

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

### die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von  
**DR. ERWIN PREUSCHEN**  
in Darmstadt.

**1901**

Zweiter Jahrgang — Heft 2.

#### Inhalt:

	Seite
<b>Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus.</b> Von Th. Mommsen . . . . .	81
<b>Zum zweiten Thessalonicherbrief.</b> Von H. Holtzmann . . . . .	97
<b>Die Zahl des Tieres Apc 13,18.</b> Von C. Clemen . . . . .	109
<b>Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus. I.</b> Von M. Steffen . . . . .	115
<b>Zum Problem des Johannesevangeliums.</b> Von W. Soltau . . . . .	140
Miscellen:	
<b>Was meint Paulus mit 'Αραβία Gal 1,17.</b> Von S. A. Fries . . . . .	150
<b>1. Zur Didascalia apostolorana. 2. Zum Vaterunser. 3. Lc 4,18. 19.</b> Von E. Nestle	151
<b>Bibliographie.</b> Mit einem Nachwort . . . . .	158



J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung  
(Alfred Töpelmann)  
(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)  
1901.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford**, 27 Broad Street.  
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York**, 9 E 16th St.  
*Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.*

Ausgegeben am 31. Mai 1901.

# Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

## Inhalt des 1. Jahrgangs:

- Preuschen, E.**, Idee oder Methode?  
**Harnack, A.**, Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes.  
**Wernle, P.**, Altchristliche Apologetik im Neuen Testament.  
**Wrede, W.**, Miscellen: 1. μετάνοια Sinnesänderung. 2. Τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης.  
3. Harnacks Hypothese über die Adresse des I. Petrusbriefes.  
**Preuschen, E.**, σύνωμος Eph. 3,6.  
**Achelis, H.**, Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln?  
**Wilamowitz-Moellendorff, U. v.**, Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen.  
**Preuschen, E.**, Die armenische Übersetzung der Testamente der XII Patriarchen.  
**Bousset, W.**, Die Testamente der XII Patriarchen. I. Die Ausscheidung der christlichen Interpolationen.  
**Nestle, E.**, Miscellen: 1. Ein wichtiges Citat der Didascalia. — 2. War der Verfasser des I. Clemensbriefes semitischer Abstammung?  
**Preuschen, E.**, Das Rätselwort im Spiegel I. Kor. 13,12.  
**Bousset, W.**, Die Testamente der XII Patriarchen. II. Komposition und Zeit der jüdischen Grundschrift.  
**Achelis, H.**, Ein gnostisches Grab in der Nekropole Kassia zu Syrakus.  
**Soltau, W.**, Zur Entstehung des I. Evangeliums.  
**Nestle, E.**, Miscellen: 1. Das neue Testament. — 2. „Unser täglich Brod“. —  
3. Die Fünfteilung im Werk des Papias und im I. Evangelium.  
**Preuschen, E.**, Ein neues Hilfsmittel zum Bibelverständnis.  
„ Codex aureo-purpureus Parisinus.  
„ Ardaf IV Esra 9,26 und der Montanismus.  
**Wendland, P.**, Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche.  
**Fries, S. A.**, Jesu Vorstellung von der Auferstehung der Toten.  
**Preuschen, E.**, Die lateinische Übersetzung der „Zwei Wege“.  
**Achelis, H.**, Der älteste deutsche Kalender.  
**Dieterich, A.**, εὐαγγελιστής.  
**Corssen, P.**, Zur lateinischen Didascalia: 1. Eine ausserkanonische Quelle zur Leidensgeschichte. — 2. Die Frau im Männerbade.  
**Bousset, W.**, Ein aramäisches Fragment des Testamentes Levi.  
**Weinel, H.**, Ein Vorschlag.  
Bibliographie. — Register.

Die nächsten Hefte werden u. a. folgende grössere Aufsätze enthalten:

- Achelis**, Der Ursprung der christlichen Basilika; das Martyrologium Syriacum.  
**Bousset**, Über die Sibyllinen.  
**Knopf**, Ein inschriftlich erhaltenes Vaterunser.  
**Preuschen**, Paulus als Antichrist.  
**Weinel**, Spuren mündlicher Überlieferung in den Evangelien.

## Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus.

Von Th. Mommsen in Berlin.

Wenn ich einer Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift entsprechend in derselben die Rechtsverhältnisse und insbesondere den Prozess des Apostels Paulus vom römischen Standpunkt aus erörtere, so geschieht es nicht, als ob ich darüber viel Besonderes und Neues zu sagen wüsste. Dem Juristen wird die folgende Auseinandersetzung, wie ich hoffe, meistens als selbstverständlich erscheinen. Aber für den Theologen mag eine derartige Darlegung nicht überflüssig sein.

Während Jesus selbst sowie seine Apostel der Nation nach Aramäer waren und politisch einem von Rom abhängigen, aber keineswegs dem römischen Reich incorporierten Fürstentum angehörten,<sup>1</sup> war Paulus seiner Nationalität nach Grieche, politisch römischer Unterthan, Bürger der seit dem Ausgang der republikanischen Zeit als Hauptstadt der Provinz Cilicien dem römischen Reich angehörigen Stadt Tarsos,<sup>2</sup> die zu den reichsten und angesehensten der griechischen Reichshälfte ge-

---

<sup>1</sup> Dass Pompeius Judäa zu einem „Teil der Provinz Syrien“ gemacht hat, wie Marquardt St. V. 1, 405 sich ausdrückt, sagt der dafür angeführte Josephus (b. Jud. 1, 7, 7) nicht und ist wenigstens ungenau. Judäa ist damals Clientelstaat geworden und ist dies geblieben bis auf Vespasian, einerlei ob es vereinigt unter einem König stand oder unter mehreren Fürsten oder neben einem ἀρχιερεὺς καὶ ἑθνάρχης unter einem römischen Procurator. Der König oder der Fürst ist aber nicht bloss factisch abhängig von Rom, sondern rechtlich dem Statthalter von Syrien untergeordnet; und wenn das Fürstenregiment cessiert, ist der Procurator von Judäa zu fassen gleich dem Praefectus Aegypti: er vertritt den obersten Landesherrn, aber weder Judäa noch Ägypten sind Teile des römischen Reiches. Die nähere Entwicklung dieser römischen Suzeränität würde hier zu weit führen; verglichen werden können die wenn nicht identischen, so doch sehr ähnlichen Verhältnisse Thrakiens, das, nachdem das rechte Donauufer von Augustus zur Provinz gemacht worden war, unter römischer Oberverwaltung seine Fürsten bis auf Claudius behielt.

<sup>2</sup> AG. 9, 11. 21, 39. 22, 3; vgl. 9, 30. 11, 25.  
Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. Jahrg. II. 1901.

hörte und in ihrem Selbstregiment vielfach privilegiert war.<sup>1</sup> Dass er, wiewohl ein gelernter Handwerker, einem ansehnlichen Bürgerhaus angehörte, geht daraus hervor, dass er von Kind auf die römische Civität gehabt hat;<sup>2</sup> denn nur die hervorragenden Municipalen wurden in dieser Weise ausgezeichnet.<sup>3</sup> Die Familie war mosaischen Glaubens, ohne Zweifel eine der zahlreichen in Ägypten, Syrien und Vorderasien sesshaften jüdischen Ursprungs, an denen es auch in Tarsos nicht gefehlt haben wird.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> In einer Inschrift des dritten Jahrh. (Bull. de corr. hell. 7 p. 281 fg.) heisst die Stadt 'Αλεξανδριανή Σουρριανή (nach Severus Alexander) 'Αντωνεινιανή (nach Caracalla) 'Αδριανή Ταρός, ἡ πρώτη καὶ μεγίστη καὶ καλλίστη μητρόπολις τῶν γ' ἐπαρχιῶν Κιλικίας 'Ικαυρίας Λυκαονίας προκαθεζομένη καὶ β' νεωκόρος, μόνη τετεμημένη δημοουργίας (= Magistraturen) τε καὶ κλικαρχίας ἐπαρχικῶν (= von gewesenen Reichs- oder Stadtpräfecten) καὶ ἐλευθέρῳ κοινοβουλίῳ καὶ ἐτέραις πλείσταις καὶ μεγίσταις καὶ ἐξαιρέτοις ὄψεσσι. Tarsos ist eine der wenigen Reichsstädte, die bis in das 3. Jahrh. hinab Silbermünzen zum Teil sogar ohne Kaisernamen geschlagen haben.

<sup>2</sup> AG. 22, 28. Vgl. über das Rechtsverhältnis Staatsrecht 3, 785. Als Römer konnte Paulus nur einer einzigen Municipalgemeinde angehören, in Jerusalem also nur etwa den Incolat besitzen, nicht aber Heimatrecht.

<sup>3</sup> Auch die Annahme eines echt lateinischen Namens ist in dieser Hinsicht bemerkenswert. So vielfach im römischen Orient Doppelnamen erscheinen, sind doch in dieser Frühzeit lateinische Personennamen im hellenischen Gebiet nicht häufig und vermutlich vornehm; man darf an das jüdische Königshaus erinnern, das, nachdem es Generationen hindurch das römische Bürgerrecht besessen hatte, erst mit dem Sohn des grossen Herodes den lateinischen Beinamen annahm.

<sup>4</sup> Wie zahlreich in Kleinasien die römischen Bürger jüdischen Glaubens bereits am Ausgang der republikanischen Zeit waren, beweist die Befreiung derselben von der in dem cäsarischen Bürgerkrieg daselbst angeordneten Aushebung (Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes 2, 528). — Nach Angabe der Verwandten (*parentes*) des Paulus (dessen Schwestersonn erwähnt die AG. 23, 16), ward er als Knabe (*adolescentulus*) mit den Eltern nach der Verwüstung Galilaeas durch die Römer aus der Stadt Giscala nach Tarsos übersiedelt: *aiunt parentes apostoli Pauli de Giscalis regione fuisse Judaeae et eos, cum tota provincia Romana vastaretur manu et dispergerentur in orbem Judaei, in Tarsum urbem Ciliciae fuisse translatos; parentum condicionem adolescentulum Paulum esse secutum* (Hieron., in Philem. vol. 7. p. 762 Vall.) und anderswo (de scr. eccl. 5) kürzer: *Paulus de ... oppido Judaeae Giscalis fuit, quo a Romanis capto cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit*. Diese Erzählung (*fabula*) betrachtet Zahn (Einl. in das NT. 1, 48 fg.) als glaubwürdig; mir scheint sie das nicht zu sein, teils als Familientradition, nach welcher sie immerhin Origenes aufgezeichnet haben mag, teils wegen ihrer bei Hieronymus deutlich hervortretenden Beziehung zu den „Mitgefangenen“ (συναιχμαλωτοί) des Paulus. Die Verwüstung Galiläas kann allerdings wohl bezogen werden auf den Aufstand nach dem Tode des ersten Herodes, wenn gleich der Stadt Giscala dabei nicht gedacht wird und bei einem Bericht dieser Art der Verdacht nicht fern liegt, dass die Einnahme dieser Stadt im Tituskrieg in denselben hineingezogen worden ist. Aber wenn die Ältern des Paulus und er selbst damals Kriegsgefangene wurden, so passt es dazu wenig, dass sie „ausgewandert“ sein sollen, wie die zweite Fassung ausdrücklich angiebt und die vollständigere mit der für verbrachte Kriegsgefangene wenig passenden „Versetzung“ oder „Übersiedelung“ (*transferrī*) an-

Die Apostelgeschichte, und sie allein,<sup>1</sup> giebt ihm einen doppelten Namen, einen jüdischen Saul und einen lateinischen Paulus, und zwar in der Weise, dass sie ihn anfänglich, sowohl in seiner jüdischen Zeit wie nach der Bekehrung, Saul nennt, ebenso wo sie später auf die frühere Zeit zurückgreift,<sup>2</sup> aber nach der Begegnung mit dem Proconsul von Kypros Sergius Paulus<sup>3</sup> in Paphos mit den Worten Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος (13, 9) der neue Name eingeführt und fortan ausschliesslich gebraucht wird, wie denn auch in den Briefen des Apostels er allein auftritt. Die Annahme, dass auf diese Weise die Doppelstellung des Paulus teils den Juden-, teils den Heidenchristen gegenüber charakterisiert werden soll,<sup>4</sup> entspricht weder dem Platz, in dem der Wechsel eintritt, noch der Sachlage; es wird damit dem Paulus die offene Aufkündigung

deutet; noch weniger, dass Paulus Bürgerrecht in Tarsos hat und als römischer Bürger geboren ist. Zahns Hypothese, dass die Familie als kriegsgefangen die Freiheit verloren und er dann durch Freilassung eines Römers — man müsste hinzusetzen eines Tarsiers römischen Rechts — seine bürgerliche Stellung erhalten hat, scheint mir mehr als bedenklich; ein zur römischen Freiheit gelangter jüdischer Kriegsgefangener kann unmöglich sagen, dass er als römischer Bürger geboren sei. Eher möchte man glauben, dass die altjüdische Familie traditionell die Stadt Giscala als ihre ursprüngliche Heimat angesehen hat und dass die „Kriegsgefangenschaft“ des Paulus damit späterhin verklittert worden ist. Wie es aber mit dieser selbst sich verhält, steht dahin. Sie beruht lediglich darauf, dass Paulus verschiedene seiner Genossen als *cuναιχμαλωτοὶ* bezeichnet. Wenn in correcter Rede *αἰχμαλωτός*, wie *captivus*, nur den Kriegsgefangenen bezeichnet, so ist doch zu erwägen, dass für den Verhafteten es beiden Sprachen an einem technischen Ausdruck fehlt und die missbräuchliche Anwendung namentlich des Compositum auf den Haftgenossen nahe lag.

<sup>1</sup> Die Späteren hängen natürlich von ihr ab; Hieronymus (a. a. O. p. 746) sagt ausdrücklich: *quare e Saulo Paulus dictus sit, nulla scriptura memorat.*

<sup>2</sup> AG. 22, 7. 13; 26, 14. Dieses strenge Einhalten der verschiedenen Benennungen zeigt auf das Bestimmteste, was ohnehin nicht bezweifelt werden kann, dass der Verfasser keineswegs willkürlich wechselt.

<sup>3</sup> Andere Zeugnisse über diesen Sergius Paulus besitzen wir nicht, ausser dass auf einem stadtrömischen Terminalstein (jetzt C. I. L. VI, 31545) der dritte der fünf Tibercuratoren L. Sergius Paullus wahrscheinlich derselbe ist wie jener Proconsul. Der Stein ist gesetzt unter Claudius, also nach 41, vielleicht zur Zeit seiner Censur (47/8), obwohl er ihm diesen Titel nicht giebt. Nach der Stellung des Namens auf dem Stein war Paullus damals wohl Prätorier, und als solcher wird er auch jenes prätorische Proconsulat bekleidet haben. — Die in der Prosopographia imp. Rom. 3, 221 angeführte kyprische Inschrift gehört, wie Dessau selbst mir bemerkt, vielmehr dem Paulus Fabius Maximus. — Ob der in den Quellenverzeichnissen der Naturgeschichte des Plinius bei B. 2 und B. 18 aufgeführte Schriftsteller Sergius Paulus oder Sergius Plautus hiess, ist nach der handschriftlichen Überlieferung zweifelhaft; Dessau a. a. O. zieht die letztere Lesung vor, Lightfoot (*essays on the work entitled natural religion* 1889, p. 295) die erstere und bringt damit die in beiden Büchern sich findenden Kypros betreffenden Notizen in Verbindung.

<sup>4</sup> Weizsäcker, apostol. Zeitalter<sup>2</sup> S. 66.

seines Judentums beigelegt, die seinen öfter gegebenen Erklärungen, dass er Jude sei und bleibe, durchaus nicht entspricht, und es ist verkehrt den einfachen lateinischen Namen als symbolisch für sein Heidenapostolat aufzufassen. Aber dass der Compiler des Buches bei dem Namenwechsel eine Absicht verfolgt hat, ist unverkennbar, und wenn nach dem Vorgang des Origenes<sup>1</sup> Hieronymus<sup>2</sup> ausspricht, dass Paulus von dem ersten bekehrten Heiden diesen Namen angenommen habe, gleich wie Scipio den seinen von dem unterworfenen Africa, so hat er, wie mir scheint, damit dem Gedanken Worte gegeben, welchen der Bericht-erstatter im Sinne gehabt, unser Verfasser aber nicht ausgesprochen und, wenn er ihn in seiner Quelle vorfand, unterdrückt hat. Allerdings aber ist diese Annahme in hohem Grade bedenklich. Mag die rechtliche Möglichkeit auch zugegeben werden, dass ein erwachsener Römer niederen Standes infolge der Begegnung mit einem Vornehmen unter Abwerfung seines eigenen dessen Cognomen annimmt, so fehlt es doch für einen solchen Vorgang meines Wissen an jeder Analogie. Darf man dagegen annehmen, dass der Doppelname selbst richtig überliefert ist, Zeit und Verbindung aber keinen Glauben verdienen, so liegt für den Namenwechsel eine andere Erklärung nahe. Wechsel des Cognomen ist an sich dem Römer von Rechtswegen gestattet,<sup>3</sup> aber wo nicht besondere Gründe dafür vorliegen, zum Beispiel Erbeinsetzung unter einer derartigen Bedingung, enthält er sich des Namenwechsels. Dagegen ist bei der Aufnahme eines Nichtbürgers nicht bloss die Annahme des Vor- und des Geschlechtsnamens nach römischer Weise obligatorisch, sondern es wird auch der Name des Ausländers, namentlich wenn er allzu fremdartig lautet, häufig nicht verwendet als römisches Cognomen, sondern durch ein geläufigeres ersetzt, wie dies insbesondere die Nomenclatur der aus den Nichtbürgern ausgehobenen, aber dadurch

<sup>1</sup> Origenes in ep. ad Romanos, p. 460 de la Rue: *quibusdem visum est, quod Pauli proconsulis, quem apud Cyprum Christi fidei subiecerat, vocabulum sibi apostolus sumpserit, ut sicut reges solent devictis verbi gratia Parthis Parthici et Gothicis Gothici nominari, ita et apostolus subiugato Paulo Paulus fuerit appellatus: quod ne nos quidem usque quaque evacuan- dum putamus. Indess aus dem Wortlaut qui et folgert er vielmehr non ei tum primum Pauli nomen impostum, sed veteris appellationis id fuisse.*

<sup>2</sup> A. a. O. p. 746.

<sup>3</sup> Gaius Dig. 36, 1, 65, 9: *nihil male et honesti hominis nomen adsumere. Dio- cletian Cod. Iust. 9, 25, 1: nominis cognominis praenominis . . . mutatio innocentibus pe- riculosa non est.* Ein Beispiel Sueton Galb. 4, wobei zu beachten ist, dass die Frau im Rechtssinn nicht adoptieren kann. Namenwechsel dagegen in betrüglicher Absicht fällt unter das Falsum: Paulus 5, 25, 11. Dig. 48, 10, 28, 2. Mein Strafrecht S. 676.

wo nicht unter die Römer, doch unter die Lateiner eintretenden Flottensoldaten zeigt.<sup>1</sup> Dass dasselbe vor allem bei den zum römischen Bürgerrecht gelangenden Juden geschah, wird deswegen angenommen werden dürfen, weil die bei diesen üblichen Benennungen den Römern mehr als andere fremd und anstössig waren und als römische Cognomina kaum je begegnen. Wenn also Paulus, wie er angiebt, schon als Kind das römische Bürgerrecht empfing,<sup>2</sup> so erklärt sich die Ablegung des jüdischen Saul und die Annahme des anklingenden Paulus auf einfache Weise. Freilich wird dann der Compiler der Apostelgeschichte davon nicht freigesprochen werden können, dass er die an sich unbedenkliche Begegnung mit dem gleichnamigen Proconsul von Kypros in unpassender Weise verwertet hat.

Dass der Tarsier Paulus in Jerusalem erzogen ward<sup>3</sup> und dort an der feindlichen Bewegung gegen den emporkommenden Christenglauben sich lebhaft beteiligte,<sup>4</sup> würde an sich keinen Anstoss geben, lässt sich aber mit Paulus' eigenen Aussagen kaum vereinigen. Bei seiner früheren Verfolgung der „Gemeinde“ (ἐκκλησία) Gottes<sup>5</sup> erklärt er es den Altersgenossen seiner Heimath (ἐν τῷ γένει μου) zuvorgethan zu haben,<sup>6</sup> gleich darauf hinzufügend, dass er den „Gemeinden“ (ταῖς ἐκκλησίαις) in Judäa von Angesicht unbekannt geblieben sei und diese ihn nur von Hörensagen als Christenfeind gekannt hätten.<sup>7</sup> Hienach kann die von Paulus verfolgte Christengemeinde nicht wohl eine andere gewesen sein als die der jüdischen Separatisten in Tarsos und ebenso dürften

<sup>1</sup> C. I. L. VI, 3621: *M. Ploti Pauli qui et Zosimus*. X, 3377: *C. Antonius Leo qui et Neon Zoili. natio. Cilix*. Eine Reihe ähnlicher Belege ist zusammengestellt im Hermes 16, 466, wo auch die Rechtstellung der Classiarier erörtert ist.

<sup>2</sup> Die Worte AG. 22, 28: ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι passen nicht weniger, wenn Paulus im Kindesalter mit seinem Vater zugleich das römische Bürgerrecht erhielt.

<sup>3</sup> AG. 22, 3 aus Paulus' Anrede an die Juden in Jerusalem: ἐγὼ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος, γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας, ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. Ähnlich 26, 4 fg. Es gab in Jerusalem eine Synagoge der Kiliker (AG. 6, 9).

<sup>4</sup> AG. 7, 58.

<sup>5</sup> Gal 1, 13. 14 (vgl. 1 Kor 15, 9. Phil 3, 6. 1 Tim 1, 13).

<sup>6</sup> Ebenso heisst es AG. 4, 36: Κύπριοι τῷ γένει. 18, 2: Ποντικὸν τῷ γένει. 18, 24: Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει. Gemeint ist wohl „in meiner Heimath“, das heisst in Tarsos, nicht „in meiner Nation“, wenn auch nicht bestritten werden soll, dass die letztere Auffassung dieser Worte ebenfalls zulässig ist (vgl. 2 Kor 11, 26. Phil 3, 5). Aber bei dieser ist der Beisatz müssig, da überhaupt nur die Juden hier in Betracht kommen, nicht aber bei der ersteren, wonach Paulus beschränkend nicht bei den Juden insgesamt, sondern bei den tarsischen die Führerschaft in Anspruch nimmt.

<sup>7</sup> Dass er hierbei von ihnen bezeichnet wird als ὁ διώκων ἡμᾶς, fordert keineswegs, dass diese Verfolgung sich gegen die Christen Jerusalems gerichtet habe und nicht gegen die tarsischen. „Wir“ sind dem Zusammenhang nach die Christen allgemein.

die Alters- und Stammgenossen des Paulus die tarsischen sein. Wenn ferner Paulus, wie die Stephanus-Erzählung berichtet, bei dessen Steinigung eine hervorragende Rolle spielte und nachher verwüstend in die Christenhäuser eindrang und Männer und Frauen verhaften liess,<sup>1</sup> so konnte er unmöglich einige Jahre darauf den jerusalemischen Christen nur von Hörensagen bekannt sein. Dies Moment dürfte durch falschen Pragmatismus in die Stephanus-Erzählung eingereicht worden sein; ὁ τρύπαε καὶ ἰάσεται.

Auf die Vision und die Bekehrung, welche indirect der Galaterbrief in Einklang mit der directen Angabe der Apostelgeschichte nach Damaskus legt, folgt nach jenem (1, 17. 18) die Reise nach Arabien, die Rückkehr nach Damaskus und drei Jahre später die Reise des Paulus nach Jerusalem, auf welchen Aufenthalt der Bericht des Galaterbriefes (1, 18—20) und der AG. 9, 26—30 zu beziehen sein wird. Dass Paulus damals zuerst nach Jerusalem kam, sagt der Galaterbrief zwar nicht ausdrücklich, aber deutet es bestimmt genug an.<sup>2</sup> Von da ging Paulus nach dem Galaterbrief (1, 21) nach Syrien und Kilikien; der Apostelgeschichte 11, 25fg. zufolge nach Tarsos und von da mit Barnabas nach Syrien (Antiochia, Seleukeia), Kypros (Salamis, Paphos), Pamphylien (Perge), Pisidien (Antiochia), Lykaonien (Ikonion, Lystra, Derbe), Pamphylien (Perge, Attaleia) und zurück nach Syrien (Antiochia). Bei den letzteren Angaben ist die Heimatprovinz, die Paulus ausdrücklich nennt, nicht erwähnt und auch Galatien übergangen;<sup>3</sup> indess ist der örtliche Kreis in beiden Angaben wesentlich derselbe. Von Antiochia begiebt sich Paulus mit Barnabas und Titus durch Phoenike und Samaria abermals nach Jerusalem, auf welchen zweiten Aufenthalt sich der Galaterbrief 2, 1 und die AG. 15, 4 beziehen. Die grosse Missionsreise nach

<sup>1</sup> AG. 8, 3. 22, 4. 26, 10.

<sup>2</sup> Nach dem Wortlaut des Galaterbriefes blieb er in Jerusalem unbekannt auch nach dem ersten Aufenthalte in Jerusalem, und nach Lage der Sache ist dies vollkommen glaublich. Durch diesen Aufenthalt, welcher nur 15 Tage währte und bei welchem er von den Aposteln nur Petrus und Jacobus den Bruder Christi persönlich kennen lernte — nicht umsonst wird beides betont —, wurde der bis dahin nirgendwo sehr hervorgetretene tarsische Handwerker keineswegs eine in Jerusalem notorische Persönlichkeit.

<sup>3</sup> Die Galater des Paulus anders als in dem eigentlichen engeren Sinn zu fassen ist meiner Meinung nach unzulässig. Die mit Galatien unter einem Legaten combinirten Provinzen, wie zum Beispiel sicher schon unter Claudius Lykaonien, sind keineswegs jener Landschaft incorporirt und selbst die Statthalterinschriften stellen Galatien nur an die Spitze derselben. Noch weniger konnten in der gemeinen Rede die Einwohner von Ikonion und Lystra Galater genannt werden.



Kilikien, Asia, Makedonien, Achaia und das schliessliche Eintreffen in Jerusalem sowie die Verhaftung des Apostels und die Sendung nach Rom erzählt allein der Bericht über die Thaten der Apostel, oder, wie der Titel richtiger lauten würde, über die Thaten des Paulus. Auf die zahlreichen chronologischen und geographischen Fragen, welche an diese Erzählungen sich anknüpfen, soll hier nicht eingegangen werden; es genügt im allgemeinen darauf hinzuweisen, dass das dem Lukas beigelegte Buch von den eigenen Angaben des Apostels, so weit diese reichen, nicht erheblich differiert.

Allem Anschein nach liegt uns nicht in der gesammten Apostelgeschichte,<sup>1</sup> aber in den Berichten derselben über die Missionsreisen des Paulus eine nur wenig getrübt gleichzeitige und zuverlässige Geschichtserzählung vor. Mir scheint es arge Hyperkritik, wenn zum Beispiel Weizsäcker<sup>2</sup> hier tiefgehende Interpolationen erkennen will. Wie ist es möglich die zwifache Anklage des Apostels vor dem römischen Gericht als redactionell zusammengeklitterte Doppelerzählung und demnach eine derselben als Fiction zu betrachten? Nichts ist glaublicher als die Wiederaufnahme der Criminalklage unter einem andern Statthalter, nachdem die erste nicht zur Verurteilung geführt hat, und selbstverständlich verlaufen beide Verhandlungen in analoger Weise. Wenn vor den Wir-Erzählungen in ihrer auch formalen Authenticität diese Kritik mit Recht die Schranken eingehalten hat, so muss von den damit zusammenhängenden Berichten (namentlich 21, 1—27, 1) im wesentlichen dasselbe gelten, wenn gleich die Reden, so weit sie nicht Thatsächliches vorbringen, hier nicht anders aufzufassen sind als in den übrigen antiken Geschichtswerken und auch Entstellungen, wie wir noch sehen werden, mehrfach begegnen. Die zahlreichen kleinen für den thatsächlichen Verlauf nicht geforderten und doch so gut in denselben passenden Züge sind innere Bürgen für seine Zuverlässigkeit, und nicht minder sind dies die keineswegs fehlenden Anstösse, wie zum Beispiel die die Tempelgelübde betreffenden Stellen 18, 18 und 21, 23—26, uns unverständlich, offenbar weil ihre Beziehungen entweder durch Verstümmelung ausgefallen oder wahrscheinlicher von dem ersten Schreiber als seinen Lesern geläufig weggelassen sind. — Nicht minder machen die

<sup>1</sup> Für den allgemeinen Charakter des merkwürdigen Buches kann ich auf Gercke (Hermes 29 [1874], 373 fg.) verweisen: vorzügliche Materialien sind darin teilweise authentisch oder fast authentisch erhalten, aber an andern Stellen interpoliert oder mit späterer Fabulierung vermengt.

<sup>2</sup> Apostol. Zeitalter S. 453 fg.

Berichte den Eindruck einer den Umständen nach fast befremdenden Ehrlichkeit. Selbstverständlich nimmt der Schreiber, augenscheinlich ein Hellenist, Partei für Paulus und gegen diejenigen Juden, welche die Christianer als abtrünnige Sectierer betrachteten und behandelten; aber Partei für die Römer nimmt er nur insoweit, als ihm der nationale Hass der Juden gegen ihre Herren fremd ist und er, wie wohl damals durchgängig die Kleinasiaten, in politischer Indifferenz die Römerherrschaft als gegeben hinnimmt, ihr Einschreiten gegen die jüdischen Zeloten billigt und des Übertritts von römischen Beamten und Offizieren zu dem neuen Glauben sich erfreut. Was über die Motive vorgebracht wird, welche den ersten der beiden römischen Statthalter zur Verschiebung des Endurteils bestimmten, ist alles andere als römerfreundlich; tendenziöses Verhalten gegen die Vormacht wird dem Berichterstatter mit Unrecht zur Last gelegt.<sup>1</sup> Vor allem verdient es Anerkennung, dass er recht bedenkliche oder mindestens zweideutige Vornahmen des Apostels keinesweges verschweigt oder entstellt; ich rechne dahin den Versuch im Synedrium durch die Erklärung über die Auferstehung und die Engel die Pharisäer für sich zu gewinnen;<sup>2</sup> sein Bemühen in Jerusalem sich Juden und Judenchristen als treu an den jüdischen Ordnungen festhaltend hinzustellen;<sup>3</sup> vor allem in seiner Verteidigung vor dem Statthalter die Bezeichnung seiner grossen Missionsreise als lediglich unternommen zur Veranstaltung von Collecten für die Armen.<sup>4</sup>

Aber alle diese Fragen sind oft genug und von Berufeneren erörtert worden. Eingehend sollen hier nur die Collisionen des Apostels mit den Behörden des Reiches behandelt werden. Sie sind zwiefacher Art, gegenüber teils den Municipal-, teils den Reichsbeamten, alle aber dadurch bedingt, dass diesem Tarsier das römische Bürgerrecht zustand.

Wenn Paulus nach seinen eigenen Worten „von den Juden“ fünfmal mit Schlägen belegt worden ist, und zwar mit den vierzig weniger eins, welche die jüdischen Gesetze auf religiöse Verfehlung setzen,<sup>5</sup> so sind diese Strafen ohne Zweifel verhängt worden von den Vorständen der nicht palästinensischen Judengemeinden,<sup>6</sup> denen wenigstens in Sachen ihres Cultus eine derjenigen der römischen Municipalbeamten analoge

<sup>1</sup> Weizsäcker a. a. O. Billiger urteilt Renan 2 p. XXII.

<sup>2</sup> AG. 23, 6—9. 24, 15.

<sup>3</sup> AG. 21, 18—26.

<sup>4</sup> AG. 24, 17. Allerdings war diese Collecte ihm anempfohlen (Gal 2, 10).

<sup>5</sup> 2 Kor 11, 24: ὑπὸ ἰουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν (πληγὰς) ἔλαχον.

Vgl. Deut 25, 3.

<sup>6</sup> Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 2, 527.

Correction über ihre Glaubensgenossen zugestanden haben muss; dass sie eigentliche Criminaljurisdiction nicht hatten, versteht sich von selbst und wird bestätigt durch die Beschaffenheit der von ihnen verhängten Strafe. Das gleich zu erwähnende Privilegium des römischen Bürgers hat sich schwerlich auf diese mehr religiösen als bürgerlichen Strafen erstreckt; übrigens kann Paulus als Jude sich enthalten haben die Reichsgewalt gegen jüdische Glaubensgerichte anzurufen.

Die Geisselung durch Lictoren, welche Paulus nach der gleichen Angabe dreimal erlitten hat,<sup>1</sup> muss auf gleichartige Erkenntnisse der Municipalbehörden des Reiches sich beziehen, denen in der That eine solche Correction zugestanden hat.<sup>2</sup> Allerdings konnte dieselbe von Rechtswegen gegen Paulus nicht vollstreckt werden, da ihn als römischen Bürger das julische Gewaltgesetz dagegen schützte: *lege Iulia de vi publica damnatur, qui aliqua potestate praeditus virum Romanum . . . verberari inve publica vincula duci iusserit.*<sup>3</sup> In der That steht der in Jerusalem kommandierende Offizier, im Begriff den Paulus als Ruhestörer geisseln zu lassen, auf dessen Erklärung hin, dass er das Bürgerrecht besitze, von seinem Vorhaben ab.<sup>4</sup> Dagegen erhebt sich gegen den Bericht über den analogen Vorgang in Philippi das Bedenken, dass Paulus erst nach vollzogener Execution sein Bürgerrecht geltend macht, wodurch die Erzählung in der That widersinnig wird; und da sie sowohl als Wiederholung<sup>5</sup> wie auch wegen der Verflechtung mit Wunder-

<sup>1</sup> 2 Kor 11, 24: τρις ἐραβδίσθην. Πληγαί sind die *verbera*, der allgemeine Ausdruck für Schläge, ραβδίζειν ist *virgis caedere*, weist also hin auf eine Lictoren oder die in nichtrömischen Reichsgemeinden dafür eintretenden Gerichtsdienere führende Behörde (Strafrecht S. 983). Wenn es 1 Clem. 5 heisst: Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέδειξεν, ἐπτάκις δεμὰ φορέσας, φυγαδευθεὶς, λιθασθεὶς, so können diese Worte unmöglich geschrieben sein ohne Bezugnahme auf die vorher erörterten Äusserungen des Apostels im zweiten Korintherbrief in Verbindung mit den unmittelbar vorhergehenden Worten: ἐν πληγαῖς περισσοτέρως, ἐν φυλακαῖς ὑπερβαλλόντως. Vermutlich werden hier die fünf jüdischen und die drei römischen Executionen zusammengefasst; die Differenz in der Zahl ist wohl nichts als ein Gedächtnisfehler; die von Lightfoot angeführten Erklärungsversuche befriedigen nicht.

<sup>2</sup> Strafrecht S. 40. 228. Wenn die Digesten (2, 1, 12) die *modica castigatio* der Municipalmagistrate auf Unfreie beschränken, so muss man sich erinnern, dass in ihnen die Kategorie der nicht römischen Freien fast verschwunden ist. Dass der Rücken des Peregrinen nicht gesetzlich geschützt war, geht deutlich hervor aus dem julischen Gewaltgesetz.

<sup>3</sup> Paulus sent. 5, 26, 1. Strafrecht S. 47. 329. 663.

<sup>4</sup> AG. 22, 29.

<sup>5</sup> Man erinnere sich der dreimaligen Wiederholung des Berichtes über das Wunder von Damascus und besonders über das antiochenische Concil, bei welchem letzteren eine der hier angenommenen gleichartige interpolierende Geminatio von Harnack

geschichten und aus anderen Gründen<sup>1</sup> Bedenken erregt, wird von ihr abgesehen werden dürfen. Wenn Paulus trotz seines Bürgerrechts dreimal solche Executionen hat über sich ergehen lassen, so muss er entweder von seinem Recht keinen Gebrauch gemacht haben<sup>2</sup> oder die Behörde hat sich darüber hinweggesetzt; eine derselben mag in Philippi vorgefallen und von dem Redacteur der Apostelgeschichte fructificiert sein.

Dass mit der Geisselung die Fesselung und Einkerkelung<sup>3</sup> von Rechtswegen verknüpft ist, wird für den Fall, wo die Geisselung der Capitalstrafe voraufgeht, vielfach bezeugt.<sup>4</sup> Aber auch das vorher angeführte julische Gewaltgesetz führt auf rechtliche Zusammengehörigkeit der Geisselung und der Fesselung und als correlat erscheinen dieselben auch in der durchaus glaublichen Darstellung des Vorgangs in Jerusalem,<sup>5</sup> welche dann für den philippischen als Muster gedient hat.<sup>6</sup>

Die bisher erörterten Vorgänge gehören in den Kreis der Vergehen und der Verwaltungs- oder, nach heutigem Sprachgebrauch, der polizeilichen Akte; auch das Einschreiten der römischen Offiziere gegen den Volksauflauf und die von denselben gemachten Versuche, den Hader in Güte beizulegen, haben mit der Justiz nichts zu thun.<sup>7</sup> Wir

(Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1899, S. 150 fg.) nachgewiesen worden ist. Die stetigen oft wörtlichen Wiederholungen gehören zu den Eigentümlichkeiten dieser Schrift.

<sup>1</sup> Dem Berichte zufolge fordern die Magistrate von Philippi den Paulus auf, die Stadt zu verlassen; er protestiert gegen die heimliche (ἀδέρῳ) Ausweisung und verlangt von ihnen selbst fortgeführt zu werden, was denn auch geschieht. Das lautet wenigstens recht seltsam. Das Recht der Ausweisung aus ihrem Gebiet hat den Municipalmagistraten schwerlich zugestanden (Strafrecht S. 227 A. 4).

<sup>2</sup> Der rechte Jude — und als solcher tritt den Juden gegenüber Paulus durchaus auf — schied sich von seinem Volke durch Berufung auf seine Aufnahme unter die Römer; mit Recht nennen die Philipper (16, 21) das jüdische Wesen ἐθῆ ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὐκ. Als Paulus an den Kaiser appelliert hat, erklärt er (28, 19) den römischen Juden, er habe dies gethan um sein Leben zu retten, nicht ὡς τοῦ ἔθνους μου ἔχων τι κατηγορεῖν.

<sup>3</sup> Strafrecht S. 302.

<sup>4</sup> Strafrecht S. 938 (vgl. S. 918. 928). Die Entwicklung des römischen Strafprozesses aus der Coercition führt zu der Annahme, dass Fesselung und Geisselung darin principiell auftreten als vorbereitend für die Hinrichtung, auch wenn letztere unterbleibt.

<sup>5</sup> AG. 21, 33. 22, 25. 29.

<sup>6</sup> Bericht über Philippi 16, 22 fg.

<sup>7</sup> Dass der kommandierende Offizier nach dem durch Paulus veranlassten Auflauf ihn unter Geisselung zu verhören beabsichtigt, um den Sachverhalt festzustellen, ist lediglich ein administrativer Akt ebenso wie der Versuch, den er späterhin anstellt, die Sache zu vermitteln, indem er dem Paulus gestattet seine Glaubensgenossen auf aramäisch anzureden und sich vor ihnen zu verantworten. Übrigens muss 23, 27 die

wenden uns zu den eigentlichen Capitalklagen und Capitalstrafen oder, nach dem Ausdrucke des Berichterstatters, zu den Anklagen auf Tod oder Freiheitsverlust.<sup>1</sup> Was dem Paulus in dieser Hinsicht zur Last gelegt wird, die Verstöße gegen die jüdischen Religionsvorschriften<sup>2</sup> und die Anstiftung einer Spaltung innerhalb der Judenschaft kann vom Standpunkt der römischen Justiz aus, wenn überhaupt delictisch, nur als Staatsverbrechen gefasst werden, wie denn auch dies wenigstens einmal ausdrücklich ausgesprochen wird,<sup>3</sup> und bedingt, falls die Anschuldigungen entgegen genommen und thatsächlich erwiesen werden, die Todesstrafe. Allerdings konnte der römische Beamte dieselben auch bezeichnen als ausserhalb seiner Competenz liegend, wie dies in der That der Statthalter von Achaia Gallio gethan hat.<sup>4</sup> Andreerseits aber kann die politische Bedeutung einer derartigen Spaltung in dem Judentum und mehr noch der daran sich knüpfenden Bestrebungen nach Ausbreitung desselben in seiner regenerierten Gestalt keineswegs gezeugnet werden,<sup>5</sup> und bei der fast unbeschränkten Dehnbarkeit des römischen Majestätsverbrechens lässt die formale Zulässigkeit der Annahme einer solchen Klage durch die römischen Gerichte sich nicht in Abrede stellen.

übliche Interpunction verändert werden; μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖος ἐστίν gehört nicht zu dem vorausgehenden ἐξελάμην, da die Beschützung vor dem Auflauf der Feststellung des Personalstandes vorausgegangen ist und vorausgehen musste, sondern ist mit κατήγαγον zu verbinden.

<sup>1</sup> AG. 23, 29. 26, 31: οὐδὲν θανάτου ἢ δεσμῶν ἄξιον πράττει ὁ ἄνθρωπος. Diese δεσμοί sind nicht die der polizeilichen oder der Untersuchungshaft, sondern die mit dem Freiheitsverlust und den Ketten verknüpfte Bergwerkstrafe, welche häufig unter dem Namen der *vincula* auftritt (Strafrecht S. 952 A. 1) und als capitale betrachtet wird (a. a. O. S. 907. 949).

<sup>2</sup> AG. 18, 13. 21, 28 und sonst. Hervorgehoben wird nur die Einführung eines Nichtjuden in den Tempel (21, 28), die Paulus in Abrede stellt. Über die criminelle Behandlung dieser Verfehlung vgl. Schürer a. a. O. 2, 218. In römischer Zeit richtet sich dies Verbot ohne Zweifel zunächst gegen die in Jerusalem garnisonierenden Soldaten und wird als Militärdelict streng behandelt worden sein; aber man darf doch billig zweifeln, ob ein römischer Statthalter den Juden, der hiegegen sich vergangen hatte, capital bestraft haben würde.

<sup>3</sup> AG. 25, 8: οὐτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων οὐτε εἰς τὸ ἱερὸν οὐτε εἰς Καίσαρα τι ἤμαρτον.

<sup>4</sup> AG. 18, 15: εἰ δὲ ζητήματα ἐστὶν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί· κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι.

<sup>5</sup> Die Apostelgeschichte selbst bemerkt (24, 22), dass der Statthalter von Judäa, nachdem ihm Paulus seine Reisen bezeichnet hatte als zum Zweck der Tempelcollecte unternommen, wohl gewusst habe, wie es sich damit verhielt (ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ).

Die Behörde, bei welcher eine solche Capitalanklage anzustellen war, war der Statthalter unter Zuziehung seiner Berater<sup>1</sup> und zwar zunächst derjenige der Heimatprovinz des Angeschuldigten; es findet sich darauf auch eine Hindeutung.<sup>2</sup> Indes tritt in den beiden hier in Frage stehenden Prozessen dafür das Forum des Thatorts ein; und sicher ist dies überhaupt häufig zur Anwendung gekommen.<sup>3</sup> — Wäre Paulus peregrinischen Rechts gewesen, so könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht in dieser frühen Epoche, ähnlich, wie in dem Prozess des Jesus, dabei die Municipalbehörden in Betracht kommen müssten. Aber sein Römerrecht schliesst dies aus; die Römer haben in den Provinzen wie in den abhängigen Staaten die Capitaljustiz über den römischen Bürger schon in republikanischer Zeit als ihr erstes und hauptsächliches Reservatrecht behandelt.<sup>4</sup> Damit ist auch unser Bericht im Einklang: die Juden in Achaia wie in Palästina erscheinen lediglich als Kläger vor dem Statthalter, in dem letzteren Fall der Hohepriester in Person mit einigen der Ältesten und den Sachwalter zur Seite.<sup>5</sup>

Aber der Statthalter ist in dem Capitalprozess des römischen Bürgers nicht die entscheidende Instanz, sondern es ist nach dem vorher angeführten julischen Gewaltgesetz Berufung zulässig an das Kaisergericht: *lege Julia de vi publica damnatur, qui aliqua potestate praeditus civem Romanum antea ad populum [provocantem], nunc imperatorem appellantem necaverit necarive iusserit.*<sup>6</sup> Dies erkennt auch der in der AG. vorliegende Bericht an und bestätigt damit, dass zu den wenigstens in späterer Zeit sehr zahlreichen von dieser Schranke befreiten Statthaltern<sup>7</sup> der hier in Betracht kommende Procurator von Judäa nicht gehört hat. Aber seltsamer Weise wird in unserem Bericht wohl die Befreiung von Fesselung und Geißelung mit dem privilegierten

<sup>1</sup> Strafrecht S. 239. Vgl. AG. 19, 38: ἀγοραῖοι ἄγονται καὶ ἀνθύπατοί εἰσι. Des *consilium* (συμβούλιον) gedenkt auch die AG. 25, 12 und schildert seine Zusammensetzung 25, 23.

<sup>2</sup> Strafrecht S. 356. Nach AG. 23, 34 fragt der Statthalter den Paulus bei der Vorführung, aus welcher Provinz er sei.

<sup>3</sup> Die Statthalter von Achaia wie von Palästina nehmen die Strafklage an, obwohl dort wie hier Paulus nichts ist als ein Reisender mit Heimat und Domicil in Tarsus. Die Belege für den Gerichtsstand des Thatorts sind mangelhaft (Strafrecht S. 357), aber dessen vielfältige Anwendung nichtsdestoweniger ausser Zweifel.

<sup>4</sup> Strafrecht S. 235 fg.

<sup>5</sup> AG. 24, 1.

<sup>6</sup> Paulus sent. 5, 26, 1. Strafrecht S. 242. 663 und sonst.

<sup>7</sup> Über diese Befreiungen und das Schwertrecht ist im Strafrecht S. 243 fg. gehandelt.

Personalrecht des Paulus in Verbindung gesetzt, nicht aber die Berufung auf das Kaisergericht; ja geradezu im Widerspruch mit der Erzählung selbst wird nachher die Übertragung des Prozesses nach Rom hingestellt als herbeigeführt durch die Kläger.<sup>1</sup> Man wird, absehend von diesem Missverständnis des letzten Redacteurs, sich lediglich an den ursprünglichen Bericht zu halten haben, der selber nirgends Anstoss giebt und nur wenig Erläuterungen erfordert.

Die Verhandlung vor Antonius Felix kommt nicht hinaus über den ersten Termin, in welchem der Statthalter nach Anhörung beider Teile die Sache vertagt bis zum Erscheinen des Tribunen, der dem Auflauf beigewohnt und die Verhaftung bewirkt hat. Aber er verschleppt überhaupt den Prozess, nach dem vorliegenden Bericht entweder weil er oder vielmehr seine jüdische Gattin über den Paulus — etwa als Wunderthäter — mehr zu erfahren wünschte, oder weil er hoffte von Paulus für seine Freiebung Geld zu erpressen, oder weil er meinte damit den Juden gefällig zu sein. Es sind dies bei der anderweitig hinreichend constatirten Nichtswürdigkeit des Mannes sehr begreifliche Vermutungen über seine Motive, die sich keineswegs ausschliessen und die möglicher Weise alle richtig und ebenfalls alle unrichtig sein können; sie sehen ganz aus wie Wiedergabe der Meinungen des den Verhandlungen folgenden Publicums.<sup>2</sup> — Rechtsmittel, um das Statthaltergericht zur Erledigung der Klage zu nötigen, kennt die römische Ordnung nicht.<sup>3</sup> Paulus bleibt demnach verhaftet. Seine Haft ist nicht die der Fesselung und des Kerkers, sondern die militärische, sowohl in Cäsarea in der königlichen Residenz<sup>4</sup> wie nachher auf dem Schiff, das ihn nach

<sup>1</sup> 28, 18. 19: (οἱ Ῥωμαῖοι) ἀνακρίναντές με ἐβούλοντο ἀπολθεῖν διὰ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου ὑπάρχειν ἐν ἐμοί· ἀντιλεγόντων δὲ τῶν Ἰουδαίων ἠναγκάσθη ἐπικαλέσασθαι Καίσαρα. Dies steht in schroffem Widerspruch mit dem Bericht. Nach diesem sprechen wohl der römische Tribun (23, 20) sowie der Statthalter in seinem Gespräch mit König Agrippa (25, 18. 25) und dieser selbst (26, 31) aus, dass sie an Paulus keine criminell zu ahndende Schuld finden könnten; aber die Freisprechung wird ausdrücklich abgelehnt (26, 32) und keineswegs ausgesprochen, dass die Juden den Statthalter daran verhindert hätten; noch viel weniger konnte gegen eine solche Verhinderung der Kaiser angerufen werden. Wer diese Sätze geschrieben hat, verstand nichts von der Sache und missverstand gänzlich den tadellosen Bericht; hätte er von dem Provocationsrecht des römischen Bürgers etwas gewusst, so hätte er sicher sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt.

<sup>2</sup> AG. 24, 24 fg.

<sup>3</sup> Vgl. die Ausführung im Strafrecht S. 487; Belege für die Verschleppung S. 459 A. 2. — Die Revision der Kerker, die den Beamten wenigstens aufgegeben ward (Strafrecht S. 310), bezieht sich nicht auf die „freie Haft“, um die es hier sich handelt.

<sup>4</sup> AG. 23, 35.

Italien bringt,<sup>1</sup> und in der Reichshauptstadt<sup>2</sup> die *aperta et libera et in usum hominum constituta custodia militaris*.<sup>3</sup>

Nach der Verabschiedung des Statthalters nimmt sein Nachfolger Porcius Festus den Prozess wieder auf;<sup>4</sup> die Kläger und der Angeklagte erscheinen vor seinem Tribunal in Cäsarea und die Verhandlung wird wiederholt. Der Statthalter aber fällt keine Entscheidung, sondern fragt den Paulus, ob er die Verhandlung nach Jerusalem verlegt haben wolle.<sup>5</sup> Paulus antwortet mit der Berufung an das Kaisergericht, welche von dem statthalterlichen als rechtsgültig anerkannt wird.<sup>6</sup> Damit ist die Verhandlung zu Ende. Festus fordert freilich den Paulus noch einmal vor, um für seinen in dieser Sache an den Kaiser zu erstattenden Bericht sich zu orientieren und diese Verhandlung fällt so aus, dass einer der Beisitzer, der König Herodes Agrippa, nachher erklärt, Paulus hätte eigentlich freigesprochen werden sollen; aber Freisprechung ist jetzt unmöglich, nachdem das statthalterliche Gericht abgelehnt und das des Kaisers mit der Sache befasst ist.

Dieser durchaus folgerichtige Verlauf beruht auf dem Grundgedanken, dass der Capitalprozess des römischen Bürgers nicht anders geführt werden kann als vor den hauptstädtischen Gerichten und dem-

<sup>1</sup> AG. 27, 3.

<sup>2</sup> AG. 28, 16. Strafrecht S. 319 A. 5.

<sup>3</sup> Constantin Cod. Th. 11, 7, 3. Man wird diese emphatischen Worte nicht allzu wörtlich nehmen dürfen; wenn auch die im Kerker übliche Fesselung wegfiel, können gewisse Sicherheitsmassregeln nicht ausgeschlossen gewesen sein und mag es mit den δεσμοί der AG. 26, 29 seine Richtigkeit haben. Vgl. was im Strafrecht S. 315 fg. ausgeführt ist.

<sup>4</sup> Dies geschieht nach der AG. 25, 2 auf Andringen der Juden; aber wie der Schreiber zu diesen sich verhält, kann diese Beschuldigung unbegründet sein und Festus lediglich um dem verschleppten Process ein Ende zu machen, die Kläger wiederum vorgeladen haben. Seine Antworten an die Juden gerichtet 25, 5 und 25, 12 klingen keineswegs freundlich.

<sup>5</sup> Mir ist die Meinung geäußert worden, dass in dieser Antwort die Abgabe des Processes an das jüdische Gericht liege; dies ist indess insofern ausgeschlossen, als Festus auch bei diesem Gericht den Vorsitz behält (ἐπ' ἐμοῦ), auch der Statthalter, die Capitalsache eines römischen Bürgers als solche an das jüdische Gericht abzugeben schwerlich befugt war. Allerdings aber zeigt der Zusatz, dass Festus dies gethan habe θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι, eine hiermit zu Ungunsten des Beklagten eintretende Wendung des Processes. An sich kann diese in der Verlegung des Processes von Caesarea nach Jerusalem nicht gefunden werden. Aber Paulus kennt die Stimmung in Jerusalem und mochte deren Einwirkung auf das Consilium fürchten, überhaupt in dieser ihm ungünstigen Zwischenentscheidung den Vorboten seiner Verurteilung sehen.

<sup>6</sup> AG. 25, 10 fg. Die Worte des Paulus: ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἐστὼς εἰμι, οὐ με δεῖ κρινέσθαι können nur ausdrücken, was nachher einfacher gesagt wird: Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι; unmöglich kann jenes βῆμα das statthalterliche sein.



nach ursprünglich in letzter Instanz von der Bürgerschaft entschieden wird, der römische Bürger also befugt ist, jeden ausserhalb Rom fungierenden Magistrat in einem solchen Prozess als Richter zu recusieren und denselben demnach vor die hauptstädtischen Behörden zu bringen; weiter darauf, dass mit dem Beginn des Principats für den republikanischen Magistrat und die Comitien teils wahrscheinlich die Consuln und der Senat, teils der neue Herrscher substituiert wurden. Es ist dies Verfahren in vollem Einklang mit dem oben angeführten Inhalt des julischen Gewaltgesetzes und ich zweifle nicht, dass in der früheren Kaiserzeit also verfahren und der Bericht in allem wesentlichen historisch correct ist.<sup>1</sup>

Aber allerdings ist diese Procedur in ihrem rechtlichen Fundament und zum Teil auch in ihren realen Consequenzen verschieden von der aus den späteren Rechtsberichten uns geläufigen vor dem Kaisergericht als letzter Instanz.<sup>2</sup> Dies letztere beruht allem Anschein nach auf dem für den Princeps erweiterten tribunicischen Cassationsrecht des Beamten-spruchs; es setzt also das statthalterliche Urteil voraus, während unser Verfahren dies ausschliesst. Während das erstere Verfahren nichts ist als die Ablehnung eines Gerichtshofs wegen Incompetenz, schliesst das zweite durch Verbindung der cassatorischen und der rechtsprechenden Gewalt, wie sie beide der Kaiser besitzt, das Princip des Instanzenzugs ein und ist der folgenreiche Keim für dieses dem älteren römischen Recht schlechthin fremde System. Sie fallen wohl praktisch bis zu einem gewissen Grade zusammen, indem, wie unser Bericht zeigt, der Statthalter, dessen Spruch abgelehnt ist und dem es obliegt die Sache an das competente Gericht zu leiten, nicht umhin kann, namentlich wenn der Angeschuldigte verhaftet ist, mit diesem zugleich einen Bericht über die Anbringung und Ablehnung der Klage an den Kaiser einzusenden. Indess ist dieser Bericht keineswegs ein Urteil erster Instanz: überhaupt aber reicht die cassatorische Appellation viel weiter, da sie selbst gegen das freisprechende Erkenntnis eingelegt werden kann, auch nicht notwendig auf den Bürger beschränkt ist, anderer Momente zu geschweigen.

Es hat in der früheren Kaiserzeit ein doppeltes höchstes Kaisergericht gegeben, beide wahrscheinlich auch terminologisch geschieden

---

<sup>1</sup> Vgl. über dieses von mir als feldherrliche Provocation bezeichnete Verfahren Strafrecht S. 477 neben S. 243 A. 1.

<sup>2</sup> Strafrecht S. 468fg.

als Provocation an den Kaiser und Appellation desselben.<sup>1</sup> In lebendiger Gestalt tritt uns das erstere aus unseren Rechtsquellen verschwundene Verfahren lediglich entgegen in dem Bericht der Apostelgeschichte über den Majestätsprozess des Paulus vor dem Statthalter von Judäa Porcius Festus.

---

<sup>1</sup> Strafrecht S. 479 A. I.

## Zum zweiten Thessalonicherbrief.

Von H. Holtzmann in Strassburg.

Sowohl W. Bornemann in seinem grossen Commentar zu den Thessalonicherbriefen (Kritisch-exegetischer Commentar von H. A. W. Meyer, X<sup>5</sup>. 6 1894, S. 498 f.), als die Einleitungen in das N. T. von Th. Zahn (I<sup>2</sup> 1900, S. 161 f., 174 f.) und A. Jülicher (<sup>2</sup>1901, S. 45 f.) haben sich für die, früher von der deutschen Kritik oft abgelehnte, Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher ausgesprochen. Ebenso die neuesten englischen Werke von Adeney (Biblical introduction 1899, S. 357 f.) und Bacon (An introduction to the New Testament 1900, S. 75 f.). Die Hauptfrage dreht sich dabei bekanntlich um das Verhältnis der apokalyptischen Stelle 2, 1—12 zu dem eschatologischen Abschnitt 1 Th 4, 13—5, 11. Ich bin nun zwar nach wie vor der Ansicht, dass beide Zukunftsbilder sich ausschliessen und wer den Thessalonichern nach I 5, 2. 3 das Eintreten des „Tages“ als Sache des unberechenbaren Momentes dargestellt hat, nicht gleichzeitig auch eine Lehre unter ihnen geführt haben kann, wie sie II 2, 5 vorausgesetzt wird. Hiefür kann ich nur auf die klare Darlegung Schmiedels im „Hand-Commentar“ (II, 1<sup>2</sup> 1892, S. 9. 37 f.) und auf meine Ausführungen im „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie“ (1897, II, S. 190—192) verweisen. Der Trost, dass nach I 5, 2—5 der Tag nur für die Weltkinder „wie ein Dieb bei Nacht“ komme, während die Sache sich für die „Söhne des Lichts“ anders stelle (so zuletzt noch Zahn S. 159, 182), verfängt nicht, weil ja gerade für die Letzteren 5, 6—8 aus jenem Bilde die Mahnung abgeleitet wird, stets auf der Wache zu sein. Es führt auch nicht weit, wenn man in dem Beisammensein von beiderlei Betrachtungsweisen einen stehenden Zug der Apokalyptik sehen will (Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, S. 129 f. Zahn S. 182). Denn gerade nach dem hier in Rede stehenden Kriterium unterscheiden sich in der von jener Seite

angerufenen synoptischen Zukunftsrede die hinzugebrachten apokalyptischen Elemente von den aus der Spruchsammlung stammenden Herrnworten; vgl. „Neutest. Theologie“ I, S. 326—329 und „Hand-Commentar“ I, S. 96f. Doch ich lasse diesen Punkt hier ganz beiseite liegen, um eine andere Instanz, mit der man es auch nach Bornemanns Urteil (S. 518) etwas zu leicht genommen haben dürfte, ähnlich in den Vordergrund zu rücken, wie schon Weizsäcker gethan hat, wenn er sein abfälliges Urteil über II Th in erster Linie auf das Verhältnis stützt, in welchem beide Briefe als literarische Erscheinungen zu einander stehen (Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche <sup>2</sup>1892, S. 249f.). Aber auch Bornemanns Exegese, wiewohl auf Nachweis der Echtheit zielend, bringt Beobachtungen, welche weiter führen, als der Verf. selbst zu gehen geneigt ist, und die unsere Aufmerksamkeit zunächst in Anspruch nehmen sollen.

Auf die mit I, 1, 1 identische Grussformel II, 1, 1. 2 (sie zeigt nur dieselbe Tendenz auf Verlängerung, die auch am Schlusse 3, 18 bemerkbar wird) folgt I, 3—12 ein Ungetüm von Satzbildung, desgleichen man seit dem Epheserbrief überhaupt nicht mehr und selbst da kaum antrifft — „eine sehr umständliche und schleppende Periode, welche in einem losen Satzgefüge nicht ohne Wiederholungen verschiedenartige Gedanken aneinanderreicht“ (S. 327). Die Danksagung selbst ist mit 1, 4 schon abgeschlossen. Gleichwohl wird mit der äusserst lose angefügten Apposition I, 5 ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ ein Übergang zu dem, den Verf. I, 6—10 beschäftigenden Gedanken der vergeltenden Gerechtigkeit gewagt, und es entstehen aus solchem Unternehmen für die Exegese „Schwierigkeiten, welche bei einer klaren Gliederung und Scheidung des Abschnittes in einzelne Sätze vermieden wären. Die einzelnen Satzglieder und Wendungen bekommen in einer so angelegten Periode leicht etwas Unselbständiges, Schillerndes, Unsicheres“ (S. 328). Der Exeget weiss sich das nur mit der Hypothese zurechtzulegen, I, 6—10 sei ein urchristlicher Psalm, irgend ein liturgisches Stück, eingearbeitet, zumal da das I, 10 so unbequem sich einstellende Sätzchen ὅτι ἐπιτετεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ’ ὑμᾶς „ohne eine solche Annahme wie ein ausserordentlich störendes und kaum verständlich zu machendes, willkürliches Einschiesel erscheint“ und der Schluss ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ „in einem einheitlichen, durch kein Citat unterbrochenen Satzgefüge ein unnötiger und fast sinnloser, jedenfalls aber für alle Ausleger schwieriger Zusatz ist“ (S. 329). In der That sind für ein dem Rhythmus der paulinischen Rhetorik zugängliches Gehör alle diese Consequenzen unausweichlich, so-

bald man an Stelle der Hypothese Bornemanns die sich 2, 1—12 ohnedies aufdrängende Erkenntnis setzt, dass der Briefsteller es auf Einarbeitung prophetischer Elemente (vgl. S. 336f., 340, 477), auf apokalyptischen Farbenauftrag abgesehen hat. Freilich glaubt man mit 1, 10 wenigstens den schon hinter 1, 4 oder 5, dann wenigstens hinter 7 oder 8, endlich hinter 9 möglich, ja zu erwarten gewesenem Abschluss der Periode erreicht zu haben. Aber auch die letzte Hoffnung erweist sich als trügerisch. „Durch die relativische Anknüpfung (εἰς ὃ) wird vielmehr auch noch 11 und 12 dem Satzgefüge eingegliedert, sodass nun der Schluss der Periode (11 und 12) inhaltlich gewissermassen ihre Mitte (5—10) anwendet und belegt und in ihren Anfang (3, 4) zurückkehrt.“ Bewerkstelligt wird dies durch eine „eigentümliche, kettenartige Verknüpfung der Satzglieder: so wird in 4 das Wort πίστες aus 3 wieder aufgenommen, in 5 durch πάχετε die θλίψεις von 4, in 6 durch δίκαιον die δικαία κρίσις von 5 und durch θλίψις die Gedanken und Worte von 4 und 5; in 8 durch ἐκδίκησιν die Worte δικαία κρίσις 5 und δίκαιον 6; in 9 durch δίκην dieselben Worte; in 10 durch ἐνδοξαθῆναι das Wort δόξα des vorhergehenden Verses und durch ἐπιτεύθη das πιστεύασις; in 11 durch ἀξιώσει das καταξιωθῆναι von 5 und durch ἐνδοξαθῆ die entsprechenden Worte von 9 und 10“ (S. 328). Ähnliches kehrt fast nur in II Pet wieder (vgl. mein Lehrbuch der Einleitung in das N. T.<sup>3</sup> S. 322).

Aber auch für die Ursachen, welche zur Entstehung eines so monströsen Satzgebildes mitgewirkt haben, fehlt es nicht an wichtigen Fingerzeigen. Einerseits behilft sich Bornemann mit der oben angedeuteten Hypothese, andererseits erinnert er an „die mannigfachen Anklänge an den ersten Brief“. Bringen wir uns diese letzteren einmal zum Bewusstsein! Zunächst also die zwischen I, 1, 2. 3 und II, 1, 3. 4 bestehende „grosse Ähnlichkeit nach Form und Inhalt“ (S. 330). Die eintretenden Variationen bedeuten gewöhnlich nachdrückliche Steigerung. Aus εὐχαριστοῦμεν wird εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν, „feierlich und umständlich“ (S. 475), wie 2, 13 noch einmal geschieht. Dies also ein Zug, der zum stilistischen Stempel des Briefstellers gehört. Was folgt (τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν) bleibt hier wie 2, 13 stehen (vgl. auch II, 1, 11 προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν), und aus der merkwürdigen Trias I, 1, 3 werden wenigstens πίστες und ἀγάπη (vgl. auch I, 3, 6) sofort reproducirt. Jene erhält zum Prädikat das steigernde, gleichsam den Erfolg von I, 4, 10 (περισσεύειν μᾶλλον) sichernde ὑπεραυξάνει (S. 476 „überschwänglich und wortreich“), diese das an I, 3, 12 erinnernde πλεονάζει; „sonst sind

beide Stellen sachlich nahe verwandt“ (S. 332). Fällt es aber schon auf, dass gleichwohl πλεονάζειν im Unterschied von I, 3, 12 intransitiv gebraucht wird, so resultiert infolge des zu πάντων ὑμῶν hinzutretenden ἐνὸς ἐκάστου die verräterische, weil durchaus schief geratene Aussage: „es mehrt sich die Liebe jedes Einzelnen unter euch allen gegen einander“. Während nämlich die πάντες ὑμεῖς noch dem Original I, 1, 2 entstammen, ist εἰς ἀλλήλους mit aus I, 3, 12 herüber gekommen, und der εἰς ἕκαστος, welcher dieses εἰς ἀλλήλους zur logischen Unmöglichkeit macht, beruht auf Reminiscenz aus I, 2, 11 (Schmiedel S. 10. 34). Das ist künstliche oder vielmehr verkünstelte Nacharbeit, nicht freie, selbständige Wiederholung. Das 3. Stück der Trias (ὑπομονή τῆς ἐλπίδος) erscheint I, 4 als ὑπομονή, verbunden freilich mit der aus 3 wieder aufgenommenen πίστις, die aber jetzt, weil artikellos mit ὑπομονή verbunden, auf dem Übergang zu der Bedeutung „Hoffnung“ (Schmiedel S. 34) oder „Treue“ (Bornemann S. 333), erscheinen will, und zum Beweis für die beherrschende Erinnerung an I, 1, 3 bringt II, 1, 11 selbst das ἔργον πίστεως nachträglich noch an. Aber auch das αὐτοὺς ἡμᾶς (wie II Kor 10, 1 αὐτὸς ἐγώ) findet, sofern ihm ein gedachter Gegensatz zu Grunde liegt (S. 332), seine Erklärung nur in bewusster Beziehung auf das, was andere von den Thessalonichern (I, 2, 19 στέφανος καυχήσεως) in den „Gemeinden Gottes“ (wie I, 2, 14) zu rühmen wissen I, 1, 9 (Schmiedel S. 34) bezüglich des Verhaltens dieser in den aus I, 1, 6. 2, 14. 3, 3. 4. 7 bekannten θλίψεις, nur dass jetzt, entsprechend dem Comparativ der schon berührten Begriffe, I, 4 eine ganze Reihe von „Verfolgungen“ und „Bedrängnissen“ vorausgesetzt ist. Im folgenden bewegt sich der Briefsteller in nicht minder unvorteilhaft wirkender Gebundenheit. „Man hat das Gefühl, als sei er nicht sofort mit seinen Worten ins rechte Gleis gekommen und müsse, zum Teil mit den Worten seines früheren Briefes, zum Teil mit alttestamentlichen und liturgischen Wendungen erst den Zug seiner Gedanken rangieren und sammeln“ (Bornemann S. 328). Insonderheit wirkt I, 2, 12 εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν nach in der (eschatologischen) βασιλεία τοῦ θεοῦ, welcher die Leser I, 5 gewürdigt werden (καταξιωθῆναι), und in dem Absichtssatze I, 11 ἀξιώσει τῆς κλήσεως, welcher Begriff zugleich durch Beziehung auf die Zukunft (das Endheil) eine völlig unpaulinische Wendung erfährt. Sehr begreiflich ist das Wiedererscheinen der eschatologischen Terminologie I, 7, wo die Rede auf die schon I, 4, 16 besprochene Parusie kommt, nur dass diese hier unter den Gesichtspunkt der bereits vorschwebenden Idee des persön-

lichen Widersachers und des mit der Bekämpfung desselben erfolgenden Strafgerichts gestellt wird (Baur, Paulus<sup>2</sup> II, S. 104). Aber auch hier ist es die eigene Sprache dieses zweiten Briefes, wenn statt ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ I, 3, 13 gesagt wird ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ (= I, 4, 16 καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ) μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ (älteste Auslegung jener ἄγιοι). Die Bezeichnung der Heiden I, 8 als solche, die „Gott nicht kennen“, ist dieselbe wie I, 4, 5 und der Inhalt von II, 1, 11. 12 berührt sich ausser den schon hervorgehobenen Parallelen zu I, 1, 2. 3. 2, 12 noch mannigfach mit I, 3, 10. 12. 13. 5, 23.

Das Stück 2, 1—12, um deswillen alles Übrige da ist (Zahn S. 162), zeichnet sich selbstverständlich durch verhältnismässige Selbständigkeit der Form wie des Inhalts aus. Rückgriffe auf den ersten Brief erscheinen da, wo Aussagen desselben mindestens vervollständigt und ergänzt, wenn nicht geradezu verbessert, beziehungsweise zurückgenommen werden sollen, nur ganz natürlich. Solche Nachklänge kommen gleich 2, 1 ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου (= I, 4, 15) καὶ ἡμῶν ἐπικυνηγῆς ἐπ' αὐτόν (= I, 4, 14. 17) und auch noch 2, 10 οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς (I= I, 2, 13. 16) vor.

Um so stärker machen sich die Reminiscenzen in dem unmittelbar folgenden Stück 2, 13—17 geltend. Aber nicht so sehr eine Verwandtschaft mit I, 5, 4—11, die Bornemann bemerken will (S. 349, 375), fällt auf, als vielmehr die Wiederaufnahme der Danksagung aus I, 3 gerade wie I, 1, 2 in I, 2, 13, wieder aufgenommen ist. Nur so erklärt es sich, dass mit ἡμεῖς δέ wirklich Paulus, Timotheus und Silvanus gemeint sein können (Schmiedel S. 10. 44), während der logische Gegensatz zu den ἀπολλύμενοι 2, 10—12 eigentlich nur auf die Leser führen würde (Bornemann S. 377). Besonders deutlich liegt der Rückgriff auf den Eingang des 2. und eben dadurch auch auf den des 1. Briefes in ἡγαπημένοι ὑπὸ τοῦ κυρίου vor Augen. „Im ganz gleichen Zusammenhange kommt fast dieselbe Wendung I, 1, 4 vor, wo auch die Annahme des Evangeliums von Seiten der Thessalonicher als Beweis für ihre Berufung und Erwählung durch Gott und damit als Bürgschaft für Gottes Liebe zu ihnen angeführt wird“ (S. 378). Ebenso wiederholt sich die Formel αὐτὸς δὲ ὁ κύριος mit Optativ II, 2, 16. 3, 16 an den entsprechenden Stellen, gerade wie nach dem Muster von I, 3, 11 (hier wie II, 2, 16 Gott und Christus: ein Subjekt mit Prädikat im Singular) und 5, 23 (Schmiedel S. 10). Der formelle Unterschied, dass wie an beiden letztgenannten Stellen, so auch I, 1, 4 θεός steht, ist für die andere Hand, welche das Original hier

reproduciert, so kennzeichnend, wie das aus II, 1, 3 = I, 1, 2 wiederholte εὐχαριστέιν ὀφείλομεν (s. oben S. 99). Die Motivierung, welche Zahn sowohl dieser (S. 176) wie jener Variante (S. 183) zu teil werden lässt, ein Fälscher würde so „unerhörte“ Ausdrücke nicht gewagt habe, ist recht notdürftig; dringlicher ist es jedenfalls die Constanz zu beachten, womit auch II, 3, 3 πιστὸς ὁ κύριος (gegen I, 5, 24), 3, 5 ὁ κύριος κατευθύναι (gegen I, 3, 11) und 3, 16 ὁ κύριος τῆς εἰρήνης (gegen I, 5, 23) gesetzt wird. Das sind consequent durchgeführte Abwandlungen von Redeweisen, die auch sonst bei Paulus, und zwar durchgängig mit dem Subject θεός, begegnen (Röm 15, 33. 16, 20. I Kor 1, 9. 10, 33. 14, 33. 2 Kor 1, 18. 13, 11. Phil 4, 9).

Weiterhin ist zu beachten, wie in II, 2, 14 nachwirken die Stellen I, 2, 12 (Gott ruft zu seiner δόξα, vgl. auch den Ruf zum ἀγιασμός I, 4, 7 = II, 2, 13) und I, 5, 9 (εἰς περιποίησιν σωτηρίας, woraus εἰς περιποίησιν δόξης wird). Im Zusammenhang damit mag auch auf στήκετε I, 3, 8 = II, 2, 15 und I, 3, 13 (εἰς τὸ στήριξαι ὑμῶν τὰς καρδίας) = II, 2, 17 (παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στήριξαι) hingewiesen werden. Da sich die Methode der Nacharbeit jedenfalls auch über den Abschnitt 2, 13—17 erstreckt, geht es nicht an, mit P. W. Schmidt (Der erste Thessalonicherbrief neu erklärt nebst einem Exkurs über den zweiten gleichnamigen Brief, 1885, S. 127f.) in demselben und dann wieder in 3, 1—18 Reste eines überarbeiteten Paulusschreibens zu vermuten. Vielmehr liegen nur zugleich erweiternde Wiederholungen von I, 5, 25 in II, 3, 1, von I, 5, 24. 3, 11. 13 in II, 3, 3. 5, von I, 1, 6. 7. 2, 6 in II, 3, 7. 9, von I, 2, 9 in II, 3, 8 (hier ist die Übereinstimmung wörtlich: zuerst Berufung auf den κόπος καὶ μόχθος, dann νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν), von I, 4, 1. 11 in II, 3, 6. 10. 12 vor. Die ganze Stelle 3, 6—12 ist eine Ausführung der Ermahnung von I, 4, 11, als deren Objekte die I, 5, 14 erwähnten ἄτακτοι gedacht sind (vgl. II, 3, 6. 11). Auch Bornemann findet die Verwandtschaft des Abschnittes 3, 6—16 mit I, 2, 5—12. 4, 1. 2. 11. 12 und 5, 14 einleuchtend; nur seien die Ermahnungen noch dringlicher und ausführlicher, weil die apokalyptische Erregung mittlerweile Steigerung des müßiggängerischen Träumens und Treibens herbeigeführt habe (S. 393). In der That ist die Vernachlässigung der Berufsgeschäfte I, 4, 11. 12 mittlerweile zu einem arbeitslosen Umherlaufen geworden, welches ebenso zur apostolischen Überlieferung II, 3, 6 (= I, 4, 1) wie zum 3, 9 (= I, 1, 6. 7) gebotenen Vorbild des Paulus in Widerspruch tritt (Zahn S. 165). Weil aber I, 5, 14 Ermahnung der „Unordentlichen“



und Geduld mit „Allen“ gefordert ist, wird das II, 3, 14 vorgeschriebene strenge Verfahren sofort 3, 15 gemildert, worauf ein Schluss 3, 16. 18 nach dem Muster von I, 5, 23. 28 erfolgt. Das Ende des Briefes war aber auch schon mit τὸ λοιπὸν 3, 1 (vgl. I, 4, 1 λοιπὸν οὖν) ins Auge gefasst. Die Mahnung wegen der ἄτακτοι ist also eine nachträglich noch hinzugewachsene Stelle und hängt direct mit dem apokalyptischen Hauptthema zusammen. Bildet sie dazu einen praktischen Anhang, so sind es dagegen Präludien, wenn 1, 5. 6 der leidenden Christenheit himmlischer Lohn, ihren Bedrängern aber ewiges Verderben als Strafe in Aussicht gestellt wird, und zwar nach der Norm der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Parallelen sind mehr noch als Röm 2, 7—10 Stellen wie Apc 6, 10f. 7, 14. 11, 18. 13, 6f., wie auch die ἄγγελοι δυνάμειν αὐτοῦ 1, 7 an Apc 19, 14, das πῦρ φλογός 1, 8 an Apc 19, 12, der ὀλεθρος (vgl. I, 5, 3) αἰώνιος 1, 9 an Apc 20, 10, nicht aber an Röm 5, 18. 11, 32. 1 Kor 15, 22. 28 (vgl. darüber W. Grimm, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1873, S. 402), Anschluss finden. Während also die sonst bezeugten Lehranschauungen des Paulus wenigstens nicht mehr genau eingehalten sind, findet schon hier dieselbe Annäherung an die Apokalyptik statt, welche 2, 1—12 weiter durchgeführt ist.

In letzterer Beziehung ist eine notgedrungene Abwehr erforderlich, sofern Zahn's Darstellung (S. 176. 180f.) den Schein begünstigt, als habe die hier vertretene kritische Auffassung die Bekanntschaft des Verfassers von II Thess mit Apc 13 und 17, wie Baur (Paulus II, S. 351f.), Weizsäcker (S. 503), Hilgenfeld (Einleitung S. 647) und ich (Einleitung<sup>3</sup> S. 215) sie annehmen, zur *conditio sine qua non*. Zahn weiss selbst, dass auch ein Gegner der Echtheit wie Schmiedel (S. 43) jenes Abhängigkeitsverhältnis für unerweislich hält (S. 179), während Vertreter der Echtheit, wie Bornemann (S. 471) und Jülicher (S. 49) Berührungen mit Apc ohne weiteres zugeben, wenn sie auch selbstverständlich literarische Beziehungen ablehnen müssen. Davon also kann die Entscheidung nicht abhängig gemacht werden. Wohl aber kann Anerkennung verlangt werden für die Verwandtschaft der beiderseitigen Vorstellungskreise, wenn II, 2, 3 der Widersacher ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας heisst, mit dessen Auftreten ἡ ἀποστασία verbunden ist, während Apc 13, 4. 8. 12. 14. 15 die Menschen das Tier anbeten, welches 17, 8. 11 εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει, wie dann weiter auch die mit Gotteslästerung verbundene Selbstvergötterung II, 2, 4 in Apc 13, 6. 12. 14. 15. 19, 20, die παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ καταναῖ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους II, 2, 9 in Apc 13, 2. 12. 14. 16, 13. 19, 20, endlich der den Widersacher mit

dem „Geist seines Mundes“ umbringende Herr II, 2, 8 in dem „scharfen Schwert“, welches Apc 19, 15. 21 „aus seinem Munde ausgeht“, sprechende Parallelen hat. Daneben besteht unverkümmert die Selbständigkeit des in II Thess gezeichneten Bildes, wenn doch in Apc weder von einem κατέχων, noch von einem Sitzen im Tempel Gottes die Rede ist und die hier vom Tier selbst unterschiedene Gestalt des falschen Propheten in II Thess 2, 9—12 ähnlich wie in Διδαχή 16, 4 einige ihrer wesentlichen Züge an den ἀντικείμενον abgiebt. Nahe genug liegt es dann allerdings, das μυκτήριον τῆς ἀνομίας II, 2, 7 mit dem ἦν καὶ οὐκ ἔστιν Apc 17, 11 und das folgende 17, 8 καὶ παρέταται mit der παρούσα des Gottlosen II, 2, 9 zusammenzubringen. Aber für die hier beabsichtigte Beweisführung trägt das nichts aus.

Dagegen lässt sich der aus den gesicherten Beobachtungen zu erhebende Thatbestand in folgenden zwei Sätzen zusammenzufassen:

1) Neu im Briefe ist die Stelle 2, 1—12 (genauer 2—9. 11. 12) und was sich 1, 5. 6. 9. 12 als Vorspiel dazu giebt, endlich Briefliches, wie 2, 15. 3. 2. 13. 14. 17.

2) Der gesamte Rest ist lediglich Auszug, Paraphrase und Variation, des grösseren Briefes, vielfach geradezu steigernde Wiederholung paralleler Stellen desselben.

Aus der classischen Ausführung, welche dieser Punkt bei Weizsäcker (S. 249f.) gefunden hat, will ich hier nichts wiederholen; ihrer Gesamtwirkung kann man sich kaum entziehen. Sorgfältigste Nachweise bezüglich des Einzelnen finden sich nicht blos in Schmiedels Auslegung des Briefes (S. 34—46), sondern auch bei Bornemann (S. 473f.), welcher angesichts der Thatsache, dass besonders I, 1—7. 2, 13—17. 3, 1. 3—12 die gleichen Fragen und Gedanken auch fast mit den gleichen Worten behandelt werden, zu dem, von den zuvor Genannten getheilten und in der That unausweichlichen Schluss gelangt, „dass der Verfasser des zweiten Briefes den ersten gekannt hat und in irgend einer Weise von ihm abhängig gewesen ist“ (S. 474).

Aber schon damit ist die paulinische Authentie des Briefes nicht unerheblich compromittiert. Denn die Auskunft, Paulus habe „nach etwa einem Vierteljahr bei ähnlicher Gelegenheit derselben Gemeinde unwillkürlich mit ganz ähnlichen Worten geschrieben“ (S. 485), welche auch Zahn zunächst einfach zu teilen scheint (S. 176), verlangt doch, um denkbar zu werden, schlechterdings die von Letzterem anmerkungsweise beigefügte Ergänzung, dass Paulus es für zweckmässig hielt, „das Konzept des I Thess, wenn ein solches vorhanden war, noch einmal

durchzulesen, ehe er den I Thess diktierte“ (S. 179, abgelehnt von Jülicher S. 47). Denn mit der etwa für das Problem der Epheser- und Kolosserbriefe ausreichenden Annahme, dass „zwischen der Abfassung des einen und des anderen vielleicht nicht einmal eine Nacht lag“ (S. 354), ist ja hier, wo auch Zahn inzwischen drei Monate vergehen lässt (S. 165f.), nichts ausgerichtet, und „die Bezugnahmen des II Kr auf I Kr“ (S. 179) lassen sich doch nicht entfernt mit dem zwischen I und II Thess bestehenden Verhältnis vergleichen.

Mag nun Paulus oder ein anderer den Brief geschrieben haben: der Zweck dieser zweiten, verkürzten und doch zugleich auch vermehrten, Ausgabe kann nach dem dargelegten literarischen Sachverhalt nur in der Absicht, den ersten, grösseren Brief zu ersetzen, liegen. Eine das Rätsel des zweiten Briefes erschliessende Hypothese muss schlechterdings vor allem seinem Ersatzcharakter gerecht werden. Anders ist es nicht zu verstehen, wenn hier dem apokalyptischen Bilde, auf das es dem Verfasser allein angekommen ist, ein verhältnismässig recht breiter Rahmen umgelegt ist, der fast ganz aus Stoffen des ersten Briefes gefertigt wurde. Aber aus welcherlei Stoffen? Hier will beachtet sein, was Bornemann bemerkt über den Wegfall aller Erinnerungen an die Gründungszeit, aller persönlichen Beziehungen, aller Sehnsuchtsklänge und Aussichten auf baldiges Wiedersehen, kurz alles dessen, was den ersten Brief zu einem so wertvollen Document für die Urgeschichte der Mission und für das Charakterbild des Apostels macht (S. 475). Treffend bemerkt Spitta: „Wer sich einmal recht lebendig hat berühren lassen von dem Hauche, der uns heute noch mit berückender Macht aus den Zeilen des grossen Mannes entgegen weht, wird sich erkältet fühlen, wenn er den zweiten Brief in die Hand nimmt. Der Schmelz der Unmittelbarkeit ist weggeschwemmt, und je ähnlicher seine Züge dem ersten sind, um so lebendiger kommt es uns zum Bewusstsein, dass von der Seele, die dort sich regt, hier kaum etwas zu bemerken ist“ (S. 116). Aber auch Zahn, welcher die auf solche Eindrücke gebaute Hypothese von der Abfassung durch Timotheus zerstört (S. 167), findet es angesichts der sonstigen Gleichförmigkeit der Anlage, des Gedankenkreises und der Ausdrucksweise auffällig, dass „der II Thess an Frische der Empfindung, an Lebhaftigkeit des Ausdrucks, an gewinnender Freundlichkeit brüderlicher Gesinnung weit hinter dem I Thess zurücksteht“ (S. 175). Hier ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder hat Paulus hinterher aus uns verborgenen Motiven eine solche Redaction besorgt, wofür sich einige Anklänge an sicher echte Briefe geltend machen

liessen,<sup>1</sup> oder ein Späterer wollte im Interesse des apokalyptischen Schemas den älteren Brief mit seiner urchristlichen Eschatologie verdrängen.

Für die letzte Seite der Alternative spricht nun aber die noch zu wenig gewürdigte Thatsache, dass gerade dasjenige Moment in der Eschatologie von I Thess, welches schon gleich nach dem Tode des Paulus am bedenklichsten, ja anstössigsten erscheinen musste, die Sicherheit, womit er für sich und die grosse Mehrheit der damaligen Christen in Thessalonich auf das Erleben der Parusie rechnete, im II Thess eliminiert ist. Es handelt sich um die unmissverständlichen Worte ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου I, 4, 15. 17. So also hörte man den Paulus sprechen in der Gemeindeversammlung bei jeder Vorlesung seines Briefes. Und doch war nicht blos er gestorben, sondern fortwährend setzte der Tod seine Ernte fort unter den Gläubigen, wie unter den Ungläubigen, und die περιλειπόμενοι des Paulusbriefes wurden je länger je mehr unfindbar. Der echte Paulusbrief bot Trost nur für das ausnahmsweise Sterben einiger, nicht für das allmählich zur Regel werdende Sterben aller. Das verlangte Remedur. Einen so grellen Widerspruch der apostolischen Weissagung mit einer fortgesetzt in gleicher Weise zu machenden Erfahrung vom Gegenteil musste man auf die Dauer unerträglich finden. Damit war ein erstes, und zugleich das durchschlagendste Motiv gegeben zur Ersetzung des Briefes durch eine neue Redaction, welche mit Übergehung der, einem dahinterliegenden Stadium der Gemeindeentwicklung geltenden, persönlichen und geschichtlichen Momente nur auf Conservierung des wesentlichen

<sup>1</sup> Parallelen zu den Korintherbriefen, die unter der Voraussetzung der Unechtheit von II Thess, gleich den von Westrik (De echtheid van den tweeden brief aan de Thessalonicensen 1879, S. 75) gesammelten Paulinismen, als Reminiscenzen gelten, finden sich namentlich 3, 7—9 (= I Kor 9, 4. 12. II Kor 11, 7—9) und 14 (= I Kor 4, 14. 5, 9. 11. 6, 5. 15, 34). Auch ist 2, 4 von einem λεγόμενος θεός (vgl. I Kor 8, 5 λεγόμενοι θεοί) und 1, 7 von ἀνεσις so die Rede wie II Kor 8, 13 (vgl. auch 2, 12. 7, 5, sonst im N. T. nur noch Act 24, 23). Das ἔνδειγμα 1, 5 erinnert an den Gebrauch von ἐνδειξις Phil 1, 28. Mehr noch kommt in Betracht der Galaterbrief: vgl. II 2, 2 ταχέως καλεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νοός mit Gal 1, 6 οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος; ferner II, 3, 4 πεποιθαμεν ἐν κυρίῳ ἐφ' ὑμᾶς ὅτι mit Gal 5, 10 ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ὅτι, auch II, 3, 13 μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες mit Gal. 6, 9 τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακῶμεν, endlich und ganz besonders II, 2, 7 mit Gal 2, 10 nach Wortstellung (μόνον voran) und Construction (der Hauptbegriff vor der leitenden Conjunction). Sollte auch 3, 17 durch Gal 6, 11 veranlasst sein? Die Hauptsache bleibt unter allen Umständen, dass der Parallelen zu I Thess mehr sind als die zu allen übrigen neutest. Schriften zusammen.

religiösen Gehaltes des Paulusbriefes bedacht war und darum im Vergleich mit diesem den Eindruck bald trockener Nacharbeit, bald auf Cultuszwecke eingerichteter Feierlichkeit hinterlässt. Die solcher Gestalt gleichsam aus dem Munde des Apostels sich selbst anredende Gemeinde lässt dabei als nur vorübergehend am Platze gewesen unter den Tisch fallen, was I, 4, 1—10 zur Remedur schwerer sittlicher Gebrechen geschrieben war, findet dafür aber, was 4, 11. 12 folgt, auch für eine neue Gegenwart um so angebrachter; daher die Erweiterung II, 3, 6—12. Hauptsache aber war, dass seit dem mindestens um etwa 15 Jahre, vielleicht noch viel länger, dahinten liegenden Paulusbriefe die apokalyptischen Sorgen und Liebhabereien auch in die macedonischen Gemeinden eingedrungen waren und die einfachere urchristliche Eschatologie in den Hintergrund gedrängt hatten. Noch näher wird man der Wahrheit wohl kommen, wenn man den Brief ohne specielle Rücksicht auf Thessalonich oder die macedonischen Gemeinden überhaupt als eine Umformung des ersten Briefes betrachtet, durch welche dieser einem weiteren Leserkreise, für welchen die örtlichen und geschichtlichen Erinnerungen der ersten Leser nicht existierten, und für eine spätere Generation, der mit einer so kurz abgeschnittenen Perspective in die Zukunft nicht mehr gedient war, zugänglich und annehmbar gemacht werden sollte.

Man sträubt sich gegen ein solches Schlussurteil hauptsächlich wegen des in diesem Falle gefälschten Siegels, welches in der wohl schon 2, 2 vorbereiteten Stelle 3, 17 zwischen beiden Grüßen dem Briefe aufgedrückt wird. Wie Baur (S. 105), so spricht auch Weizsäcker unumwunden von „Fälschung“ (S. 251). Immerhin führt unser Brief doch mindestens zur Hälfte paulinische Stoffe aus I Thess mit sich, während das einzige Beispiel einer durchgängigen Fälschung im N. T., der zweite Petrusbrief, mit dem Apostel, dessen Werk er sein will, nur das gemein hat, dass er ihn I, 16—18 als Zeugen für ein Vorkommnis, welches in der Wirklichkeit keinen Platz hat, und I, 14 als Empfänger einer Weissagung anruft, die erst formuliert wurde, als die Erfüllung mit dem Märtyrertode des Petrus schon eingetreten war (vgl. Schmiedel S. 12). Um so überraschender wirkt der Befund, dass beide Falsificate im Grunde ihren Ursprung in einem und demselben Interesse haben. Sie wollen der Christenheit hinaushelfen über den quälenden Anstoss, welchen das Ausbleiben der Erfüllung von Worten wie Mc 9, 1 bereiten musste. Daher dort Paulus, hier Petrus das ihre thun müssen, um den Moment der Wiederkunft in ein incommensurables Zukunftsfeld hinauszurücken. Soeben hat Wernle die vielen Spuren getäuschter und aufgeschobener

Hoffnungen zusammengestellt, welche die urchristliche Literatur in dieser Beziehung aufweist (Die Anfänge unserer Religion 1901, S. 370—373). Dahin gehört insonderheit auch der Johannes des Anhangscapitels, welcher das oben angeführte Zukunftswort, dessen Erfüllung schliesslich nur ganz noch an dem Leben des „Alten“ in Ephesus zu hängen schien, 21, 23 ausdrücklich als nur in hypothetischer Form gesprochen bezeugen muss. Erst in der Reihe dieser, Remedur einer schweren Verwundung des urchristlichen Zukunftsglaubens bezweckenden, Versuche wird der zweite Thessalonicherbrief an sich und in seinem auffallenden Verhalten zum ersten recht verständlich. Wernle hat das zwar übersehen. Wenn er aber unter den Momenten, welche dem christlichen Gemüt das Ausbleiben der Parusie allmählich erträglich machen mussten, auch jenen recht soliden Vergeltungsglauben aufführt, zu welchem sich Jakobus und Clemens von Rom, Justin und der Hermas der 12 Gebote bekennen (S. 374f.), so ist damit der Punkt getroffen, wo die eschatologische Tendenz von II, 2, 1—12 in I, 5—10 ihr Ergänzungsstück findet.

---

## Die Zahl des Tieres Apc 13, 18.

Von C. Clemen in Halle.

Wenn der Verfasser von Apc 13, 18 sagt: ὡδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, so fordert er offenbar seine Zeitgenossen, denen er wie jeder andere Apokalyptiker etwas zu sagen hat, auf, die Zahl des Tieres zu berechnen zu suchen.<sup>1</sup> Mag er also im übrigen wirkliche Visionen gehabt haben oder nicht, jedenfalls wollte er nicht einer späteren Zeit erst (und noch dazu in einer dann vielleicht gar nicht mehr gebräuchlichen Sprache!) den Zahlenwert des Antichrists angeben.<sup>2</sup> Denn auch dies dürfte heutzutage feststehen, dass die Zahl 616 oder 666 nicht etwa das umgekehrte Monogramm Christi bedeuten<sup>3</sup> oder irgendwie symbolisch verstanden werden soll,<sup>4</sup> sondern als Gematria gemeint ist. Wohl aber fragt es sich zunächst einmal, was für eine Grösse das Wort mit dem angegebenen Zahlenwert überhaupt bedeuten muss.

Man nimmt neuerdings gewöhnlich an, dass die Apokalypse nicht chronologisch verfare und daher auch manche Ereignisse doppelt erzähle. Aber das Buch Henoeh, die Baruch- und Esraapokalypse, von denen das offenbar gilt, unterscheiden die einzelnen Visionen doch auch ganz anders von einander, während hier namentlich die sieben Siegel, Posaunen und ZornsChalen sicher auf einander folgen sollen. So un-

<sup>1</sup> Völter, Das Problem der Apokalypse 1893, 213 will statt τὸν ἀριθμὸν ursprünglich τὸ ὄνομα lesen und ψηφίζειν übersetzen: den Namen, um den es sich handelt, auf ein Steinchen schreiben und dieses in die Urne werfen und damit sein Urteil darüber abgeben, welche Person gemeint sei(!) — in Zusammenhang mit anderen kritischen Operationen, die aber ebensowenig begründet sind wie jene.

<sup>2</sup> Gegen Zahn, Einleitung in das neue Testament 2II, 1900, 626.

<sup>3</sup> vgl. ebenda 628.

<sup>4</sup> vgl. Kliefoth, Die Offenbarung des Johannes 1874, III, 111 ff., der auch frühere Vertreter derselben Ansicht angiebt, und neuestens noch Prager, Die Offenbarung Johannis 1901, II, 217 ff.

zweifelhaft nämlich darunter (und unter den sieben Donnern 10, 3f.) ursprünglich dieselben sieben Plagen, die dem Ende vorangehen sollen, abgebildet wurden,<sup>1</sup> so unverkennbar werden sie das erste und zweite Mal eingeschränkt, um für das dritte noch etwas übrig zu lassen.<sup>2</sup> Dann aber kann zwar 14, 8 und 16, 9 auf Cap. 17 vorbereiten, aber nicht Cap. 13 — obwohl hier nur von der Herrschaft, nicht dem Untergang des Tieres die Rede ist — sich auf dieselbe Grösse, nämlich das römische Reich beziehen, wie dieses.<sup>3</sup> Wird doch auch dort in keiner Weise auf das Frühere zurückgewiesen und hier dem Tier mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern ein anderes mit zwei Hörnern an die Seite gestellt, von dem in Cap. 17 keine Rede ist. Zugleich aber ist wieder ursprünglich das Tier' in Cap. 17 nicht nur mit dem Tier 13, 1ff. identisch, sondern auch dem anderen V. 11ff., das wie das zweite Dan. 8, 5<sup>4</sup> und das zweite, dritte und vierte ebenda 7, 5ff.<sup>5</sup> nur durch Zerlegung des ersten entstanden ist, dem Drachen Apc 12, 3ff. und dem Tier 11, 7, das übrigens wohl auch vom Apokalyptiker selbst dem in Cap. 13 gleichgesetzt wird. Dann aber kann das Tier auch hier früher einmal das römische Reich bedeutet haben, und in der That weist darauf namentlich das sicher zeitgeschichtlich zu verstehende eine wie zum Tode getroffene Haupt V. 3 hin, das kaum auf Nero zu deuten ist — denn dessen Tod änderte wenigstens im Osten zunächst nicht viel — geschweige denn auf Cajus, von dem das noch weniger zutrif, sondern vielmehr, zumal wenn man  $\mu\acute{\alpha}\nu$  wie 6, 1 als Ordinalzahl versteht, auf Cäsar

<sup>1</sup> Vgl. auch im einzelnen 8, 8f. mit 16, 3; 8, 12 mit 16, 8 und 9, 13ff. mit 16, 12ff. Nach 6, 12ff. war auch nach antiker Astronomie für das folgende, bes. 8, 12 kein Platz mehr; vielmehr erwartet man nach 6, 17 und 8, 1, wozu Apoc. Bar. 3, 7 und IV. Esra 7, 30 zu vergleichen sind, sofort das Ende, das ja auch 11, 15ff. angekündigt wird.

<sup>2</sup> Vgl. 6, 6. 8. 8, 7. 8f. 11. 12 und namentlich zu der letzten Plage die bekannten Parallelstellen Am. 8, 9, Ez. 32, 7, Jes. 13, 10. 50, 3, Joel 2, 10. 3, 4, ass. Mos. 10, 5. Mc 13, 24f. und Par., Sib. V, 346f.

<sup>3</sup> Wenn statt dessen auch noch Zahn, Einleitung in das neue Testament, 2II, 623f. 626f., an die gottfeindliche Weltmonarchie in ihren verschiedenen Phasen denkt, so scheidet das, von dem  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\alpha}\chi\epsilon\iota$  I, 1. 22, 6 abgesehen, schon an der Deutung der sieben Köpfe auf sieben Berge 17, 9, die nicht wieder symbolisch verstanden werden können.

<sup>4</sup> Zwei Tiere, von denen das eine dem Land, das andere dem Meer entsteigt, werden auch Hen. 60, 7ff., apoc. Bar. 29, 4 und IV. Esra 6, 52, wenngleich zu anderem Zweck (nämlich um den dann noch übrigen zur Speise zu dienen), an der Endzeit erwartet.

<sup>5</sup> Das beweist ihre Beschreibung, die Apc 13, 2f. demselben Tiere gilt; auch gegen Bousset, Die Offenbarung Johannis 1896, 417f.



den ersten Kaiser,<sup>1</sup> dessen Ermordung in der That den Fortbestand des ganzen Reiches in Frage stellte.<sup>2</sup> Ja dieser Form der Tradition wird auch das Zahlenrätsel V. 18 angehört haben — wenn nicht gar einer noch älteren, die in dem Tier eben nur die feindliche Macht der Endzeit sah, ohne sie bereits in einer geschichtlichen Grösse gekommen zu denken. Doch ehe wir zwischen diesen beiden Möglichkeiten entscheiden, wird erst noch eine andere Vorfrage zu beantworten sein.

Man nimmt vielfach an, dass die Zahl ein hebräisches Wort bedeute und wenn anders hier eine ältere und auch in der hier benutzten Anwendung auf das römische Reich noch jüdische Tradition vorliegt,<sup>3</sup> so könnte das ja in der That der Fall sein. Aber beweisen lässt es sich m. M. n. nicht: die von Gunkel<sup>4</sup> zusammengestellten Eigentümlichkeiten sind zwar gewiss Hebraismen, verraten aber, da die angeblichen Übersetzungsfehler sich anders erklären lassen,<sup>5</sup> noch kein hebräisches Original.<sup>6</sup> Ja es ist auch an sich höchst unwahrscheinlich, dass der Zahlenwert der hebräischen Buchstaben zu Grunde gelegt wird — oder sollte der Apokalyptiker bez. einer seiner Vorgänger so gedankenlos gewesen sein, zu übersehen, dass der Zahlenwert eines griechischen Worts, an das seine Leser zunächst denken mussten, nicht derselbe wie der seines hebräischen Äquivalents sein würde, dass sie also, wenn sie dies suchen sollten, darauf aufmerksam zu machen wären?<sup>7</sup> Aber sonst setzt er ja

<sup>1</sup> Als solcher gilt er auch IV. Esra 11, 12f. 12, 14, wo ich übrigens das weitere jetzt wie Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III, 1898, 239ff. erkläre, gegen Studien und Kritiken 1898, 242f.

<sup>2</sup> Sonst könnte darunter auch Alexander d. Gr. verstanden werden; aber dann gelangte man mit den sieben Häuptern, auf die es trotz V. 1 nach V. 3 eben doch ankommt, nur bis auf Antiochus d. Gr. oder Ptolemäus VI., die ebensowenig wie ihre Vorgänger Anlass gegeben haben, in dem griechisch-syrischen oder griechisch-ägyptischen Reiche die feindliche Macht der Endzeit zu sehen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Beobachtungen von Vischer, Weyland, Sabatier, Schoen, Pfeleiderer, Spitta bei Völter, a. a. O. 176ff. 196ff.

<sup>4</sup> Schöpfung und Chaos 1895, 358, 2.

<sup>5</sup> Gunkel will das ἐθαυμάθη ὁπίσω τοῦ θηρίου V. 3 über ותתמה מאחרי החיה (entsetzte sich über das schliessliche Geschick des Tieres, darüber nämlich, dass es am Leben blieb) zurückführen; aber nach dem folgenden: καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι und der Parallele 17, 8 bezieht sich die Verwunderung auf das Tier im allgemeinen. Vollends das ἐλάλει ὡς δράκων V. 11 ist sicher nicht über ותאמר auf ותאר (und eine Gestalt) zurückzuführen; denn dann könnte dieses zweite Tier nicht weiterhin 16, 13. 19, 20. 20, 10 als ψευδοπροφήτης bezeichnet werden, sondern verriete sich schon durch seine Gestalt.

<sup>6</sup> Vgl. im allgemeinen Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, 13ff.

<sup>7</sup> Dass auch Taxo ass. Mos. 9, 1 nicht etwa aus dem Hebräischen zu erklären ist, glaube ich bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments 1900, II, 326d gezeigt zu haben.

bei ihnen nirgends Kenntnis des Hebräischen voraus, sondern erklärt ihnen derartige Ausdrücke (9, 11) oder bezeichnet sie eben wenigstens als solche (16, 16). Ja nicht einmal er selbst braucht hebräisch gekonnt zu haben; wenigstens ist ein Beweis dafür m. M. n. bisher nirgends erbracht worden.<sup>1</sup> Dann aber wird wohl auch das Wort mit dem angegebenen Zahlenwert ein griechischer Ausdruck sein, entweder für das römische Reich oder die feindliche Macht der Endzeit.

Mithin geht es, so passend das an sich wäre, doch kaum an, die Zahl 666 mit Gunkel<sup>2</sup> auf תהוֹם קדמוניה, das Chaos der Urzeit zu deuten. Das Fehlen des Artikels vor קדמוניה liesse sich ja zwar, ausser durch Hinweis auf Gen. 7, 11, Ps. 36, 7 usw. dadurch erklären, dass eben eine solche gleichförmige Zahl wie 666 herauskommen sollte; auch dass diese Bezeichnung des Tieres neben 17, 8 überflüssig sei, wird man bei der Verschiedenheit beider Traditionen nicht behaupten können. Eher fragt es sich, ob eine solche Offenbarung den Lesern irgend etwas half; aber entscheidend ist doch erst das Bedenken gegen die hebräische Form des Ausdrucks.

Und daran scheidet nun auch von vornherein die Deutung des Zahlenrätsels auf גרון קסר oder גרו קסר, wie wir sie zuletzt bei Bousset<sup>3</sup> finden. Sprechen doch nicht nur gegen die letztere Form des Namens Nero, die nirgends vorkommt, sondern auch die erstere Lösung auch noch manche andere Gründe, von denen höchstens der zunächst anzuführende bedeutungslos genannt werden kann.

Wenn nämlich die defective Schreibung von קסר sonst sehr selten ist, so liesse sich das ja hier wieder daraus erklären, dass eben gerade die Zahl 666 herauskommen sollte. Aber von Nero war doch vorher, wie wir sahen, gar keine Rede, sondern unter dem abgeschlagenen Haupt war Cäsar zu verstehen. Und vor allem ist die Zahl nach der ausdrücklichen Angabe in V. 18 die Zahl des Tieres und nicht eines Hauptes; denn wenn es gleich darauf heisst: ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, so kann das in diesem Zusammenhange und nach 21, 17 nur bedeuten: eine Zahl, wie Menschen sie brauchen.<sup>4</sup> Auch wenn wir V. 8

<sup>1</sup> Auch nicht von Riedel, A und Ω, Studien und Kritiken 1901, 295f. — Über den Ursprung der Kunst „Gematria“ vgl. Gunkel, a. a. O. 377.

<sup>2</sup> Schöpfung und Chaos 376ff.

<sup>3</sup> A. a. O. 429f.

<sup>4</sup> Wenn Bousset, a. a. O. 428, bemerkt, auch wenn man übersetze: Die Zahl des Tieres ist die Zahl eines Menschen, begründe der Satz das Vorangehende, so setzt er voraus, dass dort schon jene Identification vollzogen war.

lesen: καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς und V. 14: ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζηεν, so wird das Tier nicht mit dem einen Haupt oder vielmehr Kaiser identifiziert, sondern nur, wie so häufig in der Apokalypse, das Genus verändert.<sup>1</sup> Allerdings gilt ja hier und schon V. 12 auch das Tier als verwundet: aber das ist wiederum nur natürlich und beweist keine Identification. Nur 17, 11 liegt eine solche wirklich vor, aber das ist eine andere Form der Tradition und ausserdem eine Verlegenheitsauskunft, zu der das unerwartete Auftreten eines achten Kaisers nötigte. Dort wird derselbe zugleich auch als einer der sieben, d. h. Nero redivivus bezeichnet;<sup>2</sup> dagegen 13, 3 ist von einer solchen Wiederkehr des einen getöteten Kaisers schlechterdings keine Rede, sondern nur der Heilung der Todeswunde des Tieres.

Dann aber sind auch alle anderen Deutungen der Zahl V. 18 auf einen einzelnen römischen Kaiser aufzugeben, mag dessen Name nun griechisch oder hebräisch geschrieben werden. Es ist vielmehr nur ein neckischer Zufall, dass Γάιος Καίσαρ in der That den Zahlenwert 616 und תריון oder תרינו (Trajan), sowie טרינוס אדרינוס oder טרינוס אדרינוס (Trajanus Hadrianus) den Zahlenwert 666 hat;<sup>3</sup> denn gegen beide Deutungen sprechen auch noch manche andere Bedenken, die wohl aber hier nicht erst aufgeführt zu werden brauchen. Die Zahl des Tieres kann nur einen griechischen Namen für das römische Reich bedeuten; ehe wir denselben aber aufsuchen, müssen wir erst die bisher zurückgestellte Frage nach der richtigen Lesart zu lösen versuchen.

Die meisten Handschriften lesen ja ἑξακόσιοι (oder ἑξακόσια) ἑξήκοντα ἕξ oder χξς', nur quidam bei Irenäus, C, 2 nicht mehr auffindbare Minuskeln und Ticonius ἑξακόσιοι ἑκακάδεκα oder χις': ist nun die eine Lesart aus der anderen entstanden oder beruhen sie auf verschiedener Überlieferung? Im ersteren Falle könnte die Änderung wieder eine absichtliche oder zufällige sein; aber das erste ist wenig wahrscheinlich, das letztere dagegen (d. h. die Verwandlung von ΧΞF in ΧΙF), da sie schon Irenäus (adv. haer. V, 30, 1) behauptet, sehr wohl denkbar.<sup>4</sup> Ebenso

<sup>1</sup> Vgl. die zahlreichen Beispiele bei Bousset, a. a. O. 185.

<sup>2</sup> Wenn Zahn, a. a. O. 625 behauptet, diese Erwartung sei erst im 2. Jahrhundert nachweisbar, so hat dagegen Völter, a. a. O. 297 mit Recht bemerkt: Dem Glauben, dass Nero zu den Parthern geflohen sei und von da wiederkommen werde, stand ja jedenfalls die Kunde gegenüber, dass er durchs Schwert gefallen sei.

<sup>3</sup> Vgl. zu diesen Deutungen namentlich Holtzmann, Handkommentar zum neuen Testament IV, 1891, 261. 266.

<sup>4</sup> Vgl. Zahn, a. a. O. 628.

gut könnten indes beide Lesarten auf Überlieferung zurückgehen, vorausgesetzt nämlich, dass sich für das römische Reich sowohl ein Ausdruck mit dem Zahlenwert 666 als 616 nachweisen lässt.

Das geht aber nun — wenn wir das noch einmal für möglich halten wollen — zunächst mit Hilfe des Hebräischen nicht an. Allerdings nämlich hat קַיִסַר רֹמַיִת oder auch קַיִסַר רֹמַיִם den Zahlenwert 666 und קַיִסַר רֹם den Zahlenwert 616, wäre auch die Bezeichnung des Reichs nach dem Kaiser angesichts von Dan. 2, 37ff. 8, 20ff. wohl angängig; aber die genannten Ausdrücke sind und bleiben doch ganz undenkbar: so hätte niemand den römischen Kaiser oder auch das römische Reich bezeichnet.

Versuchen wir es also, wie sich nach dem bisherigen eigentlich von selbst versteht, vielmehr mit dem Griechischen, so passt ja freilich — um von der alten Deutung Λατῆινος gleich abzusehen — auch hier weder das Wort ἀρχή, das bereits den Zahlenwert 709 hat, noch der Stamm ρωμ mit dem Zahlenwert 940. Wohl aber giebt ἡ ἰταλῆ βασιλεία 666 und ἡ λατίνη βασιλεία 616 und sind beide Ausdrücke wenigstens in einer Apokalypse sehr wohl denkbar. Kommt nämlich λατῆινος schon bei Strabo und Dio Cassius in diesem weiteren Sinne vor und wird das Substantiv von Hesychius gleich Ῥωμαῖος gesetzt — ebenso wie übrigens Ἰταλός, das auch Josephus so gebraucht, — so sind vollends in den Sibyllinen beide (und von ihnen abgeleitete Ausdrücke) in jenem Sinne sehr häufig. Wir lesen so Λατῆινοί Sib. III, 51. 597. VIII, 131. 152. XI, 155. XII, 34. 190. XIV, 31. 40. 187. 244. 280, Λατινίδαι XII, 1 und ebenso Ἰταλῶν δόμος III, 353, ἰταλὸς πόλεμος IV, 103, sowie vor allem Ἰταλῶν βασιλείη VIII, 9. Dann aber konnte — zumal wenn eine so gleichförmige Zahl wie 666 herauskommen sollte — wohl auch ἡ ἰταλῆ βασιλεία gesagt werden; wenn daneben ἡ λατίνη βασιλεία den Zahlenwert 616 hat, so beruht das, falls diese Lesart aus der anderen durch Streckung des  $\Xi$  entstanden ist, auf Zufall; sonst muss die Lesart vielmehr ebenso alt als die andere sein. Eine Entscheidung zwischen ihnen lässt sich also auch hier nicht treffen; im übrigen aber dürfte hier eine Lösung des Zahlenrätsels Apc 13, 18 vorgelegt sein, die vor allen bisherigen den Vorzug verdient.

## Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus.

Ein Versuch zur Charakteristik seiner Frömmigkeit.

Von M. Steffen in Altona.

### I.

Durch Luther und die Reformation ist der Glaube der zusammenfassende Begriff für das ganze religiös-sittliche Leben des Christen geworden, der Begriff, von dem aus das Verhalten in jedem einzelnen Fall normiert sein soll. Wer aber mit diesem Sprachgebrauch der Reformation an die Briefe des Apostels Paulus herantritt, muss sich darüber wundern, wie wenig in ihnen der Glaube als das Princip der ganzen christlichen Lebenshaltung genannt wird. Wohl wird der Glaube im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre erwähnt, auch werden die Christen kurz als die Gläubigen bezeichnet, und es wird ihnen ein Wachstum im Glauben erbeten. Aber abgesehen von der kurzen Formel Gal 5, 6 ist es nur das grosse Capitel im Römerbrief über die Starken und Schwachen im Glauben, in dem der Glaube zum entscheidenden Quellpunkt der Freiheit und Gebundenheit in sittlichen Fragen gemacht wird, und gerade die principielle Auskunft, in der diese Erörterung gipfelt: „was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde,“ ist ein Wort, das bei Luther eine grosse Bedeutung gewonnen hat. Doch darf man wohl die Frage aufwerfen, ob gerade dieser Sprachgebrauch in Röm 14 von Paulus geprägt ist, ob er nicht vielmehr damit einen Ausdruck aufnimmt, der seinen Ursprung in der Gemeinde hat. Die Art, wie er ihn sogleich zu Anfang ohne Erklärung einführt, spricht für die letztere Annahme. Dazu kommt noch, dass der Apostel 1 Kor 8 und 10 einen analogen Fall behandelt und zu der gleichen Entscheidung kommt, hier aber als die ausschlaggebende Instanz das Gewissen nennt. Diesem Sachverhalt gegenüber dürfen wir also sagen, dass für Paulus der Glaube nicht der Begriff ist, aus dem er mit Bewusstsein das ganze christliche Leben ableitet. Dass er in Wirklichkeit von dem neuen Stande, in den ein

Mensch durch die Zugehörigkeit zu Christus versetzt ist, sein gesamtes Verhalten bestimmen wissen will, braucht ja nicht erst gesagt zu werden; aber das zusammenfassende Wort des Glaubens fehlt in diesem Sinne.<sup>1</sup>

Bei Luther dagegen haben wir für die Sache auch das Wort; hier ist der „Glaube“ zum bewusst erkannten Beziehungspunkt des ganzen christlichen Seins und Thuns geworden. Umgekehrt aber muss sich, wer von der paulinischen Predigt ausgeht, darüber wundern, welche verhältnismässig geringe Rolle in Luthers Sprachgebrauch dem Geist zugewiesen ist. Jedenfalls fehlt ihm der Begriff des Geistes, welcher dem grossen Heidenapostel eigentümlich ist. Dort ist er die in der Geschichte fortwirkende Offenbarung in Christus, die beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und im Glauben erhält, als die dritte Person in der Trinität; hier ist es die Kraft Gottes, die den Christen trägt und treibt im religiösen wie im sittlichen Leben, die zu seinem andern Selbst geworden ist. Wo Luther sonst vom Geist redet, ist der Ausdruck als Synonymon vom Glauben gebraucht. Man kann den Unterschied zwischen Paulus und Luther dahin charakterisieren, dass die Bedeutung, welche in der Gedankenwelt des ersteren dem Geist zugewiesen ist, in der des zweiten der Glaube einnimmt.

Wenn wir nun nach dem Grunde dieser Verschiedenheit fragen, so sehen wir uns vor das sehr wichtige Problem gestellt, in welchem inneren Verhältnis bei Paulus der Geist und der Glaube stehen. Es ist das ein Problem, das bisher merkwürdiger Weise wenig Beachtung gefunden hat, das aber ohne Zweifel von centraler Bedeutung für das Verständnis des Paulinismus ist. Denn es führt, richtig angefasst, in das innere Wesen der paulinischen Frömmigkeit hinein. Die bisherigen Untersuchungen unseres Problems lassen sich in zwei Gruppen zerlegen, die sich auch zeitlich abgelöst haben. Zunächst suchte man einen systematischen Zusammenhang zu construieren in der Art, dass man sagte, der Geist werde dem Christen auf Grund des Glaubens in der Taufe geschenkt. Unter den verschiedenen Varianten dieser Ansicht ragt die von Weiss aufgestellte Theorie hervor, nach welcher die Geistesmitteilung die zweite Gnadenthat Gottes nach der Rechtfertigung und Kindesannahme ist. Diese ganze Art, unser Problem zu lösen, scheidet im wesentlichen daran, dass dabei der paulinische Begriff des Geistes zu kurz kommt. Er ist hier entweder wie bei Luther in seinen Wirkungen identisch mit dem

<sup>1</sup> Zu vergleichen ist damit die Stellung des Athanasius zum Begriff *δμοούσιος*; er hat ihn zum Siege geführt, aber selbst in seinen Werken von diesem Stichwort einen spärlichen Gebrauch gemacht. Harnack Dogm. Gesch. II: S. 23 Anm. 1.

Glauben oder aber die Kraft, die das neue sittliche Leben ermöglicht. Während die „volle, personhaft gedachte Gemeinschaft“ von Geist und Glauben, „die sich in einem einträchtigen Zusammenwirken beider vollzieht“ (Schlatter, der Glaube<sup>2</sup> S. 233 f.), die beiden Begriffe zu Gunsten eines Durchschnittsbildes des Paulinismus verwischt, der den Pulsschlag der Wirklichkeit vermissen lässt, so ist andererseits der Geist nicht ausschliesslich, nicht einmal primär die Kraft des Sittlichen. Weiss' System, in dem allerdings die religiöse Bedeutung des Geistes anerkannt ist, richtet sich selbst durch seinen Scholasticismus, indem es aus einem Manne voll brennendsten Missionseifers einen Dogmatiker des *ordo salutis* macht.

Dem gegenüber erkannte man in neuerer Zeit, dass Geist und Glauben zwei Gedankenstränge im Paulinismus anzeigen, die neben einander hergehen, ohne zu einer inneren Verbindung zu kommen. So richtig diese Erkenntnis ist, so wenig ist es bisher versucht, die Möglichkeit eines solchen Nebeneinanders im Bewusstsein eines Denkers wie Paulus psychologisch zu erklären. Denn wenn wir angewiesen werden, in der mit dem Gegensatz von Geist und Fleisch operierenden Gedankenreihe den hellenistischen Einschlag im Paulinismus zu erkennen, so ist das nur eine formale Bestimmung, die die weitere Frage zur Folge hat, worin das innere persönliche Motiv für diese Ausdrucksform zu erkennen sei. Dies kann nicht nur in dem einmaligen Act der Bekehrung des Apostels, sondern in einer bestimmten Art seiner ganzen Frömmigkeit liegen. Der Lösung des Problems dürfte Pfeiderer am nächsten gekommen sein, wenn er Geist und Glauben als die objective und die subjective Gedankenreihe unterscheidet; danach würden die Aussagen vom Geist „den christlichen Zustand nach seinem objectiven (immanenten) Princip“ darstellen, die andern, die vom Glauben handeln, „nach seiner subjectiv-psychologischen Vermittelung“ (Paulinismus<sup>1</sup> S. 169). Das Verhältnis wird aber doch so gedacht, dass beide Gedanken zusammen erst den religiösen Heilsbesitz ganz umschreiben, und Pfeiderer legt besonderen Nachdruck darauf, dass auch im Glauben das mystische Element enthalten sei, welches er im Geist findet (ähnlich Lipsius Hd.-Komm. II<sup>2</sup> S. 94). Die Grundstelle, auf die man sich für diese These beruft, Gal 2, 20, spricht in Wirklichkeit gerade gegen sie.

In beiden Methoden steckt, wie wir sehen werden, etwas Berechtigtes; aber beide haben nicht zum Ziel geführt, weil alle Aufmerksamkeit in ihnen auf die Theologie des Apostels gerichtet war, statt dass man versuchte, sich in die Stimmungen seines religiösen Empfindens zu ver-

tiefen, die bei ihm in ganz präzisen Gedanken ihren Ausdruck finden. So wird es darauf ankommen, mit der „Virtuosität modernen Nachempfindens“ (Rade Z. Th. K. 1900 S. 101) sich in das fromme Leben des Apostels hineinzusetzen, und so bedenklich, ja tödlich diese Virtuosität in der Predigt ist, wenn sie an die Stelle der Darbietung des eigenen Glaubens tritt, so förderlich ist sie in der Wissenschaft. Sie lehrt uns die Persönlichkeit des grossen Heidenapostels recht erkennen, die wie wenige reich ist an Antinomien, an entgegengesetzten Tendenzen, welche scheinbar den Rahmen einer charaktvollen Persönlichkeit sprengen und ihn doch in Wahrheit zusammenhalten. Wir haben darum im folgenden nur solche Worte und Gedanken zusammenzustellen, welche auch wirklich die gleiche Höhenlage der Frömmigkeit gemeinsam haben. Aus der Charakteristik seiner Frömmigkeit fällt dann auch ein Licht auf seine Theologie, speziell auch auf solche Stellen, welche ein systematisches Verhältnis von Geist und Glauben constatieren.

Der Gang unserer Darstellung wird demnach dadurch bestimmt sein, dass wir zunächst den Inhalt der beiden Begriffe Glauben und Geist darlegen, sodann daraus die Lösung unseres Problems ableiten und endlich unsere These an einer kurzen Charakteristik der durch jene beiden Begriffe bezeichneten verschiedenen Höhenlage seiner Religiosität nachweisen. Ein Schlussabschnitt hat sodann noch die Frage zu behandeln, ob eine chronologische oder doch logische Reihenfolge von Geist und Glauben bei Paulus angenommen werden darf und welche.

Der Glaube hat bei Paulus seine hervorragendste Stelle im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre. Das findet seine ausreichende Erklärung in dem Gegensatz zur Gesetzeslehre des Judentums, der auch die Form jener paulinischen Lehre bestimmt hat. In diesem Gegensatz hat er die Paradoxie gebildet, dass der Sünder gerechtfertigt werde, nämlich aus Gnaden, ohne irgend welches Verdienst von seiner Seite, allein durch den Glauben, allein dadurch, dass er diese Gnade Gottes annimmt, von ihr überwältigt wird. Der Glaube ist keineswegs ein Surrogat der Werke, als ob Gott in seinen Forderungen milder geworden wäre. Wenn das  $\delta\acute{\iota}\omicron$  Röm 4, 22 den Eindruck erwecken könnte, dass der Christ propter fidem gerechtfertigt würde, wegen seines „religiösen Heroismus“ (Beyschlag), so ist gerade diese Formel  $\gamma\upsilon\mu\nu\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$  gegen die pharisäische Lehre gebildet und darf darum nicht dogmatisch ausgebeutet werden. Vielmehr ist nach Paulus schon das Gläubigwerden eine Gnadenthat Gottes am Menschen, wenn es Ihm nämlich gefällt, seinen Sohn an uns zu offenbaren. Dagegen spricht nun auch nicht, dass Paulus am Glauben



die sittliche Seite betont, ihn eine Gehorsamsleistung, ja ein Werk nennt (Röm I, 5. 16, 26. 10, 16. 33. I Thess I, 3). Warum Paulus diese Konsequenz, welche eigentlich nahe läge (Schmiedel bei Holtzmann, Neutstl. Th. II 126, Anm. 1), dass nämlich der Glaube des Menschen ein Werk Gottes sei, nicht gezogen hat, werden wir in einem andern Zusammenhang erkennen. Vorläufig können wir nur behaupten, dass der Glaube in keiner Weise Bedingung der Rechtfertigung ist, sondern in und mit ihr gesetzt, die Rechtfertigung selber ist.

Dann ist aber der Glaube auch nicht nur ein Initiationsact, eine Eintrittsmarke, die nach dem Gebrauch wertlos geworden ist oder — wenn ich in diesem Bilde von Holtzmann bleiben darf — allenfalls noch zur Controlle vorgezeigt werden muss. Dies Bewusstsein, gerechtfertigt zu sein vor Gott durch den Glauben, ist vielmehr die immer sprudelnde Quelle, aus der der Christ Friede zu Gott findet, den Frieden, der ihn triumphieren lässt im Hinblick auf die zukünftige Herrlichkeit, mehr noch, der ihn sich rühmen lässt der gegenwärtigen Leiden. Der Glaube, durch den der Christ eines gnädigen Gottes gewiss geworden ist, hat ihm das Weltbild umgestaltet, so dass er in allem die Liebe des himmlischen Vaters erkennen kann. So ist es nicht nur ein „rhetorischer Gebrauch des Wortes“ (Holtzmann l. c. S. 123), wenn dieser Begriff die ganze und bleibende Stellung des Menschen zu Gott bezeichnet mit allem Anrufen, Beten, Loben und Danken.

Dieser bisher rein religiöse Begriff gewinnt nun auch sittlichen Inhalt, wenigstens kann bei Paulus der Glaube auch die Triebkraft sittlicher Bethätigung sein, d. h. also beides zugleich: Antrieb und Kraft.

Dieser Satz wird vielfach angefochten, vor allem von Weiss (in der Nachfolge von Ritschl Rechtf. u. Versöhn. II<sup>3</sup>, 342), indem er zwar im Glauben „den tiefsten Kern der faktischen δικαιοσύνη“ sieht (Lehrb. d. bibl. Theol. N. T.<sup>5</sup> S. 315 Anm. 4), die sich aber doch nicht „durch einen psychologischen Prozess aus dem Glauben entwickelt“ (ib.); sonst hätte Paulus ja bei der Frage Röm 6 auf die Rechtfertigung und nicht auf die Taufe zurückgehen müssen (S. 325 Anm. 1). Diese Argumentation verkennt aber, was Ritschl an der oben genannten Stelle sagt, dass nämlich die Ableitung, „dass der Gläubige durch die Taufe und den in der Taufe angeeigneten Wert des Sterbens und Auferstehens Christi für sich selbst wie für Gott verändert ist, gegen den Begriff der Gerechtersprechung indifferent ist,“ sie verkennt, dass Röm 6 eine ganz andere Höhenlage der Frömmigkeit bezeichnet als die Stellen, welche vom Glauben Antrieb und Kraft zum sittlichen Handeln ableiten. Hier-

für kommen die beiden im Eingang schon citierten Worte Röm 14, 23 und Gal 5, 6 in Betracht.

Was die erste Stelle anlangt, so bleibt es mindestens möglich, dass die Wortverbindung der Glaubensstarken und -schwachen in der Gemeinde entstanden ist; aber das Princip: „was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde,“ ist von Paulus selbst geprägt. Es wäre falsch, wollte man in diesem Glauben eine Vorstufe des rechtfertigenden erkennen, ganz allgemein „die Überzeugung, dass es recht sei, was man thut,“ (Beyschlag, Neutstl. Th. II 179). Es ist vielmehr, will man verschiedene Arten des Glaubens überhaupt aufstellen, eine Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens, besser: es ist der eine Heilsglaube, den Paulus nur kennt, nach einer bestimmten Seite gefasst, sofern er nämlich dem Gewissen den Massstab giebt. Dass es nämlich der Heilsglaube ist, beweist das *κατακέκριται* in Röm 14, 23. Der Widerspruch, der aber zwischen Röm 14 und 1 Kor 8 und 10 gefunden ist, lässt sich leicht auflösen. Denn das Gewissen, welches an diesen beiden Stellen als entscheidende Norm genannt wird, ist keine inhaltlich bestimmte Grösse. Es sagt nur, dass etwas Unrecht oder Sünde sei. Was aber jeweils Sünde sei, hängt von dem Inhalt des religiös-sittlichen Bewusstseins ab, und ist wie dieser bei den verschiedenen Menschen verschieden. Beim Heiden ist das Gewissen nicht identisch mit dem ins Herz geschriebenen Werk des Gesetzes, aber es giebt Zeugnis von ihm, Röm 2, 15. Beim Christen hat es seine ganze Glaubensüberzeugung zum Inhalt. Soll er um des Gewissens willen der Obrigkeit unterthan sein, so soll er eben daran denken, dass nach seinem Glauben jede Obrigkeit von Gott ist Röm 13, 5. 1. Sollen die Christen kein Opferfleisch essen um des schwachen Gewissens willen, so warnt der Apostel sie deshalb, weil sie es nicht zur Ehre Gottes thun würden 1 Kor 10, 31. Das Gewissen bleibt stumm, wenn der Christ etwas thut, was mit seinem Glauben übereinstimmt, was aus dem Glauben kommt; es reagiert, wo die That der Glaubensüberzeugung widerspricht. So kann Paulus auch sehr wohl von einem „befleckten Gewissen“ reden 1 Kor 8, 7. Doch kann man deswegen noch nicht zwischen einem theoretischen Gewissen, das sich nur auf einen Wissensstand bezieht, und einem sittlichen, das ein Urteil über Handlungen des Subjectes fällt, unterscheiden (Schmiedel Hd.-Komm. zu d. St.; Holtzmann l. c. S. 12). An sich ist es nur eine formale richterliche Instanz. Nur sofern der Massstab, nach dem das Gewissen richtet, nämlich die religiös-sittliche Überzeugung, unwillkürlich mit ihm selbst identificiert wird, erhält es einen Inhalt. Nicht eigentlich das Gewissen, sondern sein Inhalt,

der Glaube, wird befleckt. — Die beiden Begriffe Glauben und Gewissen verhalten sich also an den beiden Stellen der Art zu einander, dass wir 1 Kor 8 und 10 den Inhalt des Glaubens in das Gewissen aufnehmen, Röm 14 dagegen das Gewissen als den Factor ergänzen müssen, der dem Bewusstsein die Thatsache übermittelt, dass eine Sünde vorliegt.

Es liegt in der Natur des Gewissens begründet als der Instanz, die nur bei einer Verschuldung reagiert, dass die Formel Röm 14, 23 negativ gebildet ist; es muss aber auch die positive Wendung berechtigt sein, dass, was aus dem Glauben kommt, gerecht, heilig und Gott wohlgefällig sei. Jedenfalls hat also der Glaube die Kraft, religiös-sittliche Handlungen hervorzutreiben. In wiefern das geschieht, werden wir später sehen; hier gilt es vorläufig nur, die sittliche Triebkraft des Glaubens an dieser Formel zu constatieren.

Dieselbe Eigenschaft des Rechtfertigungsglaubens wird nun auch durch die andere Formel  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma\ \delta\iota'\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\theta\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  Gal 5, 6 bestätigt, die Wernle (der Christ und die Sünde bei Paulus 1897 S. 85) vergebens als eine nur gelegentliche Äusserung des Apostels abzuthun sich bemüht, wie vor ihm schon Ritschl ihren Wert herabsetzen wollte (II, S. 343 f. III, 488 ff.). Wernle muss freilich das Interesse dabei dem Apostel zugestehen, dass dadurch seine beiden Cardinalbegriffe Glaube und Liebe so zusammengefasst werden, dass der Glaube das beherrschende Moment bildet. Nun, eine solche Verbindung war dem Apostel also doch möglich, ohne dass ein äusserer Zwang dazu vorlag. Ritschl sucht die Stelle dadurch herabzusetzen, dass er einen andern Begriff des Glaubens constatiert, sofern hier durch die Liebe das Interesse am Reiche Gottes mit dem an Gott und Christus zusammengefasst wird, „eine Richtung, welche der Bedeutung des Glaubens bei der Rechtfertigung entgegengesetzt ist.“ In dieser Argumentation liegt ein doppelter Fehler. Der erste ist dieser. Allerdings hat der Gläubige zunächst das eigene Heil im Auge; aber es wäre ein egoistischer Glaube, wenn er sein Heil nicht sogleich in dem grossen Zusammenhang mit Gott und seinem Reich erlebte; es wäre pietistischer Glaube, wenn er sein eigen Heil nicht als Mittel zum Zweck des Reiches Gottes erkennen würde, sondern einen Gegensatz darin empfände. Freilich nimmt die Erfahrung der Nähe Gottes die Gedanken so gefangen, dass die Seele zunächst in ihrer Einheit und Alleinheit mit Gott volles Genüge hat; aber wenn sie von da aus nicht mit spontaner Kraft sich nach aussen wendet, so ist es Mystik, in der sie schwelgt, und nicht evangelische Frömmigkeit. Darum ist es ein eigentümliches Urteil gerade

bei Ritschl, in der theologischen Darstellung zwei verschiedene Glaubensbegriffe zu constatieren, wo nur zwei vielleicht zeitlich getrennte Arten der Bethätigung vorliegen.

Überdies zeigt nun andererseits der Zusammenhang deutlich, dass es sich hier eben um den rechtfertigenden Glauben handelt. Paulus spricht von dem, was in Christus gilt, das ist weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern allein der Glaube, wie es an anderer Stelle die neue Creatur Gal 6, 15 und an dritter das Halten der Gebote Gottes ist 1 Kor 7, 19. Was veranlasst nun den Apostel, mit dem Glauben hier die Liebe zusammen zu stellen und so das ethische und das religiöse Moment im Christenleben, das in den beiden andern Stellen je für sich erwähnt ist, zur Einheit unter der Vorherrschaft des religiösen zu verbinden? Die Antwort ist jeweils aus dem Interesse zu entnehmen, das den Zusammenhang bestimmt. Hier hat er gesagt Gal 5, 5: Wir erwarten im Geist aus dem Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit. Mit der Gerechtigkeit kann nur die factische Gerechtigkeit gemeint sein, auf deren Vorhandensein im Gericht wir im Geist hoffen, was Lipsius selbst als das Nächstliegende zugiebt (Hd.-Komm. z. d. St.; ähnl. Weiss l. c. S. 315 Anm. 5). Lipsius lehnt diese Erklärung aber dennoch ab, weil nach Paulus diese Gerechtigkeit „niemals ein erst von der Zukunft erwartetes Gut ist.“ Diese Behauptung wird aber, abgesehen von den vielen Stellen über das Gericht nach Werken, z. B. 1 Kor 4, 4f. vor allem widerlegt durch Röm 5, 19, wo auch das Offenbarwerden der Gerechtigkeit von der Zukunft erwartet wird. Inwiefern nun Paulus die factische Gerechtigkeit aus dem Glauben erwarten kann, das deutet er dadurch an, dass er den Glauben eine Kraft nennt, die durch die Liebe thätig ist. So ist das Wort doch nicht nur „gelegentlich“ gebildet, sondern die Verbindung des Sittlichen und Religiösen ist aus einer inneren Notwendigkeit des Gedankenzusammenhangs erwachsen.

So bestätigt uns auch diese Stelle, dass für Paulus der Glaube sehr wohl auch ethische Function gewinnt, ohne dass damit sein Wesen sich ändert. Freilich hat Paulus hier nicht den psychologischen Nachweis gegeben, wie sich der Glaube in der Liebe thätig erweist, erweisen muss. Aber wo das praktische Interesse einen solchen Nachweis nicht fordert, haben wir ihn auch nicht zu erwarten bei einem Manne, der wahrlich nicht in erster Linie systematischer Theologe gewesen ist, sondern religiöse Persönlichkeit, freilich mit dem starken Trieb, jeder religiösen Thatsache seines Innenlebens denkend Herr zu werden. Und wir haben eine Äusserung von ihm, welche zeigt, dass Paulus sehr wohl erkannt hat,

wie Glaube und Liebe zusammengehören müssen. Obgleich beide Ausdrücke nicht genannt sind, ist die Reflexion doch lehrreich. Paulus verteidigt sich 2 Kor 5, 12ff. gegen den Vorwurf des Selbstruhmes. Solches Rühmen, das nur ein Zeichen davon wäre, dass einer sich selbst lebt, V. 15, ist bei ihm unmöglich, seitdem er mit Christus gestorben ist. Seit jener Zeit lebt er entweder seinem Gott oder seiner Gemeinde. Seinem Gott lebt er, wo er in Ekstase ist (cf. 1 Kor 14, 2), seiner Gemeinde, wo er bei Sinnen ist V. 13. Zwar spielt durch das εἶτε ἐξέστημεν hier ein der Glaubensfrömmigkeit fremdes Moment hinein (s. u.); aber das zweite Glied zeigt doch deutlich, wie mit der Bekehrung als die beherrschende Triebkraft seines sittlichen Lebens in ihm die Liebe zu den Menschen eingezogen ist; denn was ist Liebe anderes als für andere leben? In dieser, von dem eigenen Ich abgewandten Richtung des Denkens und Strebens sind die religiöse und die sittliche Bethätigung wesensverwandt. Beide sind nun aber nicht coordiniert, sondern das Religiöse ist dem Sittlichen übergeordnet. Denn nicht natürlich oder durch eigenen Willensentschluss ist jene christliche Liebe in ihm entstanden, sondern Gott hat seinen falschen Egoismus in der Bekehrung gebrochen.

So bestätigt diese psychologische Analyse von 2 Kor 5, 13ff., dass die Formel  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma\ \delta\iota'\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$  nicht ein geistreicher Einfall des Apostels, sondern im Wesen des Glaubens begründet ist. Aber die Formel tritt doch nur einmal auf und zwar ähnlich wie Röm 14, 23 als wirkungsvoller Schluss der Ausführungen. Weder nutzt Paulus dies Wort weiter aus noch legt er an sich auf derartige Formulierungen, die das sittliche Leben aus dem Glauben ableiten, irgend welches Gewicht. Es ist erst das Bedürfnis späterer Geschlechter, die denkende Verarbeitung fortsetzend, einen Begriff zum centralen zu machen und von ihm aus ein System der Religion und Ethik zu construieren. Ein religiöser Genius wie Paulus lässt sich daran genügen, die Sache selbst in sich lebendig zu fühlen; sein Thatendrang und Missionseifer passt schlecht zu dem Interesse eines systematischen Theologen.

Damit haben wir den einen Grund gefunden, der eine Antwort giebt auf die Frage, von der wir ausgingen. Trotzdem im Glauben auch die sittliche Bethätigung des Christen mit gesetzt ist, leitet Paulus sie nur gelegentlich daraus ab, weil ihm der Trieb auf ein System fehlt.<sup>1</sup> Aber noch ein zweiter Grund hindert Paulus, den Glauben zum Centralbegriff

<sup>1</sup> Auch Luther hat die Verbindung von Glaube und Liebe mehr behauptet als erwiesen; vgl. die von Herrmann Verkehr d. Chr. m. Gott<sup>3</sup> S. 247 citierten Stellen, in denen Luther sein vergebliches Ringen um eine Formulierung zugesteht.

des religiösen wie des sittlichen Lebens zu machen, und zwar der Umstand, dass der Begriff des Geistes nach beiden Richtungen hin in Concurrenz mit dem des Glaubens tritt und ihn z. T. verdrängt.

Diesen Begriff des Geistes in seiner Verwandtschaft und in seinem Unterschied vom Glauben gilt es nun zunächst festzustellen. Doch kann es nicht unsere Aufgabe sein, eine neue erschöpfende Untersuchung dieses viel verhandelten Begriffes zu geben, sondern für unsern Zusammenhang kommt es nur darauf an, sein Wesen so zu beschreiben, wie es mit der Frömmigkeit des Apostels in Beziehung steht. Und da ist nun zu sagen, dass kein Begriff der paulinischen Gedankenwelt so charakteristisch seine religiösen Stimmungen bezeichnet wie gerade dieser.

Man zeichnet das Bild des Apostels falsch, wenn man den alleinigen Ton auf sein Bewusstsein von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben legt.<sup>1</sup> Mindestens ebenso stark, ja kräftiger noch als die Erfahrung der Sündenvergebung ist ihm die Freude über die Gewissheit eines ewigen Lebens. Zwar hat Paulus ja einen innigen Zusammenhang zwischen beiden Heilsgaben erkannt, indem er den Tod als der Sünde Sold betrachten lehrt; aber wie sehr doch zuweilen, bei gewissen Stimmungen seines frommen Lebens das Physisch-Hyperphysische das Ethische überwiegt, erkennen wir daran, dass für Paulus die Ohnmacht unter dem Gesetz gipfelt in dem erdrückenden Weheruf: Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes. Er hat wie kaum einer geseufzt unter dem Fluche der Vergänglichkeit alles Irdischen, geseufzt nach Erlösung und Freiheit, und was er in der Natur von diesen Stimmen vernimmt, ist doch nur ein Echo seines eigenen Verlangens. Alles Sehns Erfüllung ist ihm zur Gewissheit geworden, als ihm der Gekreuzigte in himmlischer Herrlichkeit erschien und auch ihn zu diesem Leben berief, dem kein Tod mehr folgt. Alles, was er dabei erfahren, fasst er am prägnantesten im Begriff des Geistes zusammen.

Das Wesen des Geistes ist, dass er Leben schafft: denn es ist Gottes Geist und Gott ist der Lebendige. Durch den Geist ist Jesus auferweckt Röm 8, 11, durch den Geist sind auch die Christen lebendig V. 10, sein φρόνημα ist Leben und Seligkeit V. 6. Darum heisst er das πνεῦμα ζωοποιούν 1 Kor 15, 45, 2 Kor 3, 6. Der Geist ist also die Kraft göttlichen Lebens und er tritt so, da das Fleisch nur zum Tode führen kann, zu diesem in einen physisch-hyperphysischen Gegensatz. Dieses

<sup>1</sup> Weizsäcker, Apost. Zeitalter,<sup>2</sup> S. 117. „Denn der Begriff der Gerechtigkeit erschöpft für Paulus keineswegs den des menschlichen Heils“ cf. auch S. 138f.

ewige Leben, recht eigentlich die Wirkung des Geistes, erlebt der Apostel schon gegenwärtig Röm 8, 10. Gal 5, 25.

Diese zunächst rein formale Bedeutung ist festzuhalten, wenn wir jetzt weitergehend den Inhalt des Ewigkeitslebens und seine Tendenzen feststellen wollen. Zu der folgenden Darstellung sei von vornherein bemerkt, dass sie nicht das Schema geben will, in dem sich dem Apostel im Laufe der zeitlichen Entwicklung der Begriff des Geistes erfüllt und vertieft hat. Die Reihenfolge ist in dem Sinne gemeint, wie der Geist aus einem zunächst rein transcendenten Begriff zu einem religiös-sittlichen wird, d. h. wie das Leben im Fleisch und in der Zeit gleichsam in einer Erweichung der absoluten Transcendenz vom „Leben im Geist“ aus beurteilt wird. Nicht Paulus hat den Begriff allmählich umgeprägt, sondern die wissenschaftliche Darstellung zeigt seine in ihm selbst begründete qualitative Abwandlung auf.

Das Ewigkeitsleben, das der Apostel schon in der Gegenwart genießt, erlebt er in Augenblicken gesteigerter unmittelbarer Gottesgemeinschaft; denn der Geist ist das Princip der Offenbarung. In Gott wie im Menschen ist er das Organ des Selbstbewusstseins 1 Kor 2, 11. Da die Christen aber Gottes Geist empfangen haben, so wird er ihnen zum Offenbarungsmittler V. 10, wie er andererseits vom Menschen aus geurteilt, die Erkenntnis Gottes ermöglicht; „der Mensch, der diesen Geist hat, denkt mit den Gedanken Gottes selbst“ (Weizsäcker I. c. S. 113). So erkennt der Christ die Gnadengaben Gottes, ja die Tiefen Gottes selbst V. 10. Dasselbe eigentümliche Ineinander von Offenbarung und Denken findet sich auch 2 Kor 4, 6. Gott ist es, der „es in unsern Herzen tagen liess zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christus“ (Weizsäcker). Geht dies Wort unverkennbar auf die Bekehrung, so nennt Paulus als das Ziel seines religiösen Strebens seit der Zeit, Christum zu erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden Phil 3, 10f. Das Resultat solchen Erkennens ist jene Weisheit Gottes, von der Paulus nur zu den Vollkommenen redet, weil sie den Heiden als Thorheit gilt, jene Weisheit, die bisher den Menschen verborgen gewesen, nun aber den Heiligen offenbart worden 1 Kor 2, 6ff. Kol 1, 26ff. Ein wunderbares Beispiel von ihr haben wir in jenen Capiteln des Römerbriefes, in denen seine religiöse Speculation das gegenwärtige Verhalten Israels mit dem universalistischen Heilsplan Gottes in Einklang zu bringen sucht. In solche „Tiefen des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis“ ist der Apostel durch den Geist eingedrungen. Hierher gehören auch jene „unaussprechlichen

Worte,“ die er „im Paradiese“ hörte 2 Kor 12, 4, wie denn wohl das meiste solcher Erkenntnis nicht eigentlich mitteilbar ist, weil es ganz persönliche Betrachtungen sind. Die Bedeutung des Geistes besteht darin, dass er Träger des contemplativen Elementes in der Religion ist, jener Contemplation, welche die Schwebel hält zwischen empfangener Offenbarung und selbstthätigem Denken. Religion ist hier das Anschauen Gottes, das Sichversenken im Ewigen, der Christ hat den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  1 Kor 2, 16.

Der Rest jeglicher Selbstthätigkeit hört auf bei einer zweiten Wirkungsart des Geistes, zu der die eben genannte Stelle 2 Kor 12, 4 den Übergang bildet. Paulus kennt ein Gebet, das der Geist allein betet, er vertritt uns vor Gott und ruft Abba Gal 4, 6. Röm 8, 15, er redet unaussprechliche Seufzer, wo wir selbst nicht in gehöriger Weise zu beten wissen, Röm 8, 26. Dies Gebet unterscheidet Paulus von dem gewöhnlichen Gebet, das durch den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  erfolgt 1 Kor 14, 15; es ist ein ekstatisches, ähnlich dem Zungenreden. Auch die Glossolalie ist ein Werk des Geistes, und der Apostel hat sie keineswegs gering geschätzt. Er dankt Gott, dass er mehr als alle Korinther diese Gabe besitzt, V. 18; denn sie erbaut den, der sie übt V. 4. Wenn er sie trotz dieser Wertschätzung im Gemeindegottesdienst zwar nicht völlig unterdrückt, aber doch eingeschränkt wissen will, so geschieht dies, weil hier eben die Erbauung des einzelnen hinter der der Gemeinde zurücktreten soll. Durch die Rücksicht auf die Gemeinde kommt aber ein dieser Gedankenreihe zunächst fremdes Element hinein, welches ihre reine Ausprägung modifiziert. Darum dürfen wir hier von dieser Einschränkung absehen, da ihre Würdigung erst später möglich ist. Neben dem Zungenreden bilden auch die Gesichte und Offenbarungen einen Gegenstand seines Ruhmens, die gleichfalls in der Ekstase erfolgen 2 Kor 12, 1 cf. 5, 13. Besonders ist es ein Fall, der dem Apostel dauernd im Gedächtnis geblieben ist, da er sich in den dritten Himmel, ins Paradies entrückt glaubte 12, 2—4.

Die beiden ersten Wirkungen des Geistes sind also Contemplation und Ekstase. Beides als Formen eines Lebens in Gott sind die charakteristischen Züge der Mystik, in der das Subject die Aussenwelt vergisst und in Gott gleichsam untergeht. Daraus nun, dass der Apostel beide Äusserungen der Religiosität so hoch schätzt, dürfen wir schliessen, dass er Mystiker gewesen ist. In der That war er das. Freilich könnte man behaupten, dass die beiden bisher für die Mystik in Anspruch genommenen Formen nichts weiter seien als „die innere Lebendigkeit



der Religion,“ die nach K. J. Nitzsch „allezeit Mystik“ ist. Gewiss bildet diese „Mystik“ ein unveräusserliches Stück aller Religion: aber in der Wertschätzung der Ekstase überschreitet Paulus schon die Grenzen der „gesunden Mystik,“ wenn man denn diesen Begriff überhaupt bilden darf für das, was die Religion im Menschen überhaupt erst zur Religion macht im Gegensatz zu Cultusgemeinschaft, Dogmenglaube und Moralität. Dass wir es aber hier mit Mystik im eigentlichen Sinne zu thun haben, zeigen die weiteren Formen dieser Frömmigkeit bei Paulus, vor allem die Urteile, die er von ihr aus über das ganze Leben in der Welt und im Fleisch fällt, insbesondere die Art, wie er als Mystiker sich zu den sittlichen Aufgaben stellt.

Harnack sagt (DG II. S. 144), „Dem asketischen Mystiker vergeht mit der Welt auch die Geschichte“ und Herrmann weist nach (Verkehr S. 22 ff.), wie der Mystiker über Christus hinaus unmittelbar zu Gott gelangen will. Diese Sätze gelten auch für Paulus, so weit er „im Geist“ lebt. Die durch den Geist bewirkte unmittelbare Offenbarung, in der er mit dem Herrn Zwiesprache hält, 2 Kor 12, 2 ff., muss ihm die concrete Anschauung des Lebensbildes Christi ersetzen; denn diese fehlt ihm, mag er immerhin aus Berichten von andern manches aus seinem Leben wissen. Für sein religiöses Leben hat er kein Gewicht auf die Erkenntnis des Christus nach dem Fleisch gelegt, 2 Kor 5, 16, wenigstens, sofern er Mystiker war. In diesem Wort, das ein Schlagwort aller Mystiker geworden ist von Origenes bis Bernhard von Clairvaux, spricht sich die Gleichgiltigkeit gegen die historische Vermittelung der Offenbarung aus, die aller Mystik eigentümlich ist. Der Christus, den Paulus als Mystiker kennt, ist der in ihm lebendige, dessen Wirken er in sich spürt. Darum sind es auch für ihn sachlich identische Vorstellungen: „Christus in uns“ oder „der Geist in uns“ oder in einer andern Wendung der Anschauung: „wir in Christus,“ „wir im Geist.“ Denn der Geist ist der des persönlichen Gottes, den er in Christus erkannt hat. Darum kann er ihn den Geist Gottes wie auch Christi nennen, Röm 8, 9, ja er kann ihn mit Christus selbst gleich setzen, 2 Kor 3, 17. Über diese letzte Stelle ist viel gestritten. Das Wort darf nicht so verstanden werden, als ob für Paulus der auferstandene Herr nichts weiter wäre als sein in der Gemeinde und im einzelnen Gläubigen fortwirkender Geist. Dagegen spricht schon der unmittelbare Fortgang jener Stelle. Denn wenn Paulus nach der Aussage „der Herr ist der Geist“ fortfahren kann: „wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ und damit doch wieder den Geist vom Herrn unterscheidet, so beweist dies, dass in seinem

Bewusstsein der erhöhte Herr eine göttliche Kraft ist nur in der Anschauung des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der in den Menschen fortlebt, dass dagegen das Wirken Christi nicht in dem gegenwärtigen Wirken seines Geistes in seiner Gemeinde aufgeht. Ausser dem Leibe, den er sich in ihr gebildet hat, existiert er auch in einem „Leibe der Herrlichkeit“ als das Haupt seiner Gemeinde. So ist Christus mehr als sein Geist; er ist der zu göttlichem Leben eingegangene Herr der Kirche, der ewige Sohn Gottes. Hier dagegen handelt es sich nur um den gegenwärtigen Heiland, der in jedem einzelnen lebt und wirkt, das Haupt der ganzen Menschheit, die darum mit ihm gestorben und mit ihm zu neuem Leben auferweckt ist. Was so principiell an allen ohne Ausnahme geschehen ist (2 Kor 5, 15. Röm 5, 18), das ist in seiner Gemeinde wirklich geworden durch den Geist. So wird dem Mystiker das Geschichtliche zu einem Gleichnis, und das Wirkliche ist der Geist, in dem er lebt. Dass eine solche Frömmigkeit nicht notwendig pantheistisch ist, dafür ist Paulus nicht der einzige, wohl aber der erste Zeuge in der Geschichte des Christentums. Das göttliche Leben, an dem er teilnimmt, ist, auch wo es ein Leben im Geist ist, nicht das Aufgehen im unaussprechlichen All oder Nichts, sondern ein Leben mit der Person Jesu Christi, dem Gekreuzigten und Erhöhten. Aber jene Gefahr liegt doch sehr nahe, und diese Frömmigkeit wird, wenn sie sich weiter entwickelt, zum Pantheismus führen, weil dann die Anschauung von der Persönlichkeit des Christus ganz von selbst mehr und mehr zurücktritt. Behalten wir diesen Gedanken im Auge, so werden wir in der katholischen Form des Christentums nicht nur ein Eindringen heidnischer Elemente erkennen, sondern wir werden sagen müssen, dass die neuplatonische Frömmigkeit Anknüpfungspunkte im Christentum hat, die besonders bei Paulus ausgebildet sind.

Echt mystisch ist weiterhin auch das Urteil über die Welt und das Leben im Fleisch. Sein Wort nämlich, dass er der Welt gekreuzigt sei und sie ihm (Gal 6, 14), dass er alles, was ihm einst wertvoll erschien, für Schaden und Dreck hat erkennen lernen, Phil. 3, 8, gewinnt bei Paulus auch die Steigerung, dass er das Leben im Fleisch nur als ein Fernsein vom Herrn ansehen kann 2 Kor 5, 6. Der Besitz des Geistes, jenes Unterpfandes auf das ewige Leben, V. 5, erscheint ihm doch nur als ein Anfangsstadium, ja als so unzulänglich gegenüber seinem sehnsüchtigen Verlangen nach voller Gemeinschaft mit Gott, dass dieses sich zur Todessehnsucht steigert. In der ersten Zeit sieht er dem Ende dieser Welt noch mit ruhiger Zuversicht entgegen, weil es ihm gewiss ist, er werde

den Tod nicht erfahren, sondern lebend in die Wolken entrückt werden, dem Herrn entgegen in die Luft, 1 Thess 4, 15. 17. Auch 1 Kor 15, 51 ist noch dieselbe Erwartung ausgesprochen, er werde samt den Korinthern nicht entschlafen, sondern eine Umwandlung erfahren. So wird hier die Todessehnsucht, das Verlangen nach der vollen Gemeinschaft mit Gott hingehalten durch die Erwartung der nahen Parusie des Herrn. In ihr nimmt die weltflüchtige Stimmung seiner Mystik zunächst ihre eigentümliche Form an. Aber schon im 2. Korintherbriefe ist die Zuversicht, die Parusie noch zu erleben, gebrochen, offenbar unter dem Eindruck der eben überstandenen Gefahr in Asien. Nicht ruhige Erwartung, sondern zwischen Furcht und Hoffnung schwebendes Verlangen beherrscht ihn jetzt. Die Furcht vor einem nackten Zustand der Seele, die eine Zeit lang, zwischen dem Tode und der Wiederkunft des Herrn, den Organismus des Leibes entbehren muss, legt ihm den Wunsch nahe, lieber auszuwandern aus dem Leibe und einzuziehen bei Christus, 2 Kor 5, 6. Denn Leben, vollbewusstes Leben ist das Ziel, nach dem seine Seele dürstet. Dasselbe  $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  wie 2 Kor 5, 8 findet sich in der bekannten Stelle Phil 1, 23. Lebens- und Schaffenslust und Todessehnsucht liegen ihm beide hart an, so dass er nicht weiss, was er wählen soll. An sich wäre es besser, abzuschneiden, weil er so direct zu Christus käme (die Vorstellung des Zwischenzustandes ist hier aufgegeben); Sterben wäre ihm Gewinn. Aber um der Gemeinde willen ist es notwendiger, sich für das Leben im Fleisch zu entscheiden und Frucht der Arbeit zu schaffen. Ohne Zweifel drückt jene Todessehnsucht eine Stimmung aus, die jeden ernstesten christlichen Arbeiter erfasst; aber das Urteil, dass das Leben in der Welt ein Leben fern von dem Herrn sei, geht über die Linie des Evangelischen hinaus, und es ist klar, dass bei einer solchen Beurteilung der Welt das Sittliche keinen selbständigen Wert bekommen kann; eine innerliche Verbindung von Religion und Sittlichkeit ist durch den Begriff „notwendiger“ nicht geschaffen.

So schwindet für den Mystiker Paulus die geschichtliche Person Jesu und die gegenwärtige Welt als das werdende Reich Gottes. Immerhin aber führt doch die Mystik bei Paulus nicht zum Quietismus, vielmehr, wie wir noch weiter unten sehen werden, zu intensivster Liebesbethätigung gegen die Menschen, und es besteht auch für Paulus in diesen beiden Punkten das Wort von Herrmann zu Recht: „in dem Höchsten, das er (der Mystiker) zu erreichen meint, lässt er Christus und sein Reich hinter sich. Es kann sich damit ein ernster und inniger Anschluss an die Person Jesu und ein kräftiger Antrieb zur Nächsten-

liebe verbinden“ (Verkehr S. 17), Aber wo der Apostel die höchsten Empfindungen dieser Art seiner Frömmigkeit ausdrückt, da tritt doch schon bei ihm die Person Jesu so weit zurück, dass an ihrer Stelle der Geist stehen kann, ein Neutrum, das der Entleerung der mystischen Erfahrung Vorschub leistet; da ist seine weltflüchtige Stimmung so mächtig, dass für eine positive Schätzung des Sittlichen kein Raum bleibt. In diesem Sinn ist der Geist in der That sittlich indifferent.

Mit dem bisherigen haben wir die Spitzen der paulinischen Mystik berührt, Spitzen, die in der gewöhnlichen Darstellung des Paulinismus umgebogen und nicht richtig gewürdigt werden. Es ist nicht genug, wenn man sie in den weiten Rahmen der eschatologischen Grundstimmung des Urchristentums stellt. Diese hat zwar die Mystik unseres Apostels genährt; aber gerade da, wo der Kern der Eschatologie, die baldige Parusie Christi, im Bewusstsein zurücktritt, modificiert sich seine mystische Frömmigkeit aus sich selbst heraus, indem sie an die Stelle der Hoffnung einer allgemeinen Erlösung das Verlangen wenigstens der eigenen setzt. Dies beweist, dass sie dem Apostel eigentümlich ist und nicht der ganzen Zeitstimmung.

Das Leben im Geist ist ein Leben im Ewigen, das darum auch die Welt hinter sich lässt. Weltflucht und Todessehnsucht sind hierfür charakteristisch. Beide Stimmungen nehmen nun aber bei Paulus noch eine ganz besondere Form an; das ist der Leidensenthusiasmus.

Als ein Specificum der vorreformatorischen Mystik gilt die Forderung der imitatio Christi und zwar wesentlich nach der Seite seiner Niedrigkeit und seiner Leiden. Auch bei Paulus spielen die Leiden eine grosse Rolle. In ihnen drängt sich das Leben im Fleisch am empfindlichsten dem Bewusstsein auf als das Leben in der Gottesferne. Die Leiden, die der Apostel ausgehen denkt von den Engeln und Gewalten, deren Oberster der Tod ist, 1 Kor 15, 24. 26. Röm 8, 38f., haben die Tendenz, den Menschen von Gott zu scheiden. Für den Christen aber sind sie machtlos geworden V. 31—39. Überall da, wo der Apostel Kataloge solcher Leiden aufstellt, die er durchgemacht hat, schlägt jener Leidensenthusiasmus durch, den er an der eben genannten Stelle verkündet, der segnen kann, wo er geschmäht wird, 1 Kor 4, 9—13, der in allen Trübsalen ohne Angst bleibt, 2 Kor 4, 7—12, der in allen Anfechtungen sich gerade seiner Schwachheit rühmt, 11, 23—30. So macht er sein Wort Röm 5, 3 wahr; denn er weiss, dass die Christen zum Leiden in der Welt sind, 1 Thess 3, 3, cf. 1 Kor 4, 9. Die Leiden sind nämlich nicht etwa, worauf die letzte Stelle führen könnte, allein

mit dem Apostelberuf verbunden, sondern sie sind einfach die Bedingung, unter der die Christen dereinst Miterben Christi werden Röm 8, 17. Also nicht von sittlicher Bethätigung wird hier die Vollendung des Heils abhängig gemacht, ebenso wenig, wie unter den Mächten, die den Christen von Gott scheiden könnten Röm 8, 31—39, die Sünde genannt wird. Daran bewährt sich wiederum, dass im Grunde das Sittliche für die Mystik nicht von Bedeutung ist. Die Heilsvollendung hängt also an der Teilnahme am Leiden Christi, es ist also etwas Physisch-hyperphysisches. Der Grund dieser eigentümlichen Schätzung der Leiden ist nun der, dass Paulus gerade in den Leiden die Gemeinschaft mit Christus am intensivsten erlebt; alle Beschwerden fasst er zusammen in dem Begriff der *véκρωσις Χριστοῦ*, die er an seinem Leibe herumträgt, 2 Kor 4, 10f., damit auch das Leben Christi an ihm offenbar werde. Das wird dann geschehen, wenn die *ζωή* alles, was sterblich an ihm ist, verschlungen haben wird 5, 4. Damit ist so wenig wie 1 Kor 15, 52ff. eine sittliche Neuschöpfung gemeint, auch nicht die zukünftige Auferstehung, sondern das gegenwärtige innere Werden des geistlichen Menschen, wie es durch die stete Bewahrung seines Leibeslebens gewährleistet wird. Diese Stelle ist zu verstehen im Zusammenhang mit seiner Furcht vor einem „nackten Zustand“ seiner Seele. Der Tod ist dabei nicht als die notwendige Durchgangsstation gedacht; sondern was innerlich geworden ist, wird sichtbar werden bei der Parusie, wo aus dem Fleischesleib ein geistlicher Leib wird. Später wird dagegen der Tod mit in diese Gedankenreihe aufgenommen; die *ὑπερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ*, die der Apostel noch zu erfüllen hat, Kol 1, 24, sind die Todesleiden seines Heilands. So nimmt er seines Todes Gestalt an und geht der Auferstehung von den Toten entgegen, Phil 3, 10f.

Die Leiden haben also die Bedeutung, dass sie wie in einem allmählichen Sterbeprozess jene Todessehnsucht ihrer Erfüllung entgegenführen. Sie treten in dieser Bedeutung an die Stelle der Askese, die man auf Grund der Annahme eines ethischen Dualismus von Geist und Fleisch glaubte bei Paulus erwarten zu müssen, aber vergeblich gesucht hat. Weil so die Leiden den Mystiker, weit entfernt, ihn von Gott zu trennen, vielmehr zur gesteigerten Gottesgemeinschaft und Lösung von der Welt bringen, so erklärt sich daraus die seltsame Leidensfreudigkeit bei Paulus, die unserm „natürlichen“ Menschen so unnatürlich erscheint. Übrigens sind jene Stellen auch für Paulus Höhepunkte, und er kann auch sehr wohl die Leiden von ihrer schmerzlichen Seite würdigen, indem er sie dann überwindet im

Hinblick auf die dereinstige Herrlichkeit (z. B. 2 Kor 3, 7—12. 4, 1f. Kol 3, 22ff. Rom 8, 18).

In den Leiden tritt uns also die erste Form entgegen, in der das Leben im Fleisch von Bedeutung wird für das religiöse Bewusstsein des Mystikers. Sie ist aber auch die einzige. Denn wenn das Leben in der Welt ein Leben in der Gottesferne ist, Leiden und Sterben aber als Stationen auf dem Wege zu Gott hin Gewinn bedeuten, wie sollte dann die Welt religiös wertvoll sein, wie sollten die sittlichen Werte auch religiöse Werte sein? Weder bedarf der Mystiker der sittlichen Arbeit zu seiner reiferen Entwicklung — er ist ja in der Gottesgemeinschaft reich und vollkommen! — noch auch schliesst die Welt Grössen in sich, die für Gott wertvoll sind — die feindliche Welt des αἰὼν οὗτος soll ja doch in Kürze vergehen! Daraus erklärt sich die Gleichgiltigkeit gegen die Werte des socialen und politischen Lebens, die im Urchristentum und auch bei Paulus — trotz Röm 13 — uns entgegentritt. An einem Punkt divergieren die beiden Linien, in denen das religiöse und das sittliche Selbstbewusstsein des Apostels verlaufen, so sehr, dass aus der Gleichgiltigkeit der beiden Lebenssphären ein Gegensatz wird, den wir heute nicht mehr anerkennen. Es ist die Anschauung von der Ehe, die Paulus nur als eine Concession an die menschliche Schwachheit beurteilt. Der Grund seiner Abneigung gegen die Ehe und seines Rates ehelos zu bleiben, wo das Charisma dazu vorhanden ist, 1 Kor 7, 7 f. 39f., 26ff., ist nicht die Annahme, als sei der geschlechtliche Verkehr an sich Sünde, sondern die Voraussetzung, dass der Verheiratete um die Dinge der Welt sorgt, um dem Gatten zu gefallen, dass aber der Unverheiratete um die Sache des Herrn sorgt, V. 32ff. So stehen hier die Dinge der Welt den Interessen Gottes nur feindlich gegenüber, und es ist dies m. W. der einzige Punkt, an dem Paulus von seiner evangelischen Frömmigkeit aus nicht zu der Correctur seiner mystischen Anschauung gekommen ist, dass er das sittliche Leben in der Ehe als einen Gottesdienst beurteilt, wie er doch den Staat als Gottesordnung positiv gewürdigt hat.

Fassen wir unser bisheriges Resultat über das Wesen des Geistes zusammen, so bezeichnet dieser die Sphäre des göttlichen Lebens, die zum Leben in der Welt in Gegensatz steht. Das Leben im Fleisch ist ein Hindernis der Gottesgemeinschaft, eine Förderung nur nach der negativen Seite der Leiden; die Aufgaben des sittlichen Lebens bleiben religiös indifferent, an einem Punkt treten sie sogar zu denen des religiösen Lebens in Feindschaft.

Nun tritt aber die eigentümliche Wendung ein, dass seine mystische Frömmigkeit nicht auch dem Sittlichen gegenüber indifferent bleibt. Wie gewinnt denn die Mystik diesen ethischen Inhalt? Die Antwort ist damit gegeben, dass der Geist auch sittliche Triebkraft hat. Bezeugt er sich nach jüdischer und urchristlicher Anschauung durch Wunderthaten, in ausserordentlichen Leistungen, so kennt auch Paulus solche Wirkungen des Geistes; aber der Begriff des Charisma weitet sich ihm aus, so dass er ein Synonymon zu  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$  wird I Kor 12, 8—11. 28 ff. Ja, nicht nur Amtsbegabung wird auf den Geist zurückgeführt, sondern aller sittlicher Wandel erscheint als sein Werk. Damit ist der Geist zum ständig wirkenden Factor geworden, und das sittliche Leben stellt sich als ein Ausfluss des religiösen Bewusstseinsinhaltes dar. Was den Apostel zu dieser genialen Umprägung des Begriffes geführt hat, das ist die Erkenntnis, dass das höchste Gut selbst etwas Sittliches ist. Mag er auch noch so hohe übersinnliche Güter vom Reiche Gottes erhofft haben, so ist es doch auch für den Mystiker Paulus Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist. Es fragt sich nur, in welchem Verhältnis das Sittliche zum Übernatürlichen steht, und auf diese Frage ergibt sich aus der bisherigen Entwicklung nur die Antwort, dass das Ethische erst in zweiter Linie steht, zwar nicht in dem Sinne, als habe Paulus erst nachträglich, etwa erst im Galaterbrief (Wernle), die Umdeutung des Geistes ins Ethische vollzogen, wohl aber in der Weise, dass der Geist wohl von Anfang an sittliche Triebkraft für Paulus hat, aber seine sittlichen Früchte haben keinen Wert für das Religiöse. Es besteht kein Wechselverhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit. Die Wendung, die Paulus den Geistesgaben giebt, dass sie zur Erbauung dienen, wird später ihre Würdigung finden.

Kehren wir jetzt wieder zu unserm Problem zurück. Der Geist ist ein religiöses Princip, das unmittelbar auch sittliche Bedeutung hat; dasselbe haben wir beim Glauben gefunden. So leuchtet denn von selbst ein, dass Geist und Glauben nicht in einem Verhältnis des Nacheinander stehen, wenn auch nur der Idee nach. Sie gehen vielmehr neben einander her, so dass einer den andern überflüssig zu machen scheint. Dadurch ist das Problem erst richtig gestellt, dass wir Geist und Glauben als Concurrenten erkannt haben. Was hat es da nun zu bedeuten, wenn der Apostel trotzdem beide Ausdrucksweisen neben einander gebraucht?

Es musste schon im Laufe der Darstellung die Lösung angedeutet werden durch den wiederholt erwähnten Gegensatz der mystischen und

evangelischen Frömmigkeit bei Paulus. Beide Gedankenreihen wollen den Heilsbesitz des Christen nach seinem ganzen Umfang beschreiben; beide stellen ihn aber unter eine verschiedene Beleuchtung, indem nämlich die Entwicklung des Geistbegriffes eine Beurteilung des Lebens im Fleisch gezeigt hat, die der Frömmigkeit des Glaubens durchaus fremd ist. Das führt auf einen Wertunterschied der beiden Vorstellungsreihen, den wir in den Ausdrücken einer evangelischen und einer mystischen Frömmigkeit bezeichnen. Wenn nun auch unser bisheriges Resultat genug Material geliefert hat, dass wir daraus das Verhältnis von Geist und Glauben ableiten könnten, so sind wir doch in der glücklichen Lage, aus einem sehr charakteristischen Wort des Apostels die authentische Erklärung zu gewinnen.

Nachdem Paulus Gal 2 im Streit mit Petrus in Antiochien den Standpunkt des Judenchristen aus seiner inneren Inconsequenz verworfen hat, giebt er seinen eigenen Glauben in folgenden Sätzen. Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, damit ich Gott lebe V. 19. Das Sterben wird dann genauer als eine Kreuzigung mit Christus bezeichnet. Das ist der erste Act seiner mystischen Gemeinschaft mit Christus. Den zweiten Act charakterisiert er dahin, dass er auch mit Christus auferstanden ist und lebt. Doch ist es nun ein Leben, dessen tragende Persönlichkeit nicht er selbst ist, sondern Christus. Ich lebe nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir. Des Apostels Individualität mit ihren eigenen Wünschen und Gedanken ist untergegangen, „sein Einzelleben ist von dem grösseren Leben des auferstandenen Christus aufgezehrt und aufgesogen“ (Holtzmann Neut. Theol. I. S. 65). Wir haben dies Bekenntnis in der ganzen Schärfe seines Wortlauts stehen zu lassen, wir dürfen es nicht abschwächen, wenn unser Kleinglaube auch seine Höhe nicht teilen kann.<sup>1</sup> Nur dann verstehen wir auch den Gegensatz, in dem die folgende Aussage zu dieser steht: was ich aber jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dargegeben hat. Es geht nicht an, mit Pfeiderer (Paul. <sup>1</sup> S. 168f.), Beyschlag (Neut. Theol. II. S. 195) u. a. diese beiden Sätze als „offenbar parallel“ zu fassen. Parallel sind sie, sofern beide seinen Heilsbesitz ganz umschreiben; andererseits stehen sie aber in einem Gegensatz (δέν!), und zwar nicht nur in dem, dass das erste Glied Bedingung und Voraussetzung des zweiten ist; der Gegensatz ist vielmehr

<sup>1</sup> Vgl. Joh. Weiss in der Christl. Welt 1900. Sp. 362f. in der Besprechung von Dr. Joh. Müller, Das persönliche Christentum der paul. Gemeinden.



durch das rein zeitliche  $\nu\theta\nu$  bezeichnet, das seine nähere Erklärung in dem  $\epsilon\nu\ \sigma\alpha\pi\acute{\iota}$  findet. Der Sinn des Wortes ist der, dass der Apostel, so lange sein Leben noch in Zeit und Raum beschränkt ist, seine Gottesgemeinschaft nicht anders als im Glauben erfahren kann. Hier gewinnt dann sogleich die Individualität ihr Recht und ihre Bedeutung wieder, und es ist sogleich bezeichnend für diese Frömmigkeit, dass der Glaube an Christus ethisch-religiös motiviert ist. Der Glaube (nie das sittliche Leben) ist dankbare Gegenliebe. So strebt der Glaube durch psychologische Reflexion zur selbstbewussten Klarheit über seinen religiösen Besitz, während der Geist den Christen nicht nur über das raumzeitliche Bewusstsein, sondern auch über das Selbstbewusstsein hinaushebt. Wir werden darum von einer psychologischen Gedankenreihe reden, in der die evangelische Frömmigkeit ihren Ausdruck findet.

Beide Gedankenreihen verhalten sich also zu einander wie Zeit und Ewigkeit. Nach der psychologischen lebt Paulus in der Zeit und hofft im Glauben auf die Ewigkeit, nach der mystischen lebt er schon jetzt unter Abstreifung alles Begrenzenden in der Ewigkeit. So haben wir in beiden Aussageformen den Ausdruck einer verschiedenen Höhenlage der Frömmigkeit zu erkennen. Es steht nicht so, dass das Bekenntnis „Christus in mir“ nur die objective Seite am religiösen Erlebnis bezeichnet, zu der der Glaube die notwendige subjective Ergänzung bringen muss; sondern auf den Höhepunkten mystischer Erfahrungen ist das Eigenbewusstsein so sehr von der Macht des Lebens Christi beherrscht, dass es aufhört, sich als etwas Selbständiges zu fühlen. Verbinden wir diesen Zug mit dem, was wir bisher gefunden haben, mit der Wertschätzung von Contemplation und Ekstase, mit der Todessehnsucht und dem Leidensenthusiasmus, endlich mit der Gleichgiltigkeit gegen die Werte des sittlichen Lebens, so müssen wir sagen, dass das alles Züge eigentlicher Mystik sind, und wir müssen auch den Satz von Loofs (Leitfaden zum Stud. d. Dg. Gesch.<sup>3</sup>, S. 115) bestreiten: „es ist nur irreführend, alle christliche Frömmigkeit, welche (Joh 15, 1 ff.) Gal 2, 20, Kol 3, 3 (über diese Stelle s. u.) versteht, als mystisch zu bezeichnen,“ einen Satz, den Loofs selbst dahin einschränkt, dass solche Worte „jedenfalls nicht mystisch im Sinne der neuplatonischen Mystik“ sind, d. h. nicht pantheistisch. Dass sie das allerdings nicht sind, brauchen wir nicht noch einmal zu betonen.

Wir haben unsere Ausführung über das Verhältnis von Geist und Glauben an Gal 2, 20 angeschlossen, weil keine andere Stelle sich so deutlich und so principiell darüber ausspricht, weil aber auch keine andere

so einfach wie diese den Übergang von einer alle gegebene Wirklichkeit überfliegenden Mystik zu einer in die Zeit und ins Fleisch sich schickenden Frömmigkeit anzeigt, ohne alles schmerzliche Sehnen einer übermächtigen Religiosität nach der Vollendung. Darin zeigt sich die wunderbare Kunst der Selbstbeobachtung und Selbstdarstellung. Wie hat unser Apostel sein eigenes Seelenleben zergliedert, wie hat er es in eine Sprache gefasst, die er sich selbst geschaffen hat! Zwei Jahrtausende haben mit seinen Worten ihr eigenes Leben dargestellt, und wie oft sind seine höchsten Aussagen in einem Sinne gebraucht, der kaum noch etwas von ihrer ursprünglichen Kraft und Stärke ahnen lässt! Wir bewundern in Augustin den grossen Psychologen, der bis zur Meisterschaft alle Regungen seines Innenlebens in seinen Bekenntnissen bloßgelegt hat. Dasselbe hat vor ihm Paulus gethan, und wir müssen bedauern, von diesem Manne, der zu sehr ein Mann der That war, als dass er Bekenntnisse hätte schreiben können, keine Predigt zu besitzen. Immerhin aber geben uns seine Briefe Einblick genug in seine psychologischen Selbstbeobachtungen, und es ist nur aus einer falschen Beurteilung des grossen Apostels, die in ihm nur immer den Theologen sieht, zu erklären, wenn man darüber noch streitet, ob seine Psychologie dichotomisch oder trichotomisch war, statt auf deren praktische Seite einzugehen. Und doch hat er es uns so leicht gemacht, diese zu studieren! Denn der Mann, der gesagt hat: ich glaube, darum rede ich, hat stellenweise mit einer erstaunlichen Einseitigkeit die Stimmungen und Gedankengänge seines frommen Selbstbewusstseins dargestellt, so dass man oft von einer Äusserung zur andern keine Brücke schlagen kann. Diese Unmöglichkeit besteht für die verschiedenen Höhenlagen seiner Frömmigkeit nicht minder wie für seine lehrhaften Ausführungen. Wir stellen darum jetzt beide Gedankenreihen für sich in ihrer Eigenart dar, indem wir von der mystischen ausgehen.

Drei Momente haben wir aus Gal 2, 20 als das Charakteristische der paulinischen Mystik erkannt: sie verleugnet das Raum-, das Zeit- und das Selbstbewusstsein. Wir haben diese drei Momente näher zu betrachten.

Das Raumbewusstsein ist implicite damit gezeugnet, dass Paulus Gal 2, 20 das „Christus in mir“ gegenüberstellt dem „ich aber jetzt im Fleisch.“ Direct hat er es Röm 7, 5 und 8, 9 ausgesprochen, dass die Christen nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist sind, ein Wort, das nicht einfach im sittlichen, sondern im religiös-metaphysischen Sinn gemeint ist. So aber kann der Apostel sprechen, weil er als Mystiker

der Welt gekreuzigt ist und sie ihm, Gal 6, 14, weil sein Leib, d. h. sein Fleisch, tot ist um der Sünde willen, Röm 8, 10. Dereinst wird aber auch sein toter Leib wieder lebendig gemacht werden durch den, der auch Christum von den Toten auferweckt hat V. 11. Mit diesem Satz findet der Apostel als Mystiker sich mit dem Fleisch ab, in dem er nun doch lebt, das er aber vorher gänzlich verneint, „übermütig geleugnet“ (Holtzmann) hatte. Das kann er aber nur in sicheren, äusseren Verhältnissen. Wenn sich aber in körperlichen Leiden, in Verfolgungen und Todesnot das Fleisch dem Bewusstsein aufdrängt, dann fühlt er sich in ihm als in der Gottesferne, und es treten jene Gedanken der Todessehnsucht und des Leidensenthusiasmus auf, die wir oben kennen gelernt haben. In dieser Form sucht dann die Mystik sich wieder über das Raumbewusstsein zu erheben. — Aber macht sich das Fleisch nicht auch in anderer Weise geltend? Ist es nicht die Macht, durch die die Sünde Gewalt über den Menschen gewinnt? Ohne Zweifel ist es das, aber nicht für den Mystiker! Unter den Mächten, die ihn von Gott abziehen könnten, wird die Sünde, wie schon gesagt, nicht erwähnt. Zwar stehen Geist und Fleisch auch im ethischen Dualismus, aber das gilt absolut nicht von der Person des mystisch gestimmten Christen, der über allen Kampf erhaben ist. In diesem Sinn und in dieser Beschränkung ist der Satz von Wernle richtig: nach Paulus sündigt der Christ nicht. In wiefern Paulus das sagen kann, werden wir unten sehen.

Der Mystiker lebt in der Ewigkeit, das war der zweite charakteristische Zug, den wir herausstellten. Der Gegensatz von jetzt und einst nach vorne und hinten hat für ihn aufgehört. Nach vorne hin kommt das zum Ausdruck in der Heilsgewissheit, einer Gewissheit, die von der Zukunft eigentlich nichts mehr erhofft, mit der leisen Besorgnis im Hintergrund, es könnte auch nicht eintreffen, sondern nur noch mit verlangender Ungeduld das Letzte, die Umwandlung des Fleisches, erwartet. Rückwärts hat dies Leben im Ewigen in einem Gedanken feste Gestalt angenommen, der auch in der evangelischen Frömmigkeit von grosser Bedeutung ist, in dem Gedanken von der Prädestination Röm 8, 28ff. Dass mit dem Satz: „denen, die Gott lieben,“ nicht der Realgrund, sondern nur der Erkenntnisgrund angegeben wird für ihre Gewissheit, dass ihnen alle Dinge zum Besten dienen müssen, zeigt der Zusatz: „die nach dem Vorsatz berufen sind.“ Was hätte hier auch die Liebe der Menschen für eine Beweiskraft? Sie ist ja nicht ein Werk des Menschen, sondern des Geistes Gottes Röm 5, 5, wie denn ja Gott

durch den Geist alles wirkt, so dass jeglicher Gedanke an Synergismus ausgeschlossen ist. Darum ist auch in der folgenden Reihe vom Zuvor-versehen bis zum Verherrlichen weder der Glaube noch die Heiligung zu ergänzen, weil etwa Paulus „in der lebhaften Schilderung des Heilsganges nur die Hauptpunkte der göttlichen Thätigkeit hervorhebt“ (Godet Römerbr. II. S. 119) oder weil der ἀγιασμός nicht aus der δικαίωσις oder auf sie folgt (Weiss l. c. S. 383 Anm.). Auf die Heiligung reflectiert Paulus als Mystiker überhaupt nicht (s. o. S. 132), und der Glaube hat hier vollends keine Stelle. So ist hier nicht Präscienz, sondern wirkliche Prädestination ausgesprochen, die sich mit Gleichgiltigkeit gegen alle Fragen des sittlichen Bewusstseins nach Freiheit und Schuld im folgenden Capitel des Römerbriefes sogar zum Determinismus steigert 9, 11. 19ff. Trotzdem dem Apostel hier der Gedanke aufsteigt, dass bei diesem Determinismus die Gerechtigkeit Gottes verletzt werde, so schlägt er ihn doch nieder mit dem tiefsten Gedanken seiner religiösen Erfahrung, dass Gottes Macht die allein wirkliche und d. h. wirkende ist. Beide Gedanken der Prädestination wie des Determinismus sind Höhepunkte religiöser Speculation und gefährliche Theologumena, sobald sie vom Boden der lebendigen Frömmigkeit fortgenommen und als theoretische Wahrheiten aufgestellt werden. Wir werden auch sehen, wie sich dem Apostel alle diese Gedanken in der psychologischen Gedankenreihe modificieren.

Das dritte Charakteristikum der Mystik endlich war das Aufgehen der Individualität und Subjectivität des Christen in der Person Christi. Hierfür ist es bezeichnend, wie der Apostel sein Leben seit der Bekehrung beschreibt. Es fehlen alle activen Verba; wir finden nur Passiva oder doch intransitive Formen. Der Christ ist mit Christus gekreuzigt Gal 2, 19, Röm 6, 6, mit ihm gestorben und begraben Röm 6, 4, in seinen Tod getauft V. 3, d. h. in die Gemeinschaft mit dem Gestorbenen versetzt; er ist mit ihm auferweckt, Kol 3, 1, so dass sein Geist Leben ist, Röm 8, 10, Christus ist sein Leben, Gal 2, 20, Phil 1, 21, er ist im Geist Gal 5, 25, Röm 8, 9, er wird vom Geist getrieben, Gal 5, 18. Röm 8, 14. Es ist schon oft betont worden, wie sich gerade in diesen Ausdrücken der mystischen Gedankenreihe das Erlebnis seiner eigenen Bekehrung und der darauf begründeten Frömmigkeit die zutreffendste Darstellung gebildet hat. Paulus kennt sein Christentum nicht als das Resultat eigenen Strebens; er hat seinen Heiland vorher nicht gesucht; auch ist er ihm nicht durch die Predigt angeboten; sondern Gott selbst hat ihn mit mächtiger Hand ergriffen

und an ihm seinen Sohn offenbart. Damit ist sein alter Mensch niedergeschlagen und ein neuer in ihm aufgeweckt, der zweite Mensch vom Himmel, der jetzt sein ganzes Sein und Denken bestimmt. Unsere Worte sind zu schwach und zu abgegriffen, um die Stärke einer Religiosität zu beschreiben, die zum ersten Mal sprechen konnte: ich lebe nicht als Ich, sondern Christus lebt in mir. Und was er so erfahren hat, das überträgt er verallgemeinernd auf alle Gläubigen, bei denen er meist wohl unberechtigt einen gleich radicalen Bruch mit ihrem ganzen bisherigen Leben voraussetzt.

[Schluss im nächsten Heft.]

---

## Zum Problem des Johannesevangeliums.

Von Wilhelm Soltau in Zabern i/Elsass.

Nachdem kürzlich das Problem des Johannesevangeliums wieder von mehreren Seiten aus in Angriff genommen ist, namentlich auch die gründlichen Forschungen Wendts<sup>1</sup> von verheissungsvollen Anfängen wieder auf Abwege geraten sind, dürfte es vielleicht erwünscht sein, die Grundlagen, von welchen die moderne Forschung meist ausgegangen ist, einer erneuten Prüfung zu unterziehen und einiges über den Weg, der unter allen Umständen einzuschlagen ist, beizubringen.

Weiteres als einige Vorbemerkungen zur erneuten Inangriffnahme der Untersuchung können die folgenden Zeilen natürlich nicht bieten.

Pfleiderer (Urchristentum 781) fasst das Urteil der wissenschaftlichen Theologie über das vierte Evangelium kurz und bestimmt so zusammen: „Die johanneischen Reden sind so sehr aus einem Guss, Form und Inhalt so untrennbar eins, und die Reden wieder so eins mit den sie einleitenden oder illustrierenden Erzählungen, dass es unmöglich ist, das eine von dem andern zu scheiden.“

Die Folgerung ist damit gegeben: das ganze Evangelium ist in allen seinen Teilen ein einheitliches Werk eines nachapostolischen Schriftstellers des zweiten Jahrhunderts, der weder Apostelschüler noch gar ein Apostel gewesen sein kann.

Von den beiden Annahmen Pfeiderers ist nun aber nur die erste richtig. Die zweite ist, wie gezeigt werden soll, falsch, und damit wird auch die Schlussfolgerung hinfällig.

Es ist nämlich bestimmt nachweisbar, dass die Redestücke<sup>2</sup> des

<sup>1</sup> Das Johannesevangelium (Göttingen 1900)

<sup>2</sup> Es sind dieses abgesehen von dem den Redestücken verwandten Prolog (1, 1—18), 3, 13—21; 4, 10—15; 4, 31—38; 5, 19—47; 6, 32—65; 8, 12—19, 8, 21—59; 10, 1—18; 10, 26—42; 14—17; dazu wohl auch 3, 31<sup>b</sup>—36; 12, 34—36; 44—50 und (s. unten) 7, 28—36.

Evangeliums nur in einem losen Zusammenhang mit demjenigen Erzählungsstoff stehen, welcher Sondereigentum des vierten Evangeliums ist, ja auch dieser ist kaum als einheitlicher zu bezeichnen.

Suchen wir diesen prinzipiell abweichenden Standpunkt im Einzelnen zu begründen.

Die johanneischen Redestücke sind erstlich ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, mehrfach ohne jede Beziehung zum voraufgehenden Erzählungsstoff eingelegt.

Die Rede von der Liebe 15, 9—17 ist nicht etwa nach der Fusswaschung 13, 16 eingeschoben, sondern zwischen die Allegorie vom Weinstock 15, 1—8 und die Rede vom Hass der Welt 15, 18—25 gestellt. Ebenso wenig ist das hohepriesterliche Gebet (17), wie es sachlich geboten war, nach 12, 27 oder 13, 32 eingereiht. Das Bild vom guten Hirten (10, 1—18) steht ganz unvermittelt nach den Streitworten zwischen Jesus und den Pharisäern. Das grosse Redestück 8, 12—59 ist ohne jegliche Verbindung mit der Perikope von der Ehebrecherin 8, 2—11, oder — wenn diese unecht ist und in Wegfall kommt — auch ohne jede Beziehung zu 7, 53 geblieben. Auch die allegorische Rede über Jesus als „Brod des Lebens“ (6, 26—65) steht in keinem Zusammenhang mit dem unmittelbar Voraufgehenden.<sup>1</sup> Selbst die Einleitung 1, 1—18 steht isoliert da. 1, 19 schliesst sich kaum äusserlich an 1, 18 an; die Wiederholung von 1, 19—27 nach 1, 15 ist geradezu hart.

Aber sei es drum! Mögen auch die Reden nur ganz äusserlich eingefügt sein! Es könnte dieses vielleicht manchem konservativen Gemüt als belanglos erscheinen, indem ja auch zahlreiche andere Perikopen dieses und der übrigen Evangelien ohne rechten Zusammenhang aneinander gereiht sind. Die Hochzeit von Kana ist ohne Beziehung zu der Jüngerwahl und nimmt sich sonderbar genug neben 1, 51 aus. Die weiteren johanneischen Erzählungen von Nikodemus, von der Samariterin, vom Aussätzigen sind zwar mit einigen motivierenden Anfangsbemerkungen versehen, stehen aber im Übrigen ohne erkennbaren Zusammenhang mit den voraufgehenden und folgenden Versen. Warum sollte es mit den Reden anders sein?

Derartigen Versuchen gegenüber muss dann zweitens darauf hingewiesen werden, dass die johanneischen Redestücke mehrfach den Zusammenhang durchbrechen, ja geradezu zerstören.

<sup>1</sup> Auch zu 6, 1—15, welches eine grosse Ideenverwandtschaft mit 6, 26f. aufweist, ist doch keine rechte Verbindung herzustellen; 6, 26 steht im Gegensatz zu 6, 14.

Offenbar gehören die Angaben 10, 19f. noch zu den Ausführungen von 9<sup>1</sup>, von denen sie ganz unpassend durch 10, 1—18 geschieden werden. Das Gespräch mit Nikodemus hat bis 3, 12 seinen guten Fortgang. 3, 13 schlägt einen ganz andern Ton an und hat gar keine Beziehung zu der Unterredung selbst. Die Abschiedsrede Jesu in Joh. 14 wird 15, 26f. bez. in 16 wieder aufgenommen. Die drei Reden 15, 1—8; 15, 9—17; 15, 18—25 werden wenig passend dazwischen eingeschoben. Die allgemeinen Ausführungen 3, 31<sup>b</sup> bez. 3, 32—36 weichen auch von dem Zusammenhang von 3, 28—30 ab. Am bedenklichsten aber ist, dass die Erzählung von der Samariterin (die ursprünglich 4, 1—19; 20—25; 16—19; 27—30; 39—43 umfasst hat<sup>2</sup>, durch die ganz andersartigen Redestücke 4, 10—15 und 4, 31—38 um ihren guten Zusammenhang gebracht ist. Die Rede vom Licht der Welt, 12, 44f., an das Volk gehalten, nimmt sich doch mehr als sonderbar aus nach 12, 37 und 12, 43. Selbst einige der kürzeren Herrenworte sind so zu den dem Evangelium eigentümlichen Erzählungen gesetzt worden, dass man ihren Einschub merken kann, z. B. 1, 51 lautet als erste Ankündigung an einen neugeworbenen Jünger recht befremdlich. 9, 4f. steht an der Stelle ohne rechten Sinn. Im ganzen Evangelium kehren keine Gedanken wieder, welche an den Gedankengang von 1, 1—18 erinnern.

Es ist also bei der weiteren Erklärung des Evangeliums soviel festzuhalten, dass dasselbe keineswegs der „ungenähte Rock“ ist, der keine Zerteilung zulässt; die Reden sind jedenfalls mehrfach ziemlich äusserlich in den Erzählungsstoff eingelegt.

Dazu kommt, dass noch ein zweiter Bestandteil des vierten Evangeliums eine besondere Herkunft hat und sich bestimmt von dem übrigen abhebt.

Voraussetzung aller weiteren Untersuchungen über das vierte Evangelium ist nämlich das feststehende Ergebnis der neutestamentlichen Forschung, dass das vierte Evangelium manche historische Berichte der synoptischen Tradition entnommen hat. Oft kommen in einem und demselben johanneischen Verse Spuren der Erzählung mehrerer synop-

<sup>1</sup> Vor allem 10, 20—21, welche auf die Blindenheilung in 9 gehen.

<sup>2</sup> Ohne Weiteres ist klar, dass 4, 16—19; 4, 28—30; 4, 39—41 Teile einer fortlaufenden Erzählung sind, welche durch 4, 20—24 und 4, 31—38 zerrissen sind. Nun zeigt die allegorische Umdeutung des Wassertrinkens (4, 10 neben 4, 7), dass hier Fremdartiges (4, 10—15) der Erzählung beigefügt ist, wogegen 4, 20—24 die allein passende Fortsetzung von 4, 1—9 bilden würde. Es ist daher nicht nur 4, 31—38 sondern auch 4, 10—15 ein später eingeschobenes Redestück. Der Redactor brachte dann auch 4, 16—20 etwas früher, da es nach 4, 25—26 nicht mehr passend erschien.



tischer Evangelien vor. Sogar die Zusätze und Ergänzungen des kanonischen Matthäus sind dem vierten Evangelisten bekannt (z. B. Joh. 12, 15 beruht auf Math. 21, 5). Synoptischer Herkunft sind:

- 1, 19—28; 31—34, vielleicht auch manches in 35—42;
- 2, 13—17; 19; 22;<sup>1</sup>
- 4, 43—54;
- 6, 1—25;
- 6, 66—71;
- 9, 1; 6—23;
- 11, 47—55 (57);
- 12, 3—8; 12—16;
- 13, 26—27;
- 18,
- 19, 1—24; 38—42;
- 20, 1—2; 11—13; 19—23.

Dazu kommen vereinzelte Sprüche und Erzählungsmomente, wie in:

- 2, 19; 4, 44; 5, 8; 12, 25, 27, 40; 13, 16, 20—21, 38; 14, 13; 15, 20; 16, 32; 18, 11.

Als der dem vierten Evangelisten eigentümliche Erzählungsstoff bleiben somit nur folgende Abschnitte übrig:

1. 1, (35—42) 43—51 Jüngerwahl, wozu wahrscheinlich auch der aus 1, 35 anticipierte Gedanke 1, 29 kommt („Lamm Gottes“)
2. 2, 1—11 Hochzeit zu Kana.
3. 3, 1—12 Nikodemus.
4. 3, 22—31a Johannes und Jesus.
5. 4, 1—9; 20—30; 39—42; (4, 16—19?) die Samariterin.
6. 5, 1—16 (18) der Kranke zu Bethesda.
7. 7, 1—8, 1 Jesus am Laubhüttenfest<sup>2</sup>.
8. 8, 2—11 die Ehebrecherin<sup>3</sup>.
9. 9, 23—41 Blindenheilung<sup>4</sup>.
10. 12, 20—33 Jesu Worte an Philippus und Andreas (vielleicht noch weiter 12, 37—43).

<sup>1</sup> Dieser Erzählungsstoff ist aber überall mit originellen johanneischen Motiven durchsetzt.

<sup>2</sup> Vielleicht sind in C. 7 einige kleinere Einlagen des Evangelisten, so namentlich 7, 28—30 und 7, 33—36 bez. das ganze Stück 7, 28—36.

<sup>3</sup> Doch fehlt dieselbe in den älteren Handschriften und weicht vom sonstigen Sprachgebrauch des Evangeliums ab.

<sup>4</sup> 9, 1; 6—23 ist aus synoptischen Elementen zusammengesetzt; auch 9, 2—3 ist vielleicht Reminiscenz aus Lc 13, 2. Einiges in 9, 18f. ist schon aus 9, 23f. entnommen.

12. 13, 2—15 (16—20) Fusswaschung (und vielleicht dazu auch 13, 31—36)<sup>1</sup>.

13. 19, 25—37 selbständige Zusätze bei der Kreuzigung.

14. 20, 14—18; 25—29 die aussersynoptischen Erscheinungen Jesu. Ausserdem ist noch die ganz singuläre Lazaruserzählung (Joh. 11) zu nennen, über welche zum Schluss gesondert gehandelt werden soll.

Nachdem hier dargelegt ist, dass das vierte Evangelium aus drei verschiedenartigen Bestandteilen besteht, ist der Frage näher zu treten, wie man sich die Verbindung derselben durch den Evangelisten zu denken habe.

Ist bei der grossen Verschiedenartigkeit der Teile die Annahme einer einheitlichen Bearbeitung festzuhalten?

Das hier klargelegte Verhältnis von Erzählungsstoff und Redestücken könnte unter andern Umständen die Vermutung nahe legen, dass die Reden erst später, ziemlich äusserlich, von einem Ergänzter eingeschoben seien.

Diese Annahme ist aber a limine abzuweisen; denn abgesehen von der sprachlichen Einheit des Evangeliums, abgesehen davon, dass ja gerade von dem geistigen Urheber der Redestücke manche kleinere Einlagen herrühren und Correcturen an der Erzählung vorgenommen sind<sup>2</sup>, besteht trotz aller Gegensätze zwischen johanneischen Reden und johanneischer Erzählung doch auch eine gewisse Verbindung zwischen Reden und Erzählungsstoff. Diese Verbindung, welche in stilistischer und logischer Weise oft zu wünschen übrig lässt, besteht trotzdem in stofflicher, in inhaltlicher Beziehung.

Vereinzelt sind zwar einige Sprüche aus den Synoptikern in die johanneischen Reden miteingeschoben. An keiner Stelle aber bietet irgend ein Gedanke der Synoptiker das Thema jener Reden. Das Umgekehrte ist hinsichtlich des johanneischen Erzählungsstoffes zu constatieren. Trotz aller Eigenartigkeit der johanneischen Reden beruhen sie doch in einigen ihrer Hauptgedanken auf jener johanneischen Erzählungsquelle, was nicht ausschliesst, dass sie dieselben in vielfacher Hinsicht weiter gebildet und umgestaltet haben.

Folgende Sprüche aus dem Erzählungsbericht bieten einige verwandte Ideen, ja bilden zuweilen sogar das Thema zu den Reden selbst.

<sup>1</sup> 13, 34 ist sachlich gleich Mc 12, 31, aber sowohl die Form von 13, 33, wie der Zusatz 13, 36 lassen auf eine originale Herkunft schliessen.

<sup>2</sup> S. 1, 51; 3, 3—8 (ἀνοθεν γεννηθῆναι) statt des früheren ἀναγεννηθῆναι s. Justin Apol. 1, 61.

## Der Gedanke von

7, 7 <sup>1</sup>	ist verwandt worden in der Rede	15, 18—25.
7, 16—18	„ „ „ „ „ „	7, 28, 29; 8, 26—38; 5, 19f.
13, 33	„ „ „ „ „ „	12, 49. 50; 7, 33. 34; 8, 21. 22; 16, 16f.
12, 26; 12, 32,	„ „ „ „ „ „	12, 34f.; 12, 44—47.
12, 28—32 (13, 32)	„ „ „ „ „ „	K. 17.
3, 6	„ „ „ „ „ „	3, 19—21; 8, 12.
13, 34—35	„ „ „ „ „ „	15, 9—17.

Auch haben wohl einzelne Sprüche, welche jetzt das Hauptthema der grossen Reden bilden, schon in der Quelle gestanden. So 10, 12 (für 10, 1—18); 15, 1—2 (für 15, 1—8); 16, 19—22 (für 16).

Danach ist die Folgerung unabweisbar: Ein bereits vorliegender Erzählungsstoff ist durch den später schreibenden Evangelisten mit erbaulichen Reden ausgestattet worden. Der Erzählungsstoff besass für den Evangelisten bereits ein solches Ansehen, dass er ihn nicht allzu frei umzugestalten wagte, sondern ihn nur zu vervollständigen suchte.<sup>2</sup> Und andererseits werden auch wohl einige Reden an sich schon einen solchen Wert in den Augen des Bearbeiters dieses Erzählungsstoffes besessen haben, dass er sie nicht ohne Not zerteilen wollte. Der Erzählungsstoff muss demnach jedenfalls bereits schriftlich fixiert dem Evangelisten vorgelegen haben, wahrscheinlich aber waren auch schon einige der Reden, bevor sie in das Evangelium eingelegt wurden, von ihm aufgezeichnet gewesen.

Anders verfährt der Evangelist mit den synoptischen Berichten. Die letzteren sind anerkanntermassen meist gedächtnismässig in seine Darstellung aufgenommen. Vielfach folgt der Evangelist sogar einer traditionellen Weiterbildung des synoptischen Materials.

Welcher Art war diese dem vierten Evangelisten eigentümliche Erzählungsquelle? Abgesehen von den legendarischen Ergänzungen zur

<sup>1</sup> Natürlich mit Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen Jesu Brüdern 7, 5 und Jesu Jüngern 15, 19.

<sup>2</sup> Eine gewisse Analogie zum Matthäusevangelium liegt vor. Wie ein Protomathäus (vgl. Soltau: Eine Lücke der synoptischen Forschung, S. 14 f.) seine Logiaquelle durch Marcusberichte zu einer Geschichtserzählung umwandelte und dabei die Logia zu grösseren Reden verband, so hat auch der vierte Evangelist seine Quelle durch synoptische Berichte und durch Reden erweitert. Noch deutlicher aber tritt bei dem Vergleich die Verschiedenheit in der Arbeitsweise beider Evangelisten hervor; der erste Evangelist hielt sich treu an die Erzählung des Marcus und brachte in die Logia trotz aller rhetorischen Erweiterung nur wenig Eigenartiges hinein. Der vierte Evangelist behandelte beide Stoffe ganz frei.

Auferstehungsgeschichte (20, 14—18; 25—29), die vielleicht nicht einmal in der Quelle selbst standen, sondern als freie Weiterbildungen der synoptischen Berichte<sup>1</sup> gelten dürfen, sind alle 14 Abschnitte<sup>2</sup> des Erzählungsstoffes derart, dass sie nicht einen fortlaufenden historischen Bericht über die Thaten Jesu bilden, sondern vielmehr nur eine Sammlung von Aussprüchen Jesu mit historischer Einführung enthalten. Es sind Logia (ΛJ).

Durch diese Erkenntnis fällt ein helles Licht auf die ganze Beschaffenheit der Nachrichten dieser Quelle (ΛJ). Eine chronologische Anordnung lag ihr völlig fern, ein chronologisches System darf also auch nicht in ihr vermutet werden. Wenn z. B. die Tempelaustreibung an den Anfang von Jesu Thätigkeit gesetzt wird (2, 15f.), so beruht das nicht auf einer anderweitigen historischen Berichterstattung, sondern auf dem zufälligen Umstand, dass einige Worte Jesu (z. B. 2, 19) und andere mit ihnen zusammenhängende Erzählungen über Jesu Thätigkeit im Tempel mehr zu Anfang der Redequelle standen. Bei einer solchen Logiaquelle (ΛJ) ist es auch wohl verständlich, wenn hier und da einzelne echte Reminiscenzen localer Art miterwähnt werden,<sup>3</sup> ohne dass doch im übrigen eine klare Übersicht über die Örtlichkeiten, an welchen Jesus thätig war, vorhanden zu sein brauchte.

Es ist hier nicht der Ort, diesen auch von anderen schon bemerkten Gegensatz, welcher zwischen den Johannesperikopen und den Redestücken besteht, im einzelnen auszuführen. Gerade der Abschnitt in Wendt's Johannesevangelium, welcher von den „Anzeichen des Benutztseins einer Quellschrift im vierten Evangelium“ handelt (S. 45—100) hat so manche treffende Beobachtung nach dieser Richtung gemacht, dass er mich einer weiteren Erörterung desselben hier überhebt. Besonders charakteristisch sind ja die doppelten Erklärungsversuche, bald mehr platterer Art, bald „pneumatischer“. So z. B. 12, 32—33 und daneben 12, 34—36, oder 4, 10—14 neben 4, 9, oder 7, 39 neben 4, 10—15; 6, 35. Weiteres vgl. in meinem Buch „Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert (Leipzig 1901), S. 114f.

<sup>1</sup> S. H. Holtzmann, Handkommentar IV, S. 201.

<sup>2</sup> Auch die Hochzeit von Kana, wenn eben beachtet wird, dass sie ihre eigentliche Deutung erst bei einer allegorischen Erklärung erhält.

<sup>3</sup> Die Erzählung berührt den Teich Siloah 9, 7, die Halle des Salomo im Tempel 10, 23, den Kidronbach 18, 1, den Palast des Hannas 18, 15, das Prätorium 18, 28, Golgatha 19, 17. s. O. Holtzmann, Das Johannesevangelium, S. 189; Soltau, Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert (Leipzig 1901), S. 113f.

Mit der Constatierung einer solchen Logiaquelle, welche bedeutend älter als das Evangelium war, ist es aber allein nicht gethan. Wichtiger ist, dass ihre Glaubwürdigkeit und ihre Herkunft im einzelnen definiert wird.

Da wird es denn jedem Einsichtigen klar sein, dass der Inhalt dieser Quelle Dinge von sehr verschiedenem Wert enthält.

Einzelne Sprüche tragen den Stempel der Echtheit, der tiefsten und innigsten Frömmigkeit an sich. So Jesu Wort über die Liebe 13, 33—35, das Wort vom guten Hirten (10, 12), die Allegorien vom Weinstock 15, 2—5, vom Brod des Lebens 6, 35.<sup>1</sup> Auch die Grundzüge der Gespräche mit Nikodemus, mit der Samariterin, oder das Wort an Petrus 13, 36 sind wahrscheinlich echt, auf alle Fälle aus älterer Tradition. Manches andere erinnert an die dürftigeren Wunderberichte des Marcus, so 5, 1 f.; 9, 23 f., und verbürgt vielleicht gerade damit eine gewisse Ursprünglichkeit der Berichterstattung, die allerdings von dem, der sie verzeichnet hat, mit einigen allegorischen Bestandteilen ausgestattet sein müsste. Dagegen ist z. B. die Bedeutung der Perikope 2, 1 f. und manches Allegorische<sup>2</sup> im Gespräch mit der Samariterin in der jetzigen Berichterstattung völlig verblasst. Und nun gar manche der historisch-seinwollenden Sonderberichte (1, 44 f., 9, 35 f., 19, 31—37) machen einen durchaus legendenhaften Eindruck. Endlich ist zu beachten, dass fast überall höchstens von späteren apostolischen Erinnerungen über Jesu Person, nicht von einer Authentie der Worte Jesu geredet werden darf.

Der Nachweis, dass eine besondere Logiasammlung dem vierten Evangelium zu Grunde lag, führt auch auf die Lösung des Hauptproblems, wie es möglich war, dass die gesammte kirchliche Tradition den Apostel Johannes als Verfasser dieses Evangeliums hinstellen, und speziell 13, 23; 19, 26—27; 20, 2 deutlich genug auf ihn als Gewährsmann hinweisen konnte. Namentlich auch das bestimmte Zeugnis des Ergänzers 21, 24 liess ja von jeher keine andere Alternative zu, als apostolischen Ursprung oder tendenziösen Betrug.

Diese grosse Schwierigkeit ist durch den Nachweis einer Quelle des Johannesevangeliums beseitigt, wenn anders es glaubhaft gemacht werden kann, dass diese Logiasammlung in irgend einer Weise auf den Apostel Johannes zurückgeführt werden kann.

Von vornherein ist dabei allerdings weniger an eine schriftstellerische Thätigkeit des Apostels Johannes zu denken. Vielmehr wäre anzu-

<sup>1</sup> Man denke dabei an verwandte Gedanken der Synoptiker wie z. B. Mt 11, 28—30.

<sup>2</sup> So weisen die fünf Männer der Samariterin auf die fünf Stämme der Samariter hin.

nehmen, dass Aufzeichnungen anderer nach früheren mündlichen Berichten des Apostels stattgefunden haben.

In dieser Einschränkung des Urteils aber lassen sich für den apostolischen Ursprung dieser Logiasammlung manche gewichtige Gründe beibringen. Vor allem: Sämtliche Sonderberichte der Leidens Erzählung führen auf johanneischen Ursprung: sowohl das letzte Wort Jesu an seine Mutter und an Johannes (19, 26—27), wie die Erzählung über den Lanzenstich 19, 31—37 (vgl. dazu Apc 1, 7) und die besondere Berücksichtigung (20, 3f.) des anderen Jüngers, der Petrus zuvorkam, d. i. des Johannes.

Auch die zahlreichen besonderen Ortsangaben und Hinweise auf das jüdische Leben in Palästina führen auf einen Berichterstatter hin, der zur Zeit Jesu selbst in Palästina anwesend gewesen ist.<sup>1</sup> Johannes gilt der kirchlichen Tradition zufolge als Verkündiger der Liebe. „Kindlein, liebet euch“ soll nach Polykarp die stete Mahnung des greisen Apostels gewesen sein. 13, 33—35 bietet die gleiche Angabe, sogar in ähnlicher Fassung.

Jedenfalls ist auf diesem Wege die Möglichkeit gegeben, den apostolischen Ursprung der Grundschrift beizubehalten, ohne im übrigen den späten Abschluss des ganzen Evangeliums durch den Presbyter, welcher den I. Johannesbrief geschrieben hat, abzuleugnen. 1, 14 ist nicht von einem persönlichen Schauen des Evangelisten zu deuten, sondern betont ganz allgemein, dass wir Menschen, die Menschheit ein solches Wunder, dass der Logos Fleisch geworden sei, geschaut haben.<sup>2</sup>

Nur eine Schwierigkeit vermag ich nicht völlig zu erklären: „Die singuläre Lazarusepisode.“ Dieselbe weist mit 11, 2 merkwürdiger Weise schon auf das erst 12, 3 zu Erzählende hin, setzt das 12, 3f. Erzählte schon voraus. Damit giebt auch sie sich als eine spätere Einlage zu erkennen. Wahrscheinlich ist daher, dass 11, 1—46 bez. 12, 1b erst von dem Evangelisten, der zugleich seine Reden einschob, eingefügt ist.

Fassen wir die Ergebnisse noch einmal kurz zusammen. Es gab eine teils von Berichten des Apostels Johannes, teils von Angaben aus dem Kreise seiner Zuhörer abstammende Sammlung von Perikopen, welche Gespräche Jesu mit kurzen Einführungen enthielt.

<sup>1</sup> Vgl. O. Holtzmann a. a. O. S. 191 und H. Holtzmann, Hand-Commentar, IV, S. 65.

<sup>2</sup> Die Nachbildung dieser Worte im I. Johannesbrief 1, 1—3 wird schon durch 1, 5 auf das richtige Mass d. h. geistigen Schauens zurückgeführt. Vielleicht ist 1 Joh 1—5 übrigens älter als Joh 1, 1—18.

Ihr Wert war ungleichartig. Manches ging auf wirkliche Erinnerungen des Apostels zurück. Einige Allegorien und Aussprüche Jesu verraten die Ursprünglichkeit. Anderes war sekundärer Natur. Diese Sammlung hatte schon beim Tode des Apostels Johannes ein gewisses kanonisches Ansehen. Dieselbe wurde, sei es allmählich,<sup>1</sup> sei es auf einmal, als sich der Wunsch Bahn brach, auf Grund der johanneischen Logiasammlung ein zusammenhängendes Lebensbild Jesu zu erhalten, durch synoptische Berichte ergänzt. Daneben waren, im Anschluss an einige der tiefsten Aussprüche der Johanneslogia, Reden der kleinasiatischen Presbyter entstanden, welche einzelne jener Logia weiterausspinnend die philosophische und mystische Ideenwelt dieser Kreise<sup>2</sup> widerspiegelten.

Einer derselben, vermutlich der Presbyter Johannes, der Verfasser des I. Johannesbriefes, unternahm es, diese Reden über Jesu Person, in deren Anschauungen ihm das Wesentliche des Christentums zu liegen schien, zu sammeln und dieselben dann in die schon bestehende Sammlung von  $\Lambda$  Joh. einzuschieben; zugleich nahm er dabei eine Überarbeitung des gesammelten Stoffes vor. So wurde äusserlich eine Einheit, namentlich auch in sprachlicher Hinsicht, hergestellt. Doch hinderte das kanonische Ansehen, in welchem bereits die Johanneslogia zu seiner Zeit standen, den Evangelisten grössere Umarbeitungen vorzunehmen. Zum Teil liess er die Redestoffe bei einander, wie I, 1—18; 8, 12—59; 10, 1—18 bez. 26—42; 14—17. An anderen Stellen durchbrach er bei ihrer Einlage den früheren Zusammenhang (wie in 13, 34 und 4, 10). Er ging nicht soweit, alle Incongruenzen zwischen der Quellschrift und seinen Reden zu tilgen. Der Nachweis, dass und wo solche existieren, sowie die Thatsache, dass die Reden äusserlich eingelegt sind, zeigt aufs klarste, dass von einer völligen Einheitlichkeit des Evangeliums keine Rede sein kann. Die Unterscheidung von Johanneslogia und den Ausführungen des Evangelisten giebt den Schlüssel zur Lösung des Johannesproblems im einzelnen.

<sup>1</sup> Jedenfalls früh sind 2, 13 f. und 4, 46—54 eingelegt.

<sup>2</sup> Das ist der richtige Kern jener verwegenen Vermutungen, welche Kreyenbühl in seinem „Evangelium der Wahrheit“ (Berlin, 1900) I, 145 f. geäussert hat. Das vierte Evangelium ist mit nichten „ein schriftstellerisches Produkt der häretischen Gnosis.“

## Miscellen.

### I.

#### Was meint Paulus mit Ἀραβία in Gal 1, 17?

Von D. S. A. Fries in Stockholm.

Bei der Darstellung, die Paulus in Gal 1 von seiner Bekehrung und seiner ersten Wirksamkeit für das Evangelium Jesu Christi giebt, erzählt er auch, dass er eine Zeit lang (wie lange ist nicht bestimmt gesagt) in Ἀραβία gewesen sei. Gewöhnlich nimmt man an, dass er nach der arabischen Wüste (in der Nähe von Damaskus, Ḥaurân?) gegangen sei, um dort in der Stille nachzudenken, zu forschen und alsdann sein Evangelium fertigzustellen. Aber sowohl auf Grund von Act 9, 20ff., als auch dem Zusammenhange und dem ganzen Pathos in Gal 1—2 nach, muss man sich eher das Gegenteil vorstellen. Paulus ist sogleich als Apostel und Prediger aufgetreten, während er mit „seinem Evangelium“, d. h. seiner Theologie nach eigenem Bekenntnis niemals fertig wurde. Es ist also anzunehmen, dass er auch in Ἀραβία gepredigt hat. Aber waren wirklich die Beduinen in der Wüste, selbst wenn sie zum naba-täischen Reich gehörten, passende Zuhörer bei der evangelischen Verkündigung des Apostels? Für gebildete Juden, und vor allem für gebildete Heiden hat er in der grossen Culturwelt gepredigt, niemals aber, nach dem was die Geschichte besagt, für Beduinen. In der That glaubt dies auch wohl niemand.

Was meint also Paulus mit Ἀραβία? Ich glaube dies Wort ist sehr frühe missverstanden worden, und zwar in der Weise, dass Paulus ursprünglich Ἀραβία geschrieben hat, welches Wort aber als Ἀραβία(ν) gedeutet worden ist, was um so leichter möglich war, als wir gerade in



Gal 4, 25 von Ἀραβία lesen.<sup>1</sup> Nun kommt in Galiläa, unweit Sepphoris und Kana, ein Ort קנב vor, den Josephus Ἀραβία nennt (vgl. Neubauer, La Géographie du Talmud, 1868, S. 204sq.; Josephi Vita, 51<sup>2</sup>); hier hat selbst der grosse Rabbi Jochanan ben Sakkai mehrere Jahre mit Lehrvorträgen zugebracht. Für Paulus könnte auch die Stadt eine andere Anziehungskraft gehabt haben; dieselbe lag nämlich in Galiläa, wo er selbst (nach Hieronymus in Gischala) geboren war. Als er zum zweitenmal Damaskus verliess, ging er nach der Stadt, wo er erzogen war, Tarsus, und deren Umgegend (Gal 1, 21; Act 9, 30). Hier wie dort hat er wohl erfahren, dass keiner in seinem Vaterlande resp. Vaterstadt Prophet ist. Man wende nicht ein, dass die Apostelgeschichte nichts wisse von einer Wirksamkeit in Galiläa; denn was weiss dieselbe Schrift von dem Aufenthalt in „Arabien“ oder von allen den Geschichten, auf die Paulus z. B. in I Kor 11, 24ff. anspielt?

<sup>1</sup> Was Paulus hier über geographische Verhältnisse auf der Sinaihalbinsel äussert, beweist, dass er wenigstens nicht in dieser Gegend Arabiens gewohnt haben kann.

<sup>2</sup> Unter den Lesarten zur Stelle: Γαβάρων, Γαράβων, Ἀράβων (Ed. Niese) folge ich also der letzten: Ἀράβων. Der Ort heisst jetzt *Arrabat-el-battâf*. [Vgl. Buhl, Geographie d. alten Palästina, S. 222].

[Abgeschlossen am 21. Mai 1901.]

## 2.

### Kleinigkeiten.

Von Eb. Nestle in Maulbronn.

#### Zur Didascalia apostolorum.

Die beiden von P. Corssen im Jahrgang 1, S. 339 ff. besprochenen Stellen der lateinischen Didascalia haben ihre Parallelen im syrischen Text, auf die hinzuweisen wohl der Mühe wert ist.

1. Die „ausserkanonische Parallele zur Leidensgeschichte“ findet sich in der syrischen Didascalia, S. 105, Z. 25 ff.; und in anderem Zusammenhang (= A. C. 2, 16 Lag. p. 30, 13) S. 20, Z. 3 ff. Die Mahnung an den Bischof, die Bussfertigen wieder aufzunehmen, wird begründet:

„Denn auch unser Erlöser trat für diejenigen, welche sündigen, beim Vater ein. Wie geschrieben ist im Evangelium: Mein Vater, Sie wissen nicht, was sie thun, auch nicht was sie reden; aber wenn es möglich ist, vergieb ihnen.“

Statt „mein Vater“ (אבא) steht im syrischen Text (bei Lagarde 20, 4) merkwürdigerweise אבא (= אבא) „meine Brüder“; in den Constitutionen, nach dem Evangelientext: πατερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδαμιν τί ποιοῦσιν. Die „ausserkanonische“ Parallele ist um so interessanter, als die Zugehörigkeit von Lc 23, 34 zum ursprünglichen Text des dritten Evangeliums durchaus nicht sicher ist. An der dritten Stelle, wo der Vers in den Constitutionen citiert wird 5, 14 (Lag. 145, 2), fehlt das Stück im syrischen Text (p. 88). Dort liegt aber eine andre gleichfalls höchst lehrreiche Abweichung von der kanonischen Leidensgeschichte vor, auf die ich aus Anlass des Petrus-Evangeliums und Chwolsons Veröffentlichungen über das letzte Passahmahl Christi (im Ev. Kirchenblatt für Württemberg, 1894, 13, S. 108 f.) hinwies, dass Jesus am Morgen des Auferstehungstages „bei Levi eintrat“ (על לות לוי). Die Didascalia geht in eine Zeit zurück, wo unsre Evangelien noch nicht die allein massgebenden waren.

2. Die zweite von Corssen behandelte Stelle, „Die Frau im Männerbad“ steht im syrischen Text S. 9, 5 und heisst:

„Und hüte dich, dass du badest im Bad mit den Männern. Denn wenn es ein Frauenbad giebt in der Stadt oder im Dorf, soll eine gläubige Frau im Bad mit Männern nicht baden. Denn wenn du dein Angesicht verhüllst vor fremden Männern durch die Verhüllung der Reinheit, wie also trittst du mit fremden Männern in das Bad? Wenn es aber kein Frauenbad giebt, und du genötigt bist zu baden im Bad der Männer und der Frauen, und dies ausser der Pflicht: mit Reinheit und mit Scham bade dich und mit Scheu und mit Mass und nicht zu jeder Zeit und nicht an jedem Tag und nicht in der Hälfte des Tages: sondern es sei dir bekannt die Zeit, in der du badest, in der zehnten Stunde. Es ist dir nämlich erforderlich, gläubige Frau, dass du mit allen Mitteln fliehst die Vielheit des leeren Blicks der Höhe der Augen, welche im Bad ist.“

Corssen hat also ganz mit Recht beanstandet, dass Hauler (VIII, 10) nach den Constitutionen das „non“ gestrichen hat. Der syrische Text ist hier der richtigste.

#### Zum Vaterunser.

Eine Geschichte des Vaterunser dürfte auch zu den Aufgaben gehören, die der Lösung noch harren. Durch die Jahrhunderte und nach

den verschiedensten Seiten den Einfluss dieses Gebets zu verfolgen, ist eine Aufgabe, zu der sich Philologen, Theologen, Künstler, Techniker vereinigen müssten. Allein schon die Geschichte des Vaterunsers in Deutschland wäre eine würdige Aufgabe. Bei Vorstudien, die ich für den Artikel *Lord's Prayer* in *Cheyne's Encyclopedia Biblica* machte, hat sich mir das aufgedrängt.

Luc 4, 18. 19.

In seinem Aufsatz über *St John's Gospel and the Logos* hat A. N. Jannaris (S. 24) allein aus Joh 1, 1—9 zwei Stellen angeführt, wo nach seiner Meinung durch falsche Interpunction die Erklärung irregeleitet wurde. Wie die Interpunction, so ist auch der moderne strophische Druck sehr angenehm, nimmt aber unwillkürlich Auge und Verständnis im Voraus gefangen. Niemand nimmt z. B. Anstoss, wenn nach dem Vorgang von Westcott-Hort nun auch in dem Stuttgarter Neuen Testament gedruckt ist:

πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ,  
 οὐ εἶνεκεν ἔχρικέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,  
 ἀπέσταλκέν με κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,  
 ἀποστεῖλαι τεθραυμένους ἐν ἀφέσει,  
 κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

Auch ohne Stichendruck haben Tischendorf und Weiss keine andere Interpunction, und auch die von mir nachgesehenen modernen Commentare erwähnen gar nicht mehr, dass es noch eine ganz andere Auffassung dieser Zeilen giebt. Das ist um so auffallender, als Tischendorf und Weiss mit dem ersten κηρύξαι den 19. Vers beginnen, während Stephanus 1551 dies erst mit dem zweiten κηρύξαι that. Diese von Stephanus 1555 eingeführte Änderung beweist doch deutlich, dass er abtheilte:

πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ ἔνεκεν ἔχρικέ με,  
 εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με,  
 κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν u. s. w.

So lesen in der That die älteren Ausgaben bis auf Bengel, und es ist ein Fehler, dass Tischendorf in seiner *editio octava* und Weymouth in seinem *Resultant Greek Testament* auf diese Interpunctionsverschieden-

heit gar keine Rücksicht nimmt; mir will sogar scheinen, dass die alte Interpunction wiederherzustellen sei. Man lese einmal laut, wie die Alten ja immer thaten, auch wenn sie für sich allein lasen:

πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με·  
 εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με,  
 κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,  
 ἀποστεῖλαι τεθραυμένους ἐν ἀφέσει,  
 κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

Man nehme hinzu, dass diese Construction die beste Tradition für sich hat. Wordsworth-White drucken in ihrer Ausgabe das N. T. des Hieronymus nach den Stichen der besten Handschriften: sie haben, ohne Erwähnung einer Variante:

Spiritus domini super me propter quod unxit me  
 Evangelizare pauperibus misit me  
 praedicare captivis u. s. w.

Thomas, in seiner Bearbeitung der Philoxeniana, setzt Unterscheidungszeichen hinter ἔχρισέν με und hinter ἀπέσταλκέν με. Von photographischen Reproduktionen der ältesten Handschriften liegt mir nur der alttestamentliche Teil des Alexandrinus vor; er hat ein deutliches Unterscheidungszeichen hinter ΕΧΡΙCENΜΕ· und es scheint mir unrichtig von Swete, dass er diese in fast allen alten Septuagintaausgaben herrschende Interpunction mit der uns jetzt vom N. T. her geläufigen vertauscht hat. Wie mir Swete mittheilt, hat Vaticanus und Sinaiticus in Jesaja kein Unterscheidungszeichen, weder von erster noch zweiter Hand, dagegen der Marchalianus nach ἐπ' ἐμέ, ἔχρισέν με und nach ἀπέσταλκέν με. Swete folgte bei seiner Änderung der Auffassung von Westcott-Hort in Lucas und den englischen Übersetzungen (AV u. RV) in Jesaja. Aus dem kritischen Apparat von Bengel lerne ich, dass wie er und die Modernen allerdings auch die von Melanchthon besorgte Septuagintaausgabe des Basler Buchdruckers Herweg von 1545 und im Lucas eine Löwener Ausgabe der Vulgata interpunctiere. Von sonstigen Zeugen nennt Bengel für das Unterscheidungszeichen vor, statt nach ἀπέσταλκέ με „Aug 3 vel plures, Goth., Syr., Versio Angl. hod. & citato Jesajae loco accentus Hebr. . . nec non Chaldaica paraphrasis. In der Peschito steht ein „und“ vor ἀπέσταλκεν, ebenso schon im Sinai-Syrer, der vorher liest: der Geist des Herrn ist auf dir, weil er dich gesalbt hat. Die Interpunction der Ulfilasdrucke ist nicht ganz sicher, da die Handschrift nach Uppström nur hinter ana mis, nicht aber zwischen unledain und insandida einen Punkt aufweist. Wie das Targum in

Jesaja verbindet, lässt sich nicht sagen. Wären die Accente nicht, so liesse sich selbst im Hebräischen ein Infinitiv mit Lamed vor dem Verbum denken, von dem er regiert wird, namentlich in einer betonten, poetischen und späten Stelle wie es Jes 61 ist. Bengel ist zu sehr von seiner Achtung vor dem massoretischen Text geleitet, wenn er seine Bemerkung im Gnomon mit den Worten beginnt: *Complura hic observatu digna veniunt: Distinctionem efficacissimam praebent accentus hebraici.* Demgemäss setzt er hinter πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ sogar ein Kolon. Aber nach dem Hebräischen haben wir gar nicht zu fragen, wir haben einzig und allein vom Griechischen auszugehen. Von Vätern führt er Tertullian, Hieronymus und Theophylakt für seine Interpunction an. In meinem griechisch-deutschen Testament sind leider die Varianten des Luthertextes von dem „durchgesehenen“ weggeblieben: Luther übersetzte: Derhalben er mich gesalbt hat und gesandt zu verkündigen u. s. w. In den ersten Sonderdrucken des N. T.'s hatte er in genauerem Anschluss an die griechische Stellung: zu verkündigen das Evangelium den Armen hat er mich gesandt. Wie ich nachträglich bemerkt habe, folgt Duhm sogar für das Hebräische der alten Interpunction, die ich jedenfalls für das Griechische und das Neue Testament unbedingt wiederhergestellt und zum mindesten in den Commentaren erwähnt finden möchte. Stier und Theile haben sie in ihrer Polyglottenbibel selbst für das lateinische aufgegeben. Weizsäcker und Stage folgen in ihren Übersetzungen gleichfalls der neuen Weise; Harnack bleibt in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums (S. 32) beim alten, undurchgesehenen Luther. Eben in einem Zusammenhang wie dem bei Harnack a. a. O. ist es um so schöner zu denken, Jesus habe — mag er aramäisch, hebräisch oder griechisch gesprochen haben, oder der ganze Zusammenhang unhistorisch sein — so nachdrucksvoll begonnen:

πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με·  
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με.

Von den Ausgaben, die ich nachgesehen habe, hat ausser den Nachdrucken des textus receptus, nur die Basler von 1825, die der dortige Spitalpfarrer J. Hess herausgab (s. zu Reuss, Bibliotheca N. T. S. 137, E. Nestle im Centralblatt für Bibliothekswesen 1899, 555) die alte Interpunction beibehalten, mit Erwähnung der neuen. Auch Baljon folgt der neuen, ohne die alte der Erwähnung wert zu finden.

Es scheint, dass Bengel die neue Interpunction im N. T. einführte; sie ist ein Beweis seiner Umsicht und Sorgfalt, und dass bei einer solchen Stelle die alte nicht einmal mehr erwähnt wird, ein Zeichen der

modernen gegenteiligen Arbeitsweise. Vielleicht geben diese Zeilen bei einem so wichtigen Text, wie diesem, Anlass, das Für und Wider noch einmal abzuwägen; vielleicht auch Anstoss, dass bei künftigen Handschriftencollationen auf solche scheinbaren Minutien mehr geachtet wird.<sup>1</sup>

Der neutestamentliche Teil des Codex Vaticanus hat nach Ausweis der Photographie keine Unterscheidungszeichen; die Anordnung der Zeilen giebt auch keine Entscheidung.

πνευμακουεπεμευ  
 εινεκενχειρεινμε  
 ευαγγελισαθαιπτω  
 χοισαπεσταλκενμε  
 κηρυξαι u. s. w.

Barnabas 14, 9 drucken v. Gebhardt-Harnack:

Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἶνεκεν ἔχρικέν με εὐαγγελισαθαι ταπεινοῖς χάριν, ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους etc. Aus dem Apparat ergiebt sich, dass in C ταπεινοῖς bis ἰάσασθαι fehlt, offenbar durch Homoioteleuton. Der Sinaiticus schreibt πτωχοῖς für ταπεινοῖς χάριν, das auf G, d. h. dem Archetypus der jüngeren Handschriften ruht; der Lateiner hat bene nuntiare hominibus, wobei das letzte Wort natürlich Verderbnis für humilibus ist. Im Commentar wird bemerkt: Cf. Luc 4, 18 sq. Lxx hic verbo tenus secutus est scriptor. Dies ist hinsichtlich des χάριν nicht richtig; denn dies ist noch in keiner LXX-Handschrift aufgefunden, dagegen ist interessant, dass nach Tischendorf in Jesaia die erste Hand des Sinaiticus ταπεινοῖς statt πτωχοῖς geschrieben hatte; der Marchalianus und Syro-hexaplaris bieten das ταπεινοῖς als Variante am Rand. Ob die Handschriften für die von ihnen gewählte Interpunction Anhalt geben, ist aus der Ausgabe nicht ersichtlich.

Aus Clemens Alex. (Strom. 1, 21 p. 407 P) und den zwei bis jetzt erschienenen Bänden der neuen Origenesausgabe lässt sich nichts entnehmen.

Sehr interessant ist der Thatbestand bei Hippolytus.

Bis auf die neue Berliner Ausgabe las man zu Daniel 9, 24 (bei Lagarde 158, 4): καὶ διὰ τοῦτο Γαβιήρλ λέγει „καὶ τοῦ χρόναι ἅγιον ἁγίων“. ἅγιος δὲ ἁγίων οὐδεὶς εἰ μὴ μόνος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὃς παρῶν καὶ ἐπιδεικνύς ἔφη πρὸς αὐτοὺς „πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὐ εἶνεκεν ἔχρικέ με“ καὶ τὰ

<sup>1</sup> Die Photographien der ntlichen Teile von A und B, — über B, den ich in Stuttgart nachträglich einsah, s. o. — Tischendorfs Facsimiledruck von N kann ich hier nicht einsehen; der von Cronin herausgegebene Codex N ist defect, er beginnt erst wieder mit ενιαυτον κυριου δεκτον; auch Wetsteins Ausgabe ist mir nicht zur Hand.

ἐξῆς. Dies καὶ τὰ ἐξῆς bot die Chigi-Handschrift; die Pariser Handschrift gr. 159 hat dafür καὶ τὰ λοιπὰ τὰ ἐν τ. εὐαγγ. Der Text von Bonwetsch (270, 14ff.) fährt dagegen nach einem Komma hinter ἔχρικέ με fort: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν. Der Apparat bemerkt, Lc 4, 19 lasse ἰάσασθαι bis καρδία weg und füge nach ἀνάβλεψιν hinzu ἀποστείλαι τεθρ. ἐν ἀφέσει. Letzteren Zusatz hat auch eine der 4 Handschriften des slavischen Textes (L), in welchem Bonwetsch wie im Griechischen verbindet „dessentwegen hat er mich gesalbt, Evangelium zu predigen den Armen hat er mich gesandt, zu heilen (L und zu heilen).“

In der Demonstratio evangelica des Eusebius 4, 15, p. 112 (ed. Dindorf III, 249) ist die Jesajastelle so citiert:

πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ, οὗ ἕνεκεν ἔχρικέ με. εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν.

Der ganze Zusammenhang beweist, dass Eusebius das ἔχρικέ με absolut genommen und nicht mit εὐαγγελίσασθαι verbunden hat. Auf welchen Zeugen die fehlerhafte Umstellung der zwei Glieder ἰάσασθαι—καρδίαν und κηρύξαι—ἄφεσιν ruht, weiss ich nicht; ob infolge einer nachträglichen Einschaltung? Weiteren Citaten bin ich nicht nachgegangen. Dass Hiob Monachus um 530 die Stelle citiere, sehe ich gelegentlich aus Oikonomos περι των ο' ερμηνευτων 4, 698; ebenda 797 finde ich dasselbe von einem Manuel aus dem Peloponnes um 1500 bezeugt.

Das Beigebrachte dürfte genügen, eine Revision der Frage anzuregen.

## Bibliographie.

### I. *Das Judentum. Geschichte. Theologie. — Litteratur.*

- SCHLATTER, A., Israels Geschichte v. Alexander d. Gr. bis Hadrian. Calw, Vereinsbuchh. 1900. 342. M. 3.
- WELLHAUSEN, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 4. Ausg. Berlin, Reimer, 1900. 395. M. 10.
- WELL, E., Jude Maccabée suivi du Rabbi Akiba. Paris, Liethelleux, 1900. 276.
- FIBIGER, A., Et lille kongespeil. Bibelhistor. foretrag over de fire konger Herodes i Ny Test. Kopenhagen 1901. 188.
- BALDENSPERGER, W., D. spätere Judentum als Vorstufe d. Christentums. Giessen, Ricker, 1900. 30. M. —, 60.
- 
- SWETE, H. B., Introduction to Old Test. in Greek. With Appendix cont. Letter of Aristeas ed. by H. St. J. Thackeray. London, Clay, 1900. 606. sh. 7, 6.
- SCHWEIZER, A., Untersuch. über die Reste e. hebr. Textes von 1 Macc. Berlin, Poppelauer, 1901. 103. 13. M. 3, 50. [Dazu Th. Nöldeke, Lit. Centralbl. 1901, Nr. 13.]
- TORREY, C., D. Briefe 2 Macc 1, 1—2, 18. [Zeitschr. f. alttest. Wiss., 1900, 2.]
- BOUSSET, W., Neueste Forschungen auf d. Gebiete d. relig. Litteratur d. spät. Judent. II. Z. Literatur d. Makkabäer-Zeit. [Theol. Rundsch. 1900, 9. 10.]
- FACSIMILES of Fragments hitherto recovered of the book of Eccles. in Hebrew. London, Frowde, 1901.
- RYSSSEL, V., D. neuentdeckten Fragmente d. Buches Jesus Sirach u. ihre Herkunft [Stud. u. Kritik. 1900, 3. 4. 1901, 1].
- MÜLLER, W. M., Zum Sirachproblem. [Oriental. Literaturzeit. 1900, 6.]
- CHARLES, R. H., Ascension of Isaiah, transl. from the Ethiop. version, which together with the new Greek fragm., the Latin version, and the latin transl. of the Slavonic is publ. in full. N. York, Macmillan, 1900. lxxiii. 155. \$ 2, 60.
- AMHERST PAPYRI, the ed. by A. Grenfell and A. S. Hunt. I. The Ascension of Isaiah and other theolog. fragments. Oxford, Univ. Press. 1900. IV. 48 u. 9 Tafeln. sh. 15.
- HENOCH, D. Buch, Herausgeg. v. J. Flemming u. L. Radermacher. Leipzig, Hinrichs, 1901. VII. 172. M. 5, 50.



- CONYBEARE, F. C., The Testaments of Job and the testaments of the xii patriarchs. [Jew. Quarterl. Reviews 1900, Oct., 1901 Jan.]
- PLATH, M., Z. Buch Tobit. [Stud. u. Krit. 1901, 3.]
- COHN, L., u. WENDLAND, P., Z. neuen Philoaussgabe. [Philolog. 59, 1900, 4.]
- LUDWICH, A., De Philonis carmine Graeco-Judaico. [Progr.] Königsberg 1900. 8.
- WEYL, H., D. Strafgesetze b. Fl. Josephus in ihr. Verhältnis z. Schrift u. z. Halacha. [Diss.] Berlin, 1900. 162.
- TAYLOR, C., Cairo Genizah-Palimpsests, hebr. Greek, includ. a fragm. of Ps 22 accord. to Origen's Hexapla. London, Clay, 1900. 104. sh. 15.
- GASTER, M., The logos ebraikos in the Magical Papyrus of Paris and the book of Enoch. [Roy. Asiat. Society Journ. 1901. Jan.]
- MARGOLIOUTH, D., The date of the Talmud. [Expos. Times 12, 2.]

## II. *Das Neue Testament.*

### a) Sprachliches. Textkritik.

- CONCORDANCE, A, of the LXX and the other Greek Versions of the O. T. ed. by E. Hatch and H. A. Redpath. Supplem. fasc. I. The proper-names occurring in the LXX. Oxford, Clarendon Press, 1900. 162. sh. 16.
- HARNACK, A., Problemé aus d. Leidensgesch. Jesu. Berlin, Reimer, 1900. 16. [Aus SBAW.] M. —, 50.
- HARRIS, J. R., Further researches into the Ferrar-Group. London, Clay, 1900. III, 78.
- — Two important Glosses in the Cod. Bezae. [Expos. 1900, 11.]
- HILGENFELD, A., Thomas v. Heraklea u. d. Apostelgesch. [Zeitschr. f. wiss. Th. 1900, 3.]
- KENNEDY, H. A. A., The Ferrar-Group. [Expos. Times 12, 6.]
- KENYON, F. G., Facsimiles of Bible Mss. in the British Mus. Oxford, Clarendon, 1901. sh. 10.
- NESTLE, E., Introduction to textual criticism of Greek New Testam. London, Williams a. Norgate 1901. 368. sh. 10, 6.
- VINCENT, M. R., Word studies in the New Test. IV. Thess, Gal, Pastoral, Hebr. New York, 1900.
- ZIMMERMANN, H., D. vier ersten christl. Schriften d. Jerusalemer Urgemeinde in d. Synoptikern u. d. Apostelgesch. [Stud. u. Krit. 1901. 3.]

### b) Allgemeines zur Exegese, Geschichte und Theologie.

- ENCYCLOPAEDIA Biblica ed. by T. K. Cheyne and S. Black. II. E—K. London, Black Col. 1145—2688. sh. 20.
- DICTIONARY of the Bible, ed. by J. Hastings and J. A. Selbie. III. Kir—Pleiades. Edinburgh, Clark, 1900. XV. 896. sh. 28.
- ANCESSI, V., Atlas géographique et archéolog. pour l'étude de l'Ancien et du N. Test. Paris, Lethellieux, 1901. VI. 31.
- TESTAMENTUM Nov. Graece et lat., textum Graecum recensuit, lat. ex vulgata versione Clementina adiunxit, breves capit. inscript. et locos parall. uberior. add. F. Brandscheid. I. Evang. Freiburg, Herder, 1900. XXIV. 652. M. 2, 40.

- TESTAMENTUM Nov. Graece cum apparatu critico ex edd. et libror. Msc. collecto curav. E. Nestle ed. III recogn. Stuttgart, Bibelanst. 1901. XI. 657. VIII. 1, 20 (2, 40).
- DESJARDINS, G., Authenticité et date des livres du N. T. Paris, Lethielleux, 1900. 223.
- EWALD, P., Exegetische Miscellen. [Neue kirchl. Zeitschr. 1900, 11.]
- HASH, St. S., History of higher Criticism of the N. T. London, Macmillan, 1900. 204. sh. 3, 6.
- SABATIER, A., La critique biblique et l'histoire des religions. [Rev. de l'hist. des rel. 1900. Nov.—Déc.]
- SINKER, R., Essays and studies. Cambridge, Univ. Press. 1900. V. 121. [The Jewish Sabbath p. 45—57. Christ in the Talmud p. 58—79. An early Christian Vestement. 2 Tim 4, 13 φελόνης p. 87—97.]
- 
- BACHER, W., Z. Mosaikkarte v. Madaba. [Jew. Quart. Rev. 1901. Jan.]
- BACON, B. W., An introduction to the N. T. New-York, Macmillan, 1900. XV. 285.
- BARNES, A., St. Peter in Rome and his tomb in the Vatican Hill. London, 1900. VIII. 395.
- BERNARD, T. D., The Judaeen ministry of Jesus. [Expos. Times, 12, 1. 3. 5. 7.]
- BERTHOUD, J., Remarques sur quelques passages de l'Évang. de Jean et des Actes des Apôtres. [Rev. de Théol. et Quest. rel. 1900, 5.]
- COUARD, L. T., Altchristl. Sagen über d. Leben Jesu. II. Altjüdische Sagen über d. Leben Jesu. [Neue kirchl. Zeitschr. 1901. 2. 3.]
- ENDEMANN, K., Z. Frage über die Brüder Jesu. [Neue kirchl. Zeitschr. 1900, 11.]
- ERBES, C., Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben. [Zeitschr. f. KG 22, 1901, 1.]
- GUIDI, I., Il canone biblico della chiesa copta. [Rev. bibl. intern. 1901, 2.]
- HACKSPILL, L., Etude sur le milieu relig. et intellect. contempor. du N. T. [Rev. bibl. internat. 1901, 2.]
- HOLTZMANN, J. H., Buchreligion u. Schriftauslegung. [Arch. f. Religionswissenschaft. 1900, 4.]
- LISTER, I. M., Claudius Lysias. [Expos. Times, 12, 7.]
- MACDUFF, J. R., St. Paul in Rome. London, Thynne, 1900. 340. sh. 2, 60.
- MARQUARDT, G., D. Verrat d. Judas Ischariot — e. Sage. München, Schuppe, 1900, 56. [Kleine Studien 30.] M. —, 60.
- MEYER, F. B., John the Baptist. London, Morgan, 1900. 192. sh. 3, 6.
- MILLIGAN, G., Gethsemane. [Expos. Times 12, 8.]
- MOMMERT, C., Golgatha u. d. hl. Grab zu Jerusalem. Leipzig 1900. 280. — — D. dormitio u. d. deutsche Grundstück auf d. traditionellen Zion. Leipzig 1900. VIII. 132. M. 2, 50.
- MORTIER, D. A., S. Pierre à Rome. Histoire de la basilique Vaticane et du culte du tombeau de S. Pierre. Tours, Mame, 1900. 624. 4°.
- NAGL, E., D. Dauer d. öffentl. Wirksamkeit Jesu. [Katholik 1900, Sept. Oct. Nov. Dez.]
- NIRSCHL, J., D. Haus u. d. Grab d. hl. Jungfrau Maria. Mainz, Kirchheim, 1900. XII. 229. M. 4.

- PEABODY, F. G., Christ and the social question. New-York, Macmillan, 1900. VII. 374. \$ 1,50.
- PULLAN, P., Books of the N. T. London, Rivington, 1900. 310. sh. 4, 6.
- SEPP, J., u. HANEBERG, J. B., D. Leben Jesu. IV. Lehrwandel Jesu. v. 2. b. 3. Osterfeste. Regensburg, Manz. 410. M. 4.
- TAYLOR, C., Plato and the N. T. [Journ. of Theol. Stud. 1901, 2.]
- THURSTON, The place of crucifixion. [Rev. de Theol. et d. quest. rel. 18, 1901, 1. 2.]
- ZAHN, TH., D. N. T. Theodors v. Mops. u. d. urspr. Kanon d. Syrer. [Neue kirchl. Zeitschr. 1900, 10.]
- 
- CABANIS, H., L'évolution de l'idée du baptême depuis Jean-Bapt. jusqu'à St. Paul. [Diss.] Cahors 1900. 56.
- DRUMMOND, J., Relation of the apostol. teaching to the teaching of Christ. London, Clark, 1900. 442. sh. 10, 6.
- ESTES, D. E., An outline of the N. T. Theology. New-York, Silber, 1900. VI. 253. \$ 1,25.
- GEISENDORF, T., L'avènement du roi messianique d'après l'apocalyptique juive et les évang. synopt. [Diss.] Cahors 1900. 256.
- GODET, G., Messianisme ou Évangile? [Rev. de Theol. et d. quest. rel. 1901, 1.]
- GOULD, E. P., Biblical Theology of N. T. London, Macmillan, 1900. 240. sh. 3, 6.
- HALL, T. C., The messages of Jesus accord. to the Synoptists. New-York, Scribner, 1901. XVII. 244. \$ 1,25.
- MANEN, C. W. van, Jesus gezalfd. [Theol. Tijdschr. 1901, 1.]
- REINACH, S., L'origine des prières pour les morts. [Rev. des études juiv. 1900, Oct.—Déc.]
- STALKER, J., The social teaching of Jesus. [Expos. 1901, Feb.]
- THAYER, F. H., Recent discussions respect. the Lord's supper. [Rev. de Theol. et d. Quest. rel. 1902, 1, 2.]
- TRECHSEL, F., Gedanken über d. Auferweckung d. Lazarus. [Schweizer Theol. Zeitschr. 1901, 1.]
- WALKER, W. L., The gospel of kingdom of God. [Expos. Times 12, 2.]
- WEGNER, A., D. Wunder Jesu. Moskau, Deubner, 1900. 21.
- WEISS, J., D. Idee d. Reiches Gottes in d. Theologie. Giessen, Ricker, 1901. 156. M. 3.
- WERNLE, P., D. Anfänge unserer christl. Religion. Tübingen, Mohr, 1901. XII. 410. M. 7.
- WINTERSTAM, C., Nazareth and Bethlehem in prophecy. [Expos. 1901, Jan.]
- WHITE, A., Biblical Characters. Joseph and Mary to James the Lord's brother. London, Olyphant, 1900. 254. sh. 3, 6.

## c) Evangelien. Acta.

- BRUNAU, Synopse evangelique. Paris, Lecoffre, 1901. XXIV. 195. Fr. 3.
- TOTTEN, C. A. L., The Gospel of History: an interwoven harmony of Mt, Mc, Lc, Joh. I. The facts of live. New-Haven, Ct., 1900. 46. 364. \$ 2.—
- BRUSTON, C., Les s. Évangiles. [Rev. d. Theol. et des quest. hist. 1901, 1.]  
Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. Jahrg. II. 1901.

- BURKITT, F. C., Two Lectures on the Gospels. London, Macmillan, 1900. 98. sh. 2, 6.
- COFFIN, C. P., Two sources for the synoptic acc. of the Lord's supper. Crit. Note. [Amer. Journ. of Theol. 1901, 1.]
- CONE, P., The synoptic question. [New World 1900, Sept.]
- DODS, M., Parables of our Lord. New-York, Ketcham, 1900. III. 433. \$ 1, 50.
- DRUMMOND, J., The use and meaning of the phrase Son of Man in the synoptic Gospels. [Journ. of Theol. Stud. II. 8.]
- GOULD, E. P., The Alexandr. Gospel. [Journ. of Bibl. Literat. 19, 1901, 1.]
- KÖNIG, W., D. Versuchungsgeschichte. [Prot. Monatsh. 1900, 9. 10.]
- MOFFAT, J., The peril and the comfort of exposure (Mc 4, 22. Lc 8, 17. Mt 10, 28. Lc 12, 2). [Expos. 1900, 11.]
- NICKLIN, T., Alexandrian evidence for the Chronol. of the Gospels. [Journ. of Phil. 27, 1901, 54.]
- PETERS, R., D. ungerechte Haushalter u. d. Gleichnisfrage. [Schweizer theol. Zeitschr. 1900, 3.]
- PETITEAU, R., Quattor Evangelia Jesu Christi. Texte annoté d'après les commentateurs les plus rec. Paris, Amat, 1900. VI. 202.
- PLANUS, Pages d'Évangile I. Paris, Poussielgue, 1901. XII. 504.
- ROBINSON, A., Old and new certainty of the Gospels. London, Williams & Norg., 1901.
- WEINEL, H., D. Bildersprache Jesu. Giessen, Ricker, 1900. 49. M. 1, 20.
- 
- BRIDEL, Le caractère histor. de pr. Évang. [Libert. chrét. 1900, 12.]
- BRUSTON, C., La manifestation de Dieu dans le prem. Évang. [Rev. d. Theol. et d. quest. rel. 1900, 4.]
- MILLIGAN, The servant of the Lord in the Gospel accord. to Mt. [Expos. 1900. 12.]
- NEWBOLT, W. C. E., Handbook to Gospel accord. to S. Mt. London, Rivington, 1900. 262.
- 
- ALLEN, W. C., The O. T. quotations in S. Mc. [Expos. Times 12, 6.]
- BRÜCKNER, W., D. Christologie d. Mc. [Prot. Monatsh. 1900, 11.]
- BURKITT, F. C., S Mc 8, 32 a neglected various reading. [Journ. of Theol. Stud. I, 5.]
- VOLLGRAFF, J. C., De tribus locis interpolatis in Ev. sec. Mc. [Mnemosyne 29, 1901, 2.]
- 
- BECK, A., Prolog d. Lc. [Progr.] Amberg, 1900. 47.
- ELLICOTT, C. F. H., Lc and the incarnation. [Expos. Times 12, 4.]
- HILGENFELD, A., D. Vorwort d. 3. Ev. (Lc 1, 1—4). [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1901, 1.]
- 
- ANDERSEN, A., Sandheten i Johannesev. [Theol. Studien 1900, 4.]
- DRAESEKE, J., Z. Johanneischen Frage. (Progr.) Wandsbeck 1900. 25.
- EERDE, J. R. van, De verborgene zin van het 4. evang. toegelicht uit de schriften van het Oude and Nieuwe Verb. Rotterdam, Hengel, 1900. VIII. 202.

- FRIES, S. A., Hullka slutsatser om Jesu person kunna dragas af hans själfvittnasbörd i Joh. Upsala, Schultz, 1901. 36.
- HOONACKER, VAN., Le prologue du IV. Évang. [Rev. d'hist. ecclés. 1901, 1.]
- JANNARIS, J. G., On S. John 1, 14. [Expos. Times 12, 6.]
- KREYHENBÜHL, J., D. Ev. d. Wahrheit. I. Berlin, Schwetschke, 1900. VIII. 752. M. 20.
- MÉCHINEAU, L., Le symbolisme dans l'Évang. de S. Jean. [Études publ. p. 1. comp. de Jés. 1900. Sept.]
- MOULTON, W. J., Note on John 20, 29. [Expos. Times 12, 8.]
- RICE, E. W., Commentary on the Gospel acc. to S. John. Philadelphia 1900. 5. 335. \$ 1, 25.
- RUTZOU, K. J., Bryllupet i Kana. [Theol. Tijdskr. 1900, 2, 1.]
- STRAYER, Transpositions of text in S. Johns Gospel 8. 9. 10, 1—22. [Journ. of Theol. Stud. 1, 5.]
- TURNER, Transpositions of text in S. Johns Gospel 18, 13—25. [ib.]

- NESTLE, E., Acts 19, 14. 16. [Expos. Times 12, 3.]
- RAMSAY, W. M., Some recent editions of the Acts of the Apostles. [Expos. 1900, 11.]
- STEVENS, G. B., Messages of the Apostles: the Apostolic discussion in the book of Acts and the General and Pastoral Epistles of the N. T. arranged in chronol. order. London, Clark, 1900. 272. sh. 3, 6.

## d) Paulus.

- BOYS-SMITH, E. P., S. Paul's Equivalent for the kingdom of God. [Expos. Times 12, 8.]
- BUSSE, R., Z. Pneumatologie d. Apostels Paulus. (Progr.) Berlin 1900, 17.
- CAILLARD, E. M., The suffering God. A study in S. Paul. [Contemp. Rev. 1901. Jan.]
- DAVIES, J. L., The righteousness of God in S. Paul. [Journ. of Theol. Stud. 2, 7.]
- DRESCHER, R., D. Leben Jesu bei Paulus. Giessen, Ricker, 1900. 65. M. 1, 80.
- GOULD, E. P., S. Paul and the Twelve. [Journ. of Bibl. Liter. 1901, 1. 2.]
- HOLTZMANN, J. H., Z. Thema „Jesus u. Paulus“. [Prot. Monatsh. 1900, 12.]
- LAIDLAW, A. S., Pauline Anthropology a Christian doctrine. [Expos. Times 12, 6.]
- MONTEFIORE, C. G., Rabbinic Judaism in the ep. of S. Paul. [Jew. Quart. Rev. 1901, Jan.]
- RAMSAY, W. M., A second fixed point in the Pauline Chronology. [Expos. 1900, 8.]
- RENDALL, F., The first Galatian ministry. [Expos. 1901, Apr.]
- SELDEN, E. G., In time of Paul: how Christianity entered into and modified life in the Roman empire. New-York 1900. 151. c. 75.
- SERFASS, C., Essai sur l'influence du Paulinisme dans la rével. relig. (Diss.) Cahors. 144.
- THACKERAY, H. St., Relation of S. Paul to contemp. Jewish thought. London, Macmillan, 1900. 278. sh. 6.

- BACON, B. W., The doxology at the end of Rom. [Journ. of Bibl. Lit. 1901, 1. 2.]

- BEET, J. A., Commentary on S. Paul's ep. to the Rom. London, Hodder & St. 1900. 406. sh. 7, 6.
- BETHGE, F., D. Hohelied d. Glaubens Rö 8, 29—39 ausgelegt. Halle, Mühlmann. III. 172. M. 2.
- DENNEY, J., The Theology of the ep. to the Rom. [Expos. 1901. Jan. March.]
- KELMAN, J., St Paul the Hebrew, the Greek and the Roman. [Expos. Times 12, 6.]
- NASH, H. S., θεϊότης—θεότης Röm 1, 20. Col 2, 9. [Journ. of Bibl. Lit. 1901, 1. 2.]
- PETERSEN, L. W., Paulus Brev til Romene fortolket. Kopenhagen, Hagerup, 1900. 642.
- WABNITZ, A., Quelques observat. sur le chapitre XVI de l'épître aux Rom. [Rev. de Théol. et de quest. rél. 1900, 5.]
- RAMSAY, W. M., Histor. commentary on the ep. to the Cor. [Expos. 1900, 10. 11. 12. 1901, 2. 3.]
- RHJN, C. W. VAN, Het opschrift van den eersten brief aan de Kor. [Theol. Stud. 1900, 5.]
- SCHOUTEN, de pericoop 2 Kor 6, 14—7, 1. [Theol. Stud. 1900, 6.]
- E. H., Z. Gal 2, 6. [Rev. Intern. de Théol. 1900 Jan.—Mars.]
- LAMBERT, J. C., Gal. 1, 6. 7. [Expos. Times 12, 2.]
- RAMSAY, W. M., A new theory as to the date of the ep. to the Gal. [Expos. Times 12, 4.]
- WEBER, V., D. Adressaten d. Galaterbriefes. Beweis d. rein südgalat. Theorie. Ravensburg, Kitz, 1900. IV. 80. M. 1, 20.
- ZEYDENER, H., Gal 1, 10. [Theol. Stud. 1900, 5.]
- CARR, A., Truth in Jesus: the revelation of Christ and the example of Christ. A study in the ep. to the Ephes. [Expos. 1901, Feb.]
- CORDEY, L'immenseté de l'amour divine. Étude bibl. sur Eph 3, 18f. [Lib. chrét. 1900, 8.]
- KENNEDY, H. A. A., The financial colouring of Phil 4, 15—18. [Expos. Times 12, 1.]
- GARROD, G. W., Second epistle to the Thess. London, Macmillan, 1900. 174. sh. 2, 6.
- SCHPELERN, G., Thessaloniker og Galater-Brevene. Kopenhagen, Bethesda, 1900. 20.
- SCHMIDT, A., Hebr 4, 14—5, 10. Exegetische Studie. (Progr.) Doberan 1900. 25.

e) Katholische Briefe. Apokalypse.

- DONNER, J. H., De algemeene zendbrief van den apostel Jakobus. Leiden, Donner, 1900. IV. 212.
- TULFORD, H. W., General ep. of S. James explained. London, Methuen, 1900. 144. sh. 1, 6.
- HARRIS, J. R., The problem of the Address in the second ep. of John. [Expos. 1901, March.]
- KLÖPPER, A., 1 Joh 5, 6—12. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 4.]

- KLÖPPER, A., Z. Lehre v. d. Sünde im 1 Joh, Erläuterung von 5, 16—Schl. [ib. 1900, 3.]
- MASTERMANN, J. H. B., S. Peter's first Epistle. Greek text, introd., notes. London, Macmillan, 1900. 200. sh. 3, 6.
- HOOD, J. W., The plan of Apocalypse. York, Pa., Anstadt XIV. 192. \$ 1, 50.
- PETIT, J. A., L'apocalypse expliquée. Paris, Chamuel, 1901. 101.
- PRAYER, L. W., Offenbarung d. Johannes a. Grund d. hl. Schrift eingehend erkl. Leipzig, Deichert. I. B. VIII. 600. II. B. 528. M. 14.
- RIEDEL, W., A u. Ω. [Stud. u. Krit. 1901, 2.]

## f) Apokryphen des N. T.

- PREUSCHEN, E., Antilegomena. D. Reste d. ausserkanon. Evangelien u. ur-christl. Überlieferungen herausg. u. übers. v. E. P. Giessen, Ricker, 1901. VIII. 175. M. 3.
- STANTON, V. H., The Gospel of Peter and the recognition in the church of the canonic. Gospels. [Journ. of Theol. Stud. 1, 5.]
- JACKSON, B., Twenty five Agrapha or extracanon. sayings of our Lord. London 1900. 78.
- BALJON, J. M. S., Jets over de Pastor van Hermas. [Theol. Stud. 1901, 1. 2.]
- DEVILLE, J., La valeur histor. du témoignage du Pasteur d'Hermas. Paris, Impr. Nat. 1900. 29.
- LEGNA, F., De libro ab Herma conscripto cui titulus Pastor. [Vox Urbis, 1900, 5.]
- TAYLOR, C., Hermas and Cebes. [Journ. of Philol. 1901, 54.]
- HEURTIER, B., Le dogme de la trinité dans l'épître de S. Clement de Rome et le Pasteur d'Hermas. (Diss.) Lyon 1900. 71.
- SRAWLEY, J. N., Epistles of S. Ignatius, bishop of Antioch. London, May, 1900. 158. sh. 1.
- DOBSCHÜTZ, E. v., D. Briefwechsel zwischen Jesus u. Abgar. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 3.]
- BURKITT, F. C., The name Habban in the Acts of Thomas. [Journ. of Theol. Stud. II, 8.]
- SPIEGELBERG, W., u. A. JAKOBY, Zu d. Strassburger Evangelienfragmenten. [Sphinx 1900, 3. 4.]
- PERNET, H., Descente de la vierge aux enfers d'après les mss. Grecs. [Rev. des études gr. 1900, 53. 54.]

## III. Kirchen- und Dogmengeschichte.

- BALTUS, U., L'église primitive et l'épiscopat. [Rev. bénéd. 1901, 1.]
- BOVON, J., L'évangile et la question sociale sous les emp. Rom. [Lib. chrét. 1900, 10.]
- COUARD, L., Z. Bibelerklärung d. alten Kirche, [Kirchl. Monatsschr. 1900, 16.]
- DE CRESCENZO, Nerone incendiario e i primi Christiani. Napoli 1901. 32.
- DEUBNER, F., De incubatione capita IV. Lipsiae, Teubner, 1900. V. 138. M. 5.
- DRAESEKE, J., Z. Untergang d. Heidentums. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1901, 1.]
- DUNIN BORKOWSKI, ST. v., D. neueren Forsch. über d. Anfänge d. Episkopates Freiburg, Herder, 1900. VIII. 187. M. 2, 40. [Vgl. Hist. Jahrb. 21, 1900, 2. 3.]

- ERMONI, M., Les origines histor. de l'épiscopat monarch. [Rev. des quest. hist. 1900, Oct.]
- — Les églises de Palestine aux deux prem. siècles. [Rev. d'hist. ecclés. 1900, 1.]
- FALCONER, F. W., From Apostle to Priest. A study of early church organisation. Edinburgh, Clarke, 1900. XI. 292. sh. 4, 6.
- FAYE, E. DE, Comment un philosophe grec devenait chrétien aux environs de l'an 200. [Rev. chrét. 1901, Avr.]
- FLAMION, J., Les anciennes listes épiscopales des IV grandes sièges. [Rev. d'hist. ecclés. 1900, Déc. 1901, Avr.]
- FLOURNOY, P. P., Search-Light of S. Hippolyt. London, Thynne, 1900. 200. sh. 2, 6.
- KAEMMEL, O., Antikes u. Altchristl. in Rom. [Grenzboten 1900, 38. 39.]
- KATTENBUSCH, F., D. apost. Symbol, sein geschichtl. Sinn, seine urspr. Stellung im Kultus u. d. Theol. d. Kirche. II, 2. Leipzig, Hinrichs, 1900. VIII. S. 353—1061. M. 23.
- KELLY, H., History of the Church of Christ. I. From A. D. 29—324. London, Frowde. sh. 3, 6.
- KNOPF, R., Über d. sociale Zusammensetzung d. ältesten heidenchr. Gemeinden. [Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, 5.]
- KOCH, H., D. Büsserentlassung in d. alten abendl. Kirche. [Theol. Quartalschr. 1900, 4.]
- LINSENMAYER, A., D. Christenverfolgung im röm. Reich u. d. moderne Geschichtsschreib. [Histor.-pol. Blätter 127, 1900, I, 5.]
- MATHESON, G., Studies of the Portrait of Christ. II. New-York, Armstrong. XII. 357. \$ 1, 75.
- NEWMAN, J. H., The Church of the Fathers. New-York, Lane, 1900. XI. 313. \$ 1, 25.
- PURVES, G. J., Christianity in the apost. age. London, Smith, 1900. 364. sh. 6.
- RAUSCHEN, G., D. griech.-röm. Schulwesen z. Zeit d. ausgehenden Heidentums. Bonn, Haustein, 1901. 31. M. 1, 50.
- RUBING, R., De jongste Hypothesen over het ontstaan van het episcopaat. (Acad. proof. schr.) Groningen, Nordhoff, 1900. VIII. 160.
- SELWYN, E. C., Christian prophets and prophetic apocalypse. London, Macmillan, 1900. 294. sh. 6.
- SOLTAU, W., Petrus in Rom u. d. päpstl. Primat. [Samml. gemeinverst. wiss. Votr. XV. 349. 350.] Hamburg, Verlagsanst., 41. M. —, 75.
- SUDHAUS, S., Jahrhundertfeier in Rom u. mess. Weissagungen. [Rhein. Museum, 56, 1900, 1.]
- TITUS, A., D. neutest. Lehre v. d. Seligkeit. IV. Die vulgären Anschauungen v. d. Seligkeit im Urchristentum, ihre Entwicklung bis z. Ausgang in d. kath. Form. Tübingen, Mohr, 1900. XI. 250. M. 5, 80.
- VÖLTER, D., D. Ursprung d. Mönchtums. Tübingen, Mohr, 1900. 53. M. 1.
- WIELAND, F., E. Ausflug ins christl. Afrika. Stuttgart, Roth, 1900. 196.
- WINKLER, M., D. Einkommensverhältnisse d. Klerus im Altertum. [Theol. prakt. Monatsschr. 1900. März. Apr.]
- WOHLENBERG, G., Bilder aus d. kirchl. Leben e. heidn. Grossstadt. [Neue kirchl. Zeitschr. 1900, 11. 12.]



IV. *Patristik.*

- ADAMANTIUS, D. Dialog περὶ τῆς εἰς θεὸν πίστεως, herausgeg. v. W. H. van de Sande-Bakhuyzen. Leipzig, Hinrichs, 1901. LVIII. 256. M. 10. (12, 50).
- EUSEBIUS, Kirchengeschichte aus d. Syr. übers. von E. Nestle. Leipzig, Hinrichs, 1901. X. 296. M. 9, 50.
- ORIGENES Werke. III. Jeremias homilien, Klageliedercommentar. Erklärung d. Samuelis u. Königsbücher herausgeg. v. E. Klostermann. Leipzig, Hinrichs, 1901. LII. 351. M. 12, 50 (15).
- ACHELIS, H., The γυνῶμαι of the synod of Nicaea. [Journ. of Theol. Stud. I. 1900, 5.]
- ARENDZEN, J. P., A new Syr. text of the apocal. party of the testam. of the Lord. [Journ. of Theol. Stud. 2, 1901, 8.]
- BACON, B. W., Tatian's rearrangement of the fourth Gospel. [Amer. Journ. of Theol. 1900, 4.]
- BATIFFOL, P., Les canons d'Hippolyte d'après les trav. rec. II. [Rev. bibl. intern. 1901, 2.]
- BAUMSTARK, A., D. arabischen Texte d. διαθήκη τοῦ κυρίου. [Röm. Quartalschrift 1900, 4.]
- BRATKE, E., D. angebl. Origeneshandschr. in d. Bibl. v. Troyes. [Zeitschr. f. KG. 21, 1900, 3.]
- BRINKMANN, A., Gregors d. Thaumaturgen Panegyrikus auf Origenes. [Rhein. Mus. 1901, 1.]
- BURN, A. E., The old latin text of our Nicene Creed. [Journ. of Theol. Stud. 2, 1900, 5.]
- BUTLER, E. C., The new tractatus Origenis. [ib., 1, 1900, 5. 2, 1901, 7.]
- CREWELL, R. W., Liturgy of the VIII book of the Apostles Constitutions commonly called the Clementine Liturgy. London 1900. 94.
- DRAESEKE, J., Z. Tatianos Rede an d. Hellenen. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 4.]
- — Z. Gregorios v. Neocäsarea Schrift über d. Seele. [ib. 1901, 1.]
- DREWS, P., Testament. Domini nostri ed. Rahmani. [Stud. u. Krit. 1900, 4.]
- EHRHARD, A., D. altchristl. Literatur u. ihre Erforschung v. 1884—1900. I. D. vornicänische Literatur. Freiburg, Herder, 1900. XII. 644. M. 15.
- ERNESTI, K., D. Ethik d. T. Flavius Klemens v. Alexandrien od. d. erste Begründung d. christl. Sittenlehre. Paderborn, Schöningh, 1900. XII. 174.
- FUNK, F. X., Neue patrist. Funde. [Theol. Quartalschr. 1900, 4.]
- — D. Testament unseres Herrn u. d. verwandten Schriften. Mainz, Kirchheim, 1900. XII. 316. M. 9. [Forsch. z. Literatur- u. Dogmengesch. II. 1. 2.]
- GOODSPEED, E. J., Pappiscus and Philo. [Americ. Journ. of Theol. 1900, 4.]
- HAUSSLEITER, J., Beiträge z. Würdigung d. Offenbarung d. Johannes u. ihres ältesten Auslegers Victorin v. Pettau. Greifswald, Abel, 1901. 22. M. —, 60.
- HILGENFELD, A., D. synopt. Zweiquellentheorie u. Papias v. Hierapolis. [Zeitschrift f. wiss. Theol. 1901, 1.]
- KLAP, P. A., De brief der gemeenten te Lyon en Vienne. [Theol. Stud. 1900, 6.]
- KNOPF, R., Über e. neue untersuchte Hs. d. διακυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 4.]
- KROETSCHAU, P., D. Bibelcitatie bei Origenes. [Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 3.]
- KROYMANN, E., Krit. Vorarbeiten für d. 3. u. 4. Band d. Wiener Tertullianausg. Wien, Gerold, 1900. 39.

- LAWLOR, H. J., Two notes on Eusebius. [Hermathena 1900, 1.]
- MANEN, C. W. VAN, Handleiding voor de oud. christelijke letterkunde. Leiden, 1900. VIII. 126.
- MICHIELS, A., L'origine de l'épiscopat. (Diss.) Louvain XVIII. 431.
- MONCEAUX, P., Chronologie des oeuvres de S. Cyprien et des conciles afr. du temps. [Rev. de phil., de lit. et d'hist. anc. 1900, Oct.]
- MORIN, G., Les nouveaux tractatus Origenis et l'héritage litér. de l'évêque espagnol Grégoire d'Illyrie. [Rev. d'hist. et lit. rel. 1900, 2.]
- PREUSCHEN, E., D. apokryphen gnost. Adamschriften aus d. Armen. übers. u. unters. Giessen, Ricker, 1900. 90. M. 2, 50.
- RAMSAY, H. L., On early insertions in the third book of S. Cyprian's Testimonia. [Journ. of Theol. Stud. 2, 1901, 7.]
- ROMBOLD, A., Über d. Verf. d. Schrift ad Novatian. [Theol. Quartalschr. 1900, 4.]
- SCHMIDT, C., Plotins Stellung z. Gnosticismus u. kirchl. Christent. — Fragment e. Schrift d. Martyrerbischofs Petrus v. Alexandr. X. 90. 50. —
- STÄHLIN, O., Z. handschr. Überlieferung d. Clemens v. Alex. 8. Leipzig, Hinrichs, 1900. M. 5. [Texte u. Unters. 5, 4.]
- WATSON, E. W., The de opere et eleemosynis of Cyprian. [Journ. of Theol. Stud. 2, 1901, 8.]
- WENDLAND, P., E. Draesekesche Hypothese. [Rhein. Museum 1901, 1.]

## Bibliographien und kein Ende.

### Ein Vorschlag zur Güte.

Der freie Raum, der bei diesem Heft übrig ist, mag zur Aufnahme eines Vorschlages dienen, der mir schon lange am Herzen liegt. Wenn ich erwäge, wie viel überflüssige Arbeit auf die Anfertigung von Bibliographien verwendet wird, so scheint es mir eine Forderung der Notwendigkeit zu sein, dass auf Abhülfe gesonnen wird. Abgesehen von den buchhändlerischen Bibliographien erscheinen umfangreiche Bücher- und Aufsätzeverzeichnisse in der Zeitschr. f. alttest. Wissensch., Zeitschr. f. KG., American Journal of Theology, Theol. Literaturzeitung, Theol. Literaturblatt, Theol. Rundschau, Theol. Literaturbericht, wozu dann noch die vorliegende Zeitschr. getreten ist. Diese Bibliographien enthalten z. T. denselben Stoff. Dieselbe Arbeit muss also unter Umständen zwei- bis dreimal gemacht werden, aus keinem anderen Grunde, als weil es noch nicht gelungen ist, sie zu organisieren. Sollte es nicht möglich sein, hier eine Abhülfe zu schaffen und mit Hilfe einer theologischen Bibliographie die Bedürfnisse alle auf einmal zu befriedigen? Wer sich in diesem Literaturzweig praktisch bethätigt hat, weiss, dass es dankbarere Aufgaben giebt, als die, ein paar Hundert Titel genau auszuschreiben. Darum kann einem Einzelnen die Arbeit nicht zugemutet werden. Es müssten sich mehrere in sie teilen. Am besten solche Theologen, die an Bibliotheken thätig sind, weil sie den besten Überblick, die bequemsten Benutzungsverhältnisse und die nötige Schulung besitzen. Jeder bearbeitet ein Gebiet und excerptiert die Zeitschriften und Buchhändlerkataloge. Alle zwei Monate wird ein Heft herausgegeben in einem Format, das es erlaubt, als Beilage den verschiedenen Zeitschriften beigegeben zu werden. Ich bin überzeugt, dass eine solche Bibliographie, wenn sie geschickt gemacht ist, auch buchhändlerischen Erfolg haben würde. Sie würde einer Menge von Redacturen eine lästige Arbeit abnehmen und dazu die Leser besser informieren. Denn ich für mein Teil gestehe offen, dass es mir nicht möglich ist, eine absolut vollständige Bibliographie zu liefern und dass es mir scheint, dass dies Ziel überhaupt, auch für ein kleineres Gebiet, einem Einzelnen nicht erreichbar ist, wenn ihm nicht besondere Hilfsmittel, namentlich eine grössere Bibliothek zur Verfügung steht. Vielleicht regen diese Zeilen einen Buchhändler an, der Sache einmal näher zu treten, oder die Redactionen der verschiedenen Fachzeitschriften, ihrerseits Vorschläge zu machen.

E. P.

25. 5. 1901.

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

## „Niedergefahren zu den Toten“.

Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums

von

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

Gr. 8°.

1900.

M. 5.—.

---

## Das Leben Jesu bei Paulus

von

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

1900.

M. 1.80.

---

## Kultus- und Geschichtsreligion

(Pelagianismus und Augustinismus)

Ein Beitrag zur religiösen Psychologie und Volkskunde

von

Lic. **Joh. Jüngst**, Pfarrer.

1901.

M. 1.60.

---

## Palladius und Rufinus

Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums.

Texte und Untersuchungen

von

**Erwin Preuschen**.

Gr. 8°.

M. 12.—.

---

## Die apokryphen gnostischen Adamschriften

aus dem Armenischen übersetzt und untersucht

von

**Erwin Preuschen**.

1900.

M. 2.50.

---

## Die Bildersprache Jesu

in ihrer Bedeutung

für die Erforschung seines inneren Lebens

von

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

1900.

M. 1.20.

---

Die

## Idee des Reiches Gottes in der Theologie

von

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

1900.

M. 3.—.

**Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.**

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**Belser, Dr. Joh., Einleitung in das Neue Testament.** Gr. 8°.

(VIII u. 852 S.) M. 12.—; geb. in Halbfranz M. 14.60.

**Inhalt:** Erster Teil. Die Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften: I. Das Matthäusevangelium. II. Das Markusevangelium. III. Die lukanischen Schriften. IV. Die Schriften des Johannes. V. Die Schriften des heiligen Apostels Paulus. VI. Die katholischen Briefe. Zweiter Teil. Der neutestamentliche Kanon. Die Apokryphen.

Soeben erschien im **Verlag von Friedrich Reinhardt in Basel:**

## **Faustus von Mileve.**

**Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus.**

Von **Lic. Alb. Bruckner**, Privatdozent an der Universität Basel.

**Preis broschiert M. 2.40.**

Mit unermüdelichem Fleiss und grosser Gewissenhaftigkeit hat der Verfasser in dieser Schrift Alles auf Faustus, den geistvollsten Vertreter des Manichäismus des Abendlandes, bezügliche aus der zeitgenössischen Litteratur zusammengetragen und ein Bild dieser Bewegung entworfen, wie es übersichtlicher bisher nicht existierte. Für **Freunde der neutestamentlichen Wissenschaft** und der **Kunde des Urchristentums** von höchstem Interesse und unschätzbarem Wert.

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

Soeben erschienen:

# **Antilegomena**

**Die Reste der ausserkanonischen Evangelien  
und urchristlichen Überlieferungen**

herausgegeben und übersetzt

von

**Erwin Preuschen.**

8°. 175 S.

M. 3.—.

# **Synopse**

**der drei ersten kanonischen Evangelien**

bearbeitet von

**Reinold Heineke.**

Geh. M. 3.—.

Lex. 8°. 3 Teile.

Geb. M. 4.50.