

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

## die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**D. ERWIN PREUSCHEN**

in Darmstadt

1907

Achter Jahrgang — Heft 4

### Inhalt:

	Seite
Zum ersten Teil des Johannesevangeliums. Von Roland Schütz . . . . .	243
Synoptische Studien. I. Von E. Wendling . . . . .	256
Zur Echtheit von Cyprians 3. Buch der Testimonia. Von P. Glaue . . . . .	274
Die apokalyptischen Reiter. Von Max Wilh. Müller . . . . .	290

Miszellen:

Die Kürzungen des Namens Jahve. Von Oscar Holtzmann . . . . .	317		Nochmals das Sacaeenopfer. Von Hans Vollmer . . . . .	320
Röm 9, 5. Von Carl Strömman . . . . .	319		Lk 20, 18. Von Eb. Nestle . . . . .	321

Titel und Inhaltsverzeichnis zum 8. Jahrgange liegen bei.



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

Hierzu 3 Beilagen: 1) **Vandenhoeck & Ruprecht** in Göttingen über neueren Verlag.  
 2) **Alfred Töpelmann** in Gießen über Weigand, **Deutsches Wörterbuch**, 5. Aufl.  
 3) Verzeichnis von Geschenkwerten desselben Verlags.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark  
Als 32. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 10. Dezember 1907

## Zur gefälligen Beachtung!

Die fortgesetzte Steigerung der Satz- und Druckpreise, die gerade bei einer wissenschaftlichen Zeitschrift besonders ins Gewicht fallen, bedingt es, daß wir den seit 8 Jahren bestehenden Preis von 10 M. für den Jahrgang von 4 Heften nicht mehr aufrecht erhalten können und denselben künftig auf 12 M. festzusetzen genötigt sind.

Herausgeber und Verleger werden ständig bemüht bleiben, ihr Bestes zu leisten, um der ZNW den Platz zu behaupten, den sie sich in der wissenschaftlichen Welt zu erringen vermocht hat.

---

### **Die „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“**

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 12 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.*

## Zum ersten Teil des Johannesevangeliums.

Von Roland Schütz, Wilmersdorf-Berlin.

Die Tatsache, daß Vergleichen zwischen der Synopse und dem Johannesevangelium trotz aller Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen die einschneidendsten Differenzen aufweisen, hat nicht nur Evangelienharmonien, sondern auch starke Bedenken gegen die Echtheit des Johannesevangeliums hervorgerufen. Den Sturm wagte bekanntlich Bretschneider<sup>1</sup>; er hat damit einen unheilvollen Kampf heraufbeschworen, dessen Parole hieß: Entweder die Synopse — oder das Johannesevangelium. In diesem Kampfe hat man bald die Synoptiker als Maßstab genommen, an dem das Johannesevangelium gemessen sich als widersprechend also falsch erwies, bald hat man die Synopse hinter das vierte Evangelium zurückgesetzt. Es ist klar, daß damit kein Resultat erzielt werden konnte, und so ist denn der Ausgang der, daß man entweder die Alternative wiederholt oder Harmonien macht nach wie vor.

Die Parole des Kampfes war aber falsch. Das zeigt auch die Sache selbst; nehmen wir den die Orts- und Zeitverhältnisse betreffenden Punkt heraus: Die Differenzen, die der erste Teil des Johannesevangeliums gegenüber den synoptischen Berichten aufweist, sind nicht zu leugnen. Dort wird Jerusalem, hier Galiläa als der eigentliche Schauplatz der Wirksamkeit Jesu genannt. In dieser Hinsicht wird die Differenz oft vertuscht; doch ist Berechtigung weder dazu vorhanden, aus dem einen Bericht in den andern das Gewünschte hineinzudeuteln, noch dazu, den Synoptikern schuld zu geben, daß sie die Reisen Jesu nach Jerusalem gekannt, aber verschwiegen hätten. Meistens wird, wo man sich für oder wider entscheidet, Johannes ein plus zuerkannt, auch von der Seite, auf der man sonst den synoptischen Bericht bevorzugt. Man sagt, die Synopse sei in diesem Punkt so unsicher und widerspruchsvoll, daß man sie als Gegeninstanz nicht verwerten könne, und zieht auf Grund der genannten Alternative den Schluß: Also hat der Bericht des vierten

<sup>1</sup> Probabilia etc. 1820.

Evangeliums die Wahrheit für sich.<sup>1</sup> Aber wenn die synoptische Darstellung nicht als Gegeninstanz gelten darf, so ist der Schluß, daß deshalb die johanneische richtig sei, mindestens übereilt. Es fehlt ein Glied in dem vermeintlichen Beweis: Der Bericht des Johannes muß erst als maßgebend erwiesen sein.

Wenn die Synopse daraufhin untersucht wird, ob sie in ihrer örtlichen und zeitlichen Ansetzung klar oder in sich widerspruchsvoll ist, so erfordert es die Gerechtigkeit, daß man dieselbe Frage auch dem vierten Evangelium gegenüber aufwirft. Es ist ja die Möglichkeit vorhanden, daß auch hier Fehler vorliegen. Spinoza hat doch wohl Recht, wenn er behauptet<sup>2</sup>, daß es noch nie ein Buch ohne Fehler gegeben hat? — Es heißt der gerechten Prüfung den Weg versperren, wenn man vom Johannesevangelium wie von unantastbarem Boden die kritische Untersuchung verbannt und auf die Synopse verweist, wo sie ihre Arbeit leisten soll.<sup>3</sup> Man muß vielmehr versuchen, das Buch für sich selbst zu verstehen, und in ihm selbst weiterforschen, wo man auf Sprünge und Widersprüche stößt. Dann schafft man sich eine objektive Grundlage, auf der man unter Heranziehung der Synoptiker weiterbauen mag. Freilich, wäre das Evangelium nicht chronologisch, sondern systematisch geordnet, dann dürften die Widersprüche keine feste Stütze abgeben. Da es aber durch die Tages- und Festzählung und durch die in den vorwärtsschreitenden Gang eingeflochtenen Ortsangaben auf Chronologie Anspruch erhebt, so sind wir berechtigt, dieser nachzuspüren, wo sie in Unordnung ist.

Berechtigt nicht nur, sondern auch verpflichtet sind wir, den Autor vor den ärgsten Beschuldigungen zu verteidigen. Eine instinktiv richtig erfaßte Behauptung, man stoße im Johannesevangelium „gar zu oft auf mangelhaften Zusammenhang, auf übel verdaute Begriffe, auf wunderliche Sprünge“<sup>4</sup>, wurde schon vor hundert Jahren von Wegscheider mit

<sup>1</sup> Vgl. E. Schürer: Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. 1889.

<sup>2</sup> am Ende des 10. Kap. im theol. polit. Traktat.

<sup>3</sup> z. B. P. Ewald: Die Hauptprobleme der Evangelienfrage . . . 1890. Er erkennt die Differenz zwischen Joh. und der Synopse an (S. 3. 5); aber seine Hypothese, daß die Synopse eigentlich nur ein „Seitenarm“ der Überlieferung sei, der die Differenz insofern verschulde, als er die von Joh. aufbewahrte Tradition zurückdrängte (S. 24 f.), führt ihn zu der Behauptung, „daß wie das Christusbild so der Geschichtsrahmen des vierten Evangeliums der synoptischen Darstellung nicht nur nicht widerspreche, sondern ihr vielmehr zur notwendigen Ergänzung diene“ (43 ff. 51. 161 ff. 256).

<sup>4</sup> Der Evangelist Joh. und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. 1801 I 30. Der Verf., der sich nicht nannte, war ein Pfarrer Vogel. Man lese, wie er das Joh. evgl. des Mangels an Logik zeigt: S. 18 f.

der Bemerkung zurückgewiesen, daß die „Inkohärenz“, „aus dem Charakter des Evangelisten erklärt, eher eine Bestätigung der Authentie seiner Schrift, als ein Beweis gegen dieselbe“ sei.<sup>1</sup> Dasselbe wird heute immer noch von Ad. Jülicher wiederholt, der die Gegner damit abweist, daß er die Unebenheiten und Selbstwidersprüche „für Joh gerade charakteristisch“ findet.<sup>2</sup> Noch unbegreiflicher aber ist es, wenn es als einzige „ungezwungene“ Erklärung hingestellt wird, daß, wo die Situationen nicht konform sind, „der Inhalt seiner eigenen Situationsangaben dem Verfasser gar nicht zu lebendiger Vorstellung gekommen“ sei.<sup>3</sup> Dies sind Vorurteile, gegen die ein entscheidender Schlag nicht geführt werden kann.

Ausgeblieben sind nun Untersuchungen darüber nicht, wieweit das Johannesevangelium der bevorzugten Stellung, die ihm so oft angewiesen wird, auch wirklich entspricht. Doch sind diese zum größten Teil unter falschen Voraussetzungen oder nach falscher Methode angestellt; erst in neuerer Zeit scheint dem, was berechtigt ist, Anerkennung bereitet zu werden. — Wenn man von der Geschichte der Ehebrecherin und dem Schlußkapitel absieht, weil erstere schon seit R. Simon mit Erfolg ausgewiesen ist und letzteres seine eigene Geschichte hat, so kann man sagen, daß die Vermutung von Interpolationen im Johannesevangelium seit dem 18. Jahrhundert Bedeutung gewann. Um die Wende des Jahrhunderts hielt der (S. 244 Anm. 4) genannte Pfarrer Vogel Gericht über die Ausleger des Evangeliums ab,<sup>4</sup> zu denen u. a. Mill, Semler, Michaelis, Griesbach, Bengel und Haenlein gehörten; sie verwarfen als „Interpolation“ besonders 5, 3. 4; ein Teil von ihnen auch 7, 53—8, 11 und Kap. 21.<sup>5</sup>

Nachdem bereits 1797 eine Hypothese über die Tätigkeit einer zweiten Hand im Johannesevangelium versucht war<sup>6</sup>, tauchte erst lange nach Bretschneiders Probabilien mit Ch. H. Weißes Evang. Geschichte<sup>7</sup> die sog. Teilungshypothese auf, und die Frage kam auf verschiedene Weise zur Behandlung; subjektiv-willkürlich sind die Gründe von

<sup>1</sup> Wegscheider: Einl. in d. Evang. d. Joh. 1806, S. 280 ff.

<sup>2</sup> A. Jülicher: Einl. in d. N. T. 5. 6. 1906, S. 349. 354.

<sup>3</sup> Wrede: Charakter und Tendenz d. Johannesevang. 1903, S. 20f.

<sup>4</sup> Vogel c. l. 19 ff.

<sup>5</sup> Die einzelnen Schriften sind aufgeführt bei Haenlein: Einl. i. N. T. III 1809, S. 214 f. 219 f. 221 f.

<sup>6</sup> in Eckermanns Theol. Beiträgen V 2; s. bes. S. 210 ff.

<sup>7</sup> Die evang. Gesch. 1838 I 102 ff., II 183 ff. Es seien Reden „didaktischen Inhalts“ von einem „Ordner“ eingefügt. Schenkel stimmte Stud. Krit. 1840 zu.

Alex. Schweizer<sup>1</sup>, Scholten<sup>2</sup>, Wendt<sup>3</sup>, Delff<sup>4</sup> u. a. für die Teilungshypothese; einen Übergang zur mehr objektiven Behandlung bieten „die Johanneischen Schriften“ von H. Ewald<sup>5</sup>; und für objektiv dürfen die von F. Spitta<sup>6</sup>, B. W. Bacon<sup>7</sup> und J. Wellhausen<sup>8</sup> erbrachten Begründungen gelten. Heute kann der „Nachweis, daß eine stark eingreifende Redaktion des Originals wirklich stattgefunden hat“ (Wellh.), als geglückt angesehen werden.

Über die auffälligen Orts- und Zeitangaben des Johannesevangeliums habe ich im folgenden einige Beobachtungen angestellt, die nebst der Behandlung weniger Einzelstellen teils eine Ergänzung zu dem bieten sollen, was schon gesagt ist, teils zu erneuter Prüfung des vierten Evangeliums Anregung geben mögen.

### Joh 1, 15.

In den Versen 1, 14—17 stört V. 15 als ein fremder Bestandteil. Nicht nur äußerlich sollen die Worte χάρις und ἀλήθεια in V. 16 und 17 an χάρις und ἀλήθεια in V. 14 anknüpfen, sondern auch inhaltlich stehen die Verse in enger Verbindung miteinander. Aus der Konstruktion ἐθεακάμεθα τὴν δόξαν . . πλήρης, ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος ἐλάβομεν geht die enge Satzverbindung hervor, die nur nachträglich mißverstanden werden konnte; weil V. 15 den Konnex unkenntlich machte, hat man sich den Satz bequem in zwei zerlegt, für ὅτι : καὶ eingesetzt. In der

<sup>1</sup> Das Evang. Joh. kritisch untersucht 1841, S. 10 ff. „Einschaltungen“ galiläischer Stücke, die einen dem Joh. fremden Charakter tragen.

<sup>2</sup> Het evangelie naar Joh. 1864; dtsch. v. H. Lang 1867, S. 55 ff. Er fand Interpolationen, die „den Sinn der Worte Jesu unrichtig wiedergeben“.

<sup>3</sup> Die Lehre Jesu I 1886, S. 215—342; D. Joh. evgl. 1900, S. 162—167. Subj. Nachweis, daß d. Werk „nicht aus einer einheitlichen religiösen Anschauung hervorgegangen ist.“

<sup>4</sup> D. Gesch. d. Rabbi Jesus v. Naz. 1889, S. 97 ff. cf. Stud. Krit. 1892, S. 72 ff. Die Interpolationen, die z. T. einem galil. Evgl. entnommen sein sollen, sind sehr gewagt und schwerlich überzeugend.

<sup>5</sup> 1861. Nach der Veröffentlichung des Evgs. seien „von anderer Hand“ Zusätze gemacht. I 48 ff. 220 f. Gute Bemerkungen über den Zusammenhang.

<sup>6</sup> Zur Gesch. u. Lit. des Urchristent. I 1893, S. 157—204. Aus „Seltsamkeiten des Textes“ glänzend erschlossene Interpolationen, ähnl. wie Wellh. S. u. Anm. 8.

<sup>7</sup> Journal of Bibl. Lit. 1894, S. 64—76. Kritik über Kapp. 14—16 u. die auffälligen Situationen in Kapp. 7—10 u. 12. Üb. 1, 15 S. 74 f.

<sup>8</sup> Erweiterungen u. Änderungen im vierten Evgl. 1907. Über Kapp. 5—7 (s. dazu u. S. 249 f.), 14—18 u. 18, 12—27 werden Untersuchungen angestellt, die ebenso wie die Erschließung vieler Interpolationen zum größten Teil zwingend sind. Eben erscheint über die Verwerfung von Kapp. 15 u. 16 eine Entgegnung von P. Corssen: D. Abschiedsreden Jesu in d. vierten Evangelium.

Tat wird der Satz durch die Worte Johannes des Täufers so ungeschickt unterbrochen, daß man vielleicht versucht sein könnte, den Täufer in V. 16 weiterreden zu lassen.<sup>1</sup> —

Wozu mußte hier aber das Zeugnis des Johannes überhaupt eingezwängt werden, da andere Stellen wahrlich Raum genug dafür lassen? In V. 30 desselben Kap. wird ja das gleiche Zeugnis des Täufers fast mit denselben Worten noch einmal genannt. Diese Wiederholung, die mindestens zwecklos wäre, darf man aus folgendem Grunde dem Autor nicht zuschieben: Das Zeugnis paßt in V. 30 aufs beste; die Worte „von dem ich gesagt habe, nach mir kommt ein Mann . . .“ nehmen auf das Vorhergehende, auf V. 26f. direkt bezug, wo Johannes eben das gesagt hatte. Aber in V. 15 haben die Worte keinen Sinn und keinen Platz, sie schweben dort in der Luft. Also hat das Zeugnis nur in V. 30 seine richtige Stelle.<sup>2</sup>

#### 1, 26. 31 ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι.

Wenn Johannes der Täufer sagt, „ich taufe mit Wasser“, so paßt das in V. 26 ebensowenig wie in V. 31, weil er nicht sagt, daß Jesus mit etwas anderem taufe; diese notwendige Ergänzung darf nicht an so unpassender Stelle nachklappen, wie es in V. 33 der Fall wäre. Für die Richtigstellung gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder müssen die Worte ἐγὼ βαπτίζω(ν) ἐν ὕδατι in beiden Versen verworfen werden, was ohne Nachteil geschehen und als Nachbildung aus der Synopse erklärt werden kann, oder es muß in V. 27 etwa die ergänzende Bemerkung ausgefallen sein, daß Jesus mit dem heiligen Geist taufen werde; wie es im Mt (3, 11) und Lk (3, 16) heißt: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

#### 2, 13—25. Die Tempelreinigung.

Die Stellung dieser Perikope ist mir so aufgefallen, daß ich mich wundere, wenn sie noch keinen Widerspruch hervorgerufen hat. Kaum hat Jesus seine Wirksamkeit in Galiläa begonnen, da eilt er nach Jerusalem, um seinen Feinden gar gründlich die Wahrheit zu sagen und

<sup>1</sup> Origenes in seinem Kommentar 6, 3. Auch Luther u. a.

<sup>2</sup> H. H. Wendt: Die Lehre Jesu I 1886, hat S. 219—221 versucht, lediglich wegen des Gedankenzusammenhangs V. 15 als Zusatz zu erweisen, was von E. Haupt in den Theol. Stud. u. Krit. 1893, S. 218—220 als nicht ausreichend abgelehnt worden ist. — Vgl. auch B. W. Bacon: The displacement of John XIV in Journal of Biblical Literature 1894, S. 74f.

sich zum Helden des Tages zu machen vor den Tausenden, die auf dem Fest versammelt sind. Aber weder die Kühnheit, mit der er gegen den Tempel vorgeht, noch die Gewinnung einer großen Anhängerschaft erregt Anstoß. Erst als Jesus nach dem Fest am Jordan tauft, soll er sich sagen, es sei vielleicht gefährlich, wenn die Pharisäer merken, daß er mehr Jünger gewinnt als Johannes? Und nur deshalb soll er sich wieder nach Galiläa zurückziehen? 4, 1. 3. Diese Verse sprechen zu deutlich, daß von einem solchen Auftritt in Jerusalem noch nicht die Rede sein kann, und ich hege deshalb gegen die hier berichtete Reise Jesu zum Passahfest Verdacht. Ein Versuch, die betreffenden Verse herauszunehmen, wird durch die nächste Ortsangabe 3, 22 unterstützt. Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν würde der auf den Vorgang in Jerusalem folgende Szenenwechsel sein. Dieser schließt aber gar nicht an eine Szene in Jerusalem an. Denn wenn Jesus in Judäa ist, kann man nicht sagen, daß er εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν ἦλθεν; wohl aber, wenn die Ortsangabe auf 2, 12 hinweist, wenn Jesus also in Galiläa ist. Nimmt man die Festreise heraus, dann wird der Zusammenhang jedenfalls nicht zerrissen, sondern klarer als er vorderhand ist.<sup>1</sup> Es könnten allerdings Bedenken geltend gemacht werden, wenn dadurch der sonstige Aufbau des Evangeliums gefährdet würde. Dem ist aber nicht so. Im Gegenteil, es ist unmöglich, daß eine Szene von einschneidender Bedeutung für das Verhältnis Jesu zu seinen Gegnern auf das Drama nicht die geringste Wirkung ausübt, ja mit keinem Wort wieder gestreift wird. Man sollte doch meinen, daß Jesus durch diesen Auftritt sich in Jerusalem unmöglich gemacht hätte; aber es wird nicht verhindert, daß er wieder und wieder kommt. Die ganze Sache wird ignoriert, selbst in dem Prozeß, den man ihm nachher macht. Lauter Unmöglichkeiten, von denen man das Evangelium befreien kann, wenn man ihm 2, 13—25 nimmt.

Wie viel natürlicher ist das ganze Drama so wie es die Synopse darstellt, daß nämlich Jesus nach seinen Versuchen, in der Heimat und in der Fremde Anhänger zu gewinnen, endlich dem Feind ins Herz sticht und mit einem Gewaltstreich, der ihm den Kopf kostet, seine mißlungenen Versuche mehr als einmal einholt!

---

<sup>1</sup> Ob man das Nikodemus-Gespräch als eine Episode der Festreise demselben Schicksal überläßt wie diese, oder ob man es nach 2, 12 in Kapernaum spielen läßt, was wegen der fehlenden Ortsangabe an sich möglich wäre, mag dahingestellt bleiben.

## Die σημεῖα in Jerusalem.

Da nicht nur in diesem Stück, sondern auch an späteren Stellen vorausgesetzt wird, daß Jesus in Jerusalem Wunder getan habe, so ist noch nötig darauf einzugehen. In Kapp. 1—4 sind ausdrücklich nur zwei Zeichen aus Jesu längerer Wirksamkeit in Galiläa gezählt, 2, 11 und 4, 54; σημεῖα, die in Jerusalem getan sind, erzählt Joh. nicht, geschweige denn die Synopse. Nichtsdestoweniger werden sie in 2, 23. 3, 2, auch wohl 4, 45 vorausgesetzt.<sup>1</sup> Aber Zeit ist Jesus für die Wundertätigkeit nicht gelassen. Denn der Anfang der Zeichen fällt in den Aufenthalt in Galiläa; kurz vor dem Passah kommt Jesus von dort nach Jerusalem, 2, 13; hier weist er die von den Juden geforderten Zeichen noch ab 2, 18ff.; und dann heißt es unvermittelt: Wie er aber in Jerusalem am Passah beim Feste war, begannen viele an seinen Namen zu glauben, da sie seine Zeichen schauten, die er tat. Hätte Jesus wirklich öffentlich σημεῖα in Jerusalem getan, dann würde 7, 3. 4 die Sache noch mehr verwirren.<sup>2</sup>

## Kap. 5. Die zweite Festreise.

Aber in Kap. 5 erzählt das Evangelium ein σημεῖον in Jerusalem. Soll das ein nachträgliches Beispiel sein? Mit diesem Kapitel steht es jedoch so wie mit der ersten Festreise. Hier begegnet uns die gleiche Wunderlichkeit des äußeren Zusammenhanges: Jesus ist eben in Galiläa angelangt, und zwar von der Flucht aus Judäa. Daß er die nächste Gelegenheit benutzt, um nach Jerusalem umzukehren, dürfte der Evangelist seinen Lesern nicht aufzischen. Kap. 5 paßt zum Vorangehenden aber ebenso schlecht wie zum Folgenden. Die örtliche Orientierung in 6, 1, daß Jesus über den Galiläischen See fuhr, ist hinter seinem Aufenthalt in Jerusalem unbrauchbar. Mit solchen Angaben könnten wir uns unmöglich ein Bild von der Geographie Palästinas machen. — Man könnte deshalb Kapp. 5. und 6 umstellen.<sup>3</sup> Aber damit wird die Situation auch nicht besser; denn 7, 1 würde hinter Kap. 5 einen ebenso sonderbaren Sprung tun wie jetzt 6, 1 hinter Kap. 5. Nimmt man aber Kap. 5, das

<sup>1</sup> Etwas anderes ist es, wenn 6, 2 Krankenheilungen in Galiläa vorausgesetzt werden. Da wird mit den Vorgängen von Mc 2—3 gerechnet. Zu vgl. ist Joh 6, 1—3 mit Mc 2, 13. 3, 13. 17. 4, 1. 5, 1.

<sup>2</sup> Freilich nehme ich Anstoß auch an Kap. 7, habe aber vorläufig mit diesem zu rechnen wie mit jedem anderen.

<sup>3</sup> Vgl. J. Wellhausen: Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium 1907, S. 15ff.

so ganz aus seinem Rahmen herausfällt, also auch die zweite Festreise nach Jerusalem ganz fort, dann haben wir es mit einer längeren Wirksamkeit Jesu in Galiläa zu tun, die nicht mehr durch eine Reise nach Jerusalem auffallend unterbrochen ist; dann braucht man auch der Geographie das unerhörte Opfer nicht zu bringen.

Wenn aber 5, 18 (die Juden suchten ihn zu töten, weil er den Sabbath gebrochen und sich Gott gleichgestellt hatte) unbedingte Voraussetzung für Kapp. 7 und 8 wäre,<sup>1</sup> dann müßte Kap. 5 vor Kap. 7 stehen bleiben. Allein der Verfasser setzt 4, 1. 3 die Kenntnis eines Berichtes voraus, wie ihn die Synopse gibt. Wenn er nämlich Jesu Flucht aus Judäa nur damit begründet, daß Jesus merkt, bei den Pharisäern werden seine Erfolge laut, so läßt er den Leser einfach erraten, daß Jesu Feinde sich mit dem Gedanken tragen, ihn zu beseitigen. Aber zu erraten braucht es der Leser nicht, der das aus der entsprechenden Stelle im Marcusevangelium kennt: Mc 3, 6f. Die Pharisäer faßten den Beschluß, ihn umzubringen, und Jesus entwich mit seinen Jüngern an das Meer. Ist aber Jesus schon einmal seinen Feinden entgangen, da sie ihn beseitigen wollten, so ist Joh 7, 19f. und dergl. auch ohne 5, 18 verständlich, und der Grund, aus dem Kap. 5 vor den folgenden Kapiteln stehen bleiben soll, fällt hin. Ein anderer Grund wäre der Anfang von Kap. 7, wo als Motiv für Jesu Wanderung in Galiläa angegeben wird, daß er nicht in Judäa wandern wollte, weil ihn die Judäer zu töten suchten. Wellhausen macht für sich geltend: „Es wird hier motiviert, weshalb er die Stätte seines Wirkens von Judäa nach Galiläa verlegte. Das paßt . . . nur hinter Kap. 5, wo er in Judäa sich befindet.“<sup>2</sup> Aber daß Jesus „die Stätte seines Wirkens von Judäa nach Galiläa verlegte“, steht nicht da, sondern nur, daß er hier wanderte, dort nicht wanderte. Das kann auch so verstanden werden, daß Jesus nicht nach Judäa ging, sondern in Galiläa blieb, wo er nach Kap. 6 war.<sup>3</sup> Aber ich hege gegen Kap. 7 überhaupt Verdacht:

### Kapp. 7, 1—10, 39. Die dritte Festreise.

Die 7, 1 beginnende Festreise Jesu nach Jerusalem, aus zwei verschiedenen Festszenen 7, 1—10, 21 und 10, 22—39 bestehend, ist die

<sup>1</sup> Wellhausen c. 1. S. 16.

<sup>2</sup> c. 1. S. 16.

<sup>3</sup> Wegen des mangelhaften Kontextes von Kap. 5 und 6, 1 faßte H. Delff 6, 1—29 als Interpolation: D. Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth 1889, S. 109f. Ich habe mich von der Notwendigkeit dessen nicht überzeugen können.

wunderlichste. Zunächst muß der erste Teil von Kap. 7 in Unordnung geraten sein. Nach V. 1 und V. 6ff. will Jesus nicht zum Fest nach Jerusalem reisen, nach V. 10 geht er doch hin. Wir müssen versuchen, ob wir verstehen können, was der Erzähler sagen will. Warum lehnt Jesus in V. 3f. die Aufforderung, nach Judäa zu gehen, ab? Nach dem vorhandenen Text lautet die Antwort: Er will sich nicht vor aller Welt in Jerusalem zeigen, dazu ist die Zeit noch nicht da; wenn er hingehet, will er lieber im Verborgenen hingehen. Für ihn reicht also der Grund nicht aus, deshalb in Jerusalem seine Herrlichkeit zu zeigen, damit seine Jünger auch sehen, was er für Wunder tut. — Soweit ist die Sache verständlich. Aber wie kommt der Verfasser dazu, den Jüngern so wenig Glauben zuzutrauen, obwohl sie eben ein freudiges Bekenntnis abgelegt haben, und obwohl er von ihnen 2, 11 berichtet hatte: *καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*? Ferner, was sollen die Verse 3 und 5 für einen Sinn haben: Die Brüder sollen Jesus auffordern, wegen seiner Jünger in Jerusalem Wunder zu tun, — denn seine Brüder glaubten nicht an ihn?! Wer sind die „Brüder“? Man denkt daran, dem Wort *ἀδελφοὶ* einen anderen Sinn beizulegen als den es hat, und man könnte sich auf Joh 20, 17f. berufen, um *ἀδελφοί μου* durch *μαθηταὶ* zu ersetzen: Aber an dieser Stelle ist das Wort im prägnanten Sinn gebraucht. In dieser Situation bedeutet Jesu Aufforderung, Maria soll zu den Anhängern, zu den Freunden gehen. Daß lediglich die kleine Zahl der *μαθηταὶ* gemeint ist, darf man aus V. 17 allein jedenfalls nicht schließen, sondern das wird erst aus V. 18 hineingetragen. Aber es liegt doch nicht am vorhergehenden Inhalt, daß hier das Wort *μαθηταὶ* folgt, sondern an den äußeren Umständen: Maria geht natürlich dahin, wo sie am ehesten gehört und wo ihre Nachricht am sehnlichsten erwartet werden muß, d. h. zu dem Kreis der versammelten Jünger. — Kann immerhin an anderen Stellen „Brüder“ und „Jünger“ einander gleichgesetzt werden, so ist man noch nicht berechtigt, beide Begriffe überall promiscue zu gebrauchen; in Joh 7, 3 jedenfalls nicht, wo gegenüber den *ἀδελφοὶ* der Ausdruck *καὶ οἱ μαθηταὶ* wohl zu beachten ist.

Wendet man nun beide Begriffe mit ihrer logischen Unterscheidung, so daß *ἀδελφοὶ* der weitere, *μαθηταὶ* der engere Begriff ist, auf unseren Vers an, so ist ein Sinn nicht herauszubringen. Diese Schwierigkeit löst sich für mich leicht auf, wenn ich *ἀδελφοὶ* und *μαθηταὶ* in V. 3 vertausche. Dann gibt es Sinn: Jesu Jünger fordern ihn auf, sich in Jerusalem vor der Welt zu zeigen, damit auch seine Brüder an ihn

glauben lernen, denn diese, seine leiblichen Brüder, glaubten nicht an ihn.<sup>1</sup>

Aber die weiteren Schwierigkeiten erregen Bedenken. Daß gerade Jerusalem ausgesucht wird, wo ein näherer Bekanntenkreis, gleich ob Jünger oder Brüder, die Wunder sehen soll, ist doch weit hergeholt. Und das Rätsel, das V. 9ff. aufgeben, ist schwerlich zu lösen. Wenn Jesus sich weigert zu gehen und dann doch geht, so haben wir es so zu verstehen gesucht, daß er nur im Verborgenen die Stadt aufsuchen will. Aber was nützt es dem Verfasser, Jesus incognito hingehen und ihn im Tempel so predigen zu lassen, daß man ihn an seinen Worten sofort erkennen mußte? Vgl. V. 16f. mit 2, 16. 5, 17. 19ff. 43 ff. Dem ἐν κρυπτῷ in V. 10 widerspricht V. 26 ἴδε παρρησίᾳ λαλεῖ; überhaupt muß man Verse wie 25—28 lesen, um zu sehen, wie geschraubt die ganze Einleitung zu den Reden ist. Wozu die Schlangenwindungen, wenn man in die offene Feldschlacht geht? Ich komme nicht um den Eindruck herum, daß hier eine Festreise eingeschaltet ist, die förmlich an den Haaren herbeigezogen ist. — Mit 19, 22 beginnt eine weitere Episode, die wohl zu derselben Reise gehört. Dadurch wird aber nur noch unendlich viel weiter in die Länge gezogen, was schon längst ausgeführt werden sollte. Die Feinde kommen weder dazu, diejenigen, die für Jesus Partei genommen haben (7, 12. 31. 10, 42), zu bestrafen, wie sie in V. 9, 22 beschlossen haben, noch ihn selbst zu fangen. Es paßt nicht zusammen, daß die Pharisäer ihren Todfeind frei reden lassen, wenn er bei ihnen ist, ihn suchen lassen, wenn er nicht in Jerusalem ist (11, 57); und nach Monaten erst mit dem Beschluß der Tötung Ernst machen. 11, 53 heißt es: ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν.

Wenn man also versuchen darf, auch diese Festreise herauszuheben, dann würde die eigentliche Reise nach Judäa und der Einzug Jesu in Jerusalem auf Kap. 6 folgen, d. h. sich an das Bekenntnis des Petrus anschließen. Dazu vergleiche man den Bericht des Mc (8, 27—10, 1): Nachdem Jesus seinen Jüngern fern von der Hochburg seiner Feinde ein Bekenntnis abgerungen hat, beschäftigt er sich noch eingehend mit denen, die ihm am nächsten stehen, und dann unternimmt er entschlossen die verhängnisvolle Fahrt nach Judäa.

<sup>1</sup> E. Renan: Vie de Jésus 1867<sup>13</sup>, S. 348 vermutet in V. 3 folgenden Hintergedanken: „L'évangéliste semble insinuer qu'il y avait dans cette invitation quelque projet caché pour le perdre.“ Es ist möglich, daß der Umstellung eine solche Tendenz zugrunde lag, Jesu Brüder als versteckte Feinde hinzustellen. Sie kann aber auch aus Versehen entstanden sein.

## Joh 4, 45 und 6, 4.

Beide Verse sind mit dem Schicksal der Festreisen verknüpft. Sie sind auch für sich auffällig. Wie gesagt muß wohl 4, 45 so verstanden werden, daß dieser Vers wie 2, 23 voraussetzt, Jesus habe Wunder in Jerusalem getan.<sup>1</sup> Der Verfasser durfte diese aber nur voraussetzen, wenn sie aus den anderen (evangelischen) Berichten bekannt wären.<sup>2</sup> Man wird daher mit V. 44<sup>3</sup> auch V. 45 als an seiner Stelle unpassend ansehen können.

6, 4 gehört mit Kap. 7 zusammen. Werden die Angaben dieses Kapitels als falsch erkannt, dann muß 6, 4 ausgeschaltet werden. Das würde für den Zusammenhang nur vorteilhaft sein, da sich der Vers an der Stelle, wo er jetzt steht, eher als unbrauchbarer Einschub denn als chronologische Orientierung ankündigt.

Gegen die drei behandelten Festreisen ist bisher m. W. direkt noch kein Einwand erfolgt; gegen die zweite und dritte insofern indirekt, als die damit in Verbindung stehenden Reden Jesu öfters angegriffen worden sind, sowohl was ihre Zusammenhänge und Unterbrechungen, als auch was den Wechsel der Zuhörer und der Szenerie betrifft. Über die erste Festreise sagt H. J. Holtzmann<sup>4</sup>: „Unter den verschiedenen jerusalemischen Aufhalten Jesu nimmt gleich der erste, durch ein Passah veranlaßt (Joh 2, 13 καὶ ἔγρυς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων), seinen Stoff aus dem einzigen der Synoptiker (Tempelreinigung) . . .“ Was er dann aus der Parallelität von Joh 6, 4 und Lk 22, 1 schließt, geht vielleicht zu weit. Aber das ist frappant, daß die erste der Festreisen so große Ähnlichkeit mit der einzigen synoptischen zeigt, die auch wieder in der letzten johanneischen verwertet wird.<sup>5</sup>

Daß aus einer Festreise mehrere herausgesponnen sein können, läßt sich als Erklärung wohl denken. Vielleicht ist Motiv dazu gewesen, daß Jesus zum „Mann der Hauptstadt“ gemacht werden sollte; vgl. Act 26, 26

<sup>1</sup> s. o. S. 249.

<sup>2</sup> vgl. Th. Zahn, Einl. i. d. N. T. II<sup>2</sup> S. 501.

<sup>3</sup> J. Wellhausen, c. I. S. 33.

<sup>4</sup> Einl. in das N. T. 1892, S. 448.

<sup>5</sup> Selbstverständlich haben schon alte Ausleger die verschiedenen Berichte über die Tempelreinigung sachlich einander gleichgesetzt. Aber weil man fürchtete, damit eine „crassa confusio“ anzurichten, ließ man die zeitliche Stellung des johanneischen Berichts auf sich beruhen. Vgl. F. A. Lampe: Commentarius analytico-exegeticus Evang. secundum Ioannem I, 524.

οὐ γὰρ ἔστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο,<sup>1</sup> ferner die vielbesprochenen Worte Mt 23, 37, die vielleicht gar nicht von Jesus stammen.<sup>2</sup> Letztere sind jedenfalls besser erklärt, wenn sie als Anstoß zur Vervielfältigung der Reise Jesu nach Jerusalem angesehen werden, als wenn umgekehrt sie dazu herhalten müssen, den Synoptikern bewußtes Schweigen nachzuweisen.

Gleichviel, woher die Festreisen stammen, ohne weiteres dürfen sie nicht aus dem Johannesevangelium gestrichen werden, wie die Tempelreinigung beweist. Doch denke ich mit Recht darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß diese Stücke eine eigenartige Stellung einnehmen, die ursprünglich anders gewesen sein muß, wenn man den Autor nicht lauter Unmöglichkeiten zutrauen soll. Daß die Stellung ursprünglich anders gewesen sein kann, dafür berufe ich mich auf folgende Worte von Harnack: „Überhaupt lehrt Tatian's ganzes Verfahren (sc. in seiner Evangelienharmonie), daß man mit den Evangelientexten bis zur Zeit ihrer Kanonisierung, d. h. bis ca. 170 und hie und da gewiß noch länger, sehr frei geschaltet haben muß, und daß es daher schwerlich mehr möglich ist, dieselben in ihrer ursprünglichen Gestalt genau wieder herzustellen.“<sup>3</sup>

Um freilich klar zu machen, daß die betreffenden Abschnitte nicht so in das Johannesevangelium hineingehören, wie und an welchen Stellen wir sie jetzt vor uns haben, versuchte ich einen wahrscheinlichen Zusammenhang dadurch herzustellen, daß ich drei Szenen mit allen Episoden und Reden heraushob. Denkt man sie sich fort, so ist es interessant, nun einen Blick auf die anderen Evangelien zu werfen. Man wird erkennen, daß die Anlage des vierten Evangeliums mit der der Synopse nicht mehr in so großem Widerspruch steht. Man vergleiche folgende Parallelen zwischen dem ersten Teil des Johannesevangeliums und Mc:

	Joh	Mc
Am Jordan:	1, 6	1, 4
	23	2f.
	26f.	7f.
	28	4f.
	32	10
	34	11

<sup>1</sup> H. Holtzmann: Z. f. wiss. Theol. 1869, S. 80.

<sup>2</sup> P. W. Schmiedel: D. vierte Evang. gegenüber den drei ersten. 1906, S. 45—48.

<sup>3</sup> Harnack i. d. Zeitschr. f. K. G. 4, S. 491.

	Joh	Mc
Die Jünger:	1, 37 40f.	1, 16. 18 16
In und um Galiläa:	2, 1—4, 54 6, 1 6, 1—14 15 16—21 66—71	1, 14—4, 34 5, 1 6, 31—44 45—46 47—52 8, 27—33
Reise nach Judäa:	10, 40 11, 1. 12, 1	10, 1 11, 1. 14, 3.

Schon früher ist H. Holtzmann auf ganz anderem Wege (als er die schriftstellerische Abhängigkeit des Johannes von den Synoptikern nachwies) zu der Ansicht gekommen, daß von Johannes „im allgemeinen die Grundeinteilung der alten Evangelien beibehalten ist.“<sup>1</sup> Ähnlich urteilt neuerdings W. Heitmüller.<sup>2</sup> Über die galiläische Wirksamkeit hinsichtlich des Johannesevangeliums sagte Holtzmann, „daß Jesus seinen gewöhnlichen Aufenthalt in Galiläa hatte, wird einfach vorausgesetzt (2, vgl. auch 7, 1).“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Z. f. wiss. Theol. 1869, S. 164.

<sup>2</sup> Kommentar z. Johannesev. in den „Schriften d. N. T.“ ed. J. Weiß 1907, S. 178.

<sup>3</sup> Z. f. wiss. Theol. 1869, S. 162.

## Synoptische Studien.

Von E. Wendling (Zabern).

### I. Die Versuchungsgeschichte.

A. Harnack kommt in seiner außerordentlich dankenswerten Spezialuntersuchung (Sprüche und Reden Jesu 1907 S. 137 m. Anm. 3) zu dem Ergebnis, daß die Versuchungsgeschichte Mt 4, 1—11 Lc 4, 1—13, die er (wie übrigens die meisten Forscher) aus der gemeinsamen Spruchquelle Q ableitet, von Mc (1, 12. 13) unabhängig sei. Dem gegenüber soll hier auf einige Beziehungen hingewiesen werden, welche zwischen Mt 4, 1 ff. und einer Reihe von Mc-Stellen bestehen und meines Erachtens zu einem andern Urteil über das literarische Verhältnis zwischen den drei Relationen der Versuchungsgeschichte führen müssen.

Die auffallendste Berührung, die von Mt 4, 10 ὑπαγε, κατανά mit Mc 8, 33 (= Mt 16, 23) ὑπαγε ὀπίσω μου, κατανά glaubt Harnack S. 35 durch die Vermutung beseitigen zu können, daß die Worte aus Mt 16, 23 in die Versuchungsgeschichte eingetragen seien. Doch selbst wenn sich dies beweisen ließe, wäre damit eine Reihe von anderen Berührungspunkten nicht aus der Welt geschafft.

Holtzmann zieht im Handkomm. S. 46 f. Parallelen zwischen Mt 4, 3. 4 und Mc 6, 30—44; 8, 1—9, Mt 4, 5—7 und Mc 8, 11. 12 (Mt 12, 39; 16, 1. 4, Lc 11, 29), Mt 4, 8—10 und Mc 8, 36. 33, um die „historischen Anhaltspunkte“ der drei Versuchungen in „späteren Momenten des Lebens Jesu“ nachzuweisen. Die Parallelen sind schlagend, aber für das literarische Verhältnis ergeben sie deshalb nichts, weil sie lediglich vom historischen Gesichtspunkt, mit Rücksicht auf den Inhalt gezogen sind. Literarische Abhängigkeit (auf deren Nachweisung es Holtzmann offenbar gar nicht ankam) läßt sich aber nur durch formale Kriterien entscheidend begründen.

Der 3. Akt der Versuchung erinnert nicht allein durch ὑπαγε, κατανά an die spätere Mc-Erzählung. Man vergleiche

<p>Mc 9, 2 καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους.</p>	<p>Mt 4, 8 πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν</p>
---	---

Abgesehen von dem auf den 2. Akt zurückweisenden πάλιν und der selbstverständlichen Veränderung von Subjekt und Objekt deckt sich der ganze Satz mit der Mc-Stelle. Auch das zur Verstärkung von ὑψηλὸν dienende Adverbium λίαν weist auf die Verklärungsgeschichte hin, wo es ganz in derselben Anwendung erscheint: Mc 9, 3 τὰ ἱμάτια . . λευκὰ λίαν. Und während die Worte παραλαμβάνει . . εἰς ὄρος ὑψηλὸν auch aus Mt 17, 1 zurückgetragen sein könnten, beweist λίαν, daß, wenn hier eine Abhängigkeit vorliegt, nur Mc 9, 2 f. das Original sein kann.

Die Übereinstimmung fällt um so schwerer ins Gewicht, als die Stelle Mc 9, 2 von dem Wort ὑπαγε . . κατανᾶ (8, 33) nur durch sechs Verse getrennt ist, also ein lokales Indizium für die Entlehnung hinzutritt. Dasselbe soll sich sofort noch verstärken.

Denn wenn Mt fortfährt καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν καὶ εἶπεν αὐτῷ ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν περὶ προσκυνήσης μοι, so führt diese Versuchung nicht allein inhaltlich, wie Holtzmann richtig sagt, in die Nähe von Mc 8, 36, sondern sie klingt auch deutlich an die Worte dieses Spruches τὸν κόσμον ὅλον an, und das Versprechen des Teufels σοὶ πάντα δώσω korrespondiert mit κερδήσαι . . ὅλον ganz in derselben Weise wie δείκνυσιν . . τὰς βασιλείας mit Mc 9, 1 ἴδωσιν τὴν βασιλείαν . . ἐηλυθείαν, wobei αἱ βασιλείαι τοῦ κόσμου zu ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mc 9, 1) und ἡ δόξα αὐτῶν zu ἡ δόξα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (des Menschensohnes Mc 8, 38) in grellen Gegensatz tritt. Schließlich könnte man in dem zauberhaften δείκνυσιν eine Parallele zu der den Jüngern zuteil werdenden Vision (9, 2 μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν 4 ὤφθη αὐτοῖς 8 εἶδον) finden. Doch lege ich hierauf keinen Wert.

Mit der Eliminierung des ὑπαγε κατανᾶ ist also die Originalität von Mt 4, 8—10 nicht zu retten. Man muß die mehrfache Übereinstimmung zwischen Mt und Mc 8, 33—9, 2 entweder im ganzen anerkennen oder sie dem Zufall zuschreiben.

Mir scheint letzteres vom philologischen Standpunkt aus nicht möglich, vielmehr halte ich die Abhängigkeit für erwiesen. Sie ist prinzipiell sehr wichtig; denn wenn Mt 4, 8—10 von einer entfernten Mc-Erzählung beeinflusst ist, so wird man die Abhängigkeit der ganzen

Erzählung Mt 4, 1—11 von Mc 1, 12. 13 nicht länger bezweifeln dürfen.

Nachträglich sei noch darauf hingewiesen, daß das Versprechen des Satans ταῦτά σοι πάντα (sc. πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου) δώσω an das novellistische Motiv Mc 6 (22) 23 ὁ ἐὰν αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίτου τῆς βασιλείας μου erinnert. Indessen liegt hier vielleicht doch ein anderes Vorbild näher (s. u.). — Die Zusammenstellung πάλιν παραλαμβάνει findet sich auch Mc 10, 32 παραλαβὼν πάλιν. Doch das kann natürlich Zufall sein.

Der 2. Akt der Versuchung beginnt wie der 3. mit dem Satz παραλαμβάνει . . . εἰς. Im übrigen liegen hier die Anknüpfungspunkte in der näheren Mc-Umgebung. Zunächst ist anzunehmen, daß das Zitat aus Ps 91, 11. 12 τοῖς ἄγγελοις αὐτοῦ ἐντελείται περὶ σοῦ . . von der Stelle Mc 1, 14 καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουσι αὐτῷ angezogen worden ist; um so mehr als seine Fortsetzung nur teilweise (ἐπὶ χειρῶν ἁρουσίν σοι) zu der vorausgesetzten Situation (βάλε σεαυτὸν κάτω) paßt.

Der Satz εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, welcher dem 1. und 2. Akt gemeinsam ist, erklärt sich am einfachsten so, daß der Teufel hier auf die Himmelsstimme Mc 1, 11 σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου anspielt (vgl. Holtzmann S. 45). Wiederum ist beachtenswert, daß die Parallele Mt 3, 17 οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου dem Wortlaut nach ferner steht.

Eine gewisse Ähnlichkeit, auf die aber kein Gewicht gelegt werden soll, besteht zwischen der Aufforderung des Teufels εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ βάλε σεαυτὸν κάτω und derjenigen der Synedristen Mc 15, 32 ὁ Χριστός, ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύωμεν (scil. daß er der Messias ist).

Auch für den 1. Akt ist die Grundlage in der Mc-Erzählung zu suchen. Doch ist hier die Beziehung mehr inhaltlich als formal. Wenn Jesus vom Teufel aufgefordert wird, durch ein Wunder Brot zu erzeugen, so hat er dieses Wunder bei Mc 6, 35 ff.; 8, 1 ff. tatsächlich vollbracht, aber freilich nicht auf Geheiß des Teufels, sondern (6, 41) ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν. Das Zitat Mt 4, 4 ist so gewählt, daß Jesus es in der Situation 6, 35 dem Drängen seiner Jünger entgegenhalten könnte. Jedenfalls „erscheint . . . das in der Wüste hungernde, an Jesu Wort hängende Volk einen ganzen Tag lang über das sinnliche Bedürfen und den Gedanken an leibliche Versorgung hinweggehoben in der Erfahrung, daß der Mensch nicht von Brot allein lebet“ (Holtzmann S. 47; dies paßt jedoch ganz nur auf die erste Speisung mit der Vorgeschichte Mc 6, 32—34).

Das Auftreten des Versuchers 4, 3 καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ ist ähnlich erzählt wie das der versucherisch fragenden Pharisäer Mc 10, 2 καὶ προσελθόντες οἱ Φ. ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἕξεστιν . . . πειράζοντες αὐτόν.

In der Einleitung 4, 1. 2 folgt Mt im wesentlichen der Darstellung des Mc 1, 12. 13. Die passive Konstruktion des ersten Satzes lehnt sich an Mc 1, 9 an, vgl.

Mc 1, 9 καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου (ferner 13 πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ καταναῶ)	Mt 4, 1 ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος.
---	--

Doch wirkt die aktive Konstruktion von Mc 1, 12 in Mt 4, 5. 8 nach, wo παραλαμβάνει αὐτόν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν (ὄρος ὑψηλόν) ein offenbares Gegenbild zu τὸ πνεῦμα αὐτόν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον ist: wie hier der Geist, so verfügt dort der Teufel über Jesu Person und dirigiert ihn, wohin er will. Das Plus, welches Mt hier hat, läßt sich ungezwungen aus Mc ableiten: wenn man die Engel, die Jesus mit Speise versorgen, in scharfen Gegensatz stellte zu Satan, der ihn versucht, so ergab sich daraus leicht die Vorstellung, daß die Versuchung in dem Nahrungsmangel bestand oder daran anknüpfte; so konnte die vierzig tägige Versuchung zu einem vierzig tägigen Fasten werden (wie Ex 34, 28, woher auch der Zusatz κ. τεσσ. νύκτας stammt). Das Motiv ἐπεινάσεν (scil. Jesus) war aus Mc 11, 11 zu beziehen; in der Parallele zu dieser Stelle läßt Mt (21, 18) es ganz wie 4, 2 auf ein begründendes part. aor. folgen (ἐπαναγαγῶν — νηστεύσας).

Der Schluß Mt 4, 11 gibt im ersten Satz einen notwendigen Abschluß zu dem dreiaktigen Drama: τότε ἀφίειν αὐτόν ὁ διάβολος und fügt zu Mc 1, 13<sup>b</sup> nur die Worte ἰδοὺ und προσήλθον καὶ hinzu: derselbe szenische Vermerk beim Auftreten der Engel wie 4, 3 beim Auftreten des Teufels (aus Mc 10, 2 s. o.).

Neben diesen Mc-Reminiszenzen finden sich nur vereinzelte Anklänge an Stellen aus dem Sondergut des Mt (gegen Mc). Die Aufforderung εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται ist nicht nur sachlich, sondern auch formell nahe verwandt mit der Stelle aus Johannes' Predigt Mt 3, 9 (Lc 3, 8) δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ. Hier scheint also die Versuchungsdichtung in einem nächst vorhergegangenen Mt-Stück zu wurzeln. Nach derselben Richtung weist die Umwandlung der Worte Mc 1, 13 πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ καταναῶ in die finale Konstruktion Mt 4, 1 πειρασθῆναι ὑπὸ τ. διαβ., wenn man vergleicht Mt 3, 13 τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ; ferner der Zusatz 4, 11 τότε

ἀφήσιν αὐτὸν ὁ διάβολος vgl. 3, 15 τότε ἀφήσιν αὐτόν. Da jedoch das Zwischenstück Mt 3, 14. 15, wie W. Soltau, Zs. f. d. neut. Wiss. I, 221. 227 nachgewiesen hat, zu den spätesten redaktionellen Erweiterungen des I. Evangeliums gehört, wird vielmehr anzunehmen sein, daß der Redaktor (Soltaus „Deuteromathäus“) in der Art und Weise der Einschaltung dieser kleinen Szene sich an 4, 1. 11 angelehnt hat. Somit bleibt der Anklang 4, 3 (οἱ λίθοι οὗτοι) allein übrig.

Was sonst an Mt-Stellen erinnert, beruht nicht auf Anlehnung, sondern auf stilistischer Verwandtschaft. Unverkennbar hat Mt dem ganzen Stück das Gepräge seiner eigenen Ausdrucksweise aufgedrückt: nicht weniger als viermal (4, 1. 5. 10. 11) kehrt der Satzanfang mit τότε wieder, einmal (11) der ebenfalls bei Mc fehlende mit καὶ ἰδοὺ; zu 7 πάλιν γέγραπται (Rückweis auf 4) und πάλιν παραλαμβάνει (Rückweis auf 5) vgl. 5, 33 πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (Rückweis auf 27) 19, 24 πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν (Rückweis auf 23). Die Antonomasie 5 εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν (für Jerusalem) kehrt 27, 53 wieder, vgl. 9, 1 εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν (für Kapernaum), ferner 24, 15 ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Auch sonst setzt Mt vor προσκυνεῖν noch περὶ (vgl. Harnack). Endlich kann man die Aufforderung zur Wundertat 3 εἰπέ ἵνα . . . vergleichen mit derjenigen des Hauptmanns von Kapernaum 8, 9 εἰπέ μόνον λόγῳ.

Unzweifelhaft also rührt die Versuchungsgeschichte in der Form, wie sie Mt 4, 1—11 steht, vom Verfasser des Evangeliums<sup>1</sup> her. Merkwürdig ist, daß dieser das Wort κατανάσ zwar 1. 5. 8. 11 mit διάβολος übersetzt, jedoch in dem Wort Jesu 10 das Original beibehält, ganz offenbar unter der Nachwirkung von Mc 8, 33. Daneben steht 4, 3 ὁ πειράζων, was an die Art erinnert, wie Mc 14, 42. 44 den Namen Judas mit ὁ παραδιδούς (με bzw. αὐτόν) umschreibt.

Wir haben oben gesehen, daß dem Verfasser der Versuchungsgeschichte im wesentlichen zwei bis drei scharf abgegrenzte Zusammenhänge aus Mc vorschwebten, nämlich die eigentliche Grundlage 1, 12. 13 nebst 9—11 (cὐ εἶ ὁ υἱός μου), und das Zwischenstück zwischen dem Petrusbekenntnis (8, 29 cὐ εἶ ὁ Χριστός) und der Verklärung (mit der aus 1, 11 wiederholten Himmelsstimme 9, 7 οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου), d. h. 8, 33—9, 2, ferner die Speisungsgeschichte 6, 32—44. Ich will hier nur kurz darauf hinweisen, daß in der Rekonstruktion des Urberichts, die ich in meinem Ur-Markus (Tübingen 1905) S. 42 ff. versucht habe, diese

<sup>1</sup> Ich verstehe darunter den „Proto-Mt“, der Mc und Q kombiniert hat, nicht den Ergnzer, der Mt 1 und 2 geschrieben und die Reflexionszitate usw. eingeflickt hat. Vgl. Soltau a. a. O.

Fundorte noch näher zusammenrücken. Die erste Speisung kommt hier unmittelbar vor der Szene von Cäsarea Philippi, und auf das Bekenntnis des Petrus (8, 29)  $\kappa\acute{\iota}$   $\epsilon\acute{\iota}$   $\delta$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  folgt unmittelbar (30. 33)  $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\pi\epsilon\rho\iota\mu\eta\sigma\epsilon\nu$   $\tau\acute{\omega}$   $\Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\omega$   $\kappa\alpha\iota$   $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$   $\upsilon\pi\alpha\gamma\epsilon$   $\delta\acute{\omicron}\pi\acute{\iota}\omega$   $\mu\omicron\upsilon$ ,  $\kappa\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}$ , welche überraschende Wendung durch die hier anschließenden V. 36, 37  $\tau\acute{\iota}$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$   $\acute{\omega}\phi\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$   $\kappa\epsilon\rho\delta\eta\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\omicron}\nu$   $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu$   $\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$  . . erklärt wird. Ich gehe auf die Perspektiven, die sich hier für die Versuchungsgeschichte eröffnen, nicht ein, da ich zuvor noch den Beweis für jene Rekonstruktion zu erbringen habe.<sup>1</sup>

Das lokale Moment in der Abhängigkeit der Versuchungsgeschichte von Mc erhält eine kräftige Unterstützung, wenn wir nun einen Blick auf die Herkunft der vier alttestamentlichen Zitate werfen. Diese stammen, mit Ausnahme des einen, das dem Teufel in den Mund gelegt wird (Mt 4, 6 = Ps 91, 11. 12), aus ein und demselben Komplex, nämlich Mt 4, 4 aus Deut. 8, 3, Mt 4, 7 aus Deut. 6, 16, Mt 4, 10 aus Deut. 6, 13. Die Gedankenverbindung, welche von der Szene Mc 1, 12. 13 zu diesen Zitaten geführt hat, erhellt aus einer Stelle, welche dem ersten von ihnen unmittelbar benachbart ist, Deut. 8, 2  $\kappa\alpha\iota$   $\mu\eta\eta\sigma\theta\eta\kappa\eta$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$   $\tau\eta\nu$   $\acute{\omicron}\delta\delta\omicron\nu$   $\eta\nu$   $\eta\gamma\alpha\gamma\acute{\epsilon}$   $\kappa\epsilon$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$   $\kappa\omicron\upsilon$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\eta$   $\acute{\epsilon}\rho\eta\mu\omega$ ,  $\acute{\omicron}\pi\omega\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu$   $\kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\sigma\eta$   $\kappa\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\sigma\eta$   $\kappa\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\delta\iota\alpha\gamma\nu\omega\sigma\theta\eta$   $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\eta$   $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$   $\kappa\omicron\upsilon$ ,  $\epsilon\acute{\iota}$   $\phi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\xi\eta$   $\tau\acute{\alpha}\varsigma$   $\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\eta$   $\omicron\upsilon$ . Sogar die Erfindung der Szene Mt 4, 8f. scheint durch eine von jenem Komplex zwar etwas entferntere, dafür aber um so berühmtere Stelle aus Deut. mitbedingt zu sein: 34, 1ff.  $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\beta\eta$   $\mu\omega\upsilon\sigma\eta\varsigma$  . . .  $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\tau\acute{\omicron}$   $\delta\epsilon\rho\varsigma$   $\text{Ναβαϋ}$  . . .  $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\epsilon\chi\epsilon\nu$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$   $\tau\eta\nu$   $\gamma\eta\nu$   $\text{Γαλααδ}$  . .  $\kappa\alpha\iota$   $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$   $\tau\eta\nu$   $\gamma\eta\nu$   $\text{Νεφθαλί}$  . . . .  $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$   $\mu\omega\upsilon\sigma\eta\nu$   $\alpha\upsilon\tau\eta$   $\eta$   $\gamma\eta$   $\eta\nu$   $\acute{\omega}\mu\omicron\sigma\alpha$   $\tau\acute{\omega}$   $\text{Ἀβραάμ}$  . . .  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$   $\tau\acute{\omega}$   $\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\iota$   $\acute{\upsilon}\mu\omega\nu$   $\acute{\delta}\acute{\omega}\sigma\omega$   $\alpha\upsilon\tau\eta\nu$ .<sup>2</sup> So zeigt sich also die Phantasie des Dichters der Versuchungsszene auch hinsichtlich seiner at. Vorbilder an räumliche Zusammenhänge gebunden. Durch diese Analogie wird die oben aufgezeigte Abhängigkeit von Mc 8, 33—9, 2 bestätigt.

Über die Beziehung des Zitats aus Ps 91 zu Mc 1, 13 ist oben schon gesprochen worden. Auch dieses also hat seinen Anknüpfungspunkt in der Mc-Darstellung.

Durch diesen Quellennachweis sind nur die Rohmaterialien festgestellt worden, auf denen die Dichtung Mt 4, 1—11 beruht. Es ist die Frage, ob sich aus ihnen die Entstehung der letzteren vollkommen er-

<sup>1</sup> Vgl. mein demnächst erscheinendes Buch: Die Entstehung des Mc-Evangeliums.

<sup>2</sup> Die Stelle bietet mehr als nur das Muster zu  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$   $\tau\acute{\alpha}\varsigma$   $\beta\alpha\varsigma$ .  $\tau$ .  $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$  (Holtzm.).

klären läßt. Das wäre wohl nur dann möglich, wenn der Verfasser zu seinen Vorlagen im Verhältnis sklavischer Abhängigkeit stände, wenn ihm die Stoffe ein Ballast gewesen wären, die ihn am freien Aufflug verhinderten. Dies ist aber hier ganz gewiß nicht der Fall; der Dichter der Versuchungsgeschichte verwertet die Motive seiner Quellen mit der freien Meisterschaft eines wahren Künstlers, etwa wie Goethe die nordische Ballade von Erlkönigs Tochter, Schiller die Tschudi'sche Chronik verwertet. Der schöpferische Akt, der aus gegebenen Elementen das Kunstwerk gestaltet, bleibt unter allen Umständen ein Geheimnis, aber er ist mit mehr oder weniger äußerlichen Ideenassoziationen verknüpft, die sich der Beobachtung nicht entziehen; das Gekräusel der Oberfläche läßt uns ahnen, was in der Tiefe vor sich geht. In diesem Sinne dürfen wir versuchen, dem Gedankenfluge unseres Dichters zu folgen.

Er knüpfte an eine ältere poetische Erzählung an, die in gedrängter Kürze einige großartige Bilder entrollte: Mc 1, 12. 13. Von den vier Elementen dieser Erzählung,

- 1) der Geist treibt Jesum in die Wüste
- 2) dort wird er 40 Tage lang vom Teufel versucht
- 3) er ist von wilden Tieren umgeben
- 4) die Engel speisen ihn,

hat der Dichter der ausgeführten Versuchungsgeschichte (nennen wir ihn V) nur das 3. vollständig fallen gelassen, das 1. und 4. als Einleitung und Schluß beibehalten, das 2. umgeformt und zu einem Dialog ausgesponnen. Der Keim dieses Dialogs lag in dem Wort, das Jesus Mc 8, 33 an Petrus richtet: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανά. Sobald diese Bildrede wörtlich genommen und in die Situation Mc 1, 12 verpflanzt wurde, war der Dialog zwischen Jesus und dem Teufel gegeben. Die Umformung des 2. Elements geschah in folgender Weise: aus der wunderbaren Speisung durch die Engel, die in der vertieften Auffassung von V als einmaliger, glänzender Abschluß, als Belohnung für die überstandene Prüfung erschien, erschloß er eine vorhergehende Fastenzeit, die er mit den 40 Tagen des Wüstenaufenthalts (bei Mc) gleichsetzte. Durch diese Verschiebung der Motive kam in die Erzählung eine gewisse Disharmonie, durch die sie als sekundär gekennzeichnet wird: 1. die Versuchung durch den Teufel, die den eigentlichen Zweck des Wüstenaufenthalts bildet, erfolgt erst nach Ablauf der 40 Tage, während sie bei Mc, was viel natürlicher ist, sich über diese ganze Zeit erstreckte. Der Grund ist klar: V begnügt sich nicht damit, von den Versuchungen des Teufels wie Mc summarisch zu erzählen, er will sie dramatisch ver-

anschaulichen. 2. Als Folge des Fastens wird erwähnt, daß Jesus hungrig wird, aber dieses an sich natürliche Motiv wird dadurch unklar, daß der Hunger erst nach 40 Tagen eintritt. Auch hier liegt der Grund auf der Hand: V brauchte die Situation ἐπεινάειν für den ersten Versuchungsakt; er führt sie nicht ohne Gewaltigkeit herbei. Die Umformung des Versuchungsmotivs ist also bedingt durch den beabsichtigten dramatischen Dialog.

Die dreiaktige Komposition des letzteren hat ihre Vorbilder bei Mc, in erster Linie in der Szenenfolge 14, 66—72 (1) 66—68 2) 69. 70<sup>a</sup> 3) 70<sup>b</sup>—72); die dreimalige Abwehr des Versuchers durch Jesus ist ein direktes Gegenbild zu der dreimaligen Verleugnung des Petrus: hier Schwachheit und Niederlage; dort Festigkeit und Sieg (man beachte das zweimalige πάλιν 70). Ähnlich ist auch das Nachtstück von Gethsemane Mc 14, 32—42 komponiert, in dessen Einleitung das oben erwähnte Motiv καὶ παραλαμβάνει . . . aus 9, 2 wiederkehrt (auch hier zweimal πάλιν 39, 40). Hier werden die drei Akte durch das dreimalige Kommen Jesu (37 ἔρχεται 40 ὑποστρέψας . . . (πάλιν) 41 ἔρχεται τὸ τρίτον) markiert.<sup>1</sup>

Es verdient beachtet zu werden, daß Mt in diesen beiden Fällen bei seiner Nacherzählung die Trichotomie deutlicher hervorgehoben hat, in der Verleugnungsgeschichte durch Einführung der zweiten Magd (26, 71), sodaß die Anschuldigung von drei verschiedenen Seiten erfolgt, sowie durch Vervollständigung des Dialogs 26, 72 (dreimal οὐκ οἶδα: 70. 72. 74); in der Gethsemaneszene dadurch, daß er drei dialogischen Szenen 26, 40f. 43. 45 (Jesus und die drei Jünger) drei monologische 39. 42. 44 (Jesus im Gebet) zur Seite stellt, während Mc nur zwei solche hat (35f. 39). Mt verfährt hier mit bemerkenswerther Genauigkeit: 39 προελθὼν . . . ἔπεσεν . . . προσευχόμενος 42 πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσήξατο 44 πάλιν ἀπελθὼν προσήξατο ἐκ τρίτου (dazu, nach Mc: 40 καὶ ἔρχεται . . . καὶ εὕρισκε 43 καὶ ἔλθων πάλιν εὔρεν).

Es mußte auf diesen Punkt etwas ausführlicher eingegangen werden, weil er für die unten zu stellende Frage, ob V = Mt ist, von Bedeutung ist.<sup>2</sup>

Die Grundidee für den Dialog zwischen Jesus und dem Teufel fand V in der Stelle Deut. 8, 2, die ihm als at. Grundlage für Mc 1, 12f. erscheinen mußte: wie das Volk Israel, sollte Jesus in der Wüste seine

<sup>1</sup> Über die innere Beziehung der Gethsemaneszene zur Versuchung vgl. Holtzmann S. 48.

<sup>2</sup> Über Trichotomie usw. als Kompositionsmittel des Mt vgl. Holtzm. S. 5.

Gottestreue gegenüber allen Versuchungen bewähren. Es lag nahe, das Rüstzeug für diesen Kampf aus demselben Buch zu entnehmen. Gleich der nächste Vers (Deut. 8, 3) lieferte der Phantasie des Dichters das Thema für die erste Versuchung (ἐπ' ἄρτω), die er in der Linie νηστεύ-  
 κας-ἐπεινάσεν vorbereitet hat. Der Gedanke an ein Brotwunder war durch die innere Verwandtschaft zwischen dem Zitat Deut. 8, 3 und der Erzählung Mc 6, 32—44 nahegelegt; er wurde ausgestaltet unter Anlehnung an das Wort des Johannes Mt 3, 9 und mit Beziehung auf die Verkündigung Mc 1, 11 = Mt 3, 17.

So erklärt sich die Konzeption des ganzen ersten Aktes zwanglos und restlos aus den gegebenen Elementen.

Nach dem ersten scheint mir zunächst der dritte Akt konzipiert worden zu sein, in dem die von Deut. und von Mc 8, 33 ausgehenden Assoziationsfäden zusammenlaufen. Aus einer Kombination der beiden Bergsituationen Deut. 34, 1 und Mc 9, 2 erwuchs die Szenerie Mt 4, 8; in dem Ausblick auf Herrlichkeit und Herrschaft der Welt vereinigen sich Deut. 34, 1—4 und Mc 8, 36—9, 1; in dem Versprechen des Teufels Deut. 34, 4 und Mc 8, 36 (κερδήσαι . . ὄλον), vielleicht auch noch Mc 6, 23. Die Forderung des Teufels ergab sich aus dem Zitat Deut. 6, 13, das in dramatisch höchst wirksamer Weise mit dem Wort aus Mc 8, 33 zu stolzer endgültiger Abwehr des Versuchers verknüpft wurde.

Auch hier sehe ich nichts, was sich nicht aus einer natürlichen Gedankenverbindung, die allerdings durch dichterische Phantasie beflügelt war, erklären ließe.

Bedeutend freier ist der 2. Akt komponiert. Zwar ist die Einleitungsformel dieselbe wie im 3., der Anfang der Rede des Teufels ebenso wie im 1. Akt; und die Lage, in die Jesus versetzt wird, ist verwandt mit derjenigen von 4, 8. Das erste Zitat knüpft an Mc 1, 13 an, das zweite (4, 7) stammt aus der nächsten Nachbarschaft des Zitats 4, 10. Damit ist jedoch die ganze Szene nicht erklärt. Die Szenerie des 3. Akts hat nichts Auffallendes; der hohe Berg kann sehr wohl in der Nähe der Wüste gedacht werden und ist durch Mc 9, 2 bedingt. Wie aber ist der Dichter darauf verfallen, den Schauplatz nach Jerusalem, auf die Zinne des Tempels zu verlegen? Woher stammt der Vorschlag des Teufels βάλε σεαυτὸν κάτω? Die oben angeführte Parallele aus Mc 15, 32 genügt nicht, ihn zu erklären<sup>1</sup>; aus den Zitaten Ps 91, 11 f. und Deut. 6, 16

<sup>1</sup> Vielleicht ist es aber doch kein Zufall, daß in der Zwillingsstelle Mc 15, 29. 30 Jesus mit dem Tempel in Verbindung gebracht wird: ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν τρεῖς ἡμέρας, ὡς ὁν σεαυτὸν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

war er auch nicht abzuleiten, denn das zweite enthält einen ganz allgemeinen Gedanken, und in dem ersten konnte ἐπὶ χειρῶν ἀρούσιν ce nicht ausreichen, um die Vorstellung des Hinabspringens aus schwindelnder Höhe hervorzurufen, um so weniger als die Fortsetzung μήποτε προκόψης πρὸς λίθον τὸν πόδα σου auf eine ganz andere Situation, auf Bewegung in der Horizontale, hinweist. Auch die Kühnheit, den Teufel selbst aus dem AT zitieren zu lassen, läßt sich nicht quellenmäßig nachweisen.

Es muß also zugegeben werden, daß in dieser zweiten Szene wesentliche Züge den Eindruck einer durchaus originalen Erfindung machen, deren sich kein Dichter zu schämen brauchte. Vielleicht liegt gerade hier ein geschichtlicher Stoff zugrunde, der den Flug der dichterischen Phantasie wenigstens teilweise zu enträtseln vermöchte (vgl. Holtzmann zu Mt 4, 5 über die Hinrichtung des Jakobus durch Herabstürzen vom περὺγιον τοῦ ναοῦ).

Bisher ist die Darstellung des Lc gar nicht berücksichtigt worden.

Seine Einleitung stimmt mit Mt gegen Mc überein in der Wahl des Verbums ἄγω für ἐκβάλλω, und des Passivs: ἤγετο Mt ἀνήχθη (jedoch ist das an Mc angelehnte ὑπὸ τοῦ πνεύματος nach lukanischem Sti durch ἐν τῷ πνεύματι ersetzt), ferner in der Übersetzung διάβολος für σατανᾶς (Lc 4, 2. 3. 13), in der Auslassung der θηρία, der Erwähnung des Fastens bzw. Nichtessens (2 οὐκ ἔφαγεν οὐδέν) und des Hungerns (συντελεσθειῶν αὐτῶν, scil. τῶν τεσσ. ἡμ., ἐπεινάσεν = Mt ὑστερον ἐπεινάσεν). Im Schluß verzichtet Lc auf das (für die Inventio des Mt so wichtige) Motiv der ἄγγελοι und geht mit Mt τότε ἀφήσιν αὐτὸν ὁ διάβολος zusammen (καὶ . . ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ).

Von Mc hat Lc gegen Mt nur ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμ. τεσσ. πειραζόμενος beibehalten. Er kombiniert hier (4, 2), wie besonders die Flickformel ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις verrät, die Versionen des Mc und Mt. Im ganzen jedoch bevorzugt er ganz entschieden die des Mt.

Im 1. Akt fehlt bei Lc der Anklang an Mc 10, 2 (προσελθὼν ὁ πειράζων). Die Beziehung zur Speisungsgeschichte Mc 6, 32—44 ist durch Weglassung der zweiten Hälfte des Zitats teilweise verwischt.

Freilich erklärt Harnack S. 36 die Worte ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ („mit oder ohne ἐκπορευομένην διὰ στόματος, welche Worte unsicher bezeugt sind“)¹ für einen Zusatz des Mt. Es läßt sich aber meines Er-

¹ Die Worte ἐκπ. δ. στ. fehlen in D, drei Lateinern und dem Syr. Hier., die ganze Satzhälfte ἀλλὰ — θεοῦ bei einem Lateiner und Chrysostomus. Dies genügt Blass, um

achtens beweisen, daß Lc die Stelle ebenso gelesen hat, wie sie bei Mt steht. Zu diesem Zweck mag eine kleine Abschweifung gestattet sein.

Auf die Versuchungsgeschichte 4, 1—13 folgt bei Lc, lediglich durch den redaktionellen Übergang 14. 15 davon getrennt, die Episode von Nazareth 4, 16—30. Hier hat Lc das von ihm übergangene Stück des Zitats Deut. 8, 3 (Mt 4, 4) in anderem Zusammenhang verwertet: 22 ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Hier ist nicht vom Munde Gottes die Rede — vielleicht nahm Lc an dieser Vorstellung Anstoß —, sondern vom Munde des in der Synagoge lehrenden Jesus. An Stelle von παντὶ ῥήματι<sup>1</sup> ist τοῖς λόγοις τῆς χάριτος getreten, διὰ durch ἐκ ersetzt, dagegen geblieben: ἐπὶ c. dat. (dort von Ζήσεται, hier von ἐθαύμαζον abhängig), das Part. ἐκπορευόμενος und (τοῦ) στόματος c. gen.

Es ist das nicht die einzige Spur, welche verrät, daß Lc die Nazarethepisode unter dem unmittelbaren Eindruck der Versuchungsgeschichte und ihrer nächsten Umgebung konzipiert hat. Schon die bedeutsame Rolle, welche das at. Zitat in der Erzählung spielt (16—21), erinnert an die Disputation mit dem Teufel. Wie dieser die Stelle Ps 91, 11f. auf den Messias deutet, so tut dies Jesus selbst mit Jes 61, 1. 2. Die Wahl des Zitats πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ . . ist bedingt durch Lc 3, 22 (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . ἐπ' αὐτόν); mit εὐαγγελίσασθαι und κηρῦσαι klingt es an Mc 1, 14 κηρῦσων τὸ εὐαγγέλιον an; die Auslegung 21 ἡμέρον πεπλήρωται weist auf Mc 1, 15 πεπλήρωται ὁ καιρὸς zurück. Jesus flicht in seine Rede (23 ff.) einen Dialog zwischen den Nazarenern und sich ein, der mit dem Dialog der Versuchungsgeschichte verwandt ist. Insbesondere erinnert die Aufforderung, Wunder zu tun ἰατρὲ θεράπευσον σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γινόμενα εἰς τὴν Καφαρναοὺμ, ποιήσων καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου an die versucherischen Worte des Teufels (4, 3 εἰπέ 9 βάλε σεαυτόν); für die Widerlegung muß auch hier das AT die Waffen liefern (25—27). Die stärkste Berührung findet jedoch statt zwischen dem Schluß der Nazarethepisode (29. 30) und dem 2. und 3. Akt der Versuchung. Nirgends wieder — von der Leidensgeschichte abgesehen — spielt Jesus eine so passive Rolle, wie in diesen beiden Situationen. Der Teufel hat ihn auf die Tempelzinne, auf einen hohen Berg geführt; die Nazarener treiben ihn hinaus (ἐξέβαλον αὐτόν ἔξω

die drei Worte ganz zu streichen und ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ in eckige Klammern zu setzen. Offenbar sind Blass' Zeugen von Lc beeinflusst; wenn meine Bemerkung über Lc 4, 22 zutrifft, so wird die Wunde durch den Speer geheilt, der sie geschlagen hat.

<sup>1</sup> Es scheint in Lc 5, 5 ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματι σου nachzuklingen.

τῆς πόλεως vgl. Mc. 1, 12 τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει) und führen ihn (καὶ ἤγαγον αὐτὸν vgl. Mt 4, 1 ἀνήχθη Lc 4, 1 ἤγετο 5 ἀναγαγῶν αὐτὸν 9 ἤγαγεν δὲ αὐτόν) auf einen Berg (ἕως ὄφρυος τοῦ ὄρους vgl. Mt 4, 8 εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν); der Teufel hat ihm vorgeschlagen: βάλε σεαυτὸν κάτω, die Nazarener wollen κατακρημνίσαι αὐτόν (vgl. hierzu Mc 5, 13 m. Par. κατὰ τοῦ κρημοῦ). Eins geschieht so wenig wie das andere: Lc 4, 13 ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ 5, 30 αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο. —

Um zu Lc 4, 3 ff. zurückzukehren, so ist im 1. und 2. (Lc 3.) Akt die Bezugnahme auf Mc 1, 11 u. Par. (εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ) beibehalten, ebenso das an Mc 1, 13 anknüpfende Zitat τοῖς ἀγγέλοις . . . , obwohl Lc das Motiv οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ verschmährt (s. o.). Die aus Mc stammende Formel παραλαμβάνει . . . εἰς ersetzt Lc 5 durch ἀναγαγῶν (vgl. Mt 4, 1 ἀνήχθη), 9 durch ἤγαγεν, indem er den Parallelismus zwischen Geist (Mt 4, 1 ἀνήχθη . . . ὑπὸ τοῦ πνεύματος Lc 4, 1 ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι) und Teufel vervollständigt.

Im 3. (Lc 2.) Akt ist die Abweichung von Mt am stärksten. Vom Lc-Text aus würde man nie darauf verfallen, eine Abhängigkeit von Mc 8, 33—9, 2 anzunehmen. Denn hier fehlen fast alle die oben festgestellten Berührungspunkte: παραλαμβάνει . . . εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν (dafür Lc 5, 29 ἕως ὄφρυος τοῦ ὄρους, s. o.) τοῦ κόσμου (Lc οἰκουμένης), ὑπαγε κατανᾶ. Geblieben sind nur die schwächeren Koinzidenzen τὰς βασιλείας und τὴν δόξαν αὐτῶν (letztere Worte nach Harnack „bei Lc entweder verstellt oder zu tilgen“).

Wenn die zwischen Mc und Mt bestehenden Verbindungsfäden bei Lc nahezu alle abgerissen erscheinen, so kann dies die oben angenommene Abhängigkeit des Mt von Mc nur bestätigen. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich mit Notwendigkeit, wenigstens für die Versuchungsgeschichte, die Linie Mc-Mt-Lc.

Damit stimmt überein, daß die Ähnlichkeit zwischen Mt 3, 9 (Lc 3, 8) ἐκ τῶν λίθων τούτων . . . und Mt 4, 3 οἱ λίθοι οὗτοι bei Lc 4, 3 durch den Sing. τῷ λίθῳ τούτῳ abgeschwächt wird. Vielleicht schwebte Lc bei εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ der Spruch Mt 7, 9 Lc 11, 11 (ἄρτον-λίθον) vor, ferner Lc 17, 6 ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ (vgl. Mc 11, 23 Mt 21, 21; 17, 20).

Was die at. Vorbilder betrifft, so haben wir oben gesehen, daß Lc das Zitat Deut. 8, 3 in seiner Quelle vollständig wie Mt gelesen und absichtlich gekürzt hat, also auch hier sekundär ist. Demgegenüber hat

es nichts zu besagen, daß er in dem folgenden Zitat Ps 91, 11 f. ein Plus hat (τοῦ διαφυλάξαι σε).

Wer ist nun der Dichter des Versuchungsdramas? Ist V (s. o.) mit Q, dem Verfasser der Mt und Lc gemeinsamen Spruchquelle, identisch? Oder mit Mt? oder mit Lc?

Die letzte dieser drei Möglichkeiten scheidet sofort aus. Die Fassung des Lc hat so viele sekundäre Züge, daß sie unmöglich als Quelle der viel einfacheren matthäischen betrachtet werden kann. Dies hat auch Harnack, freilich nur für die Einleitung ausgesprochen, wo er bei Mt den reinen Text von Q findet, während alle Abweichungen des Lc sekundär sind. Besonders hervorzuheben scheint mir (vgl. Harnack S. 35 unten), daß nur bei Lc (4, 2) sich eine Kontamination zweier Fassungen (Mc und Mt, bzw. Q) nachweisen läßt (s. o.), bei Mt dagegen nicht. Ferner kann die Beobachtung Harnacks von der Einleitung auf das ganze Stück ausgedehnt werden. Denn wenn Harnack S. 37 sagt, das Sondergut jedes der beiden Zeugen erweise sich fast überall als sekundär, so läßt seine eigene Analyse klar hervortreten, daß auf Seiten des Mt nur stilistisches, nicht sachliches Sondergut zu finden ist (so auch Wernle, Syn. Fr. S. 62), freilich mit Ausnahme der Zitathälfte 4<sup>b</sup> und ἔπαγε κατανᾶ: für beides aber ist oben der Beweis der Echtheit geliefert worden. Was Harnack sonst aus seiner Rekonstruktion des Textes von Q ausschidet, sind matthäische Eigentümlichkeiten, wie sie oben S. 260 zusammengestellt sind. Gar nicht zu vergleichen mit dem Plus des Mt ist ein so handgreiflicher Aufputz wie ihn Lc 4, 6 liefert; wie gewaltsam der Einschub ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ἦ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν in den ursprünglichen Text hineingezwängt ist, geht am besten daraus hervor, daß das bei Mt so einfache und klare Versprechen ταῦτά σοι πάντα δώσω in folgender Weise bei Lc verdoppelt und erweitert ist: σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν . . . ἔσται σοῦ πάντα (dazu noch das verallgemeinernde δίδωμι αὐτήν). Zuerst wird das Versprechen ohne jede Bedingung gegeben; erst nachträglich erscheint die Bedingung, und zwar ganz beiläufig, fast erdrückt von der allgemeinen Aussage über die Macht des Teufels. — Auch der zweimalige Gebrauch des Verbums συντελέω (2. 13), besonders das συντελέσας πάντα πειρασμόν ist ein unlebendiger, prosaischer, also sekundärer Zug. In diesen Zusammenhang gehört auch das unanschauliche ἀναγαγών (5) mit Weglassung (oder Steigerung?) der Bergszenerie.

Die Frage kann also nur lauten: ist  $V = Q$  oder  $= Mt$  (d. h. Proto-matthäus, vgl. S. 260 Anm. 1)?

Die meisten Forscher nehmen, ohne überhaupt zu diskutieren, das erstere an. Die Analogie der zahlreichen, Mt und Lc über Mc hinaus gemeinsamen Redestoffe, die zweifellos auf die durch Hypothese erschlossene Quelle Q zurückgeführt werden müssen, daneben die weit verbreitete Abneigung, irgend welche direkte Beziehung zwischen Mt und Lc zuzugeben, wirkt so stark, daß sehr naheliegende Bedenken vielleicht gar nicht empfunden, jedenfalls aber kaum ausgesprochen werden.<sup>1</sup> Wie kommt es, daß die „Redenquelle“ auch erzählenden Stoff enthielt? Ich meine selbstverständlich nicht Erzählungen aus dem Munde Jesu, wie die Gleichnisse und Parabeln, sondern solche, die von ihm erzählen, wie der Hauptmann von Kapernaum, die Versuchung Jesu.<sup>2</sup> Wie ist es ferner zu erklären, daß diese Sammlung von Reden und Sprüchen Jesu auch Reden und Sprüche des Johannes umfaßte, wie Mt 3, 7—10 Lc 3, 7—9 (bzw. 14) und Mt 3, 11. 12 Lc 3, 16. 17? Wenn es in einer erzählenden Darstellung wie der des Mc sehr natürlich ist, daß eine Einleitung über den Vorläufer vorausgeschickt wird, ist dann auch für ein zu katechetischen Zwecken (Wernle, Syn. Fr. 227 f.) zusammengestelltes Corpus der Lehrdichtungen Jesu die Voranstellung einiger auf Jesus hinweisenden Verse seines Vorgängers etwas so selbstverständliches, daß man darüber kein Wort zu verlieren braucht? Und wie kommt es, daß Q und Mc, die sich so fremd zu sein scheinen, beide den Ausgangspunkt von der Bußpredigt des Johannes nehmen? Es ist leicht zu verstehen, daß bei der Unklarheit, in der dies alles schwebt, Versuche gemacht werden konnten, den rein spruchartigen Charakter von Q zu leugnen und es zu einer „apostolischen Quelle“ zu erweitern, in der wie bei unsern Synoptikern Erzählungen und Redestoffe bereits kombiniert waren; natürlich fehlte es dann auch nicht an Vermutungen, was alles vom synoptischen Erzählungsstoff aus diesem Sammelbecken abzuleiten sei. Und so wurden die sichersten Ergebnisse der synoptischen Forschung immer wieder durch wilde Hypothesen in Frage gestellt.

Um von diesen allgemeinen Erörterungen wieder zu unserer Frage zurückzukehren, so hat, wie ich glaube, der oben geführte Quellennachweis einige Anhaltspunkte zu ihrer Beantwortung geliefert.

Der beste Beweis für matthäischen Ursprung der Komposition wäre,

<sup>1</sup> Vgl. Wernle Synopt. Fr. S. 225.

<sup>2</sup> Auch Harnacks Bemerkungen S. 127 (Anm. 2) 159 (Anm. 1) entkräften dieses Bedenken nicht.

wenn sich wesentliche Motive derselben, die Lc und Mt gemeinsam sind, auf andere Stellen des Mt zurückführen ließen. Dieser Fall läge vor bei Mt 4, 11 ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος (Lc ὁ. δ. ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ) verglichen mit Mt 3, 15 ἀφίησιν αὐτόν, wenn nicht, wie bereits oben erwähnt, letztere Stelle zu einem sekundären Einschub gehörte. Auch die Abhängigkeit der Stelle Mt 4, 3 Lc 4, 3 von Mt 3, 9 Lc 3, 8 kann in dieser Hinsicht nichts beweisen; denn wenn die Predigt des Johannes (nach der gebräuchlichen Annahme) in Q stand, so kann auch die Umformung des Motivs ἐκ τῶν λίθων τούτων κτλ. innerhalb von Q erfolgt sein. Also diese Stellen können nichts gegen die Urhebererschaft von Q beweisen.

Um so bedeutsamer ist die Abhängigkeit der Mt-Darstellung von Mc. Sobald diese anerkannt wird — und ich sehe in der Tat nicht, wie man daran vorbeikommen will — muß es auch als überaus wahrscheinlich anerkannt werden, daß Mt und nicht Q der ursprüngliche Verfasser ist. Denn daß Q nirgends von Mc abhängig ist, hat Harnack S. 136 ff. gegen Wellhausen überzeugend nachgewiesen. Andererseits wandelt Mt, der Erfinder der Idee Mc und Q zu kombinieren, in seinen erzählenden Teilen durchweg auf den Spuren von Mc. Also liegt es unendlich viel näher, daß eine Erzählung, wie Mt 4, 1 ff., die von Mc beeinflusst ist, von Mt, als daß sie von Q herrührt. Selbst wer die Abhängigkeit des Mt von entfernteren Mc-Partien nicht als erwiesen erachten wollte, müßte doch zugeben, daß Mt jedenfalls Mc 1, 12. 13 kannte, während das Verhältnis von Q zu Mc 1, 12. 13 problematisch ist.

Nun gibt es freilich noch einen Ausweg. Die aus Mc stammenden Züge der Versuchungsgeschichte könnten erst von Mt in die Fassung von Q eingetragen sein, wie Harnack dies von den stilistischen Eigenheiten τότε, ἄγίαν πόλιν usw. annimmt. Es ist aber klar, daß konstruktive Teile der Erzählung sich nicht so leicht herausnehmen lassen, wie dekorative. Harnack hat es mit ὑπαγε κατανῶ versucht; doch abgesehen von dem oben gelieferten Nachweis, daß dieses Motiv mit dem Text 8—10 unlöslich zusammenhängt, ja daß es in der Inventio der ganzen Erzählung eine wichtige Rolle spielt, ist es schon deshalb nicht zu entbehren, weil es in unübertrefflicher Weise das Ende des Dialogs, den Triumph Jesu über den Teufel, markiert. Wenn Harnack fragt, warum Lc die Worte getilgt haben sollte, so übersieht er dabei, daß Lc, der den 2. und 3. Akt umstellt, sie gar nicht brauchen konnte.<sup>1</sup> Aber er

<sup>1</sup> Übrigens läßt Lc (9, 22) auch die Szene Mc 8, 33 aus. Das ὑπ. κατ. scheint ihm also überhaupt nicht gefallen zu haben.

hat sie nicht ungestraft getilgt; ihm fehlte der Abschluß: daher der Lückenbüßer *συντελέσας πάντα πειρασμόν*.<sup>1</sup>

Die marcinischen Elemente sind also keine äußerliche Zutat; sie gehören zum Rohstoff, aus dem die Erzählung geformt ist. Sie haben, wie oben gezeigt wurde, genau dieselbe Bedeutung wie das at. Material, das der Dichter verwendet, und sind durch dieselben Assoziationsgesetze angezogen worden wie dieses. Spuren von ihnen sind auch noch bei Lc erkennbar, in erster Linie das dreiaktige Schema des Ganzen, das seine Vorbilder in den Erzählungen von Gethsemane und von der Verleugnung hat (oben S. 263).

Es darf auch nicht übersehen werden, daß in der ganzen Erzählung des Mt nicht das leiseste Anzeichen dafür zu finden ist, daß hier eine frühere Fassung überarbeitet (wie dies bei Lc 4, 6, auch 13<sup>a</sup> unverkennbar ist, s. o.) oder daß die kurze Darstellung Mc 1, 12. 13 mit einer ausführlicheren (von Q) zusammengearbeitet worden wäre (während Lc 4, 1. 2 deutlich die Addition Mc + Mt erkennen läßt, s. o.). Die bei Mt 4, 2 hervortretende Unstimmigkeit erklärt sich, wie oben (S. 262 f.) gezeigt wurde, nicht auf dem Wege der Kombination, sondern auf dem der freien Entwicklung aus einem Kern (Mc 1, 12. 13), an den sich andere Stoffe ankrystallisierten.

Zu diesem negativen Argument gesellt sich ein positives. Es ist oben (S. 263) gezeigt worden, daß die dreiaktige Komposition ihre Vorbilder in den Erzählungen des Mc von Gethsemane und von der Verleugnung hat. Die dreiteilige Gliederung dieser beiden Szenen hat Mt in seiner Bearbeitung deutlicher herausgearbeitet. Denselben künstlerischen Trieb, der ihn hierbei leitete, hat er frei betätigt bei der Komposition des Versuchungsdramas.

Nur beiläufig berühre ich die zwischen 1 Kor 10, 6—11 und der Versuchungsgeschichte bestehende Verwandtschaft, die ebenfalls für Mt und gegen Q spricht. Wenn, was ich hier nicht nachprüfen kann, die Idee, Deut. 8, 2 usw. ins Leben Jesu zu projizieren, durch Paulus vermittelt sein sollte, der die Versuchungen Israels in der Wüste, ausgehend von Deut. 8, 2, als *τυπικῶς* für die Christen geschehen interpretiert (Holtzm. S. 46), so könnte Q als Verfasser nicht in Betracht kommen, denn bei ihm fehlt jeder paulinische Einfluß (Harnack S. 171; Wernle S. 229 glaubt, ohne nähere Begründung, in dem Judentum von Q eine Antithese gegen Paulus und sein Werk erkennen zu müssen).

<sup>1</sup> Die Reihenfolge des Lc stimmt mit dem oben für Mt angenommenen Gang der Konzeption überein. Doch folgt daraus nicht, daß sie die ursprüngliche ist.

So spricht, wie mir scheint, alles dafür, daß das Versuchungs-drama da gewachsen ist, wo es bei Mt steht. Jedenfalls liegt, vom Boden dieser Annahme aus betrachtet, die Genesis der Erzählung völlig klar und einfach vor uns. Weshalb sollen wir mit einer unbekanntem GröÙe rechnen, wo wir alle Faktoren kennen?

Wer an der Herleitung aus Q festhält, hat das Verhältnis zwischen Q und Mc zu erklären, und zwar muß er, abgesehen von den Beziehungen zwischen Einzelheiten des Dialogs und mehreren späteren Mc-Stücken, vor allen Dingen klarlegen, ob und in welcher Weise die kürzere Fassung von Mc 1, 12. 13 und die längere von Q mit einander verwandt sind.

Allerdings tritt auch bei meiner Annahme ein schwieriges Problem in den Vordergrund. Wenn Mt die Versuchungsgeschichte nicht aus Q übernommen, sondern frei komponiert hat, muß Lc sie aus Mt entlehnt haben. Diese Konsequenz wird manchen von vornherein abschrecken, denn nach Harnack S. 121 — um andere Vertreter derselben Ansicht, die besonders eifrig von Wernle verfochten wird, zu übergehen — „dürfen wir Mt von Lc als unabhängig betrachten und umgekehrt“.

Ich kann hier nicht diese Frage im vollen Umfang aufrollen, sondern will nur auf einige Punkte hinweisen. Wie erklärt es sich, daß zwei Schriftsteller dieselbe Addition Mc + Q vorgenommen haben, ohne daß einer vom andern das Geringste gewußt hat und mit ihm irgendwie in Konkurrenz getreten ist? Wie kommt es ferner, daß, von den Vorgeschichten abgesehen, die beiden Unternehmungen in ihren Anfängen (Mt 3, 1—4, 17 Lc 3, 1—4, 15) sich so merkwürdig ähnlich sind? daß sie die Johannespredigt, den Spruch Mt 3, 12 Lc 3, 17, die Versuchungsgeschichte, und gerade diese Stücke so völlig gleichartig in die Mc-Erzählung einschieben? daß sie beide das at. Zitat in Mc 1, 2 übergehen, beide das folgende Zitat hinter die Einführung des Täufers stellen, beide (Mt 3, 4 Lc 3, 3)  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \eta\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\chi\omega\rho\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \iota\omicron\rho\delta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon$  hinzufügen, beide Mc 1, 8<sup>a</sup> (+  $\mu\acute{\epsilon}\nu$ ) vor 7 stellen, beide Mc 1, 7  $\kappa\acute{\upsilon}\psi\alpha\varsigma$  auslassen, dagegen Mc 1, 8 durch  $\kappa\alpha\iota\ \pi\upsilon\rho\acute{\iota}$  ergänzen, beide Mc 1, 10  $\epsilon\chi\acute{\iota}\zeta\epsilon\theta\alpha\iota$  durch  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\psi\chi\theta\eta\gamma\alpha\iota$  ersetzen, beide die Vision des  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$  vergrößern ( $\acute{\epsilon}\pi'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ ), beide endlich auch in der Rahmenerzählung zum Versuchungsdialog mehr miteinander als jeder von ihnen mit Mc übereinstimmen?<sup>1</sup> Hier erscheint Lc überall in demselben Abhängigkeitsverhältnis zu Mt, wie es anerkanntermaßen zwischen ihren Versionen der Versuchungsgeschichte besteht.

<sup>1</sup> Vgl. Wernle S. 45 ff.

Wenn Lc in dieser (und auch sonst) die stilistischen Eigenheiten des Mt vermeidet, so ist das nicht verwunderlich bei einem Schriftsteller, der so bewußt stilisiert, daß er einerseits ein attizistisches Griechisch schreibt,<sup>1</sup> andererseits durch Anlehnung an die LXX seiner Darstellung eine biblische Färbung gibt.

Es ist oben gezeigt worden, daß Lc die Nazarethepisode 4, 16—30 unter dem unmittelbaren Einfluß der Stücke von Taufe und Versuchung geschrieben hat. Wie er aber dazu kam, sie gerade hier folgen zu lassen, erklärt sich nach Holtzmanns unwiderleglichem Nachweis daraus, daß Mt 4, 13 die Übersiedelung Jesu von Nazara (so auch Lc 4, 16; Mc 6, 1 fehlt der Name) nach Kapernaum erzählt. Vor dieser, die er gleich darauf folgen läßt (vgl. Lc 4, 31 κατήλθεν εἰς Καφ. mit Mt 4, 13 κατώκησεν εἰς Καφ.), schiebt Lc noch rasch die in der Vaterstadt spielende Szene ein.

Wer die Anfangspartien des Mt und Lc ohne Voreingenommenheit, d. h. ohne etwas von Q zu wissen, prüfen würde, könnte unmöglich zu einem andern Eindruck kommen, als daß Lc hier Mc und Mt kombiniert hat. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß er später anders gearbeitet, sich fast ganz an Mc gehalten und den Inhalt von Q mehr oder weniger unabhängig von Mt verwertet hat.

Die Verschiedenheit der Vorgeschichten kann zugunsten der gegenseitigen Unabhängigkeit nicht mehr geltend gemacht werden, seitdem Soltau (s. o.) nachgewiesen hat, daß die beiden ersten Kapitel des Mt von einer späteren Hand herrühren, als der Hauptkörper des Evangeliums, d. h. die Kombination des Mc-Berichts mit der Redequelle.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Norden, Antike Kunstprosa S. 485 ff.

<sup>2</sup> Wellhausen (zu Mt 4, 2. 11; Einl. S. 74) tritt für die Priorität der Mc-Fassung hauptsächlich deshalb ein, weil die bei Mt 4, 1 ff. deutlich ausgeprägte messianische Versuchung bei Mc nicht 1, 12 f., sondern erst nach dem Petrusbekenntnis erscheine. Allerdings geht schon bei Mc der ersten Versuchung die göttliche Anerkennung des Messias (1, 11) voraus. Doch ist jedenfalls erst bei Mt (4, 3. 6) die Verbindung zwischen Mc 1, 11 und 12 f. vollzogen (oben S. 258). — Während Mt die Versuchung durch Petrus auf den Satan überträgt und daneben Mc 8, 32 f. beibehält (16, 22 f.), unterdrückt Lc 9, 22 sie gänzlich (Wellh.): ein weiterer Beweis für die Folge Mc-Mt-Lc.

## Zur Echtheit von Cyprians 3. Buch der Testimonia.

Von P. Glaue in Gießen.

Mit Arbeiten zur Geschichte des katechetischen Unterrichts beschäftigt, werde ich veranlaßt, auch die Testimonia Cyprians<sup>1</sup> in Betracht zu ziehen, und da legt es sich mir nahe, von neuem die Aufstellungen betreffend die Echtheit des 3. Buchs zu prüfen, die ich seiner Zeit in meiner nicht veröffentlichten Lizentiatenarbeit gemacht habe. Zugleich ist mir damit Gelegenheit gegeben, Harnacks Ausführungen zu dieser Frage in „Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius“, 2. Bd. 1904, S. 335 u. Anm. zu untersuchen. Ich muß bekennen, daß sich für mich trotz seiner Bemerkungen die Wagschale immer noch zu Ungunsten der Echtheit von Test. III senkt. Während H. früher in seiner Schrift „Über den pseudocyprianischen Traktat de aleatoribus“ gelegentlich die Behauptung aufgestellt hatte, „daß der cyprianische Ursprung des 3. Buches der Testimonien gewissen Bedenken unterliege“, sagt er in der Chronologie: „ein wiederholtes Studium der Frage hat mir die wichtigsten Bedenken niedergeschlagen.“ Und gerade meine Promotionsschrift habe ihm gezeigt, „daß die Gründe, mit denen man die Echtheit bestreiten kann, nicht durchschlagend sind.“ Es handelt sich hier um eine verschiedene Bewertung des Für und Wider; eine Einigung wird, glaube ich, kaum zustande kommen. Aber ich möchte doch nicht unterlassen, unter Berücksichtigung der von H. angeführten Einwände meine auch jetzt noch abweichende Stellung in dieser Frage anzugeben.

Mit Recht bestreitet auch H., ohne indes länger dabei zu verweilen, die Beweiskraft des Aufsatzes von J. Haußleiter in den *Commentationes Wölfflinianae* 1891 „Cyprian-Studien“ S. 377ff., der sich für die Echtheit

<sup>1</sup> Diese — mindestens die beiden ersten Bücher — gehören meiner Meinung nach zur katechetischen Literatur der alten Kirche; gegen H. J. Holtzmann „Die Katechese der alten Kirche“ in *Theol. Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet* 1892, S. 107.

von Test. III eingesetzt hatte. Es ist aber doch notwendig, ausführlicher auf ihn einzugehen; prüfe ich seine Ausführungen, so fällt zunächst die Unterstützung fort, die er daraus für seine These der Echtheit erhoffte, zum andern ergibt sich daraus vielmehr ein Grund zu Ungunsten der Echtheit. Einmal nämlich glaubte Haußleiter die überraschende Angabe im Indiculum von 359, das 3. Buch habe nur 770 Stichen, auf einen kleinen Schreibfehler zurückführen und mit Richtigstellung desselben die Echtheit von Test. III stützen zu können. Die Anm. 12 auf S. 385 handelt davon. Da nach der von ihm aufgestellten Proportion 525 (Zeilen in Hartels Ausgabe): 550 (Stichen im Indiculum) = 1690 (Zeilen bei Hartel): x (Stichen) sich für das 3. Buch eine Anzahl von 1770 Stichen ergibt, so wirft Haußleiter die Frage auf: Ist etwa das Zeichen für Tausend  $\infty$  vor DCCLXX ausgefallen? Hält nun Haußleiter die Übereinstimmung der Hunderter und Zehner selbst schon für auffallend, so hätte ihn andererseits die Einfachheit dieser Lösung mißtrauisch machen sollen. Eine kleine Probe auf sein Exempel hätte genügt: hätte er eine Proportion zwischen dem 2. und 3. Buche aufgestellt, so wäre die Rechnung nicht so glatt aufgegangen. Wie steht es aber überhaupt mit seiner Proportion? Sieht man genauer zu, so lassen sich in den Angaben Haußleiters Ungenauigkeiten, die das so sehr überraschende Resultat ermöglichten, aufzeigen; damit wird es aber hinfällig.

Man darf sich die Mühe kleinlichen Nachrechnens nicht verdrießen lassen. Zunächst zähle ich im 3. Buch bei Hartel 1869 Zeilen (gegen 1876 bei Haußleiter, wobei wir, selbst wenn 1 oder 2 Wörter im Hartelschen Text eine neue Zeile bilden, diese als selbständige Zeile gezählt haben). Davon sind nun aber nicht bloß 186 Zeilen abzuziehen, wie es Haußleiter tut, als solche, die nur W — der abweichende Bibeltext erweist sie als nicht cyprianisch — enthält (cf. S. 134, 15—138, 21, 143, 2—14, 161, 8—163, 26), sondern noch dazu 17, die nur V, und 3, die nur M und V bieten. Ziehen wir diese 206 Zeilen von 1869 ab, dann erhalten wir die Zeilenanzahl der besten Codd., die die Test. enthalten: 1663. Daß A 29 Zeilen ausgelassen hatte, kommt nicht in Betracht. V und M sind sicherlich nicht bessere Zeugen als W und stehen ihm an Textesabweichungen nicht nach. Ferner aber: wer im 3. Buch die Interpolationen des cod. W nicht mitzählt, muß doch im 1. Buch ebenso verfahren: von 518 Zeilen im Ganzen sind 20 abzuziehen, nämlich 9, die W, 10, die W und V bieten, und noch eine, die nur durch B und V geboten wird. Stelle ich nun die Proportion auf: 498 (Zeilen bei Hartel): 550 (Stichen im Indiculum) = 1663 (Zeilen bei Hartel): x (Stichen),

so ergibt sich als Stichenzahl für das 3. Buch 1837. Dem entspricht auch eine Proportion, die vom 2. Buche ausgeht. Jedoch ist die Stichenzahl, die der Cheltenham Cod. nennt, 850 falsch, die Zahl muß unbedingt größer sein, als die Zahl der Zeilen bei Hartel. Setzt man aber statt dessen die Zahl ein, die der Sangallensis bietet, 950, so ergibt sich: 870 (die 19 Zeilen, die nur W A M bieten, sind unberücksichtigt gelassen):  $950 = 1663 : x$  und hier folgt dann als Stichenzahl für das 3. Buch  $x = 1816$ , also nur um 21 geringer als das 1. Resultat. Die so überaus einfache Lösung, die Haußleiter gefunden hatte und durch die er für die Zeit des Indiculum unser 3. Testimonienbuch in dem Umfange, den wir heute kennen, feststellen zu können meinte, ist aufzugeben. Damit ist die Stütze, die Haußleiter für seinen Beweis der Echtheit beibringt, hinfällig.

Weiter wollte Haußleiter die Echtheit von Test. III daraus erweisen, daß Cyprian Test. III in anderen seiner Schriften benutzt habe; ganz besonders deutlich sei das in *de hab. virg.* Wie aber verhält es sich mit dieser Beweisführung?

Sieht man von den Schriften *quod idola dii non sunt*, *de spectaculis*, *de bono pudicitiae*, *de laude martyrii*, *ad Novatianum*, *de aleatoribus*, *de rebaptismate* ab als solchen, die nicht von Cyprian stammen und mit Gewißheit oder nur hypothetisch anderen Schriftstellern zugeschrieben werden, so bleiben neben den Test. noch 11 Schriften übrig, deren Abfassung durch Cyprian behauptet wird. Unter diesen nimmt die Schrift *ad Donatum de gratia dei* eine besondere Stellung ein; hier behandelt Cyprian sein Thema „von dem neuen Leben nach der Wiedergeburt“, ohne daß er zur Bekräftigung seiner Ausführungen förmlich Bibelzitate beibringt. Die übrigen 10 Schriften *ad virgines*, *de exhortatione martyrii* (*ad Fortunatum*), *de opere et elemosynis*, *de catholicae ecclesiae unitate*, *de dominica oratione*, *de mortalitate*, *de lapsis*, *de bono patientiae*, *ad Demetrianum*, *de zelo et livore* zeigen darin eine Übereinstimmung, daß mehr oder weniger biblische Belege die gedankenmäßigen Entwicklungen ablösen und beleben. In den 3 Büchern der Test. — den Übergang dazu bietet die Art, wie *ad Fort.* abgefaßt ist, — sind dagegen die logischen Begründungen zu kurzen thematischen Sätzen zusammengeschrumpft und den Hauptbestandteil machen die 102 resp. 178 und 455 biblischen Zitate aus, die die einzelnen Thesen belegen. Während aber Test. I und II keine Berührungen mit anderen echten Schriften Cyprians in den Zitaten erkennen lassen, steht Test. III in dieser Beziehung ganz anders da: 172 Zitate, davon 67 a. t. und 105 n. t., aus

Test. III finden sich auch noch in jenen 10 Schriften teils einmal, teils häufiger wieder.

Nun erhebt sich die Frage nach der gegenseitigen Benutzung. Hat eine solche stattgefunden und ist, wie Haußleiter will, Test. III die Quelle für die übrigen Schriften gewesen? Beginnen wir mit *de hab. virg.*, jener Schrift, an die auch Haußleiter seinen Beweis vornehmlich angeknüpft hat. Sie bietet 32 Zitate, 11 a. t., 21 n. t., von denen sich 28 mit solchen aus Test. III decken und zwar 7 mit solchen aus Kap. 11, je 5 mit solchen aus Kap. 32 und aus Kap. 66; 3 finden wir in Kap. 36 wieder und 2 in Kap. 55, je 1 in Kap. 10. 19. 27. 58. 64. 92. Jetzt meint Haußleiter: die Übereinstimmung zwischen *de hab. virg. c. 1* und Test. III c. 66 sei auffallend, beidemal werden die gleichen Zitate geboten. Finden wir weiter in Test. III 66 die Überschrift *disciplinam dei in ecclesiasticis praeceptis observandam*, bemerken wir in dem Satze, mit dem Cyprian in *de hab. virg.* zur Anwendung überleitet *quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina praecipitur et fundamentum omne religionis ac fidei de observatione ac timore proficiscitur, quid cupidius adpetere . . . . convenit* in den gesperrt gedruckten Worten sprachliche Anklänge, so ergäbe sich, daß *de hab. virg. c. 1* von Test. III 66 abhängig sei. Demgegenüber behaupten wir, aus diesen Anklängen ergibt sich viel leichter das Umgekehrte: der Verfasser von Test. III hatte diese Sätze in *de hab. virg.* gelesen und bildete nun aus den wichtigsten Begriffen seine These Test. III 66, die er mit denselben Zitaten belegte, die er in *de hab. virg. c. 1* fand. Es wäre doch sonderbar anzunehmen, daß ein Mann wie der Verf. von *de hab. virg.*, der so viele Gedanken zur Ausführung seiner Schrift beizubringen hatte, der fortlaufend seine Ansichten entwickelte, sich aus jener These in Test. III 66 Stoff geholt haben sollte, daß dagegen jemand, der eine Thesensammlung anfertigt, sein Material aus anderen Werken erliest und zusammenstellt, befremdet durchaus nicht. Das ist ein Verfahren, für das man manche Belege beibringen könnte. Und was die Anordnung der Zitate betrifft, so ist im Gegensatz zu Haußleiters Ausführungen unseres Erachtens aus der Reihenfolge in *de hab. virg. c. 1* keineswegs zu erweisen, daß sie gegenüber der in Test. III 66 geändert worden sei. Die ersten 4 Zitate in *de hab. virg. c. 1* sprechen ganz im allgemeinen von der Mahnung „haltet Zucht“ und nur das letzte bringt noch eine besondere Ermahnung an die Hirten, die mit Zucht weiden sollen. Das ist doch eine gute Ordnung, die für die Originalität spricht. Leider können wir nicht angeben, aus welchen Gründen man die Reihenfolge

der Zitate in Test. III 66 anders geboten hat, als in *de hab. virg. c. 1*, aber Willkür ist bei der Abfassung von Test. III ja auch sonst nicht ausgeschlossen gewesen, sie mag auch hier im Spiele gewesen sein. Übrigens steht die Jer.-stelle auch in Ep. Cypr. IV ad Pomponium an erster Stelle.

Eine Zusammenstellung der Test. III mit *de exhort. mart. ad Fort.* liefert nun aber entsprechende, interessante Ergebnisse. Ad Fort. hat im ganzen 85 Zitate, davon finden sich 43 in Test. III wieder und zwar 15 in Kap. 16, je 5 in Kapp. 11 und 59, 4 in Kap. 10, je 2 in Kapp. 6, 15, 17, 18, je 1 in Kapp. 20, 26, 27, 28, 29, 61. Von den 23 Zitaten, die wir in den Schlußkapiteln von ad Fort.: 11, 12, 13 haben, stimmen 11 mit Zitaten aus Test. III 15. 16. 17 überein, 2 finden sich an anderen Stellen von Test. III (10 u. 20), 2 in III 17 unter den nur von V vertretenen Zitaten, 8 lassen sich nicht in den Test. nachweisen. Andererseits sind von den 26 echten Zitaten in Test. III 15. 16. 17 — die nur durch V vertretenen sind nicht gerechnet — 18 aus ad Fort. geholt und zwar 11 aus Kapp. 11, 12, 13. Sehen wir uns die Verwandtschaft beider Schriften genauer an, so läßt sich auch hier, wie ich meine, die Priorität von ad Fort. nicht verkennen. Man bedenke nur: in ad Fort. c. 13 haben wir eine Ausführung von 38 Zeilen über die *These plus nos accipere in passionis mercede quam quod hic sustinemus in ipsa passione*. Die Christen werden zum Martyrium aufgefordert und es wird ihnen der Lohn in Aussicht gestellt, dessen sie, wenn sie als triumphantes zum Paradies zurückkehren, teilhaftig werden sollen. In diesem Zusammenhang führt Cyprian ein Zitat an, Röm 8, 18, in dem Paulus diesem Gedanken Ausdruck gegeben hat. Das macht doch alles unbedingt den Eindruck der Ursprünglichkeit. Ganz anders steht es dagegen mit Test. III 17. Nachdem der Verf. in Test. III 16 über *de bono martyrii* 21 Zitate zusammengestellt hatte, die er bis auf 5 in ad Fort., namentlich in Kap. 12 vorfand, stellt er in III 17 eine These auf, die in negativer Form die These ad Fort. c. 13 wiedergibt: *minora esse quae in saeculo patimur quam sit praemium quod promissum est*. Und merkwürdig! Als einzigen Beleg bietet er hierfür auch nur wieder jenes Zitat, das wir in der langen Ausführung ad Fort. c. 13 finden. Die klare und schöne Schrift Cyprians ad Fort., in der er auf alle Fragen, das Martyrium betreffend, eingeht, war in der damaligen Zeit viel gelesen worden und sehr bekannt. Ist es da zu verwundern, wenn ein etwas später lebender Christ, als er eine Sammlung von Verhaltensmaßregeln für die Christen veranstaltete und dabei auch etwas über das

Martyrium sagen wollte, dies in Anschluß an Schriften tat, die schon in der Kirche Ansehen genossen? Ebenso steht es mit den Beziehungen zwischen ad Fort. c. 1 und Test. III 59. Im 5. Kap. der Einleitung zu ad Fort. hat Cyprian seine Thesen zu einer Liste zusammengestellt; er bietet hier die Thesen ausführlicher als in der Abhandlung selbst, wo sie oft nur als ein kurzer Auszug erscheinen. Da handeln dann die Thesen 1—5 von den Götzen und der Götzenverehrung, vor denen sich die Christen zu hüten hätten. These 1 der Liste beginnt mit den Worten *idola deos non esse quae homo sibi faciat*, was noch weiter ausgeführt wird. In der Abhandlung heißt die 1. These *quod idola dii non sint* — man erinnere sich der dem Cyprian beigelegten, wohl von Novatian stammenden Schrift gleichen Titels — *et quod nec elementa vice deorum colenda sint*. Diese Thesen und Ausführungen haben den Verf. von Test. III veranlaßt, in sein Werk auch eine These einzustellen, die da lautet *de idolis quae gentiles deos putant*. Sehen wir von den nur durch W vertretenen Belegstellen dieser These ab, so werden uns hier allerdings in veränderter Reihenfolge 6 Zitate geboten, von denen Cyprian schon 4 für seine 1. These ad Fort. beigebracht hatte.

Noch eine Schrift verlangt, daß wir uns ausführlicher mit ihr beschäftigen. Auf 21 Seiten hat Cyprian über *de opere et eleemosynis* gehandelt und er hat seine Ausführungen mit 41 Zitaten belegt; von diesen finden sich 28 auch in Test. III wieder. Besonders auffallend ist aber folgendes: Der Verf. von Test. III hat an die Spitze seiner Sammlung gestellt *de bono operis et misericordiae* und in III 2 heißt es *in opere et eleemosynis etiamsi per mediocritatem minus fiat ipsam voluntatem satis esse*. Während er nun für diese 2. These nur ein einziges Zitat beibringt, belegt er die 1. mit 32 Zitaten. Von diesen finden wir aber 20 in *de op. et eleem. vor*. Hier scheint uns nun die Priorität von *de op. et eleem.* unbestreitbar. Im Verlaufe seiner Ausführungen bringt Cyprian nämlich, so wie es ihm gerade nötig erschien, Zitate aus dem AT und NT durcheinander bei; die Auswahl der Zitate erfolgte entsprechend der Gedankenentwicklung. In Test. III sind dagegen die Zitate aus dem AT und NT genau geschieden, die atl. stehen voran; innerhalb beider Gruppen vermischen wir eine strenge Ordnung. Dies Verfahren läßt sich erklären, wenn man annimmt, die Zitatensreihen von *de op. et eleem.* haben ihm im Zusammenhang der größeren Abhandlung vorgelegen. Der Verf. hat sie, soweit sie zu seiner These paßten, übernommen, ordnungsgemäß gruppiert und durch einige andere, die ihm beweiskräftig zu sein schienen, ergänzt. Anzunehmen, daß Cyprian

in einer späteren Zeit, nachdem er in Test. III die Belege zu *de bono operis et misericordiae* schon gegeben hatte, dazu eine weitere Ausführung gemacht habe, bei der einige Zitate nicht verwendet und dafür andere eingefügt seien, halte ich nicht für richtig.

Was die Beziehungen zwischen den übrigen echten Schriften Cyprians und den Test. III betrifft, so möge es genügen, sie hier in einer Liste zusammengestellt zu haben; daß der Verf. von Test. III sie zum Vorbild gehabt habe, läßt sich nicht erweisen. *De cath. eccles. unit.* enthält 52 Zitate, 25 davon finden wir in Test. III wieder. Zu bemerken ist, daß von den Belegen im III 3, wo 14 Zitate im ganzen angeführt werden, 7 sich auch in *de cath. eccl. unit.* Kapp. 12, 14, 24, 25 finden und daß 4, die sich in *de cath. eccles. un.* in Kapp. 6 und 8 finden, in III 86 (mit 6 Zitaten) angeführt werden. *De dom. orat.* enthält 69 Zitate, 23 davon finden wir in Test. III wieder. Zu bemerken ist, daß von den 6 Belegen in III 56 drei in *de dom. orat. c. 4* nachgewiesen werden können, daß 4 Zitate, die in *de dom. orat. c. 7* und 14 (hier 3) beigebracht sind, sich auch in III 19 (mit 6 Zitaten) wiederfinden. Höher dem Prozentsatze der wiedergebrauchten Zitate nach steht die Schrift *de mort.*, von deren 27 Zitaten 20 auch in Test. III zum Belege dienen; für Test. III 58, mit 13 Zitaten, haben 7 Verwendung gefunden, die aus *de mort. c. 3. 7. 21. 22. 23* (alle 3, die hier stehen) übernommen sind. Für III 6, mit 11 Zitaten, haben 5 Verwendung gefunden, die aus *de mort. c. 10. 11.* (12 hat keine Zitate) 13 übernommen sind. Für III 14, mit 6 Zitaten, haben 3 Verwendung gefunden, die aus *de mort. c. 10.* und 11 übernommen sind. *De lapsis* hat 41 Zitate, davon stehen 18 auch in Test. III; in III 56 mit 6 Zitaten finden wir 3 aus *de laps. c. 27.* *De bono pat.* hat 32 Zitate, davon stehen 15 in Test. III. *Ad Demet.* hat 26 Zitate, davon stehen 7 in Test. III; die 2 Zitate in III 50 stehen auch in *ad Demet. c. 1.* *De zelo et liv.* hat 20 Zitate, davon stehen 7 in Test. III.

Zum Abschluß dieser Ausführungen möchten wir nun im Gegensatz zu Haußleiter, der Test. III die Priorität zuspricht, behaupten: die Berührungen in den Zitaten zwischen Test. III und *de hab. virg.* erklären sich ebenso wie die Berührungen zwischen Test. III und den beiden Schriften *ad Fort.* und *de op. et eleem.* aus der Benutzung dieser 3 Schriften bei der Zusammenstellung von Test. III; die Berührungen zwischen Test. III und den anderen echten cyprianischen Schriften können wenigstens ebensogut so erklärt werden. Das umgekehrte Verhältnis braucht man keineswegs anzunehmen. Haben wir aber mit diesem Resultate Recht, dann ist damit auch hinfällig geworden, was die Ver-

teidiger der Echtheit von Test. III bisher immer behauptet haben: Test. III sei 1—2 Jahre nach Test. I und II verfaßt worden. Auf diese Weise wollten sie ja das Vorhandensein der 2. Vorrede bei der Fortsetzung des einmal begonnenen Werkes rechtfertigen, dessen Abfassung man andererseits aber auch nicht viel tiefer hinab — in Cyprians Bischofszeit — verlegen konnte. Nein: hat Cyprian in Test. III, die in seinen anderen Schriften zusammengestellten Konvolute von Bibelstellen verwendet, dann fällt die Abfassung von Test. III — vorausgesetzt eben, daß auch dieses Buch Cyprian angehört, in die späteren Lebensjahre des Bischofs. Mit diesem Ergebnis wird sich dann auch Harnack einverstanden erklären.

Nun halte ich es aber nicht für angängig, dem Schriftsteller und Bischof Cyprian solche Arbeit, wie es Test. III ist, zuzutrauen, auch nicht, wenn ich es wegen der besonderen Vorrede betrachte als „ein Spruchbuch für sich, welches an das zweigeteilte erste Spruchbuch herangerückt worden ist, weil es ihm formell gleichartig ist“ (Harnack). Zu dieser Zusammenstellung eines Spruchbuches zum Bibeltersatz hätte sich der viel beschäftigte, in verschiedenen Fehden stark engagierte Bischof wohl kaum die Zeit genommen.

Wie will man es weiter erklären, daß von jenen Kämpfen über die Einheit der Kirche, über die lapsi, gegen Felicissimus, gegen Novatus und gegen Novatian nur ganz wenige Thesen handeln und dies in einer Weise, daß man ihnen nicht anmerkt, ihr Schreiber habe mitten im Kampfe gestanden. Hätte Cyprian in seinen letzten Lebensjahren Test. III verfaßt, er hätte sicherlich energischer, lebhafter und ausführlicher darüber geschrieben.

Und dann: in Test. III ist eine Menge von 120 Thesen ganz ohne Ordnung, ohne alle Subdivisionen niedergeschrieben. Dogmatische, kirchlich-rechtliche, sozial-ethische Thesen sind so wild durcheinandergewürfelt, daß man erst durch vollkommene Umstellung aller Thesen<sup>1</sup> eine einigermaßen annehmbare Disposition erhält; jeder größere leitende Gesichtspunkt, unter den diese Fülle von Thesen gebracht werden könnte, fehlt hier absolut. Sollte ein klarer, genau disponierender Kopf, wie Cyprian es war, wirklich dergleichen gemacht haben? Diese schlechte Disposition von Test. III ist aber um so auffallender, als doch das Ziel, das diese Arbeit im Auge hatte, das war, ad fovendam memoriam zu dienen. Von den beiden ersten Büchern der Test. kann

<sup>1</sup> Eine solche biete ich am Schluß.

man das wohl sagen; da besteht zu Recht, was die praef. I aussagt: *subtiliore compendio id quod legitur tenax memoria custodit*. Wer aber wollte erwarten, daß ein Christ diese *diseiecta membra* von Test. III im Gedächtnis festhielt!

Sehen wir uns aber die Vorrede zu Test. III noch genauer an. Stammt sie wirklich von Cyprian, so ist es doch, selbst wenn einige Jahre seit Abfassung jener Bibelzitate-Zusammenstellung vergangen waren, die dem gleichen Adressaten gewidmet und in ihrer Anlage der neuen Arbeit durchaus ähnlich war, höchst verwunderlich, daß Cyprian in ihr, mochte Test. III auch nicht als 3. Buch gedacht sein, mit keinem Worte jenes vorangegangenen Werkes Erwähnung tut. Zu aller Zeit hätte man doch in solchem Falle an das bereits Geschriebene mit irgend einer Wendung angeknüpft. Oder will man zu der Ausflucht greifen und dem Cyprian zutrauen, er habe jene Arbeit nicht mehr in der Erinnerung gehabt, er habe sie durch seine Wirksamkeit als Bischof vollkommen vergessen? Nein, so gedächtnisschwach ist Cyprian nicht gewesen. Und zudem läßt sich m. E. zeigen, daß der Verf. bei Abfassung der 2. praef. die 1. vor Augen gehabt habe. Bringt sie doch weitaus kürzer und in einer Form, die gegenüber der Vorlage, der 1. praef., blaß und abgeschwächt erscheint, nur wenige Gedanken, während sie mit vielen Worten angibt, in welcher Weise der Verf. die Bitte des Quirinus erfüllt habe, woraus selbst Verteidiger der Echtheit von Test. III geschlossen haben, die 2. praef. mit dieser Angabe des Zwecks der Test. sei neben der ausführlichen 1. praef. überflüssig. Darum: Wäre die 2. praef. von Cyprian, er hätte sicherlich an Test. I und II irgendwie erinnert. Ein Mann aber, der seine mit Hilfe cyprianischer Schriften zusammengestellte, den cyprianischen ersten beiden Testimonienbüchern nachgebildete Arbeit herausgab, getraute sich doch nicht, soweit zu gehen, daß er seine Schrift durch direkten Hinweis auf Test. I und II unter Cyprians Namen stellte; deswegen unterließ er jede Erwähnung des Zusammenhanges mit Test. I und II.

Nun wendet Harnack ein: Das 3. Buch findet sich schon im Mommsenschen Verzeichnis. Er kommt damit auf den Gegengrund zurück, den Haußleiter gegen ihn anführte, als er s. Zt. darauf hingewiesen hatte, daß die Überlieferungsgeschichte der Echtheit des 3. Buchs nicht durchweg günstig sei. Aber ich kann die Berechtigung dieser Gegeninstanz nicht anerkennen. Auch ich meine: in dem Jahrhundert nach Cyprians Tode, also bis zu dem von Mommsen mitgeteilten *Indiculum Cecili Cipriani* aus dem Jahre 359, ist das 3. Buch

der Test. in der Form der beiden ersten verfaßt und wegen der äußeren Ähnlichkeit mit den beiden anderen an sie herangeschoben worden. Kein Wunder, daß es vielfach, so auch vom Verfasser des *Indiculum*, dem berühmten Cyprian zugeschrieben wurde. Es muß doch aber seinen Grund gehabt haben, daß die Überlieferungsgeschichte sich häufig gegen den cyprianischen Ursprung von Test. III wandte, und ich sehe nicht ein, wie ich mir die Mißgunst derselben gegenüber Test. III, wenn sie von andern Bedenken gestützt wird, anders erklären soll als dadurch, daß man es eben als unecht beanstandet hat.

Ich weiß wohl, daß auch gegen Test. I und II aus der Überlieferungsgeschichte das Urteil auf Unechtheit gefällt werden könnte. Abgesehen von den Codices, die überhaupt nur einzelne der 14 von Hartel im I. Bande vereinigten Traktate, darunter auch nicht Test., enthalten wie F<sup>1</sup>, O, D, Paris. 1655, gibt es ja Codd. oder Verzeichnisse, die alle (oder wenigstens eine größere Anzahl der) Traktate Cyprians, aber die Bücher der Test. nicht bieten wie die *Vita per Pontium*, nicht lange nach Cyprians Tode geschrieben, der S(eguerianus) sec. VI—VII, der W(irceburgensis) sec. VIII vel IX, der cod. der Reichenauer Bibliothek, die Augsburger Handschrift (Katalog No. 65), J (Paris 14461) sec. XII, o (Paris 17350) sec. XII, G (Sangallensis) sec. IX, so daß wir schließen müssen, man habe die Test. von der Aufnahme absichtlich ausgeschlossen. Doch da sonst nichts gegen die Echtheit von Test. I und II eingewendet werden kann, so darf auch ihr Fehlen in einzelnen, ob auch z. T. sehr wertvollen Handschriften nicht ausschlaggebend sein; vielleicht haben sie auch unter der Mißgunst gegen Test. III mitleiden müssen, so daß dann diese Handschriftenreihe besonders stark gegen Test. III zeugen würde.

Bei Test. III liegt die Sache aber anders. Hier sind schon unsere Bedenken gegen die Echtheit vorhanden und diese werden nun ohne Zweifel verstärkt, wenn die Überlieferungsgeschichte neues Material dazu liefert. Das ist aber der Fall. Fehlt auch zurzeit leider noch ein statistisch genauer Nachweis darüber, wie groß die Zahl solcher Cyprian-Handschriften ist, die nur Test. I und II bieten, so haben wir wenigstens einige bestimmte Angaben. i sec. XII—XIII, ρ sec. XII—XIII, Paris. 1654 sec. XII—XIII, Paris. 1922 sec. XIII enthalten Test. III nicht. Baluzius sagt: von 21 Handschriften, die er durchgesehen habe, hätten 5 nur die Test. I und II gehabt. Eventuell ist hierfür auch die nicht ganz verständliche Angabe Turners in *Studia Bibl. et Eccles. Oxf. T. III* p. 309 auf Grund von Becker über Bobbio catal. sec. X heranzuziehen,

daß sich daselbst unter No. 152, 153 ad Quirinum libri II finden. Diesen Handschriften füge ich Zeugnisse der Editionen an. Die Editio Spirensis Venedig 1471, die sog. Vetus Veneta, sine nomine Typographi aut Oppidi (soweit ersichtlich bald nach Erfindung des Buchdrucks entstanden) und die editio Remboldi Paris 1512 enthalten nur Test. I und II; Männer wie Rigaltius, Scultetus, Andreas Masius haben immer wieder Zweifel an der Echtheit von Test. III geäußert. Vor allem aber ist hier Erasmus zu nennen, der in seiner 1520 in Basel erschienenen, später noch mehrmals wiederholten Ausgabe cyprianischer Schriften, leider ohne seine Gründe zu nennen, behauptet: das 3. Buch der Test. stamme nicht von Cyprian. Das sei um so wunderbarer, sagt Pamelius, praesertim cum fateatur stilum eius esse, ein Urteil, das Erasmus dann nur aus dem der cyprianischen 1. praefatio nachgebildeten Vorwort zu Test. III gewonnen haben kann. Zu erwähnen ist aber, daß Erasmus in seinen annotationes in evang. Joh. Test. III 53 als cyprianisch zitiert.

Auch das letzte Argument Harnacks macht mich in meiner Ansicht betr. Unechtheit von Test. III nicht irre. Er schreibt: „Daß dieselbe Bibeltext-Rezension wie in Test. I und II und den anderen Cyprianschriften so auch in Test. III benutzt ist, ist gegenüber Bezweiflung ihrer Echtheit von Wichtigkeit.“ Da ich auf dem Standpunkt stehe, daß man die Abfassung von Test. III nicht allzulange nach Cyprians Tode ansetzen soll, zu einer Zeit also, als man seine Bibelzitate-Sammlung Test. I und II in den karthagischen Gemeinden noch benutzte und nur einer Ergänzung derselben bedurfte, da ich auch annehme, daß dieselbe karthagischen Ursprungs ist, so halte ich es für durchaus möglich, daß ihr Verfasser für seine Zitate den Bibeltext benutzte, den auch Cyprian verwendet hatte. Es war eben der in Karthago gebräuchliche Bibeltext, wie er nach Tertullians Zeit festgestellt worden war.

Nun möchte ich hier noch eine Hypothese über den Verfasser der Test. III vortragen. Ich wage es, trotzdem mein Zutrauen zu ihr schwach geworden ist, in dem Gedanken, daß vielleicht ein anderer mit Hilfe dieser Andeutungen zur Lösung vorliegender Frage einen richtigeren Weg findet, als es mir möglich ist.

1. Nach obigen Ausführungen gilt bezüglich des Terminus der Abfassung von Test. III, daß sie nach Cyprians Tode, aber wegen des soeben angeführten Argumentes nicht allzulange nach demselben entstanden sind.

2. Es liegt keine Veranlassung vor, an den Nachweisen zu zweifeln, die Dombart Z. w. Th. 1879 geliefert hat. Danach zeigen

Commodians Carmen apologeticum und Instructiones Berührungen mit den Testimonien und zwar auch — dies gilt vor allem für Instructiones — mit Test. III.

Wir sagen nun: 1. Führt uns die Bestimmung der Lebenszeit Commodians auch auf die Zeit bald nach Cyprians Tod, so können Test. III von Commodian stammen. Über die Lebenszeit Commodians sind allerdings die Nachrichten, die wir haben, spärlich und unbestimmt cf. hierzu Dombarts Artikel „Commodianus“ in HRE<sup>3</sup> IV 250ff.: a) hat man Commodian in die Zeit Cyprians versetzt,<sup>1</sup> so wurde man dazu durch die Berührungen veranlaßt, die man zwischen Commodians Werken und den als echt angenommenen und darum in die Jahre 248—250 angesetzten Testimonien aufdeckte. Ist nun aber Test. III nicht cyprianisch, ja nachcyprianisch, dann fällt mindestens auch die Abfassung von Instructiones — will man nicht zu der Annahme greifen, die Instructiones seien das Primäre — nach Cyprians Tod. b) wenn Ebert (Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. W. Leipzig 1870) und Krüger (Altchristl. Litt. § 89, 36) vor allem 2 Punkte anführen, die die Absicht, Carmen apologeticum sei für das Jahr 249 festgelegt, stützen sollen: den Hinweis auf die bevorstehende Verfolgung — das sei die decianische — und den Übergang der Goten über die Donau, der 249/250 stattgefunden habe, so ist das als Beweis für die Abfassung von Carm. apol. und im weiteren damit als Angabe für die Lebenszeit Commodians hinfällig. Wer will denn beweisen, daß unter der bevorstehenden Verfolgung die decianische gemeint ist? Auch wenn Commodian sie als die 7. Verfolgung bezeichnet, so weiß man doch nicht, welcher Zählung er folgt. Die, der auch Augustin in de civ. Dei lib. XVIII c. 52 folgt, soll die gewöhnliche gewesen sein und deshalb soll Commodian sich nach ihr gerichtet haben (so Ebert). Ja, ist denn aber die Zahl 7 nicht als apokalyptische Zahl geläufig genug gewesen, so daß der Dichter, ohne überhaupt nachgerechnet zu haben, sagen kann, „die 7. Verfolgung wird den Anfang der letzten Dinge machen?“ Der Goteneinfälle sind es auch mehrere gewesen. Dazu kommt, daß die Nachrichten der Quellen schwankend und widersprechend sind, wie Ebert selbst zugesteht. So versieht denn auch schon Dombart HRE<sup>3</sup> IV 252 das Jahr 249 mit einem Fragezeichen.

Es hindert uns also nichts, mit dem Ansatz für die Lebenszeit

<sup>1</sup> cf. Dombart, HRE<sup>3</sup> IV 251, 20 „Commodians Gedichte wurden um die Mitte des 3. Jahrhunderts verfaßt.“ Krüger, Altchristl. Litteratur § 89 „Commodian scheint um die Mitte des 3. Jahrhunderts gewirkt zu haben.“

Commodians hinter den Tod Cyprians hinabzugehen. Wir möchten uns zu Harnacks Bestimmung LG S. 731 bekennen: nach Cyprian und vor Theodosius I, wahrscheinlich unter Valerian oder Diocletian.

2. Wir nahmen an, daß Test. III in Afrika verfaßt worden ist. Nun haben wir zwar über das Geburtsland Commodians keine bestimmte, zuverlässige Angabe. Aber nach mancher seiner romfeindlichen Äußerungen wäre Afrika als Aufenthaltsort für seine Mannesjahre wenigstens (cf. Dombart HRE) recht gut anzunehmen. Also auch hiernach kann Commodian Test. III geschrieben haben.

3. Erweist sich unsere Hypothese, Commodian ist der Verfasser von Test. III, als richtig, so ist es leicht verständlich, wie es zu der Benutzung von Test. III in den Instr. kam: seine Zusammenstellungen der Thesen und biblischen Zitate verwendet er später, als er gleiche Werke in Gedichtform verfaßte. Dadurch erklärt es sich vielleicht auch, daß seine Verse so wenig gut sind, wenn wir daneben auch in Betracht ziehen müssen, daß er sich absichtlich einer ungefeilt, dem Volke angemessenen Sprache bediente. Daß Commodian für seine Dichtungen auch Test. I und II benutzt hat — cf. Carm. apol.<sup>1</sup> — ist nicht dadurch ausgeschlossen, daß die cyprianische Abfassung von Test. I und II aufrecht erhalten wird. Hat er Test. I und II doch wohl schon bei der Abfassung seiner Testimoniensammlung (Test. III) als Vorlage gebraucht.

4. Ohne kirchliche Stellung — die handschriftliche Überlieferung, die ihn als Bischof bezeichnet, ist wohl falsch — aber populär-theologisch interessiert, wollte er durch seine Arbeiten dem Volke dienen, ihm die Kirchenlehren und Kirchenvorschriften, sowie die Bibel bequem zugänglich zu machen. Diese Absicht suchte er im Anschluß an Test. I und II vielleicht zunächst durch Test. III zu erreichen. Dann aber hielt er es für noch wirkungsvoller, wenn er durch populäre Dichtungen an das Volk herantrat. Ob deshalb vielleicht Test. III nicht vollendet wurde und sich so seine mangelhafte Disposition erklärt? Die 2. praef. braucht nicht von Commodian zu stammen. Vielleicht wollte ein Späterer durch diese zusammengestückelte praef. Cyprians Sammlungen (Test. I und II) und Commodians (nicht vollendete?) Arbeit verbinden und letztere — als Bibelersatz gut brauchbar — auch unter Cyprians Namen verbreiten.

<sup>1</sup> Die Zitate aus III 59, die sich in Carm. apol. wiederfinden, werden nur durch W geboten.

5. Das Mißtrauen, das Test. III gegenüber gewaltet hat und das auch auf Test. I und II übertragen wurde, wird jetzt erklärlich: Commodian galt als heterodoxer Christ, er war Patripassianer und Chiliast — seine Gedichte gelten noch im sog. Decretum Gelasianum als apokryph s. Harnack. Pontius und der Schreiber der Vorlage des Seguerianus — ich nenne sie als die ältesten Zeugen — nahmen Test. I und II nicht auf, weil sie infolge der Verbindung derselben mit Test. III — cf. die gleiche Anlage und an denselben Adressaten gerichtet — als dessen Verfasser sie vielleicht noch Commodian kannten, an der cyprianischen Abfassung der Test. I und II Zweifel hegten. Erst später — schon zur Zeit des Indiculum Mommsens aus d. J. 359, in dem die Test., allerdings noch am Ende der Traktate, stehen, läßt es sich konstatieren — überwog dann die Autorität Cyprians, der als der Verfasser von Test. I und II bezeichnet wurde, das Mißtrauen gegen Commodian, ja es wird dann auch Test. III — vielleicht ist zu diesem Zwecke die 2. praef. verfaßt worden — dem Cyprian zugeschrieben.

6. Inhaltlich schließt sich das Carm. apol. mit seiner dogmatischen Abzweckung an Test. I und II an, Instr. an Test. III. Diese beiden letzten Schriften haben „vorwiegend praktisch-ethischen Charakter“, nur die 1. Hälfte des 1. Buches der Instr. macht davon eine Ausnahme, wie wir solche Ausnahme ja auch in Test. III finden können — cf. hier 36 dogmatische Thesen. Daß Commodian in den Instr. die Schrift Cyprians de hab. virg. viel benutzt hat (s. Dombart, Z. w. Th.), ist nicht verwunderlich, wenn wir nachweisen können, daß auch Test. III in einem Teil im engsten Anschluß an de hab. virg. entstanden ist.

7. „Das Streben, die Übersicht über die abgehandelten Themata durch Überschriften zu erleichtern“, das, wie Dombart schreibt, den Instr. mit den Test. gemeinsam ist, erklärt sich am einfachsten daraus, daß Commodian nach dem Muster Cyprians (Test. I und II) — Thesen belegt durch Bibelstellen — seine Sammlung Test. III angefertigt und diese eigenartige Ausführung dann auch in den Instr. beibehalten hat. Heißt es dann aber weiter: „Außerdem zeigt sich auch im einzelnen häufig eine solche Übereinstimmung der Instr. hauptsächlich mit dem 3. Buch der Test., daß eine Abhängigkeit Commodians von Cyprian auch hier angenommen werden muß (Instr. II 16 = Test. III 11, Instr. II 30 Überschrift = Test. III 109 Überschrift. Instr. II 30, 12 = Test. III 96 Überschrift, Instr. II 5 Überschrift = Test. III 98 Überschrift, Instr. I 41 = Test. III 118 Überschrift)“, so scheint diese Übereinstimmung für Dombart doch etwas Auffallendes zu haben. Nimmt man jedoch für

Test. III und Instr. denselben Verfasser an und läßt man die Abhängigkeit von Cyprian ganz beiseite, so versteht man recht wohl, wie es zu dieser Übereinstimmung kommt. Zuletzt erhält dann auch „der Umstand, daß weitaus der größte Teil von Commodians Bibelzitate und biblischen Anklängen sich auch in den Test. findet“, seine gute Erklärung.

8. Dürfte man nun soweit gehen und die Annahme wagen, Commodian habe den Vornamen Quirinus geführt — wir wissen sonst nichts über den Vornamen des Commodian und auch der Adressat der Test. ist uns sonst unbekannt — so kämen wir zu folgendem, kühnem Resultat: Cyprian schrieb Test. I und II auf Bitten des Commodian, den er getauft hatte — daß Quirinus nicht als Christ geboren war, wobei es unentschieden bleibt, ob er von Haus aus Heide oder Jude war, haben wir a. a. O. zu zeigen versucht —; Cyprian widmete ihm diese Ausführungen (*quibus non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse videtur*) und Commodian arbeitete nun, aufgefordert durch die Anregung, die er erhalten hatte (cf. I. praef.: *bibere uberius et saturari copiosius poteris, si tu quoque ad eosdem divinae plenitudinis fontes nobiscum pariter potaturus accesseris*) in der gleichen Weise weiter, stellte das 3. Buch nach dem Muster der beiden ersten zusammen — ob es fertig war, ist fraglich s. o. — und arbeitete nun, um dem Volke zu dienen, das zu Gedichten um, was ihm gewidmet worden war und was er selbst ausgeführt hatte.

### Disposition zu der Thesensammlung in Test. III.

#### I. Abteilung. Dogmatische Thesen.

##### A. Die Personen der Gottheit.

1. Gott (Liebe zu Gott, Gottesfurcht, Monotheismus, durch Christus zu Gott): These 18. 19. 20. 35. 56. 100. 55. 59. 24.
2. Christus (Verehrung Christi, Leben in Christo): These 33. 39 (18. 24).
3. Heiliger Geist (keine Sünde wider ihn, Erscheinungen desselben): These 7. 101.

##### B. Die beiden Reiche.

1. Reich Gottes. a) Fundament desselben, b) Gesetz und Evangelium, c) über den Glauben: These a) 69; b) 119; c) 10. 31. 42. 45. 52.
2. Reich der Welt. a) Die Sünde als herrschendes Prinzip, b) der Teufel als Herrscher, c) Weltgericht: These a) 6. 15. 38. 47. 54. 57. 79. 91. 98; b) 80. 117. 118; c) 89. 99. 112.

2. Abteilung. Kirchliche Thesen.
  - A. Ausführungen über die Sakramente a) im allgemeinen und b) im einzelnen (1. Abendmahl, 2. Taufe, 3. Buße): These a) 53; b<sub>1</sub>) 50. 94; b<sub>2</sub>) 25. 26. 27. 43. 65. 97, 116; b<sub>3</sub>) 28. 111. 114.
  - B. Kirchliche Anweisungen zum rechten Verhalten als Glied der Kirche:
    1. gegenüber der heidnischen Religion Aufrechterhalten der Einheit: These 93. 86.
    2. Aufrechterhalten der kirchlichen Zucht a) in der Gemeinde, b) gegen die Oberen: These a) 46. 66. 67. 68. 77. 78. 95; b) 85.
    3. Erfüllung spezieller kirchlicher Vorschriften (Gebote, Verbote): These 30. 120; 12. 82.
  - C. Ausführungen über das Leiden, speziell das Martyrium (dessen Ursachen und Segen): These 14; 29. 37; 16. 17. 58.
3. Abteilung. Individual- und sozial-ethische Thesen.
  - A. Über den rechten persönlichen Lebenswandel
    1. allgemein: als Christ im Gegensatz zum Heidentum: These 34. 64. 11.
    2. speziellere Angaben über die Lebensführung des Christen (Bescheidenheit im Sprechen und im Handeln): These 41. 103; 92. 96. 4. 5. 51. 102; 60. 61.
    3. rein äußerliches Verhalten: These 36. 83. 84.
  - B. Über den rechten Wandel in der Gemeinschaft
    1. im Haus a) Ehe, b) Familie, c) Dienerschaft: These a) 32. 62. 63. 90; b) 70. 71; c) 72. 73. 105.
    2. in der weiteren christlichen Gemeinschaft a) Gebot der Förderung des Nächsten durch Unterstützung, b) Warnung vor Schädigung des Nächsten: These a) 1. 2. 3. 9. 40. 75; 74. 109. 113; 49. 22. 23. 106. 44. 76; b) 13. 21. 104. 107. 110. 115; 8. 88. 108; 48. 81.

## Die apokalyptischen Reiter.

Von Max Wilh. Müller in Steglitz.

Der ausschließlich „zeitgeschichtlichen“ Deutung der Visionen der Apokalypse des Johannes hat Gunkels Kritik im zweiten Teile von „Schöpfung und Chaos“ ein Ziel gesetzt und für einen großen Teil der in ihr erhaltenen Stoffe den Weg der Herleitung aus der Tradition der Israeliten oder anderer Völker gewiesen. Entsprechend der dort (S. 195) aufgestellten methodischen Forderung, daß zunächst die dem Stoffe nach selbständigen Einzelvisionen aufzusuchen und für sich zu erklären sind, ehe man ihren gegenwärtigen literarischen Zusammenhang ins Auge faßt, habe ich im folgenden eine vielbesprochene Vision ohne Rücksicht auf ihre Stellung innerhalb der Komposition der ganzen Schrift untersucht.<sup>1</sup>

Eine formelle Einheit bilden die nach Eröffnung der sieben Siegel des Buches (5, 2) eintretenden Erscheinungen (Kap. 6 bis 8 V. 1). Das häufige Vorkommen der Siebenzahl konnte dazu führen, die erwähnten Erscheinungen auch als eine sachliche Einheit aufzufassen und zu behandeln. Es lag auch nahe, die mit den sieben Planeten der Babylonier verbundenen Vorstellungen heranzuziehen, zumal da zu vier Erscheinungen (Kap. 6) bestimmte Farben genannt werden und bei den Babyloniern jedem der sieben Planeten eine besondere Farbe zugewiesen war. So hat denn A. Jeremias<sup>2</sup> es unternommen, die sieben Erscheinungen auf die sieben Planeten zu verteilen. Die vier Farben erscheinen in der Apokalypse Kap. 6, 2. 4. 5. 8 als Farben der Rosse in der Reihenfolge λευκός, πυρρός, μέλας, χλωρός. Der Reiter auf dem ersten, weißen, Rosse führt einen Bogen und hat einen Kranz, der auf dem zweiten, feuerfarbenen, trägt ein Schwert und bringt den Krieg, der auf dem

<sup>1</sup> Für die freundlichen Ratschläge, mit denen mich Herr Professor Gunkel bei der Arbeit unterstützt hat, spreche ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aus.

<sup>2</sup> Babylonisches im N. T. S. 25 ff.

dritten, schwarzen, hält eine Wage, der auf dem vierten, grünen oder gelben oder fahlen, heißt Tod, und ihm folgt der Hades.

Die babylonischen Planetenfarben sind folgende<sup>1</sup>: silbern (oder nach später persischer Tradition grün) — Mond, dunkelblau — Merkur, weißgelb — Venus, golden — Sonne, rosenrot — Mars, braunrot (oder gelbbraun) — Jupiter, schwarz — Saturn. Den zweiten Reiter auf feuerfarbenem Rosse bringt nun Jeremias in Beziehung zu dem Planeten Mars. In einer persischen aus dem 17. Jahrhundert stammenden Beschreibung der sabäischen sieben Planetentempel wird dem Bilde dieses Planeten neben der roten Farbe auch ein Schwert zugeschrieben. Der dritte Reiter auf schwarzem Pferde soll dem Merkur entsprechen. Das  $\chi\lambda\omega\rho\acute{o}\varsigma$  beim vierten Reiter wird als „gelb“ gefaßt und zu Jupiter in Beziehung gesetzt, der hier Eigenschaften des Unterweltgottes Saturn (Nergal) haben soll. Der erste Reiter auf weißem Pferde hat zwar, wie Jeremias selber zugibt, die Attribute des Sonnengottes, soll aber den Mond vorstellen. Die weißen Kleider der Märtyrer, deren Seelen nach der Eröffnung des fünften Siegels sichtbar werden, sollen auf die Farbe der Venus deuten. Der Weltuntergang bei dem sechsten Siegel soll auf den Saturn weisen und die Opferfeier beim siebenten den Weltensonntag anzeigen.

Diese ganze Verteilung aber steht auf sehr schwachen Füßen. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat nur die Gleichsetzung des Reiters auf dem feurigen Pferde mit dem Mars. Wenn der Reiter mit der Wage dem Merkur zugewiesen wird, so spricht freilich dafür, daß dieser Planet bei den Babyloniern *dainu* (der Richter) heißt<sup>2</sup>; und eine Wage paßt in die Hand des Richters. Es ist aber doch sehr bedenklich, das schwarze Roß der Apokalypse mit dem Merkur, dem die blaue Farbe eigen ist, zusammenzustellen, wenn der schwarze Saturn noch an einer späteren Stelle angesetzt wird. Alle anderen Gleichungen vollends werden schwerlich jemand überzeugen. Wenn sich also für die rote Farbe und das Schwert eine andere Erklärung bietet, wie ich sie im folgenden hoffe geben zu können, so wird man gern auf die Gleichsetzung der sieben Siegel mit den sieben Planeten verzichten.

In Wahrheit ist aber auch die Einheit der sieben Visionen nach der Eröffnung der sieben Siegel erst nachträglich vom Schriftsteller geschaffen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hommel, Abhandlungen u. Aufsätze, S. 384 ff.

<sup>2</sup> Jeremias, a. a. O. S. 25 Anm. 1.

<sup>3</sup> Hommel, a. a. O. S. 379.

<sup>4</sup> Zu dem Buche mit den sieben Siegeln vgl. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständn.

d. N. T., S. 60 ff.

Die fünfte bis siebente hängen inhaltlich nur sehr lose untereinander und mit den ersten vier zusammen. Dagegen bilden die ersten vier, die Reiter, unzweifelhaft eine enggeschlossene sachliche Einheit. Nur bei ihnen sind Farben erwähnt.

Diese Abgrenzung wird bestätigt durch einen Vergleich mit Sacharja 1, 8; 6, 1f.; 6, 6f. An der ersten Stelle erscheint ein Reiter auf einem rotbraunen Pferde, hinter ihm andere Pferde, und zwar rotbraune, fuchsrote und weiße. Kap. 6, 2 sind es verschiedene Wagen, vor dem ersten rotbraune Pferde, vor dem zweiten schwarze, vor dem dritten weiße, vor dem vierten gescheckte; 6, 6f. werden dieselben Rosse vor den Wagen bezeichnet als schwarze, weiße, gescheckte und rotbraune.<sup>1</sup>

Bei Sacharja 6, 7 ist die Bedeutung der verschiedenfarbigen Paare von Pferden noch erhalten: es sind die vier Winde.<sup>2</sup> Diese vier kombiniert nun Winckler<sup>3</sup> wiederum mit Planeten, und zwar weist er die weißen dem Jupiter, die gescheckten als Blauschimmel dem Merkur, die roten dem Mars und die schwarzen dem Saturn zu. Eine bestimmte Verteilung von vier Planeten auf die vier Himmelsrichtungen ist aber bei den Babyloniern nicht belegt, und weiß insbesondere ist nicht die Farbe des Jupiter, sondern die der Venus. Wenn in spätjüdischer Tradition<sup>4</sup> aus den sieben Erzengeln, deren Zahl der der Planeten entspricht, vier als „Angesichtsenkel“ ausgesondert werden und von ihnen gesagt wird, daß sie nach den vier Himmelsrichtungen gewendet sind, so reicht doch diese Angabe, da die vier nicht genauer unterschieden werden, zu weiteren Schlüssen nicht hin.

Eine befriedigende Erklärung glaube ich aus einer ganz anderen Tradition gewinnen zu können, die sehr weit gewandert ist und sehr alt sein muß. Bei einem derartigen Stoffe die Belegstellen vollständig zu sammeln, ist schwer, und ich erhebe nicht den Anspruch, das geleistet zu haben. Für meine Beweisführung wird aber, hoffe ich, das Beigebrachte genügen. Als Quellen dienen mir Sagen, Märchen, Volkslieder sehr verschiedener Völker. Da mir zunächst daran liegt, die Tradition als solche zu verfolgen und ihre Entstehung zu erklären, lasse ich vorläufig die Apokalypse ganz aus dem Spiele.

Als eine feste Reihe findet sich die Farbenfolge weiß, rot, schwarz, häufig in Verbindung mit Rossen und Reitern. Einen der schönsten

<sup>1</sup> Vgl. Kautzsch, Die Heil. Schr. d. A. T. zu der Stelle u. Beilag. S. 68.

<sup>2</sup> Die vier Windengel auch Apok. Joh. 7, 1f. und 9, 15.

<sup>3</sup> Mitteilungen der Vorderas. Ges. 1901, S. 177.

<sup>4</sup> Zimmern bei Schrader K. A. T. 3, S. 633.

Belege liefert das russische Märchen von der „wunderschönen Wassilissa“.<sup>1</sup>

Wassilissa, von ihrer Stiefmutter und deren beiden Töchtern hart geplagt, wird an einem Winterabend in den Wald zu der Bába Jagá, einer in den russischen Märchen häufig vorkommenden Waldfrau, geschickt, um Feuer zu holen. „Plötzlich jagte ein Reiter an ihr vorbei, der war ganz weiß; weiß auch sein Kleid, sein Pferd und die Zügel — da wurde es Licht. Sie ging weiter; da sprengte plötzlich ein anderer Reiter vorbei, der war ganz rot, rot auch sein Pferd und seine Kleider — da ging die Sonne auf. Wassilissa ging die ganze Nacht und den ganzen Tag, erst am nächsten Abend kam sie auf die Wiese, wo Bába Jagás Hütte stand. Der Zaun um die Hütte war aus Menschenknochen; auf den Pfählen ragten Totenschädel mit leeren Augen, statt der Angeln am Tor waren Füße, statt der Riegel Hände, an Stelle des Schlosses ein Mund mit scharfen Zähnen angebracht. Vor Schreck blieb Wassilissa wie angemauert stehen. Plötzlich sprengte des Weges wieder ein Reiter, der war ganz schwarz, schwarz auch sein Pferd und seine Kleider. Er sprengte zum Tor und verschwand, als hätte ihn die Erde verschluckt — da wurde es Nacht. Die Dunkelheit dauerte aber nicht lange, in allen Totenschädeln des Zaunes erglühete die Augen, davon ward es auf der Wiese hell wie bei Tag.“ Wassilissa wird von der Alten ins Haus genommen. Als der nächste Morgen graut, jagt der weiße Reiter vorbei, als die Sonne aufgeht, der rote, in der Abenddämmerung der schwarze. Beim Abschied deutet die Bába Jagá selbst dem Mädchen auf ihre Fragen den ersten als den „hellen Tag“, den zweiten als die „rote Sonne“, den dritten als die „dunkle Nacht“.

In einem Zigeunermärchen<sup>2</sup> findet der Held Radu einen Pferdekopf, der sich in ein Pferd verwandeln kann, das am Morgen rot, zu Mittag weiß und in der Nacht schwarz ist. Um die von einem Drachen auf den Glasberg entführte Königstochter zu befreien, reitet er dreimal den Glasberg hinan, das erste Mal in der Frühe, ehe die Sonne aufgegangen ist, auf dem roten Pferd, das zweite Mal Mittags auf dem weißen, das dritte Mal Abends, als die Sonne untergegangen ist, auf dem schwarzen. Darauf kriecht er in den wieder zurückverwandelten Pferdeschädel und läßt sich mit diesem von dem

<sup>1</sup> A. N. Afanassjew, *Narodnyja russkija skaski*. 3. Aufl. Moskau 1898. I, No. 76, deutsch bei Anna Meyer, *Russische Volksmärchen*. Wien 1906. Nr. 19.

<sup>2</sup> von Wlislöck, *Volksdichtungen der siebenbürgischen u. südungar. Zigeuner*, Nr. 55, S. 323 ff.

Drachen verschlingen. Im Innern desselben zündet er seine Kleider an. Da platzt der Drache und die Königstochter vermählt sich dem Helden.

Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit stellen in beiden Fällen die drei Reiter die drei Sonnenphasen im Tageslaufe dar. Das Roß mit oder ohne Reiter ist ein weitverbreitetes Bild der Sonne. Wenn in dem letzten Märchen die weiße Farbe hinter der roten steht, so ist diese Variante leicht zu erklären. Die Farben sind die Farben des Himmels zu den verschiedenen Tageszeiten, und von den arabischen Dichtern bemerkt Goldziher<sup>1</sup> ausdrücklich, daß sie in der Reihenfolge der Farben des Himmels bald mit der Morgenröte beginnen, die dann zur Weiße wird, bald mit dem Morgengrauen, das in Röte übergeht.

Dieselben Reiter finden wir in den mährisch-walachischen Märchen von „Hänslein mit dem Strauße“.<sup>2</sup> Ein Prinz verkleidet sich als Schäfer und nimmt unter dem Namen Hans Dienste bei dem Könige, dessen schöne Tochter er gewinnen will. Mit einer Peitsche, die er nebst anderen Wunderdingen von einem Bettler erhalten hat, erschlägt er im Walde zwei Riesen. In ihrem Hause stellen sich ihm zwei Männer zur Verfügung, die aus einem kleinen Schrein hervorkommen. Sie versorgen ihn zunächst mit drei schönen Sträußen nacheinander, durch die er sich die Gunst der Prinzessin erwirbt. Als sich die werbenden Prinzen bei der Königstochter versammeln, erscheint er selbst in weißen Kleidern auf einem weißen Rosse, mit Silber beschlagen und gezäumt; beides haben ihm die zwei Männer verschafft. Die Prinzessin reicht ihm ihr Tuch als Zeichen ihrer Huld. Dann kehrt er zu seinen Schafen zurück. Nach einem Monat erscheint er ebenso in roten Kleidern auf einem roten Roß, mit Gold beschlagen und gezäumt, und mit demselben Erfolge. Im dritten Monat trägt er bei derselben Gelegenheit schwarze Kleider und reitet auf einem schwarzen Roß, mit lauter Diamanten beschlagen und gezäumt. Als wieder alle in möglichst großem Putze um die Prinzessin herumreiten, reicht sie Hansen allein ihr Tuch und ihren Ring. Als die Prinzen ihn fangen wollen, wendet er sich rasch und entkommt. Ein Prinz jedoch verwundet ihn mit seinem Säbel am Schenkel. Zu Hause verbindet er sich den Fuß mit dem Tuche und schläft auf dem Felde ein. Die Prinzessin findet ihn, erkennt ihn und führt ihn zum Vater, der in die Hochzeit willigt.

In dem russischen und dem Zigeunermärchen erscheinen die drei

<sup>1</sup> Der Mythos bei den Hebräern, S. 174 ff.

<sup>2</sup> Wenzig, Westslavischer Märchenschatz, Nr. 1.

Reiter oder der eine dreimal im Laufe eines Tages, hier der eine dreimal in den gleichen Farben wie dort, aber nach je einem Monat. Da nun die mythischen Vorstellungen vom Tageslaufe der Sonne denen von ihrem Jahreslaufe gleichartig zu sein pflegen, so glaube ich in den drei Reitern des mährischen Märchens die Frühjahrs-, Sommer- und Winter-sonne zu erkennen, zumal da die Blumensträuße im Anfang deutlich auf den Frühling, der Schlaf am Schlusse auf den Winterschlaf der Natur hinweisen.

Von dem mährischen Märchen gibt es mehrere Varianten bei anderen Völkern. In Grimms K. H. M. Nr. 136 kommt der Königssohn, dessen Haare, nachdem sie in den Brunnen des wilden Mannes gefallen sind, golden geworden sind, als Gärtner an den Hof des Königs. Er erscheint unter den anderen Rittern drei Tage hintereinander vor der Königstochter, das erste Mal in roter Rüstung auf einem Fuchs, das zweite Mal in weißer auf einem Schimmel, das dritte Mal in schwarzer auf einem Rappen. Jedesmal wirft ihm die Königstochter einen Apfel zu. Das dritte Mal wird er von einem der ihm nachsetzenden Leute des Königs am Bein verwundet.

In der Reihenfolge schwarz, weiß, rot erscheinen dieselben Farben an den Reitern einer serbischen Variante dieses Märchens.<sup>1</sup> Genau dieselbe Reihenfolge von Farben an Pferden wie in den beiden ersten findet sich in einem anderen serbischen Märchen.<sup>2</sup> Hier verlangt der Kaiser von dem Jüngling, der seine Tochter begehrt, er solle ihm bis längstens in acht Tagen drei Pferde schaffen, ein fleckenlos weißes, noch nie gezäumtes, dann ein fuchsrotes, nie gerittenes mit schwarzem Kopf, schließlich ein noch nie beschlagenes schwarzes mit weißem Kopf und weißen Füßen. Der Jüngling findet die Pferde unter einer großen Pferdeherde im Osten.

Während in diesen Märchen die Rosse und zum Teil die Kleidung der Helden selber die drei Farben zeigen, sind sie in einem kurdischen Märchen<sup>3</sup> seinen Gegnern zugewiesen. Der Held wird von einem Feuerrosse über das Meer in die Stadt des Königs des Westens gebracht, wo er die Prinzessin erobern soll. „Am nächsten Morgen bestieg er sein Roß, trat auf den Meidan und forderte den König auf, seine Braut herauszugeben oder ihm einen Gegner im Zweikampfe zu stellen, sonst

<sup>1</sup> Wuk Stephanowitsch Karadschitsch, Volksmärch. der Serben, übers. von dessen Tochter. Berl. 1854. S. 15f.

<sup>2</sup> Ebda. S. 180f.

<sup>3</sup> Bei Chalatzianz in der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 1906. S. 411.

werde er die Stadt zerstören. Der König sandte den schwarzen Div zum Kampfe, den der Held niederschlug, dasselbe Schicksal traf auch den weißen und den roten Div.“ Dann stellt sich ihm sein Bruder, von dem er bei einem Schiffbruch getrennt worden war und der ihn nun nicht wiedererkennt, zum Kampfe. Dieser besiegt den Helden, erkennt ihn dann aber, und es folgt die Versöhnung. Der Flug über das Meer zum Westen deutet auf einen Sonnenhelden. Die Vertreter der drei Sonnenphasen sind als selbständige Wesen im Westen angesiedelt und werden ihm entgegengestellt.

Die Zusammenstellung von weißen, roten und grauen Pferden kennen die Schweden.<sup>1</sup> In den bei ihnen zur Wintersonnenwende gesungenen Stephansliedern wird Steffen, der personifizierte 26. Dezember, ein Stallknecht genannt, welcher bei Sternenschein fünf Rosse, zwei weiße, zwei rote und ein apfelgraues, besorgte und mit Sonnenaufgang zur Quelle ritt, oder auch, dem Laufe der Sonne folgend, Schwedens Provinzen durchritt. Die Beziehung der Rosse zur Sonne ist auch hier noch vollständig durchsichtig. Wenn neben je zwei weißen und roten nur ein graues steht, so kann man darin einen Ausdruck für die Abnahme des Lichtes im Winter sehen.

Von dem indischen Feuergott Agni, der sehr häufig für die Sonne steht, heißt es im Rigveda<sup>2</sup>: „schwarz, weiß und rot ist seine Bahn“, und der Lichtgott Rudra hat die Attribute weißlich, rotbraun und schwarz.<sup>3</sup>

Wie das Roß in Beziehung zur Sonne steht, so auch der Hahn. An ihm erscheinen dieselben Farben in einem griechischen Märchen.<sup>4</sup> Auf der Tenne eines armen Mannes tanzen drei Neraiden in der Nacht bis Tagesanbruch. Da kräht zuerst der weiße, dann der rote Hahn. Durch diese lassen sie sich nicht stören. Als aber der schwarze Hahn kräht, nehmen sie eiligst ihre Flügel und fliegen fort.<sup>5</sup> Drei Hähne sollen auch nach der Völuspa beim Untergange der Welt krähen, ein glanzroter, ein Goldkamm bei den Asen, der schwarze auf der Erde in den Sälen der Hel.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Mannhardt, Lettische Sonnenlieder. Zeitschr. f. Ethnologie VII. 95.

<sup>2</sup> 10, 20, 9 bei Böklen, Archiv f. Religionsw. VI, 8.

<sup>3</sup> Siecke, Arch. f. R. I, S. 121. 122. 258. Siecke und Böcklen finden ohne Grund durch die angegebene Farbenfolge den Mond bezeichnet.

<sup>4</sup> Hahn, Griechische Märch. II, S. 82.

<sup>5</sup> In die Finsternis gebracht sind die Lichtgötter wohl erst in christlicher Zeit.

<sup>6</sup> Panzer, Beitrag z. dt. Mythol. I, S. 309.

In einem anderen griechischen Märchen<sup>1</sup> bezeichnen drei Metalle die Farben weiß, rot, schwarz. Hans, der jüngste von drei Priestersöhnen, zieht in die Welt auf Abenteuer und kommt nacheinander an drei Türme, in denen Mädchen von Drachen bewacht werden. Vor dem ersten Turm ist eine bleierne Tenne, vor dem zweiten eine kupferne, vor dem dritten eine stählerne. Das erste Mädchen ist schön „wie die goldenen Sterne“, das zweite schön „wie die Sonne“, das dritte „noch schöner als die liebe Sonne“. Der Held schwingt sich jedesmal durch ein Fenster in den Turm zu dem Mädchen und kämpft dann auf der Tenne mit dem Drakos, den er in die Erde hineindrückt und dann durch Abschlagen des Kopfes tötet. Auch hier liegt ein Sonnenmythus vor, wie die Schilderung der Mädchen und der Drachenkampf zeigen.

In einem Zigeunermärchen<sup>2</sup> steigt der Held mit Hilfe eines roten und eines weißen Eies zu dem Erdmännchen hinab, das ihm seine Braut geraubt hat. Dort unten findet er eine schwarze Henne, die im Innern ein weißes, ein rotes und ein schwarzes Ei trägt. Er tötet die Henne und nimmt die Eier heraus. Das weiße, das wie die Sonne leuchtet, läßt er unten vor sich her rollen, mit dem roten berührt er den den Zugang zur Oberwelt verschließenden Stein, worauf dieser sich beiseite schiebt. Das schwarze Ei wirft er in den Fluß. Das Ei als Bild der Sonne findet sich bei mehreren Völkern.<sup>3</sup> Hier scheint durch das weiße die Dämmerung, durch das rote die Morgenröte und durch das schwarze die ins Wasser hinabsteigende Abendsonne deutlich bezeichnet.

Eine sehr merkwürdige Parallele für die drei Farben an Vögeln bietet ein Märchen aus Südamerika.<sup>4</sup> Zwei Helden erhalten den Auftrag, die Sonne zu holen, die der rote Urubu oder Königsgeier besitzt. Neben diesem roten kommen aber auch schwarze und weiße Geier in der Geschichte vor. Als der rote Geier ergriffen ist, schickt er seinen Bruder, den weißen Geier, die Sonne zu holen. Er bringt zuerst die Morgenröte, muß aber schließlich die Sonne bringen; erst dann wird der rote Geier freigelassen. Daß diese Erzählung in den Kreis der behandelten Tradition gehört, zeigen deutlich die Beziehungen der Vögel zur Sonne.

Daß die Verbindung der Sonnenphasen mit diesen bestimmten

<sup>1</sup> Hahn, a. a. O. S. 15 ff.

<sup>2</sup> von Wlislöcki, a. a. O. Nr. 14, S. 201 ff.

<sup>3</sup> Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes I, S. 392. Mannhardt, Zeitschr. f. Ethnol. VII, S. 104.

<sup>4</sup> Bei Frobenius a. a. O. S. 199.

Farben nicht einer künstlichen Kombination, etwa mit den Planeten, ihren Ursprung verdankt, sondern unmittelbar aus der Anschauung erwachsen ist, lehrt auch die Tatsache, daß weiß und rot allgemein die Farben der Lichtgötter sind, schwarz aber der Unterwelt zukommt, in die die Sonne am Abend hinabsteigt. Für die Lichtgötter der Griechen hat Dieterich<sup>1</sup> Beispiele gesammelt. Ein Schimmelreiter hält in Deutschland beim Mairitt seinen Umzug.<sup>2</sup> Bei den Slawen ist die Vorstellung von den weißen Rossen der Sonne ganz allgemein verbreitet.<sup>3</sup> Die Choruten insbesondere stellen sich die Sonne als jugendlichen Krieger vor auf einem von zwei weißen Rossen gezogenen Wagen, der mit zwei weißen Segeln geschmückt ist.<sup>4</sup> Weiß sind auch die Haare der Lichtgötter.<sup>5</sup> Rot ist eine besonders bei den Indern häufige Bezeichnung derselben. Rudra heißt des Himmels roter Eber.<sup>6</sup> Die Sonne heißt „das rote Roß“, rot sind die Flügelrosse der Açvin (Sonne und Mond).<sup>7</sup> Der Gott Rohita „der Rote“ wird der Sonne gleichgesetzt. Seine Gattin ist Rohini „die Rote“.<sup>8</sup>

Vom Vogel Phönix, dessen Beziehungen zur Sonne unzweifelhaft sind,<sup>9</sup> sagt Herodot II, 73: τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσοκόμα τῶν πτερῶν, τὰ δὲ ἐρυθρά. Die Sonne heißt „rotes Gogal“ (rotes Ei) in einem deutschen Sonnenliede.<sup>10</sup> In einem deutschen Märchen<sup>11</sup> haben drei nacheinander geborene Kinder einen „ritschroten“ Stern auf der Stirn. In einem Märchen aus dem Harz<sup>12</sup> hat der erste von drei Knaben drei goldene Locken, der zweite einen goldenen Stern, der dritte einen goldenen Hirsch auf der Brust. Alles sind Attribute der Lichtgötter, und der rote Stern bedeutet also dasselbe. In einem griechischen Märchen<sup>13</sup> hat die Sontentochter eine rote Mütze. Auch unser Rotkappchen gehört in diese Reihe. Auch sie ist die Sonne, die von dem Tiere der Finsternis verschlungen wird und wieder daraus hervorkommt.<sup>14</sup> Von einem von Mannhardt<sup>15</sup> als Sonne aufgefaßten Mädchen in einem Liede aus Montenegro heißt es: „Goldgelb bis zum Knie ihre Füße, goldrot bis zur Schulter ihre Arme.“ Die zwei, sieben oder zehn Rosse am Wagen des indischen Sonnengottes heißen haritas, d. h. die falben

<sup>1</sup> Nekyia S. 29.<sup>2</sup> Simrock, Dt. Mythologie, S. 586.<sup>3</sup> Afanassjew, Poetitscheskija wossrenija Slawjan na prirodu. I, S. 594.<sup>4</sup> Ebda. I, S. 605.<sup>5</sup> Böklen, Arch. f. Rel. VI, 7.<sup>6</sup> Siecke, Arch. f. R. I, S. 238.<sup>7</sup> Ebda. I, S. 121.<sup>8</sup> Ebda.<sup>9</sup> In der griechischen Baruchapokalypse trägt er die Sonne, C. 6f.<sup>10</sup> Mannhardt, Zs. f. Ethnol. VII, S. 104.<sup>11</sup> Grimm, K. H. M. Nr. 96.<sup>12</sup> Ey, Harzmärchen, S. 178.<sup>13</sup> Hahn, Griech. M. I, S. 245ff.<sup>14</sup> Frobenius, Das Zeitalt. d. Sonnengott. I, S. 184.<sup>15</sup> a. a. O. S. 212.

glänzenden, rohitas, d. h. die rötlichen, oder arushís, die roten.<sup>1</sup> Von Noah heißt es im äthiopischen Henochbuch<sup>2</sup>: „Die Farbe seines Körpers ist weißer als Schnee und röter als Rosenblüte. Sein Haupthaar ist weißer als weiße Wolle, und seine Augen sind wie die Sonnenstrahlen; öffnet er seine Augen, so erhellen sie das ganze Haus.“ Dadurch wird er ganz deutlich als Sonnengott charakterisiert.<sup>3</sup> Was hier von dem eben geborenen Noah erzählt wird, wird in der mongolischen Helden-sage von Bogda Gesser Chan<sup>4</sup>, die ganz von Sonnenmythen durchsetzt ist, von einem Bruder des Helden Gesser prophezeit: „Geboren wird Arjâwalori Udgari mit weitstrahlendem weißen Glanze und mit rotbraunem Gesichte . . . Derselbe wird nach seiner Geburt der Beherrscher der Wasserdrachen<sup>5</sup> werden.“<sup>6</sup>

Weiß und schwarz bezeichnet den Gegensatz zwischen Licht und Finsternis. In russischen Rätseln ist der Tag die weiße, die Nacht die schwarze Kuh.<sup>7</sup> Auch wird der aufsteigenden Sonne die weiße, der absteigenden die schwarze Farbe beigelegt. So sagt im Bogda Gesser Chan der zwölköpfige Riese, der die Gemahlin Gessers geraubt hat, zu dieser<sup>8</sup>: „Vorwärts von meinem Hause befinden sich drei verschiedene große Seen; herwärts davon ist ein fünffaches Schilffeld. Am Ufer des nächsten Sees hinter dem Schilfe rennen zwei Stiere, ein weißer und ein schwarzer, um die Wetté. Am Morgen siegt der weiße Stier, Gessers Schutzgenius, und am Mittag der schwarze Stier, mein Schutzgenius. Wenn er diesen meinen Schutzgenius töten sollte, so könnte er mich auch töten.“ Gesser erschießt nachher den schwarzen Stier mit seinem Bogen.

Eine Parallele dazu scheint ein griechisches Märchen zu enthalten.<sup>9</sup> Der jüngste Prinz zieht aus zum Drachenberg, auf dem der Drache haust, der seine Schwester geraubt hat. Er kann den Berg aber nicht ersteigen. Als er nun nicht weiß, was er tun soll, erblickt er zwei Schlangen, die miteinander kämpfen. Die eine davon ist weiß, die andere

<sup>1</sup> Mannhardt, a. a. O. S. 93 nach M. Müller, Oxford essays 1856, S. 81—83.

<sup>2</sup> C. 106. Kautzsch.

<sup>3</sup> Wenn Böklen (Arch. f. Rel. VI, 6) auch hier den Mond erkennen will, trotzdem der von Noahs Augen ausgehende Glanz ausdrücklich mit den Sonnenstrahlen verglichen wird, so ist das nur aus dem Zwange seiner Theorie zu erklären.

<sup>4</sup> Die Thaten Bogda Gesser Chans. Eine ostasiat. Heldensage, übers. v. I. J. Schmidt. Petersbg. 1839. (Vgl. Schott, Phil.-hist. Abh. d. Ak. d. W. Berl. 1852.) S. 7.

<sup>5</sup> Der Wasserdrache, das Chaostier, ist vor allem bei den Babyloniern der unterliegende Feind des Sonnengottes.

<sup>6</sup> Vgl. auch Apok. Joh 1, 14.

<sup>7</sup> Mannhardt, a. a. O. S. 308.

<sup>8</sup> a. a. O. S. 147f.

<sup>9</sup> Hahn, a. a. O. I, S. 186.

schwarz, und die schwarze ist im Begriff, die weiße zu töten. Der Prinz sprengt herzu, erschlägt die schwarze Schlange und rettet dadurch die weiße. Dafür läßt die weiße ihn sich an ihren Schwanz binden und bringt ihn so auf den Berg.

Auch rot und schwarz bezeichnen den Gegensatz von Licht und Finsternis, Tag und Nacht. Das Zelt des neugriechischen Todesgottes Charos ist außen rot, im Innern schwarz.<sup>1</sup> Der Belege dafür, daß der Abend und die Nacht schwarz genannt werden, bedarf es nicht. Auch der Winter heißt schwarz in einem serbischen Liede.<sup>2</sup>

So steht als gesichertes Resultat fest, daß bei zahlreichen Völkern als alte Tradition die Verbindung der Sonnenphasen mit den Farben weiß, rot, schwarz besteht. Erwachsen ist sie aus der Beobachtung des Tageslaufes der Sonne und von da übertragen auf ihren Jahreslauf. Dabei muß ich bemerken, daß ich mir zwar die Bezeichnung der Sonne als weiß und rot bei verschiedenen Völkern, nicht aber das Auftauchen der Reihe weiß, rot, schwarz ohne die Annahme historischer Abhängigkeit erklären kann. Für die Abgrenzung der Phasen gibt das im Anfange erwähnte russische Märchen einen Anhalt. Hier reicht die erste Phase vom ersten Morgengrauen bis zum Sonnenaufgang, die zweite umfaßt die ganze Zeit, in der die Sonne am Tage sichtbar ist, der dritte beginnt mit Sonnenuntergang. Diese Verteilung macht den Eindruck der Ursprünglichkeit, denn sie ist von der Anschauung hergenommen. Dazu stimmt das an zweiter Stelle erwähnte Zigeunermärchen. Es läßt sich von vornherein vermuten, daß die Spekulation sich erst bei einer gleichmäßigen Verteilung auf bestimmte astronomische Abschnitte des Tages beruhigt habe. Die Spuren dieser Spekulation finden sich in der Tat in der Erzählung des Hygin<sup>3</sup> vom Tode des Glaucus, des Sohnes des Minos. Glaucus ist als Kind in ein Faß mit Honig gefallen. Apollo wird von den Eltern um Hilfe angegangen. „Apollo respondit: ‘monstrum vobis natum est; quod si quis solverit, puerum vobis restituet.’ Minos sorte audita coepit monstrum a suis quaerere, cui dixerunt natum esse vitulum, qui ter in die colorem mutaret per quaternas horas, primum album, secundo rubeum, deinde nigrum.“ Minos ruft die Augurn zusammen. Polyidus vergleicht das Kalb der Maulbeere, weil auch sie sich nacheinander weiß, rot und schwarz färbe. Er findet das Kind und erweckt es wieder zum Leben. Das Kalb ist die Sonne, für die das

<sup>1</sup> Waser, Charos, Arch. f. Rel. I, S. 177.

<sup>2</sup> Afanassjew, Poet. Wossr. III, S. 36.

<sup>3</sup> Fab. 136.

Bild des Stieres sonst ganz geläufig ist. Die drei Farben der Sonnenphasen wechseln nach je vier Stunden.<sup>1</sup> Das geteilte Ganze ist also der Lauf von zwölf Stunden. Es scheint, als wenn das der Lauf der sichtbaren Sonne ist, auf den dann unter Aufgabe der sinnlichen Anschauung die drei Farben gleichmäßig verteilt sind. Es ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Einteilung der Kreis der δωδεκάωρος zugrunde liegt, der den Tages- und Nachtlaf der Sonne umfaßt und in dem eine Stunde gleich zwei gewöhnlichen Stunden ist. Dieser Kreis ist aus den griechischen Astronomen bekannt und höchstwahrscheinlich babylonischen Ursprungs.<sup>2</sup>

Nach dem Stande der Sonne werden die Himmelsrichtungen bezeichnet. Die Verbindung der Farben mit diesem Begriffe scheint in einem Stücke der spätjüdischen Noahlegende vorzuliegen. Im äthiopischen Henoch 89, 8 ff. heißt es am Ende der Schilderung einer Sintflutvision: „Jenes Fahrzeug (die Arche) aber setzte sich auf der Erde fest, die Finsternis wich zurück und Licht erschien. Jener weiße Farre aber, der ein Mann geworden war (sc. Noah), ging mit den drei Farren aus jenem Fahrzeug heraus. Einer von den drei Farren war weiß, ähnlich jenem Farren, einer von ihnen war rot wie Blut und einer schwarz.“ Die drei mit dem ersten weißen heraussteigenden Farren sind Noahs Söhne. Sie sind durch die Farben deutlich als die Sonnenphasen charakterisiert. Diese Kombination knüpft wohl an die alte Verbindung der Noahsöhne mit den Himmelsrichtungen an. Denn in der Völkertafel der Jahvisten<sup>3</sup> stammen von Japhet die Völker des Nordens und Westens ab, von Ham die des Südens, von Sem die des Ostens. Sem wird also in der im Henochbuche vorliegenden Tradition als die Morgen-, Ham als die Mittags-, Japhet als die Abend- und Nachtsonne gefaßt.

Von drei Schicksalsgöttinnen wissen Griechen, Römer und Germanen. Sie erkennt man auch in den „Drei Fräulein“ vieler bayrischen Sagen.<sup>4</sup> Sie heißen Vilbet, Einbet und Volbet. Gewöhnlich ist eine schwarz oder halb schwarz, halb weiß, die andern beiden sind weiß. Alle drei spinnen und weben, und die von den weißen gesponnene Leinwand wird den Wöchnerinnen zur Erleichterung der Geburt untergelegt.<sup>5</sup> Die schwarze wird auch Held genannt; wollte man ein Mädchen zurechtweisen, so sagte man: „Du wirst geradeso wie die Held, schwarz und weiß, und

<sup>1</sup> Bei Apollodor (3, 3, 1. 2) und Tzetzes (Lykophr. 811) fehlt diese Zeitangabe.

<sup>2</sup> Boll, Sphaera S. 311 ff., S. 341.

<sup>3</sup> Genesis 10, 8 ff.

<sup>4</sup> Panzer, Beitrag z. dt. Mythol. I, S. 28 ff.

<sup>5</sup> Ebda. S. 278 f.

gehst ganz verloren.“<sup>1</sup> Die Held aber ist die Unterweltsgöttin Hel.<sup>2</sup> Die zwei weißen haben zwei Köpfe und einen Sinn, die dritte aber will sich niemals in den Willen der zwei anderen fügen.<sup>3</sup> Häufig ist auch die eine blind und wird dann bei der Teilung von Schätzen von den anderen betrogen. In einer Sage von Oberigling in Oberbayern heißt es<sup>4</sup>: „Nachts zwischen elf und zwölf kommt ein Jäger, von einem schwarzen Hund mit feurigen Augen begleitet. Darauf kommen ganz nahe vorüber drei Fräulein, die erste kreideweiß, mit langen blonden Haaren, hält einen Strauß in der einen höher gehaltenen Hand, die andere Hand abwärts; die zweite mit blonden Haaren hatte ein rot und weißes Kleid; die dritte mit weißem Kleide hatte vor dem Antlitz einen langen schwarzen Schleier.“<sup>5</sup> Sie saßen so fest im Bewußtsein des Volkes, daß die Kirche sie als Heilige adoptierte. In Einbete am Petersbrunnen bei Leutstetten in Oberbayern haben sie ihre Wohnung gehabt. Zelle und Eingang war für jede verschieden, denn jede wirkte für sich. Sie predigten das Wort Gottes, pflegten und heilten Kranke.<sup>6</sup> Das Spinnen und ihre Mithilfe bei der Geburt kennzeichnet sie als Schicksalsgöttinnen. Die Farben zeigen, daß sie Personifikationen der Sonnenphasen sind. Daher wohnen sie als fromme Schwestern zwar in einem Hause, haben aber verschiedene Zellen und Eingänge und wirken jede für sich.<sup>7</sup>

Auch an einem Fräulein erscheinen die drei Farben, das auf der Sigmundsburg bei Nassereut in Tirol nachts beim Herdfeuer in der Küche sitzt.<sup>8</sup> Sie trägt ein rotes Kleid mit weißen und schwarzen Streifen. Die Kohlen, die sich eine Dirne von ihr holt, verwandeln sich in Silber und Gold.

Auf der Trostburg im Kulmatal im Aargau<sup>9</sup> sonnt sich am Berge unten ein altes Weib und hat eine Wanne neben sich stehen, in welcher bloß weiße und rote Böhnlein liegen. Fürchtet man dabei die Katze der Alten nicht und kann eine solche Bohne erhaschen, so verwandelt sich diese je nach ihrer Farbe in ein Gold- oder Silberstück. Weiße und gelbe Bohnen hat die Schloßjungfrau von Tegernfelden.<sup>10</sup> Die

<sup>1</sup> Panzer, Beitrag z. dt. Mythol. I, S. 60.

<sup>2</sup> Ebda. S. 274.

<sup>3</sup> Ebda. S. 59.

<sup>4</sup> Ebda. S. 58.

<sup>5</sup> Zuweilen sind es nur zwei, eine schwarze und eine rote. Ebda. S. 29.

<sup>6</sup> Ebda. S. 32.

<sup>7</sup> Zu dem Strauß in der Hand der ersten, weißen Jungfrau vergleiche die drei Sträuße im walachischen Märchen (ob. S. 294) und den Königssohn als Gärtner im deutschen (ob. S. 295).

<sup>8</sup> Panzer Beitr. z. dt. Mythol. I, S. 2.

<sup>9</sup> Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 109f.

<sup>10</sup> Ebda. S. 225f.

blaue oder schwarze Bohne wiederum ist sonst ein Sinnbild des Todes.<sup>1</sup> Die Jungfrau von Tegernfelden reitet auf einem Hirsch.<sup>2</sup> Dieser aber ist ein weitverbreitetes Symbol der Sonne.<sup>3 4</sup>

Bei dem weiß-rot-schwarzen Fräulein wird jedem gleich unser Schneewittchen einfallen, weiß wie Schnee, rot wie Blut, schwarz wie Ebenholz.<sup>5</sup> Sie stirbt und wird wiedererweckt, wie die Sonnengottheiten überall. Der Genuß der vergifteten Hälfte eines Apfels bringt ihr den Tod. Auch der Apfel aber ist ein Symbol der Sonne.<sup>6</sup> Die vergiftete Hälfte läßt sich als nächtlicher oder winterlicher Teil der Sonnenbahn verstehen.

Man muß die Frage stellen, ob die Verbindung von Schicksals- und Phasengottheiten etwa auch sonst vorkommt und welche Vorstellung die andere nach sich gezogen hat. Vorläufig kann ich diese Verbindung nur bei den auch schicksalskundigen Hesperiden der Heraklessage feststellen. U. von Wilamowitz<sup>7</sup> hat bemerkt, daß sie nicht ursprünglich in den Westen gehören. Sie helfen dem Herakles, die Äpfel zu gewinnen, deren es, auch auf den Bildwerken, gewöhnlich drei sind. Auch sie selbst sind meist in der Dreizahl. Bei Apollonius Rhodius<sup>8</sup> heißen sie Hespere, Erytheis, Aigle = Abendliche, Rötliche, Glänzende.<sup>9</sup> Das sind wieder die Farben der Sonnenphasen. Mit Hespere beginnt die Reihe, weil sie eben alle Hesperiden geworden waren, in den Westen versetzt wie die drei Divs des kurdischen Märchens in der Stadt des Königs des Westens (ob. S. 295). Ursprünglich aber gehören sie an den Himmel. Von ihnen gewinnt der Held drei Äpfel. Das sind ebenso Symbole der Sonne wie die drei Äpfel, die im deutschen Märchen (ob. S. 295) die Königstochter dem Helden zuwirft. Ein von einem Drachen bewachter Baum mit goldenen Äpfeln steht vor einem goldenen Schlosse auf dem hohen Glasberge (einem Bilde des Himmelsgewölbes) in einem polnischen Märchen.<sup>10</sup> Der Held pflückt die Äpfel, besänftigt damit den das Schloß

<sup>1</sup> Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 243.

<sup>2</sup> Ebda. S. 247.

<sup>3</sup> Bekannt ist aus der skandinavischen Mythologie der Solarhjötr (Sonnenhirsch).

<sup>4</sup> Auch die „drei schönen Puppen“ in dem viel variierten Kinderliede von der Sonne bei Panzer, a. a. O. S. 545f. werden hierher gehören.

<sup>5</sup> In einem serbischen Märchen (Wuk, a. a. O. S. 139) wünscht sich ein Prinz ein Mädchen „so weiß wie Schnee, so rot wie Blut“.

<sup>6</sup> Mannhardt, Zeitschr. f. Ethnol. VII, S. 103.

<sup>7</sup> Herakles II, S. 94f.

<sup>8</sup> Argonaut IV, 1427f.

<sup>9</sup> Sonst auch Aigle, Erytheia, Hesperethusa. S. Roscher, Lexic. d. gr. u. röm. Myth. I, 2. Sp. 2594f.

<sup>10</sup> Woycicki, Polnische Volkssag. u. Märchen. S. 115ff. Vgl. ob. S. 293 unten.

bewachenden Drachen und erlöst die Prinzessin im Schlosse.<sup>1</sup> Der Drache Ladon der griechischen Sage ist das Unterweltstier, wofür auch seine sprachliche Verwandtschaft mit dem Unterweltsflusse Lethe spricht.<sup>2 3 4</sup>

Auf sizilischen Münzen besonders findet sich das sogenannte Triquetrum, eine Scheibe mit drei in gleichen Abständen ansetzenden, im Knie wie zu schnellem Laufe gekrümmten menschlichen Beinen. Usener sieht darin eine Darstellung des Sonnenrades.<sup>5</sup> In den drei Schenkeln darf man wohl die drei Phasen erkennen.<sup>6 7</sup>

Statt der bisher behandelten Farbenreihe weiß, rot, schwarz hat die erwähnte mongolische Heldensage vom Bogda Gesser Chan an zahlreichen Stellen die Reihe weiß, gelb, schwarz. Wenn man sich der ursprünglichen Bedeutung der Farben erinnert, so wird man kein Bedenken tragen, diese beiden Reihen einander gleichzusetzen; denn die Bezeichnung gelb paßt für die vollleuchtende Tagessonne gewiß nicht weniger als rot. Gold ist überall das Metall der Sonne. Die Alte auf der Trost-

<sup>1</sup> Drei goldene Äpfel, von denen der dritte stete Gesundheit verleiht, bei v. Wislocki a. a. O. S. 263. Ebenfalls drei, mit deutlicher Beziehung auf die Sonne, Ebda. S. 219ff. und S. 316ff.

<sup>2</sup> v. Wilamowitz, Herakles II, S. 96 A. 1.

<sup>3</sup> Bei Hesiod theog. 215 ist ihre Mutter die Nacht, wie Leto (verwandt mit Ladon und Lethe) die des Lichtgottes Apollon und seiner Schwester. Aus dem Mutterschoße der Nacht erhebt sich das neue Licht. Der von Apollon bekämpfte Drache Python heißt auch Delphyne, Mutterschoß. Die Vorstellungen vom Geborenwerden aus der Finsternis und dem Siege über die Finsternis sind hier gleichwertig.

<sup>4</sup> Zu den Hesperiden und den drei bayrischen „Fräulein“ sind drei Schicksalsgöttinnen eines Zigeunermärchens (v. Wislocki a. a. O. S. 183) zu vergleichen, von denen zwei einem Mädchen Gutes spenden, die dritte Unglück hinzufügt. An die Nornen hat schon v. Wilamowitz erinnert.

<sup>5</sup> Dreiheit. Rhein. Mus. 58 S. 187.

<sup>6</sup> Das Zeichen findet sich auch in Deutschland, z. B. auf dem Wappenschild der Stadt Füssen, die davon ihren Namen hat. Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie II, S. 483.

<sup>7</sup> In der Vorstellung von den drei Sonnenphasen wird auch die Wurzel des weitverbreiteten Mythos von den drei Brüdern liegen, in dem entweder der eine, gute, von den zwei anderen aus Mißgunst umgebracht wird, aber irgendwie wieder ins Leben zurückkehrt (Morgen oder Frühling) oder der dritte (jüngste) ein Abenteuer besteht, bei dem die anderen ihren Tod gefunden haben oder dem sie ausgewichen sind (Abend oder Winter, der den Finsternisdrachen besiegt und die Sonne wieder zurückführt). Der indische Himmelsgott heißt Trita, Zeus erscheint als dritter von drei Brüdern, Odhinn heißt altnordisch Thridhi „der Dritte“ (vgl. Usener, Rh. Mus. 58 S. 7 ff.) Vielleicht sind auch die „drei Heroen“ oder „Tänzer“ am griechischen Sternhimmel (weitverbreitet ist die Vorstellung vom Tanz der Sonne), die wiederum gleich den „im Lauf einander den Rücken zeigenden“ sind (Boll, Sphaera S. 252 u. 260), eine Verstrüngung der drei Phasengöttheiten. Sie werden zur Wage genannt, dem Westpunkte des Jahreslaufes der Sonne.

burg hat weiße und rote Bohnen, die Jungfrau von Tegernfelden weiße und gelbe (ob. S. 302).

Die drei Chane von Shiraigol<sup>1</sup> (mongolischer Name der südlichen Mongolen) beraten, wo sie eine passende Braut für den Sohn des einen von ihnen finden können, und verfallen schließlich auf Rogmo Goa, die Gemahlin Gessers. Die drei Chane heißen Chara Gertu Chan (der vom schwarzen Zelt), Schira Gertu Chan (der vom gelben Zelt), Tsaghan Gertu Chan (der vom weißen Zelt). Die Schutzgeister der drei Chane verwandeln sich in einen großen Vogel, der des Tsagu Gertu Chan wird zu dem weißen Kopf und der weißen Brust, der des Schira Gertu Chan zu dem gelben Mittelteil, der des Chara Gertu Chan zu dem schwarzen Schwanz.<sup>2</sup> Der Schutzgeist des ersten wird auch „weißer Elje“ (das Wort bezeichnet Geier und eine Art geflügelter böser Götter), der des zweiten „gelber Elje“, der des dritten „schwarzer Elje“ genannt.<sup>3</sup> Das erinnert an die weißen, roten und schwarzen Hähne des griechischen Märchen (ob. S. 296).<sup>4</sup>

Als das Heer der drei Chane sich der Rogmo Goa in Gessers Abwesenheit bemächtigen will, kämpfen seine Helden mit ihnen. Einer von diesen, Schumar, sagt vor der Schlacht: „Das Heer des Tsaghan Gertu Chan naht heran wie siedende Milch: sei du, mein Dsesse, derjenige, der hineinfährt wie ein Rührlöffel! Das Heer des Schira Gertu Chan naht heran wie eine Feuersbrunst; der Löscher will ich, Schumar, sein. Das Heer des Chara Gertu Chan naht heran wie die Wasserflut einer Überschwemmung: sei du, Nantsong, derjenige, der es wegschafft, wie ein gezogener Kanal.“<sup>5</sup>

Joro (der irdische Name des göttlichen Helden Gesser) erhält einmal eine Weissagung von einem buckeligen Richter: „Es gibt einen schneeweißen Berg; auf diesem schneeweißen Berge blökt ein schneeweißes Lamm. Es gibt einen Berg von Gold; auf diesem goldenen Berge dreht sich eine goldene Mühle von selbst. Es gibt einen Berg von Eisen; auf diesem eisernen Berge hüpfen eisenblaue Rinder umher.“ Nachher werden noch zwei goldene Berge und ein kupferner erwähnt.<sup>6</sup>

Als Gesser auf seinen magischen Braunen ausreitet, um den zwölfköpfigen Riesen zu bekämpfen, der ihm seine Gemahlin geraubt hat, trifft er unterwegs einen Zeichendeuter von der Größe einer Elle und

<sup>1</sup> I. J. Schmidt (ob. S. 299f.) S. 158f.    <sup>2</sup> a. a. O. S. 163.    <sup>3</sup> Ebda. S. 201 u. A. 14.

<sup>4</sup> Geier stehen in Beziehung zur Sonne in dem Märchen aus Südamerika oben S. 297.

<sup>5</sup> Ebda. S. 172.

<sup>6</sup> Ebda. S. 54 u. S. 97f.

spricht zu ihm: „Du ellenlanger Mensch! ich bin gesonnen, längs des Tsaghan Müren (weißen Strom) auf den Raub von Kamelwallachen zu gehen, untersuche doch einmal deine Zeichen! Ferner will ich längs dem Schira Müren (gelben Strom) auf den Raub der Pferdeherde mit gelblichen Hengsten ausgehen; untersuche doch deine Zeichen! Endlich bin ich gesonnen, längs dem Chara Müren (schwarzen Strom) auf den Raub der Pferdeherden mit schwarzen Hengsten und Blässe auszugehen. Sieh deine Zeichen nach!“<sup>1</sup> Eine Beziehung auf die Sonne liegt sicher nicht mehr vor, wenn die weiße Pyramide, die Religionschriften mit goldenen Buchstaben und die Kohle ohne Risse oder Sprünge zusammengestellt werden,<sup>2</sup> obwohl auch hier die Farbenreihe deutlich hervortritt.

Auf dem Wege zum zwölköpfigen Riesen trifft Gesser den Kamelhirt des Riesen. Gesser besiegt ihn und fragt ihn nach dem Wege zum Schlosse des Riesen. Der Hirt antwortet: „Das Schloß des Riesen ist nicht weit von hier; auf dem weißen Himmelsgebirge herwärts hat er eine Wache von Götterkindern hingestellt, weiterhin auf dem gelben Weltgebirge hat er eine Wache von Menschenkindern hingestellt; noch weiterhin auf unserem schwarzen Riesengebirge befinden sich Riesenkinder als Wache; alle diese Erscheinungen wird der Göttersohn leicht erkennen.“<sup>3</sup> Bei den Götterkindern auf dem weißen Himmelsgebirge erhält Gesser Auskunft über das schwarze Riesengebirge: „In diesem Gebirge gibt es unersteigliche Felsen und undurchdringliche Wälder; es gibt daselbst kein Tageslicht, und die Nacht ist furchtbar schwarz wie der dickste Nebel.“ Er erhält auch von ihnen einen feuerleuchtenden Krystall, der ihm das nötige Licht auf dem Wege geben soll.<sup>4</sup> Hier spielt offenbar eine andere Dreiteilung hinein, die der Welt in Himmel, Erde und Unterwelt. In der Rede vor der Schlacht steht gelb in Beziehung zum Feuer, schwarz zum Wasser. Gesser selbst ist ein Himmels-gott. Er kann blitzen und donnern<sup>5</sup> und ist im Besitz zweier Schlingen, mit denen er Sonne und Mond fängt.<sup>6 7</sup>

Danach findet sich über ein weites Gebiet verbreitet die Vorstellung von drei den Sonnenphasen im Tages- oder Jahreslaufe entsprechenden

<sup>1</sup> Ebda. S. 136f.

<sup>2</sup> Ebda. S. 162.

<sup>3</sup> Ebda. S. 133f.

<sup>4</sup> Ebda. S. 135.

<sup>5</sup> Ebda. S. 89.

<sup>6</sup> Ebda. S. 106.

<sup>7</sup> Die im B. Gesser Chan so oft begegnende Reihe weiß, gelb, schwarz erscheint übrigens auch mit zweifellosen Beziehungen auf die Sonnenphasen in einem Märchen der Zigeuner (v. Wlislöcki a. a. O. Nr. 13), bei denen auch die Reihe weiß, rot, schwarz mehrfach begegnet.

Wesen, die bald männlich, bald weiblich, häufig auch als Tiere, Vögel oder Rosse, vorgestellt werden. Dabei könnte die Dreiteilung der Sonnenbahn wegen der uns geläufigen Vierteilung auffällig erscheinen. Nun steht aber fest, daß schon im alten Babylon die Ekliptik dreigeteilt war und die einzelnen Abschnitte je einer Person der uralten Göttertrias Anu, Bel, Ea entsprachen.<sup>1</sup> Die Region des Anu scheint beim Sternbilde des Stieres angefangen zu haben; im übrigen ist die Abgrenzung nicht ganz sicher. Auf dieselbe Dreiteilung führt die bekannte Dreizahl der Jahreszeiten bei Ägyptern, Griechen und Germanen. Eine alte Dreiteilung des Tages glaube ich aus einem fränkischen Brauche erschließen zu können. In Wassermungenau in Mittelfranken wandte man zur Ermittlung der besten unter drei in Frage kommenden Saatzeiten (5.—10. September, 25. September—10. Oktober, Ende Oktober) folgendes Verfahren an. Man grub drei Kornähren ein, „eine vor Sonnenaufgang, die andere mittags, wenn die Sonne am höchsten stand, in der Richtung gegen Mittag, und die dritte nach Sonnenuntergang in der Richtung gegen Sonnenuntergang. Der schönste Busch der aufgegangenen drei Kornähren zeigte die beste Saatzeit an, so zwar, daß man sich beeilte, die erste oder die mittlere oder die dritte der oben genannten Saatzeiten zum Hineinbringen der meisten Saat zu benutzen, je nachdem die östliche oder die südliche oder die westliche Kornähre den schönsten Busch hervorgebracht hatte.“<sup>2</sup> Die umständliche Zeremonie macht den Eindruck, als wenn sie ursprünglich einen anderen Sinn gehabt hätte und nicht erst für den erwähnten Zweck erfunden wäre.<sup>3</sup> Für diesen wäre wenigstens die Verknüpfung bestimmter Termine im Tageslaufe der Sonne mit den entsprechenden Himmelsrichtungen ganz überflüssig.

Drei Sonnenphasen (es ist unklar, ob im Tages- oder Jahreslaufe) unterscheidet die mithräische Mythologie.<sup>4</sup> Hier wird die Trias auch bildlich dargestellt. Auf den Reliefs stehen neben dem stiertötenden Mithra gewöhnlich zwei Knaben, der zur Linken als *Cautes* bezeichnet, hebt eine Fackel, der zur Rechten, *Cautopates*, senkt sie. Alle drei Figuren veranschaulichen den *τριπλάσιος Μίθρας*. Drei Schritte macht im Rigveda der Sonnengott Vishnu.<sup>5</sup>

Auf Sonnenverehrung geht auch die Berücksichtigung nur dreier Himmelsrichtungen in Kultus und Brauch zurück. Dreimal des Tages

<sup>1</sup> Hommel, Abh. u. Aufs. S. 398 ff.

<sup>2</sup> Panzer a. a. O. II, S. 207.

<sup>3</sup> Drei Ähren auf dem Felde werden den „drei Fräulein“ in Bayern geweiht. Panzer a. a. O. I, S. 59 f.

<sup>4</sup> Cumont, *Myster. d. Mithra* S. 96.

<sup>5</sup> Mannhardt, *German. Mythen* S. 141.

beten die Mithraspriester, zur Morgen-, zur Mittags- und zur Abendsonne; dabei wenden sie sich des Morgens nach Osten, des Mittags nach Süden, des Abends nach Westen.<sup>1</sup> Bei den Russen verneigen sich die Säer auf dem Felde, ehe sie ans Werk gehen, nach denselben drei Himmelsrichtungen.<sup>2</sup> Nur nach diesen drei Seiten blies in Deutschland an vielen Orten der Türmer.<sup>3 4</sup>

Will man nunmehr eine Vermutung über die Herkunft der Phasengottheiten wagen, so weist vieles auf die Babylonier. Sie waren die ersten Lehrmeister in astronomischen Dingen; sie kannten die Dreiteilung der Ekliptik, sie liebten Farbenkombinationen in der Astronomie. Uralt ist bei ihnen die Verehrung der Sonne, und ihre einzelnen Phasen, Morgen- oder Frühjahrs-sonne, Mittags- oder Sommersonne usw. sind mit bestimmten mythologischen Wesen verknüpft. Für die mithräische Lehre insbesondere steht fest, daß sie durch die chaldäische Astrologie stark beeinflußt worden ist.<sup>5</sup>

Kehren wir nun zur Apokalypse zurück, so ist klar, daß die als feste und weitverbreitete Tradition erwiesene Farbenreihe auch bei den ersten drei von den vier Reitern vorliegt. Aber zunächst sind es hier ja vier statt drei. Das entspricht aber in ganz natürlicher Weise der auch uns geläufigen Vierteilung der Sonnenbahn, die auch bei den alten Babyloniern wie bei den Israeliten und anderen Völkern, wenigstens in den uns erhaltenen Überlieferungen, vorherrscht, während nur geringere Spuren von der, vielleicht älteren, Dreiteilung zeugen. Die vier Winde werden genannt z. B. im babylonischen Schöpfungsepos.<sup>6</sup> Die vier Weltecken und die ihnen entsprechenden Sternbilder der Ekliptik haben in mannigfacher Art die mythologische Phantasie beschäftigt.<sup>7</sup> Damit hängt zusammen die bei den Juden vorhandene Einteilung des Jahres in vier Jahreszeiten, deren jeder ein Toparch vorsteht (Äth. Hen. 82, 11 ff.), und die der Weltzeit und der Endzeit in vier Perioden.<sup>8</sup>

Die Farbe des vierten Rosses ist grün oder fahl (χλωρός). Grün erscheint in denselben Erzählungsstoffen, in denen die Farbenreihe weiß, rot, schwarz hervortrat, und ersetzt hier eine dieser Farben. In einem

<sup>1</sup> Cumont a. a. O. S. 124.

<sup>2</sup> Afanassjew, Poet. Wossr. III, S. 764.

<sup>3</sup> Usener a. a. O. S. 338.

<sup>4</sup> Die weittragende Frage, ob nicht auch die drei Noahsöhne in der Erzählung der Genesis wegen ihrer Verteilung auf die drei bezeichnenden Himmelsrichtungen (Osten, Süden, Westen) die Sonnenphasen darstellen, und anderes, das nahe zu liegen scheint, berühre ich hier absichtlich nicht.

<sup>5</sup> Cumont a. a. O. S. 89 ff.

<sup>6</sup> Jensen, Ass.-bab. Myth. u. Epen S. 25.

<sup>7</sup> Gunkel, Z. religionsgesch. Verständ. d. N. T. S. 43 ff.

<sup>8</sup> Ebda. S. 53 ff.

griechischen Märchen<sup>1</sup> gelangt der Prinz auf den Drachenberg, um seine vom Drachen geraubte Schwester zu befreien. Er findet in den Ställen des Drachen drei Flügelpferde, ein weißes, ein rotes und ein grünes. Dies letzte trägt ihn vom Berge herab, während die anderen daneben fliegen. Später zeichnet er sich auf diesen Pferden bei den Wettspielen um die Hand der Königstochter aus, wird von den anderen Reitern verfolgt, entkommt aber immer, indem er Geldstücke unter sie wirft. Die Pferde bringen ihm jedesmal einen ihrer Farbe entsprechenden Anzug. Das ist eine Variante des oben (S. 294) erwähnten mährischen Märchens. Grün steht an der Stelle von schwarz.

Das Grimmsche Kindermärchen (Nr. 43) von der Frau Trude ist verwandt mit dem russischen von der Baba Jaga (oben S. 293). Ein eigensinniges und vorwitziges Mädchen geht trotz der Warnung der Eltern zu der Frau Trude, die gottlose Dinge betreiben soll. Als sie ankommt, ist sie bleich und zittert; sie hat sich so erschrocken über das, was sie gesehen hat. „Was hast du gesehen?“ fragt die Frau. „Ich sah auf Eurer Stiege einen schwarzen Mann.“ — „Das war ein Köhler.“ — „Dann sah ich einen grünen Mann.“ — „Das war ein Jäger.“ — „Danach sah ich einen blutroten Mann.“ — „Das war ein Metzger.“ — „Ach, Frau Trude, mir grauste, ich sah durchs Fenster und sah Euch nicht, wohl aber den Teufel mit feurigem Kopf.“ Da verwandelte sie das Mädchen in einen Holzblock und warf ihn ins Feuer.

Nun erscheint aber auch grün als eine Farbe des Himmels in jüdischer Tradition. Nach einer von Goldziher angeführten Stelle aus Bereshit rabba (sect. 4 geg. Ende), wo von den verschiedenen Farben die Rede ist, in welchen der Himmel erscheint, wird neben rot, schwarz und weiß auch die *jârôk*-Farbe genannt;<sup>2</sup> *jârôk* schwankt aber nach demselben zwischen grün und gelb<sup>3</sup> und wird auch von der fahlen Gesichtsfarbe gebraucht, entspricht also genau dem *χλωρός*. Bei einem ebenfalls von Goldziher angeführten arabischen Schriftsteller ist grün die Farbe der Nacht<sup>4</sup>. Ein zurückkehrender Kundschafter berichtet von einem fruchtbaren Lande, die Oberfläche sei der Nacht gleich, so grün sei alles.<sup>5</sup>

Daraus ergibt sich zunächst, daß der vierte Reiter der Apokalypse der Nachtreiter ist. Zugleich wird die Deutung des zuletzt erwähnten

<sup>1</sup> Hahn a. a. O. I, S. 188 ff.

<sup>2</sup> Der Myth. b. d. Hebräern S. 169.

<sup>3</sup> Ebda. S. 168.

<sup>4</sup> Ebda. S. 173.

<sup>5</sup> Grün steht im Gegensatz zu rot in einem griechischen Märchen (Hahn I, S. 172). Eine Alte hat hier zwei Stäbchen, ein grünes und ein rotes. Mit dem ersten versteinert, mit dem zweiten entsteinert sie.

deutschen Märchens erschlossen. Die Alte ist durch die drei Männer in ihrem Hause (Abend, Mitternacht, Morgen) als Nacht charakterisiert. Das Mädchen ist selber ein Nachtwesen. Als die Sonne aufgeht, verbrennt sie. So erträgt der König Trojan in polnischen Sagen nicht den Anblick der Sonne.

Daß die Reihe noch weiter ausgestaltet worden ist, zeigt wieder der Bogda Gesser Chan. Unter fünf durch die Farbe ausgezeichneten Tieren, die als Boten abgesandt werden, tritt an erster Stelle ein weißer Sperber, an vierter ein Fuchs, an fünfter ein Rabe auf.<sup>1</sup> Das sind die Farben der Grundreihe; dazwischen aber erscheinen an zweiter und dritter Stelle ein Papagei und ein Pfau, offenbar wegen ihrer Buntheit ausgewählt und zusammengestellt. Durch fünf verschiedene Gegenden kommt die Gattin Gessers auf der Suche nach ihrem Gemahl. Die erste ist von weißer Farbe, und ein weißer Hase kommt ihr entgegen, die zweite ist buntscheckig, und eine Elster empfängt sie, der dritten von gelber Farbe entspricht ein Fuchs, der vierten von blauer ein Wolf, in der fünften von schwarzer Farbe gerät sie ins Meer, und ein Wesen, dessen Oberlippe zum Himmel strebt und dessen Unterlippe zur Erde herabhängt (das echte Chaostier), kommt ihr entgegen.<sup>2</sup> Ein ander Mal<sup>3</sup> werden vier Pferdeherden aufgezählt; in der ersten sind weiße Pferde, in der zweiten schwarze, in der dritten Blauschimmel, in der vierten rote, darunter ein rubinrotes. Das sind die Farben von Sach. 6, 2f., zu bemerken ist auch in dem vorletzten Beispiele die Parallele zu den gescheckten Pferden des Sacharja. In einem Zigeunermärchen (v. Wlislöck S. 285 ff.) begegnen hintereinander weiße, schwarze, gelbe und gefleckte Kühe. Sacharja also sowohl wie der Verfasser der Apokalypse haben aus derselben viel variierten Tradition geschöpft.

Treten wir nun an die Beschreibung der Reiter in der Apokalypse heran. Von dem ersten heißt es 6, 2: καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτῷ ἔχων τόξον· καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθε νικῶν, καὶ ἴνα νικήσῃ. Von ihm hat schon Gunkel<sup>4</sup> gezeigt, daß er die Attribute eines Sonnengottes hat. Zu dem weißen Rosse (s. oben S. 298) erinnert er an den göttlichen Drachenbesieger Ap Joh 19, 11, zum Bogen an den babylonischen Šamaš,<sup>5</sup> Mithras<sup>6</sup> und Apollon, zum Kranz an Helios und Mithras,<sup>7</sup> zu seiner Sieghaftigkeit an den Sol invictus.<sup>8</sup> Auch bei den

<sup>1</sup> a. a. O. S. 158f.

<sup>2</sup> Ebda. S. 120f.

<sup>3</sup> Ebda. S. 157.

<sup>4</sup> Z. religionsgesch. Verst. d. N. T. S. 53f., A. 6.

<sup>5</sup> Zimmern in Schrader KAT. 3 S. 368, A. 5.

<sup>6</sup> Cumont, a. a. O. S. 100.

<sup>7</sup> Dieterich, Mithrasliturgie S. 11. 15.

<sup>8</sup> Cumont, a. a. O. S. 5.

alten Ägyptern führt die Sonne den Bogen. In der Nomenliste von Edfu<sup>1</sup> heißt es vom Sonnengotte: „Du bist die Sonne, [welche] die Affen [preisen], welcher Bogen und Pfeile erfaßt.“ Mit dem deutschen Maifest, bei dem der Maikönig auf weißem Pferde umreitet, hängt auch das Pfingstschießen zusammen, und ursprünglich war wohl der Maikönig der Schützenkönig.<sup>2</sup> Einen Kranz oder eine Krone tragen bei den Deutschen auch der Pfingstl und der Maigraf.<sup>3</sup> In Nepal wird ein Rad aus Blumen als Symbol des Sonnengottes Vishnu zur Frühlingsfeier in den Vorhöfen der Häuser aufgestellt.<sup>4</sup> Der Schimmelreiter Ap Joh 19 ist der babylonische Marduk, der den Winterdrachen besiegt, der Gott der Frühlingssonne. Einen Frühlings- oder Morgensonnengott müßten wir auch an dieser Stelle der oben entwickelten Bedeutung der Farben nach erwarten. Es kann sich überhaupt für alle vier Reiter nur noch darum handeln, ob wir in ihnen Gottheiten der Tages- oder der Jahresphasen der Sonne sehen müssen. Jene lassen sich bei den Juden schwerlich als deutlich charakterisierte Gestalten nachweisen. Dagegen kommen Gottheiten der Jahreszeiten als die vier Toparchen im äthiopischen Henochbuche vor (82, 11 ff.).

Die Verwandtschaft der Windengel des Sacharja mit den apokalyptischen Reitern findet ihre Analogie in den Beziehungen, die in der Mithrasreligion zwischen den vier Hauptwinden und den deifizierten Jahreszeiten bestehen.<sup>5</sup> Und in der Tat paßt die Beschreibung der übrigen Reiter in der Apokalypse vollkommen zu der Deutung auf die Jahreszeiten.

Von dem feuerfarbenen Pferde heißt es 6, 4: καὶ τῷ καθημένῳ ἐπ' αὐτῷ ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάζωσι· καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη. Auf den ersten Blick bemerkt man nicht leicht eine Spur von der Darstellung eines astronomischen Vorganges. Und doch liegt hier aller Wahrscheinlichkeit nach nur die Übertragung einer solchen auf menschliche Verhältnisse vor. Die Erscheinung des Rückganges der Sonne und der Abnahme der Tage im Hochsommer wird an verschiedenen Orten unter dem Bilde eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis vorgestellt. So findet zu diesem Zeitpunkt bei den Ägyptern der große Kampf zwischen Horus und Set statt.<sup>6</sup> Dasselbe drückt der Schuß Hödurs auf den Lichtgott Baldr

<sup>1</sup> Brugsch, Religion u. Mythologie d. alt. Äg. S. 183.

<sup>2</sup> Simrock, Dt. Mythologie, S. 586.

<sup>4</sup> Mannhardt, Baumkultus S. 353. 369ff.

<sup>4</sup> Ebd. S. 353, A. 4.

<sup>5</sup> Cumont a. a. O. S. 87.

<sup>5</sup> Brugsch, a. a. O. S. 357f. 463f.

aus.<sup>1</sup> Im äthiopischen Henochbuche kommen außer der oben (S. 301f.) erwähnten sich auf die drei Söhne Noahs beziehenden Stelle noch einmal in einem Gesicht (85, 3f.) drei Rinder mit den bezeichnenden Farben vor, oder genauer ein weißer Farre und ein schwarzes und ein rotes Rind. Aus dem Zusammenhange geht hervor, daß darunter Adam,<sup>2</sup> Kain und Abel zu verstehen sind. V. 4 heißt es dann: „Jenes schwarze Rind stieß das rote und verfolgte es auf der Erde, und allsogleich vermochte ich jenes rote Rind nicht [mehr] zu sehen.“ Die Verbindung der feindlichen Brüder mit schwarz und rot in der Reihe der Phasenfarben kann nicht zufällig sein. Das Verbindende wird eben das feindselige Verhältnis gewesen sein. So stößt in einer schwedischen Sage (bei Henne am Rhyn, Die deutsche Volkssage S. 292) die ältere von zwei Schwestern, die selbst schwarz ist wie die Nacht, die jüngere vorangehende, die schön und glänzend ist wie der Tag, ins Meer. In der mongolischen Sage (oben S. 299) rennen der weiße und der schwarze Stier um die Wette, und um Mittag siegt der schwarze. Dieser Kampf zwischen Licht und Finsternis nun, der um die Sommersonnenwende stattfindet, wird an verschiedenen Orten Deutschlands, in der Schweiz, in der Eifel, in Pommern durch den Kampf zweier Parteien am Sonnwendtage auf Erden nachgeahmt.<sup>3</sup> Ein am Johannisfest im Mansfeldischen geübter Brauch stellt einen ähnlichen Kampf dar. Ein Mann versteckt sich auf einer aus Kähnen in dem See gebildeten Insel und wird von den anderen auf Kähnen aufgejagt und gezwungen, sich ins Wasser zu stürzen. Man nennt das „den Seeräuber gefangen nehmen.“<sup>4</sup> Diesen Sonnwendkampf bin ich geneigt, für den Kern der Beschreibung des Sommerreiters zu halten. Mit den aus dem astronomischen Vorgange unmittelbar ableitbaren Vorstellungen scheint aber wie bei dem ersten Reiter eine bereits vorhandene Gottesgestalt, hier die eines Kriegsgottes, kombiniert zu sein, was durch die rote Farbe nahegelegt war.

Das dritte Pferd wird (v. 5f.) folgendermaßen beschrieben: Καὶ ἰδοὺ ἵππος μέλας, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτῷ ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ· καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων ζώων (vgl. 4, 6ff.) λέγουσαν, Χοῖνις αἵτου δηναρίου, καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῆς δηναρίου· καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς. Die Wage soll dem Reiter nach Bousset<sup>5</sup> gegeben

<sup>1</sup> Simrock, a. a. O. S. 49. 86.

<sup>2</sup> In der babylonischen Reihe Anu, Bel, Ea ist Anu der Vater Bels.

<sup>3</sup> Mannhardt, Baumkultus S. 551f.

<sup>4</sup> Kuhn u. Schwarz, Norddeutsche Sagen S. 392.

<sup>5</sup> Im Kommentar zu der Stelle.

sein, weil der tägliche Lohn des Arbeiters (ein Denar) gerade gleichwertig mit seiner Brotration (χοῖνιξ πίτου, τρεῖς χοῖνικες κριθῆς) sei. Aber das Symbol wäre sehr schwer verständlich. Mir scheint vielmehr die zwingende Notwendigkeit vorzuliegen, in der Wage das Sternbild der Ekliptik zu sehen, in dem die Sonne im Herbstpunkte stand und das unter diesem Namen wahrscheinlich schon den Babyloniern bekannt war.<sup>1</sup> Der Preis für das Getreide ist sehr hoch. Da aus den Worten „τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς“ unmittelbar hinter dem die Getreideteuerung bezeichnenden Ausruf wohl auf eine das Getreide schädigende Tätigkeit der Gestalt geschlossen werden kann, so scheint auch hier Kombination mit einer schon vorhandenen Gestalt, einem Teuerungsdämon, vorzuliegen. Am deutlichsten tritt der mythologische Charakter bei der Beschreibung des vierten Reiters hervor (v. 8): καὶ ἰδοὺ ἵππος χλωρός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ, ὄνομα αὐτῷ ὁ θάνατος, καὶ ὁ ἄδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ. Wenn das Prinzip der Erklärung richtig ist, so muß dieser Reiter den Winter bedeuten. Auch das bestätigt sich. Nach jüdischer, von den Babyloniern überkommener Vorstellung, sank die Sonne im Winter wie in der Nacht in die Scheol, die Unterwelt, hinab. Das ist der griechische Hades. Die Beziehung des Hades zum Winter zeigt auch das Orakel des klarischen Apollo bei Macrobius, Sat. I, 18, 20:

. . . . .  
 φράζω τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν ἰαῷ,  
 χεῖματι μέντ' Ἀίδην, Δία δ' εἶαρος ἀρχομένοιο,  
 Ἥλιον δὲ θέρεος, μετοπύρου δ' ἄβρον ἰαῷ.

Damit ist freilich der Ausdruck ὁ ἄδης ἀκολουθεῖ μετ' αὐτοῦ in der Beschreibung des vierten Reiters noch nicht erklärt. Es macht den Eindruck, als sei von Höllenwesen die Rede, die dem Reiter folgen, und man denkt unwillkürlich an die wilde Jagd.<sup>2</sup>

Für die Angabe ὄνομα αὐτῷ ὁ θάνατος glaube ich wieder ein Sternbild in Anspruch nehmen zu müssen, nämlich das des Schützen, in dem die Sonne im Anfange unserer Zeitrechnung Mitte November stand. Dieses Tierkreiszeichen, das öfter bei Babyloniern und Ägyptern als ein

<sup>1</sup> Boll, a. a. O. S. 186, A. z.

<sup>2</sup> Seltsam ist, daß der wilde Jäger der Deutschen nicht nur selbst in grüner Kleidung auftritt, was bei einem Jäger natürlich sein würde, sondern auch auf grünem Rosse reitet (Rochholz, Schweizer sagen II, S. 380ff.). Aus dem Zuge des wilden Heeres fällt ferner ein grüner Schuh herab (Kuhn, Norddeutsche Sag. S. 478). Grün ist sonst die Farbe der Unterirdischen (Rochholz, a. a. O. I, S. 213f.) und des Teufels (vgl. Grimm, K. H. M. Nr. 101). Mannhardt, German. Mythen, S. 486. Der wilde Jäger mit seinem Heere hat seine Zeit vornehmlich in den Zwölften, um die Wintersonnenwende.

nach rechts mit dem Bogen schießender Kentaur mit Skorpionschwanz dargestellt wird, findet sich auch auf einem aus dem zwölften vorchristlichen Jahrhundert stammenden babylonischen Grenzstein, der sich im Britischen Museum (Nr. 101) befinden soll.<sup>1</sup> Darnach ist es abgebildet bei Perrot-Chipiez, *Histoire de l'art* (III. S. 604), Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (II. Sp. 1055) und Boll, *Sphaera* (S. 189). Die Vorderfüße des Rosses sind zum Lauf wagerecht vorgestreckt. Unter ihnen ist auch ein Skorpion dargestellt. Unmittelbar über den Vorderbeinen erhebt sich schräg nach links oben der allein sichtbare rechte Flügel, dessen Umriss an den Langseiten fast gerade, wie bei Insektenflügeln, verlaufen. Unter dem rückwärts nach oben gekrümmten Skorpionschwanz fällt ein Pferdeschwanz herab. Der Roßleib ist ithyphallisch. Der linke Arm wird, den Bogen fassend, vorgestreckt, der rechte mit der Sehne zurückgezogen. Hinten wird der Oberteil des Köchers sichtbar. Das Merkwürdigste aber sind die beiden Köpfe. Im Rücken sitzt, nach hinten gewandt, ein, wie es scheint, schlecht ausgeführter Hunds-, Löwen- oder Greifenkopf. Ein anderer, nach vorn gewandter, mit Kappe oder Helm bedeckter Kopf hat zwar Bart und Haarschopf, zeigt aber im übrigen auf den Abbildungen deutlich die Züge eines Totenkopfes. Mit allem durch die Natur der Abbildungen begründeten Vorbehalt möchte ich also die Vermutung aussprechen, daß dieser Reiter den Anlaß gegeben hat, den „Tod“ mit dem Winterreiter zu verschmelzen.<sup>2</sup> Aber auch der zweite Reiter scheint noch einer ähnlichen Erklärung zu bedürfen. Auffällig ist der Nachdruck, mit dem hier am Schluß der Beschreibung hinzugefügt wird: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη. Μάχαιρα* kann auch „Messer“ heißen, und ein Messer spielt in dem oben (S. 295) erwähnten serbischen Märchen eine wichtige Rolle beim Fange des weißen, des roten und des schwarzen Pferdes.<sup>3</sup> Das Mädchen weist dem Helden den Weg zu dem dreispitzigen Hügel, von dem aus er die Wiese mit den verschiedensten Pferden sehen soll. Dann fährt sie fort: „Aus diesen wähle dann drei solche Pferde, wie sie dir der Vater bezeichnet hat. Sollten sie sich aber vor dir scheuen, so zeige dieses Messer vor, und laß die Sonne darin sich spiegeln, daß die Wiese davon erglänzt, alsbald werden alle Pferde von

<sup>1</sup> Eine Photographie habe ich nicht erlangen können, da das Denkmal unter der angegebenen Nummer nicht aufzufinden war.

<sup>2</sup> Das *χλωρός* versteht der Apokalyptiker wegen dieser Kombination mit dem Tode sicherlich als „bleich, fahl“.

<sup>3</sup> Wuk, a. a. O. S. 131.

selbst herbeikommen und Lämmern gleich sich vor dir niederlassen, dann kannst du sie nach Gefallen wählen und alle drei mit fortführen.“

Da die μάχαιρα hier nicht als Waffe gebraucht wird und doch in Verbindung mit den drei Pferden vorkommt und von großer Bedeutung ist, so scheint es, als wenn die Verwendung als Waffe als das Näherliegende das Sekundäre ist. Nun stand in der ägyptischen Sphäre in der Nähe des Sternbildes des Löwen ein Sternbild des „Messers“. <sup>1</sup> Wohl von da aus ist es als μάχαιρα oder ξίφος zu den Griechen gekommen, obwohl sich ein Messer auch unter anderen Abbildungen von Sternbildern auf einem babylonischen Grenzstein aus der Zeit um 900 v. Chr. findet. <sup>2</sup> Da das Bild im Hochsommer mit dem Löwen in der Sonne verschwindet, könnte es als Attribut dem Sommerreiter zugewiesen sein; ebenso läßt sich die Manipulation im serbischen Märchen leicht auf eben dieses Verschwinden des Sternbildes in der Sonne beziehen.

Auf die Schilderung des vierten Reiters folgt in Ap Joh 6, 8: καὶ ἐδόθη αὐτοῖς (nach Bousset besser bezeugt αὐτῶ) ἐξουσία ἀποκτεῖναι ἐπὶ τὸ τέταρτον τῆς γῆς ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῶ καὶ ἐν θανάτῳ, καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς. Von der Vierzahl ist auch diese Angabe beherrscht: der vierte Teil der Erde soll getötet werden, und vier Mittel der Vernichtung werden genannt. Drei dieser Mittel entsprechen je einem der Reiter, ῥομφαία dem zweiten, λιμός dem dritten, θάνατος dem vierten. Das würde die Lesart αὐτοῖς rechtfertigen. Aber die θηρία τῆς γῆς entsprechen nicht dem noch übrigbleibenden ersten Reiter, der mit einem Plagegeist überhaupt nichts gemein hat. Und doch sind die vier Windengel, die den Jahreszeitenreitern sehr nahestehen, ebenfalls Plagegeister (Ap Joh 7, 2 und 9, 15). Winde der Plagen aus bestimmten Himmelsrichtungen sind auch Äthiop. Henoch c. 76 erwähnt. Die Reihe der vier Plagen selbst stammt aus alter Tradition Jer 15, 12 lautet die Reihenfolge Seuche, Schwert, Hunger, Tiere, Lev 26, 22ff. Tiere, Schwert, Pest, Hunger, Ez 5, 17 Hunger, Tiere, Pest, Schwert, ebda 14, 21 Schwert, Hunger, Tiere, Pest, Psalm. Sal. 13, 2 wie in der Apokalypse Schwert, Hunger, Tod, Tiere. <sup>3</sup>

Wie aber bei den Sonnenphasen sich neben der Vierzahl die Dreizahl behauptet, so auch bei den Plagen. Jeremias zählt an vielen Stellen (14, 12; 21, 7; 24, 10; 29, 17; 42, 17; 44, 13) Schwert, Hunger, Pest auf,

<sup>1</sup> Boll, a. a. O. S. 222f.

<sup>2</sup> Hommel, a. a. O. S. 255 u. A. 1.

<sup>3</sup> Vier Plagen auch im babylonischen Sintflutepos: Löwe, Wilder Hund (Jeremias, Das A. T. i. Lichte d. alt. Or. S. 129: Panther), Hunger, I(u)ra, der das Land hinmetzelt (Jeremias, a. a. O.: Nergal = Pest). Jensen, Assyr.-babyl. Mythen u. Epen, S. 243.

in derselben Reihenfolge wie Ap Joh 6, 8 (nur 21, 7 steht Pest an erster Stelle). Die Lithauer erzählen von ihrer Lauma, einer Art Schicksalsfrau: Wenn sie sich im grünen Kleide zeigt, ist das das Zeichen der bevorstehenden Ernte; wenn sie sich in ein rotes Gewand gekleidet hat, zeigt das einen blutigen, verderblichen Krieg an, wenn in ein schwarzes, so bedeutet das allgemeine Hungersnot und Pest.<sup>1</sup> Die Plagenreihe ist identisch mit der bei Jeremias und in der Apokalypse. Die Farben lassen sich aus der Natur der prophezeiten Ereignisse erklären und brauchen nicht die der Sonnenphasen zu sein. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Apokalypse kann nicht bestehen. Es ist aber möglich, daß dem Apokalyptiker eine ähnliche Kombination von Plagen und Farben vorgelegen und ihm den Anstoß gegeben hat, die Plagen mit den Phasenreitern zusammenzustellen.

Mag die Deutung der einzelnen Züge zum Teil unsicher sein, so steht doch fest, daß die Reitervisionen aus einer Tradition stammen, deren hohes Alter durch ihre weite Verbreitung verbürgt wird. Ob der Verfasser der Apokalypse die ursprüngliche Bedeutung der buntfarbigen Rosse noch gekannt hat, muß mindestens zweifelhaft erscheinen.

---

<sup>1</sup> Über die Siebenzahl von Plagen in der Ap. Joh. siehe Gunkel, Z. religionsgesch. Verst. S. 53.

<sup>2</sup> Afanassjew, Poet. Wossr. III, S. 333.

## Miszellen.

### Die Kürzungen des Namens Jahve.

In meiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte, 2. Aufl., S. 363, folgere ich aus Sanhedrin 10, 1, daß das Judentum das Verbot der Aussprache des Gottesnamens durch Kürzung des Namens umgangen hat; nur die Aussprache des vollständigen Namens galt für verboten; ja, Berachoth 9, 5 werde beim Gruß die selbstverständlich gekürzte Aussprache des Gottesnamens geradezu gefordert.

Ich bin Schürer dankbar, daß er durch seine Besprechung der Sache (Theol. Litztg. 1907, S. 163) die Diskussion darüber gewissermaßen eröffnet hat. Er findet nämlich, daß die beiden angeführten Mischnastellen darüber nichts aussagen. Die erste bringt das Wort eines Schriftgelehrten, der jeden Anteil am ewigen Leben denen abspricht, die den Namen nach seinen Buchstaben aussprechen (בְּאִזְוִיתוֹ); die zweite sagt, man solle sich grüßen ‚mit dem Namen‘ (בְּשֵׁם). „Da שם unzähligmale metonymisch für Gott steht, so ist hier weder an eine vollständige, noch an eine verkürzte Aussprache des Namens יהוה zu denken.“

Nun wissen wir aber, daß Diodorus Siculus I 94 die Aussprache Ἰαώ, Clemens Alexandrinus strom 5, 6 die Aussprache Ἰαού, — beides = יהי, zweifellos aus letztlich jüdischer Quelle kennen; wir wissen, daß Theodoret von Cyrus um 450 n. Chr. bei den Juden die Aussprache Ἰαί (= יי) vorgefunden hat (quaest. 15 in Exod.); also muß die Tatsache bestehen, daß der verkürzte Gottesname zulässig war.

Das beweist auch eine sehr bekannte gottesdienstliche Formel. Nicht bloß in Palästina, sondern auch in Ägypten stimmte man bei freudigen Anlässen den festlichen Ruf an: Hallelu Jah! III Makk 3, 17 wird das ἐπιφωνεῖν τὸ ἀλληλουιά als häufig wiederkehrender (daher τὸ) Gebrauch erwähnt. In der Septuaginta kehrt von Ps 104 an das Wort ἀλληλουιά in den Psalmen immer wieder. In der Offenbarung Johannis

(19, 1. 3. 6) wird die Formel in das Christliche übernommen. Das ist doch ein klarer Beweis dafür, daß das neutestamentliche Judentum an dem Gebrauch des verkürzten Gottesnamens keinen Anstoß nahm.

Den Namen Baal hat das spätere Israelitentum und noch weit mehr das Judentum gemieden; man änderte sogar die alten Eigennamen, die damit zusammengesetzt waren in Jerubbeschet, Ischboschet, Mephiboschet und Eljada (Neutestamentl. Zeitgeschichte<sup>2</sup> 361). Die Scheu vor dem Aussprechen des Namens Jahve war nun in jüdischer Zeit gewiß nicht geringer als die Scheu vor dem Aussprechen des Namens Baal. Trotzdem begegnet in der griechischen Zeit eine Reihe sehr gebräuchlicher Personennamen, deren Zusammensetzung mit einer Verkürzung des Namens Jahve jedem Juden sofort klar sein mußte. Als erster Bestandteil des Eigennamens liegt eine Verkürzung des Tetragrammaton vor in Jehoschua, Jochanan (Ἰωάννης), Joasar, Jonathan. Viel häufiger steht der Gottesname am Ende in der Verkürzung ‚Jah‘: so Asarjah, Chananjah (Ἀνανίας), Chiskijah (Ἐζεκίας), Chilkiyah (Ἑλκίας), Sacharjah (Σαχαρίας), Jirmjah (Ἰερεμίας), Malkijah (Μαλαχίας), Nechemjah, Nechonjah, Schema jah (Σαμαίας). Wir finden diese Namen größtenteils bei Josephus, zum Teil auch in der Mischna und zwar im Gebrauch der neutestamentlichen Zeit. Solange die Juden ihre Kinder mit diesen Namen benannten, solange fürchteten sie sich nicht, den verkürzten Gottesnamen auszusprechen. Auch das Targum Onkelos ersetzt den Gottesnamen durch die Verkürzung „.

Man wird also den alten Übersetzern Recht geben müssen, denen ich bei Benutzung der Stelle Sanhedrin 10, 1 gefolgt bin. Rabe übersetzt: ‚der den Namen nach allen seinen Buchstaben ausspricht‘; Jost: ‚wer den eigenen Namen Gottes nach seinen vier Buchstaben ausspricht‘. Zu der Stelle Berachoth 9, 5 ist zu bemerken, daß in ihr als Muster frommer Grüße lauter alttestamentliche Formeln mit dem Jahvenamen angeführt werden Ruth 2, 4 (יהוה יהוה und יברכך יהוה), Ri 6, 12 (יהוה עמך); als Mahnung zu solchem Gruß wird aufgefaßt Ps 119, 126: עת לעשות ליהוה. Es sind also lauter Stellen, die den alten Gottesnamen Jahve enthalten.

Die von Schürer bezweifelte Tatsache steht also so fest, als geschichtliche Wahrheiten überhaupt feststehen können.

Gießen.

Oscar Holtzmann.

## Röm 9, 5.

In der gewöhnlichen Lesart: ὦν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὦν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν — liegt ohne Zweifel eine sehr alte Text-Verderbnis vor.

Die Worte ὁ ὦν ἐπὶ πάντων θεὸς sind wohl bei Ir., Hipp., Tert., Cyp., Ath. usw. mit Χριστὸς in Verbindung gesetzt, andere aber, wie Eus., Ign. <sup>int. pol.</sup>, Phot. und Cyr. bezeugen, daß diese Worte mit Χριστὸς nicht verbunden sein sollen. — (Ti.) —

Cyr. (5. Jahrh.) sucht aus diesem Briefe Beweise ὅτι Χριστὸς ὁ θεὸς, zieht aber diese Stelle nicht heran. — (Ti.) —

Die ältesten griechischen Handschriften B<sup>8</sup>A haben ursprünglich keine Punktierung, C und einige gute Minuskeln haben einen Punkt nach σάρκα. Die Übersetzungen sind entweder zweideutig, oder deuten ein Komma nach σάρκα an (WH).

Daß die Worte ὁ ὦν—ἀμήν sich nicht auf Christus, sondern auf Gott beziehen, geht aus folgendem hervor:

1. θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ist ein im Alten Testament von Gott häufig gebrauchter Ausdruck, z. B. Ps 40 (41), 14; Ps 71 (72), 18, Ps 88 (89), 53; Ps 105 (106), 48 usw.

2. Die Worte εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας kommen im selben Briefe auch Röm 1, 25 vor, wo sie sich auf Gott beziehen: τὸν κτίσαντα, ὃς ἐστὶν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Dieselben Worte können schwerlich in demselben Briefe an einer Stelle Gott, an einer anderen Christus bedeuten.

3. Die übrigen Stellen im Neuen Testament, wo εὐλογητὸς vorkommt, nämlich Mk 14, 61, Lk 1, 68, II Kor 1, 3 und 11, 31, Eph 1, 3 und I Petr 1, 3 beziehen sich alle auf Gott.

Ist man daher nicht geneigt, die Worte ὁ ὦν—ἀμήν als eine eingeschobene Rand-Bemerkung, wie II Kor 11, 31 zu sein scheint, anzunehmen, würde folgende Emendation vielleicht zu empfehlen sein:

ὦν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὦν (nämlich τῶν Ἰσραηλιτῶν) ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς (oder ὦν ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς), εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

Hierdurch bekommt man volle Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des Alten und Neuen Testaments und auch eine oratorische Klimax im Ausdruck (Väter, Christus, Gott), besonders falls man mit A das vorhergehende (V. 4b) ὦν ἡ—ἐπαγγελίαι wegläßt. — Da in frühester Zeit Spiritus und Akzente in der Regel nicht vorkommen

(in  $\aleph$  und A fehlen sie hier und in B sind sie von der ersten Hand nicht hinzugefügt), war es sehr leicht, das  $\omega\nu \delta$  ( $\theta\epsilon\delta\varsigma$ ) in  $\delta \omega\nu$  zu verändern.

Da die meisten Textänderungen wohl sehr früh stattfanden, ist es nicht ausgeschlossen, daß der überlieferte Text hier schon bei den Vorlagen der frühesten bisher gekannten Textzeugen gesichert war, da aber diese Stelle schon der alten Kirche verdächtig war und gute Gründe für eine Emendation vorliegen, scheint es erlaubt zu sein, „der Autorität sogenannter ältester Handschriften nicht blindlings zu folgen.“ —

Baljon setzt die Worte V. 5 b:  $\delta \omega\nu$ — $\acute{\alpha}\mu\eta\nu$  in Klammern als doxologia lectoris.

Gothenburg.

Carl Strömman.

### Nochmals das Sacaeenopfer.

Die Einwendungen, die V. Schultze gegen meinen Vortrag „Jesus und das Sacaeenopfer“ (Gießen, Töpelmann 1905) erhoben hat (Wochenschr. f. klass. Phil. 1906, Nr. 11) und deren Ton ich dem Urteil des Lesers überlassen darf, veranlassen mich, die springenden Punkte nochmals hervorzuheben und einige Einzelheiten weiter auszuführen.

Daß Porphyrios das Kronosopfer auf Rhodos für seine Zeit bezeuge, habe ich nicht behauptet. Aber Porphyrios bezeugt allerdings für seine Zeit ein für die von mir verfochtene These recht bedeutsames Menschenopfer, was in den neueren Ausführungen über das rituale Homicidium oft übersehen worden ist. De abstin. II 56 heißt es deutlich:  $\acute{\alpha}\lambda\lambda' \acute{\epsilon}\tau\iota \gamma\epsilon \nu\upsilon\nu \tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\acute{\iota} \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \tau\eta\nu \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\nu \pi\acute{o}\lambda\iota\nu \tau\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \Lambda\alpha\tau\iota\alpha\rho\iota\upsilon \Delta\iota\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\omicron\rho\tau\eta\ \sigma\phi\alpha\zeta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ ; Und dieses  $\acute{\epsilon}\tau\iota \gamma\epsilon \nu\upsilon\nu$  läßt sich nicht wie das  $\mu\acute{\epsilon}\chi\rho\iota \tau\omicron\upsilon \nu\upsilon\nu$  II 27 auf Theophrastos abschieben.<sup>1</sup> Übrigens ist zu dem dort erwähnten lykäischen Opfer in Arkadien auch Pausanias VIII 38, 7

<sup>1</sup> Inzwischen hat sich auch Johannes Geffcken im „Hermes“ 1906 mit einer nicht mich allein befremdenden persönlichen Gereiztheit gegen meinen Vortrag gewandt. Er lehnt übrigens Wendland, Reich und mich in gleicher Weise ab, nur mit dem Unterschied, daß er seine philologischen Kollegen höflicher behandelt. Die Porphyriosstelle, die V. Sch. nicht gekannt zu haben scheint, ist G. natürlich nicht entgangen; aber er erledigt sie, indem er sie mit Wissowa ohne weiteres für apokryph erklärt. Vgl. jetzt auch seine „Zwei griechisch. Apologeten“ Leipzig 1907, S. 66 Anm. 1.

zu vergleichen: ἐπὶ τούτου τοῦ βωμοῦ τῷ Λυκαίῳ Διὶ θύουσιν ἐν ἀπορρήτῳ· πολυπραγμονῆσαι δὲ οὐ μοι τὰ ἐς τὴν θυσίαν ἡδὺ ἦν, ἐχέτω δὲ ὡς ἔχει καὶ ὡς ἔρχεν ἐξ ἀρχῆς. Solange jene Stelle bei Porphyrios nicht aus der Welt geschafft ist, darf man den patristischen Zeugnissen über Menschenopfer (wie Justin. Apol. II 12, Tatian. Orat. ad Graec. 29, Minuc. Felic. Octav. 30, Tertull. Apolog. 9) nicht ohne weiteres die Glaubwürdigkeit absprechen. Die von Schultze behauptete Unglaublichkeit des Kronosopfers zu Durostorum im Beginn des 4. Jahrhunderts scheint mir damit bis auf weiteres erledigt. Es ist absolut nicht einzusehen, wenn überhaupt das Menschenopfer trotz der durch Pallas (bei Porphyrios II 56) erwähnten Maßregeln Hadrians fortlebte, warum dann nicht auch das asiatische Kronosopfer weiter bestehen und sich ausbreiten konnte.

Das von Sch. ins Feld geführte „übliche Schema“ trägt für die Erklärung des uns hier interessierenden Inhaltes der Dasiusakten gar nichts aus, ebensowenig wie zum Beispiel für die interessante Erwähnung der Katagogien in den Timotheusakten. Sind auch diese Katagogien etwa einfach aus der Luft gegriffen?

Es ist freilich im Grunde Sache subjektiver Entscheidung, ob man die Ähnlichkeiten der in Frage stehenden orientalischen sakralen Gebräuche mit der Passion Jesu so stark empfindet, daß man zur Annahme einer Beziehung neigt. Die Abfertigung einer solchen Annahme aber mit der Bezeichnung „Einfall“ scheint mir ungerecht. Im übrigen müßte ich diesen Vorwurf mit Männern wie Wendland, Frazer, Sal. Reinach und Gruppe tragen. Damit nun aber Sch. nicht auf sein anderes Prädikat, „Lesefrucht“, rekurriert, bemerke ich noch, daß ich Wendlands Anschauung modifiziere, Frazers „Golden Bough“ und Reinachs Aufsatz (Le roi supplicié, L'Anthropologie 1902, S. 621ff.) erst nach meinen Veröffentlichungen kennen lernte.

Hamburg.

Hans Vollmer.

---

Lk 20, 18.

Zwischen Lk 20, 17 und 18 setzt Wellhausen in seiner Übersetzung nur ein Komma: Was bedeutet denn dies Wort der Schrift: der Stein . . . ist zum Kopfstein geworden, wer auf jenen Stein fällt, wird zerschellen, auf wen aber er fällt, den wird er zermalmen.

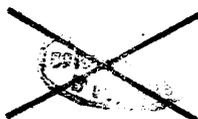
In der Erklärung bemerkt er dazu (S. 112): Das Zitat „19“, 17 (Ps 118, 22) ist bei Lk verkürzt, dagegen in „19“, 18 aus unbekannter Quelle noch ein anderes ganz heterogenes hinzugefügt, welches auch in dem unechten Verse Mt 21, 44 erscheint.

Die unbekanntete Quelle dürfte doch wohl Dan 2 sein, insbesondere V. 44, wo Theodotion λικμήσει hat für ἀφανίσει der Septuaginta. Die Übereinstimmung mit Theodotion ist um so merkwürdiger, als die spezielle Bedeutung „durch Worfeln als Staub ausscheiden“ durch den aramäischen Kontext nicht nahegelegt ist (ܠܝܩܡܝܝܢ). So viel ich sehe, hat aber Theodotion keinen andern Text vor sich gehabt. Daß bei Wellhausen auch S. 113 „19“ statt „20“ steht, sei für eine neue Auflage angemerkt. Die Danielstelle steht schon in manchen Ausgaben am Rande; in meinem N. T. wenigstens bei Matthäus. In den Erörterungen über das Verhältnis Theodotions zum N. T. (s. Schürer<sup>3</sup> III, 324, Swete, Introd. p. 48) scheint die Stelle noch nicht verwertet. Schürer's Dilemma: entweder Theodotion ist älter als die Apostel, oder es hat einen „Theodotion“ „vor Theodotion gegeben“ muß dahin ergänzt werden „oder ist das Dilemma falsch gestellt, und hat Theodotion das N. T. benützt, nicht umgekehrt.“

Eb. Nestlé.



010283.



**Neuigkeiten aus dem Verlage von Alfred Töpelmann in Gießen**

---

## **Beichtbüchlein**

**des Magisters Johannes Wolf (Lupi)**

ersten Pfarrers an der St. Peterskirche zu Frankfurt a. M., 1453—1468

Neu herausgegeben, mit einer Einleitung, einer Übersetzung ins  
Neuhochdeutsche und mit erklärenden Noten versehen von

**F. W. Battenberg**

Pfarrer an der St. Peterskirche zu Frankfurt a. M.

Beigegeben ist eine Abbildung des neuentdeckten Grabsteins Lupis und  
der Gebotetafel, sowie ein Faksimile einer Seite des Originaldruckes

Geheftet M. 8.—

XI u. 263 S. gr. 8°

In Halbperg. M. 9.50

Ein namhafter Beitrag zur Kenntnis sowohl der kirchlichen Katechese als auch der  
Frömmigkeit und Religion der vorreformatorischen Zeit. (Archiv für Reformationsgeschichte)

---

## **Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Geschichte**

von

**Adolf Harnack**

64 S. gr. 8°

Siebente verbesserte Auflage

Preis: M. 1.40

---

## **Zur Beurteilung d. modernen positiven Theologie**

von

**Pastor Lic. Dr. Martin Schian, Priv.-Doz. in Breslau**

IV u. 121 S. gr. 8° Preis: M. 2.80

---

## **Luther in den Wandlungen seiner Kirche**

von

**Priv.-Doz. Lic. Horst Stephan in Marburg**

Geh. M. 2.60

IV. u. 136 S. gr. 8°

Geb. M. 3.50

[Studien z. Gesch. d. neueren Protestantismus, hrsgg. von H. Hoffmann u. L. Zscharnack, 1. Heft.]

**Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.**

Soeben ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

**Bach, Dr I.,** Direktor des Bischöfl. Gymnasiums zu Straßburg i. E., **Die Osterfest-Berechnung**  
**in alter und neuer Zeit.** Ein Beitrag zur christlichen Chronologie. 4<sup>o</sup>  
(74) M 2.—

**Neuigkeiten aus dem Verlage von Alfred Töpelmann in Gießen**

# **Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre : Bedeutung für die Theologie :**

Ein Referat erstattet von

**D. Erwin Preuschen**

48 S. gr. 8<sup>o</sup>

Für den Druck mit Anmerkungen versehen

Preis: M. 1.20

# **Griechische u. süditalienische Gebete, Beschwörungen und : Rezepte des Mittelalters :**

herausgegeben und erklärt von

**Dr. Fritz Pradel**

VIII u. 151 S. Preis: M. 4.—

[Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., hrsgg. von A. Dieterich u. R. Wünsch, III 3]

Druck von W. Drugulin in Leipzig