10, 20 verweisen, wonach er es dazu gebracht hat, Gott zu zu sein, "der Gott dieser Welt", dem in seinen Dämonen die Heiden opfern. So wäre es wohl möglich, daß Paulus durch die jüdische Angelologie auf die Idee kam, der präexistente Christus hätte an einen Akt räuberischer Selbstvergötterung denken können.

Aber diese ganze mythologisierende Deutung der dunklen Stelle von einem Rangstreit mit Gott, der der Gesinnung Christi fern gelegen habe, hängt ja nur an den Worten οὐχ άρπαγμὸν ἡγήcατο τὸ εἶναι ἵcα θεῷ in einer keineswegs nötigen Auslegung, so daß sich nicht sicher aus dem Beispiel folgern läßt, V. 3 sei zu der Niedergesinntheit gemahnt, in der man sich für niedriger an Rang hält als die andern.

4. Wir begannen schon oben unsre Auffassung des Vorbilds Christi anzudeuten. Während z. B. nach Zahn die selbstverleugnende Liebe und die berufstreue Demut diejenigen Gesinnungen sind, welche in der Person und Geschichte Christi vorbildlich dargestellt werden, können wir weder die selbstverleugnende Liebe, noch die Berufstreue, sondern nur

¹ Michael. 1898, 138 f.; Die Schriften des Neuen Testaments. II, 2, 1906, 141.

² So bei Flemming u. Radermacher 1901, S. 87, 17 f.; bei Beer (Pseudepigraphen ed. Kautzsch 1900, 275): "weil sie tun, als ob sie dem Herrn gleich wären".

³ Pseudepigraphen ed. Kautzsch S. 513. LXX Jes. 14, 14: "ξζομαι δμοιος τῷ ὑψίςτψ. — Vgl. auch Bousset, D. Religion d. Judentums² S. 386 Mitte.

eine einzige Gesinnung hier gezeichnet finden, die Niedergesinntheit, ohne daß sie die Willigkeit sein müßte, niedriger an Rang als ein anderer zu sein.

Zahn berichtet S. 253/4, daß die alten Ausleger bei ἀρπαγμὸν ἡγήcατο vorwiegend an den Hochmut und die Prahlerei des Emporkömmlings und Usurpators dachten und das Gegenteil hiervon vorwiegend in
der Demut Jesu fanden, indem sie dem erst in V. 8 eintretenden Begriff
der ταπείνωσις einen übermäßigen Einfluß auf das Verständnis von V. 6
und V. 7 gestatteten. Da aber der nächste durch άλλά eingeführte
Gegensatz den Gedanken der Demut Jesu noch gar nicht enthalte, so
könne auch in V. 6 nicht der Hochmut und die Prahlerei verneint sein.
Das wirkliche Gegenteil der Selbstentäußerung in aufopfernder Liebe
V. 7 sei das selbstsüchtige, geizige Festhalten des Besitzes. Dem entspreche aber auch der Ausdruck ἀρπαγμὸν ἡγήσατο.

Darin wenigstens hat Zahn recht, daß er mehr aus dem Zusammenhang als aus dem Ausdruck selbst dessen älteste Auslegung zu widerlegen versucht. Wendland hat betont¹, daß man in dieser paulinischen Wendung den Anklang an eine sprichwörtliche Wendung zu erkennen habe. Wir glauben zwar nicht, daß ώς φωρίου τινὸς ἐφάπτεςθαι bei Longin περὶ ΰψους 4, 5 (ed. Vahlen 1887, p. 8, 10) den Ausdruck mehr aufhellt als die bisherige Vergleichung der Redensart ἄρπαγμα (oder άρπαγμὸν) ποιει̂ςθαί τι. Aber man kann nicht zu oft daran erinnert werden, daß eine sprichwörtliche Wendung hier vorliegt. Dann sichert die genauste Bestimmung der Grundbedeutung der Worte nicht den Sinn, sondern man muß ihn aus dem Zusammenhang erfassen und ein sicheres Verständnis den ältesten Auslegern zutrauen, die der gemeingriechischen Sprache durch lebendigen Gebrauch vollkommen mächtig waren. Wenn z. B. im Deutschen jemand nachgesagt wird, er halte seine Stellung für ein gefundenes Fressen, so kann, je nachdem der Zusammenhang entweder auf seine Habsucht oder auf seinen Ehrgeiz führt, gemeint sein, daß er sich damit entweder pekuniäre Vorteile oder Ehre und Ansehen verschafft.

Es fragt sich also, ob V. 7 die Deutung des 6. Verses auf das Gegenteil von Hochmut und Prahlerei dadurch verbietet, daß er den Gedanken der Demut Jesu noch gar nicht enthält, sondern nur von selbstverleugnender, aufopfernder Liebe verstanden werden kann. Ob man dem erst in V. 8 eintretenden Begriff der ταπείνωτε einen Einfluß

In den Sitzungsberichten der Berliner Akad. 1898, 794.

auf das Verständnis von V.6 und V.7 gestattet, hängt sehr davon ab, wie man über das Satzgefüge V. 6-8 urteilt. Es ist "sichtlich mit feinem Sinn für den Rhythmus der Rede geschrieben" (Zahn S. 260/1). Joh. Weiß hat ihn in seinen "Beiträgen zur Paulinischen Rhetorik" zut dargestellt. Richtig erkennt er V. 7b εν δμοιώματι άνθρώπων γενόμενος καὶ cxήματι εύρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος als "einen synthetischen Parallelismus im kleinen, was zu beachten auch theologisch nicht unwichtig sein dürfte". Er ist eine dem έν μορφή θεοῦ ὑπάρχων (καὶ ὢν) ἴτα θεψ entsprechende appositionelle, parenthetische Näherbestimmung des µopφην δούλου λαβών, was den Unterschied zwischen Mensch und Gott angibt, auf den es Paulus hier ankommt: δοῦλος und κύριος. Dann folgt asyndetisch - nicht als ganz neuer Satz, sondern als teils näherbestimmende, teils überbietende Fortsetzung von δc .. ξαυτὸν ἐκέγωςεν μορφην δούλου λαβών — V. 8: ἐταπείνως εν ξαυτὸν κτλ. Nicht ξαυτὸν ἐκέvwcev für sich allein bildet den Gegensatz zu V. 6, so daß die formale Selbstentäußerung ganz im allgemeinen hier gerühmt wäre, sondern µopφην δούλου λαβών gehört aufs engste damit zusammen und deutet an, in welcher Beziehung Christus sich selbst entäußerte, sein Selbst verleugnete. Er erschien nicht als Gott und Herr der Menschen, sondern selber als Mensch, als Sklave, was der Mensch neben Gott ist. Das war Selbsterniedrigung nach V. 8, bedeutete für den, der in Gottesgestalt und Gotte gleich war, ein tiefes Heruntersteigen. Anders als ξαυτὸν ἐκένωςεν zu μορφὴν δούλου λαβών scheint sich mir ἐταπείνωςεν ξαυτόν zu γενόμενος ὑπήκοος κτλ. zu verhalten. Als Anfang des asyndetisch angefügten Satzes hat es eine emphatische Färbung und könnte für sich allein betont sein sollen, da es der Gegensatz zu dem folgenden ὁ θεὸc αὐτὸν ὑπερύψωςεν ist. Ἐταπείνωςεν ἑαυτόν und γενόμενος ὑπήκοος gehören nicht so zusammen, daß Paulus die Selbsterniedrigung einfach in das Gehorsamwerden setzte. Unzertrennlich mit γενόμενος ὑπήκοος ist verbunden μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ cταυροῦ. Das γενόμενος ὑπήκοος wird nicht etwa um seiner selbst willen gesagt, um auch oder etwa gar vor allem den Gehorsam Christi als Vorbild hinzustellen, sondern verbindet nur die Vorstellungen "Selbsterniedrigung" und "niedriger Ausgang in Tod, ja in gemeinstem Sklaventod" durch die μορφήν δούλου λαβών wieder aufnehmende Vorstellung des Gehorchens als niedriger Sklavenfunktion. Daß Christus das sklavenmäßige Gehorchen sogar bis zum Sklaventod durchführte, war eine Selbsterniedrigung, die die darin

¹ Theol. Studien. B. Weiß dargebracht. 1897, 190 f.

bestehende noch überbot, daß er aus der Gottesgestalt in die Sklavengestalt herunterstieg.

Es ist natürlich bemerkenswert, daß Paulus nicht das Dienen, sondern das Gehorchen als Sklavenfunktion nennt: die Auffassung der ταπεινοφροςύνη V. 3 als Dienstwilligkeit hat an V. 8 keine Stütze. Daß aber nur diese ταπεινοφροςύνη, die Niedergesinntheit, V. 5 ff. gezeichnet ist, glauben wir aus dem Zusammenhang zwischen V. 7a und V. 8 wahrscheinlich gemacht zu haben. Gewiß sagt V. 7a, daß Christus aus der Fülle des Besitzes in die Leere trat, aber laut δούλου, ἐταπείνως εν, ὑπήκοος war es eine Fülle von Herrenwürde, Hoheit, Recht und Macht zu gebieten. Also war schon die Selbstentäußerung eine Selbsterniedrigung aus Niedergesinntheit — als eine Tat aufopfernder Liebe ist sie hier mit nichts charakterisiert.

Nicht Liebe, nicht Gehorsam, nicht Dienstwilligkeit ist diese V. 5 ff. gerühmte Niedergesinntheit. Sie hat keine altruistische, keine religiöse Richtung, wie sie auch nicht die Willigkeit ist, niedriger an Rang als Gott der Vater zu sein, s. Nr. 3. Die Niedrigkeit, zu der Christus willig war, wird nicht mit irgend jemandes Stellung über ihm verglichen, sondern nur mit seiner eigenen bisherigen Stellung. Die von φρονεῖτε V. 5 bis ἐταπείνωσεν V. 8 gemeinte ταπεινοφροσύνη oder Niedergesinntheit besteht darin, daß man seine Höhe nicht anspruchsvoll geltend macht, sich nicht zu hoch achtet für Niedrigkeit, sondern mit ihr zufrieden, gleichgiltig dagegen, sich damit bescheidet.

Sehr zu beachten ist, daß Paulus, um mit Zahn S. 258 zu reden, hier nicht ausdrücklich von dem unveräußerlichen Wesen der Person Christi lehrt, nicht sagt, was Christus vor und nach der hier vergegenwärtigten Handlung gewesen ist, sondern mit ein paar Worten die Lage, Stellung und Verfassung zeichnet, worin Christus sich vor und nach jenem Vorgang befand. Also ist auch mit der Höhe, auf die Christus, statt sie anspruchsvoll geltend zu machen, niedergesinnt verzichtete, nicht das Gottsein, sondern nur die Gleichstellung mit Gott gemeint (vgl. Zahn S. 259), die in das Herrsein gesetzt wird. Dieses ist nicht ebenso wie das Gottsein "als ein unveräußerliches Wesenselement gedacht, denn κύριος wie δοῦλος bezeichnet eben nicht das Wesen einer Person, sondern ihre Stellung zu anderem" (Zahn). Christus hat sich seiner göttlichen Herrenwürde entäußert, statt sie in Ansprüchen auf eine ihr entsprechende hohe Stellung über den Menschen zu behaupten. Er hat sich nicht zu hoch geachtet für die niedrige Stellung, daß er den Menschen gleich zu stehen kam, sondern ist in dem Sklavenstand,

was diese für ihn war, sogar bis zur tiefsten Stufe, dem Sklaventod, heruntergestiegen.

Welcherart die hohe Stellung über den Menschen gewesen wäre. auf die Christus mit dem Verzicht auf seine bisherige Herrenwürde verzichtete, ist aus Gottes überschwänglicher Erhöhung des niedergesinnten Christus V. 9-11 zu erkennen. Verlieh ihm Gott die allerhöchste Geltung seines Namens, auf daß bei diesem allgemeine Kniebeugung stattfinde und er allgemein als der des Herrn bekannt werde, so ist jene Stellung jedenfalls als die Ehrenstellung gedacht, die Christus würde zugefallen sein, wenn er den Menschen als ihr göttlicher Herr und Gebieter erschienen wäre. Es handelt sich im ganzen Zusammenhang durchaus um Höhe über den Menschen, die Ehre, Ruhm, Ansehen, Anerkennung, Huldigung einträgt, und deshalb soll auch mit οὐχ ἁοπαγμὸν ήγήcaτo ehrgeiziges, ruhmsüchtiges Prahlen und Prunken mit der göttlichen Herrenwürde verneint werden. Richtig vergleicht Cremer (Wörterbuch S. 184) Clemensbrief 16, 2: "Das Szepter der Majestät Gottes, der Herr Jesus Christus, kam nicht im Gepränge der Prahlerei noch des Hochmuts, obwohl er es gekonnt hätte, sondern niedergesinnt".

5. Wenn aber die vorbildliche Niedergesinntheit Christi die Willigkeit zu niedriger, unehrenvoller Stellung ist, so fragt es sich nun, ob auch die ταπεινοφρος in V. 3 diese Willigkeit sein kann. Wir haben bisher nur die drei Möglichkeiten verfolgt, die sich ergeben, wenn man die Regel τῆ ταπεινοφρος in ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἐαυτῶν so versteht, als ob darin die Definition der ταπεινοφρος in liege, diese also sei τὸ ἡγεῖς θαι ἐαυτὸν ταπεινότερον τῶν ἄλλων. Wider jede der drei dann möglichen Auffassungen sprach das Beispiel Christi V. 5 ff.

Aber diese Regel kann ja mehr synthetischer als analytischer Struktur sein, d. h. τὸ ἡγεῖcθαι τοὺς ἄλλους ὑπερέχοντας ἐαυτοῦ braucht nicht die Wesensfunktion der ταπεινοφρος ὑνη zu sein, so daß sie selbst nur τὸ ἡγεῖcθαι ἑαυτὸν ταπεινότερον τῶν ἄλλων sein könnte, sondern jene Funktion kann eine entferntere Folge von ihr sein, als daß man danach ihr Wesen bestimmen könnte.

Versuchen wir nun, die Willigkeit zu niedriger, nicht ehrenreicher Stellung in V. 3 einzupassen, so gilt gewiß von dieser, daß durch sie der eine den andern für sich überragend erachtet. Sie würde nicht hierzu stimmen, wenn der Apostel hier von innerlichem Überragen in Frömmigkeit und Sittlichkeit redete. Aber "viel richtiger haben schon die griechischen Ausleger an den Vorzug der Ehre und des Ranges gedacht, wovon ja das ὑπερέχειν auch sonst steht Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. VIII. 1907.



(Röm 13, 1)"." Schon dieses Wort führt darauf, daß die Regel τῆ ταπεινοφροςύνη κτλ. wider Rangstreitigkeiten gerichtet ist. Jeder soll erachten, daß der andere über ihm stehe, den Vorrang, das Vorrecht auf Ehre und Auszeichnung vor ihm voraus habe. Ἡγεῖςθαι, das nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Urteil, nicht ein Meinen und Dafürhalten, sondern ein gefühlsstarkes Erachten, Bemessen und Betrachten bedeutet, schließt zwar in der Regel das entsprechende Verhalten und Behandeln mit ein (vgl. Zahn S. 252/3). Aber unsre Auffassung der ταπεινοφροςύνη fordert nicht etwa, daß hier nur das äußere ehrerbietige Verhalten und Benehmen gegen den andern vorgeschrieben sei: daß man ihm stets die höhere Stellung einräumt, den Vortritt läßt, als Bevorrechteten, Vorgesetzten behandelt. Vielmehr geht das ἡγεῖςθαι auf die innerliche Stellungnahme.

Das Zuerkennen des Vorrangs in der Gesinnung wird aber gewährleistet durch die Niedergesinntheit. Sie ist nicht die Kehrseite, die nächste Voraussetzung jenes Zuerkennens: daß man sich selbst allemal von vornherein den tieferen Rang, die geringere Ehre zuerkennt, als der andere haben soll. Das Reflektieren auf den andern und seinen Anspruch, das Rangabmessen zwischen sich und dem andern als Mitbewerber gehört nicht zur Substanz der Niedergesinntheit, sondern diese ist die entferntere, tiefere Voraussetzung davon, daß man sich selbst den niedrigeren, dem andern den höheren Rang zuerkennt. Die Komparation: "mir der niedrigere, dem andern der höhere Rang" ist ihr nicht wesentlich, sondern sie ist zuinnerst die Willigkeit zu niedriger Stellung, geringer Geltung, die Abwesenheit des Sinnes dafür, groß dazustehen, ausgezeichnet zu werden, äußere Ehre und öffentliches Ansehen, einen Namen zu haben, etwas zu bedeuten, eine Rolle zu spielen. Wer diese Niedergesinnheit hat, der hat auch keinen Sinn für Wetteifer und Streit um Vorrang, er macht niemand einen höheren Rang streitig, sondern betrachtet gern den andern als ihn selbst an Rang überragend. Wenn die Philipper vermöge der Niedergesinntheit einander gegenseitig so betrachten, wird das sehr ihre innere Eintracht fördern, zu der Paulus V. If. überaus beweglich ermahnt.

6. Diese Ermahnung steht noch unter der allgemeinen 1, 27, ihre Bürgerpflicht zu üben, ihr Gemeindeleben zu führen würdig des Evan-

I B. Weiß, Der Philipperbrief 1859, 139. Zu Röm 13, 1 zitiert er 1899, 529 Weish Sal 6, 5, wo οἱ ὑπερέχοντες absolut steht, parallel zu δυνατοί, wie Barn 21, 2. Substantiviert ist τὸ ὑπερέχον Phil 3, 8. Ich halte es für möglich, daß Paulus' Worte streisen an: "einander betrachtend als Vorgesetzte von euch."

geliums Christi. Dies πολιτεύειθε zeigt schon, daß der Apostel nicht an Pflichten im Privatleben, sondern im Gemeindeleben erinnern will. Es gilt zuerst "einmütig zusammenzukämpfen für den Glauben an das Evangelium". Durch solchen Kampf für das Evangelium haben sich wohl bei der Gründung der Gemeinde - die Frauen Euodia und Syntyche hervorgetan, 4, 2 f. Sie werden hier beide gleichmäßig zur Eintracht ermahnt. Auch wenn das cυνλαμβάνου αὐταῖc nicht, wie es Zahn (Einl.³ I, 376. 382) auslegt ("fasse mit ihnen ihr Werk an"), bedeutet, daß sie zur Zeit des Briefes in irgend einer die Gemeinde betreffenden Arbeit tätig waren, darf man annehmen, daß nicht rein private Zwistigkeiten es waren, wider die sich die öffentliche Ermahnung Pauli richtet, sondern vielmehr Streitigkeiten auf dem Gebiete ihrer Beziehungen zur Gemeinde, die hervorragende geblieben sein werden. Aus diesem für die ganze Gemeinde nicht gleichgiltigen speziellen Fall von Uneinigkeit darf man die Ermahnung zur Eintracht 2, 2 verstehen, also auch unsre Regel V. 3, vermöge der Niedergesinntheit einander als sich überragend zu betrachten. Aus diesem ὑπερέχοντας, aus jenem πολιτεύεςθε und aus der Zwietracht der beiden hervorragenden Frauen kann man mit ziemlicher Sicherheit entnehmen, daß Rangstreitigkeiten unter den Spitzen der Gemeinde, die ja ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι I, I hat, diese Mahnungen des Apostels zur Eintracht nötig machten. Hervorragende Gemeindeglieder wie Euodia sollen ihresgleichen als höher an Rang in der Gemeinde denn sie selbst betrachten. Eine Syntyche soll einer Euodia die höhere Ehrenstellung nicht bestreiten, sondern ihr den Vorrang zuerkennen und willig dazu sein, daß sie selbst niedriger als diese in der Gemeinde zu stehen kommt.

Diese innere Stellungnahme in Fragen des Ranges und der Ehre gelingt nach Paulus vermöge der Niedergesinntheit: man ist willig zu niedrigerer Stellung, als sie ein anderer hat, wenn man durchweg zu niedrigen Stellungen und Verhältnissen willig ist und sie überhaupt niemals flieht. Die Niedergesinntheit ist die Willigkeit, unten zu sein, unten zu bleiben, das Gegenteil des Verlangens, andere Leute zu überragen, Ehrenplätze zu haben usw. Wer überhaupt keinen Wert darauf legt, andere Leute zu überragen, sondern eher eine Abneigung dagegen hat, dem wird es leicht, einen andern, dessen Rangverhältnis zu ihm in Frage kommt, als ihn selbst überragend zu betrachten. Wer überhaupt nicht auf Ehrenplätzen zu glänzen liebt, sondern lieber im Schatten bleibt, der wird allemal zurücktreten, so oft es sich fragt, ob er oder ein anderer so ausgezeichnet werden soll. Nicht τὸ ἡτεῖτθαι ἐαυτὸν

ταπεινότερον τῶν ἄλλων ist die ταπεινοφροςύνη, sondern dies ist nur eine ihrer Betätigungen; sie selbst ist τὸ φρονεῖν εἰς τὸ ταπεινὸν εἶναι oder τὸ φρονεῖν εἰς τὸ μὴ ὑπερέχειν.

Sehr zu betonen ist, daß unsre Stelle in ihrem Zusammenhang gar nicht darauf führt, ins Wesen der Niedergesinntheit die Selbstgeringschätzung oder die Überzeugung mit einzuschließen, daß man selbst zu niedrige Qualitäten habe, um etwas anderes als niedrige Stellung und geringe Geltung beanspruchen zu können. Chrysostomus hat gesagt: ταπεινοφρος ύνη τοῦτό ἐςτιν, ὅταν τις, μέγας ἄν, ἐαυτὸν ταπεινοῦ. Zum Beispiel Christi paßt das vortrefflich. Er war und blieb Gott, ohne sich für die Erscheinung als Mensch zu hoch zu achten. So kann auch der ταπεινόφρων durch Gottes Gnade mehr oder weniger 'μέγας' sein und braucht das Große, wenn er darauf aufmerksam gemacht wird, nicht gering zu schätzen; aber er hält sich deshalb nicht für zu hoch für das Niedrige, er wird deshalb nicht "eitler Ehre geizig", sondern bleibt trotzdem drunten.

7. Mndèv ... κατὰ κενοδοξίαν geht ja unsrer Regel voran. Möglich, daß ἐκένωςεν V. 7 an κενοδοξίαν anklingen soll: andere geizen nach leerer Ehre, Christus entleerte sich ehrwürdigster Hoheit. "Wie beschämend das Beispiel Christi, der nicht einer κενή δόξα, sondern der wertvollsten und inhaltvollsten δόξα sich hätte rühmen und damit seinen himmelweiten Abstand von anderen hätte geltend machen können, das aber nicht getan hat" (Haupt S. 74). Aber der Gegensatz zwischen Christi ταπεινοφροςύνη und der verbotenen κενοδοξία braucht nicht so groß gedacht zu sein, wie ihn Haupts (S. 58) Bestimmung ihres Begriffs involviert: "Eingebildetheit, welche nicht nur überhaupt auf Vorzüge dem anderen gegenüber, sondern sogar auf eingebildete Vorzüge (κενός) stolz ist". Kevodožía braucht das Vorhandensein von Rühmlichem nicht auszuschließen. Es kann auch die ruhmsüchtige Prahlerei mit an sich Rühmlichem bezeichnen. Die κεγόδοξοι, die Paulus in den Gemeinden Galatiens nicht sehen will, Gal 5, 26, sind nicht allesamt δοκοῦντες εἶναί τι μηδέν ὄντες 6, 3, sondern noch nicht Gefallene 6, I, die wohl einen Ruhm haben mögen, ihn aber nicht dem anderen gegenüber haben sollen 6, 4. Aber auch in 5, 26 selbst sind die κενόδοξοι als solche gedacht, die wirklich etwas haben, nicht nur sich einbilden zu haben,

τ Vgl. z. B. Origenes, Johanneskommentar ed. Preuschen 1903, 405, 5—8: "καὶ γὰρ οἱ ποιούντες πρὸς τὸ δοξαςθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἔργον καθ' αὐτὸ καθῆκον, φέρε εἰπεῖν, εἰς πένητας, δίκαιον μέν τι πεποιήκαςιν, οὐ μὴν ἀπὸ ἔξεως δικαιοςύνης ἀλλ' ἀπὸ κενοδοξίας", auch Ignatius ad Philad. I, 1; Pseudo-Ignatius ad Philipp. X, 1.

was sie den andern gegenüber herausfordernd — zum Wettstreit, um sie zu überbieten — oder neidisch — darauf, wie sie dastehen — geltend machen. I So wird Paulus auch Phil 2, 3 dem Fehler derjenigen wehren wollen, welche insofern einen leeren, nichtigen, wertlosen Ruhm suchen, als sie ihn mit Prunken und Prahlen, eitlem Eigenlob und Herabsetzung anderer ergattern wollen.

Der Gegensatz μηδὲν ... κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῆ ταπεινοφροςύνη scheint mir also nicht zu bedeuten, daß man, statt auf eingebildete Vorzüge stolz zu sein, vielmehr lieber sich selbst geringschätzen soll, sondern daß man, statt auf gewisse Vorzüge hin prahlerisch und eitel nach Rang und Ruhm zu trachten, vielmehr trotz solcher Vorzüge zu niedriger, ruhmloser Stellung willig sein soll. Solche ταπεινόφρονες werden sich gegenseitig den größeren Ruhm, die höhere Rangstufe zubilligen, wenn es sich zwischen ihnen darum handelt, wer sie haben soll.

Diesem ἀλλήλους ἡγεῖςθαι ὑπερέχοντας ξαυτών dient auch, wozu V. 4 gemahnt wird. Da sich jene Worte auf gemeindliche Rangverhältnisse zu Vorrang berufener Gemeindeglieder beziehen, kann man bei τὰ ἐαυτῶν und τὰ ἐτέρων nur an den Besitz denken, der zu Vorrang qualifiziert und Anrecht gibt, nur an Vorzüge (gegen Haupt S. 591), Vorzüge, wie sie z. B. Euodia und Syntyche vor anderen Gemeindegliedern hatten, weil sie bei der Gründung der Gemeinde mit Paulus für das Evangelium gekämpft hatten. Bei dieser Deutung auf Vorzüge braucht aber auch der Gedanke von V. 4 keineswegs eine bloße, müßige Wiederholung des Gedankens von V. 3 zu sein. Ist hier gesagt, daß die Niedergesinntheit oder die Willigkeit zu niedriger Stellung die Betrachtung der andern als einen selbst an Rang überragend gewährleistet, so hebt V. 4 noch eine neue, dieser Betrachtung besonders förderliche Seite der Niedergesinntheit hervor, die Eigenschaft, "auf seine eigenen Vorzüge das Augenmerk nicht zu richten". Läßt sich das aber nicht vermeiden, weil man von den andern kraft ihrer Niedergesinntheit selbst darauf aufmerksam gemacht wird, so wird man seine Niedergesinntheit dadurch behaupten, daß man immer "auch zugleich auf die Vorzüge der andern das Augenmerk richtet", um von jeder Überschätzung der eigenen frei zu bleiben. Die Ausdrucksweise μὴ .. ἀλλὰ καί — statt μὴ .. ἀλλὰ

r Kurz und richtig Hofmann (zur Stelle, 1872, 191): "Wem es um die Geltung seiner Person zu tun ist, der fordert damit den andern heraus, hinwieder die seine gegen ihn geltend zu machen, oder er sieht neidisch auf den, welcher etwas und wohl gar mehr, als er selbst, gilt." Nur handelt es sich um die Geltung der Parteien, vgl. B. Weiß zur Stelle, 1902, 365.

oder μὴ μόνον. . ἀλλὰ καί — erklärt sich dadurch, daß ja einerseits der Niedergesinnte seine eignen Vorzüge eigentlich nicht beäugelt, daß aber anderseits Fragen an ihn herantreten können, wo sie beachtet werden sollen, nur nie allein, sondern auch die Vorzüge der andern. Unter jenem Gesichtspunkt ist die erste, unter diesem die zweite Vershälfte gebildet.

Deutet man so V. 4 als eine Fortsetzung von "vermöge der Niedergesinntheit", so faßt man ja cκοπεῖν im Sinne von "ins Auge fassen zwecks der Beurteilung". Daß es nicht bloß "ins Auge fassen als Ziel des Erstrebens" bedeutet, zeigt doch bei Paulus mindestens Röm 16, 17. Aber wer an diesem praktischen Sinne festhalten und τά τινος cκοπεῖν bloß von dem Verfolgen der Interessen und Vorteile verstehen will, sollte sich doch sagen, daß er aus V. 3 noch zu entnehmen hat, an was für Interessen gedacht ist, gerade wie die Umgebung von ἐκένωςεν V. 7 erst ergibt, was für eine Fülle und Leere gemeint ist, vgl. Nr. 4. Kontextgemäß ist nur das Interesse an Rang und Ehre. Auch κατ' ἐριθείαν V. 3, dem man dann das τὰ ἑαυτῶν cκοποῦντες gleichstellt, mag ja "egoistisches Treiben, wodurch der Mensch für sich selbst etwas erreichen will" bedeuten. Aber was er für sich selbst erreichen will, sagt doch der Zusammenhang oft auch noch. Phil 1, 17 sagt er deutlich genug, daß die neidischen Rivalen Pauli ihm den Rang ablaufen, einen Vorsprung vor seinen Erfolgen gewinnen wollen. So steht auch Phil 2, 3 ἐριθεία der κενοδοξία nicht so fern wie "Selbstsucht" der "Eingebildetheit", sondern vielleicht nähern sie die Übersetzungen "egoistischer Ehrgeiz" und "prahlerische Ruhmsucht" einander nicht zu sehr. Falls V. 4 davor warnen sollte, die eignen Rangesinteressen zu verfolgen, so wäre das καὶ in der zweiten Vershälfte freilich nach V. 3 etwas auffällig, weil hier gar kein Interesse an der eignen Ehrenstellung zugelassen zu sein scheint. Das kai würde dann anzeigen, daß der Apostel, der wohl den Satz ursprünglich auf ein bloßes μη — άλλα angelegt hatte, erst bei der zweiten Hälfte angelangt den neuen, es mildernden und beschränkenden Gedanken herbeizog,2 daß der Niedergesinnte nicht unter allen Umständen die eigne Rangstellung aus dem Auge verlieren soll.

Aber wir möchten die zuerst vorgetragene Auslegung von V. 4 für besser halten. Nach ihr erweitert er den Gedanken von V. 3, die nicht egoistisch-ehrgeizige, noch prahlerisch-ruhmsüchtige, sondern zu niedriger

¹ So Haupt zu Phil I, I7 S. 242. Phil 2, 3 findet er die Übersetzung "Selbstsucht" gut.

² Vgl. Winer, Grammatik 7. Aufl. 1867, 463/4.

Stellung willige Betrachtung des andern als einem an Rang übergeordnet, durch den Gedanken des Wegsehens von den eignen Anrechten auf Vorrang und des jedesmaligen Mitbeachtens der fremden Anrechte darauf, falls jene gesehen werden müssen.

Noch weitere Klarheit über diese Gedanken dürfte aus dem Philipperbrief selbst nicht zu gewinnen sein. Nur das sei noch notiert, daß 4, 12 ταπεινοῦςθαι von niedriger äußerer Stellung, der Armut, steht, wie uns ταπεινοφρος ύνη im Philipperbrief nicht auf Geringschätzung eigner innerer Werte, sondern auf Willigkeit zu niedriger äußerer Stellung trotz innerer Werte zu gehen schien.

II.

1. Das Wort ταπεινοφροςύνη kommt Römer 12 gar nicht vor. Aber τοῖς ταπεινοῖς ςυναπαγόμενοι V. 16 hat schon der Verfasser des ersten Petrusbriefes 3, 8 mit ταπεινόφρονες aufgenommen. Ja, wie das vorausgehende μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες eine ὑψηλοφροςύνη meint, so τοῖς ταπεινοῖς ςυναπαγόμενοι eine ταπεινοφροςύνη. Bemerkenswert ist, daß diese Doppelmahnung einer Mahnung zur Eintracht, V. 16a τὸ αὐτὸ εἰς άλλήλους φρονούντες, dient, gerade wie sich Phil 2, 3 ab zu V. 2 a . . . τὸ αὐτὸ φρογήτε verhielt. Und Röm 12, 10b τῆ τιμῆ ἀλλήλους προηγούμενοι scheint ausdrücklich ganz dasselbe gesagt zu sein, was mit ἀλλήλους ήγούμενοι ὑπερέχοντας ξαυτῶν Phil 2, 3 gemeint ist, im Punkte der Ehre, des Ranges einander den Vorzug zu geben. Denn nicht "in der Ehrerbietung einander voranzugehen" ist verlangt, in welcher Bedeutung προηγεῖεθαι nicht mit Akkusativ vorkommt, sondern s. Blaß, Grammatik² S. 91³: "προηγεῖςθαι Röm 12, 10 ,vorziehen' (der Akk, von ήγειςθαι abhängig), = Phil 2, 3 άλλήλους ήγούμενοι ύπερέχοντας έαυτων (vgl. auch 1 Thess 5, 13), wie προκρίνειν konstruiert".

Röm 12, 16 hat wohl niemand mehr wie Luther zur Definition der Demut benützt. Bekannt ist, daß er sie in der Auslegung des Magnificat behandelt.¹ Er übersetzt hier V. 16b: "achtet nicht die hohen Dinge, sondern fügt euch zu den niedrigen". Haben wir jetzt in unsern Lutherbibeln "Niedrigen" in "haltet euch herunter zu den Niedrigen" mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben, so stimmt das jedenfalls nicht zu Luthers Auffassung im Jahre 1521.²

¹ Vgl. mein Buch, Die christl. Demut. I, 101. 20.

² In der Septemberbibel 1522: "Acht nicht was hoch ist. Sondern macht euch eben dem nydrigen". Vgl. Erl. Ausg.² 8, 46%. — Melanchthon benützt Röm 12, 16 für die ταπεινοφροτόνη in einer Disputation über ihre Verbindung mit der φιλοτιμία

Die heutigen Ausleger gehen noch sehr darin auseinander, ob toic ταπεινοῖc als Neutrum oder als Maskulinum zu fassen sei, "indem ihr nicht nach dem Hohen trachtet, sondern euch durch das Niedrige mit fortziehen lasset" (näml. zu ihm, dem Niedrigen) oder "mit den Niedrigen (oder Demütigen) fortziehen lasset" (nämlich zu ihrer Niedrigkeit oder Demut). Zur Entscheidung dieser Frage tragen Bemerkungen nichts bei wie einerseits, im Gegensatz zu τὰ ὑψηλά könne mit τοῖς ταπεινοῖς nur das, was niedrig ist, gemeint sein (B. Weiß), oder anderseits, man könne sich die niedrigen Lebensverhältnisse doch wahrlich nicht als eine Gewalt vorstellen, die den Christen mit sich fortnimmt (Hofmann). Es läßt sich gewiß als Paulus' Meinung sehr gut denken und stimmt zu "Willigkeit zu niedriger Stellung" Phil 2, 3, was B. Weiß vorträgt." Besonders die Erinnerung an Paulus' Selbsterniedrigung 2 Kor 11, 7; Phil 4, 12 ist bestechend, zumal auch μετὰ πάτης ταπεινοφροςύνης Apostelgesch. 20, 19 mit V. 33-35 zusammenhängen wird. Übrigens zeigt Weiß' Rede von den niederen Kreisen, Armen, Kranken, Verfolgten, daß die neutrische Fassung aus τοῖς ταπεινοῖς niedrige Personen nicht ausschließt. Ja, Spitta,2 der übersetzt: "indem ihr nicht hohe Dinge sinnet, sondern euch zu dem Niedrigen hinabziehen lasset", sagt, dieser Gedanke sei durch I Kor I, 27 f. zu illustrieren, wo mit den Neutris nur Personen gemeint sind. So könnte also zwar τὰ ταπεινά, das Niedrige, in τοις ταπεινοίς vermutet, es aber auf Personen in ihrer abstrakten Eigenschaft gedeutet werden.

Wenn wir uns dafür entscheiden, daß Paulus zur Verbindung mit den Niedrigen gemahnt hat, so bestimmt uns erstens die Vermutung, daß er hier von einer älteren jüdischen Sittenvorschrift abhängig ist.

⁽Haußleiter, Melanchthon-Kompendium. 1902, 139): "Ταπεινοφρος ύνη, ut agnoscit suam imbecillitatem et se subiicit deo, ita non invadit in superiorem vocationem et boni consulit suae vocationis humilitatem ac difficultates, paupertatem, aerumnas, sicut Paulus dicit: μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς ςυναπαγόμενοι (Röm 12, 16). Ita apostoli suam vocationem et suas miserias boni consulebant, non quaerebant imperia et potentiam etc."

r 1899, 524: Die ταπεινά seien die Ansprüche und Aufgaben, die von den niederen Lebensverhältnissen an uns ergehen, die unteren Schichten und Sphären des Lebens, die uns in Ansprüch nehmen; diesen ταπεινοῖc solle sich der Christ nicht entziehen, sondern sich der Gemeinschaft mit ihnen hingeben, wo es das Interesse der Brüder erfordert. "So verkehrt der Christ teilnehmend und wirksam in den niederen Kreisen, mit Armen, Kranken, Verfolgten usw.; so hat sich Paulus selbst gedrungen gefühlt, in niedrige Stationen einzugehen, als Handwerker zu arbeiten, Not und Blöße zu leiden, mit den Schwachen schwach zu sein usw."

² Zur Geschichte u. Literatur des Urchristentums. III, 1, 1901, 113.

Hierüber vgl. mein Buch, Die christl. Demut. I, 20—22. Aber "euch mit den Niedrigen fortziehen lassend" kann Reminiszenz an eine allgemeine jüdische Sittenregel sein und doch im Zusammenhang des Römerbriefs einen sehr konkreten Sinn haben. Dieser Zusammenhang ist unser zweiter Grund, so die Mahnung zu übersetzen.

2. Ich bekenne, von Spitta gelernt zu haben, daß man im 12. Kapitel Beziehungen auf konkrete Verhältnisse der römischen Gemeinde suchen muß. Es scheint mir jedenfalls gerade von unserm 16. Vers richtig. Spitta findet hier dieselben Gedanken, die er aus V. 3 herausliest (S. 108 ff.). Da ermahne der Apostel, man solle nicht hinausdenken über die normale Erkenntnis des Evangeliums; sich in Sachen des Glaubens nicht hohen Gedanken hingeben; sich mit seinem Sinnen nicht in Regionen bewegen, wohin der Einfache nicht folgen kann, sondern mit seinem Nachdenken sich auf nüchterne Besonnenheit des Glaubens richten in Rücksicht auf den glaubensschwachen Bruder. Nicht in Erkenntnisdünkel die Fortgeschrittenen im Christentume zu spielen werde nun den Lesern auch noch einmal V. 16 geboten: nicht in egoistischer Selbstgenügsamkeit hohe Dinge zu sinnen, sondern sich zu dem Niedrigen hinabziehen zu lassen. Der Einfache, der glaubensschwache Bruder, das Niedrige ist aber nach Spitta der Bruder mit niedrigem Glaubensstand. von dem 14, 1 ff. die Rede ist - er findet das Motiv von 14, 1-15, 7, daß die Starken nicht über die Schwachen und ihren Standpunkt sich hochmütig und rücksichtslos hinwegsetzen sollen, schon C. 12 von Anfang ab angeschlagen.

Gegen Spittas Auslegung von V. 3 hat schon Feine richtig einiges eingewendet. Ich füge vor allem hinzu, daß jener fälschlicherweise φρονεῖν rein theoretisch faßt, vom Denken über die Dinge des Glaubens, von der Erkenntnis des Evangeliums. Aber φρονεῖν εἰς τὸ ςωφρονεῖν bedeutet gewiß nicht "mit seinem Nachdenken sich auf nüchterne Besonnenheit des Glaubens richten", sondern: mit seinem Streben und Trachten auf τὸ ςωφρονεῖν bedacht sein. Wegen der Paronomasie brauchte man allerdings nicht zu akkurat immer nur ein und dieselbe Bedeutung des viermaligen φρονεῖν festzuhalten (vgl. das Wortspiel mit κρίνειν 14, 13). Ich möchte übersetzen: "die gebührenden Schranken des Sinnens nicht zu übersinnen, sondern zu sinnen auf das gesunde Sinnen" und mit Weizsäcker² sagen: "Der Sinn, welcher von ihnen als

¹ Der Römerbrief. Eine exegetische Studie. 1903, 149.

² Das apostol. Zeitalter. 3. Aufl. 1902, 642.

Christen verlangt wird, soll ja zu nichts anderem führen, als zu der auf hellenischem Boden wohlbekannten Tugend der cωφροcύνη". Wie V. 2 mit λογικὴ λατρεία, so knüpft Paulus V. 3 mit cωφρονείν an die hellenische Lebensweisheit an. Er kannte die cωφροcύνη schon aus der Weisheit Salomos 8, 7, wo sie als erste der vier Kardinaltugenden vorkommt. Es ist instruktiv, Gomperz über sie zu lesen. ¹

Sollte nun Paulus mit cωφρονεῖν die maßvolle Selbstschätzung, mit ὑπερφρονεῖν das übertriebene Denken von sich selbst meinen? "Wo steht", fragen wir mit Spitta, "etwas davon zu lesen, daß es sich um ein auf die Personen der Angeredeten gerichtetes φρονεῖν, ὑπερφρονεῖν, cωφρονεῖν handele?", sehen aber nicht wie er als Objekt des φρονεῖν die Dinge des Glaubens an. Denn es braucht dabei an gar kein besonderes Objekt gedacht zu sein, sondern nur, daß inbezug auf alle seine möglichen Objekte das Sinnen gesund, maßhaltend sein soll. Daß ὑπερφρονεῖν (von ὑπέρφρων hochmütig) eben meist "hochmütig sein" bedeute, kann wegen der Paronomasie nicht dafür geltend gemacht werden, daß der Vers die Selbsteinschätzung der Römer herabstimmen solle. So versteht ihn auch Feine (S. 124. 150) wieder, der überhaupt die Tendenz des Briefs gegen die Selbstüberhebung der Römer sehr betont und auch 12, 16 überträgt: "Seid nicht hochmütig gesinnt, sondern laßt euch zu den Demütigen herabführen".

Aber um von den Versen 4—8 auszugehen, so scheinen sie mir gar nicht auf diese Seite des cωφρονεῖν und ὑπερφρονεῖν zu führen. Das Gleichnis V. 4 f. knüpft ja bekanntlich wieder an hellenische Philosophie an, stoische, aristotelische.² So ist es auch möglich, daß Paulus bei V. 4 b τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν an diejenige Seite der cωφροςύνη dachte, welche eine ihrer populären Definitionen betont:

r Griechische Denker II, 1902, 244 f. Sie ist jene "Tugend, die es so schwierig ist, mit einem völlig angemessenen deutschen Namen zu benennen. Besonnenheit, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung — in jedem dieser Worte liegt ein Teil, in keinem das Ganze der Sophrosyne. Seelische Gesundheit, das bedeutet das griechische Wort seiner Zusammensetzung nach, weshalb man es denn jüngst ganz zuteffend durch "Heilsinnigkeit" wiedergegeben hat". Aber wenn wir von "gesunden Naturen" sprachen, so schwebe uns als Gegensatz der Mangel an kerniger Kraft, an ausreichender Stärke der Willensantriebe vor. "Ganz anders der Hellene. Nicht die Unkraft hat er zu fürchten, sondern die Überkraft. Die Bezwingung derselben, ihre Herabsetzung auf das, insbewondere für das Gedeihen der Gesamtheit erforderliche, Normalmaß, das bedeutet ihm vornehmlich die seelische Gesundheit. Sie bildet den Hauptbestandteil der griechischen Tugend oder Tüchtigkeit. Es ist der Teil, der am häufigsten das Ganze vertritt." Vgl. auch Rohde, Kl. Schr. II, 329 f.

² Vgl. Heinrici zu I Kor 12, 12 u. Dilthey, Einl. in die Geisteswiss. I, 1883, 288 f. 430.

sie sei τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, τῶν ἀλλοτρίων μὴ ἄπτεσθαι, ihr Gegensatz τὸ πολυπραγμονεῖν. So begegnet sie im platonischen Dialog Charmides (161 B. D. 162 A). Gomperz findet sie für Platos eigne Auffassung nicht wenig bedeutsam. Der "Staat" nämlich erblicke in der richtigen Abgrenzung verschiedener Wirkungskreise den Kern der Sophrosyne, im "Staate" gewinne das Prinzip der Arbeitsteilung, das Vermeiden jedes Eingriffs in fremde Rechts- und Wirkungssphären, die hervorragendste Bedeutung.

Paulus hatte das πράccειν τὰ ἴδια schon den "Unordentlichen" in Thessalonich eingeschärft, I Thess 4, II; 5, I4. Sie sollen ihre Ehre ins stille Arbeiten in ihren Handwerken setzen, das sie für viel zu niedrig hielten im Vergleich mit den hohen Interessen, die ihre Seelen erfüllten. Daß jeder seine eignen Sachen besorge, steht wohl hier im Gegensatz zu der übermäßigen Beschäftigung mit eschatologischen Fragen, wohl auch zu Vielgeschäftigkeit nach außen, überstürztem Bekehrungseifer, Allotriepiskopie.²

Auf andere Gemeindeverhältnisse bezieht sich die Erinnerung Röm 12, 4 τὰ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν. Es gelte (V. 5 b) inbezug auf jeden einzelnen, daß wir zu einander wie Glieder stehen, d. h. daß er neben den andern seine besondere Funktion hat — daß er allen andern zu dienen hat, ist hier nicht gemeint. Paulus beschreibt nun, natürlich um zu ermahnen, daß wir unsere verschiedenen Gnadengaben so haben, daß ein jeder cwφρονῶν nur τὰ ἐαυτοῦ πράττει d. h. in den Schranken seiner Gnadengabe bleibt; daß wer die Gabe des Dienstes hat, sie eben im Dienste hat, nicht in eine andere πρᾶξις ὑπερφρονεῖ; daß der Lehrende eben in der Lehre funktioniert; daß der Vorsteher eben in dem Eifer exzelliert, der ihn gemäß der ihm verliehenen Gnade auszeichnet.³

r A. a. O. S. 249, vgl. 378 und, damit niemand den Unterschied zwischen hellenischer und christlicher Sophrosyne übersehe, S. 531: "die Sophrosyne, jene vom Gefühl der eigenen Würde getragene Selbstzucht, die bei Platon noch mehr als anderwärts den Charakter spröder, vornehmer Zurückhaltung trägt."

² Vgl. Zahn, Einleitung II3, \$ 40, 8, S. 39/40.

³ Haupts Ausführung über diese Verse (Zum Verständnis des Apostolats im NT. 1896, 119 ff.) scheint mir daran zu leiden, daß er das Funktionieren auf einem Gebiete als Erkenntnisgrund der Begabung dafür gelehrt findet. Er überträgt z. B.: "50 hat die Gabe der Diakonie, wer in diakonischer Tätigkeit steht." Umgekehrt ist einfacher: wer die Gabe der Diakonie hat, der steht (normalerweise, der soll stehen) in diakonischer Tätigkeit. Künstlich ist auch Weizsäckers Auffassung a. a. O. S. 610. — In Melanchthons starkbefrachteten Definitionen der humilitas (bes. Corp. Reform. 21, 1091) erklärt sich das Stück servire vocationi nec erumpere (extra metas vocationis) nec maiora appe-

Aber kann man dabei stehen bleiben, daß Paulus mit ὑπεοφορνείν παρ' δ δει φρονείν nur das Hinüberpfuschen der πολυπραγμοςύνη in fremde Leistungsgebiete meine? Unter jenes ὑπερφρονεῖν rechnet er auch das προφητεύειν παρά την άναλογίαν της πίςτεως V. 6. Spitta versteht darunter die Prophetenrede, die auf den Glaubensstand der Zuhörer keine Rücksicht nimmt, sondern über die Fassungskraft ihres Glaubens hinaus redet. Hiergegen wiederholen wir Schlatter: ""Es ist wenig wahrscheinlich, daß Paulus nur an die Rücksicht auf den Glaubensstand der Gemeinde denkt, dem sich die Mitteilung neuer Offenbarung anzupassen hat. Alle folgenden Glieder nennen den eigenen Besitz des Begabten".2 Wie V. 6b die Träger des Glaubens, nach dessen Verhältnis sich ein gesundes προφητεύειν richtet, nicht andere Gemeindeglieder als die Propheten selbst sind, so ist jedenfalls, wie wir mit Feine gegen Spitta betonen, V. 3 fin. der, dem Gott ein gewisses Maß des Glaubens verliehen hat, derselbe, welcher zum cωφρονεῖν angehalten wird. Aber darin geben wir Spitta recht, daß Paulus V. 3 fin. und V. 6b schon Gedanken des übernächsten Kapitels vorklingen läßt.

Da die Vorstellung eines individuellen μέτρον πίστεως bei Paulus durchaus nichts Geläufiges ist, ist es einfach geboten, den Unterschied der Starken und der Schwachen im Glauben C. 14 f. zur Auslegung herbeizuziehen. Man hat aus den Ausführungen darüber das auf den Glauben als Maß des Handelns Bezügliche für jene Sätze C. 12 zu beachten. Am wichtigsten ist 14, 5 ἔκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῖ πληροφορείςθω und das berühmte πᾶν δὲ ὁ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν 14, 23. Ich brauche dazu nur Schlatter³ zu zitieren: "Ein Handeln, das sich mit dem eigenen Bewußtsein in Zwiespalt setzt, hat Paulus unter allen Umständen verworfen als Verletzung der Wahrhaftigkeit und des Ernsts, mit dem jeder sein Gewissen zu ehren hat." "Paulus betätigt auch hier das 'sola', indem er die Grenze zwischen dem, was sündlich und dem, was rein ist, nicht anderswo sucht als im Glauben, so daß er die Aufmerksamkeit

tere nicht nur aus Röm 12, 16 (vgl. oben S. 23 Anm.²; Corp. Ref. 15, 1261), sondern auch aus V. 3 ff., wo er die πολυπραγμοςύνη derjenigen verboten findet, die in alienas vocationes irrumpunt, die proprii officii obliviscuntur, Commentarii in ep. P. ad Rom. \$32 h VII; Corp. Ref. 15, 484. 707 f. 1007 f.

¹ Der Glaube im NT. 3. Bearbeitung. 1905, 614.

Schon dieser Parallelismus spricht gegen die alte Deutung auf die fides, quae creditur, die wieder Weizsäcker vertritt (a. a. O. S. 567: "die sicheren Lehren des Glaubens", gemäß seiner sonst guten Hypothese gewisser allgemeiner Lehrnormen in der Urchristenheit, vgl. S. 560, 594, 597.

³ A. a. O. S. 388 f. Diese Seiten lehren Röm 12, 3 fin. 6 b besser verstehen als S. 384. 613 f.

der Gemeinde einzig darauf richtet, daß jeder sein eigenes Glauben betätige." Darauf richtet er aber die Aufmerksamkeit der Gemeinde schon 12. 3. Darin besteht für jeden von den römischen Christen das cωφρονείν, daß sein φρονείν, sein Streben und Trachten, dem Glaubensmaß angemessen ist, wie es Gott einem jeden zugeteilt hat, daß es ek πίστεως, seinem eignen, starken oder schwachen, Glauben gemäß geschieht und daß jeder darüber in seinem eigenen (erneuerten 12, 2) Bewußtsein zur gewissen Überzeugung gelangt ist. Das cωφρονείν in allem φρονείν beruht auf dem πιστεύειν φρονείν, vgl. πιστεύει φαγείν πάντα 14, 2, auf der Zuversicht, so trachten zu dürfen, zu müssen. Da Gott nicht jedem dasselbe Glaubensmaß zugeteilt hat, ist bei ein und demselben Streben der eine cωφρονών, der andere ὑπερφρονών παρ' ὃ δεῖ φρονείν, weil jener dabei ἐν τῷ ἰδίῳ νοι πληροφορείται, dieser nicht. Nur derjenige cωφρογεί, welcher nur τὰ ἴδια, τὰ ξαυτοῦ φρογεί und also πράττει d. h. das, was ihm sein individuelles Glaubensmaß als das ihm Eigene abmißt. Den Gedanken, den Paulus zugleich mit dem in den Worten cωφρονείν, εκάςτω ώς δ θεός εμέριςεν μέτρον πίςτεως ausgesprochenen hat, daß je nach diesem Glaubensmaß ein jeder sein eigenes abgemessenes φρονείν und πράττειν hat, nicht alle ein und dasselbe πράττειν haben, spricht er sofort im Gleichnis V. 4b aus: τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν. So haben wir in C. 14 das Zeugnis dafür, daß es sich in 12, 3 um etwas viel Tieferes handelt als hochmütige Selbstbeurteilung und ihr Gegenteil oder (Spitta) rücksichtslose Gedankenflüge und ihr Gegenteil, nämlich um das Überschreiten der vom eignen Glaubensmaß abgemessenen Maße des eignen Trachtens (und Handelns) und das gesunde, gewissenhafte Einhalten dieser Maße. Φρονείν είς τὸ cωφρονείν bedeutet: "zu sinnen auf das gesunde d. h. Maß haltende Sinnen." Die in cωφρονείν liegende Idee des Maßes wird durch ξκάςτω шс ктл. gleich näher bestimmt. Jeder hat sein eignes Maß des Trachtens. Dieses Maß richtet sich nach seinem eignen Glaubensmaß, wie es ihm Gott zugeteilt hat. Man könnte daran denken zu übersetzen: "wie Gott einem jeden ein Maß (dafür, für sein Sinnen) zugeteilt hat, (welches besteht in) den (dem) Glauben", also πίστεως als Genitivus appositivus zu fassen. Denn C. 14 tritt eben der Glaube als das Maß fürs Verhalten auf. Aber besser bleibt man beim Genitivus partitivus, weil sonst nicht die Verschiedenheit der Glaubensmaße ausgedrückt wäre, der die Verschiedenheit der Maße des Trachtens proportional ist.

¹ Vgl. ek 2 Kor 8, 11.

Der Apostel lehrt, daß sich jeder auf das Trachten beschränken soll, das seinem eignen Glaubensmaß gemäß ist, statt sich selbst, sein eigengläubiges Streben zu überstreben, und also ein anderes, ihm fremdes Glaubensmaß für sich und sein Streben maßgebend sein zu lassen. Wie Paulus die Individualität der cuvείδητις vertrat, so hat er hier die Individualität der cwφροςύνη mit der der πίττις verschmolzen.

Indem er schon an den Glauben als Maß der auch individuell verschiedenen innerlichen (διαλογιζμοί 14, 1, κρίνειν V. 5, φρονείν (!) V. 6, λογίζετθαι V. 14) und äußerlichen (φαγείν V. 2 usw.) Stellungnahme zu Speisen und Tagen denkt, geht er vom individualisierten φρονείν V. 3 mit V. 4 zur Individualisierung der πράξις über, von der auch gilt, daß ein jeder οὐ τὴν αὐτήν hat. Wie das cωφρονεῖν zuinnerst darin besteht, daß jeder nur τὰ ἴδια, τὰ ἐαυτοῦ φρονεῖ, so äußert es sich im Gemeindeleben darin, daß ein jeder τὰ ξαυτοῦ πράττει d. h. in den Schranken der ihm eignen Gnadengabe sich betätigt, statt ins Fremde überzugreifen. Aber die Beschreibung der normalen Prophetie fällt erklärlicherweise parallel zu der des maßhaltenden innerlichen Strebens aus: κατὰ τὴν ἀναλογίαν της (Artikel anaphorisch) πίςτεως, nach Maßgabe des Glaubens, im richtigen Verhältnis zu ihm. Verschiedene Glaubensmaße behalten auch die mit der Prophetie Begabten, ja sie unterscheiden sich auch danach unter sich. Der rechte Prophet forciert nun nichts, wobei er nicht ἐν τῷ ἰδίῳ νοι πληροφορεῖται; alles Prophetische trägt bei ihm das Gepräge seines eignen Glaubensmaßes, spiegelt kein fremdes vor. Es ist doch eine merkwürdige Frage Spittas S. 110: "Kann denn die Prophetenrede, wenn sie echt ist, anders ausgeübt werden als ,nach dem Maße der verliehenen Glaubenskraft'?" Paulus will gerade für die Echtheit der Prophetenrede in der römischen Gemeinde sorgen, indem er feststellt, daß der rechte Prophet nicht dadurch etwas Unechtes der göttlichen Offenbarung hinzufügt, daß er, was von ihm kommt, das Maß

vogl. Hofmann (zur Stelle, 1868, 520): Die durch die eigentümliche Natur der Weissagungsgabe vorgezeichnete "Linie überschreitet nämlich, wessen Weissagen zu seinem Glauben nicht im entsprechenden Verhältnisse steht, indem er, um desto größeren Eindruck zu machen und desto mehr vorzustellen, seine Gabe überspannt und Reden nält, welche hinsichtlich der Höhe dessen, was er sagt, oder hinsichtlich der Begeistere, mit der er es sagt, der zureichenden Unterlage in seinem Glaubensstande erman in." Gegen den Einwand, die Prophetie ließe sich nicht kommandieren und der Glaub sei nicht ihre wirksame Kraft (B. Weiß), bezeugt I Kor 14, 32 eine nicht magisch vorstellung von ihr und Röm 14, daß der Glaube Maß von etwas sein kann, dessen wir ame Kraft er nicht ist. Vgl. mein Buch, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. 1895, S. 75

der ihm verliehenen Glaubenskraft übersteigen läßt. Daß der Apostel nicht schon wie εἴτε διακονίαν — ἐν τῆ διακονία schreibt εἴτε προφητείαν — ἐν τῆ προφητεία, erklärt sich leicht: bei diesem Charisma, das mehr als andere ins Innenleben und zwar auf seine theoretische Seite fällt, schien ihm die Gefahr unwahren Übersteigens der eignen Glaubenshöhe größer als die Gefahr vielgeschäftiger Praxis auf fremden Gebieten.

3. Wir haben durch die Untersuchung von 12, 3 ff. zwei für uns wichtige Resultate gewonnen, erstens, daß es sich hier um anderes handelt als bescheidene Selbstschätzung (die gewöhnliche Ansicht) oder rücksichtsvolle Besonnenheit in Glaubenssachen (Spittas Ansicht), zweitens, daß schon hier etwas auftaucht, dessen Wichtigkeit für die konkreten Gemeindeverhältnisse in Rom C. 14 f. behandelt wird, der Unterschied im Maße des Glaubens. Jenem Ergebnis zufolge steht V. 3 dem V. 16 viel ferner, als man in der Regel meint; nach dieser Beobachtung ist man geneigter, auch in V. 16 einen Zusammenhang mit den speziellen Ermahnungen C. 14 f. zuzugeben.

Aber handelt es sich denn in V. 16 um bescheidene Selbstschätzung oder rücksichtsvolle Besonnenheit in Glaubenssachen?

Ich finde es geboten das, was auf die Mahnung V. 16a τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες folgt, zu vergleichen mit dem Zusammenhang des Wunsches, Gott möge ihnen verleihen τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις 15, 5. Da ergibt sich mir, daß Paulus bei τοῖς ταπεινοῖς ςυναπατόμενοι, wie er V. 16b in Reminiszenz an eine allgemeine jüdische Sittenregel schreibt, schon an das τὰ ἀςθενήματα τῶν άδυνάτων βαςτάζειν 15, 1 denkt, an das τῷ πληςίον ἀρέςκειν V. 2. Jene "Niedrigen" sind οἱ ἀςθενοῦντες τῷ πίςτει 14, 1 und das Sichfortziehenlassen mit ihnen besteht darin, daß die Glaubensstarken jenen zur Gesellschaft sich selbst auch alles dessen enthalten, woran sie Anstoß nehmen 14, 21.

Aber auch was Paulus mit der Reminiszenz an die Sprüche μη γίνειθε φρόνιμοι παρ' ξαυτοῖς 12, 16c meint, berührt sich mit der speziellen Ermahnung in C. 14 f., mit μη ξαυτοῖς ἀρέςκειν 15, 1. Der Apostel selbst pflegte nach 1 Kor 10, 33, vgl. 9, 22, allen in allen Stücken zu Gefallen zu sein, allen alles zu werden, den Schwachen schwach usw. Zu diesem gefälligen Sicheinlassen auf ein anderes Bedürfen und Können steht im Gegensatz die gegen andere ungefällige, rücksichtslose, gegen das Selbst und sein Trachten übergefällige Pflege der Eigenheit. Damit berührt sich aber, wovor 12, 16c gewarnt ist: μη γίνειθε φρόνιμοι παρ' ξαυτοῖς. Es ist ein Hindernis der Eintracht, aber nicht die Eingebildetheit auf die eigne Klugheit, die ihre Anerkennung

von andrer Seite nicht abwartet und überhaupt nicht braucht, sondern der spröde Selbstgenuß der eignen Klugheit, die sich selbst genügt und andre Ansicht unbrüderlicherweise nicht berücksichtigt, sondern mißachtet. Die Gedankenfolge von τὰ ἀςθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαςτάζειν zu μὴ ξαυτοῖς ἀρέςκειν scheint mir also ganz adäquat der von τοῖς ταπεινοῖς τυναπαγόμενοι zu μὴ γίνεςθε φρόνιμοι παρ' ἐαυτοῖς. Und was wird dann 12, 16bα μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες bedeuten? Sollte uns den Gedanken dabei nicht das ἡμεῖς οἱ δυνατοί 15, 1 in seiner Korrelation zu μὴ ἐαυτοῖς ἀρέςκειν an die Hand geben? Die Starken sollen sich nicht so trotzig auf ihrer Höhe versteifen und nicht so einseitig ihrem Zug ins Große, Freie, Schwere nachgeben, daß ihnen gar keine Eintracht mit den unkräftigen Brüdern mehr möglich ist. Demgemäß mag 12, 16bα vor demjenigen Trachten nach den Höhen des Lebenswandels gewarnt sein, welches selbstgenugsames Sichabschließen gegen die niedrigen Brüder (V. 16bβ und c, vgl. auch 14, 22a) statt Eintracht (V. 16a) fördert. I

Wer unserm Versuch gegenüber, 12, 16 mit 15, 1.5 aufzuhellen, den Eindruck behält, jener Vers sei nicht so konkreter Beziehungen auf die römischen Gemeindeverhältnisse voll, sondern eine allgemeinere Mahnung, der möge sich nur wenigstens überzeugt haben, wie gut sich eine maskulinische Fassung von τοῖς ταπεινοῖς macht. Sie liegt auch im Tenor seit V. 10: an das mehrmalige ἀλλήλους, an die ἄγιοι, διώκοντες, χαίροντες, κλαίοντες reihen sich die ταπεινοί. Bleibe man also wenigstens bei einer Auslegung ähnlich der Hofmanns: statt hoch hinaus zu wollen und also einen eigenen Weg einzuschlagen, der über die Kräfte der andern hinausgeht, sollt ihr euch in die Schar derer, die niedrigen Stand einnehmen, hineinziehen und als ihresgleichen, verschwindend zwischen ihnen, des Weges, den sie gehen, mit fortziehen lassen. Die ταπεινοί als die "Demütigen" zu fassen (vgl. Feine oben S. 26) scheint mir ferner zu liegen als etwa τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν in der Bedeutung "hochmütig gesinnt sein" zu nehmen, vgl. 11, 20 und ὑψηλοφρονεῖν 1 Tim 6, 17. Es würde übrigens wegen des Gegensatzes, sich mit den Niedrigen fortziehen lassen, weniger den Hochmut der Selbstüberschätzung treffen, als seine antisoziale Seite, die geringschätzige Absonderung von andern. Auch wenn man so dem Vers einen allgemeineren Sinn gibt, gelangt man kaum zur Bejahung der obigen Frage, ob es sich denn in ihm um bescheidene

r Spittas Auslegung leidet wieder an der theoretischen Fassung des φρονεῖν, mit der auch Steinmeyer auffährt (Studien über den Brief des Paulus an die Römer. II [Römer 12 bis 13], 1895, 60 ff.), dessen Auffassung von 12, 16 aber einige Vorzüge vor der gewöhnlichen hat.

Selbstschätzung handele, woran viele gleich denken, wenn sie die Worte ύψηλὰ φρονοῦντες — ταπεινοῖς — φρόνιμοι παρ' ξαυτοῖς lesen.

Aber wir rücken durch diese Beurteilung des Verses 12, 16 ihn nun nicht wieder näher dem V. 3, sondern es bleibt bei der Verschiedenheit ihres Inhalts. Dieser ist hier das Einhalten der vom eignen Glaubensmaß abgemessenen Maße des eignen Trachtens, dort die Pflege der Eintracht mit den Niedrigen. Um der Eintracht willen soll man sich mit den Niedrigen zu ihrer Niedrigkeit fortziehen lassen. Abstrahieren wir von unsrer Auslegung, daß Paulus bei dieser Niedrigkeit schon an den Vegetarianismus denke, das Allgemeine, so können wir uns ja mit Hofmann, Spitta, ja mit B. Weiß (vgl. oben Nr. 1) darauf einigen, daß mit τοῖc ταπεινοῖc cuναπαγόμενοι zum "Sichherunterhalten" (Luther) zu den Niedrigen aller Art gemahnt ist.

Dieses ist gewiß eine Auswirkung der ταπεινοφροςύνη, der Niedergesinntheit, die wir Phil. 2, 3 ff. als die Willigkeit zu niedriger Stellung kennen lernten. Dieser Willigkeit war auch hier eine altruistische Wendung gegeben, die nämlich, daß sie uns die andern als uns selbst an Rang überragend betrachten läßt, aber das ist etwas Spezielleres als das Sichherunterhalten zu den Niedrigen, das Eintreten unter sie, in die niedrige Stellung, die sie einnehmen. Deshalb scheint es mir geratener, die ταπεινοφροςύνη neben χρηςτότης, πραύτης, μακροθυμία Kol. 3, 12; Eph. 4, 2 von Röm. 12, 16 aus zu verstehen als von Phil. 2, 3 aus. Die Niedergesinntheit, die den andern in Rang und Ehren obenan stellt, paßt weniger gut neben die Sanftmut gegen den zum Zorn reizenden Bruder als die Niedergesinntheit, die sich zum niedrigen Bruder herunterhält und auf seine Niedrigkeit und Schwäche teilnehmend eingeht.

H. von Sodens Ausgabe des Neuen Testamentes.

Die Perikope von der Ehebrecherin.

Von Hans Lietzmann in Jena.

Soeben, im Oktober 1906, ist ein Teil der für Ende 1902 versprochenen zweiten Hälfte der großen Ausgabe des Neuen Testamentes erschienen, an der H. von Soden seit über 10 Jahren mit rastlosem Fleiß arbeitet. Was jetzt vorliegt, läßt die Methode, nach welcher der Herausgeber bei der Ermittelung des Urtextes verfährt in soweit erkennen, daß man wenigstens beginnen kann, sich darüber ein Urteil zu bilden, was wir von dem vollendeten Werke erwarten dürfen.

Der 1902 erschienene erste Teil, der uns zunächst beschäftigen soll, enthält wesentlich die Übersicht über das herangezogene Material und in der Behandlung der Perikope von der Ehebrecherin Joh 7, 53-8, 11 eine Probe der Textkonstitution. Auf S. 102-248 werden zuerst die aus allen Teilen der Welt aufgespürten und untersuchten Handschriften des neutestamentlichen Textes beschrieben und nach einer neuen Bezeichnung und Numerierung geordnet. Sie zerfallen in b-Codices, welche das ganze Neue Testament (διαθήκη) enthalten, ε-Codices der Evangelien, α-Codices des Apostolos. Dazu treten S. 249-289 die mit Randkommentar oder Catene versehenen Handschriften. Der das Ergebnis in dürren Zahlen resümierende Statistische Überblick S. 289f. macht die riesenhafte Summe von Arbeit deutlich, welche hier geleistet ist: 2339 Handschriften sind herangezogen und zum kleineren Teile ganz, alle aber mindestens in Stichproben verglichen worden. Eine große Schar von Gehilfen ist zu diesem Behufe in alle Länder gesendet worden, deren Namen S. vIf. verzeichnet stehen, und unter denen A. Schmidtke als der treueste von allen hervorragt. Die großen für das alles erforderlichen Geldmittel sind mit einer in Deutschland leider noch ganz seltenen Liberalität von Frl. Elise Koenigs in Berlin dem Herausgeber zur Verfügung gestellt worden. Auf S. 293-387 folgt sodann ein Abdruck der in Überschriften, Inhaltsangaben, kleinen Spezialabhandlungen und Versen bestehenden in vielen Hss. sich findenden Beigaben zum Text; S. 388 bis 485 bringen wichtiges Material und Untersuchungen über die antiken Einteilungen des Textes. Auf alles dies soll hier nur kurz hingewiesen werden: unser Hauptinteresse nehmen zunächst S. 486-524 in Anspruch: sie enthalten die "Textgeschichte der Perikope von der Ehebrecherin", die wir einer kritischen Prüfung unterziehen wollen, da sie vom Herausgeber selbst dazu bestimmt ist, ein Musterbeispiel seiner Methode zu liefern. "Der Text dieser heimatlosen, im Wechsel der Stimmungen bald aufgenommenen, bald wieder verstoßenen Perikope hat in einem Maße Varianten erlebt, wie kein anderer Abschnitt des NT's, und dies nicht nur bei jeder neuen Textrecension. Sondern . . . auch in den einzelnen Codd sind dann die verschiedenen durch jene Recensionen in Umlauf gebrachten Lesarten immer wieder untereinander ausgetauscht worden. Nirgends scheint die Lösung des Wirrsals so aussichtslos wie bei dieser durch alle denkbaren Phasen gegangenen Vagantin, der jeder Berufene und Unberufene etwas am Zeuge flicken zu dürfen glaubte. Daß es dennoch gelungen ist, ihre bunten Schicksale aufzuhellen und ihre Urgestalt wieder herauszuwirren, giebt ein Unterpfand, daß auch die Geschichte des Gesamttextes der Schriftensammlung, um die sie nur herumgeflattert ist wie ein loses Blatt, sich verfolgen lassen werde bis nahe an ihren Ursprung" (S. 487). Der Herausgeber verteilt alle Handschriften in sieben Klassen, deren variierende Lesarten zum leichteren Verständnis hier übersichtlich folgen mögen: (Siehe die Tabelle auf S. 36f.).

Durch welche Kriterien hat von S. diese Klassen gewonnen? Er stellt zunächst "die das Mittelalter beherrschenden Formen" μ^5 und μ^6 fest: die Collationen haben ergeben, daß die meisten Hss. sich deutlich diesen zwei Gruppen zuteilen; die eine hat eben die sub μ^5 notierten Lesarten, die andere die von μ^6 , und wo an dieser oder jener Stelle innerhalb der beiden Gruppen sich Varianten zeigten, da wurde die Lesart der "überwältigenden Majorität" als die des Urahnen der Gruppe angesehn. Nur an 6 Stellen ist die Lesung von μ^6 nicht völlig sicher: V. 3 (mit μ^1) προς αυτον oder (mit μ^5) ohne diese Worte? V. 5 περι αυτης (wie μ^2) oder nicht (wie μ^1)? V. 6 μη προςποιουμένος (μ^5) oder nicht (μ^1)? V. 9 και — ελεγχομένοι (mit μ^5) oder om (μ^1), μονος ο ις (μ^2) oder ο ις μονος V. 10 mit εκείνοι (μ^5) oder nicht (μ^3).

¹ Auf die Nichtberücksichtigung der alten Übersetzungen gehe ich hier nicht ein

3 επορευθηςαν						
3 chopcoolicas	wie I	επορευθη	απηλθον	3	απηλθεν	6
τοπον	οικον	2	1	2	2	2
ι ί€ δε	1	I	και ίς	1	και ο ίς	ı
επορευθη	επορευετο	I	2	1	1	I
2 παλιν	I	I	I	ı	παλιν + βα- θεως	I
παρεγενετο και πας ολαος)	I	1	ηλθεν	I	ηλθεν + ο ίδ	I
ηρχετο προς	και πας ο			wie I aber		
αυτον και κα-	οχλος	1	om	προς αυτον	1	1
θιςας εδιδα- ςκεν αυτους	sonst wie I			om		
3 αγουςιν δε	1	I	και προ ςηνε γ-	I	I	I
αρχιερεις	γραμματεις	2	2	2	2	2
φαριςαιοι	I	φ. + προς αυτον	1 .	3	I	3
επι	1.	1	I	εν	I	I
κατειλημμενην	I	I	1	καταληφθει-	I	1
εν μεсω	I	εν τω μεςω	3	ι [cαν	3	1
4 λεγουςιν	I	ειπον	3	I	3	1
, αυτω	1	I	I	αυτω + πει- ραζοντες	I	I
αυτη η γυνη) κατ ειληπαι		2	2	αυτη η γ. κατεληφθη) ταυτην ευ- } ρομεν	6
επαυτοφωρω	I	I	[επαυτ ω τω φωρ ω]	I	I	I
μοιχευομενη	I	I	I	I	μοιχευομενην	6
5 Μωυςης δε εν				εν δε τω νομω	2	2
τω νομω ∫	ημων Μωυςης	ημιν Μωυςης		Μωυςης ημιν		
$egin{array}{l} egin{array}{l} egin{array$	ενετειλατο	2	2	2	2	2
λιθαζ∈ιγ	I	1	l I	λιθοβολειςθαι	I	5
λεγεις	λ. + περι αυτης	2	2	I	2	I
6 ελεγον	ειπον	1	I	1	1	I
πειραζοντ ε ς	εκπειρα Ζον τε ς	I	1	I	I	1
ευρω ει κατηγορειν)	ςχωςι κατηγοριαν	2	εχωςι	4	4	4
αυτου ∫	κατ αυτου	2	2	1	2	2 3
κατεγραφεν	I	εγραφεν	3	3	3	5
γην	I	1	I	γ. + μη προς- ποιουμενος	I	_
7 ε ρωτωντες	I	I	I	I	επερω τ ωντες	I
ανεκυψε και	I	1	I	ανακυψας	αναβλεψας	5
αυτοις	1	1	I	προς αυτους	I	5
επ αυτην)	I	€π αυτη	1	επ αυτην]	(1)	(3)
βαλετω λιθον}	I	βαλετω τον	I	τον λιθον }	λιθον βαλετω	
•		(λιθον	1	βαλετω)	επ αυτην	αυτη βαλει

μι	μ²	μ3	μ4	μ5	μ6	μ7
8 κατακυψας	κατω κυψας	2	2	2	2	2
9 ακουςαντες δε	οι δε ακου- cαντεc	2	και	οι δε ακουςαντες+και υπο της ςυνειδηςεως ελεγχομενοι	2	5
ε ξηρχοντο	1	I	εξηλθον	I	1	I
εις εκαςτος)	εις καθ εις	2	2	2	2	2
πρεςβυτερων	π. + εως των	2	2	2	2	2
	ε cχατω ν					
μο νος	μονος ο ίς	ο ί c	3	2	ο ῖς μονος	2
εςτωςα	ουςα	2	2	2	2	2
10 ανακ υψας	I	αναβλεψας	3	I	I	1
ο ίζ	ı	ο ῖϲ 🕂 ειδεν	3	ο ις + και μηδενα θεα-	3	5
		αυτην και		caμενος πλην της γυ-		
τη γυναικι	αυτη γυναι	2	2	αυτη [ναικος	γυναι	5
που ειςιν	I	που ειςιν + οι	I	που ειτιν $+$ εκεινοι οι	3	5
		κατηγοροι cou		κατηγοροι cou		
ιι ο δε ειπεν	ειπε δε ο ις	{ο δε ι∂ ειπεν αυτη	3	2	{ειπε δε αυτη ο ι͡c	6
κατακρινω	1	I	I	κρινω	ı	I
πορευου, απο	πορευου και	2	πορευου και	4	2	2
του νυν μηκετι	απο του νυν		μηκετι αμαρ-			
α μαρτανε	μηκετι αμαρ-		τανε			
	τανε			1		

Von diesen beiden jungen Klassen hebt sich scharf die als µ¹ bezeichnete ab; ihre Vertreter sind, nach Gruppen abgeteilt¹, folgende:

D. 61279

€183. 8254

€116. 1138. 212. 252. 377

€1233. 1323. 1369. 641

€1423. 1448. 622

δ402. ε544. 599. 610. 619. 625. 627.

Nun gibt v. S. auf S. 491 ff. eine Tabelle, in der er links die von ihm erschlossenen Lesarten des Urahnen dieser Klasse (aber ohne Angabe der Handschriften, welche sie darbieten) soweit sie von μ^5 abweichen, notiert, rechts die vom Urahnen abweichenden Lesarten der einzelnen Hss von μ^1 . Unpraktisch ist an dieser Tabelle das Fehlen der Zeugen links, die man nun ziemlich mühsam daraus erschließen muß, daß sie rechts nicht genannt werden; und zweitens die mangelnde Berücksichtigung der übrigen Klassen μ^{2-4} . Folgendes ist der Sachverhalt: als charakte-

¹ Der Herausgeber bezeichnet die Gruppen durch die erste Zahl und ff. wenn alle folgenden, und f. wenn nur der nächstfolgende Codex gemeint ist. exc = ausgenommen. Den Codex D nennt er $\delta 5$, was ich zur Bequemlichkeit des Lesers nicht mitmache.

ristische Lesarten für μ^{τ} , d. h. solche die nur diese Klasse bietet, hätten zu gelten (ich nenne zugleich die Zeugen):

```
7,53 Das Zusammentreffen von επορευθης av und τοπον 183 f.
```

- 8,3 αρχιερεις 183 f. 1423 ff.
 - 4 κατειληπται Df. 183 f. 116. 1138. 377. 1233 ff. 402 ff.
 - 5 Μωυτης δε εν τω νομω (ohne ημιν oder ημων) D (vgl. 1448 f. εν δε τω νομω Μ.) διακελευει 1279
 - 6 €upwci Df. 183 f. 116. 377. 402 ff.
 - 8 κατακυψας Df. 183 f.
 - 9 ακουςαντές δε 183 f. 1423 ff. εις εκαςτος αυτων 183. 1138. 212. 1233 ff. 1423. 402. 610 ff. εως των εςχατων om Df. 183 f. 1233 ff. 1423. 402 f. μονος Df. 183 f. 252 εςτωςα 183 f. 1138. 377. 1233 ff. 402 ff.
 - 10 τη γυναικι Df.
 - 11 ο δε ειπεν D. 116

πορεύου από του νυν μηκέτι αμαρτάνε 252.

Dazu kommen einige Lesarten, die μ^{τ} nur mit einer andern Klasse teilt:

```
7,53 epopeubhcan (= \mu^2) Df. 183f. 1233 ff. 402 ff. topon (= \mu^4) 183f. 377. 1233 8,6 kategrapen (= \mu^2) Df.
```

8,10 o it ohne Zusatz (= μ^2) Df. 183 f. 1233 ff. 1423 ff. 544 ff.

Dagegen kommen die übrigen Abweichungen von μ^5 auch anderweitig so oft vor, daß sie nicht wohl als Charakteristika von μ^{τ} gelten können:

```
8,2 προς αυτον μ². 3. 6. 7
3 φαριςαιοι (ohne προς αυτον) μ². 4. 6
επι μ². 3. 4. 6. 7
κατειλημμενην μ². 3. 4. 6. 7
4 αυτω (ohne πειραζοντες) μ². 3. 4. 6. 7
λιθαζειν μ². 3. 4. 6
γην (ohne μη προςποιουμενος) μ². 3. 4. 6
ανεκυψε και μ². 3. 4
αυτοις μ². 3. 4. 6
λιθον (ohne τον) μ². 4. 6
επ αυτην βαλετω λιθον μ². 4
10 που ειςιν (ohne Zusatz) μ². 4
```

Lassen wir also diese letztgenannten Lesarten beiseite, so ergibt sich, daß für die Konstituierung des Wortlautes von μ^{r} keineswegs alle 23 Hss. in Betracht gekommen sind, sondern nur vier: 183 f. und Df., wo diese beiden Gruppen differierten, hat der Herausgeber außer in 8, 5. 10. 11 den Codices 183 f. den Vorzug gegeben. Es wäre praktisch gewesen, das dem Leser gleich zu sagen, statt ihn in das Dickicht der 23 Hss. zu führen. Aber v. Soden tut das, weil er glaubt, die übrigen 19 Codices als Abkömmlinge jenes Archetypus μ^{r} auffassen zu dürfen. Wenn ich

ihn (S. 494) recht verstehe, so zeigt sich die Zugehörigkeit zu μ¹ darin, daß die von μ¹ abweichenden Lesarten durchweg Korrekturen zu Gunsten der späten Typen μ⁵ und μ⁶ sind, woraus dann zu schließen wäre, daß wir nicht ein wirres Gemisch von Varianten aller Klassen vor uns haben, sondern noch deutlich sehen können, daß der Urtext nach je einem einheitlichen Prinzip durchkorrigiert ist. Prüfen wir daraufhin die Lesarten der μ¹ (d. h. 183f. Df.) relativ am nächsten stehenden Gruppe 116 1138 212 252 377 (= 116 ff.). An charakteristischen Lesarten von μ¹ vertritt diese Gruppe folgende:

```
8,4 κατειληπται 116. 1138. 377 (nicht 212. 252)
6 ευρωςι 116. 377 (nicht 1138. 212. 252)
9 εις εκαςτος αυτων 1138. 212 (nicht 116. 252. 377)
μονος 252 (nicht 116. 1138. 212. 377)
εςτωςα 1138. 377 (nicht 116. 212. 252)
11 ο δε ειπεν 116 (nicht 1138 ff.)
πορευου απο του νυν μηκετι αμαρτανε 252 (nicht 116. 1138. 212. 377)
Von den in zweiter Linie genannten Lesarten hat nur
7,53 τοπον 377 (nicht 116. 1138. 212. 252).
```

Mit anderen Worten: weder die ganze Gruppe noch auch nur eine einzige Handschrift haben diese sämtlichen Lesarten, sondern sie treten innerhalb der Gruppe sehr vereinzelt auf.

Dagegen weicht die Gruppe¹, und zwar wo nicht einzelne Zeugen genannt sind, die ganze an folgenden Stellen von μ^1 ab:

```
7,53 απηλθον <del>---</del> μ4
     οικον = μ^2. 3. 5. 6 [377 τοπον = μ^1]
     \kappa \alpha \iota \circ \iota c = \mu^6
8,3 γραμματεις = \mu^2 3 4 5 6
  5 EV DE TW VOHW MHIV MWUCHC = \mu3. 4 [1138 = \mu5]
      ενετειλατο = μ^{2} 3. 4. 5. 6
      legeic + \pi \epsilon \rho i authc = \mu^{2}. 3. 4. 6 [II6 = \mu^{I}]
  6 εγραφεν = μ3. 4. 5. 6
  7 αναβλεψας = μ^6 [1138 = μ^5]
  8 κατω κυψας = μ^2. 3. 4. 5. 6
  9 οι δε ακους αντές = \mu^{2}. 3. 5. 6
      εις καθ εις = μ^2. 3. 4. 5. 6 [1138, 212 = μ1]
      add \epsilon \omega c \tau \omega \nu \epsilon c \chi \alpha \tau \omega \nu = \mu^2 - 7
  10 αναβλέψας = μ3. 4
      add eiden authn kai = \mu3. 4. 6
      Yuvai = \mu^6 [377 = \mu^2. 3. 4. 6]
  11 0 de iè einev 1138. 212. 252; 377 = \mu^6 [116 = \mu^1]
      πορεύου από του νυν και μηκέτι αμαρτάνε vgl. μ^2-6 [252 = μ^{\rm I}].
```

Während also die Gruppe niemals geschlossen für μ^z eintrat, zeigt sich in der Abweichung eine große Regelmäßigkeit. Und zwar begegnen

¹ Ich gebe nicht alle Sonderlesarten einzelner Hss.

uns eben nicht nur charakteristische Lesarten von μ^5 oder μ^6 , sondern (μ^2 wie) μ^3 und μ^4 sind ebenso gut vertreten. Nun besitzen aber die nahe verwandten Familien μ^3 und μ^4 nur drei Lesarten, die ihnen gemeinsam eigentümlich sind: 8, 5. 10. 11: zwei davon 8, 5 und 8, 10 vertritt die Gruppe 116ff. ebenfalls! Nach alledem ist wohl klar, daß sich bei der Gruppe 116ff. in keiner Weise Herkunft von der Urhandschrift μ^1 auch nur wahrscheinlich machen läßt: es handelt sich vielmehr um vereinzelte und versprengte Lesarten, die innerhalb dieser aus ganz andern Quellen stammenden Handschriften auftauchen. Da nun nach v. Soden 116 ff. die dem Archetyp μ^1 am nächsten stehende Gruppe ist, so haben wir wohl das Recht zu der Annahme, daß es mit den andern 14 Hss. sich ebenso verhalten wird.

Stellen wir die Frage, ob aus den tatsächlich allein in Betracht kommenden vier Hss. der Archetyp µ¹ einwandfrei hergestellt ist, fürerst zurück, und untersuchen wir nunmehr, auf welche Weise die übrigen Klassen µ² bis µ⁴ gewonnen sind. Als Beispiel möge die besonders wichtige Klasse µ2 dienen. Leider kann ich nun den Leser wiederum nicht einfach auf v. Soden verweisen oder seine Ausführungen hier kurz reproduzieren, denn in der Form, wie sie S. 500ff. vorgetragen werden, sind sie auch für den aufmerksamen Leser schlechthin unverständlich und unkontrollierbar. Der Verf. liebt es, das Resultat zuerst anzugeben und dann Gruppe für Gruppe die abweichenden Lesarten zu besprechen. Die Folge ist, daß man nirgendwo einen Gesamtüberblick über den Stand der Dinge erhält, sondern sich ihn selbst durch Rückschlüsse verschaffen muß; mit andren Worten, der kritische Benutzer des Buches muß den Variantenapparat, auf Grund dessen v. Soden sein Urteil abgibt, selbst rekonstruieren. Welche Arbeit das bedeutet, mag man daran ermessen, dall mich die Rekonstruktion der Klasse µ2 S. 41f. einen vollen Arbeitstag gekostet hat - ohne daß ich die Sicherheit hätte, nun auch wirklich alles richtig verstanden und notiert zu haben 1. Dieser Übelstand durchzieht leider das ganze Werk - auch Band I 2 - und macht eine klare Orientierung und genaue Nachprüfung unmöglich. Die Klasse µ² setzt sich aus sechs² Handschriftengruppen zusammen (die ich zur bequemeren Übersicht mit Buchstaben bezeichne; = verbindet nächstverwandte Codices).

¹ Es kommt hier noch störend hinzu, daß auf S. 501 f. mehrere (12) Lesarten mit falschen Verszahlen zitiert werden.

² Die wertlose siebente Gruppe (S. 504) lasse ich beiseite, um den Apparat nicht zu belasten.

```
a) 1114 = 2069. 357. 2019. 1372
```

És folgt nun der vollständige kritische Apparat dieser Klasse, dergestalt, daß der handschriftliche Befund für alle die Stellen angegeben wird, an denen innerhalb der μ-Perikope sich überhaupt Varianten finden (vgl. S. 36).

Die von v. Soden als Lesart der Klasse μ^2 angenommene ist durch gesperrten Druck kenntlich gemacht; die Buchstaben bezeichnen die Gruppen; a III4. 2069 heißt "aus Gruppe a die Codices III4. 2069"; a exc III4 heißt "Gruppe a mit Ausnahme des Codex III4". Hinter die einzelnen Lesarten stelle ich die Sigla der Klassen, welche sie gleichfalls haben.

```
7,53 επορευθη (αν [μ¹] a, c, d exc 2004, e 113. 1147. 393: επορευθη [μ3· 5] b 1082 ff. exc 251, d 2004, f: απηλθεν [μ6] b 251, e 1292: απηλθον [μ4] b 1254 οικον [μ3· 5· 6] alle
```

- 8,1 ιτ δε [μ1· 3· 5] a, c, d, e, f 1275. 1314. 507: ο δε ιτ f 2041: και ο ιτ [μ6] b, f 227 επορευετο [μ4] a 1114. 2069. 357, b 1082. 266. 606, c, d, e 1147. 393, f: επορευθη [μ1· 3· 5· 6] a 2019. 1372, b 95.1 251. 1254. 1291. (1352). 1452, e 113. 1292 και επορευθη ιτ b 1352
 - 2 και πας ο οχλος usw. b exc 251, c, d exc 119, e 113. 1147: και πας ο λαος [μτ. 3. 6] a, b 251, d 119, e 1292. 393, f αυτους: αυτον b 1082. 266
 - 3 αγους ν δε [μ¹· 3· 5· 6] alle außer: αγους ν ουν b 95. 1352. 1452 γραμματείς [μ³-6] alle φαρις αιοι [μ¹· 4· 6] alle außer: add προς αυτον [μ³· 5] b 1291, e, f 2041 κατείλημενην [μ¹· 3· 4· 6] alle επι [μ¹· 3· 4· 6] alle
 - εν μεςω [μ¹· 5] a exc 1372, b 95, c, d, e exc 1292, f exc 227: εν τω μεςω [μ³· 4· 6] b exc 95, f 227: εις το μεςον e 1292: εις μεςον a 1372
 - 4 λεγουτιν [μ^{1.} 5] a, b exc 251, c, d, f exc 227: ειπον [μ^{3.} 4. 6] b 251, e, f 227 αυτω ohne πειραζοντες [μ^{1.} 3. 4. 6] alle ειληπται [μ^{3.} 4] a, b 1082. 266. 606. 251, c, d, e, f: κατειληπται [μ¹] b 95. 1254. 1291. 1352. 1452
 - 5 εν δε τω νομω ημων Μωυτητ alle außer: om ημων [vgl. μ¹] b 95 ενετειλατο [μ3-6] alle λιθαζειν [μ¹· 3· 4· 6] alle außer: λιθαζετθαι e 1292 λεγειτ περι αυτητ [μ3· 4· 6] alle außer: om περι αυτητ [μ1· 5] a, b 1082. 266. 606. 251. 1254
 - 6 ειπον alle außer: ελεγον [μι. 3-6] f 1275. 1314: λεγουςιν e εκπειραζοντες a 2019. 1372, b exc 606. 1254, d: πειραζοντες [μι. 3-6] a 1114. 2069. 357, b 606. 1254, c, e, f αυτον om a 2069 Cχωςιν [μ3] a 1114. 2069, b, c, d, e 1147. 393, f 227. 1275: εχωςι [μ4. 5. 6] a 357. 2019. 1372, e 113. 1292, f 2041. 1314. 507

b) $95. \ 1082 = 266 = 606. \ 251. \ 1254. \ 1291. \ 1352 = 1452$

c) 61. 168. 241

d) 1027. 1052. 119. 166. 169. 231. 246. 2004. 255. 300. 372. 463

e) 113. 1147. 1292. 393

f) 227. 1275. 2041. 1314. 507.

⁵³⁻² om b 95

I So S. 502 Zeile IO von unten: aber 95 hat doch V. 53-2 gar nicht?!

```
τω δακτυλω om a 2069
   κατηγοριαν κατ αυτου [μ3. 4. 6] alle
   κατεγραφεν [μ1] a 2019. 1372, c, d, f 2041. 1314: εγραφεν [μ3-6] a 1114.
      2069. 357, b, e, f 227. 1275. 507
   ειc: επι a 2069
   γην ohne μη προςποιουμένος [μ<sup>1</sup>· 3· 4· 6] alle
7 δε: ουν f 1314
   \epsilon \pi \epsilon \mu \epsilon \nu o \nu \ [\mu^{\text{I}-6}] a, b, c, d II9. 231. 246, e, f I275: \epsilon \pi \epsilon \mu \epsilon \nu o \nu, d I027. I052.
      166. 169. 2004. 255. 300. 372. 463: επεμειναν f exc 1275
   ερωτωντες [μ^{x-5}] b exc 95. 251, c, e, f: επερωτωντες [μ^6] a, b 95. 251, d
   αυτον om a 357
   ανεκυψε και [μ1. 3. 4] a, b 95. 1254. 1291. 1352. 1452, c, d, e, f 1275. 2041.
      507: avakuwac [µ5] b 1082. 266. 606. 251, f 227. 1314
   επ αυτην βαλετω λιθον [μ<sup>1</sup>] b, c 168, f 2041. 1314. 507: επ αυτην βαλετω
      τον λιθον a exc 1114. 357, c 61. 241, d 169. 2004, e 1292. 393, f 1275: επ
      αυτη βαλέτω λιθον f 227: επ αυτη βαλέτω τον λιθον [μ3] d exc 169. 2004,
      e 113. 1147: βαλέτω επ αυτη τον λιθον a 1114: βαλέτω λιθον επ αυτην
      a 357
8 κατω κυψας [μ3-6] a, b 251. 1254. 1291. 1352. 1452, c, d, e, f 227. 1275:
      κυψας b 1082. 266. 606, f exc 1275. 227: κατω κεκυφως b 95(?)
   εγραφεν: κατεγραφεν<sup>1</sup> a 1114. 2069. 357
ο οι δε ακουταντες [μ3. 6] alle außer: οι δε e 1292
   add και bis ελεγχομενοι [μ5] b exc 95, e 393, f 227
   εξηρχετο d 166
   \epsilon ic \kappa \alpha \theta \epsilon ic [\mu 3-6] alle
   αρξαμενοι: αρξαμενος d 372: αρχομενοι a 2019. 1372
   add εως των εςχατων [μ3-6] alle außer: add και εως των εςχατων b 95:
      απο των εσχατων εως των πρεςβυτερων a 1114. 2069. 357
   και vor κατελ. om e 1292
   μονος ο ίζ [μ5] b 251, c, d 1027. 1052. 119. 166. 169. 231. 2004. 300. 372.
      f: \mu o v o c \ [\mu^{I}] \ a : o \ \widehat{lc} \ \mu o v o c \ [\mu^{6}] \ b \ exc \ 25I, o \ \widehat{lc} \ [\mu^{3} \ 4] \ d \ 246. \ 255. \ 463, e
   ουca [μ3-6] alle
10 ανακυψας [μ<sup>1. 5. 6</sup>] alle außer: αναβλεψας [μ<sup>3. 4</sup>] e 113. 1147
   ο ίc [μ1] a, b 95. 1082. 266. 606. 1254, c, d, f exc 227: ο ιc add και μηδενα
      bis γυναικος [μ5] b 251, e 1292. 393, f 227: o ic add ειδεν αυτην και [μ3· 4· 6]
      (b 1291, 1352, 1452?), e 113, 1147
   αυτη· γυναι [μ3· 4] a, b exc 1291. 1352. 1452, c, d exc 2004, e 1292. 393, f 227.
      1314. 507: \gammauvai [\mu<sup>6</sup>] b 1291. 1352. 1452, d 2004, e 113. 1147, f 1275. 2041
   που ειτιν [μι. 4] a, b exc 266. 606. 251, e 1292. 393: add οι κατηγοροι cou
      [μ3· 6] b 266. 606. 251, c, d, e 113. 1147, f exc 507: add εκεινοι οι κατη-
      Υοροι cou [μ5] f 507
11 ειπε δε ο ίζ [μ5] a, b 95, c, d, f: add αυτη b exc 952: ο δε ίζ ειπεν αυτη [μ3] e
    κατακρινω [μ<sup>1.</sup> 3. 4. 6] alle
```

και απο του νυν μηκετι [μ3. 6] alle.

κετεγραφεν bei v. Soden S. 501 wird Druckfehler sein.

² Da v. Soden S. 502 notiert: add αυτη 1082 ff. 1291 ff., so meint er vielleicht, abweichend von seinem sonstigen Gebrauch, 1082. 266. 606 und 1291. 1352. 1452; dann wäre b exc 95. 251. 1254 zu buchen.

Dieser Apparat zeigt, daß die Sache hier ganz anders liegt, wie bei Klasse μ^{τ} . Charakteristisch für μ^{2} sind die Lesarten $\nu^{\tau} = V$. 2 ox λ oc, 5 εν δε τω νομω ημων Μωυτης, 6 ειπον, εκπειραζοντες: dazu treten als seltene, nur noch durch μ¹ vertretene Varianten 53 επορευθηςαν, 6 κατετραφέν. 10 ο ic ohne Zusatz, sowie i mit μ4 επορεύετο, 6 mit μ3 cywci. 7 mit μ^{1. 4} επ αυτην βαλετω λιθον. Hier tritt allerdings eine große aus allen Gruppen sich rekrutierende Majorität für die als µ² bezeichneten Lesarten ein, derart, daß von einem einheitlichen Typus gesprochen werden kann, der hie und da durch Korrekturen aus anderen Klassen alteriert, aber doch im Ganzen deutlich erkennbar ist. bleibt der Entscheid nur bei 6 εκπειραζοντες und κατεγραφεν, wo die seltenere Lesart mit Recht vom Herausgeber bevorzugt erscheint, obwohl sie nur durch eine zersplitterte Minorität von Zeugen gedeckt ist, wogegen man bei 7 ερωτωντες zweifeln kann. Ebenso gehört 5 λεγεις ohne Zusatz und 9 µovoc ohne Zusatz, beides nur durch a (b) vertreten, sicher in den Text von µ2, wie denn v. Soden (S. 501) die Gruppe a deshalb auch als "Reste einer Vorstufe" von µ² bezeichnet: worin eine gewisse Unklarheit liegt.

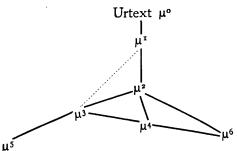
Welche Bedeutung kommt denn überhaupt diesem Typ µ² zu? Er soll doch offenbar, wie überall wo wir einen Klassenarchetyp rekonstruieren, möglichst die Lesart der verlorenen Hs. darbieten, welche zuerst vorhanden war, und aus der durch mehr oder weniger zahlreiche Zwischenglieder die uns vorliegenden Hss. abgeleitet sind. Wenn also eine Gruppe eine "ältere" Lesart aufweist als die übrigen, so beweist sie damit, daß sie dem Archetyp näher steht als die anderen, d. h. daß seine Lesart aus ihr zu entnehmen ist, nicht aus der "Majorität". Lesarten einer "Vorstufe" des Archetyps können sich also nie in den Hss. der Klasse finden: falls es sich nicht um nachträgliche Korrekturen handelt, was offenbar von v. Soden S. 501 nicht gemeint ist.

Im Übrigen darf man sich nicht verhehlen, daß dieser Archetyp μ^2 immerhin nur eine hypothetische Größe ist. Wenn sich in 40 Hss. z. B. ein und dieselbe mechanisch entstandene Korruption (Lücke u. dgl.) findet und der textliche Befund zeigt, daß die 40 Hss. nicht später aus anderen Exemplaren korrigiert sind, dann läßt sich trotz mannigfacher Varianten zwischen den 40 Hss. der Archetyp mit der Sicherheit rekonstruieren, die wir auf historischem Gebiet überhaupt erreichen können.

 $^{^{\}rm I}$ v. Soden's Aufzählung der "in allen anderen Typen verschwundenen $\mu^{\rm o}$ -Lesarten" S. 501 ist falsch, wenn seine anderen Angaben richtig sind.

Hier dagegen liegt bloß die Tatsache zu Grunde, daß die 40 Hss. einige seltene Lesarten gemeinsam haben: bei näherem Zusehen ergab sich dann, daß sie auch an anderen Stellen weitgehende Übereinstimmung zeigen, zugleich aber verschiedenartigen Einflüssen fremder Hss. unterworfen worden sind. Diese Einflüsse werden ausgeschaltet nach dem Kanon, daß das seltenere das ursprünglichere ist, unter Beobachtung der Vorsichtsmaßregel, daß nur Lesarten ernsthaft in Betracht gezogen werden, die von mehreren Codices bezeugt sind - damit nicht Schreiberwillkür, die in einer Hs. zu Tage tritt, für Überlieferung gilt. So werden die Änderungen zu Gunsten von µ3·4 und namentlich der spätbyzantinischen meistverbreiteten Klasse µ5.6 subtrahiert. Ist es nach Lage der Dinge nicht möglich, den Kanon von der selteneren Lesart anzuwenden, so muß nach Majorität abgestimmt werden, ein Prinzip, das in der Textkritik ebenso falsche Resultate liefern kann wie in der Politik: wie denn überhaupt die Majorität kein Kriterium der Wahrheit ist, sondern die Konstatierung des Tatbestandes. So sind v. Soden's Klassen μ⁵ und μ⁶, bei denen jener Kanon nicht angewendet werden durfte, einfach durch Abstimmung hergestellt: wir haben dadurch zwei spätbyzantinische Normaltextformen erhalten, nicht (wie v. Soden meint) zwei Urcodices, aus denen etwa alle andern stammten.

Für Klasse μ^2 hat dagegen v. Soden, wie gezeigt ist, innerhalb der durch die Sachlage gebotenen Grenzen im Wesentlichen richtig den Archetyp rekonstruiert. Mit μ^3 und μ^4 verhält es sich hoffentlich ebenso, so daß wir nun an die letzte und Hauptaufgabe herantreten können, an die Erschließung des Urtextes. S. 507 druckt v. Soden diesen ab und erörtert die Entstehung der einzelnen Klassenvarianten; das Resultat illustriert S. 524 der Stammbaum 1:



Der Urtext selbst lautet:

53 καὶ ἐπορεύθηςαν ἕκαςτος εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ. τ Ἰηςοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ

¹ Ich lasse die wertlose Form μ7 ganz beiseite.

όρος τών ελαιών. 2 όρθρου δε πάλιν παρεγένετο είς τό ίερόν. 3 άγουςι δε οἱ άρχιερεῖς καὶ οἱ φαριςαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχεία κατειλημμένην. καὶ στής αντες αὐτὴν ἐν μές μα λέγουςιν αὐτῷ διδάςκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ εἴληπται ἐπὶ αὐτοφώρφ μοιχευομένη. 5 Μωυςῆς δε ἐν τῷ νόμψ διακελεύει τὰς τοιαύτας λιθάζειν. τὰ οὖν τί λέγεις; 6 τοῦτο δὲ ἔλεγον ἐκπειράζοντες αὐτόν, ἵνα ςχῶςι κατηγορεῖν αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰηςοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλψ κατέγραφεν εἰς τὴν τῆν. 7 ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες αὐτόν, ἀνέκυψε καὶ εἶπεν αὐτοῖς. Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπὶ αὐτὴν βαλέτω λίθον. 8 καὶ πάλιν κύψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. 9 ἀκούς αντες δὲ ἐξήρχοντο εῖς ἔκαςτος αὐτῶν ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεςβυτέρων, καὶ κατελείφθη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μές ψ ἐςτῶςα. 10 ἀναβλέψας δὲ ὁ Ἰηςοῦς εἶπεν τἡ γυναικί. Ποῦ εἰςιν; οὐδείς ςε κατέκρινε; 11 ἡ δὲ εἶπεν. Οὐδείς, κύριε. ὁ δὲ εἶπεν. Οὐδείς ἐγώ ςε κατακρίνω. πορεύου, μηκέτι άμάρτανε.

Als Apparat dazu nehme man nun die Tabelle S. 36f. Es ist sofort klar, daß v. Soden den Text im Wesentlichen nach seiner Klasse µt konstruiert hat: nur 4 κατειληπται, 6 πειραζοντες, ευρωςι [als Korrektur nach Lc 6, 7] 8 κατακυψας, 10 ανακυψας, 11 απο του νυν sind als Verderbnisse beseitigt. Damit ist aber bereits bewiesen, daß der Stammbaum den v. Soden als Resultat seiner Untersuchungen hinstellt, falsch ist. Wenn nämlich μ² nicht den Urtext, sondern μ¹ vor sich gehabt hat, so kann μ² nie den Urtext gegenüber Entstellungen bei μ¹ bewahrt haben. Das ist so klar, daß es sich nicht lohnt, darüber weiter ein Wort zu verlieren. Man kann auch nicht sagen, µ¹ sei in noch unverdorbener Gestalt Vorlage von µ2 gewesen oder µ1 und µ2 gingen gemeinsam auf den Urtext zurück, denn die große Interpolation και πας ο λαος usw. aus Marc 2, 13 in V. 2 findet sich sowohl in ut wie in ut und us. Nur ut läst sie weg und bietet somit unzweifelhaft das Richtige. Nach seinen kritischen Prinzipien mußte v. Soden den Satz als echten Bestandteil der Urform ansehn: er hat ihn aber doch ausgeschaltet, ohne eine Begründung dieser Inkonsequenz zu geben und offenbar ohne zu merken, daß er damit sein ganzes Gebäude in Trümmer schlug. Denn wenn in einem so schwerwiegenden Falle µ4 allein das Richtige bietet, kann die Klasse unmöglich so sekundär sein, wie v. Soden sie zeichnet. Das Gleiche wiederholt sich aber V. 11, wo and tou vuv in $\mu^{4.5}$ fehlt: hier rechnet v. Soden (S. 509) freilich mit der Möglichkeit, daß wir damit nicht den Urtext, sondern eine Änderung nach Joh 5, 14 vor uns haben. Wenn ferner µ5 auf μ^3 beruhen soll, so ist unerfindlich, wieso es (als einzige Klasse) mit $μ^{x}$ in 7 εως των εcχατων auslassen kann. Wenn v. Soden einfach sagt (S. 509) "V. 7 wo εως των εςχατων wieder verloren geht", so stellt er damit das Problem unerörtert beiseite. Daß 9 das lapidare και εξηλθον εις καθ εις von μ4 auch sehr ernstlich zu erwägen wäre gegenüber dem breiten ακουσαντές δε εξηρχοντο εις εκαςτος αυτων von μ^x und den Mischformen in µ2. 3. 5. 6 soll nur erwähnt werden. Nun sagt ja freilich v. Soden selbst S. 509, daß es "eine ganze Anzahl Textänderungen gibt, "die sehr früh aufgekommen sind und sich in allen Typen durchgesetzt haben, so daß man, zumal wenn man die Stimmen nur zählt", fragen könnte, ob sie nicht der Urgestalt angehören". Aber anstatt nun diese Frage zu erörtern, zeigt v. Soden im Folgenden, wie er sich die Entstehung dieser Varianten erklären kann unter der Voraussetzung, daß der Urtext aus µ¹ zu gewinnen sei. Warum nun aber µ¹ gerade diesen Urtext im wesentlichen liefern muß und warum die andern Typen nur an den vorhin (S. 45) erwähnten Stellen, auch sie ohne Angabe des Wieso, herangezogen werden, das wird nirgendwo dargelegt, geschweige denn bewiesen: es scheint a priori festzustehen. Dieselbe deduzierende Art, welche die Klasseneinteilung so schwer verständlich machte (S. 40), hat hier das Wichtigste an dem ganzen kritischen Prozeß verschwinden lassen. Kein Leser wird aus den Worten v. Soden's den Eindruck gewinnen, daß sein Urtext ein völlig hypothetisches Gebilde ist.

In einem Falle läßt sich nun aber zugleich sicher erweisen, daß diese Urform unrichtig rekonstruiert ist, und daß gerade die Besonderheit der Arbeitsweise v. Sodens diesen Fehler herbeigeführt hat. In V. 6 stehen in v. Sodens Text die Worte τοῦτο δὲ ἔλεγον ἐκπειράζοντες αὐτόν, ΐνα cxŵcι κατηγορείν αὐτοῦ als echt. Daß sie eine aus Joh 6, 6 + Luc 6, 7 stammende und zu tilgende Interpolation seien, war die communis opinio der neueren Kritiker. Die äußere Bezeugung dieses späteren Eindringens fand man darin, daß D die Worte (vgl. µ5) nicht hier, sondern in V. 4, M hinter V. 11 einschoben, 264 sie ganz fortließ (wie ich aus Tischendorf entnehme). Wer die Richtigkeit dieser opinio bezweifelt, der wird es begreiflich machen müssen, daß es gerade diese anderswoher entlehnten, in ihrem Zweck durchsichtigen Worte sind, die so auffällig den Platz wechseln. Aus v. Sodens Hauptapparat auf S. 507 erfahren wir dagegen nichts von diesem Tatbestand, nur S. 492 wird die Verschiebung von V. 6ª nach 4ª als Singularität von Df. notiert und dementsprechend beiseite geschoben. Tischendorfs 264 ist bei v. Soden ϵ 284, M = ϵ 72: von beiden Hss. sagt v. Soden nirgendwo etwas, sie gehören also zu den spätbyzantinischen Klassen µ5-7, die betreffende Lesart ist dementsprechend als der Majorität nicht genehme Singularität verschwunden. Es unterliegt hier keinem Zweisel, daß die richtige Lesart resp. der Weg zu ihr durch die Klasseneinteilung und Majoritätsabstimmung beseitigt ist, mit anderen Worten, daß nicht bloß die Varianten der einzelnen

¹ Was wohl keinem Verständigen einfallen wird!

"Klassen", sondern nach wie vor auch die Extravagantenlesarten bei der Kritik zu berücksichtigen sind. Das kommt daher, daß die Typen v. Sodens nicht wie er meint, Urexemplare sind, die durch sichere Methode gefunden wären und als feststehende Größen in die Kritik eingefügt werden könnten, sondern daß es sich nur um ideale Normalexemplare handelt, welche den Durchschnitt einer Handschriftenmasse bequem angeben, die in besonders günstigen Fällen wie bei μ^2 dem Archetyp einer Klasse nahekommen können, im großen und ganzen aber nur illustrative Bedeutung für die Textgeschichte, nicht positiven Wert für die Textkritik besitzen.

Nebenbei lernen wir, daß auch die Rekonstruktion von μ^{t} , die ja wie S. 38 f. gezeigt, auf sehr schwachen Füßen stand, an diesem Punkte zum mindesten nicht richtig sein kann: hätte v. Soden hier, statt 183 f. zu folgen, Df. mit 183 f. kombiniert, so würde er als Resultat die Beseitigung der Interpolation aus μ^{t} erhalten haben. Es kommt aber auch weiterhin die Frage nach dem Wortlaut von μ^{t} im Wesentlichen auf eine Prüfung des Wortes von D heraus, die hier nicht angestellt werden kann. v. Soden hat Bd. I 2 S. 1305 ff. eine eingehende Untersuchung der Hs. vorgenommen. Vielleicht bietet sich später Gelegenheit diese Frage zu erörtern.

Den Wert der Arbeit v. Sodens sehe ich nach dem hier Dargelegten in der Sammlung des Materials und der Vereinfachung des Apparates durch die Klassensiglen an Stelle endloser Handschriftenreihen. Seiner Methode den Urtext zu finden, von der die μ-Perikope ein Muster geben soll, stehen nach dem hier Erörterten die schwersten Bedenken entgegen. Hoffentlich bringt der Textband außer dem Text nicht nur die Klassensigla im Apparat, sondern auch sämtliche Extravagantenlesarten: in diesem Falle würden wir endlich das Neue Testament erhalten, das für weitere Forschung grundlegendes Material liefert, ein deutsches Gegenstück zu Brooke und McLeans Septuaginta. Wo nicht, so ist für den selbständigen Kritiker das Neue Testament von Sodens nur ein Supplement zum altbewährten Tischendorf: und dann wäre es schade um die riesenhafte Arbeit.

Die Petruserzählungen im Markusevangelium.

Von M. Brückner in Karlsruhe.

Es ist eine in der Evangelienkritik fast zum Dogma gewordene Annahme, daß in unserm Markusevangelium Petruserzählungen enthalten seien, die seinem Inhalte mehr oder weniger die Bürgschaft urapostolischer Tradition gewähren.

Diese Annahme beruht auf der bekannten Papiasnotiz bei Eusebius (K. G. III, 39, 15), nach der Markus Worte und Taten Jesu auf Grund von Erinnerungen aus seiner früheren Gefolgschaft des Apostels Petrus aufgezeichnet habe. Papias selbst beruft sich dabei auf das mündliche Zeugnis des "Presbyters" als seines Gewährsmannes. Diese Tradition gibt Irenäus (Euseb V. 8, 2) mit der ausdrücklichen Bemerkung weiter, daß Markus seine Aufzeichnungen erst nach dem Heimgange des Petrus und des Paulus gemacht habe, während Clemens Alexandrinus (Euseb VI, 14, 5) ihn sein "Evangelium" noch zu Lebzeiten des Petrus, auf Bitten einiger Hörer des Apostels, niederschreiben läßt. Bei letzterem scheint doch deutlich eine Fortbildung der Tradition zu Gunsten einer noch erhöhten apostolischen Autorität des Markus vorzuliegen. Weiß (Das älteste Evangelium 1902. S. 350) findet allerdings in beiden Mitteilungen "etwas Richtiges". Clemens spreche von den Aufzeichnungen, die sich Markus "naturgemäß" schon damals gemacht habe, als er den greisen Petrus noch hören konnte, während Irenäus "die definitive Veröffentlichung des Evangeliums" meine. In Wahrheit meinen aber beide unser Markusevangelium; und da auch schon die Papiasnotiz für die Aufzeichnungen des Markus den Tod des Petrus deutlich voraussetzt, so dürfte der Harmonisierungsversuch von Joh. Weiß schwerlich Beifall finden. Vielmehr muß diese Fortbildung der Tradition gegen diese selbst bedenklich machen. Die Begründung durch apostolische Tradition mußte ja das Markusevangelium früher oder später bekommen, wenn es überhaupt kirchliche Geltung erhalten sollte. Die Tatsache solcher Begründung ist daher an sich nicht im geringsten schon die 18. 2. 1907.

Bürgschaft ihrer geschichtlichen Richtigkeit. Sie ist es zumal dann nicht, wenn sie, wie in unserm Falle, erst auf dritter Hand beruht und von einem Papias herrührt, der bekanntlich auch sonst kein einwandsfreier Zeuge ist und von Eusebius als ein Mann cφόδρα cμικρὸς τὸν νοῦν bezeichnet wird. E. Schwartz spricht daher auch dieser Tradition jeden selbständigen Wert ab (Über den Tod der Söhne Zebedäi. Abhandlg. d. Götting. Ges. d. Wissensch. N. F. VII, 5. S. 22).

In der Tat glaubt es ja auch niemand dem Papias mehr, daß unser Markusevangelium selbst die Aufzeichnung jener Petruserinnerungen des Markus sei. Sondern man führt, wie auch Joh. Weiß (S. 349) ausdrücklich bekennt, gegen den Wortlaut und wahrscheinlich auch gegen die Meinung des Papias nur einen Teil der im zweiten Evangelium enthaltenen Überlieserungen auf Petruserzählungen zurück. Damit verliert aber die Papiasnotiz auch jeden sachlichen Wert für die Begründung dieser Hypothese. Denn sie enthält ja nicht die geringste Andeutung über Umfang und Inhalt der Petruserzählungen. Sie hat nur noch den Wert einer recht fraglich begründeten und inhaltlich unbestimmten Behauptung, die erst und ganz allein aus dem Markusevangelium selbst bewiesen werden müßte. Dieser Tatbestand wird auch prinzipiell anerkannt; faktisch aber rechnet man mit der Tradition des Papias wie mit einer feststehenden Tatsache. Demgegenüber ist es nicht überflüssig zu betonen, daß wir zur Feststellung von etwa vorhandenen Petruserzählungen lediglich auf ihre Selbstbezeugung im Markusevangelium angewiesen sind.

Es soll nun im Folgenden gezeigt werden, daß den von der Kritik als Petruserzählungen in Anspruch genommenen Stücken die genügende wissenschaftliche Begründung fehlt. Ihr Inhalt und Charakter läßt vielmehr eine derartige Annahme als höchst unwahrscheinlich gelten. Dagegen gibt es im Markusevangelium "Petruserzählungen", die sich als solche selbst bezeugen. Es sind die Geschichten und Reden, bei denen nur die besonderen Vertrauten Jesu zugegen gewesen sein sollen: Die Auferweckung der Tochter des Jairus C. 5, 37 ff.; die Verklärung Jesu C. 9, 2 ff.; die Zukunftsrede C. 13, 3 ff.; Gethsemane C. 14, 33 ff. In allen diesen Geschichten steht Petrus als Gewährsmann an erster Stelle. Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir grade in ihnen den Ursprung der Tradition aller Petruserzählungen suchen. Es wird sich zeigen, daß wir es hier mit Traditionen geschichtsloser Herkunft zu tun haben, die durch den Namen des Petrus zu geschichtlicher Glaubwürdigkeit erhoben werden sollten.

Die Feststellung von etwa vorhandenen Petruserzählungen im Markusevangelium ist von vornherein durch die Komposition desselben außerordentlich erschwert. Denn, wenn es sich auch schon einer oberflächlichen Betrachtung zeigt, daß dieses Evangelium kein Werk aus einem Guß, sondern die Zusammenstellung und Bearbeitung eines mannigfachen und verschiedenen Schichten der Entwicklung angehörigen Traditionsstoffes ist, so ist doch diese Bearbeitung nach bestimmten Gesichtspunkten und so durchgreifend erfolgt, daß eine Quellenscheidung nach literarkritischer Methode bisher noch nicht gelungen ist. An sich ist es z. B. nicht unwahrscheinlich, daß schon dem ersten Zusammensteller des Stoffes schriftlich fixierte Traditionsstücke und Gruppen vorlagen; aber ein überzeugender Nachweis solcher ist scheinbar aussichtslos, zumal wenn man bedenkt, daß unser heutiger Markus vielleicht aus der Übersetzung eines aramäischen Originals mit allerhand Zutaten und Umarbeitungen entstanden ist.

Bei einem solchen Werke kann die Literarkritik nur geringe Helferdienste leisten. Die dem Tatbestande entsprechendste Methode ist vielmehr diejenige, die nach den sachlichen Gesichtspunkten fragt, die zur Aufnahme und Ausgestaltung des Stoffes geführt haben. Als glänzendes Beispiel dieser Methode ist Wredes "Messiasgeheimnis" zu nennen. Hier hat Wrede in der Tat einen die Tradition um- und neubildenden Gedanken aufgezeigt, der sich als ein brauchbares Mittel geschichtlicher Kritik erweist, mag ihn der Verfasser auch etwas zu einseitig betont haben. Aber diese Kritik erstreckt sich direkt auf die Geschichtlichkeit des Stoffes selbst, ohne die Frage nach dessen literarischer Herkunft zu betonen. Einen anderen, nicht minder wichtigen Gesichtspunkt hat Wellhausen in dem Nachweise eines doppelten Messiasbildes bei Markus geltend gemacht. Hierdurch wird, auch wieder ohne Rücksicht auf die literarische Frage, zunächst rein sachlich der ganze "Jüngerabschnitt" (C. 8—10) als eine jüngere Schicht der Tradition gekennzeichnet. Wir kommen unten noch darauf zurück.

Es erweckt nach dem Gesagten von vornherein kein günstiges Vorurteil, daß bei der Ausscheidung der vermeintlichen Petrusstücke vor allem der literarkritische Gesichtspunkt zur Geltung kommt, v. Soden beruft sich in seiner Schrift über die wichtigsten Fragen im Leben Jesu

¹ Auch der neueste Versuch von E. Wendling (Ur-Marcus. 1905. Tübingen, J. C. B. Mohr), der (S. 20) einen Historiker M¹, einen Poëten M² und einen Dogmatiker Ev. in unserm Evangelium unterscheiden will, muß schon wegen dieses Schematismus als gescheitert gelten.

(Berlin, Duncker 1904. S. 22) überhaupt nur darauf, daß sich nicht alle Erzählungen "in die Struktur des Evangeliums" fügen, und daß "die große Verschiedenheit der Erzählungsweise zwei Erzähler" verrate. Die Petruserzählungen "heben sich so scharf ab, daß ihre Auslösung keine irgend nennenswerte Schwierigkeiten macht". v. Soden rechnet dazu folgende Stücke:

1. Johannes der Täufer und die Taufe Jesu.

C. 1, 4—11.

2. Ein Sabbat in Kapernaum.

C. I, 21—39.

3. An was die Juden sich stießen.

C. 2, 1—12: Daß Jesus Sündenvergebung ausspricht.

C. 2, 13-17: Daß er mit Sündern verkehrte.

C. 2, 18-22: Daß er nicht fastete.

C. 2, 23-3, 6: Daß er die Sabbatvorschriften zurückstellte.

4. Wie sie ihn zu fangen versuchten.

C. 12, 13—44.

5. Wie Jesus überall Verständnislosigkeit begegnete.

6. Gleichnislehre vom Gottesreich.

(C. 4, 1—9. 21—32.)

7. Wer kommt ins Gottesreich?

(C. 10, 13-45.)

8. Die Entwicklung des Jüngerkreises.

C. 1, 16-20: Die Wahl der Vier.

C. 3, 13-19: Die Wahl der Zwölf.

C. 6, 7—16: Die Instruktion der Zwölf.

C. 8, 27-9, 1: Das Messiasbekenntnis der Zwölf.

C. 9, 33-40: Gegen die Ausnahmestellung der Zwölf.

9. Blicke in die Zukunft.

C. 13, 1—6. 28—37.

Daß sich alle diese Stücke leicht aus ihrem Zusammenhange herausnehmen lassen, ist richtig, besagt aber gar nichts. Denn man kann auch alle andern Stücke bis zur Leidensgeschichte so herausnehmen, da sie fast alle ohne sachlichen und zeitlichen Zusammenhang aneinander gereiht sind. Man kann auch die meisten Stücke beliebig umstellen, ohne die vermeintliche "Struktur" des Evangeliums zu zerstören. Denn die Struktur, die v. Soden in dem ersten Hauptteile findet, ist in der Tat nur eine vermeintliche. v. Soden unterscheidet 1. die erste Zeit C. 1, 16—3, 6; 2. die Steigerung der Bewegung C. 3, 7—5, 43; 3. den

Massenerfolg C. 6, 1—8, 26; 4. die Beschränkung auf die Zwölf C. 8, 27—9, 50. Aber diese Unterscheidung trifft nicht zu, da Jesus von Anfang an Massenerfolg hat C. 1, 28. 45. 2, 2. 13 und diesen Erfolg auch bis zuletzt behält C. 8, 34. 14. 10, 1. Vor allem ist von einer Steigerung der Bewegung nirgends die Rede. Das Gleichnis vom Säemann, das nach v. Sodens "Struktur" unter diesem Abschnitt steht, redet doch mehr von Enttäuschung als von Erfolg. Trotzdem paßt es sachlich an seine Stelle ebenso gut oder schlecht, wie es z. B. hinter C. 1 oder 10 stehen könnte. In der "Struktur" des Evangeliums liegt gar keine Veranlassung, es aus dem gegenwärtigen Zusammenhange zu entfernen. Und das gilt nicht nur für das Säemannsgleichnis: die eigenartige Komposition des Evangeliums verbietet es fast überall, aus seiner "Struktur" Schlüsse über die ursprüngliche Zugehörigkeit einzelner Stücke zu ziehen. Man kann damit fast alles und folglich nichts beweisen.

Auch die Erzählungsarten sind im Markusevangelium gewiß verschieden, da es ein Sammelwerk von verschiedenartigen Traditionsstoffen Ob sich aber eine Reihe von Stücken so gleichmäßig von den andern unterscheidet, daß wir sie als Petruserzählungen in Anspruch nehmen dürfen, ist doch eine ganz andere Frage, deren Bejahung ganz bestimmte gemeinsame Merkmale in diesen Stücken voraussetzt. Was aber v. Soden dafür ausgibt (S. 37f.), ist völlig unzureichend. "Plastisch-konkret in jedem Zuge," "leuchtend frisches Lokalkolorit," "unerfindlich originell" - das alles sind doch ganz allgemeine Züge, die für Alter und Herkunft gar nichts beweisen und auf manche andere Stücke, wie z. B. auf die Speisungsgeschichte C. 6, 34ff. oder auf die vom Gerasener Besessenen C. 5, 1ff. viel besser passen als auf viele der vermeintlichen Petruserzählungen. Die Heilung des letzteren rechnet v. Soden allerdings zu den drei "Großwundern" C. 4, 35-5, 43. Es ist aber doch wirklich nicht einzusehen, warum die Heilung eines Besessenen draußen ein so viel größeres Wunder sein soll, als in der Synagoge C. I, 21 ff.

Aber auch die wenigen konkreten Merkmale, die v. Soden anführt, sind nicht stichhaltig. Daß sich in den genannten Stücken "nie ein Anklang an alttestamentliche Geschichten" fände, ist einfach nicht richtig. Ich erinnere nur an die Berufung der beiden Brüderpaare C. 1, 16 ff., die auch nach Holtzmann (H. C. 3 S. 49) gradezu eine Neubildung der Berufungsgeschichte des Elisa 1. Kön 19, 19 ff. ist. Wenn v. Soden weiter darauf hinweist, daß in seinen Petrusstücken Wunder "nur gelegentlich und ganz beiläufig" erscheinen, so liegt das nur an seiner vorsichtigen

Auswahl. Und die Wunder an dem Gelähmten C. 2, 1 ff. und dem Menschen mit der verdorrten Hand C. 3, 1 ff. sind durchaus nicht ganz beiläufig; so gut wie diese könnten dann auch noch andere zu den Petrusstücken gehören. Die Erzählung von dem epileptischen Knaben C. 9, 14 ff. z. B. müßte nach den v. Sodenschen Merkmalen unbedingt dazu gerechnet werden; es ist willkürlich, sie auszulassen. Endlich trägt auch die Gestalt Jesu in diesen Stücken durchaus nicht "in jeder Beziehung menschliche Umrisse". Denn er verrichtet neben den doch auch nicht ganz zufälligen Heilungen in C. 1, 21 ff. Wunder mit so absoluter Gewißheit des Erfolges, daß darin das Maß des menschlich Möglichen durchaus überschritten erscheint C. 2, 1 ff. 3, 1 ff. Auch hat er nicht nur von Anfang an das volle Messiasbewußtsein, sondern weiß auch über den Ausgang seines Lebens von vornherein Bescheid C. 2, 19. 8, 31. 10, 38 ff.

Die Merkmale, die v. Soden zur Begründung seiner Petrusstücke anführt, reichen daher entfernt nicht aus, deren Aussonderung aus dem Zusammenhange des Evangeliums zu rechtfertigen. Sie schließen diese Stücke weder genügend von den andern ab, noch in sich zusammen. Vor allem aber fehlt diesen Stücken grade das, was sie erst als Petruserinnerungen kennzeichnen würde: das Merkmal persönlicher Beziehungen des Jüngers zu seinem Meister. Man hat, wie Wellhausen treffend bemerkt (Einleitung zu den drei ersten Evangelien S. 51), nicht den Eindruck, daß ein Versuch derer, die mit ihm gegessen und getrunken hatten, vorläge, anderen eine Anschauung von seiner Person zu geben.

Diesen Anspruch macht nun allerdings Joh. Weiß für seine Auswahl ausdrücklich geltend, wenn er als "die spezifischen Merkmale der Petrusstücke" (a. a. O. S. 364) angibt: "Die Gruppen, den frischen Erzählungscharakter, die persönlich gefärbten Erinnerungen." Aber wie fühlt man sich enttäuscht, grade bezüglich des letzteren Merkmales unter dem Titel "Charakter der Petruserzählungen" folgendes Geständnis bei ihm (S. 360) zu lesen: "Da wir nun nur eine Auswahl besonders bedeutsamer Vorgänge von Markus erzählt finden, so fehlt diesen Berichten das, was man häufig von ihnen erwartet oder gar in ihnen gefunden hat, das Tagebuchartige, das biographische Detail. Wir werden nicht in den alltäglichen Verkehr der Jünger mit dem Meister eingeführt, wir beobachten nichts weniger als den stillen, allmählichen, umbildenden Einfluß des Herrn; es sind lauter höchst aktuelle, ungewöhnliche Ereignisse, die uns mitgeteilt werden, lauter Höhepunkte dieses Zusammenlebens, in denen die Macht und Größe Jesu überwältigend hervortritt, oder in denen den

Jüngern besondere Offenbarungen zuteil werden; Wundertaten und messianische Kundgebungen, Konflikte mit den Gegnern und erregte Momente aus dem Jüngerleben; dramatische Volksszenen und kritische Wendepunkte im öffentlichen Wirken Jesu — das ist der Inhalt dieser Stücke." — Ich meine doch, das ist so ziemlich das Gegenteil von "persönlich gefärbten Erinnerungen". Und in der Tat: überblickt man die von Joh. Weiß getroffene Auswahl, so findet man, daß sie in bezug auf persönliche Färbung nichts vor der v. Sodenschen voraus hat. Joh. Weiß gibt (S. 350 f.) folgende Zusammenstellung:

- 1. Jesu Auftreten in Galiläa und die Berufung der vier Fischer.
- 2. Der Sabbat in Kapernaum.
- 3. Der Gichtbrüchige.
- 4. Volksandrang und Lästerung des Geistes.
- 5. Die wahren Verwandten?
- 6. Seepredigt, Überfahrt, Stillung des Sturmes, Gerasa, Iairi Töchterlein.
- 7. Verwerfung in Nazareth.
- 8. 1. Speisung, Überfahrt, Seewandeln Jesu, Landung in Gennezareth, Zeichenforderung —
- 9. Nordreise, Petrusbekenntnis, Verklärung, Heilung des Knaben,
 2. Leidensverkündigung.
- 10. Rangstreit (Lohnfrage des Petrus?), Ehrgeiz der Zebedaiden.
- 11. Einzug in Jerusalem. Zinsgroschenfrage.
- 12. Tempelreinigung. Vollmachtsfrage.
- 13. Gespräch über den Davididen. Wort über den Tempel?
- 14. (Verrat des Judas?), Gethsemane, Verleugnung, Verhör vor Pilatus, Kreuzigung.

Diese Auswahl der Petruserinnerungen unterscheidet sich von der, die v. Soden getroffen hat, abgesehen von der Hereinziehung der Leidensgeschichte hauptsächlich durch die Hinzufügung der unter 6, 8 und 9 angeführten "Gruppen". Aber grade in diesen Gruppen ist außer in dem auch von v. Soden angezogenen Petrusbekenntnisse von persönlich gefärbten Erinnerungen des Petrus nichts zu spüren. Wir fragen vielmehr mit Wellhausen: Soll etwa Petrus das Wandeln auf dem See oder das Ausfahren der bösen Geister in die Säue bezeugt haben, die Heilung des blutflüssigen Weibes durch die Kraft eines Kleides? Joh. Weiß traut dem Petrus allerdings das alles zu (S. 364), während er andrerseits die meisten Wunder rationalistisch wegdeutet. Im Grunde hat er aber für die Beschlagnahme dieser Erzählungen als Petrusstücke keine andere

Begründung als die, daß sie schon vor ihrer Aufnahme ins Markusevangelium zu festen Gruppen vereinigt waren. Das letztere ist mir für die Gruppen 8 und 9 allerdings wegen des parallelen Zusammenhanges der beiden Speisungsgeschichten auch wahrscheinlich. Aber ist damit irgend ein Beweis geliefert, daß sie von Petrus herrühren? Kann sich dieser feste Zusammenhang nicht ebensogut in volkstümlicher Überlieferung gebildet haben? Mag man auch, wie Joh. Weiß offen gesteht (S. 120ff.), mit dem ausdrücklichen Vorurteil an das Markusevangelium herantreten, Petruserzählungen darin zu finden, immer kommt es doch für den Beweis zuletzt darauf an, daß diese Erzählungen irgendwie eine besondere persönliche Färbung tragen. Das ist aber bei den genannten Gruppen nicht der Fall. Es wird aber fast allgemein von zwei Stücken behauptet, die wir deshalb noch einer besonderen Betrachtung unterziehen müssen. Es sind die Geschichten von dem ersten Auftreten Jesu in Kapernaum C. 1, 16 ff. und dem Petrusbekenntnis C. 8, 27 ff.

Zu dem Abschnitte Mc 1, 16ff. sagt H. J. Holtzmann noch in seiner neuen Bearbeitung des Handkommentars S. 11, daß hier "der Eröffnungstag der Wirksamkeit Jesu und der Rückschlag, welchen die erlebten Erfolge am andern Morgen nach sich ziehen, mit einer Anschaulichkeit geschildert seien, der sich fast nur die Berichte über die letzten Tage Jesu an die Seite stellen können".

Aber es ist die Anschaulichkeit der Dichtung, nicht der Geschichte. Sie schwindet, sobald man es ernstlich versucht, sich in die Situation zu versetzen, und man gewahrt deutlich die treibenden Kräfte und Anschauungen, die diese Szenen geschaffen haben.

Der Abschnitt will den Eröffnungstag der Wirksamkeit Jesu schildern. Da es ein Sabbat ist, so kann die Berufung der vier arbeitenden Schiffer ursprünglich nicht mit dazu gehört haben. Sie wird aber in V. 29 ff. doch wieder sachlich vorausgesetzt, weil Jesus mit jenen Vier aus der Synagoge in das Haus des Simon geht. Also ist die Nennung der Vier in V. 29 nicht geschichtlich, sondern bringt nur diese Geschichte mit der Berufung der Brüderpaare V. 16 ff. schriftstellerisch in Zusammenhang. Wir fragen aber weiter: Von wo kommt Jesus in die Synagoge? Wo hat er die Nacht vom Freitag zum Sabbat zugebracht? Die Frage ist deshalb nicht gleichgültig, weil V. 29 ff. seinen Aufenthalt im Hause des Petrus ausschließt. Denn sonst hätte er von der Krankheit der Schwiegermutter Simons ja schon wissen müssen. Da V. 29 ff. andrerseits seine Bekanntschaft mit Petrus voraussetzt, so ist ein andrer Aufenthalt Jesu in Kapernaum nicht anzunehmen, und von außerhalb konnte

er am Sabbat auch nicht gekommen sein. Also gibt die Chronologie der Erzählungen durchaus kein faßbares, anschauliches Bild des Eröffnungstages. Die Geschichten passen nicht in den Rahmen des ersten Sabbats in Kapernaum.

Sie passen aber so, wie sie erzählt werden, überhaupt nicht in die geschichtliche Wirklichkeit. Das gilt vor allem von der Berufung der beiden Brüderpaare. Darin hat allerdings Holtzmann gegen Feine recht, daß niemand, der sich auf Wirklichkeit versteht, die Unanschaulichkeit dieser Erzählung für die Anschaulichkeit von Lc 5, 1-11 umtauschen wird. Aber für Geschichte wird er auch diese Erzählung dann nicht Sie ist nicht nur formell eine Neubildung der Berufungsgeschichte des Elisa, sondern auch inhaltlich in jedem Zuge allegorische Poesie. Das zeigt doch jedem, der sich auf Dichtung versteht, schon der Parallelismus der Berufung beider Brüderpaare. Und hier kann nicht etwa nur ein Glied dem andern nachgebildet sein. Hier ist alles der dichterischen Phantasie entsprossen. Oder könnte man wohl den geschichtlichen Vorgang, wie Petrus ein Jünger Jesu wurde, noch irgendwie aus dieser Erzählung "herausschälen"? Man muß sich diese Frage nur einmal ausdrücklich stellen, um die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung zu erkennen. Auch Joh. Weiß gesteht das zu (S. 140f.), sucht aber die Geschichtlichkeit der Erzählung als ein besonders charakteristisches Moment aus der Vorgeschichte des Jüngertums der Vier dadurch festzuhalten, daß er ihm "Berührungen, Gespräche, Eindrücke" von Jesus vorhergegangen sein läßt. Aber man stelle sich nur vor, daß Jesus die Jünger, die er schon kannte, auch nur einmal so mitten aus ihrer Arbeit weg "berufen" habe, und daß sie dann sofort alles gelassen hätten und ihm "nachgefolgt" wären! "Berufung" und "Nachfolge" sind hier deutlich aus dem christlichen Gemeindeglauben in die Geschichte der ersten Jünger Jesu übertragen. Indem Joh. Weiß zweimal zur Verdeutlichung die Bekehrungsgeschichte des Paulus anzieht, hätte er den entsprechenden geschichtlichen Moment auch für die Berufung des Petrus in seiner Bekehrungsvision sehen müssen. Auch Petrus ist erst durch die Erscheinung des Auferstandenen zum Apostel d. h. "Menschenfischer" geworden. Wie er aber ein Jünger ((μαθητής) Jesu geworden ist, läßt sich aus dieser Erzählung nicht erkennen. Sie ist deshalb in keiner Weise zu den "Petruserzählungen" zu rechnen.

Der Tag von Kapernaum und der folgende Morgen bilden allerdings eine zusammenhängende Erzählungsgruppe. Aber der Zusammenhang ist, wie wir bereits sahen, künstlich, nicht geschichtlich. Die dem Evangelisten geläufigen Eingangsformeln (dreimal καὶ εὐθύς), sowie seine Theorie vom Messiasgeheimnis (V. 25 und 34) lassen vermuten, daß er von diesem selbst erst hergestellt ist. Er soll programmatisch die Tätigkeit Jesu als Messias darstellen, wie sie im Schlußvers (39) bündig zusammengefaßt ist: Lehren und Dämonenaustreiben.

Gleich die erste Erzählung hält durch das zweimalige καὶ εὐθύς beide Tätigkeiten Jesu reinlich auseinander, um dann aus beiden zusammen seine ἐξουςία als Messias zu proklamieren. Denn ἐξουςίαν ἔχων heißt nicht, wie Holtzmann (H. C.3 S. 115) paraphrasiert, so allgemein "ein Lehrer von Gottes Gnaden", sondern es hat, wie auch sonst im hellenistischen Sprachgebrauch, den speziellen Sinn der göttlichen Vollmacht und bezieht sich ja auch hier auf Lehre und Wunder. Auf Iesus angewandt bedeutet es nach C. 11, 28 ff. noch ganz speziell seine messianische Vollmacht. Der Beweis der Messianität Jesu lag ja für die älteste Zeit allein in seiner Auferstehung Act 2, 36, Röm 1, 3. Als man aber sein messianisches Wesen in seinem Erdenleben nachzuweisen begann, mußte man es vor allem in seiner göttlichen Vollmacht zu lehren und in seinem siegreichen Kampf gegen den Satan und dessen Dämonen tun. Ganz besonders in letzterem sah man damals die eigentliche Aufgabe des Messias nach jüdisch-hellenistischer Vorstellung. Es ist dies also auch die älteste Vorstellung von der Messianität Jesu in der Urgemeinde gewesen, die der Evangelist dann in C. 8 ff. mit einer jüngeren, durch den Einfluß des Paulus entstandenen verbunden hat. Daß die Vorgänge in der Synagoge diesen Messiasbeweis Jesu programmatisch darstellen sollen, geht noch aus einem doppelten hervor: Einmal wird bezüglich der Lehre Jesu nur der gewaltige Eindruck hervorgehoben, während uns kein Wort über ihren Inhalt gesagt wird. Sollte Petrus, wenn er der Berichterstatter dieser ersten Predigt Jesu gewesen wäre, davon gar nichts gesagt haben? In einem wirklich geschichtlichen Bericht hätte doch gewiß davon etwas gestanden. Sodann liegt auch bei der Heilung des Besessenen der ganze Nachdruck auf dem von dem Dämon enthüllten Messiasgeheimnis, das durch die darauf folgende Heilung des Besessenen nur seine Bestätigung erfährt. Es soll hier nicht die Heilung eines beliebigen Kranken, sondern die Übermacht Jesu über die Dämonen und ihr Reich (vgl. auch den Plural οἴδαμεν) erzählt werden. Ich kann mich für die nähere Begründung hierfür auf den Aufsatz Wredes in dieser Zeitschrift (1904 S. 169: Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus) berufen. Gewiß hat Jesus in Kapernaum gelehrt. Wahrscheinlich hat er auch als Exorzist gewirkt

und durch die Kraft seiner Persönlichkeit — vielleicht auch einmal in einer Synagoge — "Besessene" geheilt: aus der Schilderung in Mc 1, 21 ff. läßt sich jedenfalls kein bestimmter geschichtlicher Kern mehr entnehmen; sie hat religiöser Poesie und nicht der Geschichte ihre Gestaltung zu verdanken.

Der solenne Abschluß der Geschichte in V. 28 zeigt, daß die Erzählung mit der folgenden nicht in ursprünglichem Zusammenhange gestanden hat. Der Evangelist hat erst beide durch das dritte καὶ εὐθύς in Verbindung gebracht und wohl auch erst die Namen der vier Jünger eingefügt, um den Zusammenhang dieser Geschichten auch mit der Berufungsgeschichte der beiden Brüderpaare festzuhalten.

Daß der Anekdote von der Schwiegermutter des Petrus geschichtliche Erinnerung zugrunde liegt, ist an sich nicht unmöglich. Weiß (S. 146) sucht das Wunder dadurch glaubhaft zu machen, daß er die Krankheit als Nachwehen von Malaria-Wechselfieber erklärt, zu deren Überwindung Jesus der Erschöpften "durch sein kraftvoll-begeistertes Auftreten, durch die energische Ergreifung der Hand und doch wohl auch durch ermunternden Zuspruch die nötige Stärkung des Willens mitgeteilt habe". Daß aber dem Petrus und seiner Umgebung ein solcher Zuspruch als übernatürliche Heilung habe erscheinen müssen, ist doch etwas viel behauptet. Die Erzählung setzt eine plötzliche volle Genesung der Darniederliegenden voraus, die sie zur Aufwartung der Gäste befähigte. Und eben hierin lag das Erbauliche der Anekdote: die Diakonie der Witwen ist ein bekannter Zug aus dem altchristlichen Gemeindeleben. Die Geschichte hat also jedenfalls eine Umbildung erfahren, die leichter aus der volkstümlichen Gemeindetradition als aus dem Munde des Petrus zu erklären ist. Der einzige konkrete Zug des Ergreifens der Hand beruht nicht auf persönlicher Erinnerung, sondern auf stehendem Gebrauch 5, 42. 9, 27.

Daß die nun folgende Massenheilung am Abend auf geschichtlicher Erinnerung beruhe, glaube, wer mag. Sie kehrt V. 3, 9. 3, 10. 6, 54 ff. vgl. auch 1, 45. 6, 5. 13 wieder und bezeugt schon dadurch ihre völlige Ungeschichtlichkeit. Zudem drängt sich in den kurzen Versen auch die sonstige Eigenart des Evangelisten förmlich zusammen: die doppelte Zeitbestimmung V. 32, die Versammlung der ganzen Stadt an der Tür V. 33, die Theorie vom Messiasgeheimnis V. 34. Weiß (S. 148) muß das alles streichen, um dann "als gutbezeugte" Tatsache übrig zu behalten, daß "unmittelbare Heilungserfolge kaum vorgekommen" sind! Solcher "Kern" ist doch wahrlich zu wurmstichig!

Theorie des Evangelisten ist endlich auch die Flucht Jesu am frühen Morgen, die ohnehin durch den Wegfall des Wunderabends ihre scheinbare Rechtfertigung verloren hat. Auch Weiß gesteht zu, daß Jesus "im Grunde genommen durch das ganze Evangelium hindurch immer auf der Flucht vor dem Volke begriffen" ist (S. 151). Warum aber die Flucht hier gerade von höchster psychologischer Wahrheit und Überzeugungskraft sein soll, ist nicht recht einzusehen. Um an andern Orten aufzutreten, brauchte Jesus sich doch nicht heimlich bei Nacht aus dem Staube zu machen! Er wartet ja auch wieder an dem beliebten einsamen Orte, bis ihn Petrus mit seiner Umgebung findet! Und wie konnten sie ihn schon am frühen Morgen alle suchen? Kurz, ein verständliches Bild der Szene kann man sich nicht machen, wenn man sie nimmt, wie sie ist. Sie auf Petruserzählung zurückzuführen, haben wir nicht den geringsten Anlaß.

So löst sich denn der ganze Wundertag von Kapernaum in einzelne unbestimmt geschichtliche Traditionen auf, die der Evangelist durch seine Theorie vom Messias und seinem Geheimnis zu einem Ganzen verbunden hat, ohne doch die Nähte völlig verdecken zu können. Und Weiß hat ganz recht, daß nur unbegrenztes Vorurteil dazu bestimmen kann, in diesen Traditionen von Wundergeschichten und wunderlichen Geschichten Petruserzählungen zu vermuten.

Mehr persönliche Färbung als der Tag von Kapernaum scheint auf den ersten Blick das Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi zu tragen. Aber grade hier gehen schon die Meinungen unsrer Kritiker selbst über das, was zu den Petruserzählungen gehöre, weit auseinander. Während v. Soden den ganzen Abschnitt C. 8, 27—9, I mit Leidens- und Auferstehungsweissagungen dazu rechnet, läßt Joh. Weiß nur die erste Petrusszene gelten und leitet die zweite Petrusszene ebenso wie die erste Leidensverkündigung vom Evangelisten und nicht aus der Petrusüberlieferung ab (S. 240 f.). Dagegen faßt er das Petrusbekenntnis mit der Verklärungsgeschichte als "Gruppe" zusammen, die als solche für die Geschichtlichkeit ihres Inhalts bürgen soll, während v. Soden m. E. mit Recht die Verklärungsgeschichte ganz aus der geschichtlichen Überlieferung streicht. Man sieht also gleich, wie willkürlich und subjektiv hier alles begründet ist.

Man wird von kritischem Standpunkte aus Joh. Weiß gewiß darin recht geben müssen, daß er die Leidensweissagung und damit natürlich auch die zweite Petrusszene aus der geschichtlichen Überlieferung streicht. Markus führt hier, wie Wellhausen fein gezeigt hat (Einleitung S. 79 ff.),

einen neuen Messiasbegriff ein: den verklärten und himmlischen Messias des Paulus, der durch Leiden, Sterben und Auferstehen seine irdische Sendung erfüllt. Dieser Messias ist, wie der Schlußvers dieses ganzen "Jüngerteils" C. 10, 45 ausdrücklich sagt, ganz nach paulinischer Auffassung nur gekommen, um zu sterben, um sein Leben als Lösegeld für viele zu lassen. Es ist klar, daß dies weder die geschichtliche, noch die ältere urchristliche Auffassung der Messianität Jesu ist. Nach der letzteren hatte Jesus, wie wir zu C. 1 gesehen haben, die Vollmacht zu lehren und siegreich wider die Herrschaft Satans und der Dämonen aufzutreten. Beide Begriffe ließen sich nicht innerlich verbinden; der Evangelist hat sie deshalb in C. 1—7 und 8—10 nebeneinander entfaltet; den ersteren brachte er mit, den letzteren trug ihm die urchristliche Tradition entgegen.

Wie ist nun aber bei dieser Auffassung das Petrusbekenntnis zu verstehen? Haben wir darin geschichtliche Tradition oder Theorie? Ich glaube, daß ihm in der Ortsbestimmung und auch irgendwie in der Sache geschichtliche Tradition zugrunde liegt. Aber Markus hat die Tradition so in den Dienst seiner Idee gestellt, daß sich der geschichtliche Sinn der Szene in keiner Weise mehr feststellen lassen wird. Die Fragen, ob Jesus der Messias sein wollte, ob seine Jünger ihn als solchen bekannt haben oder nicht, ob er ihr Bekenntnis angenommen oder abgelehnt hat, sind geschichtlich aus unsrer Stelle nicht mehr zu beant-Bei Joh. Weiß (S. 226 ff.) kann man einen Eindruck davon bekommen, wie verschieden die Antwort je nach der Stellungnahme des Kritikers sein kann. Die Antwort Jesu V. 30 steht jedenfalls im Dienste der Geheimnistheorie des Evangelisten. Dieser benutzt sie hier, um daran seine Belehrung über den leidenden Christus anzuschließen. Aber auch die Fragen Jesu erstlich nach der Meinung des Volks und zweitens nach der der Jünger sind schematisch und nicht geschichtlich. Sollte Jesus wirklich nicht gewußt haben, was die Leute und auch die Jünger von ihm denken? C. 8, 27 f. ist wohl C. 6, 14f. nachgebildet. Geschichtlich festzustehen scheint nur, daß Jesus hier den Entschluß gefaßt hat, nach Jerusalem zu gehen; freilich nicht, um dort zu sterben, sondern eine Entscheidung herbeizuführen. Bei dieser Unbestimmtheit der geschichtlichen Grundlage des Petrusbekenntnisses hat man aber gewiß keinen Grund, es auf direkte Petruserzählung zurückzuführen. In der Geschichte, wie wir sie haben, liegt sie jedenfalls nicht vor.

Das prophetische Auftreten Jesu als Lehrer und Exorzist, seine Wirksamkeit in Kapernaum und den umliegenden Ortschaften, die Gewinnung einiger Fischer zu vertrauten Schülern und Anhängern: das sind

die ganz allgemeinen geschichtlichen Erinnerungen, die der galiläischen Periode im Markusevangelium zugrunde liegen. Die einzelnen Anekdoten selbst sind in der volkstümlichen Tradition entstanden und jedenfalls bis zur Aufzeichnung in unserm Evangelium so aus- und umgestaltet, daß wir bei den allermeisten auf sichere geschichtliche Erkenntnis zurzeit verzichten müssen. Irgend eine derselben auf direkte Petruserzählung zurückzuführen, ist in der Sache selbst durchaus unbegründet und ohne Bedeutung. Auch das Petrusbekenntnis ist geschichtlich nicht gesichert. Cäsarea Philippi läßt sich nur als der geographische und zeitliche Wendepunkt der galiläischen und jerusalemischen Periode erkennen. Ob es auch inhaltlich in bezug auf die messianische Frage einen Wendepunkt für Jesus und seine Jünger bedeutet, ist nicht sicher zu entscheiden. Fest steht nur, daß es im Markusevangelium einen solchen zwischen zwei verschiedenen Messiasbildern bildet, die wir kurz als das urchristliche und paulinische bezeichnen können. Das letztere gewinnt dann von C. 11 an wieder die Oberhand. Ob es aber schon im Leben Jesu für ihn und seine Junger eine Rolle spielte, ist ungewiß. Die Idee des Messiasgeheimnisses müßte dann eine andere Bedeutung haben, als ihr Wrede gibt. Sie müßte sich dann nur auf das paulinische Messiasbild beziehen, das für den Evangelisten selbst als das einzig wirkliche und geschichtliche gilt. Doch das sind Fragen, die hier nicht näher zu erörtern sind. Ich habe sie nur aufgeworfen, um zu zeigen, auf welchen Gebieten m. E. die Hauptprobleme des Markusevangeliums liegen. Es sind die der inneren Kritik, auf die Wellhausen und Wrede die Forschung gewiesen haben. Die Literarkritik hat gewiß auch noch genug Arbeit, kann aber nicht sehr weit kommen, weil sie auf dem Boden der volkstümlichen Tradition keine Nahrung mehr findet. Aber das Suchen nach Petruserzählungen sollte man gänzlich aufgeben. Es hat gegenüber dem Inhalt und der Komposition des Markusevangeliums keinen Anspruch mehr auf wissenschaftliche Bedeutung.

Es bleibt uns nur noch übrig, kurz die Frage zu erörtern, wie es zu der Sage von Petruserzählungen gekommen ist. Wir haben oben schon gesehen, daß die altkirchliche Tradition dieselben auf unser ganzes Markusevangelium bezieht, und daß sie das deshalb tut, um dem zweiten Evangelium mit der nötigen apostolischen Autorität die kirchliche Anerkennung und Geltung zu verschaffen. Aber diese Sage ist auch nicht plötzlich entstanden, sondern hatte selbst wieder ihre Anknüpfung in der volkstümlichen Tradition, die schon manche ihr besonders wichtige und wertvolle, aber vom Unglauben leicht anfechtbare Überlieferungen mit

den Namen berühmter Apostel, insbesondere des Petrus, gedeckt hatte. Es sind die schon oben angeführten Erzählungen von der ersten Totenerweckung, von der Verklärung Jesu, von der Zukunftsweissagung, von seinem Leidenskampfe in Gethsemane. Man wird zugeben, daß grade diese Stücke für die älteste Christengemeinde ebenso wertvoll waren, wie sie geschichtlich unglaubwürdig sind.

Für die hohe Bedeutung der Verklärungsgeschichte haben wir 2. Petr. 1, 16ff. noch im NT ein Zeugnis. Es ist also verständlich, daß man sie mit den Namen der berühmtesten Apostel zu decken suchte. Daß sie trotzdem keinen Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit hat, bedarf hier keiner näheren Begründung. Die geschichtliche Grundlage, die ihr Joh. Weiß zu retten sucht (S. 248), läßt grade die Hauptsache, die Verklärung Jesu und die Himmelsstimme, fallen und ist mit ihrer unmotivierten Petrusvision des Mose und Elias noch ebenso unglaublich. Jesus hätte danach die drei Vertrauten besonders mit auf den Berg genommen, auf dem dann Petrus eine für ihn und für Jesus völlig unerwartete Vision gehabt hätte! Der Kernpunkt der Verklärungsgeschichte muß vielmehr wegen ihrer feierlichen Vorbereitung durch Jesus von Anfang an in seiner Verklärung selbst bestanden haben, eine für die Urgemeinde gewiß höchst wertvolle Bestätigung ihres Osterglaubens.

Einem ähnlichen Glaubensbedürfnisse hat auch gewiß die Jairusgeschichte ihren Ursprung zu verdanken. Der Lebensfürst mußte sich als solcher wenigstens schon einmal zu seinen Lebzeiten auf Erden erwiesen haben. Und auch dies haben wieder die drei Vertrauten mit gesehen und bezeugt C. 5, 37. Nach Joh. Weiß (S. 193) hat Jesus die Kranke allerdings nur aus einem totenähnlichen Zustande erweckt. Aber die ganze Geschichte ist nach alttestamentlichen Mustern (1. Kön 17, 17 ff. und 2. Kön 4, 8. 17 ff.) deutlich auf eine Totenerweckung angelegt: Die Bitte des Vaters V. 23, die Todesbotschaft V. 35, die Totenklage V. 38. Jesus wäre dann, wie auch seine Worte und sein Auftreten V. 36 und 39 zeigen, mit voller Überzeugung und mit absoluter Gewißheit, eine Tote zu erwecken, in das Haus des Jairus (= er wird erwecken!) gegangen, und nur ein günstiger Zufall hätte ihn davor bewahrt, nicht wirklich dem Gelächter der Menge anheimzufallen! Ich halte es für durchaus unerlaubt, die Geschichtlichkeit dieser Erzählung auf solche Weise retten zu wollen, die der Person Jesu wahrlich keine Ehre antut. Will man das Wunder beseitigen, um einen geschichtlichen Kern zu retten, so darf man auch die übrigen Umstände, die auf das Wunder angelegt sind, nicht bestehen lassen, sondern muß eine gänzliche Umbildung der

Geschichte durch die Tradition annehmen. Einen genießbaren Kern wird man dann freilich nicht behalten. Wie wir die Geschichte jetzt lesen, will sie eine von Jesus beabsichtigte Totenerweckung erzählen und ihre Wahrheit durch das Zeugnis des Petrus und der beiden andern Apostel verbürgen. Wenn wir dieser Bürgschaft nicht mehr glauben, ist das eine Sache für sich; für die damalige Zeit galt sie unverbrüchlich.

Äußerst wertvoll mußte für die alte Christenheit auch eine verbürgte Zukunstsweissagung Jesu sein. Allerdings nicht die, die z. B. v. Soden aus C. 13 auf die Petrusüberlieferung zurückführt (s. o.), sondern grade die Verse 7-27, die er daraus streicht. Nun wissen wir aber, daß diese Verse nicht von Jesus herrühren, sondern aus der jüdischen Apokalyptik; die Rede wird wohl mit Recht als ein christlich überarbeitetes Flugblatt aus der Zeit des jüdischen Krieges angesehen. Wodurch hat sie nun das Ansehen einer Weissagung aus dem Munde Iesu erlangt? Dadurch, daß sie als eine Geheimtradition an Petrus und die andern Vertrauten Jesu ausgegeben wurde V. 3f. An diesem Beispiele ist es also noch besonders deutlich zu sehen, warum und wie sich die Tradition von Petrusüberlieferungen gebildet hat. Ein anonymes Flugblatt tauchte auf. Von wem stammt die Weissagung? Von Jesus. Woher weiß man das? Er hat es dem Petrus und den andern Vertrauten auf dem Ölberge gesagt, als er mit ihnen dem Tempel gegenüber sall. Dall es immer mehrere Zeugen waren, sollte wohl im Anfang das Zeugnis verstärken. Später genügte die Autorität des Petrus allein.

Die Voraussetzung für unser Verständnis der Petruserzählungen ist immer ihre geschichtliche Unglaubwürdigkeit. Aber trifft diese Voraussetzung auch für die Gethsemanegeschichte zu? Die darin ausgesprochene Stimmung der Angst und Ungewißheit Jesu scheint um so wahrer zu sein, je weniger sie zu der späteren Anschauung von seinem Tode als dem eigentlichen und beabsichtigten Zweck seines ganzen Lebens stimmt, die auch im Markusevangelium C. 8—10, bes. C. 10, 45 und in der Einsetzung des Abendmahls zum Ausdruck kommt. Und gewiß gibt auch diese ergreifende Szene noch in anschaulicher Darstellung die so verschiedene Stimmung Jesu und seiner Jünger "ohne alle Schminke und Salbung" wieder. Aber grade das besondere Gebet Jesu, das doch niemand gehört haben könnte, ist es hier, was die drei Vertrauten bezeugen sollen. Man darf nur nicht an das paulinische Christusbild dabei denken, zu dem der Inhalt des Gebetes nicht mehr paßt; sondern man

muß das urchristliche Messiasbild vor Augen haben, zu dem der gewaltsame Tod Jesu im grellen Widerspruche stand, um die große Bedeutung des Gebetsinhaltes von Gethsemane für die Urgemeinde zu verstehen. Denn er bezeugte ihr, daß Jesus um seinen bevorstehenden Tod gewußt habe, und daß er sich unter sein Geschick als ein von Gott gewolltes und zur Vollendung seines Werkes verhängtes willig gebeugt habe. Von diesem Standpunkt aus gesehen erscheint die Gestalt Jesu in Gethsemane nicht unter, sondern hoch über dem Messiasbilde der Urgemeinde. Erst für den ganz paulinischen Christus des Johannesevangeliums erschien dieses Gebet allzumenschlich und wurde deshalb als seiner göttlichen Würde unangemessen übergangen.

Alle ausdrücklichen "Petruserzählungen" des Markusevangeliums entstammen also dem Glaubensbedürfnis der Urgemeinde und sollen ihr besonders wertvolle Gedanken und Züge ihres Christusbildes mit den Namen der bekanntesten Jünger und Apostel Jesu verbürgen. An der Spitze derselben stand jedesmal das eigentliche Haupt der Urgemeinde, der Apostel Petrus. Dieser wurde schließlich der Repräsentant und Bürge der ganzen älteren evangelischen Überlieferung, wie sie uns im Markusevangelium vorliegt. Wenn man also, wie Joh. Weiß und andere tun, der altkirchlichen Tradition von Petruserzählungen ein großes Zutrauen entgegenbringt, so müßte man sich vor allem an die Stücke halten, die im Markusevangelium selbst schon als solche bezeichnet Aber man darf dann auch nicht grade die Hauptsachen entfernen, um die Nebensachen zu retten: die Totenerweckung, die Verklärung Jesu, die eschatologische Weissagung, die Gebetsworte von Gethsemane. Denn gerade diese werden unter den Schutz der apostolischen Autorität gestellt. Hält man diese Hauptsachen für Sagen, dann hat das Gerede von Petruserzählungen keinen greifbaren Es wird ja gewiß die evangelische Tradition in irgend Sinn mehr. welchem Maße auch auf Petrus zurückgehen; aber irgendwelche bestimmte Erzählungen aus seinem Munde abzuleiten, geht nicht an. fehlen uns nicht nur alle Mittel, sie zu konstatieren, sondern es ist auch höchst unwahrscheinlich, daß sich in unserm Markusevangelium solche noch erkennbar erhalten haben.

Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß der ganzen evangelischen Überlieferung die geschichtliche Grundlage fehle. Vielmehr hat erst Wellhausens Untersuchung wieder neu gezeigt, wie stark diese volkstümliche Tradition in palästinensischem Heimatboden wurzelt. Mit ihr verhält es sich so, wie es R. Steck über das Christusproblem (Protest.

Monatshefte 1903 S. 85 ff.) ausgeführt hat: "Alles Einzelne ist unsicher, das Ganze ist dennoch über jeden Zweisel erhaben." Es liegt ihm ein sester Kern zugrunde: "So wie ein Baumstamm vom wuchernden Epheu übersponnen wird, aber doch allein das ganze Gewirr von Ranken trägt, das ohne ihn zu Boden fallen müßte." Ob und wie es einmal gelingen kann, den Stamm von dem Geranke zu befreien, ist freilich zur Zeit noch nicht zu sagen. Das Licht, das der Kritik in der Tradition der Petruserzählungen auf dem Wege dazu voran zu leuchten schien, hat sich leider als ein Irrlicht erwiesen.

Miszellen.

Zu Lc 3, 23.

In dieser Zeitschrift, Bd. V. S. 313 habe ich nachgewiesen, daß die Genealogie Jesu im Lukasevangelium Lc 3, 23—38 nicht später in die Geschichtsdarstellung eingefügt worden ist, sondern einen organischen Bestandteil derselben bildet; daß sie im besonderen auch mit der Taufgeschichte zusammenhängt und zwar in der von cod. D gebotenen Textform, nach der die Himmelsstimme bei der Taufe lautet: υίος μου εἶ cύ, ἐγὼ cήμερον γεγέννηκά cε. Einen in Lc 3, 23 liegenden Grund für diese Ansicht, den ich damals nicht namhaft gemacht habe, hole ich hiermit nach.

In den Worten: καὶ αὐτὸς ἢν Ἰηςοῦς ἀρχόμενος ὡςεὶ ἐτῶν τριάκοντα, macht das ἀρχόμενος Schwierigkeiten. Man bezieht es meistens auf den Beginn des öffentlichen Auftretens, bezw. der Lehrtätigkeit Jesu (vgl. Mt 4, 17). Aber davon ist ja erst 4, 15 f. die Rede. So versteht man, wie cod. D und die Altlateiner e und f ἀρχόμενος überhaupt auslassen konnten, was Merx und Wellhausen als älteste Textform ansehen möchten. Mit Recht bemerkt Merx gegen die traditionelle Auffassung: "Datiert wird die Zeit der Taufe, nicht das Auftreten als Lehrer." Aber gerade der Taufbericht erzählt von einem ἄρχεςθαι Jesu, da die Himmelsstimme ihm verkündet: cήμερον γεγέννηκά cε. Damals begann der Sohn Josephs der Sohn Gottes zu sein.

Straßburg i. E.

F. Spitta.

Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte.

Ich habe in meinem Aufsatz "Die Tiere in der Versuchungsgeschichte" (in dieser Zeitschrift Bd. V. S. 323) zu zeigen gesucht, daß die Tiere in der Versuchungsgeschichte bei Markus auf eine Form dieser Erzählung zurückweisen, die sich jetzt im wesentlichen noch bei Matthäus findet, und

worin von dem, der in der Versuchung bestanden, das Entweichen des Teufels, das ungefährdete Weilen unter den wilden Tieren und das Bedientsein durch Engel berichtet wird. Damit ist gegeben, daß die jetzige Form der Markusrezension ein Fragment ist, und daß in ihr ursprünglich von dem siegreichen Bestehen der Teufelsversuchungen durch Jesus zu lesen gewesen sein muß. Daß die Versuchungen Jesu selbst bei Markus keine andere gewesen sind als bei Matthäus, ist von vornherein wahrscheinlich, läßt sich aber auch durch folgende Parallelen noch erhärten:

Hiob 5, 22. 23: "Der Verheerung und Teuerung darfst du lachen und bist vor dem wilden Getier nicht bange; denn mit den Steinen des Feldes bist du im Bunde, und die Tiere des Feldes sind dir befreundet;" vgl. auch V. 20: "In Hungersnot löst er dich vom Tode." — Dies sind Worte, die Eliphas dem Hiob sagt, als er in Teufelsversuchung war. Hieraus erkennt man, wie die Brotversuchung ("Sprich, daß diese Steine Brot werden") bei Matthäus und Lukas und die Tiere bei Markus zusammengehören.

Ex 34, 25—29: "Und ich werde.... die reißenden Tiere aus dem Lande wegschaffen, daß sie ruhig in der Wüste wohnen und in den Wäldern schlafen können. Und ich werde... den Gußregen zu seiner Zeit hinabsenden..., und die Bäume auf dem Felde werden ihre Frucht geben, und das Land wird seinen Ertrag geben... Das Getier des Landes soll sie nicht fressen, sondern sie sollen sicher wohnen, ohne daß jemand sie aufschreckt. Und ich werde ihnen eine wohlbestellte Pflanzung erstehen lassen, und es soll fortan niemand mehr im Lande geben, der vom Hunger dahingerafft würde." Auch hier also steht Hungersnot und Gefahr vor wilden Tieren bei einander. Für letztere vgl. noch Hosea 2, 20.

Von hier aus gesehen, kann es nun nicht mehr zweiselhast sein, was es bedeutet, wenn Mc I, I3 an die Bemerkung: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, sich die andere anschließt: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. Mit Recht übersetzt Wellhausen: "und die Engel brachten ihm zu essen" (vgl. Mc I, 3I; Lc IO, 4O; Joh I2, 2; Act. 6, 2). Nach der Darstellung des Markus allein könnte man auf die Vorstellung kommen, die Engel hätten Jesu während der 40 Tage des Wüstenausenthaltes zu essen gegeben; und dazu würde die bekannte Episode aus der Geschichte des Elia I Reg I9, 5—8 die Parallele sein. Der oben gegebene Nachweis, daß die Steine bei Matthäus und Lukas und die Tiere bei Markus zusammengehören, zeigt, daß die Parallele tatsächlich in Deut 8, 2f. liegt, in der Mannaspeisung Israels während der 40jährigen Wüstenwanderung,

nachdem Jahwe das Volk durch Hunger gezüchtigt hatte. Dieses Manna ist aber τροφή ἀγγέλων; vgl. Sap. 16, 20.

Straßburg i. E.

F. Spitta.

Der Becher beim Passahmahl.

P. Volz berichtet in seinem Aufsatz "Ein heutiger Passahabend" (diese Zeitschrift VII, 250), nachdem er erzählt hat, daß jeder der am Mahle Beteiligten einen Becher vor sich gehabt, wie er seinen Gastgeber gefragt habe, ob wohl in alten Zeiten (zur Zeit Jesu) aus einem gemeinsamen Becher getrunken worden sei; der habe das nicht für wahrscheinlich gehalten. In Anschluß daran meint Volz: "Jesus ist dann also beim Darreichen seines Kelches von dem sonstigen Brauch abgewichen."

Es ist merkwürdig, daß der vortreffliche Kenner des Spätjudentums keine Kenntnis genommen hat von den wissenschaftlichen Verhandlungen, die sich an die Frage des Einzelkelches bei unsern Abendmahlsfeiern geknüpft haben. Da das auch sonst noch bei den Gelehrten der Fall sein könnte, deren Kenntnis des jüdischen und neutestamentlichen Gebietes sie befähigen würde, in dieser praktisch kirchlichen Frage ein klärendes Wort zu sprechen, bzw. bisher noch dunkel gebliebene Punkte aufzuhellen, so erlaube ich mir darauf hinzuweisen, daß Professor Landauer in Straßburg als Autorität auf dem Gebiete des rabbinischen Judentums die Frage über den Einzelbecher beim jüdischen Mahle einer Untersuchung unterzogen hat (vgl. Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst IX, 363), in der er den Erweis erbringt, daß das Judentum bis zum 9. Jahrhundert nach Christus bei seinen religiösen Mahlzeiten einen Gesamtbecher überhaupt nicht gekannt hat. Ferner habe ich (Die Kelchbewegung in Deutschland S. 156) den Beweis zu geben gesucht, daß irgend eine Andeutung davon, daß Jesus beim Abendmahle die allgemein jüdische Sitte verlassen und einen Gesamtbecher gebraucht habe, in den neutestamentlichen Schriften nicht vorhanden ist.

Straßburg i, E.

F. Spitta.

Zur neuentdeckten Schrift des Irenäus "Zum Erweise der apostolischen Verkündigung".

Zur großen Freude aller Freunde der altchristlichen Literatur hat der Archimandrit Karapet Ter-Mekerttschian eine armenische Version

der verloren geglaubten Schrift des Irenäus Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποςτολικοῦ κηρύγματος entdeckt und, in Verbindung mit Erwand Ter-Minassiantz, herausgegeben und ins Deutsche übersetzt (Texte u. Untersuchungen 31. Bd., Heft 1, Leipzig 1907. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnack). Ich erlaube mir im Folgenden auf ein Versehen aufmerksam zu machen.

In C. 96 der deutschen Übersetzung heißt es (S. 49): "Darum haben wir auch kein Gesetz zum Erzieher nötig; siehe, wir sprechen mit dem Vater und stehen ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüber, [einst] Kinder geworden durch Bosheit und [nun] erstarkt durch Gerechtigkeit und Wohlanständigkeit". Wie die beiden Klammern zu verstehen geben, steht die zeitliche Unterscheidung nicht im armenischen Text und sie gehört auch nicht hinein. Die Stelle spielt offenbar auf I Kor 14,20 an: μὴ παιδία γίνες θε ταῖς φρεςίν, ἀλλὰ τῆ κακία νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεςὶν τέλειοι γίνεςθε, und der Sinn ist: wir stehen vor dem Vater, Kinder an Bosheit und stark an Gerechtigkeit und Wohlanständig-So heißt es ja auch in C. 46 S. 26. "Auch hat er die widerspenstigen Kleingläubigen in der Wüste aussterben lassen, die an ihn Glaubenden aber und an Bosheit Kinder Gewordenen in das Erbe der Väter eingeführt", und Harnack bemerkt dazu S. 60f.: "Die an Bosheit Kinder Gewordenen, d. h. die neue Generation, die nicht so böse war, wie ihre Väter, die in der Wüste sterben mußten, sondern die Kinderunschuld hatte." Aber weder zu C. 96, noch zu C. 46 ist auf die Stelle des ersten Korintherbriefes verwiesen.

Braunsberg.

Hugo Koch.

Die Didache bei Cyprian?

In der Theol. Litztg XIII (1888) 180 hat Harnack nachgewiesen, daß Tertullian De orat. C. 11 (al. 10) die Didache nicht bloß benutzt, sondern auch deutlich genug als Quelle kenntlich macht. Wie Schlecht (Die Apostellehre in der Liturgie in der kath. Kirche 1901, 60) ganz richtig beobachtet hat, schwebt ihm aber nicht bloß 14, 2, sondern auch 4, 14 vor. In der Theol. Qu.-Schrift 1891, 170f. und 1894, 601 ff. hat Funk weitere Spuren der Apostellehre in der westafrikanischen Kirche aufgedeckt: bei Augustin, Optatus von Mileve und in einem Briefe aus den Dokumenten des Donatistenstreites. In der pseudocyprianischen Schrift Adversus aleatores, die aber wahrscheinlich nicht Afrika angehört, wird sie C. 4 als "doctrinae apostolorum" zitiert.

Nun schreibt Cyprian Ep 69, 5 (ed. Hartel II, 754): Nam quando Dominus corpus suum panem vocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum, quem portabat, indicat adunatum: et quando sanguinem suum vinum appellat de botruis atque acinis plurimis expressum atque in unum coactum, gregem item nostrum significat commixtione adunatae multitudinis copulatum. Die Schriftstellen, die Cyprian im Auge hat, sind Joh 6, 35 ff.; 15, 1 ff., sowie Mt 26, 26 ff. und die Parallelen. Die nähere Ausdeutung aber findet sich in Didache Q.4: **ὥ**ϲπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάςμα διεςκορπιςμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ ςυγαγθὲν ἐγένετο ἔν, οὕτω cυναχθήτω cou ἡ ἐκκληςία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γης είς την την βαςιλείαν. Man bedenke: 1. der ganze Gedanke, um den es sich handelt, ist wahrlich kein πολυθρύλλητον, weder naheliegend, noch häufig; 2. In der Didache ist vom Abendmahl die Rede und auch Cyprian schwebt das Abendmahl vor; 3. Beidemal der Gedanke: von der Vielheit zur Einheit; 4. Beidemal die Anwendung auf das Volk des Neuen Testamentes oder die Kirche. Das malerische "auf den Bergen" ist freilich geschwunden, fehlt aber auch im Tischgebet der (pseudo-?) athanasianischen Schrift De virginitate, Migne P.G. 28, 265: καθώς δ ἄρτος ούτος διεςκορπιςμένος ύπηρχεν δ έπάνω ταύτης της τραπέζης και ςυναχθείς ἐγένετο εν ουτως κτλ., und in den Constit. Apost. VII, 25, 3 (ed. Funk Ι, 410): ὥςπερ ἢν τοῦτο διεςκορπιςμένον καὶ ςυναχθὲν ἐγένετο εἶς ἄρτος, ούτως κτλ. In der Didache beschränkt sich das Bild zwar auf das Brot, legt aber die weitere Ausführung nahe. Die Möglichkeit, daß die Stelle bei Cyprian eine Reminiscenz aus der Didache ist, wird sich nicht bestreiten lassen. Angesichts der Bekanntschaft der karthagischen Kirche mit der Apostellehre, wie sie Tertullian uns verrät, erhebt sich diese Möglichkeit sogar zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit.

Braunsberg.

Hugo Koch.

Zum Herdenturm von Betlehem.

E. Nestle schreibt der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. VII, 258: "Irgendwo meine ich gelesen zu haben, daß nach jüdischer Ansicht der Messias beim Herdenturm erscheinen werde." In der Tat wird er das bei Edersheim (The life and times of Jesus the Messiah I3, 186f.) gelesen haben, der diese jüdische Überlieferung erwähnt und dabei unter anderm sagt: That the Messiah was to be born in Betlehem, was a settled conviction. Equally so was the belief, that he was to be revealed from Migdal

Eder, 'the tower of the flock' . . . where shepherds watched the temple-flocks all the year round.

Edersheim bietet ja überhaupt eine ganze Reihe treffender jüdischer Seitenstücke zur Kindheitsgeschichte, die jedem Einsichtigen klar machen müssen, daß dieselbe aus jüdischen Gedanken herausgesponnen ist. Leider hat Edersheim diese Parallelen nicht zu nützen verstanden, wie noch so manche andere, die er aus dem jüdischen Schrifttum beigebracht hat, so z. B. die hochwichtigen zu Mt 16, 18. Warum sich die kritische Wissenschaft seinen umfassenden Kommentar aus der jüdischen Schrift nicht mehr zu nutze macht, weiß ich nicht. Vielleicht liegt es an der Dickleibigkeit seines Werkes und dem Mangel an einer deutschen Übersetzung.

Basel.

K. G. Goetz.

Eine Vierteilung des neutestamentlichen Kanons.

Nachstehender Eingang des im Jahr 1158 verfaßten Katalogs der Büchersammlung des Bayrischen Klosters Prüfening verdient bekannter zu werden, als er es zu sein scheint.

Vt plene & euidenter in noticiam ueniat inops armariae nostrae thesaurus quodam ordine uidetur procedendum. Libri alii sunt diuinae auctoritatis tam ueteris testamenti quam noui. alii humanae. De diuinis praemittendum & sciendum quod sicut uetus testamentum quatuor ordinibus distinguitur, lege. prophetis. agyographis & qui extra canonem sunt. Lex enim est in Ve libris moysi. Prophetarum sunt VIII. Iosue. Iudicum. Samuel. Malachim. Ysaias. Ieremias. Ezechiel. Liber XIIcim Agyographorum VIIII. prophetarum. Liber iob. Psalmorum. Proverbiorum. Ecclesiastes. Cantica cant'. Daniel. Paralypomenon. Esdras. Hester. Extra canonem sunt Tobias & ivdith. nam liber sapientiae & iesv filii Syrach nesciuntur apud hebreos. ita inquam quatuor ordinibus distinguitur & nouum testamentum. Diuiditur enim in euangelia IIIIor in apostolos ./· in apocalipsin. librum actuum apostolorum. canonicas epistolas & epistolas beati pauli. in patres ./ de his omnibus vel de fide vel aliud quid ad edificationem scribentes. & sunt extra canonem libri conditi praeter huiusmodi utilitatem. Itaque omnia ueteris testamenti. & de nouo euangelia & apostolos habemus in tribus ueteribus bybliothecis. Eosdem habemus in IIIIor nouis praeter psalterium & euangelia. Seorsum tamen habemus psalterium quatuor editionum gallice Romane Hebrayce grece in uno uolumine. seorsum libros salomonis & librum iob. seorsum aplm seorsum canonicas epistolas et librum actum apostolorum.

Patres alii antiqui. alii moderni. Antiqui sunt etc.

Aus G. Becker, Catalogi Bibliothecarum antiqui 1885 p. 209. nach cod. Monac. 13002. Becker verwies auf L. Rockinger, Zum baierischen Schriftwesen in: Abhandlungen der hist. Classe der k. b. Akademie XII (München 1874, 65) und Monumenta Boica vol. XIII (1777) 134—139. Die Stelle ist nicht ganz klar; die Zeichen im Text /. scheinen selbst schon auf eine Textverderbnis hinzuweisen. Der alttestamentliche Teil geht natürlich auf Hieronymus zurück. Lehrreich, daß die Bezeichnung "Apostolus" sich bis ins 12. Jahrhundert gerettet hat.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Salomo und Nathan in Mt 1 und Lc 3.

Daß der Stammbaum Jesu einerseits auf Salomo, andrerseits auf Nathan zurückgeführt wird, nimmt den nicht mehr wunder, der Zach 12,12 im Targum nachsieht: "sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben" ist im N. T. mehrfach auf Jesus angewandt, und V. 12 übersetzt das Targum: Es klagt die Nachkommenschaft des Königs Salomo vom Hause Davids... und die Nachkommenschaft des Propheten Nathan des Sohnes Davids... und die Nachkommenschaft des Hauses Mardochai des Sohns Jair, des Sohns Simëi.

Hier haben wir von den vielen Söhnen Davids die beiden nebeneinander, auf die nun auch der Stammbaum dessen zurückgeführt wird, in den sie gestochen haben. Im hebräischen Text ist nur vom Haus David und von dem Geschlecht "Nathans" die Rede; ob unter letzterem der Sohn Davids zu verstehen sei, streiten die Ausleger. Ob die Gleichsetzung des Propheten Nathan mit dem Sohne Davids auch sonst vorkommt, oder auf einer Gedankenlosigkeit des Targums beruht, habe ich nicht untersucht. Zur Deutung der ganzen Stelle von dem Messias dem Sohn Ephraims ist das Fragment des Jerusalemischen Targums zu vergleichen, das man am bequemsten in Lagardes prophetae chaldaice p. XLII liest. Auch in Volzs Jüdischer Eschatologie fehlt in dieser Hinsicht manches.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Mt 2.

Als ich in den Bibliographien unserer Zeitschriften las, daß Halévv in der Revue Sémitique 1903 in seinen Questions évangeliques auch les Rois Mages behandelt habe, vermutete ich, ein jüdischer Schriftsteller vom Range Halévys werde etwas Zutreffenderes zu dieser Erzählung beizutragen haben, als in neuster Zeit, auch in dieser Zeitschrift, beigebracht wurde. Denn, ehrlich gestanden, daß diese Erzählung durch die Huldigungsreise des Partherkönigs Tiridates nach Rom im Jahr 66 veranlaßt worden sein sollte, will mir trotz Dieterich (3, 1ff.), Usener (4, 19) und andern äußerst unwahrscheinlich vorkommen, so wenig wie ich den hohen Berg der Versuchungsgeschichte so erklären möchte wie es in dieser Zeitschrift geschehen ist. Viel näher liegt es doch von jüdischem Boden auszugehen, und darum sah ich der Arbeit Halévys mit solcher Spannung entgegen. Um so größer war freilich meine Enttäuschung, als ich sie kennen lernte. In der Hauptsache läuft sein Bestreben darauf hinaus, die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas miteinander auszugleichen. So erlaube ich mir selbst einige Beobachtungen mitzuteilen, die mir aufgestoßen sind, als ich vor kurzem erstmals das Matthäusevangelium statt wie bisher den Markus mit meinen Schülern zu lesen anfing.

1. Längst erkannt ist, schon von Justin dem Märtyrer, wenn auch noch neustens von Zahn bestritten, die Beziehung von Mt 2 zu Num 23, 24; aber noch lange nicht alles ist aus der Bileamsgeschichte beigebracht, was die Magiergeschichte beleuchten kann. Daß die Heimat der Weisen so allgemein als ἀπ' ἀνατολῶν bezeichnet wird, wird überall angemerkt; aber nur Holtzmann, soweit ich sehe, hat zu Mt 2, I die Stelle Num 23, 7 beigezogen. Auch Hühn und Dittmar beginnen erst zu 2, 2 Num 24, 17 zu vergleichen. — Nun lese man nur

Έκ Μετοποταμίας μετεπέμψατό με Βαλάκ, βατιλεύς Μωάβ έξ δρέων ἀπ' ἀνατολών.

Hier haben wir sogar die Berge, auf denen nach der späteren Legende die Magier ihre Sternbeobachtungen angestellt haben. Die englische RV with marginal References heißt zu 'the East' Gen 25,6: I Reg 4, 30 vergleichen; ich meine, Num 23, 7 dürfte künftig in keinem Kommentar und keiner Ausgabe als Parallelstelle zu Mt 2, I fehlen. In Poles Synopsis sind die verschiedensten Ansichten aufgezählt, was unter dem Morgenland verstanden sein könnte. An erster Stelle wird aus Drusius

angeführt: Forsan ex Mesopotamia, unde Balaam, ex cuius progenie fuisse creduntur.

Dann finde ich nur noch bei Holtzmann: zumal Num 23, 7 kommt Bileam, dessen Stern sofort leuchten soll, ἀπ' ἀνατολῶν.

2. Auch für den antiken Volksglauben, daß die Sterne am Himmel die Geburt eines großen Mannes verkündigen, führt Usener IV, 19 einige Beispiele an, selbst hinzufügend, daß dies semitischer Herkunft sein könne. Warum bleiben wir für den, der 1,1 der Sohn Davids des Sohns Abrahams genannt wird, nicht bei seinen Vorfahren? Wozu Alexander den Großen oder Alexander Severus beiziehen? Nun lese man nur einmal, wie Abrahams Geburt in der rabbinischen Literatur geschildert wird. In the Jewish Encyclopedia ist es folgendermaßen zusammengefaßt (I, 86):

On the night when he was born, Terah's friends, among whom where councilors and soothsayers of Nimrod, were feasting in his house, and on leaving late at night they observed a star which swallowed up four other stars from the four sides of the heavens. They forthwith hastened to Nimrod and said: 'Of a certainty, a lad has been born, who is destined to conquer this world and the next; now, then, give to his parents as large a sum of money as they wish for the child, and then kill him'. But Terah, who was present, said: 'Your advice reminds me of the mule to whom a man said, I will give thee a house full of barley if thou wilt allow me to cut off thy head', whereupon the mule replied: 'Fool that thou art, of what use will the barley be to me if thou cuttest off my head?' Thus I say to you: if you slay the son, who will inherit the money you give to the parents?' Then the rest of the councilors said: From the words we perceive, that a son has been born to thee'. 'Yes', said Terah, 'a son has been born to me, but he is dead'. Terah then went home and hid his son in a cave for three years.

Hier haben wir vier Momente der Erzählung beieinander: den Stern, die Wahrsager, den verfolgenden König, die Rettung des Kindes. Ich weiß nicht, ob sich das Alter dieser Abrahamsgeschichte ausmachen läßt; aber das dürfte klar sein, daß es ganz derselbe Boden, und zwar spezifisch jüdischer Boden ist, auf dem beide erwuchsen.

Das Vorstehende ist keine Lösung der Frage, woher der Stoff von Mt 2; aber auch der Hinweis, daß man eher in der jüdischen Haggada als in heidnischen Anschauungen zu suchen hat, wird nicht wertlos sein.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Das ursprüngliche Neue Testament nach W. Whiston.

William Whiston, 1667—1752, Übersetzer des Josephus und Herausgeber eines Buchs Primitive Christianity Revived ließ im Jahr 1745 in 8° auf seine Kosten drucken:

Mr. Whiston's Primitive New Testament. Part I—IV. Der erste Teil, die Evangelien und Apostelgeschichte, folgt dem Kodex Bezä und ergänzt dessen Lücken aus der Vulgata, der zweite, die vierzehn paulinischen Briefe, folgt dem Claromontanus, der Rest (Teil 3=7 katholische Briefe, 4= Offenbarung) dem Alexandrinus. Ein Blatt am Schluß enthält folgende gedruckte Nachricht:

Mr. Whiston's Primitive New Testament. Part V containing the Epistle of the Corinthians to Paul, and his Answer, preserved by the Armenians. The Epistle of Timothy to Diognetus, and the Homily. With the two Epistles of Clement to the Corinthians. Part VI containing the Constitutions of the Apostles in VIII Books. Part VII containing the Catholick Epistle of Barnabas. With the Shepherd of Hermas, in III Books. Part VIII. containing the X Epistles of Ignatius. The Epistle of Polycarp to the Philippians. Josephus's Homily concerning Hades. With the martyrdom of Polycarp.

Der "Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society compiled by T. H. Darlow and H. F. Moule (London 1903), dem ich das Vorstehende entnehme, sagt dazu (I 276): es sei mehr als zweifelhaft, ob diese weiteren Teile des Werks je veröffentlicht wurden. Aber auch so wird diese Zusammenstellung, die das Programm dieser Zeitschrift vor mehr als 150 Jahren vorwegnahm, vielen Lesern willkommen sein. Sie gibt manches zu denken.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Acta 27, 17.

Zu βοηθείαις ἐχρῶντο bemerkt Blaß in der editio philologica: βοήθεια (Hebr. 4, 16) hic de eis consiliis quibus . . . tutiorem navem reddere studebant. Sicherlich richtiger Wetstein: adjumenta quibus ad firmandam navem utebantur. Vollends wenn sich belegen läßt, was er hinzufügt: In scriptoribus mechanicis βοηθείαι (so) vocantur, quae ad structuram collapsam sustentandam supponuntur, also "Stützen". In der syrischen Bibel wird das hebräische κατά τος, Mastbaum durch κατά wörtlich "Hilfe", Stütze wiedergegeben. In den Acta Thomae sagt der sich für einen

Zimmermann ausgebende Thomas auf die Frage, was er machen könne: Pflüge und Joche und Ochsenstachel und Ruder für Fähren und κερισμέν. Wright übersetzte masts for ships, fügte aber in einer Anmerkung hinzu, daß es ebensogut the large beams or girders of a ship bedeuten könne (s. Wright, Apocryphal Acts II, p. 148 = Bedjan, Acta Martyrum III, 5 letzte Zeile; 18, 7). Schon der Thesaurus Syriacus 2815 erinnert an Act 27, 17. Ich habe keinen Zweifel, daß wir hier einen terminus technicus der Schiffer- und Handwerkersprache haben. Aus Philo kann ich noch anführen (IV, 68, 14 der neuen Ausgabe = II, 47 M): ὥcπερ γὰρ κυβερνήτης ταῖς τῶν πνευμάτων μεταβολαῖς cuμμεταβάλλει τὰς πρὸς εὔπλοιαν βοηθείας. Hier = Maßnahmen. Stage: "wandten Schutzmittel an"; ich würde übersetzen: "verwendeten Stützen".

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Der Magier in Josephus, Antiq. XX.

(Zu Bd. V, S. 127 f.)

Alles was Hans Waitz über die Identität des Simon Magus der Apostelgeschichte mit dem "Magier Simon von dem Josephus Antiqu. XX, 7, 2 erzählt" geschrieben hat, wird durch den Hinweis von Harris hinfällig, daß der Magier des Josephus gar nicht Simon, sondern nach der richtigen Lesart (bei Niese § 142) "Aroung AE réunues MW. Let et i reser A

"Ατομον] ΑΕ cίμωνος MW Lat et i marg. A.

Wie Harris das mit der Lesart Έτυμας im Codex D von Act 13, 6 verbunden hat, sehe man bei ihm selbst nach (A curious Bezan reading vindicated: Expositor, March 1902. 189—195). In Deutschland hat Clemen in der Th Lz 02, 325 auf die Arbeit von Harris aufmerksam gemacht, indem er den Druckfehler Ant. XX, 72 (statt 7, 2) von Harris übernahm; ebenso in der Th Rds. 1903, 83, ebenso ganz ausführlich Knopf in dem (mir am 14. Okt. 1903 zugekommenen) neutestamentlichen Teil des Theol. Jahresberichtes für 1902 S. 307 f., mit Verweisung auf Clemen's zweite Äußerung. Endlich auch Th. Zahn (Zur Lebensgeschichte des Paulus in: NkZ XV, 3 S. 190f.). Letztere Stelle konnte in dem am 18. April 1904 abgeschlossenen Aufsatz von Waitz noch nicht wohl verwertet werden; aber durch eine der drei anderen Stellen hätte die Gleichsetzung des Atomos mit dem Hetoimos-Elymas bekannt werden können. Zahn scheint unabhängig von Harris auf diese Vermutung gekommen zu sein, da er ihn nicht erwähnt. Daß Waitz die richtige Lesart des

Josephus gänzlich übersah, ist um so auffallender, als sie auch schon von Schmiedel mit Berufung auf Harris in der von Waitz (S. 127) zitierten Sp. 4556 seines Art. Simon Magus in der Encycl. Bibl. (1903) angeführt wurde.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Der Schwur auf das Evangelium.

Seit wann wird in der Kirche der Eid auf das Evangelium abgelegt? Das Opus imperfectum in Matthaeum hat zur Bergpredigt einen eigenen Excurs Contra clericos qui Evangelia porrigunt juraturis. Er beginnt (Migne 56, 698): Audite vos, clerici, qui jurantibus Evangelia sancta porrigitis: quomodo potestis ab illo iuramento esse securi, qui semen perjurii datis. Ein folgender Abschnitt steht nicht in allen Handschriften: Si erat bene jurare justum, juste dicebatis, quia dedimus illis Evangelium ut jurent, non ut perjurent; nunc autem cum sciatis, quia et bene jurare peccatum est, quomodo potestis esse liberi, qui occasionem datis unde peccetur in Deum.

Die Zeit des Opus imperfectum ist streitig; aber auch so wird dieser Beitrag zur Geschichte des Schwurs auf das Evangelium nicht unwillkommen sein. Der Artikel "Eidesrecht" in der PRE³ 5, 248 geht nicht näher auf das Alter dieser Sitte ein, sondern hebt nur hervor: "von altersher wurde es als ein Vorrecht der Geistlichen (später wenigstens der Bischöfe) betrachtet, propositis tantum, sed non tactis evangeliis... die Hand auf die Brust legend (wie auch nach deutschem Brauch Frauenspersonen zu schwören pflegten), ihre Eide zu leisten.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Zu Lc 4, 18. 19.

Im zweiten Jahrgang dieser Zeitschrift habe ich S. 153-157 gefordert, man solle in der in der Überschrift genannten Stelle wieder zu der früheren Interpunktion und Erklärung zurückkehren:

Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat:

Frohes zu verkünden den Armen hat er mich gesandt,

Zu predigen den Gefangenen Freiheit und den Blinden Gesicht usw. Ich habe zum Schluß insbesondere auch auf eine Stelle aus der Demonstratio des Eusebius hingewiesen, deren Zusammenhang beweise, daß auch Eusebius das ἔχριτέν με für sich genommen und nicht, wie gegen-

wärtig allgemein geschieht, mit εὐαγγελίτατθαι verbunden habe. Eine der wichtigsten Stellen des Eusebius war mir damals nicht gegenwärtig. kommt mir aber jetzt in der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte unters Auge. I. 3 druckt jetzt Schwartz (S. 34, 12): πνεύμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οῦ εἶνεκεν ἔχριςέν με εὐαγγελίςαςθαι πτωχοῖς ἀπέςταλκέν με, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν und sagt im Apparat: "zur Interpunction vgl. ecl. proph. 229, 13". Die syrische Übersetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte hat an dieser Stelle, was anzuführen Schwartz mit Recht unterläßt, in näherem, doch nicht vollständigem Anschluß an die syrische Kirchenbibel, wie aus meiner Verdeutschung zu entnehmen ist: "weil er mich gesalbt hat, daß ich Frohbotschaft bringe den Armen und mich gesandt hat zu verkündigen usw." Wenn ich vor zwei Jahren schloß: Das Beigebrachte dürfte genügen, eine Revision der Frage anzuregen, so bin ich heute noch viel entschiedener als schon damals der Überzeugung, daß die alte, hier auch bei Eusebius befolgte Interpunktion im NT die richtige ist. 1

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Joh 1, 1. 2.

In allen genauen Ausgaben und Erklärungen wird erörtert, daß die Abtrennung der Sätze zwischen V. 3 und 4 im ersten Kapitel des vierten Evangeliums streitig sei. Man könne den Punkt, wie meistens für richtig gehalten wird, hinter δ γέγονεν setzen; man könne diese beiden Worte aber auch als Subjekt des nächsten Satzes betrachten, in welch letzterem Fall wieder eine doppelte Möglichkeit entstehe, das Komma vor oder hinter èν αὐτῷ zu setzen. ² Dagegen finde ich in keiner der neueren

¹ Nachschrist bei der Korrektur: Welches Schwanken an dieser Stelle herrscht, dafür noch einige Belege: Stephanus 1550 und Mill 1707 haben die alte Interpunktion; die Lloyd'sche Wiederholung von Mill 1828 die neue, 1836 die alte, 1889 wieder die neue Interpunktion. Im Synaxar von Konstantinopel heißt es im Prolog πν. κ. ἐπ' ἐμὲ οὖ ἔνεκεν ἔχριcέν με· καὶ ἀνέγνω ἀκολούθως; aber dann sofort unter'm ι. Sept. ἐπ' ἐμὲ, οὖ εἵνεκεν ἔχριcέ με εὐαγγ. πτωχοῖς, ἀπέςταλκέ με κηρύξαι. Die Patriarchats-Ausgabe des N. T. von 1903 hat die alte Interpunktion, aber der lateinische Irenäus IV, 37, 1 (nach der Anführung bei Merx Die vier kanon. Evv. II, 2216) super me quapropter unxit me evangelisare pauperibus, misit me curare etc., nach Harvey dagegen: unxit me, ev. pauperibus misit me, curare. Sogar die beiden Päpste Sixtus V. und Clemens VIII. beweisen ihre concordia discors auch an dieser Stelle (s. meine Ausgabe des lat. N. Ts.). Wellhausen vertritt offenbar die alte Fassung; ebenso Epiphanius, haer. 51, p. 447.

² Nur anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß auch dies έν αὐτῷ selbst

Ausgaben oder Erklärungen eine Bemerkung darüber, daß ganz dieselbe Frage auch schon zwischen V. I und 2 entsteht. Zuerst stieß ich darauf in dem Aufsatz von A. N. Jannaris St. John's Gospel and the Logos in Bd. 2 dieser Zeitschrift S. 24, wo er den Eingang des Evangeliums so druckt: Έν ἀρχῆ ἦν ὁ λόγος. καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν. ὁ λόγος οὖτος ἦν ἐν τῆ ἀρχῆ πρὸς τὸν θεόν. In einer Anmerkung hebt er ausdrücklich hervor: "This is one of the numerous instances of mispunctuation and consequent misinterpretation in the New Testament, especially in St. John." Ich glaubte zunächst es mit einem Sport dieses Verfassers zu tun zu haben, da er sofort in V. 8—10 eine ähnliche neue Interpunktion einführt, sehe aber zufällig, daß dieselbe Interpunktion schon vor sehr langer Zeit gemacht worden ist und sogar den Gegenstand dogmatischer Erörterungen gebildet hat. Man lese in den Prolegomena von Mill's Ausgabe von 1707 p. LXXIX in dem Abschnitt, der von Ambrosius handelt:

Joan. I. I. In principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & deus erat verbum. notat Ambrosius (ut et Hilarius diac. ac Augustin.) a Photino avulsum fuisse verbum, quod est in posteriore versiculi parte, a praecedentibus per interpunctionem, hoc modo, Et Deus erat. Verbum hoc in principio etc. ne scilicet hinc concluderetur Christum esse Deum. Sed quis non videt Christum pariter θεολογεῖςθαι, hoc an illo modo verba ista interpungas? Expressa enim Joannis sententia erit, Λόγον fuisse ab initio, (seu ab aeterno) fuisse apud Deum, & fuisse revera Deum. Nisi enim in posteriori hac parte, & Deus erat, subintelligas Verbum, oratio erit mire absurda; in qua scil. affirmato primum Christum fuisse Deum, sequatur mox Deum hunc fuisse, seu exstitisse in rerum natura: quod nemo sanus scripserit, multo minus Evangelista θεόπνευστος. Hoc cum advertissent Augustinus, (lib. 3 de Doctr. Christ. c. 2.) & Ambrosiaster (Quaest. V. & N. T. c. 91.) & vero distinctione hac usos notassent Photinianos quosdam suorum temporum, ad argumenti pro Christi divinitate hinc desumti vim eludendam; eo ducti sunt, ut interpunctionem istam, utcunque commodam satis, Haeresique neutique propitiam, a Photino, eiusque sectatoribus, primam factam crederent.

Ob diese Interpunktion, die Mill sogar für satis commodam erklärt, in irgend einer Handschrift des griechischen Textes oder einer Übersetzung bezeugt ist, weiß ich nicht. Da auch Bengel sie nicht erwähnt,

wieder doppeldeutig ist, ob masculin oder neutrum; so Januaris an der gleich zu nennenden Stelle.

der 25 Quartseiten auf die Widerlegung der jetzt vergessenen Konjektur $\theta \varepsilon o \hat{0}$ für $\theta \varepsilon o \hat{c}$ in V. 1 verwendet, sei auf diesen Vorgänger von Jannaris hingewiesen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

"Epistolae Clementis."

Die Korintherbriefe des Clemens sind in Europa griechisch nur hinter dem neutestamentlichen Teil des Codex Alexandrinus, syrisch nur in der einen jetzt in Cambridge befindlichen Handschrift Julius Mohls zwischen dem Judas- und Römerbrief zugänglich. Zu allgemeiner Überraschung hat Morin 1894 auch einen lateinischen Text entdeckt.

Was mag hinter der Bezeichnung epistolae Clementis stecken, die in folgender Beschreibung der Bibliothek von Toul aus der Zeit des Abts Wido vor 1084 vorkommt? Bei G. Becker, Catalogi Bibliothecarum antiqui p. 149:

1) Pandecten totius divinae legis veteris ac novi testamenti vol. I. 2) Pentateucum Moysy vol. I. 3) lib. Josuae *cum epistolis Clementis* vol. I. 4) lib. reg. vol. I. 5) lib. prophetarum vol. I. 6) lib. Salomonis cum Job. vol. I. 7) lib. Tobiae cum libro Machabeorum vol. I. 8) actus apostolor. cum apocalypsi et VII^{tem} epistolis canonicis Et epistolis Pauli apost. vol. I.

Wahrscheinlicher ist es ja wohl, daß man hiebei an die epistola(e) s. Clementis papae ad beatum Jacobum apostolum fratrem Domini zu denken hat, die gleich der älteste Katalog, den Becker veröffentlichte, der von S. Vandeville (zwischen 742 u. 747) aufführt. Immerhin wäre es der Mühe wert, der Sache nachzugehen, falls es nicht Lightfoot, der mir nicht zur Hand ist, nicht schon getan hat. Auf jeden Fall ist die Stellung zwischen Josua und Königsbüchern sehr auffallend.

Oder sind es die zwei Briefe an die Jungfrauen, aus denen der Mönch Antonius um 620 reiche Excerpte in seine "Pandekten der heiligen Schrift" (πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς), ein Vademecum für Mönche, aufnahm? (Bardenhewer, Altkirchliche Literatur I, 114). Auch ihre Auffindung in Latein wäre sehr erwünscht.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

"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, Professor D. Erwin Preuschen in Darmstadt, Mathildenstr. 11, erbeten. Herausgeber und Verleger 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 den Verleger, 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 Verlegers gestattet.

Der Herausgeber.

Der Verleger.

Vor kurzem erschien im Verlage von Alfred Töpelmann in Giessen:

Adolf Jülicher: Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung.

I. Die Epoche 1901. — II. Wrede. — III. Wellhausen. — IV. Harnack. — V. Neue Linien. Gr. 8°. (2 Bll. u. 76 S.) M. 1.60

Rudolf Knopf: Der Text des Neuen Testaments. Neue Fragen, Funde und Forschungen der Neutestamentlichen Textkritik. Gr. 8°. (49 S.) M. 1.—

Abonnements-Einladung

auf die in der Herderschen Verlagshandlung z. Freiburg i. Br. erscheinende

Biblische Zeitschrift. In Verbindung im der Accardion der "Biblischen Studien" herausgegeben von Dr Joh. Göttsberger, Professor der alttest. Exegese an der Universität München,

und Dr Jos. Sickenberger, Professor der neutest. Exegese an der Universität Breslau.

Jährlich 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen gr. 80. Preis bei Bezug durch den Buchhandel für den Jahrgang M. 12.—; einzelne Hefte M. 3.—.

Die Biblische Zeitschrift zieht nicht bloß die eigentliche Exegese, sondern auch die biblischen Einleitungswissenschaften, die biblische Philologie, Hermeneutik und Kritik, die biblische Geschichte, Archäologie und Geographie sowie die Geschichte dieser Disziplinen in ihren Bereich.

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

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

herausgegeben von

D. BERNHARD STADE

Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Giessen † 6. Dezember 1906 †

Heft I. Siebenundzwanzigster Jahrgang. (1907) Mit dem Bilde des Verstorbenen

Inhalt

Bernhard Stade. Ein Nachruf von A. Frhr. v. Gall.

Messel, Die Komposition von Lev. 16.

Noordtzij, 2 Samuel 8, 3-6.

v. Gall, Hyksos.

Dijkema, Zu Psalm 45.

Marmorstein, Midrasch der vollen und

defektiven Schreibung.

Nestle, Alttestamentliches aus den griechischen Synaxarien.

Houtsma, Textkritisches.

König, Bezeichnet der Nabî' in Jes. 3, 2 usw. den "Sachwalter"?

Strack, Die Zahl der Buchstaben im hebräischen Alten Testament.

Selbst, Zu den NΩE Münzen von Apamea. v. Gall, Bibliographie.

Bruston, Jérémie fut-il prophète pour les nations?

Cramer, Der Begriff צרקה bei Tritojesaia. Mit einer Tabelle.

Cornill, Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. 1. Nestle, Miscellen.

1. Moses — Moyses. 2. Gen. 14, 11. 3. Epiphanius über den Unterschied zwischen Hebräisch und Syrisch.

uoer den Unterschied zwischen Hebräisch und Syrisch.

4. Seit wann trägt man Ohrringe? 5. Esra-Maleachi.

6. Ps. 73, 25. 7, Ps. 98, 2. 8. 1 Macc. 1, 24. 9. Zum Schreiben der Thora. 10. Zur Kapitel- und Verseinteilung des Alten Testaments, 11. Zu den Akrosticha in der Bibel. 12. Zu den hebräischen Finalbuchstaben. 13. Diakritische Zeichen in vormassoretischer Zeit. 14. Vom Maqqef. 15. Mil'el und Milra'.

16. Zu Mandelkern.

Call Bibliographie

Preis des Jahrganges (2 Hefte von zusammen 20 Bogen Umfang) 10 Mark.

Bremer Beiträge Herausgeber: zum Ausbau und Umbau der Kirche Julius Burggraf

Inhalt des im Januar erschienenen 2. Heftes:

Freundschaftliche Aussprache mit dem Protestantenblatt und der Christlichen Welt vom Herausgeber.

Jesus als Individualist und seine Bedeutung für das individualistische Lebensideal von Pastor O. Hartwich. I. Teil.

Deutsche Weihnacht von Theodor Burggraf.

Germanisches Christentum in der Schule von Johanne Schäferdiek.

Nietzsches Radikalismus von Pastor K. Rösener. I. Teil.

Voltairiana von A. Fitger. - Meinungsaustausch. - Nachrichten.

Das Programm der neuen Vierteljahrsschrift und den inhalt des i. Heftes bietet der hier beigegebene Prospekt.