

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

## die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**DR. ERWIN PREUSCHEN**

---

Vierter Jahrgang

1903



GIESSEN

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung  
(Alfred Töpelmann)

1903.

1917: 1340



*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen  
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit  
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
H. Usener, Geburt und Kindheit Christi . . . . .	I
P. Corsen, Die Urgestalt der Paulusakten . . . . .	22
E. Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte . . . . .	48
E. Preuschen, Bibelcitate bei Origenes . . . . .	67
P. O. Schjött, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm I, 18—20) . . . . .	75
E. C. Butler, An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis . . . . .	79
E. Preuschen, Miscellen . . . . .	88
Chr. A. Bugge, Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christen- gemeinde . . . . .	89
F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel . . . . .	111
W. Soltau, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte . . . . .	128
P. Corsen, Zur Chronologie des Irenäus . . . . .	155
E. Vischer, Die Zahl 666 Apc 13, 18 . . . . .	167
E. Nestle, Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts . . . . .	175
D. G. Linder, O. Holtzmann, K. G. Goetz, Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . . .	179
M. Foerster, Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle . . . . .	186
E. Nestle, Zur Genealogie in Lukas 3 . . . . .	188
A. Sulzbach, „Die Schlüssel des Himmelreichs“ . . . . .	190
A. Deissmann, ἱακτήριος und ἱακτήριον. Eine lexikalische Studie . . . . .	193
M. L. Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien . . . . .	213
H. Hauschildt, πρεβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrhundert n. Chr. . . . .	235
E. Rodenbusch, Die Komposition von Lucas 16 . . . . .	243
E. Nestle, Neue Lesarten zu den Evangelien . . . . .	255
P. Corsen, Zur Verständigung über Apok 13, 18 . . . . .	264
K. Hoss, Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II . . . . .	268
E. Nestle, Ein Andreasbrief im Neuen Testament? . . . . .	270
„ , Sykophantia im biblischen Griechisch . . . . .	271
„ , Der süße Geruch als Erweis des Geistes . . . . .	272
G. Hoffmann, Zwei Hymnen der Thomasakten . . . . .	273
W. Ernst, Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte . . . . .	310
A. Di Pauli, Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus . . . . .	321
F. C. Conybeare, The authorship of the „Contra Marcellum“ . . . . .	330
H. Waitz, E. Parallele zu d. Seligpreisungen aus e. außerkanon. Evangelium . . . . .	335
P. Fiebig, G. Klein, Kappôres . . . . .	341
E. Nestle, Zum Zitat in Eph 4, 8 . . . . .	344
„ , Eine kleine Interpunktionsverschiedenh. i. Martyr. d. Polykarp. . . . .	345
„ , Zu Mt 28, 18 . . . . .	346
„ , Marcus colobodactilus . . . . .	347
„ , Zum Namen der Essäer . . . . .	348
„ , Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clem. Alex. . . . .	349
H. Willrich, Zur Versuchung Jesu . . . . .	349
E. Nestle, Zu S. 260 . . . . .	350
J. Leipoldt, Bruchstücke von zwei griech.-kopt. Handschr. des NT . . . . .	350
E. Preuschen, Eine Tridentiner Bibelhandschrift . . . . .	352

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.

# Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser.

	Seite
<b>Bugge, Chr. A.</b> , Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde . . . . .	89
<b>Butler, E. C.</b> , An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis . . . . .	79
<b>Conybeare, F. C.</b> , The authorship of the „Contra Marcellum“ . . . . .	330
<b>Corssen, P.</b> , Die Urgestalt der Paulusakten . . . . .	22
„    , Zur Chronologie des Irenäus . . . . .	155
„    , Zur Verständigung über Apok 13, 18 . . . . .	264
<b>Deissmann, A.</b> , ἱλαστήριον und ἱλακτήριον. Eine lexikalische Studie . . . . .	193
<b>Di Pauli, A.</b> , Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus . . . . .	321
<b>Ernst, W.</b> , Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte . . . . .	310
<b>Fiebig, P.</b> , Kappôres . . . . .	341
<b>Foerster, M.</b> , Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle . . . . .	186
<b>Goetz, K. G.</b> , Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . . .	181
<b>Hauschildt, H.</b> , πρεσβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrhundert n. Chr. . . . .	235
<b>Hoffmann, G.</b> , Zwei Hymnen der Thomasakten . . . . .	273
<b>Holtzmann, O.</b> , Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . . .	181
<b>Hoss, K.</b> , Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II . . . . .	268
<b>Kattenbusch, F.</b> , Der Märtyrertitel . . . . .	111
<b>Klein, G.</b> , Kappôres . . . . .	343
<b>Leipoldt, J.</b> , Bruchstücke von zwei griech.-kopt. Handschr. des NT . . . . .	350
<b>Linder, D. G.</b> , Zur Salbung Jesu in Bethanien . . . . .	179
<b>Nestle, E.</b> , Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts . . . . .	175
„    , Zur Genealogie in Lukas 3 . . . . .	188
„    , Neue Lesarten zu den Evangelien . . . . .	255
„    , Ein Andreasbrief im Neuen Testament? . . . . .	270
„    , Sykophantia im biblischen Griechisch . . . . .	271
„    , Der süße Geruch als Erweis des Geistes . . . . .	272
„    , Zum Zitat in Eph 4, 8 . . . . .	344
„    , Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit i. Martyr. d. Polykarp . . . . .	345
„    , Zu Mt 28, 18 . . . . .	346
„    , Marcus colobodactilus . . . . .	347
„    , Zum Namen der Essäer . . . . .	348
„    , Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clem. Alex. . . . .	349
„    , Zu S. 260 . . . . .	350
<b>Preuschen, E.</b> , Bibelcitate bei Origenes . . . . .	67
„    , Miscellen . . . . .	88
„    , Eine Tridentiner Bibelhandschrift . . . . .	352
<b>Rodenbusch, E.</b> , Die Komposition von Lucas 16 . . . . .	243
<b>Schjött, P. O.</b> , Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm 1, 18—20) . . . . .	75
<b>Schwartz, E.</b> , Zu Eusebius Kirchengeschichte . . . . .	48
<b>Soltau, W.</b> , Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte . . . . .	128
<b>Strack, M. L.</b> , Die Müllerinnung in Alexandrien . . . . .	213
<b>Sulzbach, A.</b> , „Die Schlüssel des Himmelreichs“ . . . . .	190
<b>Usener, H.</b> , Geburt und Kindheit Christi . . . . .	I
<b>Vischer, E.</b> , Die Zahl 666 Apc 13, 18 . . . . .	167
<b>Waitz, H.</b> , E. Parallele zu d. Seligpreisungen aus e. außerkanon. Evangelium . . . . .	335
<b>Willrich, H.</b> , Zur Versuchung Jesu . . . . .	349

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

### die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**DR. ERWIN PREUSCHEN**

in Darmstadt.

**1903**

Vierter Jahrgang — Heft 1.

#### Inhalt:

	Seite
Geburt und Kindheit Christi. Von H. Usener . . . . .	1
Die Urgestalt der Paulusakten. Von P. Corssen . . . . .	22
Zu Eusebius Kirchengeschichte. Von E. Schwartz . . . . .	48
Bibelcitate bei Origenes. Vom Herausgeber . . . . .	67
Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus. (Röm I, 18—20.) Von P. O. Schjött . . . . .	75
An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis. By Dom E. C. Butler. . . . .	79
Miscellen. Vom Herausgeber . . . . .	88



J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1903.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **Parker & Son, Oxford, 27 Broad Street.**  
 Für Amerika: **G. E. Stechert, New York, 9 E 16<sup>th</sup> St.** — Postzeitungs-Preisliste für 1903 No. 8820.

Hierzu Beilagen der Firmen: **J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen**  
 und **J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.**

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

Als 13. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 11. Februar 1903.

Die

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

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

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

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

*Der Herausgeber.*

*Die Verlagsbuchhandlung.*

---

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

---

Stellung zu *Delitzsch, Babel und Bibel*, nimmt:

# Das Alte Testament

und

## die Ausgrabungen

von

**D. Karl Budde**

ord. Professor der Theologie an der Universität Marburg.

---

**Preis: 80 Pfg.**

---

Zugleich eine scharfe Kritik der von WINCKLER in der neuen Auflage von „*Schraders Keilinschriften und das Alte Testament*“ vorgetragenen Hypothesen.

## Geburt und Kindheit Christi.<sup>1</sup>

Von H. Usener in Bonn.

### I

Die Lehre und das Leiden unseres Heilands waren längst Gegenstand schriftlicher Überlieferung geworden, ehe man dazu schritt, das Bild seines Lebens nach dem Anfang hin abzurunden. Nicht nur Marcus sondern sogar noch der, inhaltlich betrachtet, jüngste Evangelist Johannes setzen mit der Wirksamkeit des Täufers Johannes ein. Nur die Evangelien des Matthäus und Lukas berichten von der Geburt und Kindheit Christi. Aber diese beiden Berichte weichen weit, ja in unvereinbarer Weise von einander ab.

1. Matthäus erzählt I, 18—25 summarisch: Maria von Joseph gefreit (μνηστευθείσης) sei, bevor die beiden Gatten sich vereinigt hätten (συελθεῖν: Heimführung oder eheliche Beiwohnung?), schwanger erfunden worden vom heiligen Geist; ihr Mann, da er auf das Gesetz hielt (δικαίος ὢν) und doch sie nicht an den Pranger stellen wollte, habe den Entschluß gefaßt, sich in aller Stille von ihr zu trennen; da habe sich ihm

<sup>1</sup> Der folgende anspruchslose Versuch, von dem Stand der Fragen über die Geburt und Kindheit des Heilands eine knappe Übersicht zu geben, war für die *Encyclopaedia biblica* von T. K. Cheyne und J. S. Black geschrieben, wo er III S. 3340 ff. in englischer Bearbeitung erschienen ist. Auf den besonderen Wunsch des Herausgebers dieser Zeitschrift wird er mit freundlicher Erlaubnis des englischen Verlegers hier in seiner ursprünglichen Fassung vorgelegt. — Von den Vorarbeiten seien hier die wichtigsten ein für allemal genannt: D. F. Strauß, *Leben Jesu 1835 u. ö.*, für das deutsche Volk bearbeitet 1864. E. F. Gelpke, *Die Jugendgeschichte des Herrn*. Bern 1841. P. Lobstein, *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, christologische Studie. II. Aufl. Freiburg i. Br. 1896. Alfred Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexthe quellenkritisch untersucht*. (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* herausgeg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Band X Heft IV). Leipzig 1897. Ludwig Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'*. Göttingen 1900. Joh. Hillmann, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas*, kritisch untersucht: *Jahrbücher für protestantische Theologie XVII* (1891) S. 192—261. A. W. Zumpt, *Das Geburtsjahr Christi*. Leipzig 1869.

ein Engel des Herrn im Traume gezeigt mit den Worten 'Joseph Sohn Davids, scheue dich nicht, dein Weib Mariam zu dir zu nehmen (παρλαβεῖν); denn was in ihr gezeugt ist, stammt aus dem heiligen Geiste; sie wird einen Sohn gebären und du sollst ihn mit dem Namen Jesus benennen, denn er wird sein Volk erretten von seinen Sünden'. Darin findet der Evangelist die Erfüllung der von Jesaias 7, 14 gegebenen Prophezeiung, welche nur in der Fassung der LXX ('Jungfrau' statt 'junges Weib') herangezogen werden konnte. Er fährt dann fort: Joseph habe, aus dem Schlafe erwacht, nach der Anordnung des Engels gehandelt, und sein Weib zu sich genommen, aber ihr nicht ehelich beigezogen bis daß sie einen Sohn (*CDL* 'ihren erstgeborenen Sohn' nach *Lc*) geboren, den er Jesus nannte. Nun erst erfahren wir den Schauplatz und die Zeit dieser Vorgänge: es war Bethlehem in Judaea, wo Jesus geboren ward, und die Regierungszeit des Herodes (2, 1). Die Göttlichkeit des Knäbleins wird alsbald durch ein Zeichen bekräftigt. Magier (ihre Zahl wird nicht genannt) aus dem Osten trafen in Jerusalem ein und fragten: Wo ist, der (eben) geboren ist zum König der Juden? wir haben seinen Stern im Osten gesehn und sind gekommen, ihn zu verehren. Bestürzt über diese Kunde beruft Herodes alle Oberpriester und Schriftgelehrten, und diese erklären unter Berufung auf Micha 5, 1 Bethlehem in Judaea als den Ort, wo der den Juden verheißene Messias geboren sein müsse. Nachdem er von den Magiern sich über die Zeit, wo der Stern aufgegangen, unterrichtet, entläßt er sie mit dem Auftrage, genaue Erkundigungen über das Knäblein einzuziehen und ihm zu überbringen. Der Führung des Sternes folgend, bis er stehen geblieben, gelangen sie zu dem Hause Josephs (2, 11 εἰς τὴν οἰκίαν), finden das Knäblein mit seiner Mutter Maria, fallen vor ihm nieder, um es zu verehren, und überreichen ihm aus ihren Schatzkästen Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhen. Durch einen Traum gewarnt kehren sie jedoch nicht zu Herodes zurück, sondern wählen einen anderen Weg zur Heimreise. Auch dem Joseph erschien ein Engel des Herrn und mahnte ihn, mit dem Kind und der Mutter nach Ägypten zu fliehen, um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen. Das tat er und blieb in Ägypten, bis Herodes gestorben war: wodurch sich das Wort des Osea 11, 1 erfüllte 'aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen'. Herodes aber ließ in ohnmächtigem Grimme alle Kinder von zwei Jahren und darunter, der Zeitangabe der Magier entsprechend, in Bethlehem und Umgegend schonungslos töten. Das Zeichen zur Rückkehr aus Ägypten erhält Joseph wiederum durch einen Engel im Traume. Aber da er vernimmt,



daß Herodes' Sohn Archelaos jetzt über Judaea herrsche, fürchtet er sich nach Judaea (d. h. nach Bethlehem) zurückzukehren, und wendet sich gemäß einer neuen Traumoffenbarung in das Galiläische Land, wo er sich in Nazareth ansiedelt.

Wenn man in Abzug bringt, was Schriftgelehrsamkeit aus dem alten Testament herangeholt hat, bleibt in diesem Bericht des Mt nichts übrig, was nicht aus lebendiger Überlieferung, will sagen aus volkstümlicher Sage geschöpft sein könnte. Ja die Ungenauigkeiten und Unklarheiten, welche den Erklärer stören und am schärfsten von Conrady hervorgehoben sind, scheinen eine schriftliche Vorlage auszuschließen und erklären sich am ungezwungensten aus der sorglosen Wiederholung mündlicher Überlieferung.

2. Einen ganz verschiedenen Eindruck macht der Bericht des Lucas 1, 5—2, 50. Er ist ein Erzeugnis schriftstellerischer Kunst, und diese Kunst macht sich geltend nicht nur in der Nachbildung hebräischer Psalmenform, sondern vor allem im ganzen Aufbau der Erzählung. Der Verfasser baut seine Geschichte auf den durch das Evangelium gegebenen Voraussetzungen auf, daß die Tätigkeit Johannes des Täufers vorbildlich dem Auftreten Jesus' voranging und daß in Jesus der von den Juden erwartete Messias erschienen war; die Geschehnisse der beiden, des Heilands und seines Vorläufers, sucht er nun von ihrer Geburt, ja vom Mutterleibe an mit einander zu verschlingen.

Ausführlich wird erzählt, wie dem greisen Priester Zacharias, während er den Tempeldienst versieht, der Engel Gabriel erscheint und ihm verkündet, daß seine bis in ihr hohes Alter zur Unfruchtbarkeit verurteilte Frau Elisabeth ihm einen Sohn gebären werde, der im Geiste und in der Kraft des Elias vor dem Herrn einherziehen und ihm sein Volk bereiten werde. Die ungläubige Verwunderung des Zacharias wird durch plötzliche Unfähigkeit der Sprache bestraft. Sein Weib aber wird schwanger und hält sich fünf Monate vor den Leuten verborgen. Da, während diese in ihrem sechsten Monate ging, erschien derselbe Engel Gabriel der mit Joseph verlobten aber noch unvermählten Maria, um ihr die Botschaft zu überbringen, daß sie empfangen und einen Sohn gebären werde, dem es bestimmt sei auf dem Throne seines Vaters David in Ewigkeit zu herrschen. Verwundert, da sie sich noch Jungfrau weiß, wird sie vom Engel belehrt, daß sie ihre Leibesfrucht dem heiligen Geiste verdanken werde. Zugleich wird sie auf das bevorstehende Mutterglück ihrer Verwandten Elisabeth hingewiesen. In ihrem Glücksgefühl sucht Maria die Verwandte im Gebirgsland Judaea's auf und wird

von dieser prophetisch als die Gebenedeite des Herrn begrüßt; vor Freuden hüpf selbst der ungeborene Johannes im Mutterleibe. Es folgt dann der dem Lobgesange der Hanna (I Sam 2, 1f.) nachgebildete, etwas sehr unbestimmte, aber echt hebräische Psalm, das berühmte *Magnificat* (1, 46—55). Nach den Bemerkungen Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. XVII 197 ff.) hat D. Völter (Theologisch tijdschrift XXX 254—6) den zwingenden Beweis erbracht, daß dieser Psalm nicht, wie die handschriftliche und kirchliche Überlieferung will, der Maria, sondern der Elisabeth gehört, und Harnack hat kürzlich die Frage zum Abschluß gebracht, indem er sowohl das handschriftliche *Maria* als das an dessen Stelle von manchen alten Zeugen gelesene *Elisabeth* als glossematischen Eindringling und als echte Überleitung zum Psalm lediglich die Worte καὶ εἶπε feststellte, als deren Subjekt sich nun durch den Zusammenhang von selbst Elisabeth ergibt (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1900 N. XXVII S. 538 ff.). Nach drei Monaten kehrt Maria zurück und es ereignen sich nun die Vorgänge bei der Beschneidung und Namensgebung des Johannes, die unerwartete Wiederkehr der Sprache bei Zacharias und sein Lobgesang (1, 67—79), der gleichzeitig dem Messias und dem Sohne, der diesem die Wege bereiten soll, gerecht wird. Mit einem kurzen Satze über die Jugend und den Aufenthalt des Johannes in der Wüste schließt der Vorbericht über Johannes.

Die Geburt Jesus' zu Bethlehem wird durch die von Augustus für das ganze Reich angeordnete, vom Statthalter Syriens Quirinius (Κυρήνιος) in Palästina durchgeführte Schatzung begründet, welche Joseph mit seinem Weib, weil er zum Hause Davids gehört, in die Davidstadt Bethlehem zu reisen nötigt. Dort wird das junge Weib von ihrem ersten Sohne entbunden, den sie in der Krippe niederlegt. Die Hirten auf dem Felde, durch die Verkündigung des Engels und den Jubelruf der himmlischen Heerscharen getrieben, kommen und preisen das Knäblein in der Krippe, und Maria merkt sich ihre Worte in bedächtigem Herzen. Wie das Gesetz es vorschreibt, wird der Knabe nach acht Tagen beschnitten und erhält dabei den vom Engel vorgeschriebenen Namen Jesus. Nach den vierzig Tagen der Reinigung (2, 22 αὐτῶν, nicht αὐτῆς: auch der Mann ist durch die Berührung mit der Wöchnerin befleckt) erfolgt das Opfer und die Darbringung des Erstgeborenen im Tempel zu Jerusalem, durch welche dem greisen Symeon, dem es verheißen war vor seinem Ende den Messias zu schauen, und der Prophetin Anna Gelegenheit gegeben wird die Verwirklichung ihrer Hoffnungen zu bezeugen. Nun erst, nachdem allen Vorschriften des Gesetzes Genüge

getan ist, können die Eltern mit ihrem Kinde die Rückreise nach Nazareth antreten. In ungestörter Entwicklung verläuft dort mit der Gnade Gottes die Jugend des künftigen Heilands. Nur ein Ereignis der Jugendzeit hat der Evangelist wert erachtet zu schildern, die Scene, wie der Zwölfjährige im Tempel zu Jerusalem von den Eltern unter den Lehrern der Schrift betroffen wird.

Nach seiner ganzen Haltung, den leitenden Gesichtspunkten, der wiederholt angewandten Form des hebräischen Psalms, der guten Kenntnis jüdischer, der mangelhaften römischer Verhältnisse läßt, wie allgemein anerkannt ist, dieser Bericht die Hand eines Judenchristen nicht verkennen. Die Erzählung zerfällt auch innerlich in zwei deutlich von einander geschiedene Hälften, die Vorgeschichte des Johannes (c. 1) und die Geburt und Kindheit Jesus' (c. 2). Während in der ersteren Zacharias und Elisabeth im Vordergrund stehen und die Empfängnis der Maria nur episodisch dazwischen tritt, ist in der zweiten von jenen und ihrem Sohne Johannes nicht mehr die Rede. Aber beide Teile von einander zu trennen, wie man wohl vorgeschlagen hat, ist unmöglich. Sie sind fest zusammengefügt; der Lobgesang des Zacharias weist auf den Erlöser hin, und in den prophetischen Worten des alten Symeon wiederholt sich dieselbe Form des hebräischen Psalms, die in den Hymnen der Elisabeth und ihres Mannes hervortritt. Freilich der Raum, welcher der Vorgeschichte des Johannes zugebilligt wird, steht sichtlich nicht in dem Verhältnis zur Hauptsache, der Verkündigung an Maria, das wir bei einem Schriftsteller erwarten dürfen, der selbständig die Feder ansetzt, um die Menschwerdung des Heilands zu schildern. Es ist sehr möglich, daß die wunderreiche Erzählung von der Verkündigung und Geburt des Johannes, also das, was Lc I, 5—25. 46—55. 57—80 steht, in dem Kreise der Johannesjünger gedichtet und verbreitet war, bevor es mit der Vorgeschichte Jesus' verknüpft wurde. Wäre die Dichtung, welche die Anfänge des Erlösers und seines Vorläufers in einander schlingen sollte, aus einem Gusse, so würde sie den Eltern des Heilands breiteren Raum und stärkere Betonung gewährt und nicht die Hauptgestalten in den Schatten der Nebenfiguren gestellt haben. Die Offenbarung an Zacharias (I, 14—17) verkündet in dem wiederkehrenden Elias den Vorläufer nicht sowohl des Heilands als Gottes selbst (s. Malachias 4, 5), und der Lobgesang der Elisabeth ist ohne erkennbare Beziehung auf Jesus. Es würde unter jener Annahme die ganze Anlage des I. Kapitels sich bestens erklären; der judenchristliche Verfasser des Ganzen würde dann diese Dichtung eines Johannesschülers mit Überarbeitung des dem

Zacharias in den Mund gelegten Psalms einfach übernommen, durch die Verkündigung und den Besuch der Maria erweitert und in dem kurzen Hymnus des Symeon (2, 29—32) gewissermaßen nachgeahmt haben. Soviel wird man Völter (Theol. tijdschrift 30, 244 ff.) unbedenklich zugeben dürfen, ohne darum seinen kritischen Einzelergebnissen beizupflichten.

3. Jedes ungetrübte Auge wird sehen, daß die Geburtsgeschichten des Mt und Lc einander ausschließen und unvereinbar sind. Was ihnen gemeinsam ist, die Personen Josephs, Marias und Jesus', die Berufung Jesus' zum Messias, die Zeit des Herodes und die Geburt in Bethlehem, sind gegebene Voraussetzungen. Aber auf dieser Grundlage werden von beiden Evangelisten ganz verschiedene Gebäude errichtet. Die Heimat Josephs ist bei Mt Bethlehem, bei Lc Nazareth, die Göttlichkeit Christi wird bei Lc durch die Verkündigung des Engels an die Hirten und den Lobgesang der himmlischen Chöre, bei Mt durch den Aufgang des Sterns im Osten bezeugt; dem neugeborenen Messias wird bei Lc von den Hirten des Feldes, bei Mt von den Magiern die erste Verehrung dargebracht. Die Familie des Heilands flüchtet bei Mt vor dem Wüten des Herodes nach Ägypten und schützt sich dann vor Archelaos durch die Übersiedelung nach Nazareth, während sie bei Lc nach Vollzug der durch die Erstgeburt auferlegten Pflichten sofort nach Nazareth zurückkehrt. Und dort verläuft die Jugend des Heilands ungestört, während bei Mt die ersten Lebensjahre durch die Gefahr und den Wechsel des Wohnorts beunruhigt werden. Ein noch tieferer Gegensatz gegen Mt wird sich ergeben, wenn wir den Bericht des Lc von einem jüngeren Zusatz befreit haben werden.

Selbstverständlich hat der Glaube die beiden kanonischen Berichte hinnehmen und mit einander verarbeiten müssen. Schon bei Justinus Martyr beginnt diese Arbeit theologischer Vermittelung. Den Widerspruch zwischen dem göttlichen Ursprung Jesus' und der evangelischen Tatsache, daß nicht Maria, sondern Joseph dem Hause Davids zugeschrieben wird, gleicht er dadurch aus, daß er Maria aus dem Hause Davids stammen läßt (Dial. 43. 45. 100) und das Davidische Geschlecht Josephs mit der Angabe verschleiert, daß er zum Stamme Juda gehört habe (Dial. 78). Er läßt (ebend.) den Joseph von Nazareth, wo er wohnte, nach Bethlehem, woher er war, reisen, um die widersprechenden Heimatsangaben zu beseitigen. Es ist von Interesse, gleichzeitig mit diesen ersten Vermittelungsversuchen auch schon Fortbildung der Sage wahrzunehmen. Die Geburt erfolgt in einer Höhle (πηλαίω), nicht

im Stalle (Dial. 78)<sup>1</sup>, und die Magier kommen bei ihm bereits aus Arabien (so öfter). Reicht das zu, um mit Credner (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I, 212 ff.) und anderen, die ihm nachsprechen, die Geburtsgeschichte des Justinus auf eine außerkanonische Quelle zurückzuführen?

Noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts ist, um den verdrießlichen Widerstreit der beiden Evangelien aufzuheben, in freier, durch Kenntnis jüdischer Verhältnisse nicht eingeschränkter Fabulistik ein Urevangelium geschaffen worden, das sogen. Protevangelium Jacobi, ein apokryphes Schriftchen, das große Verbreitung gefunden und namentlich der Malerei früherer Jahrhunderte Anregung gewährt hat. Es war sicher dem Origenes, möglicherweise schon dem Clemens von Alexandria bekannt. Obwohl der Verfasser weit über unsere Evangelien zurückgreift und die Vorgeschichte der Maria mit göttlichen Wundern zu umgeben sucht, verrät er doch im übrigen keine andere Absicht als die beiden Berichte unserer Evangelien, so weit es angeht, in wörtlicher Abhängigkeit zu vereinigen und auszugestalten. Die Abhängigkeit tritt gerade da am stärksten hervor, wo der Verfasser sich von dem Evangelium zu entfernen scheint. Ganz der Geschichte der Maria zugewandt hat er die bei Lc damit verschlungene Vorgeschichte des Johannes auszumerzen versucht; aber die Begegnung der Maria mit Elisabeth mochte er nicht missen (c. 12), und das Verstummen des Zacharias erwähnt er als etwas Bekanntes, ohne die Ursache angegeben zu haben oder das Ende dieses Zustandes zu berühren. Verräterisch ist auch die ungeschickte Einfügung der Magierepisode. Die wenigen Abweichungen von dem Evangelium fallen dagegen nicht ins Gewicht. Die Geburtshöhle ist wie bei Justinus aus volkstümlicher Überlieferung übernommen; die Unterdrückung der Flucht nach Ägypten, die nur durch Interpolation 22, 2 in einzelnen Manuskripten steht (s. auch c. 25), mag auf Nachgiebigkeit gegen das vom Verfasser bevorzugte Evangelium des Lc beruhen. Harnack hat (Geschichte der altchristl. Literatur I 19, II 598 f.)

<sup>1</sup> Diese volkstümliche Überlieferung ist auch in das Evangelium eingedrungen, aber seltsamerweise nicht sowohl bei Lukas als bei Matthäus 2, 9. Wie mich Herr Preuschen freundlich belehrt, hat Conybeare in Hastings Dictionary of the Bible I 154a darauf hingewiesen, daß die genannte Stelle nach der ältesten armenischen Evangelienhandschrift (i. J. 887 geschrieben) so lautet: ἐστάθη ἐπάνω τοῦ σπηλαίου, οὗ ἦν τὸ παιδίον. Das ist unvereinbar mit Mt 2, 11 καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν und paßt wenig zu dem ganzen Bericht des Mt, der von außerordentlichen Verhältnissen des Elternpaars zur Zeit der Geburt nichts weiß.

diesem Produkt apokrypher Fabulistik im wesentlichen gerechte Beurteilung zuteil werden lassen.

Andere apokryphe Quellen der Geburts- und Kindheitsgeschichte findet man in der Ausgabe der *Evangelia apocrypha* von Const. Tischendorf (ed. II Lips. 1876); über ihren Inhalt berichtet R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (Leipz. 1851). Aber eine selbständige Darstellung ist nach dem Protevangelium nicht mehr hervorgetreten. Alle ferneren Behandlungen der Geburtsgeschichte beruhen lediglich auf den drei genannten Quellen, den Evangelien und jenem Apokryphon, wie L. Conrady gezeigt hat (Quelle der Kindheitsgeschichte S. 172 ff.). Was hinzugekommen ist, hat, teilweise durch die Liturgie angeregt, wie den Ochs und Esel an der Krippe, die Volksdichtung geschaffen.

Für die offenbarungsgläubige Theologie mußte die Vereinbarkeit der widerstrebenden Berichte stets ein Dogma sein. Sie erklärt die Divergenz der Quellen daraus, daß jeder der beiden Evangelisten sich verschiedene Abschnitte derselben Geschichte zur Erzählung ausgewählt habe. In dem erleuchteten Zeitalter der Quellenkritik mußte sich natürlich diese Vorstellungsweise trotz der Mahnung Schleiermachers (Leben Jesu WW. I 6 S. 50 ff.) zu der Hypothese auswachsen, daß hinter Mt und Lc eine einheitliche Quellenschrift stehe, ein Evangelium von der Geburt und Kindheit Jesus'. Es ist das zweifelhafte Verdienst von Alfred Resch, dies "Kindheitsevangelium" gefunden und gleich auch griechisch und hebräisch wiederhergestellt zu haben. Mein Freund L. Conrady hat auf dieser abschüssigen Bahn noch einen Schritt weiter getan und versucht, das Protevangelium des Jakobus als die gesuchte einheitliche Quelle zu erweisen.

## II

1. Zu einer Kritik dieser Darstellungen geben die Evangelien selbst genügenden Anhalt. Trotz den Überarbeitungen, die sie vor ihrer kanonischen Fixierung erfahren mußten, sind in unseren Evangelien nicht selten Beziehungen auf Verhältnisse, die mit jüngerem Zuwachs unvereinbar sind, treu bewahrt worden, in der Regel wohl darum, weil sie unlöslich verknüpft waren mit bedeutsamen Aussprüchen unseres Herrn, die man nicht missen mochte und nicht streichen durfte. Es ist längst und oft bemerkt worden, daß wie Paulus so auch die Evangelien selbst nicht das geringste von der wunderbaren und göttlichen Geburt des Heilands wissen. Wohl aber ist ihnen das natürliche Sohnesverhältnis des Heilands zu dem Zimmermann Joseph und seinem Weibe Maria

noch genau bekannt. Selbst die Episode von dem Aufenthalt des 12jährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem (Lc 2, 41—50) kennt nur dies Sohnesverhältnis: 'und seine Eltern wußten es nicht' (43), was zeitig in 'Joseph und seine Mutter' umgeschrieben wurde, und Maria sagt zu Jesus v. 48 'dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht'. Zwar hat die Episode den Zweck, zum ersten Male das Bewußtsein der Sohnschaft Gottes hervorbrechen zu lassen (v. 49); aber gerade daß die Eltern diese Äußerung (v. 49 *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου*) nicht verstehen, ist ein zwingender Beweis dafür, daß für die Vorstellung des Erzählers Joseph und Maria die leiblichen Eltern Christi waren und sich als solche wußten. Noch deutlicher redet der alte Bestand der Evangelien. Als der Heiland nach seiner grundlegenden Tätigkeit am Galiläischen See einmal in die Heimatsstadt Nazareth kam und dort in der Synagoge auftrat, fragten die Leute verwundert: 'Ist das nicht des Zimmermanns Sohn? heißt seine Mutter nicht Mariam (Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?' Mc bereits überarbeitet) und seine Brüder Jakobus und Joseph und Simon und Judas? und sind nicht seine Schwestern alle bei uns?' (Mt 13, 55 f. vgl. Mc 6, 3). An der entsprechenden Stelle des Lc 4, 22 f. nimmt Jesus die Frage der Nazarener 'Ist das nicht Josephs Sohn?' ruhig als berechtigt hin und lehnt nur Wundertätigkeit mit der Bemerkung ab, daß der Prophet in seinem Vaterland nichts gelte; die Prophetenstelle (Jes 61, 1), die er dort verliest, spricht von der Salbung durch den h. Geist, aber nicht von Sohnschaft Gottes. Im Ev. Johannis werden die Zweifel an dem messianischen Berufe Jesus' dem Nathanael aus Bethsaida in den Mund gelegt; sein Bruder Philippos hatte ihm gemeldet, der Messias, von dem Moses und die Propheten geschrieben, sei gefunden, 'Jesus der Sohn des Joseph aus Nazareth' (I, 45), und er antwortete 'kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?' Am beredtesten spricht die synoptische Erzählung von der Verleugnung der Seinigen (Mt 12, 46—50 Mc 3, 31—35 Lc 8, 19—21), die allein Mt im ursprünglichen Zusammenhang aufbewahrt hat. Die Wunder, die Jesus tat, hatten die von den Schriftgelehrten geförderte Vorstellung erregt, daß Jesus mit dem Teufel einen Bund geschlossen habe, 'durch den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus' (Mc 3, 22 vgl. Mt 12, 24 Lc 11, 15 Joh 10, 20). Auch in das Elternhaus war diese Nachricht gedrungen, und bestürzt machten sich seine Brüder mit der Mutter auf den Weg, um sich seiner zu bemächtigen und ihn mit sich nach Haus zu nehmen, sie dachten nicht anders als er sei irre geworden (Mc 3, 21). Sie fanden ihn in einem Hause

inmitten einer Menge Volks, das ihm lauschte, und vermochten nicht zu ihm durchzudringen. Als sie ihn bitten ließen zu ihnen heraus zu kommen, sprach er, auf die Schüler und Hörerweisend, das Wort 'Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder' u. s. w., ein Wort, dessen Schroffheit durch die Überzeugung verständlich wird, daß er bei den Seinigen Verständnis für seine Tätigkeit nicht finde: im Ev. Joh 7, 5 wird das mit dürren Worten von den Brüdern Jesu bezeugt. Auch die Apostelgeschichte erwähnt mit der Mutter die Brüder Jesus' (I, 14). Zu dem Ergebnis dieser Beobachtungen stehen in bestem Einklang die beiden Geschlechtsregister, welche uns Mt 1, 1—16 und Lc 3, 23—38 erhalten haben. Beide sind vollständig unabhängige Versuche, Jesus in genealogischen Zusammenhang mit David zu bringen, aber beide wurzeln in der Voraussetzung, daß Jesus der leibliche Sohn Josephs sei, und haben nur unter dieser Annahme Zweck und Sinn. Während Mt die Liste in drei Perioden mit der typischen Zahl von je 14 Geschlechtern von Abraham bis auf Joseph und Jesus herunterführt, steigt Lc von Jesus, 'der ein Sohn, wie man glaubte, Josephs war' aufwärts bis zu Adam, 'der ein Sohn Gottes war'; nur die ersten 14 Stammväter des Mt und zwei im Eingang seiner dritten Periode (Salathiel und Zorobabel) kehren bei Lc wieder. Der Zusatz bei Lc 'wie man glaubte' und der Schluß der Liste des Mt 'Joseph der Mann der Maria, von der (ἐξ ἧς) Jesus, der den Namen Christus führt, geboren ist' verraten die Hand ausgleichender Überarbeiter; aber den unvereinbaren Widerspruch der auf Joseph, nicht auf Maria gestellten Geschlechtsreihen mit der Geburtsgeschichte haben diese zaghaften Korrekturen nicht zu heben vermocht. Wenn wir Lc Glauben schenken, so steht Maria überhaupt dem Hause Davids fern: sie heißt 'Verwandte' (συγγενίς Lc 1, 36) der Elisabeth, diese war jedoch 'von den Töchtern Aarons' (I, 5). Daß aber Clemens Romanus im I Brief an die Korinther 32, 2 Jesus als einen geborenen Leviten (durch Maria natürlich) betrachte, darin vermag ich Hilgenfeld und Hillmann (Jahrb. f. prot. Theol. 17, 250 f.) nicht zu folgen. Erst als die jungfräuliche Geburt Christi durchgedrungen war, konnte man sich genötigt fühlen, Maria aus dem Hause Davids stammen zu lassen; das tut schon Justinus martyr (S. 6), dann das Protevangelium des Jakobus c. 10, sogar in den syrischen Palimpsest vom Sinai ist Lc 2, 5 (4) die Interpolation 'weil sie beide aus dem Hause Davids waren' eingedrungen. Das ist alles ebenso selbstverständlich, wie daß die theologische Interpretationskunst eines Resch das davidische Geschlecht Marias aus den Evangelien selbst herausliest (Kindheitsev. S. 191).



2. Nur hinweisen will ich auf die chronologischen Schwierigkeiten, an deren Hebung der gelehrte Scharfsinn von Jahrhunderten sich vergeblich abgemüht hat. Wenn Mt den Heiland unter der Herrschaft des Königs Herodes geboren werden und erst, nachdem diesem sein Sohn Archelaos in der Herrschaft Judaeas gefolgt ist, aus Ägypten zurückkommen läßt, so wird dadurch die Geburt Christi um einige Jahre über das Jahr 4 vor Chr., das Todesjahr des Herodes zurückgeschoben. Lc dagegen knüpft die Geburt Christi an die nach Befehl des Augustus in Palästina unter P. Sulpicius Quirinius, dem Statthalter Syriens vollzogene Schatzung. Diese war nicht denkbar vor der Absetzung Archelaos' 6 nach Chr. und wird tatsächlich für diese Zeit bezeugt durch Josephus Ant. Jud. XVII 13, 5 (355) und XVIII 1. Wenn es nun auch zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist, daß Quirinius schon vorher in der Zeit von 3—2 vor Chr. die Provinz Syrien verwaltet hatte (s. Mommsen Mon. Ancyr.<sup>2</sup> p. 161 ff. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes I<sup>2</sup> 260 ff.), so kann doch der für den Bericht des Lc wesentliche Umstand, die durch Quirinius vorgenommene Schatzung, nicht von dem Jahre 6 n. Chr. verrückt werden. Lc steht aber nicht nur mit Mt, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch, da auch er im Anfang seines Berichtes (1, 5) das Ereignis in 'die Tage Herodes des Königs der Juden' verlegt. Beide Ansätze sind durch einen Zwischenraum von mehr als 10 Jahren von einander getrennt. Eine brauchbare Zeitbestimmung läßt sich aus den Berichten über die Geburt Jesus' überhaupt nicht gewinnen. Ungefähr läßt sich das Jahr der Geburt nur durch die Angaben des Lc 3, 1. 23 ermitteln, daß Johannes im 15. Jahre des Tiberius 28/29 n. Chr. hervorgetreten und Jesus im Beginne seiner Wirksamkeit, also 29, ungefähr dreißig Jahre alt gewesen sei. Man findet die Zeugnisse für die verschiedenen darauf gebauten Berechnungen übersichtlich bei Clinton Fasti Hellenici 3, 260 ff. zusammengestellt; die letzte Untersuchung der Frage hat A. W. Zumpt (1869) geliefert.

Über den Tag der Geburt schweigen die Evangelien. Die Kirche hat ihn mittels mythologischer Analogetik festgestellt. Während die alte Kirche, und so noch immer die armenische, die Geburt am Feste der Epiphanie (6. Januar) feierte, das aus dem alexandrinischen Fest der Erscheinung des Dionysos abgeleitet ist, hat die römische Kirche nach der Mitte des IV. Jahrh. den *natalis Solis invicti* d. h. den 25. December als Geburtsfest des Heilands durchgesetzt. Aber vorher waren die verschiedensten Ansätze versucht worden. Der gelehrte Jesuit Antonmaria Lupi hat sich das Vergnügen gemacht (Dissertazioni, lettere ed altre

operette, Faenza 1785, I, 219 ff.) zu zeigen, daß es keinen Monat im Jahre gibt, in den nicht die Geburt gesetzt worden wäre.

3. Ein anderer Widerspruch, den wir nicht unerwähnt lassen dürfen, betrifft den Ort der Geburt. Es war eine ebenso feste Überlieferung, daß Jesus zu Bethlehem geboren war, wie daß er aus Nazareth stammte. Beide Evangelisten haben sich bereits mit diesem Widerspruch abfinden müssen. Mt nahm Bethlehem einfach als die Heimat Josephs und ließ diesen erst nach der Rückkehr von Ägypten aus Furcht vor Archelaos seinen Wohnort zu Nazareth in Galiläa nehmen; er hatte kein Recht 13, 54 Nazareth die 'Vaterstadt' (πατρίδα) Christi zu nennen, wie der Vorgänger (Mc 6, 1) es durfte. Lc betrachtet Nazareth als Heimat Josephs, und bedient sich, um die Geburt zu Bethlehem zu motivieren, des Auskunftsmittels der Schatzung. Wie die Lehrtätigkeit des Heilands bis zur letzten Reise nach Jerusalem sich wesentlich im Umkreise des benachbarten Galiläischen Sees bewegte, so stand auch seine Herkunft aus Nazareth in Galiläa fest (Mc 6, 1—4 Mt 13, 54 f. Lc 4, 16 ff. Mt 21, 11. 26, 69. 71 Joh 1, 46. 7, 41); ja Mt 2, 23 hat dafür sogar ein freilich sehr apokryphes Prophetenwort in Bereitschaft: 'auf daß erfüllet werde, was durch die Propheten gesagt ist: Er wird ein Nazoräer heißen'. Wie konnte Bethlehem damit in Konkurrenz treten?

Man hat daran erinnert, daß auch in Galiläa ein Bethlehem unweit von Nazareth lag, im Talmud einmal *Bethlehem Noseriyah* genannt<sup>1</sup>. Unsere Frage kann durch die Einführung dieses zweiten Bethlehem nicht entwirrt sondern nur weiter verwickelt werden. Denn es ist ebenso gewiß, daß das Bethlehem, in welches unsere Evangelien die Geburt Christi verlegen, das jüdische südlich von Jerusalem ist, wie als Heimatsort desselben Nazareth feststand. Aber wichtig ist, daß dieses Bethlehem nur den Berichten über Christi Geburt bekannt ist. Hier liegt der Schlüssel. Nach der Predigt vom Wasser des Lebens werden, wie es im Ev. Joh 7, 40 f. heißt, verschiedene Stimmen des Volkes laut. 'Da sagten etliche . . . Dies ist in Wahrheit der Prophet. Andere sagten: Dies ist der Christus. Andere sagten: Kommt denn der Christus aus Galiläa? hat nicht die Schrift gesagt, daß der Christus aus dem Samen Davids und von Bethlehem, wo David war, komme?' Schon beim Einzug in Jerusalem ruft das Volk Jesus als 'dem Sohne Davids' sein Hosianna zu (Mt 21, 9 vgl. 15 Mc 11, 10) und die Pharisäer wissen, daß der Gesalbte des Herrn nur ein Sohn Davids sein könne

<sup>1</sup> Cheyne in dem Artikel 'Nazareth' der *Encyclop. biblica* 3, 3360 ff.

(Mt 22, 42 Mc 12, 35 Lc 20, 41). Aus der Prophezeiung des Micha 5, 1 war die weitere Forderung abgeleitet, daß der Messias aus der Davidstadt Bethlehem hervorgehen müsse. Die Schriftgelehrten, welche Herodes bei Mt zu Rate zieht, können angesichts dieser Prophezeiung (Mt 2, 6) gar nicht in Zweifel sein, wo der neugeborene König der Juden zu suchen ist. Die Erzählung des Johannes, eines Evangelisten, der die wunderbare Geburt noch nicht kennt, stellt die tatsächliche Heimat des Heilands, Galiläa, in Gegensatz zu der durch den jüdischen Glauben geforderten Geburtsstätte des Messias, und enthüllt uns den verborgenen Weg, auf dem Bethlehem in die Überlieferung der Evangelien gekommen ist. Schon zu Lebzeiten wurde Jesus als der 'Gesalbte des Herrn' betrachtet, Petrus selbst hatte die Bezeichnung geprägt (Lc 9, 20 vgl. Mc 8, 29; bei Mt 16, 16 'du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'). Die ganze Vorstellungsreihe, die sich den Juden an den Begriff des Messias knüpfte, mußte notwendig auf Jesus übergehen, sobald erst die Auffassung, daß er der 'Christus' sei, durchgedrungen war: das ist das Naturgesetz der Legendenbildung. Vor allem mußte Jesus ein Nachkomme Davids, also aus königlichem Stamme sein. Schon vor seinem Tod hat man diese Folgerung gezogen. Die erste literarische Wirkung waren die Geschlechtslisten, welche Jesus' Vater Joseph mit David in Verbindung setzten. So nüchterne Prosa sie reden, sind sie doch die ältesten Versuche der Dichtung über die Geburt Christi. Der nächste unvermeidliche Schritt war, seine Wiege nach Bethlehem zu versetzen. Als die Berichte des Mt und Lc abgefaßt wurden, war das bereits ein fester Glaubenssatz geworden, der wohl oder übel mit der geschichtlichen Heimat Jesus vermittelt und ausgeglichen werden mußte.

Die Widersprüche mit der durch das Evangelium selbst verbürgten Wahrheit beweisen, daß zu der Zeit, wo die Geburts- und Kindheitsgeschichte hinzugefügt wurden, der Kern der Evangelien des Mt und Lc bereits feststand. Diese Zutaten müssen ganz anderen Federn entstammen als das übrige — den Inhalt meine ich natürlich, nicht die Form. Denn die Möglichkeit bleibt durch unsere sachliche Kritik unberührt, daß wir die heutige Form einem Überarbeiter verdanken, der die verschiedenen Bestandteile bereits vorfand. Daran scheint Harnack nicht gedacht zu haben, als er unlängst in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1900 N. XXVII S. 547 ff. aus der Gleichheit des Sprachgebrauchs und des Wortschatzes glaubte beweisen zu können, daß die beiden ersten Kapitel des Lukas von einer und derselben Hand herrührten wie das ganze übrige Evangelium und die Apostelgeschichte.

Nicht einmal jene zwei ersten Kapitel können als zweifellos einheitliche Schöpfung eines einzigen Kopfes betrachtet werden. Das entscheidende Wort muß der sachlichen Kritik und der Analyse der Komposition vorbehalten bleiben. Während bei Mt der sachliche Widerspruch des Evangeliums die Kindheitsgeschichte als Eindringling erkennen läßt, sind wir bei Lc in der Lage, das aus der Kritik des Inhalts abgeleitete Urteil durch das Zeugnis des Verfassers selbst erhärten zu können. Seine Berufung auf die, 'welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen' (Ev. I, 2 vgl. 3 ἄνωθεν) würde auch ohne die ausdrückliche Erklärung dieses ἀπ' ἀρχῆς und ἄνωθεν, die er Apostelg. I, 22 (ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος) und 10, 37 gibt, keinen Zweifel daran lassen, daß Lc sein Evangelium erst mit der Taufe und Predigt des Johannes begonnen hat. Das hat P. Corsen im wesentlichen richtig und überzeugend dargetan (Göttinger gel. Anz. 1899 N. 4 S. 315—327).

### III

Die ältesten Niederschriften des Evangeliums wußten nichts anderes, als daß Jesus zu Nazareth geboren war als Sohn des Joseph und der Maria, aber sie lehrten auch, daß Jesus der von den Propheten verkündete, von den Juden erwartete Messias sei, und sie hatten davon zu berichten, wie Christus selbst von dem Bewußtsein erfüllt war, Gottes Sohn zu sein. Mit diesen Vorstellungen waren die Keime gegeben, die in den empfänglichen Gemütern der alten Christengemeinde fruchtbaren Boden fanden und verhältnismäßig rasch sich zu dem Dogma von der Göttlichkeit der Person Christi, ja von der Präexistenz des Sohnes Gottes entwickeln mußten.

1. Von dem Messias erwartete der jüdische Glaube nicht übernatürliche Geburt; er mußte nur aus dem Hause Davids stammen und von Gott erwählt sein (vgl. Hillmann Jahrb. f. prot. Theol. 17 [1891], 233 ff.). Daraus hatte sich unweigerlich als erste Folgerung, wie wir gesehen, ergeben, daß der Vater Jesus ein Abkomme Davids und daß Jesus in Bethlehem geboren sein mußte. Es folgte aber notwendig auch, daß der Auserwählte Gottes mit Gott selbst in nähere Beziehung gesetzt wurde. Der als Mensch geboren und herangewachsen war, bedurfte einer göttlichen Weihung zu seinem Berufe. So entstand die Dichtung von der Jordantaufe.

In den Eingang der ältesten Evangelien war das Auftreten Johannes des Täufers, seine Predigt und Taufe gestellt. Durch das Vorbild des Täufers wurde Jesus zu seiner großen Aufgabe erweckt; den unverkenn-

baren Nachhall des tiefen Eindrucks, den der Täufer auf ihn gemacht, zeigt die begeisterte Anerkennung, die Jesus ihm spendet (Mt 11, 7 ff. Lc 7, 24—35 vgl. Mt 21, 32). Erst auf die Kunde, daß der Tätigkeit des Johannes seine Gefangennehmung durch Herodes ein vorzeitiges Ende bereitet hatte, tritt Jesus aus dem bisherigen Dunkel hervor (Mt 4, 12 Mc 1, 14). So hindert nichts anzunehmen, daß unter der Menge, die sich am Jordan zu Johannes drängte, um getauft zu werden, sich auch Jesus befunden hatte, und daß diese Tatsache schon von Anfang in den Evangelien erzählt gewesen war. Diese Taufe aber gab die erwünschte Gelegenheit, aus dem Menschen Jesus den Gesalbten des Herrn zu machen. Es ist in doppelter Weise geschehen. Nach Mc 1, 10 f. sieht Jesus, als er aus dem Jordan emporsteigt, den Himmel sich spalten, den heiligen Geist in Gestalt einer Taube sich auf ihn herablassen, und eine Stimme hört er vom Himmel: 'Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe'. Diese aus dem Urtext (nicht LXX) von Jes 42, 1 abgeleiteten und auch bei der Verklärung auf dem Berge angewendeten Worte sollen Gott selbst bezeugen lassen, daß er Jesum zum Messias auserwählt habe; und der Geist Gottes geht in ihn ein, um das Wort des Jesaias 42, 1. 11, 2 zur Wahrheit zu machen. Kühner verfuhr derjenige, welcher die kurze Nachricht von Jesus Jordantaufe dem Lc-Evangelium 3, 21 f. einfügte. Er begnügte sich nicht mit der göttlichen Berufung zum Messias, sondern wollte auch für die Sohnschaft Gottes ein unmittelbares göttliches Zeugnis. Er benutzte dazu die Worte des Psalmisten 2, 7 (vgl. Apostelg. 13, 33) und ließ Gott sagen: 'Mein Sohn bist du, heute habe ich dich geboren.' Die griechische Kirche hat so bis etwa 300, der lateinische Westen bis über 360 die Lc-Stelle gelesen; die Vorstellung selbst hat dazu geführt, die Menschwerdung Gottes an die Jordantaufe zu knüpfen; das Fest der Epiphanie, der Erscheinung Gottes auf Erden hat überall, bevor das Weihnachtsfest durchdrang, gleichzeitig der Taufe und der Geburt Christi gegolten. Gleichsam im Wetteifer mit dieser volltönenderen Bildersprache wurde die andere Fassung des Wunders am Jordan mit weiteren Wundern ausgestattet, wie es das Altertum im Mt und dem Hebräerevangelium las; auch das Ev. des Johannes geht über den ursprünglichen Bericht weit hinaus.

2. Die mythischen Bilder, die damit geschaffen waren, konnten gläubige Herzen auf die Dauer nicht befriedigen. Der immer mehr durchdringenden Vorstellung von der Göttlichkeit Jesu widerstrebte es, die Weihung zum Messias oder die Adoption zum Sohne Gottes erst in das dreißigste Lebensjahr des Heilands zu verlegen. Er mußte von

Geburt an das erwählte Werkzeug Gottes sein. So erwuchs die Sage von Christi Geburt. Sie ist erst zu einer Zeit entstanden und ausgebildet worden, als mit der Jordantaufe bereits die Weihung zum Messias sich fest verbunden hatte. Wären beide zu etwa gleicher Zeit oder die Geburtsgeschichte vorher entstanden, so hätte das Taufwunder nicht die Gestalt erhalten können, die es heute hat, oder wäre nie ausgebildet worden; das eine schließt das andere aus.

Auch hier konnte ein doppelter Weg beschritten werden. Wie bei der Jordantaufe göttliche Bezeugung der göttlichen Zeugung gegenüber steht, so konnte auch hier neben der wunderbaren Erzeugung Christi eine mehr der jüdischen Denkweise entsprechende Darstellung geschaffen werden, in welcher dem menschlichen Sohne des Joseph und der Maria bei der Empfängnis und Geburt göttliche Offenbarungen die Erwählung zum Messias bezeugten.

Eine solche Darstellung liegt tatsächlich bei Lukas vor. Wenn wir die Beobachtungen festhalten, die wir bei Bethlehem machen konnten, werden leicht die Fesseln, die lange Gewöhnung an geheiligte Überlieferung um uns legt, gelöst werden. Es ist das Verdienst Joh. Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. 17, 221 ff.) mit zwingenden Gründen dargetan zu haben, daß die beiden Verse des Lc 1, 34—35, die einzigen, worin dort die göttliche Geburt Jesus' aus der Jungfrau Maria angekündigt wird, mit der ganzen übrigen Darstellung der Kap. 1—2 unvereinbar sind, also von einem Überarbeiter eingefügt worden sein müssen. Nach Ausscheidung dieser Stelle bleibt eine rein judenchristliche, noch ganz auf der alten und echten Überlieferung, daß Jesus der Ehe des Joseph und der Maria und zwar als Erstgeborener entsprossen sei, fußende Erzählung von der Geburt des Messias übrig, und es findet sich nun kein Wort darin, was nicht aus den jüdischen Vorstellungen von dem kommenden Messias seine volle Erklärung erhalte.

Der Engel Gabriel kommt, von Gott gesandt, nach Nazareth zu einer Jungfrau Maria, die mit Joseph, einem Nachkommen Davids (ἐξ οἴκου Δαυείδ 1, 27) verlobt war; er überrascht sie durch seinen Gruß und verkündet ihr dann, daß sie schwanger werden und einen Sohn gebären werde, der Sohn des Höchsten genannt und auf dem Throne Davids, seines (Stamm-)Vaters sitzen werde u. s. w. (1, 31—33), woran er dann die Mitteilung von der eingetretenen Schwangerschaft der bis ins Alter unfruchtbaren Elisabeth, ihrer Verwandten schließt (1, 36 f.). Die Geschehnisse im Hause der Elisabeth (1, 39—56), auch der Psalm des Zacharias (1, 68 ff.) dienen nur dazu, den Messias schon im Mutter-

leibe zu verherrlichen und die Beziehungen des künftigen Johannes zu ihm vorzubereiten. Nahe vor dem Ende der Schwangerschaft Marias erfolgt dann die übel durch die Schätzung motivierte Reise des Ehepaares nach Bethlehem. Joseph muß sich in der Stadt Davids zur Eintragung in die Steuerrolle stellen, weil er 'aus dem Hause Davids' stammt (2, 4), und zwar samt 'seinem Weibe Maria': denn nichts anderes als  $\kappa\upsilon\nu$  Μαριάμ τῆ γυναίκι αὐτοῦ las v. 5 noch der von Missis Agnes Smith Lewis entdeckte syrische Palimpsest vom Sinai und *cum Maria uxore sua* bezeugen die vorhieronymianischen Texte von Verona und Vercelli, auch der Colbertinus, eine Lesung, die ganz abgesehen von dem Gewicht der Zeugen für sich selbst spricht; dafür wurde dann interpoliert  $\kappa\upsilon\nu$  M. τῆ ἐμνηστευμένη αὐτῷ (so Sinaiticus und Vaticanus, auch die lat. Übers. von Brescia), und wie so häufig sind zeitig beide Lesungen kontaminiert worden zu  $\kappa\upsilon\nu$  M. τῆ ἐμνηστευμένη αὐτῷ γυναίκι (so der Alexandrinus, die lat. Übers. von Corbie, und schon Eusebios und Kyrillos Katech. 12, 31); daß hier wirklich Contamination stattgefunden hat, sieht man recht anschaulich an dem alten Freisinger Ms. (Old-latin biblical texts 3, 75) *cum maria uxore su[a] desponsata ei*, wo die alten Varianten τῆ γυναίκι αὐτοῦ und τῆ ἐμνηστευμένη αὐτῷ noch unvermittelt neben einander stehen. Da nun im Eingang der Erzählung 1, 27 zweimal nach einhelliger Überlieferung hervorgehoben wird, daß Maria bei der Botschaft des Engels, obwohl dem Joseph verlobt, noch Jungfrau war, so können wir mit Sicherheit aus 2, 5 folgern, daß in der ursprünglichen Gestalt des Berichtes noch die kaum entbehrliche aber für den Überarbeiter, der 1, 34f. einfügte, unerträgliche Bemerkung nach 1, 38 gestanden hat, daß danach Maria von Joseph heimgeführt worden sei und empfangen habe; dazu stimmt es bestens, wenn 2, 21 daran erinnert wird, daß der Name Jesus von dem Engel vorgeschrieben worden sei, 'bevor er empfangen wurde im Mutterleibe'. Daß Jesus die erste Frucht dieser legitimen Ehe gewesen, wird mit klaren Worten 2, 7 gesagt 'und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn': τὸν πρωτότοκον heißt es, nicht etwa τὸν μονογενῆ, und die Überlieferung hat daran nicht gerüttelt, ja es ist sogar in Mt 1, 25 interpoliert worden. Jesus wird also anerkannt als der älteste unter den Söhnen und Töchtern Josephs, welche das Evangelium selbst nicht vergessen hat. Nach jüdischem Ritus findet dann nach acht Tagen Beschneidung und Namengebung statt (2, 21), nach vierzig Tagen Weihung des Erstgeborenen und Opfer im Tempel zu Jerusalem (2, 22f.): der ganze Vorgang setzt natürliche Geburt aus legitimer Ehe voraus, und ausdrücklich wird das 2, 27 bestätigt 'da die



Eltern das Kind Jesus hereinbrachten'. Ganz im Sinne der Messias-Verheißung, die in den Worten des Engels sowohl zu Maria (1, 31—33) als zu den Hirten (2, 11 vgl. 14) erklingen war, sind die Begrüßungen des alten Symeon (2, 29—35) und der Prophetin Anna (2, 36—8) gehalten. Und auf dem gleichen Boden steht schließlich das Erlebnis der Eltern mit dem zwölfjährigen Sohne im Tempel (2, 41 ff.), das bereits oben S. 9 besprochen ist.

Wir erkennen somit in dem Berichte des Lc einen judenchristlichen Versuch, die Geburt und Kindheit Jesus mit dem Glanz des Wunderbaren zu verklären, den seine Berufung zum Messias zu erfordern schien. Die Wunder aber beschränken sich ausschließlich auf göttliche Offenbarungen, die von Engeln überbracht werden oder in den handelnden Personen durch die Kraft des göttlichen Geistes hervorbrechen. Die geschichtliche Überlieferung, auf welcher der Kern des Evangeliums stand, daß Jesus als ältestes Kind des Joseph und der Maria von Nazareth geboren war, ist noch treu festgehalten. Nur die Forderung, daß Jesus durch seinen Vater dem Hause David angehöre und in der Davidstadt Bethlehem geboren sei, war bereits für diese ganz durch die messianischen Vorstellungen beherrschte Dichtung unerläßliche Voraussetzung. Erst der Überarbeiter hat, indem er durch Einschaltung von 1, 34 f. einen Kompromiß mit der durch Mt verbreiteten Sage schloß, einen fremdartigen, unvereinbaren Zug in die einheitlich gestaltete Dichtung bei Lc eingedrängt.

3. Dagegen ist der Bericht des Mt ganz beherrscht von der Voraussetzung, daß Jesus im jungfräulichen Leibe der Maria empfangen sei vom heiligen Geiste. Joseph erhält die Offenbarung, 'das in ihr Gezeugte ist aus dem heiligen Geiste'; und Joseph, der göttlichen Weisung folgend, 'erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte'. Man kann die göttliche Zeugung als eine Rückübertragung der bei Lc hervortretenden Auffassung des Taufwunders betrachten. Aber es kommt etwas völlig Neues hinzu, die Empfängnis und Geburt der Jungfrau. Und hiermit treten wir zweifellos auf den Boden heidnischer Vorstellungen. Schon die alten Väter der Kirche haben sich dieses Gefühls nicht erwehren können. Dem Judentume ist die Vorstellung ganz fremd, während sie bis über die augusteische Zeit dem griechisch-römischen Heidentume höchst lebendig geblieben ist. Den Nachweis habe ich früher gegeben und könnte ihn heute verstärken. Das Wort des Jesaias 7, 14 hat zur Gestaltung dieser Geburtssage um so weniger Veranlassung gegeben, als der Zusammenhang der Stelle gar nicht auf einen erwarteten Messias



hinweist und nur von einem jungen Weibe, nicht einer Jungfrau, wie es in der LXX heißt, spricht. Die Anstrengungen, welche man gemacht hat, um das höchst unliebsame Eingreifen heidnischer Mythologie in den Stoff der Evangelien abzuwehren, sind vergeblich gewesen. Man hüte sich mit Belegen zu kommen, welche das Gegenteil von dem beweisen, was sie sollen. An einer merkwürdigen Stelle (*de Cherubim* 13, I, p. 180 f. Cohn) sucht Philo, indem er die Ausdrucksweise der heiligen Schrift preßt, zu zeigen, daß es Gott gewesen, der Sarah, Lea, Rebekka und Sapphira befruchtet habe. Hier wird allerdings göttliche Zeugung, wenn auch nicht jungfräuliche Geburt, gelehrt. Aber man darf nicht übersehen, daß Philo diese Lehre als ein Mysterium, als eine weihevollere Offenbarung, mit anderen Worten als etwas ganz Neues bezeichnet; die neue Erkenntnis ist ihm erst in der hellenistischen Atmosphäre Alexandriens aufgegangen, an der Quelle aller der Ideen, womit er die Überlieferungen seines Volkes zu vertiefen wußte.

Wie der Grundfaden des Gewebes, so sind auch alle Einschläge auf heidnischem Boden gewachsen. Die Erscheinung eines neuen Sterns am Himmel, der die Geburt des Heilands anzeigt, war im antiken Volksglauben vorgebildet. Von Astrologen wurde sogar gelehrt, daß bei der Geburt eines jeden Menschen ein neuer Stern emporsteige (s. Julianus Halik. im Rhein. Mus. 55, 328, Z. 11). Noch an die Geburt des Alexander Severus ist die Sage geknüpft worden, daß durch die plötzliche Erscheinung eines Sternes erster Größe die künftige Weltherrschaft des Knäbleins verkündigt worden sei (Lampridius c. 13): das kann semitischer Herkunft sein. Auch daß von den sternkundigen Magiern die Geburt des Heilands erkannt und verkündet wird, hat sein Vorbild in einer schon von Cicero (*de divin.* I 23, 47 vgl. 41, 90) erwähnten Alexander-sage. Daß sie aber selbst kommen, um den neuen Herrn zu verehren, scheint, wie unlängst in dieser Zeitschrift (3, 1 ff.) A. Dieterich gezeigt hat, veranlaßt zu sein durch die Huldigungsreise des Partherkönigs Tiridates zu Nero nach Rom, die im Jahre 66 n. Chr. das größte Aufsehen machte (s. Cassius Dio 63, 2 f.), vor allem in den Provinzen, welche, wie Kleinasien, den König mit seinem Troß zu sehen bekamen und standesgemäß zu unterhalten hatten; Plinius, der *n. h.* 30, 16 f. dieses Ereignisses gedenkt, nennt den Tiridates geradezu *magus* und erwähnt, daß er Magier in seinem Gefolge gehabt habe (*magos secum adduxerat*), von denen der Kaiser die Geheimnisse der Magie zu erfahren hoffte. Die Regierung des Nero mag die Zeit sein, wo die Legende von der göttlichen Geburt Christi in dem christlichen Volk sich zu bilden

begann<sup>1</sup>; und es ist sehr möglich, daß die von Rom her verbreitete Kunde der Neronischen Christenverfolgung dazu beigetragen hat, das Bild des blutdürstigen Tyrannen in die Kindheitsgeschichte Jesus' aufzunehmen. An sich war der Kindermord und seine Motivierung durch die Furcht vor einem drohenden neuen Herrscher bereits in dem Sagenschatz vorhanden, wie die romanhafte Erzählung des Marthus von der Geburt des Augustus (Suetonius Aug. 94) lehrt.

Die Flucht nach Ägypten oder, genauer gesagt, die Rückkehr aus Ägypten ist übel motiviert. Ein Engel des Herrn mahnt Joseph, wie vorher zur Errettung des Knäbleins vor Herodes, so zur Heimreise: 'denn sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben trachteten' (Mt 2, 20); allein 'da er hörte, daß Archelaos in Judäa an Stelle seines Vaters Herodes König sei, fürchtete er sich, dorthin zu gehn' und 'auf eine göttliche Weisung im Traume zog er sich in die Landschaft Galiläa zurück' (Mt 2, 22). Es wäre nicht recht zu begreifen, weshalb der Engel des Herrn nicht bis zur Absetzung des Archelaos (6 n. Chr.) den Befehl zur Rückkehr vertagte, wenn nicht dadurch der Grund, Nazareth in Galiläa zum Wohnort zu wählen, weggefallen wäre. Aber um diesen Zweck zu erreichen, wird, schwerfällig genug, eine doppelte Offenbarung an Joseph inszeniert. Warum ist es Ägypten, das als Zufluchtsort dient? Man könnte sagen, es habe im ersten Jahrhundert, wo längst Juden in großer Zahl sich zu Alexandria gesammelt hatten, nahe gelegen an dies Nachbarland zu denken. Es kann auch durch unwillkürliche Ein-

<sup>1</sup> Eine apokryphe, syrisch in einer alten, aus dem VI Jahrh. stammenden Handschr. des Brit. Mus. erhaltene Schrift unter dem Namen des Eusebios, die W. Wright im *Journal of sacred literature* IX (Lond. 1866) p. 117 ff. herausgegeben und ebend. X (1867) 151 ff. in englischer Übersetzung vorgelegt hat (vgl. auch den Aufsatz von Eb. Nestle, *Zeitschr. f. wiss. Theologie* 1893, 435 ff.), berichtet, daß in der Zeit des Hadrian und des Papstes Xystus und zwar im J. 120 n. Chr. (das Jahr ist durch die römischen Consuln und das Jahr 430 der Seleukidenära festgelegt) mit der h. Schrift beschäftigte Männer das Genauere über die Sendung der Magier in den persischen Archiven erforscht und in ihrer Sprache aufgezeichnet hätten. Conybeare hat mir die Freude gemacht, mich auf diese Nachricht aufmerksam zu machen. Der Zusammenhang des ganzen Traktats (leider ist gerade die den angezogenen Angaben vorausgehende Stelle, offenbar ihres haeretischen Inhalts wegen, getilgt worden) schließt den Gedanken aus, daß in das Jahr 120 die Einfügung der Magierepisode in das Evangelium verlegt werde. Es ist notwendig anzunehmen, daß dem pseudonymen Verfasser ein ausführlicher in Persien spielender Bericht über die Erscheinung des Sterns und die Sendung der Magier vorlag, der jene (natürlich erdichtete) Datierung sei es im Eingang oder am Schluß hatte. Man denkt unwillkürlich an die Einlage des zuletzt von Bratke (Texte und Unters. N. F. IV, 3) herausgegebenen Religionsgesprächs p. 11 ff., die zweifellos schon eine längere Vorgeschichte hatte, bevor sie vom Verfasser dieses Gesprächs verwertet wurde.

wirkung mythischer Vorstellungen in die Legende eingefügt sein: auch vor dem Angriff des reckenhaften Typhon flüchten sich die olympischen Götter nach Ägypten.

Somit läßt sich für die ganze Geburts- und Kindheitsgeschichte des Mt bis in alle Einzelheiten heidnische Unterlage erweisen. Sie muß in heidenchristlichen Kreisen, wahrscheinlich Kleinasien entstanden sein, und wurde dann vom Erzähler, entsprechend der das ganze Ev. Mt beherrschenden Neigung (s. Resch, Kindheitsevang. S. 19 ff.) durch Heranziehung von Prophetenworten gewissermaßen legitimiert.

Damit war die göttliche Geburt Christi für alle Zeit besiegelt, und die judenchristliche Darstellung des Lc, welche den Messias nur als einfachen Menschensohn kannte, mußte durch die Erweiterung der englischen Botschaft auf die Höhe der Zeit gehoben und mit den Forderungen des Glaubens in Einklang gesetzt werden.

Die göttliche Geburt Christi war damit Evangelium geworden. Der theosophischen Spekulation erwuchs die Aufgabe, dies Dogma mit der Tatsache der Menschlichkeit Christi auszugleichen. Es kostete einen Kampf von Jahrhunderten, bis die Kirche eine einheitliche Glaubenslehre durchgesetzt hatte. Freilich dieser Kampf würde entbrannt sein, auch wenn das Evangelium von der jungfräulichen Geburt nicht geschrieben vorgelegen hätte. Schon bevor dies geschrieben und durchgedrungen war, hatte sich die doketische Lehre, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgesandt nur ein Scheinleben als Mensch geführt habe, und die Johanneische Vorstellung von der Präexistenz des göttlichen Logos entwickelt.

## Die Urgestalt der Paulusakten.

Von P. Corssen in Berlin.

Durch die schöne Entdeckung C. Schmidts in dem Papyrus Reinhardt der Heidelberger Universitätsbibliothek ist, wie den Lesern dieser Zeitschrift bekannt ist, der Beweis geliefert, daß die Theklallegende, die uns in vielen griechischen Handschriften sowie in lateinischen und orientalischen Übersetzungen erhalten ist, einst einen Bestandteil der Πράξις Παύλου bildete und in einer leider in einem trümmerhaften Zustande befindlichen koptischen Handschrift noch heute bildet. A. Harnack hat bald darauf mit gewohntem Scharfsinn nachgewiesen, daß einst auch in einer lateinischen Kirche die Geschichte der Thekla nicht für sich gesondert, sondern im Zusammenhange der Akten des Paulus gelesen wurde.<sup>1</sup>

Hinterher ist man bekanntlich immer klüger, und es mag überflüssig erscheinen, ist aber doch vielleicht nicht ohne Nutzen, auch jetzt noch darauf hinzuweisen, daß doch auch schon vor Schmidts Entdeckung mancherlei Anzeichen dafür sprachen, daß die Form, in der uns die Legende erhalten ist, nicht ursprünglich sein könne.

Welcher verständige Erzähler beginnt seine Erzählung mit der Voraussetzung von Tatsachen, die dem Leser nicht bekannt sein können? „Als Paulus landeinwärts nach Ikonium zog nach der Vertreibung aus Antiochia, machten sich mit ihm auf den Weg Demas und Hermogenes.“ Was hat es mit der Vertreibung aus Antiochia auf sich? Man wende nicht ein, der Erzähler habe an Act 13, 50 anknüpfen wollen; denn über die Erzählungen der Act setzt er sich mit souveräner Verachtung hinweg oder, was mir wahrscheinlicher ist, er kennt sie nicht. Es besteht tatsächlich keine andere Übereinstimmung zwischen den Act und den Akten der Thekla als daß nach beiden Paulus von Antiochia sich nach Ikonium begibt. Im übrigen schließen sich die Erzählungen beider gegenseitig aus: nach den Act wird Paulus von Barnabas

<sup>1</sup> O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen, N. F. IV, 3.

begleitet, in Ikonium aber gehen beide in die Synagoge der Juden und predigen mit dem Erfolge, daß eine Menge Juden und Griechen gläubig werden. Nach den Akten der Thekla hingegen schließen sich ihm als Begleiter die falschen Brüder Demas und Hermogenes an, in Ikonium aber predigt Paulus in dem Hause des Onesiphorus und von Juden ist überhaupt keine Rede.

Wir sind gewohnt von den Akten der Thekla und des Paulus zu sprechen, aber dieser Titel wird nur von einer einzigen griechischen Handschrift geboten, die große Masse hat die Überschrift *Μαρτύριον Θέκλης* — mit mannigfachen Zusätzen, z. B. *Μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἱσαποστόλου Θέκλης τῆς ἐν γυναιξὶ πρωτομάρτυρος* oder *ὑπόμνημα καὶ μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Θέκλης* u. s. w. — alle Lateiner haben *Passio S. Theclae*. Das ist in der Tat der einzig angemessene Titel für unseren Auszug. Die Person des Paulus tritt in ihm ganz zurück. Seine Rolle beschränkt sich im wesentlichen darauf, daß er die Thekla durch seine Predigt fasziniert und dadurch den Anlaß zu ihrem Handeln und Leiden bietet. Von dem Augenblick an, wo seine Predigt ihre Wirkung getan hat, vom 7. bis zum 43., dem Schlußkapitel, dominiert die Person der Thekla. Jener unpassende Titel ist daher nur aus der Erinnerung an das größere Werk, die *Πράξεις Παύλου*, zu erklären, von der das *Μαρτύριον Θέκλης* ursprünglich ein Teil war.

Wenn man dies Verhältnis der *Passio Theclae* zu den Paulusakten richtig erwägt, so findet man leicht die natürliche Erklärung für die Bemerkung des Hieronymus über die *Περίοδοι Pauli et Theclae*, die sich von verschiedenen Seiten eine recht gewaltsame Behandlung hat gefallen lassen müssen.

Hieronymus sagt in der Schrift *De script. eccles. c. 7* folgendes: *Igitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuis comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia σπουδαστῆν apostoli Pauli convictum apud Iohannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli fecisse amore loco excidisse.*

Von einem getauften Löwen ist in der *Passio Theclae* keine Rede. Es ist aber auch keine Spur vorhanden, die darauf deutete, daß die Geschichte von diesem getauften Löwen, wie Lipsius für möglich hielt (*Apokr. Apostelgesch. II, 1, 446*), gewaltsam aus ihr entfernt sei. Ganz undenkbar aber scheint mir, daß Hieronymus die Löwin, die nach der

Erzählung der Passio die Thekla in der Arena vor den andern wilden Tieren schützte, wie Harnack meint (Chronol. S. 495), „mit schönem Witze zu einem getauften, weil christenfreundlichen Löwen“ gemacht habe. Was hat denn die dogmatisch gänzlich unanstößige Erzählung der Theklallegende an sich, das die Indignation des Rechtgläubigen herausforderte, und warum beruft Hieronymus sich denn gegen sie auf die Autorität des Lukas, der doch von der Thekla überhaupt nichts weiß? Ist das nicht Beweis genug, daß dieser Löwe mit der Thekla nichts, sondern vielmehr nur mit Paulus zu tun hat? Hieraus folgt, wie Lipsius (a. a. O.) und schon vor ihm Pitra gesehen hat, daß Hieronymus von demselben Löwen redet, von dem Commodian erzählt, Gott habe ihn Paulus zu Ehren zu dem Volke mit göttlicher Stimme reden lassen.<sup>1</sup> Schon Lipsius ist es zweifelhaft erschienen, ob diese Geschichte auf die Akten der Thekla oder des Paulus zurückgehe (Acta apost. apocr. I, p. xcvi). Nachdem sich nun herausgestellt hat, daß jene mit diesen ursprünglich eins waren, braucht man darüber nicht zu streiten.

Wenn aber Hieronymus die *Περίοδοι Παύλου καὶ Θέκλης* citiert, so folgt für mich daraus, daß er bereits nicht mehr die vollständigen Akten, sondern unsern Auszug vor sich hatte. Er hat die Geschichte also nicht selbst gelesen, sondern folgt seinem Gewährsmann Tertullian, den er ja namentlich anführt. Nun steht aber bekanntlich an dem Orte, an dem Tertullian von der Thekla spricht, (De bapt. c. 17) von dem getauften Löwen nichts, sondern es heißt da wörtlich folgendermaßen: *Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt, exemplum<sup>2</sup> Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.*

Es gibt für die Differenzen zwischen Hieronymus und Tertullian eine Erklärung, die so naheliegend und einfach ist, daß wohl gerade darum so wenige Gelehrte sich mit ihr zufrieden gegeben haben. Sie drängte sich mir sofort auf, als ich diese Frage aufnahm, ohne daß ich wußte, daß sie bereits von Vallarsi gegeben war, dem Zahn (Gesch. des ntl. Kanons II, 897) mit Recht sich angeschlossen hat. Tertullian hat die Schrift De baptismo ursprünglich griechisch verfaßt und zwar, wie er selbst sagt, ausführlicher.<sup>3</sup> Daß Hieronymus diesen griechischen,

<sup>1</sup> Carmen apolog. v. 628 (ed. Dombart) *Leonem populo facit (nämlich Deus) loqui voce divina.*

<sup>2</sup> So A mg. Im Text steht *scriptum* statt *exemplum*.

<sup>3</sup> *De isto plenius iam nobis in Graeco digestum est.*

und nicht den lateinischen Text benutzt hat, dafür spricht nicht nur das, wie Zahn sagt, sonst sehr wunderliche *σπουδατήν*, sondern, worauf m. W. noch nicht hingewiesen ist, ganz besonders deutlich der starke Graecismus *loco excidisse*, der erst in der Rückübersetzung (*τοῦ τόπου ἐξέπεσε*) recht verständlich wird. Wenn aber Hieronymus den verloren gegangenen griechischen Text Tertullians benutzt hat, so haben wir kein Recht zu bezweifeln, daß in diesem Texte gestanden hat, der Presbyter, der sein Buch aus Liebe zu Paulus verfaßt habe, sei vor Johannes seines Vergehens überführt worden. Dagegen kann man doch nicht einwenden, wie Harnack tut (S. 495), wenn Tertullian davon in seiner griechischen Schrift gesprochen hätte, so hätte er ein so wichtiges Moment in der lateinischen Schrift nicht weglassen können. In solchen Dingen läßt sich nicht dekretieren, und eine Sache ist damit nicht aus der Welt geschafft, daß wir den Grund davon nicht wissen. Denkbar aber ist in diesem Falle mehr als ein Grund. Vielleicht war Tertullian klug genug, um einzusehen, daß seine Erzählung von dem Presbyter an Wahrscheinlichkeit nicht dadurch gewänne, daß er Johannes zu seinem Richter machte. Tatsächlich büßt sie durch diesen Zusatz gewaltig ein, und das ist es, worauf ich den Nachdruck legen möchte.

Hieronymus' Referat aus dem griechischen Original und Tertullians eigene lateinische Bearbeitung ergänzen sich gegenseitig. Denn sicherlich hat auch das, was Tertullian in dieser von der Thekla sagt, Hieronymus aber verschweigt, in jenem gestanden, weil Hieronymus sonst gar nicht auf die Vermutung hätte kommen können, daß Tertullian sich auf die *Περίοδοι Παύλου καὶ Θέκλης* bezieht. Denn den einen Zusatz *καὶ Θέκλης* hat Hieronymus allerdings gemacht, aber durchaus in gutem Glauben. Wir haben es jetzt leicht, nachdem die Einsicht von außen uns gekommen ist, uns darüber zu verwundern, wie man sich vordem bei der Annahme hat beruhigen können, Tertullian meine das Martyrium der Thekla mit dem Buche, das einer aus Liebe zum Paulus gefälscht haben sollte, da doch Paulus in der Theklallegende ganz und gar nicht der Held ist, sondern mit der Rolle des Deuteragonisten sich begnügen muß. Tertullian hat eben die *Πράξεις* oder *Περίοδοι Παύλου* im Sinne gehabt, während Hieronymus, der diese nicht mehr kannte, durch die Erwähnung der Thekla ganz natürlich auf den Gedanken geführt wurde, es handle sich um die Geschichte dieser, die er unter einem Titel kannte, den wir zwar heute in den Handschriften der Theklallegende nicht mehr nachweisen können, der sich aber als ein Paralleltitel darstellt zu dem, unter dem sie wenigstens in einer Handschrift noch heute steht.

Wie verhält sich nun die Theklallegende, die uns in griechischen Handschriften und Übersetzungen überliefert ist, zu jenen Akten des Paulus, die Tertullian verdammt? Ist sie im wesentlichen unverändert aus jenen ausgehoben worden und waren die Akten des Paulus selbst, wie die neueren Forscher überzeugt sind, ein gut katholisches Produkt harmloser Lust am Fabulieren?

Es scheint mir für diese Meinung kein günstiges Zeichen zu sein, daß der den Modernen so anstößige getaufte Löwe, den sie mit allen Mitteln für die Theklallegende unschädlich zu machen und gänzlich zu beseitigen gesucht haben, aus einer vorurteilslosen Prüfung gerechtfertigt hervorgegangen und seine Geschichte als ein integrierender Teil der Paulusakten erwiesen ist.

Aber die Entdeckung Schmidts, die darüber doch am ehesten Licht verbreiten müßte, schien nach den ersten Mitteilungen, die er selber davon gab,<sup>1</sup> die Resultate der neusten Forschung auf das glänzendste zu bestätigen. Hat doch Schmidt, wie er sagt, gefunden, daß in den Akten des Paulus der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern enthalten sei, auf den die Aufmerksamkeit der Theologen durch die Entdeckung einer lateinischen Übersetzung im Anfang der 90er Jahre von neuem gelenkt wurde, nachdem Zahn darüber soeben auf Grund des armenischen Textes ausführlich gehandelt und bereits bei dieser Gelegenheit die Vermutung ausgesprochen hatte, daß jener Briefwechsel aus den Paulusakten stamme. (Gesch. des Kan. II, S. 592.)

In der Tat, wenn dieses seichte und lederne Machwerk von dem Verfasser der Paulusakten herrührt, so ist er über den Verdacht erhaben, dass jemals eine Ketzerei seiner Feder entschlüpft sei; dann aber würde es sich nicht lohnen, mit dem neuen Fund sich abzugeben, und mir würde die Zeit leid tun, die der Entdecker auf seine Entzifferung verwendet. Aber wir wollen abwarten, wie Schmidt den Beweis führen wird, daß dieser Briefwechsel einen integrierenden Teil der Akten bildete. Nach dem, was er von dem Zustand des Papyros sagt, wird das vielleicht nicht ganz leicht sein. Denn wenn die Hand des Schreibers auch in allen Fragmenten dieselbe ist, so ist damit allein noch nicht gesagt, daß diese Teile sämtlich zu einem und demselben Ganzen gehörten. Sollte aber die vorläufige Annahme Schmidts sich bestätigen, so wäre das ein Zeichen, daß er nicht die ursprüngliche Gestalt der Paulusakten, sondern eine spätere Bearbeitung gefunden hat. Dieses

<sup>1</sup> Vgl. Neue Heidelberger Jahrb., Bd. VII, 1897, S. 217 ff.



schon jetzt auszusprechen, berechtigt uns eine andere Entdeckung, deren Bedeutung allerdings denen, welchen wir sie verdanken, entgangen ist.

Auf der Queriniana in Brescia befindet sich eine Miscellanhandschrift, die u. a. vier mit den Resten eines lateinischen Textes der Thekla-legendende bedeckte Blätter enthält. Leider ist die Schrift auf diesen Blättern z. T. derartig verwischt, daß auch diese Fragmente wieder erhebliche Lücken aufweisen. Sie sind nach Abschriften von A. Berendts und F. Garbelli von O. von Gebhardt in dem letzten Hefte der Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur (N. F. VII, 2) S. 130—136 zusammen mit den übrigen lateinischen Übersetzungen der Passio S. Theclae veröffentlicht worden.<sup>1</sup> E. von Dobschütz gebührt das Verdienst, einer Anregung von Mercati folgend, den Herausgeber auf diese Blätter aufmerksam gemacht zu haben. Was wir auf ihnen lesen, ist geeignet, uns in nicht geringes Erstaunen zu setzen.

Nach dem griechischen Text ist Thekla, Tochter der Theokleia, die Verlobte des Thamyris. Das Haus der Mutter steht neben dem Hause des Onesiphorus, in dem Paulus seine Lehre verkündet. Am Fenster sitzend (so übersetzen die Lateiner ἐπὶ τῆς θυρίδος καθεσθῆίσα) hört Thekla die Predigt des Paulus und bleibt wie gebannt drei Tage und drei Nächte an ihrem Platze, ohne zu essen und zu trinken. Die Mutter schickt zu dem Bräutigam und dieser kommt voll Freuden, in der Meinung, die Hochzeit solle stattfinden. — Hören wir nun, wie der Vorgang in den Fragmenten von Brescia erzählt wird.

„Als Thamyris (hier beginnt ein zusammenhängendes Stück, die vorausgehenden 17 Zeilen sind so zerstört, daß nichts davon zu lesen ist) aufgeregt das Haus betrat und sie nicht sah, sagte er: ‚Wo ist meine geliebte Thekla?‘ Ihre Mutter antwortete: ‚Etwas Neues und Un-erhörtes ist mit Thekla geschehen. Siehe schon drei Tage lang hat sie nicht gegessen und getrunken, sondern unbeweglich am Fenster gestanden, um das Wort eines Zauberers und Verführers zu hören, der in dem Hause des Onesiphorus ist. Aber es ist mir wunderbar mit ihr, daß sie so aufmerksam auf ihn aufpaßt, und mich quält mein Geist, weil derselbe Ikonium<sup>2</sup> auf den Kopf stellt. Geh’ du zu ihr und sprich zu ihr, vielleicht wird sie zu dir sprechen.‘ Da jener nun herangetreten war, um sie zu küssen, sagte er zu ihr: ‚Thekla, meine Geliebte, warum

<sup>1</sup> O. v. Gebhardt unterscheidet vier Übersetzungen A, B, C und D. D ist unser Text, bei B und C werden je drei, a, b, c bezeichnete Versionen unterschieden. Ich bediene mich im Folgenden dieser Bezeichnungen.

<sup>2</sup> In der Handschrift steht *subvertit Ikoniam*. Das könnte auch aus *Lycaoniam* verderbt sein.

machst du mir Pein (*cur michi molesta es*), daß du nicht mit uns sprichst? Kehre zurück zu deinem süßen Mann (*revertere ad virum tuum dulcissimum*) und gib ihm einen Kuß.' Die selige Thekla schaute zum Himmel auf, ohne zu antworten. Ihre Mutter aber zusammen mit ihrem Verlobten (*una cum sponso suo*) fing an auf das bitterste zu weinen mit ihrem ganzen Hause.“ — Die folgenden vier Zeilen sind unleserlich.

Das hier geschilderte Benehmen des Thamyris ist im höchsten Maße auffallend. Daß der Bräutigam die Braut vor den Augen der Mutter küssen will, ist für griechische Verhältnisse unerhört, und wie kann er sagen: „Kehre zurück zu deinem süßen Mann“? Von alle dem steht nun in den griechischen Handschriften nichts, sondern diese geben die Rede des Thamyris so wieder: „Thekla, meine Verlobte (ἐμοὶ μνηστευθεῖσα), was sitztest du so da? und was für ein Zustand der Betäubung hält dich gefangen? Wende dich um (ἐπιτρέψαθητι) zu deinem Thamyris und schäme dich.“

Unmöglich kann *revertere* Übersetzung von ἐπιτρέψαθητι sein; alle übrigen Lateiner geben das mit *convertere* oder *converte te* wieder. Ebenso wenig ist *concutis* eine Übersetzung von περιχαρής, wie es im Griechischen heißt, und während die freudige Stimmung des Thamyris im Griechischen ausdrücklich durch die Bemerkung motiviert wird, er habe erwartet, daß nun die Hochzeit sein solle (περιχαρής ὡς ἤδη λαμβάνων αὐτήν πρὸς γάμον), so weiß unser Text von einer solchen Erwartung nichts. Die Rede der Mutter, die im Griechischen doppelt so lang ist, enthält hier auch den Ausdruck der Verwunderung, daß die Schamhaftigkeit der Jungfrau sich so gravieren lasse (ὥστε με θαυμάζειν πῶς ἢ τοιαύτη αἰδῶς τῆς παρθένου χαλεπῶς ἐνοχλεῖται). Auch davon hat, wie man sieht, unser Text nichts.

Aber es kommt noch stärker. Als Thamyris das Haus verlassen hat, sieht er die beiden falschen Brüder Demas und Hermogenes und lädt sie in sein Haus. „Kommt, Männer,“ heißt es in unserm Texte, „nach meinem Hause und rastet darin.“ Da sie aber in sein Haus gingen, wurden sie mit großer Freude aufgenommen und eine Tafel ihnen hergerichtet zur Erquickung. Und Thamyris rief Thekla und ließ sie zu seiner Rechten sich zu Tische legen. Da aber Thamyris sich mit jener zu Tische legte, fragte er sie: „Sagt mir, Brüder, von jenem Verführer, was für Sprüche er lehrt, daß auch meine Gattin von mir getrennt wird“ (*quae carmina docet, ut etiam coniux mea separet<sup>1</sup> a me*).“

<sup>1</sup> So bei v. Gebhardt. Sicherlich ist in der Handschrift die Abkürzung für *ur* vermischt oder übersehen worden.

Im Griechischen steht: „Männer, sagt mir, welches ist seine Lehre damit auch ich sie kennen lerne. Denn nicht wenig ängstige ich mich um Thekla, weil sie den Fremden so liebt und ich der Ehe verlustig gehe.“

Brauche ich es zu sagen, auf welcher Seite das Original, auf welcher die Bearbeitung ist? So knapp und gut zusammenhängend die Erzählung im Lateinischen ist, so locker, ungeschickt und widerspruchsvoll ist sie im Griechischen. Thamyris sagt, er ängstige sich um Thekla, aber er hat den fremden Männern ja noch gar nicht gesagt, wer Thekla ist und in welchem Verhältnis er zu ihr steht. Er fragt nach der Lehre des Paulus, darüber ist ihm aber bereits von jenen Bescheid gegeben. Denn als er die beiden auf der Straße mit einander im heftigen Streite trifft, sagt er zu ihnen: „Männer, sagt mir, wer ihr seid und wer der da drinnen mit euch, der die Seelen der Jünglinge verwirrt und die der Jungfrauen täuscht, damit keine Hochzeiten stattfinden, sondern sie so bleiben. Ich verspreche nun euch viel Geld zu geben, wenn ihr mir von ihm erzählt, denn ich bin der erste der Stadt.“ Und Demas und Hermogenes sagten zu ihm: ‚Wer das ist, wissen wir nicht; er beraubt aber die Jünglinge der Frauen und die Jungfrauen der Männer, denn er sagt: anders gibt es für euch keine Auferstehung, wenn ihr nicht rein bleibt und euer Fleisch nicht besudelt, sondern es rein erhaltet.“

Wie natürlich und angemessen dagegen unser lateinischer Text „Was habt ihr mit einander? Sagt es mir und wer es ist, der das Volk verführt und die Ehefrauen (*uxores*<sup>1</sup>) lehrt, daß sie in Keuschheit verharren? Sagt mir die Zauberkunst, die er lehrt, damit ich im Stande bin, ihn vor Cäsar anzuklagen, und ich will euch alles, was ihr bittet, zum Geschenke geben.“ Demas und Hermogenes sagten zu ihm: ‚Wir wissen nicht, wer er ist; eins wissen wir, was wir aus seinem Munde gehört haben, daß wir zur Wiederauferstehung des Lebens nicht aufstehen werden, wenn wir nicht ein keusches Leben führen.“

Wie echt das alles klingt! Was fragt der Grieche Thamyris nach der Lehre des Paulus? Paulus ist ein Zauberer, der mit seinen Sprüchen die Weiber behext, daß sie von ihren Männern nichts mehr wissen wollen. Dies Motiv, das aus den griechischen Handschriften so gut wie gänzlich ausgetilgt ist — nur einmal nennt das Volk den Paulus einen Zauberer (*ἀπάγαγε τὸν μάγον* c. 15) — kehrt in unserm Texte immer wieder. Als Thamyris mit einem Volkshaufen vor dem Hause des

<sup>1</sup> *uxores* hat Garbelli gelesen, Berendt, wie es scheint, nur *res*, aber das genügt, da es eine andere Ergänzung ausschließt.

Onesiphorus erscheint, um Paulus nach dem Rate des Hermogenes und Demas vor den Prokonsul zu schleppen, schreit er: „Niederträchtiger Verführer, Gotteslästerer! Wozu verführst du so viele Leute? Auch sogar meine Thekla hast du durch deinen Spruch verführt, daß sie mich verläßt und dir anhängt?“ Auch hier ist der griechische Text ganz verblaßt: „Du hast die Stadt der Ikonier zu Grunde gerichtet und meine Verlobte, daß sie mich nicht will. Auf, vor den Prokonsul Castelius!“ Vor dem Prokonsul schreit dann nach unserm Text die Menge: „Herr Präsident, sieh den Menschen da, der das Volk verführt und unser Haus zerstört. Auch die Mädchen sollen keine Männer nehmen. Möge er vor eurer Person sagen, in wessen Namen er diese Zauberkunst lehrt.“ Auch hier ist im Griechischen von der ursprünglichen Auffassung nichts geblieben, „Prokonsul,“ sagt Thamyris, „der Mensch da, wir wissen nicht, woher er ist, der läßt die Jungfrauen nicht heiraten. Er sage vor dir, wozu er das lehrt.“

Kehren wir zu dem Punkte, von dem wir ausgegangen sind, zurück, so ist die Frage, mit der Thamyris sich in dem griechischen Text bei seinem Eintreten an die Mutter wendet: „Wo ist meine Thekla?“, nicht motiviert und sonderbar für einen, der glaubt, er sei von der Mutter gerufen, um die Tochter nun aus ihren Händen zur Gattin zu empfangen, eine Voraussetzung, die freilich an sich wunderbarlich genug ist, da einer, der sich den Ersten der Stadt nennt (c. 11), ein Mädchen doch nicht so vom Fleck weg als seine Gattin in sein Haus führt. Unser lateinischer Text läßt nun nach allem, was wir mitgeteilt haben, das ursprüngliche Motiv klar und deutlich erkennen. Thekla hat das Haus ihres Gatten verlassen. Er vermutet sie bei ihrer Mutter, und da er sie bei seinem Eintreten nicht gewahrt, so fragt er: „Wo ist Thekla?“

Unklar ist in der griechischen Bearbeitung, wie Thekla es fertig bringt, die Predigt, die Paulus in dem Hause der Onesiphorus hält, zu hören, ohne in das Haus selbst hinein zu gehen. In den Handschriften herrscht die allergrößte Verwirrung (Lipsius 240, 8):

ἐπὶ τῆς θυρίδος τοῦ οἴκου καθεσθεία ἤκουεν Α

ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ οἴκου καθίσασα ἤκουεν Β.

Dies sind die beiden einfachsten Lesarten; man kann dabei nur an eine Tür in dem Hause des Onesiphorus denken. Ihnen stehen u. a. gegenüber:

<sup>1</sup> Garbelli liest *regnum nostrum*, während Berendt das Substantivum als unsicher bezeichnet. Meine Übersetzung ist nichts als ein Versuch, dem Zusammenhang einigermaßen gerecht zu werden. Das folgende *etiam* beweist, daß irgendwie von der Störung der Ehen durch Paulus die Rede gewesen sein muß.

καθεσθείσα ἐπὶ τῆς κύβεργυς θυρίδος ἤκουεν E(I) (— ἤκουεν I)  
καθίσασα ἀπὸ τῆς κύβεργυς θυρίδος ἤκουεν C.

Diese Fassung setzt offenbar voraus, daß Thekla in dem Hause ihrer Mutter am Fenster sitzt und von da aus auf das lauscht, was in dem Nachbarhause gesprochen wird. Daß sie dabei unmöglich etwas hätte verstehen können, was doch angenommen wird, ist selbstverständlich. Nichtsdestoweniger haben sich die lateinischen Übersetzer sämtlich den Vorgang nach dieser zweiten Version vorgestellt.

*sedens super fenestram audiebat A*  
*sedens ad fenestram quae erat iuxta domum Onesifori audiebat Bab*  
*assedit super fenestram iunctam domui Onesifori ubi Paulus docebat,*  
*et audiebat Ca.* Die übrigen ähnlich.

Auch in unserm Texte ist der Vorgang nicht ganz klar. Auch hier heißt es *ad fenestram*, aber nicht *sedit*, sondern *stetit*, es ist also auch von unserem Übersetzer ἐπὶ τῆς θυρίδος, nicht ἐπὶ τῆς θύρας in dem griechischen Original gefunden worden. Da es aber hernach heißt, daß Thekla schweigend zum Himmel blickte, so muß doch in dem griechischen Original die Sache wohl so gedacht gewesen sein, daß Thekla an einer Tür des Nachbarhauses, nicht von einem Fenster des Elternhauses aus lauschte. Darin aber ist unser Text wieder viel natürlicher, daß er Paulus nicht auch nachts predigen und Thekla drei Tage und drei Nächte ununterbrochen darauf horchen läßt, sondern: „Schon drei Tage hat sie nicht gegessen und getrunken,“ läßt er die Mutter sagen.

Einige wenige Spuren des ursprünglichen Textes haben sich in den eben behandelten Teilen auch in den andern lateinischen Übersetzungen erhalten. C. 8 ist in B und Cc zu der Frage *Ubi est mea Thecla?* hinzugesetzt *ut illam videam*, in A aber *ut eam osculer*. Das läßt sich doch wohl nur aus dem erklären, was wir in D c. 10 lesen: *Dum accessit ad osculandum eam*. C. 11 hat A statt des unpassenden Ἄνδρες, τίνας ἐστέ; dem Sinne nach übereinstimmend mit D *Quid est istud?* In C, und ebenso in B c, fehlt der ganze Satz, nur Ba und Bb haben *Viri, qui estis?* Übrigens stimmen hier auch unter den griechischen Handschriften zwei, F und G, mit D nicht nur dem Sinne, sondern auch der Form nach (Ἄνδρες, τί ἔχετε; = D *Quid habetis inter vos?*). C. 12 hat D *Nescimus quis est; unum scimus*. Ebenso Bb *Quis sit hic nescimus, unum tantum scimus*. *Unum scimus* fehlt in allen übrigen lateinischen Übersetzungen und unsere griechischen Handschriften haben nichts

entsprechendes. C. 14 hat D: *Si cognoscere vis eius carmina, perduc eum*<sup>1</sup> *<ad praesidem> secundum praeceptum eius*. In den griechischen Handschriften, und entsprechend in den lateinischen Übersetzungen, ist der Text stark verändert und erweitert, keine griechische Handschrift hat etwas dem *secundum praeceptum eius* entsprechendes, bis auf eine, G, die dafür κατὰ τὸ δόγμα τοῦ Καίσαρος bietet. Die Lateiner haben sämtlich *secundum senatus consultum* oder *secundum decretum senatus*. C. 15 schildert Thamyris den Paulus *Seducator nequissime, blasphemator deorum*. Im Griechischen stehen keine solchen Scheltworte. In den lateinischen Übersetzungen und in einer Handschrift der syrischen Übersetzung ist wenigstens *impostor* stehen geblieben.

Bemerkenswerter aber als diese über den erhaltenen griechischen Text zurückführenden Lesarten ist es, daß selbst in den griechischen Handschriften, so große Mühe sich der Bearbeiter auch gegeben hat, der Thekla den Charakter der Jungfrau zu vindicieren und die Predigt des Paulus darauf zu beschränken, daß er den Jünglingen und Jungfrauen den Rat gibt sich nicht zu verheiraten, die bestehenden Ehen aber nicht angreift, doch nicht alle Spuren des ursprünglichen Sinnes verwischt sind.

C. 14 sagen Demas und Hermogenes zu Thamyris: „So wirst du ihn verderben und du wirst dein Weib Thekla haben“ (καὶ εὖ ἔξεις τὴν γυναῖκά σου Θέκλαν). Nur ein Schreiber (G) hat gemerkt, daß dies im Widerspruch zu der übrigen Erzählung steht und Θέκλαν weggelassen. Von den Lateinern hat A *et habebis uxorem tuam Theclam*, C c *et habebis Theclam coniugem tuam*. Die andern haben Unrat gemerkt und dem Schaden abgeholfen. So hat B b *et tunc habebis Theclam sponsam tuam*, C a *et tu habebis Theclam tuam*, C d *et tu habebis uxorem tuam*. In dem ursprünglichen Texte hat freilich, wie D zeigt, der ganze Satz nicht gestanden, aber der Bearbeiter hat unbewußt sich von dem Geist des Originals hier leiten lassen. C. 7 heißt es: „Thekla sah viele Frauen und Jungfrauen zu Paulus eingehen (πολλὰς γυναῖκας καὶ παρθένους). Aber in einer Handschrift, C, fehlt καὶ παρθένους, es bleibt unübersetzt in den lateinischen Versionen A, B a, B b (B c hat *plurimos*) und ebenso in den syrischen Handschriften. Man muß daher καὶ παρθένους für ein Einschlebsel halten. C. 15 schreit die Menge: „Er hat alle unsere Frauen verdorben“ (διέφθειρεν ἡμῶν πάσας τὰς γυναῖκας), es wird also vorausgesetzt, daß Paulus auch die Ehefrauen beeinflußt hat. Noch

<sup>1</sup> Nach v. Gebhardts Verbesserung unter dem Text; die Handschrift *perducam*.

stärker würde der Ausdruck sein, wenn *πάσας* fehlte. Daß dies aber erst später eingeschoben ist, zeigen die Lateiner, von denen keiner es übersetzt hat, die einen geben *mulieres nostras*, die anderen dem ursprünglichen Sinn vollkommen entsprechend *uxores nostras*.

C. 26 sagt Thekla, sie sei aus Ikonium verjagt, weil sie den Thamyris nicht habe heiraten wollen: *διὰ τὸ μὴ θέλειν με γαμηθῆναι Θαμύριδι*, aber A B haben statt dessen *διὰ τὸ μὴ θέλειν με Θάμυριν*.

C. 20 verlangt die eigne Mutter, daß Thekla verbrannt werde, damit es allen Frauen eine Lehre sei (*ἵνα πάσαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖσαι γυναῖκες φοβηθῶσιν*). Hätte Theklas Delikt darin bestanden, daß sie nicht heiraten wollte, so wäre doch wohl besser gesagt worden *πάσαι αἱ παρθένοι*. Das haben sich denn auch einige der lateinischen Bearbeiter gesagt, und so finden wir in C *c omnes virgines*, in C a und C b *ceterae virgines*.

Daß aber eine Verlobte, dafür, daß sie das Verhältnis mit ihrem Bräutigam lösen will, mit dem Tode bestraft wird, ist ein so ungeheurer Gedanke, daß auch ein Romanschreiber schwerlich von vornherein darauf verfallen würde. Diesen Eindruck aber will die griechische Bearbeitung hervorrufen. Denn nachdem der Prokonsul den Paulus aus dem Gefängnis hat holen lassen und verhört hat und von seinem frommen Wirken sich sehr erbaut zeigt, ruft er die Thekla vor und fragt sie: „Warum heiratest du nicht den Thamyris nach dem Brauche der Ikonier?“ Als die dann stumm stehen bleibt mit dem Blick auf Paulus, kommt die Mutter mit ihrem barbarischen Verlangen aus keinem andern Grunde, als weil Thekla sich nicht zu dem verstehen will, wozu auch der Prokonsul sie auffordert, denn *ἄνομος* und *ἄνυμος* schilt sie sie, weil sie sich nicht nach dem Brauch vermählen will. — Wie haben die frommen Hände hier gewirtschaftet, um jeden Anstoß für zarte Herzen zu entfernen, und welche abscheuliche Monstrosität ist dabei herausgekommen! Aber bei alledem ist doch das ursprüngliche Motiv nicht ganz zu Grunde gegangen. Nachdem Paulus auf die Anklage des Thamyris vorläufig ins Gefängnis geworfen war (c. 17), war Thekla nachts aufgestanden, hatte durch Bestechung des Gefängniswärters Einlaß zu Paulus gefunden und die Nacht zu seinen Füßen sitzend zugebracht. Als das bekannt wird, läßt der Prokonsul auch Thekla holen. In der Bearbeitung ist das eine Episode, die auf den Verlauf der Ereignisse ohne Wirkung bleibt. Es bedarf aber nur des geringsten Nachdenkens, um zu erkennen, daß in der ursprünglichen Fassung eben dies den Grund zu der Verurteilung der Thekla bilden mußte. Denn da sie

selbst die Auskunft verweigert, so konnte es für alle nur eine Deutung ihres Betragens geben: sie wird als Ehebrecherin zum Feuertode verurteilt. Aber die Flamme verzehrt die Unschuldige nicht, ein Regenguß löscht den brennenden Holzstoß. Wie dieses Gottesurteil von der Menge aufgenommen wird, erfahren wir nicht und können wir nicht einmal vermuten, denn der Überarbeiter hat nun ein großes Stück der ursprünglichen Erzählung einfach gestrichen.

Nach der ursprünglichen Fassung hat Thekla selbstverständlich das Haus ihres Gatten in der Nacht verlassen, um nach dem Gefängnis zu gehen. Und davon sind in den Varianten der griechischen Handschriften und in den lateinischen Übersetzungen noch einige Spuren erhalten. In allen griechischen Handschriften, außer einer, heißt es (c. 19), Thekla sei von den Ihrigen und von Thamyris gesucht worden (ὕπὸ τῶν ἰδίων καὶ Θαμύριδος), in einer aber, (E), nur von Thamyris. Die lateinischen Handschriften haben meistens *a suis*, nur A hat *a suis et a Thamiro*, in einigen aber steht noch deutlich zu lesen, daß sie aus Thamyris, ihres Gatten, Haus entwichen war. C c *Ut autem lux orta est diei, inquirebatur Thecla a suis, quasi fugisset aut aliquid mali sibi iniicisset, ita ut Tammirus persequeretur per itinera unumquemque interrogans de ea. Et ecce unus ex servis suis notum fecit domino suo, quid nocte egisset.* Ähnlich B b. In einer Handschrift von C b steht sogar *Thamirus vir eius persequeretur iter eius*, wofür es dann freilich auf der andern Seite heißt: *et ecce unus de servis notum fecit dominis suis, quod noctu exisset.*

Wie die falsche Übermalung schwindet und die ursprünglichen Farben des Bildes leuchtend hervortreten! Nicht an Jungfrauen und Jünglinge richtet sich die Predigt des Apostels, sondern an die Männer und Frauen. Wie wäre es auch denkbar, daß griechische Mädchen, von dem öffentlichen Leben in jeder Beziehung ausgeschlossen und durch Sitte und Herkunft an die Enge des Hauses gebunden, einem fremden Wanderapostel in hellen Haufen zugeströmt wären! Nein, die Frauen sind es, die von Paulus' Predigt ergriffen werden, die ihren Stand als unheilig anzusehen anfangen; in ihrem innersten Familienleben fühlen sich die Bewohner von Ikonium bedroht und die wachsende Aufregung der Stadt kommt zum offenen Ausbruch, als es bekannt wird, daß die junge Frau eines der angesehensten und vornehmsten Bürger sich von ihrem Manne abgewendet hat. Was für eine ganz andere Vorstellung gewinnen wir von Paulus und seiner Predigt, als der katholische Bearbeiter uns beibringen möchte. In wie bitterem Ernst ist das Wort genommen: „Die



da Weiber haben, daß sie seien, als hätten sie keine!“ Wo bleibt die Heiligkeit der Ehe, wenn nicht eine Jungfrau, die auf ihren Bräutigam verzichtet, nein, eine Frau verherrlicht wird, die den Schmerz und die Bitten ihres Mannes, die Vorhaltungen ihrer Mutter nicht achtet, die das Haus ihres Gatten heimlich um Mitternacht verläßt, um ihm und der Welt zu entsagen und dem Diener Gottes, wenn es sein muß, in den Tod zu folgen?

Wie glänzend ist die alte Ansicht, die man schon für abgetan halten wollte, durch das Fragment von Brescia gerechtfertigt. Die Gründe, aus denen Lipsius die Tatsache der Überarbeitung erwiesen hatte (Apokr. Apostelgesch. II, 1, S. 443 ff.), sollten so schwach sein, daß man sie getrost sich selber überlassen könne. Nun liegt es klar am Tage, daß unsere griechischen Handschriften uns ein erbärmliches literarisches Machwerk darbieten, elend in jeder Beziehung, auch wo es sich gar nicht um dogmatische oder sittlich bedenkliche Dinge handelt.

Im Anfang der Erzählung heißt es in den griechischen Handschriften (c. 2): „Und ein Mann mit Namen Onesiphorus, der da hörte, daß Paulus in Ikonium erschienen sei (ἀκούσας τὸν Παῦλον παραγενόμενον εἰς Ἰκόνιον<sup>1</sup>) ging mit seinen Kindern Simmias und Zenon und seinem Weibe Lektra Paulus entgegen, um ihn zu empfangen, denn es hatte ihm Titus erzählt, wie beschaffen Paulus an Gestalt sei, denn er hatte ihn nicht im Fleische gesehen, sondern nur im Geiste.“ Wie ungeschickt ist der Erzähler hier verfahren! Den Grund, warum Onesiphorus den Paulus aufnehmen will, gibt er überhaupt nicht an, denn das was auf den ersten Blick als solches erscheint, ist vielmehr die Erklärung dafür, warum er hoffen konnte, Paulus zu erkennen, obwohl er ihn nie gesehen hatte. Diese Tatsache aber, die voranstehen mußte, wird nachgetragen. Einige von den Lateinern haben eine bessere Ordnung in die Erzählung gebracht, indem sie einen Satz, der im Griechischen später folgt, vorausgeschickt haben, nämlich so: *Onesiforus, homo iustus . . . exivit ei obviam . . . et circumspiciebat obvios sibi, ut Paulum cognosceret. Non enim in corpore noverat eum, nisi tantum modo in spiritu; narraverat enim ei Titus qualis esset figura Pauli.* (So C a und ähnlich C b, C c.) — Es geht dann im Griechischen folgendermaßen weiter: „Und er (Onesiphorus) wanderte die Königsstraße nach Lystra hinab und er blieb

<sup>1</sup> Eine Handschrift, M, hat: ἀκούσας τὸν μακάριον Παῦλον παραγενέσθαι βουλούμενον εἰς τὸ Ἰκόνιον. Die Lateiner haben ebenfalls verbessert: A *audivit Paulum venientem Iconium* (ähnlich B c, C d) C a *audivit Paulum venire Iconium*. Ba, B b *audiens Paulum Iconium esse venturum* (ähnlich C b, C c).

stehen und wartete auf ihn und betrachtete die Kommenden nach den Angaben des Titus. Er sah aber Paulus kommen . .“ Dann folgt die berühmte, im einzelnen aber so verschieden überlieferte Beschreibung des Apostels. „Und als Paulus den Onesiphorus sah,“ geht es weiter, „lächelte er und es sagte Onesiphorus: ‚Sei begrüßt, Diener des gelobten Gottes!‘<sup>1</sup> und jener sagte: ‚Die Gnade<sup>2</sup> mit dir und deinem Hause!“ Hier ist es völlig unerfindlich, warum Paulus lächelte. Bei den Lateinern steht in B c statt dessen *Paulus videns Honesiphorum laetatus est valde*; in A sowie in C c und C d ist das ganze Motiv übergangen, in Ca und C b aber erscheint es in dem rechten Zusammenhang: *Et cum obviasset Onesiforus Paulo* (die Verbindung zwischen diesem und dem oben citierten Satze bildet die Beschreibung des Apostels), *secundum demonstrata sibi signa diligentius eum intendit. Paulus vero intellegens etc.* (so C a, ähnlich C b).

In D verläuft die Erzählung so (die letzt voraufgehenden drei Zeilen sind zerstört): „(Als) der Apostel Paulus gen Iconium<sup>3</sup> hinabstieg, ging ihm (Onesiphorus)<sup>4</sup> entgegen mit seinem Weibe namens Lektra und seinen zwei Söhnen,<sup>5</sup> auf daß er ihn aufnahme in sein Haus mit großer Freude, deswegen weil vieles sehr Wunderbare (ihm)<sup>6</sup> berichtet worden war von seinem Schüler, nämlich Titus. Und sie gingen auf die Straße nach Lystra, ihn erwartend.<sup>7</sup> Als sie ihn nun von ferne kommend schauten, wie Titus es erzählt hatte (*cumque procul venientem eum aspicerent secundum illud Titi narratum*), klein von Gestalt, mit kahler Platte, fröhlichem Blick und hellen Augen, von Gottes Gnade erfüllt, bald wie ein Mensch, bald wie ein Engel ihnen erscheinend, da sagte Onesiphorus zu Paulus: ‚Freue dich, Diener des höchsten Gottes!‘ Wie aber Paulus Onesiphorus grüßen sah, antwortete er lächelnd: ‚Gnade sei mit dir und deinem Hause!“

Ich brauche die Vorzüge dieser Erzählung vor der griechischen Form und die Verwandtschaft zwischen D und C nicht hervorzuheben. Auffallen aber wird es, daß in dem Signalement des Paulus die krumme Nase und die krummen Beine fehlen, die man immer als ganz besonders echte Kennzeichen betrachtet hat, wofür wir hier die sonst nicht über-

<sup>1</sup> θεοῦ fehlt in G, C hat statt dessen Χριστοῦ.

<sup>2</sup> ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ B M.      <sup>3</sup> Die Handsch. ad Yconiam.

<sup>4</sup> Der Name fehlt in der Handsch.

<sup>5</sup> Die Namen erscheinen in der Form *Symea et Zinonidi*. Von griechischen Handschriften hat nur G Ζήνωνι, andere Ζηνίδι, Ζηνονίδη, Ζηζωνήδιδι und noch anders.

<sup>6</sup> In der Handschrift fehlt das Pronomen.  
*Listra prestolans eum.*

<sup>7</sup> Ganz verderbt: *Et ibant in via*

lieferten hellen Augen und den fröhlichen Blick (*vultu hilarem<sup>1</sup> et clarissime respicientem*) haben, die zu dem Schluß der Beschreibung ausgezeichnet passen. Möglich, daß unser Text hier verkürzt und verderbt ist, obwohl ich es nicht für absolut sicher halte, daß die Schilderung des Paulus von vornherein so realistisch gefärbt war. Denn damit stimmt die Bemerkung nicht gut, daß Paulus bald wie ein Mensch, bald wie ein Engel erschienen sei, und diese Bemerkung ist sicher ursprünglich. Jedenfalls zeigt die große Fülle von Varianten, daß man vielfach an dem Bilde korrigiert hat, freilich meist in dem Bestreben zu verschönern.

Daß die Handschrift, aus der die Fragmente von Brescia stammen, den ursprünglichen Text in allen Einzelheiten unverändert erhalten hätte, ist kaum anzunehmen, und vielleicht lassen sich an unsern Fragmenten selbst noch sichere Spuren von Überarbeitung erkennen.

S. 132, 24 der v. Gebhardtschen Ausgabe (= c. 7 Anfang) liest man  
*a P<aulo> uirgo nomine Tecla filia <Theo>clie  
 <desponsa>ta <T>amiro*

Was hier in der Handschrift in Wirklichkeit gestanden hat, ist ohne erneute Einsicht in das Original nicht zu sagen und es ist sehr fraglich, ob an den zweifelhaften Stellen überhaupt noch irgend etwas mit einiger Sicherheit zu erkennen ist. *uirgo* ist Konjekture des Herausgebers, Garbelli scheint überhaupt nichts Sicheres erkannt zu haben, Berendts glaubte *inago* zu sehen. Von dem ersten Wort der Zeile 25 ist nur die letzte Silbe erhalten, und die hat Berendts *sa* und nicht *ta* gelesen; ob die Konjekture des Herausgebers genau dem Raum entspricht, wird nicht besonders angegeben. Man muß sich also eines Urteils über diese Stelle bis auf weiteres enthalten. Sollte sich die Vermutung des Herausgebers bestätigen, so wäre der Beweis geliefert, daß auch dieser Text starker Interpolation nicht entgangen ist, wie ja auch S. 133, 28 (s. oben S. 28) gewiß *sponso* an Stelle eines ursprünglichen *viro* getreten ist.

Indessen diesen Beweis liefert auch eine andere Stelle, die, wenn auch nicht ganz heil überliefert, doch im wesentlichen richtig und sicher gelesen ist. S. 135, Z. 19ff. (c. 17) heißt es:

Omnipotens deus de celo  
 missus ad terram, ut nos redimeret,  
 ipse me misit in hanc provinciam, ut euan-  
 gelizem nomen suum in gentibus et cre-  
 dant in <eum et n>on amplius sub cri-  
 . . . . . <s>ubiaceant, sed salui et il

<sup>1</sup> Die Handschrift: *vultum hillarem*.

lesi permaneant. Et ideo misit deus in mundum unigenitum filium suum Iesum Christum, quem ego euangelizo, ut <in> ipso habeat fiduciam genus humanum, quod ipse solus redem<it> eum per praeciosum sanguinem suum.

Wer diese Stelle mit einiger Aufmerksamkeit liest, sieht sofort, daß die beiden Sätze sich gegenseitig ausschließen. Ein jeder enthält ein besonderes Evangelium, von denen das eine von dem andern völlig verschieden ist. Zieht man den griechischen Text heran, so sondert sich der spätere Zusatz alsbald aus. Das Griechische weiß nichts von dem in dem ersten Satze enthaltenen Evangelium, wohl aber findet sich der Inhalt des zweiten in ihm im wesentlichen wieder, so jedoch, daß er mit dem Vorhergehenden innerlich verbunden ist, während er im Lateinischen ganz unvermittelt anschließt. Im Griechischen heißt es folgendermaßen: Θεὸς ζῶν, θεὸς ἐκδικήσεων, θεὸς ζηλωτῆς, θεὸς ἀπροσδεῆς, χρήζων τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἔπεμψέν με, ὅπως ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας ἀποσπάσω αὐτοὺς καὶ πάσης ἡδονῆς καὶ θανάτου, ὅπως μηκέτι ἀμαρτάνωσιν διὸ ἔπεμψεν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Ἰησοῦν Χριστὸν<sup>1</sup> ὃν ἐγὼ εὐαγγελίζομαι καὶ διδάσκω ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησεν πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσει ᾧσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας.

Wir sind hier an einer für die Christologie des Verfassers der Akten sehr bezeichnenden Stelle angekommen. Christus ist Gott, nicht Gott neben dem Vater, sondern vielmehr mit dem Vater selbst identisch; Gott hat nicht seinen Sohn vom Himmel herabgesendet, er selbst ist in eigener Person gekommen, die Menschheit zu erlösen. Wie gründlich der Bearbeiter die Spuren dieser ursprünglichen Auffassung getilgt hat, mag man aus dem griechischen Text ersehen, den ich zu diesem Zwecke vollständig ausgeschrieben habe. Aber nicht überall ist der Bearbeiter mit gleicher Umsicht verfahren. Es gibt kaum eine Stelle, wo das höchste Wesen erwähnt ist, ohne daß eine Fülle von Varianten in den Handschriften anzeigte, daß die ursprüngliche Lesart geändert ist. Daraus ergibt sich, daß der Bearbeiter nicht methodisch und gründlich vorgegangen ist, sondern eine Reihe von Anstößen stehen gelassen hat, die man im Laufe der Zeiten mehr und mehr beseitigt hat, bis der harmlose Text herauskam, den die modernen Drucke sozusagen legalisiert

<sup>1</sup> So F G; Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ A B, βλοῦ τὸν ἑαυτοῦ παῖδα C E.

haben. Für die Überlieferungsgeschichte der heiligen Schriften überhaupt sind die in den Texten der Theklallegende mit seltener Deutlichkeit zu Tage tretenden Vorgänge äusserst lehrreich. Unbegreiflich ist mir, daß selbst Lipsius die seiner Auffassung so günstigen Tatsachen nicht aufgegangen sind.

Ich werde mich hier, wo ich meinen Gegenstand nicht erschöpfend behandeln kann und will, auf einige Beispiele beschränken. In dem Gebet des Paulus c. 24 schreibt Lipsius mit einer Handschrift, E, Πάτερ Χριστοῦ. Unterstützung findet diese Lesart durch einige Lateiner *Pater Iesu Christi* C a *Pater domini nostri Iesu Christi* C c A<sup>1</sup> *Domine deus pater domini nostri Iesu Christi* C d. Aber C b und B a haben *Pater Iesu Christe*, B b und B c *Domine pater Iesu Christe*. Dasselbe findet sich in zwei griechischen Handschriften Πάτερ ἅγιε Ἰησοῦ Χριστέ F Πάτερ ἅγιε κύριε Ἰησοῦ Χριστέ G. Eine andere, A, hat Πάτερ υἱέ, woraus der rechtgläubige Schreiber von B gemacht hat Πάτερ καὶ υἱέ καὶ ἅγιον πνεῦμα θεότης μία. Darauf ruft Thekla den Vater an: Πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ παιδὸς τοῦ ἀγαπητοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατὴρ, εὐλογῶ σε ὅτι ἔσωσάς με ἐκ πυρός, ἵνα Παῦλον ἴδω. So Lipsius. Im einzelnen haben die Handschriften viele Varianten, aber in der Substanz stimmen sie mit einander und mit einem Teil der lateinischen Texte überein. Aber unter diesen hat A: *Pater sancte, benedico te, quia salvam me fecisti, ut Paulum viderem*. C a: *Pater, qui fecisti caelum et terram, benedico te, quia cito exaudisti me, ut Paulum viderem*. C d *Benedico te, deus, qui misisti angelum tuum et liberasti me ab igne et fecisti Paulum videre*. Darauf ein kurzes Dankgebet des Paulus beginnend Θεὲ καρδιογνώστα ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Statt dessen hat A Θεὲ καρδιογνώστα πάτερ καὶ υἱέ, wozu B wieder hinzufügt καὶ πνεῦμα ἅγιον. Von den Lateinern hat A *Deus praecordiescrutator Iesu Christe*. C d *Inspector cordium deus*.

C. 42 hat die Mehrzahl der griechischen Handschriften: Χριστέ Ἰησοῦ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . αὐτὸς εἶ θεός. Aber F L hat αὐτὸς εἶ ὁ θεός, G αὐτὸς εἶ μόνος θεός, M αὐτὸς εἶ θεὸς μόνος. In A B aber fehlt ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Als Thekla der Taufe teilhaftig wird, indem sie sich selbst in der Arena in ein mit Meerungeheuern gefülltes Wasserbassin stürzt, sagt sie beim Eintauchen nach altapostolischer Weise: „Im Namen Jesu Christi.“ Diese Formel ist in der Mehrzahl der griechischen Hand-

<sup>1</sup> Die eine Handschrift von A — diese Übersetzung ist nur in zwei Handschriften erhalten — schickt *Deus* voraus.

schriften in der Hauptsache unangetastet geblieben,<sup>1</sup> während die meisten lateinischen Texte dafür die trinitarische Taufformel angenommen haben. Dagegen ist die Erzählung des ganzen Vorgangs in den griechischen Handschriften so verworren wie möglich und in den lateinischen Texten nicht viel besser, worauf ich hier nicht weiter eingehe, aber an einer Stelle kommen doch zwei von diesen der ursprünglichen Textgestalt näher. Im Griechischen heißt es (c. 34): Ἡ μὲν οὖν ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸ ὕδωρ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ· αἱ δὲ φῶκαι πυρὸς ἀτραπιῆς φέγγος ἰδοῦσαι νεκραὶ ἐπέπλευσαν. An dieser Wendung ist völlig unbegreiflich, wie ohne alle Vorbereitung das Feuer, das die Robben<sup>2</sup> tötet, wirklich recht eigentlich wie ein Blitz in die Erzählung fährt. In C a und C d wird es, wie es sich gehört, als ein neues Moment eingeführt: *Et descendit sicut fulgur ignis de caelo in aquam.*<sup>3</sup> Das sieht nun aus wie ein Wunder und ein Wunder muß man nehmen, wie es ist, ohne zu fragen, warum es so und nicht anders ist. Aber ein Erstaunen wird man doch nicht unterdrücken können, warum denn die Meertiere gerade durch Feuer getötet werden. Nun, hinter dem scheinbaren Wunder steckt etwas ganz anderes, was merkwürdigerweise selbst Lipsius nicht beachtet hat, nämlich die alte Vorstellung von der Taufe mit Geist und Feuer, wie sie dem ursprünglichen Taubericht im Matthaeu<sup>4</sup> zu Grunde liegt<sup>4</sup> und als ein ketzerischer Brauch in der pseudocyprianischen Schrift *De rebaptismate* angeführt wird.<sup>5</sup>

Ich kehre zum Schluß noch einmal zu den Fragmenten von Brescia zurück. Die völlige Gleichsetzung von Gott und Christus findet sich bereits gleich zu Anfang (c. 4) und zwar um so eindrucksvoller, weil implicite und unbeabsichtigt. Onesiphorus grüßt den Paulus als Diener des höchsten Gottes: *Gaude, minister dei altissimi.* Darauf fragen die falschen Brüder, Demas und Hermogenes, entrüstet: „Sind wir denn

<sup>1</sup> Sie findet sich in dem Kapitel zweimal, S. 260, 7 und S. 261, 1 der Lipsius'schen Ausgabe. An der ersten Stelle hat B, an der zweiten E die Formel ausgelassen.

<sup>2</sup> Die harmlosen Robben sind gewiß an die Stelle von irgend welchen schlimmen Meerungeheuern getreten. Von den Lateinern spricht B von *beluae*, C d von *bestiae marinae*.

<sup>3</sup> So C d. *Et ecce sicut fulgur ignis descendit in aquam C a.*

<sup>4</sup> S. Usener, *Religionsgesch. Unters.* I, S. 60 ff.

<sup>5</sup> Cypriani opp. ed. Hartel III, 90 *nonnulli . . . taliter dicuntur adsignare ut quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat.* Ohne Zweifel wurde diese Vorstellung von der Taufe, daß, wenn sie echt sei, mit ihr eine Feuererscheinung verbunden sein müsse, auch in dem ebenda erwähnten Buche Pauli Praedicatio vorgetragen. Denn es heißt dort, daß eben diese so taufenden Häretiker ihrer falschen Lehre wegen von der Taufe dieses Buch gefälscht hätten.

nicht auch Diener Christi, warum hast du uns nicht begrüßt?“ Die Griechen sind hier auf ihrer Hut gewesen; sie haben Χαῖρε, ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου θεοῦ,<sup>1</sup> aber nachher Ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν τοῦ εὐλογημένου θεοῦ;<sup>2</sup>

Genauere und ausdrückliche Angaben über die Lehre des Paulus finden sich im Anfang des ersten Kapitels. Auch hier weicht der Brixianus von dem Griechischen vollständig ab, ist aber leider am Schluß des Kapitels verstümmelt, so daß das Wichtigste verloren gegangen ist. Es heißt dort:

(Paulus) . . . docens <eos omnia> precepta *domini* et doctrina<m>, inter<pretan>do prophetarum scripturas: quomodo ex <Maria> virgine natus est Christus secundum carnem et qualiter verbum quod in principio . . . Hier bricht der Text ab. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auf diese Stelle das Citat des Origenes (De princip. I, 2, 3) aus den Akten des Paulus *Hic est verbum animal vivens* zurückgeht. Auf Grund eben dieser Stelle wird man dann auch c. 40 die Lesart von A B εὔρεν Παῦλον τὸν λόγον κηρύσσοντα statt der von Lipsius befolgten λαλοῦντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ vorziehen müssen.

Es ist eine verbreitete, von Ritschl begründete Ansicht, der Verfasser der Theklalegende habe dem Paulus in seinen beiden Begleitern, Demas und Hermogenes, Vertreter der Gnosis gegenüberstellen wollen. „Energischer konnte man mit dem Gegensatz nicht einsetzen als unser Verfasser getan hat,“ sagt Harnack (Chronologie S. 501), „indem er die Figuren des Demas und Hermogenes an den Anfang gestellt hat und an ihnen präskribiert, was als die Teufelsklauen der Häresie galt, die Leugnung der Auferstehung und der sittliche Libertinismus.“ Wo- durch der sittliche Libertinismus der beiden angedeutet ist, vermag ich nicht recht zu sehen; daß aber die ganze Ansicht falsch ist, braucht nicht mehr bewiesen zu werden, da es nun handgreiflich vor Augen liegt, daß der Verfasser der Paulusakten selbst von Anschauungen, die man als gnostisch zu bezeichnen pflegt, durchaus beherrscht ist. Der einzige Satz aber, der den Anschein erwecken könnte, als habe der katholische Bearbeiter die beiden als Gnostiker charakterisieren wollen, obwohl ich nicht glaube, daß das in Wirklichkeit seine Absicht war, die Bemerkung nämlich (c. 14): „Wir werden dich lehren, daß die Auferstehung, die, wie Paulus sagt, stattfinden wird, bereits stattgefunden hat in den Kindern, die wir haben“ — diese Bemerkung fehlt in dem Brixianus, wie sie auch in der syrischen Übersetzung fehlt. In dem Original ist

<sup>1</sup> Doch fehlt θεοῦ in G, während C Χριστοῦ hat.

<sup>2</sup> θεοῦ fehlt in C E G.

sie ganz unmöglich, denn Thamyris, an den die Bemerkung gerichtet ist, interessiert sich, wie wir gesehen haben, für die Lehre des Paulus nicht im mindesten, sondern fragt nur nach seinen Zaubersprüchen. Die beiden Figuren sind durchaus nicht aus dogmatischen Gründen eingeführt, sondern der Erzähler braucht sie für die Zwecke seiner Erzählung. Ohne ihren Verrat würde Thamyris keine Handhabe gehabt haben, gegen Paulus vorzugehen. Falsche Brüder (*fratres ambigui*<sup>1</sup>) werden sie im Original genannt — der katholische Bearbeiter hat die Bezeichnung fallen lassen — wie die ψευδάδελφοί im Galaterbriefe.

Soweit sich aber der Charakter der Paulusakten mit Hilfe der Fragmente von Brescia erschließen läßt, müssen wir urteilen, daß ihr Verfasser überhaupt keine dogmatischen Bestrebungen hatte. Seine Tendenz ist lediglich auf erbauliche Unterhaltung gerichtet. Wo der Gang der Erzählung ihn auf Dinge bringt, die Gegenstand der Lehre oder der Praxis sind, spricht er sie als selbstverständlich aus, ohne polemische Nebenabsichten. Man kann mit keinem größeren Recht behaupten, daß er im Gegensatz zu dem Katholicismus treten wolle, als man ihm antignostische Tendenzen beigelegt hat. Daher ist auch das Urteil von Lipsius über das Verhältnis der Akten zu den Timotheusbriefen ganz verfehlt, als wenn ein gnostischer Schriftsteller dem Paulus der Pastoralbriefe einen Paulus nach dem Geschmacke seiner Gesinnungsgenossen habe gegenüberstellen wollen. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt (Apokr. Apostelgesch. II, 463). So viel Tendenz in den Timotheusbriefen steckt, so wenig haben davon die Paulusakten, und jene Tendenz ist zum guten Teil gegen Anschauungen gerichtet, in denen diese wurzeln. Von den großen gnostischen Schulhäuptern hat der Verfasser der Paulusakten diese Anschauungen nicht, aber die haben sie auch nicht erfunden.

Die Paulusakten sind alt, sehr alt; wie alt, das auch nur annähernd ausmachen zu wollen, scheint mir zur Zeit ebenso vermessen, wie müßig. Wenn aber Harnack sagt, sie hätten vor den Antoninen nicht geschrieben werden können, so ist alles, was er zum Beweise dafür anführt, grundfalsch. Wie kann man nur sagen, daß dem Verfasser Exekutionen der Christen durch Feuer und Tiere etwas ganz Geläufiges gewesen sein müßten, daß er kein Bedenken trage, Thekla sofort verbrennen zu lassen, bloß weil sie dem Paulus folgen wolle, und daß alle einschlagenden Züge bereits einen konventionellen Charakter trügen! (Chronol.

<sup>1</sup> Berendt las *am. uqui*, woraus v. Gebhardt das Richtige hergestellt hat.



S. 500). Auch in der katholischen Bearbeitung wird kein Christ von einem heidnischen Beamten als Christ bestraft. Der Prokonsul läßt den Paulus auspeitschen und aus der Stadt jagen, die Thekla aber verurteilt er zum Feuertode. Schon daraus allein geht hervor, daß das Christentum dabei nicht im Spiele ist. Das wirkliche Motiv ihrer Verurteilung ist oben enthüllt worden. Später aber, in Antiochia, wird Thekla zum Kampf mit wilden Tieren verurteilt, weil sie sich an dem vornehmen Alexander vergreift, der in der Meinung, daß sie eine Sklavin des Paulus sei, ihr Gewalt antun will. Als sie hinterher, von den Tieren verschont, sich als Bekennerin des einen Gottes erklärt, wird sie von dem Prokonsul entlassen.

Einer der lateinischen Bearbeiter, der die Dinge sich nach seinem Sinne zurecht gelegt hat, der Verfasser eines Auszugs, in welchem nach v. Gebhardt die Theklalegende am meisten gelesen wurde, erzählt ganz anders. Da sagt die Mutter von ihrer Tochter vor dem Richter: „Sie ist eine Christin, sie will ihren Bräutigam nicht heiraten“ (S. 150). In Antiochia bringt Alexander Thekla vor den Richter, weil er gemerkt hat, daß sie eine Christin ist, und als sie auf die Frage des Prokonsuls mit fröhlicher Stimme dies bejaht hat, verurteilt dieser sie dafür zu den Tieren (S. 151f.). So, meine ich, würde der Verfasser der Paulusakten geschrieben haben, wenn ihm Exekutionen der Christen als Christen etwas ganz Geläufiges gewesen wären. An der Verschiedenheit der beiden Darstellungen kann man die Verschiedenheit des Standpunktes messen.

Nur einmal ist, wie es scheint, auch in den ursprünglichen Paulusakten, die Eigenschaft als Christ als ein strafrechtlich belastendes Moment hingestellt worden, aber die Sache ist nicht ganz klar. Nach der katholischen Bearbeitung sagen Demas und Hermogenes zu Thamyris, er werde Paulus verderben, wenn er dem Prokonsul Castelius sage, daß Paulus die Leute zu der neuen Lehre der Christen überrede (c. 14). Aber in dem Kodex Brixianus steht davon nichts, sondern da heißt es: „Wenn du seine Sprüche kennen lernen willst, so führe ihn zu dem Präsidenten nach dessen Vorschrift.“ Als sie dann Paulus vor den Präsidenten geführt haben, setzen Demas und Hermogenes auch nach dem Brixianus in Übereinstimmung mit den griechischen Handschriften dem Thamyris zu, er solle sagen, daß Paulus ein Christ sei. Aber die Stelle ist leider so verderbt, daß die Einzelheiten völlig unsicher bleiben.

Dimas et Hermogenes . . . . . *ites* ut diceret quod Christianus <esset, ut> *perdere*<sup>t</sup> eum.

Nach dem Griechischen bleibt aber diese Bemerkung ohne alle Folgen. In dem Brixianus heißt es, wieder in Übereinstimmung mit dem Griechischen, weiter:

*Preses vero vocavit <Paul>um ad se et interrogavit eum*  
dann fehlen drei Zeilen.

Aber wir müssen noch einmal zu den Vorgängen in Antiochia zurückkehren, wenn wir ihre Motive ganz klar erkennen wollen (c. 28).

Am Tage vor dem Kampfe, zu dem Thekla verurteilt ist, findet ein feierlicher Aufzug der Tiere mit der Verurteilten statt. Von dieser πομπή haben, nebenbei gesagt, die griechischen Schreiber des 10. Jahrhunderts durchaus keine Vorstellung mehr. Sie lassen die Thekla auf eine wilde Löwin binden, die ihr die Füße leckt, während sie oben darauf sitzt. Als wenn man bei einer solchen Gelegenheit die wilden Tiere in Freiheit dressiert vorgeführt hätte! denn so ist es gedacht, da es heißt, Tryphaena, Theklas Gönnerin, sei hinterhergegangen. Das haben die Lateiner besser überliefert, nach denen Thekla auf den Löwenkäfig gesetzt wurde, und die Löwin durch das Gitter des Käfigs die herabhängenden Füße der Thekla leckte. Dabei war ihr Verbrechen durch die Aufschrift „Tempelschänderin“ angegeben (ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν Ἰερόσυλος, die Lateiner: *Causa autem eius elogii Sacrilega legebatur* oder *Erat vero elogium eius superscriptum Sacrilega* und anders). Die Bezeichnung Ἰερόσυλος zielt nicht auf die Christin, denn es ist gar nicht bekannt geworden, weder daß Paulus noch daß Thekla Christen sind. Über den Grund ihres Verbrechens wird aber auch gar kein Zweifel gelassen. Alexander führt sie vor den Prokonsul, weil sie ihm den Mantel zerfetzt und den Kranz vom Kopf gerissen hat. Als sie dies eingestanden hat, wird sie dafür zum Tierkampf verurteilt. Wenn sie dann als Ἰερόσυλος bezeichnet wird, so folgt daraus, daß Alexander priesterlichen Charakter gehabt hat. Dies ist aber auch dadurch angedeutet, daß Alexander ja einen Kranz trägt. Es wäre aber immerhin merkwürdig, wenn seine Priesterwürde nur so ganz nebenbei und im Grunde zufällig kenntlich gemacht wäre. Nun wird Alexander in den griechischen Handschriften (c. 26) mit Ausnahme einer als Σύρος τις bezeichnet und bei den Lateinern entsprechend in B und C b *Syrus quidam*, in A *Syrus*, während in C a, C c und C d eine Ortsbestimmung fehlt. Aber die eine griechische Handschrift, C, nennt ihn Συριάρχης τις, und dies hat Lipsius mit Fug und Recht in den Text gesetzt. Zahn (Gesch. des Kanons II, 908 Anm.) findet es unbegreiflich, daß Lipsius diese nur durch eine einzige, noch dazu schlechte Handschrift bezeugte

Lesart hat recipieren mögen. Es ist das der Standpunkt jener äußerlichen Textkritik, an der leider die Philologen nicht unschuldig sind, die aber, nachdem sie grade an den heiligen Texten so häufig Schiffbruch gelitten hat, mehr und mehr aufgegeben ist. Daß diese Lesart alt ist, selbst wenn sie in einer jungen Handschrift steht — der Paris. gr. 1468, das ist die Handschrift, ist übrigens eine der älteren, s. XI — bedarf keines Beweises, sie macht aber mit einem Schlage alles klar, was sonst im Dunkel liegt. Zahn nimmt auch an dem unbestimmten Pronomen in dieser Verbindung Anstoß, das wäre, wie wenn jemand sagte: „Ein gewisser Bürgermeister namens Alexander.“ Da er auf Lightfoots Abhandlung über die Asiarchen verweist, so ist mir nicht klar, wie er auf den Bürgermeister verfallen ist. Wenn das eine Erklärung des Ausdrucks Συριάρχης sein soll, so hat sie unbestreitbar den Vorzug der Neuheit, allerdings nicht den der Richtigkeit. Aber aus Act 19, 31 wußte Zahn doch, daß es z. B. in Ephesus mehrere Asiarchen gab; daher hat es doch wohl kein Bedenken, in dem syrischen Antiochia eine Mehrheit der entsprechenden Beamten anzunehmen. Daß die Asiarchen priesterliche Beamte waren, ist außer Zweifel; wird doch auf ephesinischen Inschriften derselbe Mann einmal als ἀσιάρχης, ein andermal als ἀρχιερεὺς ναῶν τῶν ἐν Ἐφέσῳ bezeichnet (s. Brandis, Asiarches, in Pauly-Wissowas Real-Encyklop. 1574, 16), wie denn auch in mehreren Fällen, wo ein Asiarch einer bestimmten Stadt genannt wird, dieser gewiß mit Bezug auf das Amt des Asiarchen der Ehrentitel νεωκόρος, „den Tempel hütend“ beigefügt ist (vgl. Mommsen, R. G. V, 319, Anm. 1).<sup>1</sup> Die Asiarchen aber waren die Spielgeber, denn die Agonothese ist, wie Mommsen S. 320 Anm. sagt, das Wesen des Asiarchats. Entspricht nun die Würde des Syriarchen der des Asiarchen, so ist es ohne weiteres klar, wie es kommt, daß gerade Alexander es ist, der das Spiel gibt, in welchem Thekla auftritt (c. 30 αὐτὸς γὰρ [d. i. Ἀλέξανδρος] ἐδίδου τὰ κυνήγια).

Freilich darf ich nicht verschweigen, daß, während die Asiarchen auf Inschriften häufig erwähnt werden, für die Syriarchen nach Beurlier, Le Koinon de Syrie (in Revue Numismatique, XII, 1894, S. 286 ff.), kein einziges Beispiel bekannt ist, während sie in den Rechtsquellen unter den Provinzialpriestertümern genannt werden (S. 292). Das wird wohl mit der Seltenheit syrischer Inschriften überhaupt zusammenhängen. Bedenklicher dagegen ist auf den ersten Blick, daß nach der Chronik des

<sup>1</sup> So Πολλίων ἀσιάρχης Περιγαμητῶν νεωκόρων und Αὐρήλιος ἀσιάρχης Κυζικηνῶν νεωκόρων (s. Brandis a. a. O. 1565, 49 und 1566, 1).

Malalas, der in diesem Falle aus guten Quellen schöpft, das Syriarchat überhaupt erst unter Commodus eingerichtet zu sein scheint.

Nach Malalas wurden seit Augustus in Antiochia jedes fünfte Jahr Spiele gefeiert, die unter Commodus neu organisiert wurden. Hierbei bemerkt Malalas: *καὶ εὐθέως τότε ὀνομάσθη Συριάρχης πρῶτος Ἀρταβάνιος πολιτευόμενος προβληθεὶς ἀπὸ τῶν κτητόρων καὶ τοῦ δήμου παντός* (Beurlier S. 296). Wären damals die Spiele in Antiochia überhaupt erst eingerichtet worden, so würde diese Notiz eine Datierung des Syriarchats enthalten. Da sie aber schon früher gefeiert und zweifellos von Beamten geleitet wurden, die den Asiarchen entsprachen, so kann sich das *πρῶτος* nur auf die neue Ordnung beziehen und es ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, ich möchte sagen gewiß, daß die Leiter der früheren Spiele ebenfalls Syriarchen genannt wurden. Wenn das nicht der Fall war, so war es doch das natürlichste von der Welt, daß ein mit den asiatischen Verhältnissen vertrauter Schriftsteller auf die Spielleiter in Syrien den ihm vertrauten Titel in entsprechender Umformung übertrug.

Daß Antiochia in Pisidien und nicht Antiochia in Syrien zu verstehen sei, ist eine gänzlich unbegründete Behauptung, die Zahn zu der gewaltsamen Änderung von *Δάφνην* in *Δέρβην* geführt hat. *Ἐν ὁδῷ ἐν ἧ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται* (c. 23) ist allerdings ein merkwürdiger Ausdruck, aber diese Wunderlichkeit hängt damit zusammen, daß, wie bereits Lipsius mit schlagenden Gründen nachgewiesen hat, nach c. 22 eine große Lücke ist, auf die wir bereits oben zu sprechen gekommen sind, die jeder aufmerksame Leser empfinden wird. Man braucht dem Verfasser der Akten daher auch gar keine geographische Unkenntnis vorzuwerfen, weil sich schlechterdings nicht sagen läßt, wie die ursprüngliche Erzählung gelautet hat.

Wir müssen schließlich noch die Frage aufwerfen, ob der Brixianus nur die Theklallegende oder aber die vollständigen Akten enthielt. Für das letztere sprechen die Fragmente selbst. Denn sie beginnen nicht, wie die übrigen Texte, mit der Ankunft des Apostels in Ikonium, sondern es ging etwas voraus, wovon noch 9 Zeilen erhalten sind, freilich in einem solchen Zustande, daß wenig damit anzufangen ist. Aber es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß, wie v. Gebhardt vermutet, das der Rest einer Einleitung sei, die von dem Übersetzer frei komponiert wäre. Schon rein äußerlich spricht nichts dafür, da der erste Satz der Passio ohne irgend welche Unterbrechung unmittelbar an das Vorhergehende anschließt. Die Frage ist, ob schon die Paulusakten als Ganzes eine

katholische Bearbeitung erfahren hatten, aus denen dann die Passio S. Theclae herausgehoben wurde, oder aber ob die Bearbeitung sich auf diese beschränkte. Vielleicht wird die Frage durch das hoffentlich bald erfolgende Erscheinen der koptischen Übersetzung in Lipsius Sinne entschieden, der eine doppelte Form der Akten annahm. Jedenfalls ist die Schrift, die Tertullian verdamnte, keine andere als die ursprüngliche Grundschrift gewesen. Wie starke Gründe man hatte, sie zu unterdrücken, nachdem die Gegensätze sich scharf geschieden hatten und die Grundsteine einer allgemeinen, allein herrschenden Kirche gelegt waren, zeigen uns die Fragmente von Brescia.

Wir aber, die wir das Wachsen und Werden dieser Kirche aus der unendlichen Vielgestaltigkeit des ursprünglichen christlichen Lebens zu begreifen wünschen und das Verständnis dieses Lebens uns zu erschließen ringen, wir können für den kostbaren Fund, so klein er ist, nicht dankbar genug sein. Denn wenn mich nicht alles trügt, so sind es große Perspektiven, die er eröffnet. Die moderne Theologie wird in Bezug auf den Paulinismus in mehr als einer Beziehung umzulernen haben und mehr als einen Schritt zurücktun müssen. Nicht die Aftertheologie, die mit einer Gelehrsamkeit und einem Scharfsinn, die zur Bewunderung zwingen, Band auf Bände häuft, um die Geschichte des Kanons und der Kirche zu verdunkeln — die ist nicht zu belehren und wird sich auch über die Tatsachen, die sich hier auf tun, hinwegzusetzen wissen. Wohl aber die ehrliche Forschung, die in dem berechtigten Bestreben sich von den Übertreibungen der großen Tübinger Epoche zu befreien einen Teil der schon gewonnenen Erkenntnis aufgegeben hat.

## Zu Eusebius Kirchengeschichte.

Von E. Schwartz in Göttingen.

### I.

#### Das Martyrium Jakobus des Gerechten.

Über das Martyrium Jakobus des Gerechten, des Herrenbruders, 5 gibt es zwei Berichte, die Erzählung bei Josephus [AI 20, 199 ff.], (ausgezeichnet durch die berühmte Stelle τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ), und die christliche Tradition, die in reinster Form vorliegt in dem Bruchstück der Hypotyposen des Clemens bei Eus Kg 2, 15.<sup>1</sup> Nach jener benutzte der Hohepriester Ananos der 10 Jüngere die Zeit als nach dem Tode des römischen Prokurators Festus dessen Nachfolger Albinus noch nicht eingetroffen war, um das Todesurteil, das ein Synhedrion unter seinem Vorsitz gegen Jakobus und einige andere als Übertreter des Gesetzes gefällt hatte, sofort in jüdischer Weise durch Steinigung vollziehen zu lassen, statt, wie es bei Kapital- 15 sachen erforderlich war, die schließliche Entscheidung und die Vollstreckung des Urteils der römischen Behörde anheimzustellen. Nach der christlichen Tradition kommt Jakobus in völlig rechtswidriger Weise ums Leben; er wird von dem Giebel des Tempels hinabgeworfen und dann von einem Walker mit dem Holz erschlagen. Eine weitere wichtige 20 Differenz von Josephus ist die, daß Jakobus allein umgebracht wird.

Beide Versionen schließen sich aus. Trotzdem sind sie kombiniert in der Darstellung, die Euseb in der Kg [2, 23] aus Hegesipps Ἰστορικὰ Ἰστορικά wörtlich ausgezogen zu haben behauptet. Der direkte historische Wert dieser Darstellung ist durch eine solche Zusammenklitterung zur 25 Genüge bestimmt; dagegen ist es keine gleichgiltige Frage, ob Hegesipp selbst für diese konziliatorische Kritik, welche eine kirchliche Überlieferung zerstört um sie der Autorität des Josephus zu accommodieren, in vollem Umfange verantwortlich zu machen ist. Das Problem kann

nicht durch allgemeine Raisonnements, sondern nur durch philologische Analyse des Textes gelöst werden; freilich ist diese nur möglich, wenn die Voraussetzung gerechtfertigt ist, daß der Text, den wir jetzt in der Kg lesen, im wesentlichen derselbe ist wie der, welchen Euseb aus Hegesipp abschreiben ließ. Das trifft zu; die Überlieferung der Kg<sup>5</sup> ruht auf dem Fundament von sechs bis sieben alten Handschriften,<sup>1</sup> zu denen die Übersetzungen Rufins und des Syrsers accessorisch hinzutreten, so fest und sicher, daß, wenn ein Text als verdorben und unverständlich sich herausstellt, mit Bestimmtheit geschlossen werden kann, daß die Verderbnis schon von Euseb vorgefunden ist. Zur Gegenprobe dient, daß in den von Euseb selbst verfaßten Partien textkritisch bedenkliche Stellen außerordentlich selten vorkommen.

Das Excerpt Eusebs aus Hegesipp, dessen Zusammenhang wir nicht kennen,<sup>2</sup> beginnt damit daß Jakobus Person geschildert wird, und zwar in der Form einer Motivierung des Beinamens 'des Gerechten':

[Kg 2, 23. 4. 5] διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων; ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομαθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν, ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο, οὗτος δὲ<sup>4</sup> ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ κίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανεΐψ οὐκ ἐχρήσατο.

Bis hierhin läuft die Rede glatt fort; daß den alttestamentlichen Erfordernissen eines  $\text{כֹּהֵן}$  das Vegetariertum zugesellt wird, bietet keinen Anstoß. Was folgt, ist Unsinn: τούτῳ μόνῳ ἔξῃν εἰς τὰ ἅγια εἰσείναι οὐδὲ γὰρ ἔρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ κινδόναι. Das Linnenkleid war ein Vorrecht der Priester [Joseph. AJ 20, 216], das nicht dazu verdreht werden kann, daß der Verzicht auf wollene Kleidung ein Priesterprivileg

<sup>1</sup> Ich gebrauche die Siglen meiner Ausgabe, deren erste Hälfte eben erschienen ist.

<sup>2</sup> Lawlor [Hermathena 11, 10 ff.] hat mit Recht betont, daß Hegesipps Ὑπομνήματα kein historisches Werk waren; es kann ihm auch zugestanden werden, daß die eusebianischen Excerpte größtenteils aus dem 5. Buche genommen sind: aber sein Versuch, eine ursprüngliche Reihenfolge zu eruieren, ist so wenig geglückt, wie der Zahns [Forschungen 6]. Hier gilt die *ars nesciendi*, um die wichtigere Aufgabe nicht zu hemmen, die darin besteht die Worte Hegesipps wirklich zu verstehen.

<sup>3</sup> An dem Ausdruck stieß man sich, weil er die landläufige Meinung, daß Jakobus der erste Bischof von Jerusalem gewesen sei, nicht klar genug auszudrücken schien. Daher übersetzt Σ *von den Aposteln*, Hieronymus [De uir. ill. 2] *post apostolos*. In anderer Weise hatte sich Clemens geholfen [Eus Kg 2, 13].

<sup>4</sup> Der Gegensatz zwischen πολλοί und οὗτος δέ ist scharf und deutlich; also darf vor οὗτος nicht schwer interpungiert werden.

verschafft hätte. Eriphanus hat sicherlich ebenso viel Anspruch als Hegesipp darauf zu den 'Einfältigen' gezählt zu werden: selbst ihm ist dieser Kausalnexus zu sonderbar erschienen, und er sieht in den Worten οὐδὲ ἔρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ κινδόναι einen Beweis der Askese, reiht sie also der vorhergehenden Beschreibung von Jakobus Nasiräat an.<sup>1</sup> Ferner ist die Gleichstellung des Jakobus mit den jüdischen Priestern nur unklar angedeutet; man verlangt mindestens zu μόνῳ einen Zusatz wie τῶν τῆς ἱερωσύνης οὐκ ἤξιωμένων oder dergl. Es nützt auch nichts, wenn man statt des von allen Handschriften und dem Synkellos Georgios [p. 638<sup>9</sup>] gebotenen εἰς τὰ ἅγια die sehr alte Korrektur εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων aufnimmt, die nicht nur von ΣΛ, sondern auch von Hieronymus, Eriphanus [29, 4 p. 119<sup>b</sup>, 78, 13 p. 1045<sup>d</sup>] und dem Kreter Andreas [Leben des heiligen Jakobus in den von Papadopulos-Kerameus herausgegebenen Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I, 10<sup>21</sup>] vorgefunden sein muß; ja in diesem Falle sind erst recht Zusätze nötig um Mißverständnisse auszuschließen, wie die stark divergierenden antiken Paraphrasen besser als jedes Raisonnement zeigen. Andreas umschreibt τούτῳ μόνῳ ἔξῃν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ παντὸς εἰσπορεύεσθαι οὐδὲ γὰρ ἅπαξ, καθάπερ οἱ τῷ νόμῳ καὶ τῇ κτῆ τῶν ἐπουρανίων λατρεύοντες. Umgekehrt ist für Eriphanus Jakobus wirklicher Hohepriester [29, 4 p. 119<sup>b</sup>, vgl. 78, 13 p. 1045<sup>d</sup>] ἔτι δὲ καὶ ἱερατεύοντα αὐτὸν κατὰ τὴν παλαιὰν ἱερωσύνην εὐρομεν, δι' ὃ καὶ ἐφίετο αὐτῷ ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσιέναι, ὡς τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἐκέλευεν ὁ νόμος κατὰ τὸ γεγραμμένον.<sup>2</sup> Vollends unmöglich wird das Sätzchen

<sup>1</sup> Panar. 78, 13 p. 1045<sup>c</sup> [ebenso 14 p. 1046<sup>b</sup>] ἐφ' οὗ κεφαλῆς σίδηρος οὐκ ἀνήλθεν, ὅς οὐκ ἐκέχρητο βαλανείῳ, ὅς ἐμψύχου οὐ μετέσχεν, ὅς χιτῶνιον δεύτερον οὐκ ἐνεδύσατο, ὅς τριβωνίῳ ἐκέχρητο λινῷ μονωτάτῳ.

<sup>2</sup> Daraus leitet Eriphanus ab, daß Jakobus das πέταλον an der Stirn getragen hätte [29, 4 p. 119<sup>b</sup>, 78, 14 p. 1046<sup>a</sup>]; er kannte dies Zeichen der hohenpriesterlichen Würde aus dem AT. Außerdem fügt er aus eigener Erfindung noch zu: οὗτος κανδάλιον οὐχ ὑπέδησατο [78, 14 p. 1046<sup>b</sup>]. Infolge einer wunderlichen Konfusion setzt er für den Rechabiten [Kg 2, 23<sup>17</sup>] Simon Klopas Sohn, Jakobus Nachfolger, ein [78, 14 p. 1046<sup>d</sup>]; die Geschichte die er 78, 14 p. 1046<sup>a</sup> erzählt, ist aus dem Jakobusbrief [5 17. 18] herausgesponnen. Er geniert sich nicht, einen dieser Zusätze ausdrücklich [29, 4 p. 119<sup>b</sup>] auf Euseb und Clemens, d. h. auf die Kg, in der er Clemens citiert fand [2, 23<sup>19</sup>], zurückzuführen, hat also außer der Kg nichts gehabt; wenn er sie aus Hegesipp ergänzt hätte, würde er sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt haben. Beachtenswert aber ist, daß er Clemens, nicht Hegesipp nennt; Σ lässt Kg 2, 23, 3 ὁ Ἡγήσιππος aus und übersetzt die Worte 2, 23<sup>19</sup>, als ob dastände ταῦτα διὰ πλάτου Κλήμης, συνψάδῃ δὲ τούτοις καὶ ὁ Ἡγήσιππος. Σ faßt also das Excerpt als ein Excerpt aus Clemens auf, und Eriphanus wird den gleichen Fehler begangen haben. Das Mißverständnis ist veranlaßt durch eine alte Corruptel bei Euseb, an der herumkonjiziert



über Jakobus priesterliches oder hohenpriesterliches Privileg durch die Fortsetzung:

[Kg 2, 23<sup>6</sup>] καὶ μόνος εἰσῆρχετο εἰς τὸν ναὸν ἠύρικετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασιν καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, ὡς ἀπεκκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου.

Nimmt man an — und der Sprachgebrauch der kanonischen Evangelien berechtigt dazu — daß mit ὁ ναός der gesamte Tempelbezirk, nicht nur das den Nichtpriestern unzugängliche Tempelhaus bezeichnet ist, so kommt der Sinn heraus, daß Jakobus die Heiligkeit so weit trieb, allein und persönlich für die Versöhnung des jüdischen Volkes mit Gott zu beten.] Hier geht also μόνος εἰσῆρχετο εἰς τὸν ναόν auf eine Extraleistung, unmittelbar vorher μόνῳ εἰσιέναι auf ein Extrarecht: das ergibt eine Inkoncinnität des Ausdruckes, die Hegesipp nur dann allenfalls zugebraut werden könnte, wenn sonst gar kein Anstoß vorläge. Nachdem sich herausgestellt hat, daß das Kolon μόνῳ εἰσιέναι schon an und für sich sprachlich inkorrekt ist — (ich schweige mit Absicht von den schweren sachlichen Bedenken —) bleibt kein Ausweg übrig als es für eine alte Interpolation zu halten, welche motivieren sollte, wie der christliche Bischof dazu kam, den jüdischen Tempel zu betreten. (Damit ergibt sich zugleich, daß εἰς τὰ ἅγια die richtige Lesart ist; Jakobus zum Hohenpriester zu machen ist eine Steigerung der Interpolation in gleicher Richtung. Wenn das Kolon τούτῳ-εἰσιέναι aus Hegesipps Text ausgeschieden wird, schließt οὐδὲ [τὰρ] ἔρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνος scharf an die Beschreibung der Askese an: Epiphanius, der von der Möncherei etwas verstand, hat mit seiner zurechtschiebenden Paraphrase des eusebianischen Excerpts instinktiv das Richtige getroffen.

Auf den oben abgedruckten Satz über Jakobus Fürbitten für das 'Volk' folgt eine müßige Wiederholung:

διὰ τὸ δεῖ κάμπειν ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ θεῷ<sup>1</sup> καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ.

wurde. Überliefert ist ταῦτα διὰ πλάτους συνψά γε τῷ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήσιππος. γε τῷ steht in TER, ist in τε τῷ leicht verdorben in D. Beides ist unverständlich, daher läßt A γε oder τε ganz aus und stellt B γε τῷ um zu τῷ γε. Dagegen hat M die scheinbar gute Konjekturen δέ: sie kann sehr wohl Σ und Epiphanius schon vorgelegen und das ihnen gemeinsame Mißverständnis veranlaßt haben, das weiterhin dazu führte, ὁ Ἡγήσιππος 2, 23 3 zu streichen. Euseb schrieb ταῦτα διὰ πλάτους, συνψά γε <τοι> τῷ Κλήμεντι κτλ.: natürlich ist συνψά Gegensatz nur zu διὰ πλάτους, nicht zu ταῦτα. Die Stelle predigt Vorsicht im Gebrauch von Σ.

<sup>1</sup> So ist nach BM Synkellos Andreas [p. 10<sup>28</sup>] zu lesen; D weicht mit ἐπὶ τὰ γόνατα προσκυνοῦντα τῷ θεῷ nur wenig ab; die Lesung der Ausgaben προσκυνοῦντα τῷ θ

Solche Dittographien werden noch öfter begegnen; sie haben sich meist tiefer in den Text eingefressen als hier, wo ein glatter Schnitt zur Entfernung genügt. Um so ärger wirds im Folgenden:

[Kg 2, 23?] *διὰ γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίαις, ὃ ἔστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφήται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ.*

Die letzte Hälfte des Satzes von καὶ δικαιοσύνη an ist unverständlich; ich sehe nicht, wie diesem Galimathias beizukommen ist. Ebenso muß ich es den Semitisten überlassen ὠβλίαις plausibel zu transkribieren; bis jetzt ist nichts gefunden, das unmittelbar einleuchtet.) Dagegen ist περιοχὴ τοῦ λαοῦ 'Festung des Volkes' vortrefflich, da περιοχὴ in diesem Sinn mehr als einmal in der LXX vorkommt, und paßt in den Zusammenhang, so bald man nur mit den besten Handschriften nicht δίκαιος, wie jetzt gedruckt wird, sondern ὁ δίκαιος liest<sup>1</sup> und τῆς δικαιοσύνης entfernt. Wegen des Übermaßes der Fürbitte, nicht der Gerechtigkeit, hieß Jakobus 'Veste des Volkes'; τῆς δικαιοσύνης ist zugefügt, weil man sich nicht die Mühe gab zu τὴν ὑπερβολὴν das Richtige aus dem Zusammenhange zu ergänzen.<sup>2</sup> Behält man es bei, so wird freilich δίκαιος notwendig, zugleich aber entsteht eine überflüssige und störende Wiederholung.

So weit reicht die Einleitung, die mit Absicht die Heiligkeit und Volksfreundlichkeit des Herrenbruders ins Licht stellt, damit der dunkle Undank, mit dem ihm gelohnt wird, sich um so schärfer von diesem hellen Hintergrund abhebt. Der Bruder Jesu, der, selbst vollkommen heilig und anerkannt gerecht, für das sündige Volk zu Gott betet, ist das genaue Gegenstück zu Jesus selbst.<sup>3</sup> Das Volk ehrt ihn, wie es Jesus auch geehrt hat; nicht das Volk, sondern böswillige Hetzer bringen ihn zu Fall. Wer waren nach Hegesipp diese Hetzer? Im überlieferten Text herrscht darüber eine seltsame Unklarheit. Dreimal werden die Schriftgelehrten und Pharisäer als die Anstifter und Mörder genannt, an der ersten Stelle treten noch — sehr auffallend — die Juden hinzu:<sup>4</sup>

*τὰ γόνατα* beruht auf den Handschriften ATER, deren Autorität geringer ist, und ist durch Reminiszenz an Eph 3<sup>14</sup> entstanden.

<sup>1</sup> *ὁ δίκαιος* T<sup>1</sup>BDM (eine häufige und meist das Ursprüngliche bietende Kombination), *δίκαιος* A, T durch Rasur, ER Λ Synkellos.

<sup>2</sup> Nicht übel paraphrasiert Epiphanius δι' ὑπερβολὴν ἐὺλαβείαις; nur verbindet er die Worte falsch mit dem vorhergehenden Satz [78, 14 p. 1046<sup>b</sup>].

<sup>3</sup> Vgl. Hegesipp bei Euseb Kg 4, 22<sup>4</sup> μετὰ τὸ μαρτυρηῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῇ αὐτῷ λόγῳ.

<sup>4</sup> Man kann vergleichen 'Lehre Addais' p. 2: 'sie (die Abgesandten Abgars) sahen

Kg 2, 23<sup>10</sup> ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν.

2, 23<sup>12</sup> ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ.

2, 23<sup>14</sup> τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον: . . . ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν . . .

Dazu will nun der Anfang der eigentlichen Erzählung gar nicht passen. Hier spielen nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern die jüdischen Haeretiker die Hauptrolle, und das ist um so beachtenswerter, als diese auch sonst bei Hegesipp die Sündenböcke sind, auf welche die an den Angehörigen Jesu begangenen Verbrechen abgeladen werden.<sup>1</sup> Freilich ist das was Euseb in seinem Exemplar des Hegesipp gelesen hat, sicherlich nicht das Ursprüngliche. Es gibt einfach keinen Sinn, wenn es Kg 2, 23<sup>8</sup> heißt τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἰρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι<sup>2</sup> ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἢ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγε τούτων εἶναι τὸν σωτήρα. Das kann nicht bedeuten 'einige Anhänger der sieben Sekten', da dann ἀπό nicht fehlen dürfte, und selbst das zugegeben, so würde das unmittelbar folgende ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός neue Schwierigkeiten bereiten: ὧν müßte mit τινὲς τῶν ἑπτὰ αἰρέσεων gleichgesetzt werden, so daß 'einige' ein Teil von 'einigen' werden. [Versteht man aber gemäß dem Wort-sinn 'einige Haeresen von den sieben genannten', so kann das nicht gut Subjekt zu ἐπυνθάνοντο sein, man erwartet vielmehr, daß ein Prädikat folgt, welches ein Unterscheidungsmerkmal der von der Gesamtzahl

Christum mit Freuden mitsamt den Scharen, die ihn begleiteten, und sie sahen auch die Juden, die in Haufen zusammenstanden und sannen, was sie ihm antun sollten'. Hier fehlt aber der seltsame Gegensatz von Ἰουδαῖοι und πᾶς ὁ λαός.

<sup>1</sup> Kg 4, 22<sup>7</sup> ἦσαν δὲ γινώμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτόμῃ ἐν υἰοῖς Ἰσραηλιτῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐταί: Ἑσσαῖοι Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταὶ Μακρωθεοὶ Σαμαρεῖται Σαδδουκαῖοι Φαρισαῖοι. Ἰσραηλιτῶν ist von Valois aus Ἰσραήλ ἢ τῶν ΑΤΙΜ hergestellt, Ἰσραήλ τῶν, wie die übrigen Handschriften lesen, ist Schlimmbesserung. Aber die Stelle ist noch keineswegs in Ordnung, da διάφοροι und αὐταί nicht nebeneinander stehen können. Vermutlich schrieb Hegesipp κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτήσ. Diese Haeretiker oder richtiger einige von ihnen sind es, welche dem Stamm Davids, d. h. den Angehörigen des Messias, nachstellen, sowohl materiell, indem sie die Enkel des Judas und Simeon, den Vetter Jesu, den Römern denunzieren [vgl. Kg 3, 19. 20. 32], als auch spirituell; denn aus ihnen gehen die christlichen Haeretiker hervor [Kg 4, 22<sup>5</sup>].

<sup>2</sup> Das darauf folgende ἐν τοῖς Ὑπομνήμασιν ist Zusatz Eusebs; in einem Selbst-citat kann nur dann ein Titel vorkommen, wenn ein anderes Werk citiert wird; aber Euseb excerpirt gerade die Ὑπομνήματα.

abgesonderten Sekten angibt. Die Fortsetzung läßt wenigstens einen Ausweg aus diesem Labyrinth ahnen:

[Kg 2, 23<sup>9</sup>] αἱ δὲ αἰρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευαν, διὰ Ἰάκωβον.

Mit berechneter Absicht ist der Name Jesu weggelassen, damit scharf hervortritt, daß Auferstehung und Gericht überhaupt geleugnet wird, geleugnet von den Haeretikern der Juden, während das Volk daran glaubt und darum bereit ist in Jesus seinen Messias zu sehen, sobald es die Predigt von ihm vernimmt. Dagegen kann Hegesipp allen sieben Sekten diesen Unglauben nicht zugeschrieben haben;<sup>1</sup> er ist vielmehr schon im NT charakteristisch für die Sadducäer, und an diese muß Hegesipp in erster Linie gedacht haben (da die Samariter<sup>2</sup> in Jerusalem nicht in Frage kommen). Sprachlich ist außerdem anstößig, daß man nicht weiß, worauf denn, αἱ αἰρέσεις αἱ προειρημέναι zu beziehen ist, ob auf die schon kurz vorher citierte Auseinandersetzung über alle sieben Sekten oder auf τινὲς τῶν ἑπτὰ αἰρέσεων. Alles schiebt sich zurecht, wenn man die Frage an Jakobus, die im Verlauf der Erzählung noch einmal vorkommt [2, 23<sup>12</sup>] und hier zwecklos ist, weil sie ohne Folge bleibt, entfernt:

τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἰρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι [ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτήρα· ἔξ ὧν τινες ἐπίστευαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ Χριστός. αἱ δὲ αἰρέσεις αἱ προειρημέναι] οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευαν, διὰ Ἰάκωβον.

Zugleich fällt der Widerspruch zwischen τινὲς ἐπίστευαν und πολλῶν-πιστευόντων [2, 23<sup>10</sup>] fort. So viel läßt aber der Text auch für den, welcher der von mir vorgeschlagenen Reinigung nicht zustimmt, erkennen: die Haeretiker geraten zu Jakobus in Gegensatz, weil er ihren Unglauben an die Auferstehung und das Gericht bekämpft und mit Erfolg bekämpft. Dazu paßt die Antwort die Jakobus auf dem Giebel des Tempels erteilt [Kg 2, 23<sup>13</sup>], welche das Wort des Herrn vor dem Hohenpriester Matth 26<sup>64</sup>, Marc 14<sup>62</sup> paraphrasiert: der Parallelismus der Situation ist klar und beabsichtigt. Hingegen wird der Aufbau der Erzählung zerstört, wenn sich plötzlich an Stelle der die Auferstehung leugnenden Haeretiker die Juden, Schriftgelehrten und Pharisäer schieben: die Haeretiker müssen

<sup>1</sup> Es genügt für die Pharisäer auf Jos AJ 18, 14. BI 2, 163. Epiphan 1, 16<sup>2</sup> p. 34<sup>c</sup>, für die Essener auf Jos AJ 18, 18. BI 2, 154 f., für die Hemerobaptisten auf Epiphan 1, 17<sup>1</sup> p. 37<sup>a</sup> zu verweisen.

<sup>2</sup> Vgl. Epiphan 1, 9<sup>2</sup> p. 25<sup>a</sup>.

die Träger der Handlung bleiben. An drei Stellen erscheinen, wie schon oben gesagt wurde, die Schriftgelehrten und Pharisäer; zweimal ist γραμματεῖς und Φαρισαῖοι nur ein Zusatz zu οἱ προειρημένοι [Kg 2, 23<sup>12</sup>] oder zu οἱ αὐτοί [Kg 2, 23<sup>14</sup>]. Er ist leicht zu entfernen, nur muß die richtige Beziehung für die nach rückwärts weisenden Ausdrücke geschafft werden. Die erste Stelle ist nicht nur um des gesamten Zusammenhanges willen, sondern auch an sich voller Schwierigkeiten:

[Kg 2, 23<sup>10</sup>] πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν.

Daß τῶν Ἰουδαίων einen sinnlosen Gegensatz zu ὁ λαός schafft, habe ich schon angedeutet; der richtige, der von Hegesipp fortwährend betont wird, sind die Haeresen gegenüber dem Volk. Wer sollen ferner die 'Herrschenden' und gar die vielen 'Herrschenden' sein? wie ist denn der ganze Tumult, die Ermordung des Jakobus noch möglich, wenn die 'Herrschenden' zum großen Teil Christen geworden sind? Ganz abgesehen davon, daß, ich will nicht sagen die historische, aber die neutestamentliche Auffassung der Verhältnisse auf den Kopf gestellt wird, wenn die leitenden Männer der Juden zu Anhängern Christi gemacht werden. Hier hilft nur ein kühnes Mittel, aber es hilft sofort und gründlich, so daß es keiner weiteren Worte bedarf: πολλῶν οὖν πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν ἀρχόντων λεγόντων. Die Führer der Haeresen, genauer der Sadducäer, die zugleich auch die Vornehmen unter den Juden waren,<sup>1</sup> werden unruhig, daß sie so viel Anhänger verlieren; auf sie beziehen sich nunmehr die Verweisungen an den beiden folgenden Stellen; sie sind empört über das Zeugnis des Jakobus für den Glauben an die Auferstehung und den der da kommen wird zu richten.

Die Unterredung der Haeretiker mit Jakobus [Kg 2, 23<sup>10-11</sup>] ist durch Doubletten stark erweitert: παρακαλοῦμεν cé ~ παρακαλοῦμεν cé; τὸν λαὸν ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν ~ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι; πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα ~ διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνελθύθαι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν; κοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα, ἡμεῖς γὰρ . . . καὶ πᾶς ὁ λαός ~ πᾶς ὁ λαός καὶ πάντες πειθόμεθά σοι.

Es ist bei solcher Häufung von Dittographien, die den Gedanken kaum variieren, schwer, wenn nicht unmöglich das Ursprüngliche wieder herzustellen; was ich vorschlage, soll nur als Versuch gelten:

<sup>1</sup> Auf die Wahl des Wortes wird Ps 2<sup>1</sup> und Act 4<sup>5</sup> Einfluß gehabt haben. Vgl. auch Luc 14<sup>1</sup>.

παρακαλούμέν σε, ἐπίσχεσ τὸν λαόν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ. [παρακαλούμέν σε πείσαι πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περι Ἰησοῦ] σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα: ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις. [πέισον οὖν σὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι· καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι]. στήθῃ οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, ἵνα ἄνωθεν ἦς ἐπιφανῆς καὶ ἦ εὐάκουστά σου τὰ ῥήματα παντὶ τῷ λαῷ. διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνελθῆναι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν.

„ Jakobus legt, wie Jesus vor dem Gericht des Hohenpriesters, so vor den Haeretikern und dem Volk Zeugnis ab für die Wiederkunft des Messias. <sup>1</sup> Die Haeretiker beschließen ihn hinabzustürzen; mit dem Ruf 'wehe, wehe, auch der Gerechte ist den Weg des Irrtums gegangen', <sup>2</sup> stürmen sie hinauf und werfen den 'Gerechten' hinunter. Unmittelbar darauf heißt es:

[Kg 2, 23<sup>16</sup>] καὶ ἔλεγον ἀλλήλοισι 'λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον'.

Das ist sinnlos; sie haben ja eben erst zu einander gesagt 'wir wollen hinaufsteigen und ihn hinabstürzen, damit ihnen bange wird und sie ihm nicht glauben' [Deut 17<sup>13</sup>]. Freilich wird dieser Wechsel der Entschlüsse in gewisser Weise durch die Fortsetzung motiviert:

καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτόν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν, aber die Motivierung hinkt nach und steht an falscher Stelle. Wollte man das hinnehmen, so bliebe noch die Inkongruenz, daß zwei Mittel angewandt werden um den Hinabgestürzten vollends umzubringen, die Steinigung und das Erschlagen mit dem Holz, und wenn dies wiederum als für die Grausamkeit der Mörder charakteristisch entschuldigt werden sollte, so steht dem entgegen, daß der Text das mit keinem Wort hervorhebt. Nimmt man nun hinzu, daß Clemens von der Steinigung nichts weiß, sondern nur das Hinabstürzen und Erschlagen mit dem Walkerholz kennt, so ergibt sich als ursprüngliche Fassung:

ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον καὶ ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν, λαβὼν τις ἀπ' αὐτῶν, εἰς τῶν γναφῶν, τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀποπέλει τὰ ἱμάτια, ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου, καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν.

Das Zwischenstück<sup>2</sup> ist eine Nachbildung des Martyriums des

<sup>1</sup> ἔκραξαν λέγοντες ὡ ὦ, καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη'. ὡ ὦ ist das alttestamentliche <sup>18</sup>; vgl. Num 24<sup>23</sup>. Über die Lesart des Spruches Jes 3<sup>10</sup> vgl. Zahn, Forsch. 6, 231.

<sup>2</sup> 2, 23<sup>17</sup> hat Euseb einen durch ein Glossem entstellten Text abschreiben lassen: εἰς τῶν ἱερῶν τῶν [υἱῶν Ῥηχάβ υἱοῦ] Ῥαχαβείμ. Ῥαχαβείμ war durch υἱῶν Ῥηχάβ glossiert, dies drang in den Text und wurde durch einen zweiten Einschub υἱοῦ der Konstruktion eingefügt. Das ganz durchsichtige Beispiel zeigt, wie übel zugerichtet das

Stephanos, veranlaßt durch die Erzählung des Josephus, mit der die Legende ausgeglichen werden sollte. Wie jede Harmonistik, so zerstört auch diese das was sie flicken möchte; aber Hegesipp ist an der Zerstörung unschuldig.

Auch der Schluß ist nicht intakt geblieben. Zwar der Satz καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ κτήλη μένει (παρὰ τῷ ναῷ) ist leicht in Ordnung gebracht, wenn man das zweite παρὰ τῷ ναῷ als Dittographie entfernt; (dann schwindet auch das Bedenken, welches Rufin veranlaßte das ganze Kolon von καὶ ἔτι αὐτοῦ an zu streichen, daß nämlich zu Hegesipps Zeit der Tempel nicht mehr stand. Aber der folgende Satz

μάρτυς οὗτος ἀληθῆς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήνων γεγένηται ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν

ist eine um so unerträglichere Wiederholung von οὕτως ἐμαρτύρησεν, als μάρτυς γεγένηται in vollem Wortsinn genommen ist, ἐμαρτύρησεν (er wurde Märtyrer) das einfache 'er starb' ersetzt. Ferner kann der letzte Satz:

καὶ εὐθὺς Οὐεσπαιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς

weder mit dem unmittelbar vorhergehenden verbunden werden — denn sonst bezieht sich αὐτούς sinnlos auf Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήνων — noch mit ἔτι αὐτοῦ ἡ κτήλη μένει — dem widerspricht καὶ εὐθὺς. Aus alledem ergibt sich, daß die Worte καὶ ἔθαψαν αὐτὸν — ὁ Χριστός ἐστιν ein fremder Einschub sind, und Hegesipp seine Erzählung mit den Worten schloß:

καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν. καὶ εὐθὺς Οὐεσπαιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς.

Hegesipp hat selbstverständlich die Legende vorgefunden; ob Clemens sie von ihm oder auf anderem Wege erhalten hat, ist gleichgiltig. Daß die Erzählung eine Legende ist, hätte nie bezweifelt werden dürfen; eine Apologetik die sie wörtlich nimmt, macht sie eben so stumm, zerstört sie ebenso wie jener Interpolator, der sie durch Akkommodation an Josephus historisieren wollte. Die poetische Mache ist kunstlos und durchsichtig. Der Tempelgiebel, auf den Jakobus geführt wird um Jesus zu verleugnen, ist derselbe wie der auf den der Versucher Jesus stellt: den einen kann man so wenig lokalisieren wie den anderen. Jakobus zeugt für die Wiederkehr des Messias wie Jesus; er stirbt durch das Holz wie Jesus am Holz. Das Wort des Jesaias, das als Weissagung von Jesu Leiden galt,<sup>1</sup> wird auf den Herrenbruder bezogen, und darum

von Euseb benutzte Exemplar Hegesipps war, und wie hoch die Verderbnis solcher Texte hinaufreichen kann.

<sup>1</sup> Zahn, Forsch 6, 231.

die Belagerung Jerusalems als unmittelbar eintretende Strafe seines Mordes aufgefaßt. Die Legende kümmert sich nicht darum, daß diese Chronologie ungenau ist, daß ihr schematisches Parallelisieren keine Linien ergibt, die sich in das Bild des jüdischen Krieges hineinzeichnen lassen, der schon lange zu toben begonnen hatte, ehe Vespasian vor den Mauern der Hauptstadt seine Schanzen aufwarf, um das blutige Drama zu Ende zu bringen. Sie hat keine Ahnung von dem jüdischen Gerichtsverfahren, macht nicht einmal den Versuch ein solches zu erfinden, und hebt doch nicht hervor, daß das formale Recht verletzt ist: es existiert einfach für sie nicht, so wenig wie die römische Oberhoheit. Ihre Tatsachen sind alle nur ein Gleichnis, von keinem Pragmatismus zu fassen; nicht sie sind geschichtlich wichtig, sondern daß es christliche Kreise gegeben hat, die das Geschick des Herrenbruders zu einer Wiederholung der Passion gemacht haben.

Josephus behauptet, der Hohepriester Ananos, der Jakobus hinrichten ließ, sei ein Sadducäer gewesen. Davon hat sich eine dämmernde Erinnerung bei Hegesipp darin erhalten, daß die jüdischen Haeretiker es sind, welche Jakobus umbringen, während das Volk Hosanna ruft, wie beim Einzug Jesu in Jerusalem. Der Zug kann der Legende angehören,<sup>1</sup> kann von Hegesipp schärfer herausgearbeitet sein; richtig verstanden, ist auch er von Bedeutung. Das Judentum wird idealisiert, so idealisiert, dass der Gegensatz zum Christlichen verschwindet. Jakobus vollkommene Gerechtigkeit ist jüdisches Nasiräat; er betet im Tempel für das Volk; das Volk ist willig ihm zu glauben. Die Sadducäer, welche die Auferstehung leugnen, sind an allem schuld, am Mord des Gerechten und an der Zerstörung Jerusalems. Jede Erinnerung, jede Kunde davon ist geschwunden, daß die leitenden Kreise, gerade die Sadducäer, sich gern mit Rom vertragen hätten, und die Fanatiker die Katastrophe unvermeidlich machten. Es ist schwer sich vorzustellen, daß in Jerusalem, ja in Judäa die Erinnerung an das Geschehene sich in ein, höchstens zwei Menschenaltern so hätte verschieben können.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Es ist nützlich, die Disputation der Apostel mit den jüdischen Sekten Clement. recogn. I, 54 ff. zu vergleichen.

<sup>2</sup> Dagegen ergeben sich gewisse Wahrscheinlichkeiten aus der Kombination von Epiphän 29, 7 p. 123<sup>b</sup>. 30, 2 p. 126<sup>c</sup> mit Afrikanus bei Euseb Kg I, 7<sup>14</sup>; nur will ich meinen Verdacht nicht unterdrücken, daß die Rückführung dieser 'Nazarener' oder δεσπότου auf die Urgemeinde von Jerusalem vermittels des von Euseb Kg 3, 53 berichteten Orakels fiktiv ist. Sicher ist, daß Afrikanus keine Aufzeichnungen der δεσπότου gehabt hat; das zeigen seine Worte Kg I, 7<sup>14</sup> ἡ μνημονεύσαντες ἢ ἄλλως ἔχοντες ἔξ ἀντιγράφων. Das 'Buch der Tage' ist nichts anderes als die Paraleipomena; die Stelle ist schon von Euseb korrupt vorgefunden.



Der Interpolator verstand das nicht mehr, und konnte es nicht verstehen, wenn er den Bericht des Josephus hineinbringen wollte. Er hat wenigstens eine Ahnung von jüdischen Dingen, und stößt sich daran, daß ein Nichtpriester den Tempel betritt. Ihm ist der Gegensatz zwischen Juden und Christen lebendig, und so ersetzt er die Haeretiker durch Juden, Schriftgelehrte und Pharisäer, nach neutestamentlichem Muster. Wie Gamaliel in der Apostelgeschichte, nimmt bei ihm der eine Rechabit Partei für den Gerechten. Er kennt die Verehrung der Märtyrergräber, und vermißt in einem Martyrium die Erwähnung des Grabes, das er schlankweg erfindet.<sup>1</sup> Jakobus ist ihm, wie jeder Märtyrer, ein Zeuge nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden.

Hegesipp ist verfälscht um der Konkordanz mit Josephus willen. Das Umgekehrte ist ebenfalls geschehen, und die Vermutung liegt nahe, daß beides mit einander zusammenhängt.

Die Behauptung Hegesipps, daß die Belagerung Jerusalems die Strafe für den Mord des Jakobus gewesen sei, sollte durch das Zeugnis der kompetentesten jüdischen Autorität gestützt werden: dann schien die Konkordanz zwischen dem Juden und dem Christen genau genug um der gelehrten Apologetik ein vollwichtiges Argument zu liefern. Schon Origenes hat sich täuschen lassen:

[Comm. in Matth. 10, 17]<sup>2</sup> ἐπὶ τοσοῦτον δὲ διέλαμψεν οὗτος ὁ Ἰάκωβος ἐν τῷ λαῷ ἐπὶ δικαιοσύνῃ, ὡς Φλάβιον Ἰώσηπον ἀναγράψαντα ἐν εἴκοσι βιβλίοις τὴν Ἰουδαϊκὴν ἀρχαιολογίαν, τὴν αἰτίαν παραστῆσαι βουλόμενον τοῦ τὰ τοσαῦτα πεπονθέναι τὸν λαόν, ὡς καὶ τὸν ναὸν κατασκαφῆναι, εἰρηκέναι κατὰ μῆνιν θεοῦ ταῦτα αὐτοῖς ἀπηντηκέναι διὰ τὰ εἰς Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ ὑπ' αὐτῶν τετολημμένα. καίτοι θαυμαστὸν ἔστιν ὅτι τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν, οὐδὲν ἦπτον Ἰακώβῳ δικαιοσύνην ἐμαρτύρησε τοσαύτην. λέγει δὲ ὅτι καὶ ὁ λαὸς ταῦτα ἐνόμιζε διὰ τὸν Ἰάκωβον πεπονθέναι.

Euseb führt die interpolierten Worte 2, 23<sup>20</sup> in direkter Rede als Zeugnis des Josephus an. Die Überlieferung des Josephus hat besseren Widerstand geleistet als die Hegesipps; in den Handschriften ist keine Spur der Interpolation zu finden, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß Origenes und Euseb sie direkt aus einem Exemplar des Josephus entnommen haben. Umgekehrt ist ihr Fehlen in den Handschriften des Josephus der sicherste Beweis für die Echtheit der schon im Eingang

<sup>1</sup> Zahn, Forschungen 6, 233 weist mit großer Gelehrsamkeit nach, daß es über das Grab des Jakobus keine feste Tradition gab.

<sup>2</sup> Ähnlich, nur kürzer, c. Cels 1, 47. 2, 13.

dieses Aufsatzes citierten Worte [AI 20, 200] τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ. Sie sind nicht zu entfernen, es sei denn, daß man den tollen Einfall ernsthaft nimmt, den ganzen Bericht über Ananos den Jüngeren für unecht zu erklären. Es ist auch gar nicht abzusehen warum Josephus nicht von einem s. g. Messias gesprochen haben sollte.

Der Versuch Josephus in christlichem Sinne zu verfälschen, steht nicht allein. (Ich verzichte darauf das berüchtigte *testimonium Flavianum* von neuem zu diskutieren, und ziehe es vor auf einen anderen Fall aufmerksam zu machen, der weniger beachtet ist)

Euseb behauptet Kg 2, 10, daß Josephus und die Apostelgeschichte die plötzliche Erkrankung und den Tod des Herodes Agrippa übereinstimmend erzählen. Nach dieser [12<sup>23</sup>] schlug der Engel des Herrn den König weil er Gott nicht die Ehre gab, sondern es sich gefallen ließ, daß das Volk ihn Gott nannte. Der Engel erscheint auch in dem Excerpt, das Euseb aus Josephus AI 19, 343 ff. aufgenommen hat:

[Kg 2, 10<sup>6</sup>] ἀνακύψας δὲ μετ' ὀλίγον (nachdem seine Höflinge ihn Gott genannt hatten), τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς ὑπερκαθεζόμενον εἶδεν ἄγγελον. τοῦτον εὐθὺς ἐνόησεν κακῶν εἶναι αἴτιον, τὸν καὶ ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον.

Die Übereinstimmung ist in der Tat sehr groß, nur steht bei Josephus etwas ganz anderes:

[AI 19, 346] ἀνακύψας δ' οὖν μετ' ὀλίγον τὸν βουβῶνα τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς ὑπερκαθεζόμενον εἶδεν ἐπὶ χοινίου τινός. ἄγγελον τοῦτον εὐθὺς ἐνόησεν κακῶν εἶναι τὸν καὶ ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον.

Die letzten Worte gehen auf den AI 18, 195 ff. erzählten Vorfall: als Agrippa auf Tiberius Geheiß in Capri verhaftet war und vor dem Palast in Fesseln stand, sah ein germanischer Gefangener den Uhu zu seinen Häupten auf einem Baum sitzen und prophezeite ihm, daß er bald zu Macht und Ehren gelangen würde; wenn er aber den Uhu wieder erblicke, sei ihm sein Ende nahe.

Die Handschriften T<sup>c</sup>ER der Kg, in denen der Text der Josephus-excerpte systematisch nach dem Original durchkorrigiert ist, geben die Stelle so wie sie bei Josephus steht; das geht nur die Überlieferungsgeschichte an. Es ist ebenso sicher, daß Euseb die raffinierte Umprägung von ἄγγελον mitgeteilt, wie daß er sie vorgefunden hat. Eine Spur der Interpolation findet sich auch in den Josephushandschriften. Es besagt nicht viel, daß die Epitome ἐπὶ χοινίου τινός ausläßt; wenn aber in zwei Handschriften, MW bei Niese, steht ἄγγελον τοῦτον εὐθὺς

ἐνόησεν κακῶν εἶναι αἴτιον τὸν καὶ ποτε τῶν ἀγαθῶν γερόμενον, so verrät sich darin der Versuch die christliche Lesart hineinzubringen.

Man ist geneigt, in all diesen Fälschungen ein und dieselbe Hand zu vermuten; aber wer es war, wird niemand erraten. Nur können sie nicht älter als Hegesipp und nicht jünger als Origenes sein.

## II.

### Zur Abgarlegende.

Für das interessanteste Stück der Abgarlegende [Kg I, 13] gilt die Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus. Das ist nicht unberechtigt, aber es wäre unbillig, darüber die Erzählung von Thaddaeos Auftreten in Edessa, die sich an die Korrespondenz anschließt, zu vernachlässigen. Die Form in der Eusebius sie mitteilt, ist sonderbar genug. Ich sehe ganz davon ab, daß in einigen Eusebhandschriften [ERBD] der Text stark erweitert ist; das ist sekundär, und weder ΣΛ noch die indirekten Repliken der Kg kennen diese Erweiterungen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß ATM + ΣΛ im wesentlichen das erhalten haben, was Euseb geschrieben hat; aber je bestimmter das festzuhalten ist, um so schärfer treten im Gange der Erzählung und der Unterhaltungen Unebenheiten hervor, mit denen die historische Untersuchung der Legende sich wohl oder übel wird abfinden müssen.

Thaddaeos ist nach Edessa gekommen. Abgar, der von ihm gehört hat, bescheidet Tobias, den Quartierwirt des Missionars, zu sich und spricht zu ihm: 'ich habe gehört, daß ein Fürst in deinem Hause abgestiegen ist; bring ihn zu mir'. Anders können die Worte ἤκουσα ὅτι ἀνὴρ τις δυνάστης ἐλθὼν κατέμεινεν ἐν τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ [Kg I, 13<sup>13</sup>] nicht übersetzt werden. Die antiken Übersetzungen haben mit ἀνὴρ τις δυνάστης nichts anfangen können und interpolieren dafür 'ein starker', d. h. ein wunderkräftiger, 'Mann' [*uir quidam potens* Λ; *مردمانه* Σ]. Damit wird diese Schwierigkeit um so weniger erledigt, als noch andere hinzukommen. Tobias kehrt zu Thaddaeos zurück und erzählt ihm den Befehl Abgars, mit dem Zusatz ἵνα θεραπεύσης αὐτόν, wovon Abgar nichts zu ihm gesagt hatte und auch nichts sagen konnte, wenn er von einem Fürsten gesprochen hatte. Thaddaeos antwortet 'ich gehe zu ihm'. Man muß erwarten, daß das sofort geschehen wird; statt dessen heißt es weiter: ὀρθρίαις οὖν ὁ Τωβίας τῇ ἑξῆς καὶ παραλαβὼν τὸν Θαδδαῖον — als hätte Thaddaeos eben vorher nicht gesagt 'ich gehe hin', sondern 'führe mich hin' — ἦλθεν πρὸς τὸν Ἀβγαρον. Die Erzählung läuft nur

dann korrekt weiter, wenn man entweder die Unterredung zwischen Tobias und Thaddaeos oder das Sätzchen ὀρθρίαις-Ἀβγαρον für unecht erklärt. Für die zweite Alternative spricht die Fortsetzung ὡς δὲ ἀνέβη. Das muß von Thaddaeos gesagt sein, kann es aber nicht oder nur sehr schlecht, wenn der Satz vorhergeht in dem Tobias Subjekt ist; dagegen schließt ὡς δὲ ἀνέβη auszeichnet an das Wort des Thaddaeos ἀναβαίνω an. Anstößig bleiben in den Worten des Tobias ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, in denen des Thaddaeos ἐπειδήπερ δυνάμει παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι, worin δυνάμει eine sprachliche Unmöglichkeit ist: man erwartet ἐν δυνάμει oder ἐν δυνάμει θεοῦ. Der Anfang der Erzählung bietet zunächst wenigstens, keine Aufklärung, sondern macht die Sache noch verwickelter. Abgar erhält die Meldung: 'ein Apostel Jesu ist hier angekommen, wie er dir geschrieben hat'; danach ist also der Brief Jesu in Edessa allgemein bekannt. Dann geht es so weiter: Thaddäos vollbringt wunderbare Heilungen; als Abgar von diesen großen Wundern hört, kommt ihm eine Ahnung, er könnte derjenige sein den Jesus in seinem Brief ihm angekündigt hatte. Das sind zwei Einleitungen die sich ausschließen. Von vornherein verdächtig ist der Zug, daß Thaddaeos gleich mit den Mirakeln anfängt, ehe er Abgar selbst kuriert hat. In der ganzen folgenden Erzählung wird auf diese wirksamste Legitimation des Thaddäos nirgends zurückgegriffen [vgl. besonders I, 13<sup>18</sup>]; ferner lautet das Versprechen Jesu und damit das Mandat des Missionars dahin, daß Abgar geheilt werden soll. Es ist nicht auffallend, wenn nach der Hauptperson auch einer der Höflinge kuriert wird, aber es stört den Aufbau der Erzählung empfindlich, wenn durch die sofort einsetzende Wundertätigkeit des Missionars die Scene bei Hofe ihre dramatische Spannung verliert. Umgekehrt begreift sich sehr viel leichter, daß Abgar zunächst nur ahnt, daß der angekündigte Sendling Jesu da ist, als daß ihm dies direkt gemeldet wird, und die auf den ersten Blick seltsamen Worte, die Abgar an Tobias richtet, werden nur durch jene Version verständlich. Abgar will vorsichtig vorgehen und seine Absichten und Hoffnungen nicht vorzeitig verraten; darum motiviert er seinen Befehl an Tobias nicht mit seiner Ahnung, sondern mit der Unterstellung, daß der angekommene Fremde ein vornehmer Mann sei, den er bei Hofe zu sehen wünsche. Natürlich kann dann Tobias nicht zu Thaddaeos sagen ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, und dieser muß einfach antworten ἀναβαίνω ἐπειδήπερ παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι: nur er und

<sup>1</sup> Rufin konjiziert nicht übel *quoniam maxime propter ipsum missus sum*; nur ist *maxime* falsch.

Abgar wissen von dem Brief Jesu. *δυνάμει* ist der Rest einer Glosse *ἐν δυνάμει θεοῦ* [vgl. I, 13<sup>12</sup>], die wegen *ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν* eingeschaltet wurde. Wahrscheinlich hat außerdem die Erweiterung des Anfangs dazu geführt, daß die Angabe, Thaddaeos sei bei Tobias abgestiegen, wiederholt wurde; doch mag man das immerhin entschuldigen, es kommt wenig darauf an. Die Erzählung lautete also ursprünglich:

Μετὰ δὲ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν Ἰησοῦν ἀπέστειλεν αὐτῷ Ἰούδας, ὁ καὶ Θωμάς, Θαδδαῖον ἀπόστολον, ἕνα τῶν ἑβδομήκοντα· ὃς ἐλθὼν κατέμενεν πρὸς Τωβίαν τὸν τοῦ Τωβία. ὡς δὲ ἠκούσθη περὶ αὐτοῦ, ἐμηνύθη τῷ Ἀβγάρῳ ὅτι ἐλήλυθεν ἀπόστολος ἐνταῦθα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐν ὑπονοίᾳ γέγονεν ὡς ὅτι αὐτός ἐστιν περὶ οὗ ὁ Ἰησοῦς ἐπέστειλεν λέγων ἑπειδὴν ἀναληφθῶ, ἀποστελῶ σοὶ τινὰ τῶν μαθητῶν μου, ὃς τὸ πάθος σου ἰάσεται. μετακαλεσάμενος οὖν τὸν Τωβίαν εἶπεν ἤκουσα ὅτι ἀνὴρ τις δυνάστης ἐλθὼν κατέμεινε ἐν τῇ σῆ οἰκίᾳ. ἀνάγαγε αὐτὸν πρὸς μέ. ἐλθὼν δὲ ὁ Τωβίας παρὰ Θαδδαίῳ, εἶπεν αὐτῷ ὁ τοπάρχης Ἀβγαρος μετακαλεσάμενός με εἶπεν ἀναγαγεῖν σε παρ' αὐτῷ. καὶ ὁ Θαδδαῖος ἀναβαίνω' ἔφη, ἐπειδήπερ παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι. ὡς δὲ ἀνέβη κτλ.

Leichter sind einige Unebenheiten am Schluß zu beseitigen; eben weil sie kenntlicher sind, verstärken sie den Beweis dafür, daß der von Euseb benutzte Text nicht intakt war. Abgar und der Höfling Abdu werden gleich bei der ersten Audienz von Thaddaeos geheilt; in eben dieser Audienz richtet Abgar an Thaddaeos die Bitte, mehr von Jesus zu erzählen. Thaddaeos antwortet: *νῦν μὲν σιωπήσομαι, ἐπεὶ δὲ<sup>1</sup> κηρύξαι τὸν λόγον ἀπεστάλην,<sup>2</sup> αὔριον<sup>3</sup> ἐκκλησιασόν μοι τοὺς πολίτας σου πάντας, καὶ ἐπ' αὐτῶν κηρύξω καὶ σπερῶ ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τῆς ζωῆς.* Danach ist klar, daß Thaddaeos noch nicht gepredigt hat. Es kann also nicht richtig sein, wenn zwischen die Heilung Abdus und die Bitte Abgars der Satz eingeschoben ist: *πολλοὺς τε ἄλλους συμπολίτας αὐτῶν ὁ αὐτὸς ἰάσατο, θαυμαστὰ καὶ μεγάλα ποιῶν καὶ κηρύσσων τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,* und zwar muß der ganze Satz fort; denn nur die Höflinge sind bei der Audienz anwesend, und Thaddaeos Worte *νῦν μὲν . . . αὔριον δέ* haben nur dann Sinn, wenn sie in der Zeit gesprochen sind, in der die Haupt-handlung stattfindet, eben in der Audienz. Endlich ist das Glaubens-

<sup>1</sup> So DM, in B in *ἐπεὶ δὲ*, in AT in *ἐπειδὴ* verdorben. ER mischen, sie haben *ἐπειδὴ δέ*. *δέ* ist durch ΣΛ bezugt.

<sup>2</sup> Das geht auf den Schluß des Briefes Jesu *ἵνα . . . Ζωὴν σοὶ καὶ τοῖς σὺν σοὶ παράσχῃται.*

<sup>3</sup> So alle griechischen Handschriften außer A, ferner ΣΛ: *αὔριον δέ* A. Die Interpolation ist durch das falsche *ἐπειδὴ* hervorgerufen.

bekanntnis das Thaddaeos als Inhalt seiner Predigt angibt,<sup>1</sup> sicher unecht; denn es widerspricht seinem Entschluß zunächst zu schweigen, und der sprachliche Anschluß  $\sigma\pi\epsilon\rho\omega\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \prime\eta\sigma\omicron\upsilon$  ist eine stilistische Unmöglichkeit. Der ursprüngliche Text setzt erst mit  $\acute{\epsilon}\kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\upsilon\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \delta\ \prime\alpha\beta\gamma\alpha\rho\omicron\varsigma$  wieder ein.

Die syrische 'Lehre Addais' enthält dieselbe Erzählung wie die welche nach Euseb in der von ihm benutzten Schrift auf die Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus folgte. Sämtliche eben nachgewiesenen Interpolationen kehren wieder, mit einigen Ausmalungen; die Anstöße sind beseitigt. Abgar empfängt nicht die doppelte Meldung von der Ankunft des Thaddaeos und von seinen Wundertaten, sondern beide sind in eine zusammengezogen und einer bestimmten Person zugewiesen; eben jenem 'Abdu bar 'Abdu, den Thaddaeos (oder wie er in dieser Schrift heißt Addai) nachher vom Podagra kuriert; schon vor Tobias, der ein Jude aus Palästina genannt wird, spricht Abgar die Hoffnung aus, daß der 'starke Mann' ihn kurieren werde; Tobias steht früh auf und führt Addai zu Abgar; ihre Unterredung ist gestrichen und dafür eingesetzt: 'Addai wußte, daß er in der Kraft Gottes zu ihm (Abgar) gesandt war'. Die Heilungen, welche Addai nachdem er Abgar und 'Abdu kuriert hat, vollführt, werden durch den Zusatz 'auch in der ganzen Stadt' schärfer präzisiert, und danach motiviert Abgar seine Bitte anders: 'jetzt wissen alle [ ] daß in der Kraft Jesu Christi du diese Wunder tust und wir erstaunen über deine Taten: also bitte ich dich, erzähle uns' u. s. w. Das Glaubensbekenntnis wird dadurch in die Konstruktion eingefügt, daß nach den Worten 'ich werde säen das Wort des Lebens' zugesetzt wird 'in der Predigt, die ich halten werde vor euch über u. s. w'.

Damit ist der abschließende Beweis, denke ich, geliefert, daß die 'Lehre Addais' die Kg voraussetzt; es ist unmöglich in ihr die von Euseb excerpierte Schrift oder auch nur eine selbständige Replik dieser Schrift zu sehen. Es steht ferner für jeden, der die syrische Übersetzung der Kg kennt, sofort und unbedingt fest, daß die Lehre Addais diese nicht benutzt, sondern unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt. Vereinzelt lassen sich Varianten der handschriftlichen Überlieferung in ihr wiederfinden. Für [Kg I, 13<sup>35</sup>]  $\tau\omicron\nu\ \Theta\alpha\delta\delta\alpha\iota\omicron\nu\ \eta\gamma\epsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\iota\ (\acute{\epsilon}\pi\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\ \prime\eta\sigma\omicron\upsilon)$  hat T  $\acute{\epsilon}\iota\pi\epsilon\nu\ \tau\omega\ \Theta\alpha\delta\delta\alpha\iota\omega$ : das gleiche setzt die 'Lehre

<sup>1</sup> Die letzten Sätze sind falsch nach A ediert; sie lauten nach den übrigen Handschriften und ΣΛ:  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\eta\gamma\epsilon\iota\pi\epsilon\nu\ \nu\epsilon\kappa\rho\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\beta\eta\ \mu\omicron\nu\omicron\varsigma,\ \acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\beta\eta\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\ \delta\chi\lambda\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon.$

Addais' und Rufin voraus. Den sinnlosen Text von AT  $\nu\upsilon\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\omega\pi\acute{\eta}\text{-}\sigma\omicron\mu\alpha\iota,\ \acute{\epsilon}\pi\iota\omicron\delta\eta\ \kappa\eta\rho\upsilon\zeta\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\nu$  korrigiert die Lehre Addais in  $\nu\upsilon\upsilon\ \omicron\upsilon\ \sigma\omega\pi\acute{\eta}\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ .

Eine griechische Bearbeitung der Erzählung — die Briefe kommen massenhaft vor — ist in der 'Festpredigt' erhalten, die v. Dobschütz (TU N. F. 3, 2 p. 39\*\*ff.) herausgegeben hat. Sie steht zu der 'Lehre Addais' in einem eigentümlichen Verhältnis; auch in ihr ist Tobias Jude und bringt 'Abdu Abgar die erste Botschaft von dem Apostel. Andererseits kann sie nicht von der 'Lehre Addais' abhängen; denn was sie von Thaddaeos sagt  $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\theta\alpha\iota\ \epsilon\iota\pi\acute{\omega}\nu$ , steht Kg I, 13<sup>13</sup> viel näher als das syrische  $\text{ܟܝܘܢܐ ܕܘܨܬܐ ܕܡܥܘܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܝܫܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܥܝܫܐ ܕܒܪܗܡܝܐ}$ . Dies Doppelverhältnis läßt sich nur so erklären, daß eine griechische Bearbeitung des Excerpts der Kg angesetzt wird, welche sowohl dem Syrer als dem Verfasser der Festpredigt vorlag, eine Annahme, die nicht die mindeste Schwierigkeit macht.<sup>1</sup>

Es heißt der s. g. Abgarlegende viel zu viel Ehre antun, wenn man sie eine Sage oder eine Dichtung nennt; sie ist eine plumpe kirchenpolitische Fälschung, die eine direkte Beziehung Jesu zu Edessa erfindet um der edessenischen Kirche eine unabhängige Stellung zu vindizieren. Solche Fälschungen können sich in Versicherungen der Urkundlichkeit nicht genug tun: so will denn auch diese Schrift aus dem edessenischen Staatsarchiv entnommen sein. Natürlich müßte sie dann ursprünglich syrisch abgefaßt sein, und das wird auch behauptet; es ist aber sehr die Frage ob auch nur dies der Wahrheit entspricht. Euseb sagt zwar [I, 13<sup>5</sup>]  $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\omega\upsilon\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\eta\phi\theta\epsilon\iota\omega\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\eta\mu\alpha\sigma\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \Sigma\acute{\upsilon}\rho\omega\upsilon\ \varphi\omega\upsilon\eta\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\beta\lambda\eta\theta\epsilon\iota\omega\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \tau\rho\acute{\omicron}\pi\omicron\nu$ : aber da das erstere im vollen Wortsinn nicht zutrifft, kann er nur haben sagen wollen, daß er die Briefe einer Schrift entnahm, die aus dem Archiv zu stammen und aus dem Syrischen übersetzt zu sein vorgab. Er hat sicherlich den Text nicht aus dem Syrischen übersetzt. Ich will ganz davon absehen, daß ich ihm die Nachahmung des neutestament-

<sup>1</sup> Für die Briefe gilt dasselbe; warum v. Dobschütz, Zeitschr. f. wiss. Theol. 43, 459 ff. behauptet, daß die griechischen Repliken des Eusebtextes unter beständigem Einfluß der 'Lehre Addais' gestanden hätten, sehe ich nicht. Für  $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\sigma\alpha\iota\ \sigma\epsilon$  im Briefe Abgars hat die 'Lehre Addais' die Erweiterung  $\text{ܕܥܝܫܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܥܝܫܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܥܝܫܐ ܕܒܪܗܡܝܐ}$ . Davon ist ein Stück noch erhalten in dem Papyrus der Bodleiana [p. 428 a. a. O.], wo  $\delta\iota\omega\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \sigma\epsilon$  deutlich zu lesen steht. Und diesen Papyrus hält auch v. Dobschütz für frei von syrischem Einfluß. Was aber dem einen recht ist, ist dem andern billig. — Zu der Inschrift von Ephesos sind noch zwei hinzugekommen: Journ. of hell. stud. 20, 156 ff. Rev. d. études gr. 15, 326.

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. IV. 1903.

lichen Stils, die in dem Excerpt überall zu spüren ist, nicht zutraue: er würde, wenn er selbst der Übersetzer gewesen wäre, die Anstöße, welche durch die Interpolationen in den Text gekommen sind, ohne grosse Mühe beseitigt haben, so gut wie es die Vorlage der 'Lehre Addais' getan hat. Dasselbe gilt aber von jedem griechischen Übersetzer: die Interpolationen können nur auf dem Boden eines griechischen Textes gewachsen sein. Und sollte es nicht das einfachste sein in diesem griechischen Text gleich das Original zu sehen, welches so gut log aus dem Syrischen übertragen, wie es log aus dem Archiv entnommen zu sein? Der Zweck der Fälschung wurde sehr viel sicherer erreicht, wenn sie in einer allen verständlichen Weltsprache erschien, als in einem Idiom dessen Kenntniss im 3. Jahrhundert in den Kreisen auf die es dem Fälscher ankam — für Bauern und Hirten schrieb er nicht — nur sehr spärlich verbreitet gewesen sein kann. Daß in sie bald nach dem Erscheinen noch eine Hand voll Mirakel wiederum hineingefälscht wurde, ist eine weder auffällige noch unverdiente Vergeltung.

---



## Bibelcitate bei Origenes.

Vom Herausgeber.

Eine Feststellung des von Origenes benutzten Bibeltextes ist sowohl für AT wie für NT von größter Wichtigkeit. Die Frage, wie weit sich aus den Werken des Origenes ein zuverlässiges Urteil über seinen Bibeltext ermöglichen lasse, ist daher schon mehrfach erörtert worden. Zuletzt hat sie Koetschau in einem umfangreichen Aufsatz ausführlich behandelt (Zeitschr. f. wiss. Theol. XVIII [NF VIII], S. 321—377). Soweit dieser Aufsatz gegen meine Rezension von Koetschaus Ausgabe der Bücher gegen Celsus polemisiert, tun seine Bemerkungen hier nichts zur Sache. Koetschau ist bei seiner Prüfung der Citate nun zu dem Ergebnis gekommen, daß Origenes 1) sich auch bei wörtlichen Citaten nicht streng an den Wortlaut binde, sondern nach Bedarf formale Änderungen vorgenommen habe; 2) daß Origenes dieselben Stellen in demselben Werke verschieden citiere. Daraus würde sich ergeben, daß man nur dies aus Origenes schließen dürfe, ob ein Text zu seiner Zeit vorhanden gewesen sei oder nicht, während es doch wichtig genug ist zu wissen, welchen Text denn nun Origenes bevorzugte. Freilich wird man bei den von Koetschau so energisch geltend gemachten Beweisgründen ein leises Staunen nicht los. Derselbe Mann, der seinem philologischen Verständnis in dem Riesenwerke der Hexapla ein so glänzendes Denkmal gesetzt hat, sollte andererseits so unkritisch gewesen sein, wahllos bald dieser bald jener Handschrift zu folgen? Wüßten wir nicht aus seinen eigenen Äußerungen, daß er die Differenzen der Handschriften kannte und sie im Auge behielt, so müßten wir, wenn sich die Sache so verhielte, wie sie Koetschau darstellt, annehmen, jene Differenzen seien ihm überhaupt entgangen. Aber auch dann könnte man sich schwer vorstellen, wie Origenes gearbeitet haben sollte, wenn er nicht ein Handexemplar benützte, sondern bald diese, bald jene Handschrift ergriff, um nach ihr seine Citate zu geben. Jedenfalls wird man

zu einer solchen Lösung der Schwierigkeiten erst dann seine Zuflucht nehmen dürfen, wenn alle anderen Mittel ihrer Herr zu werden versagen wollen.

Mit aprioristischen Erwägungen ist freilich in einer solchen Sache nichts gethan. Und wer die reiche Fülle von Beispielen, die Koetschau in seinem Aufsatz ausgeschüttet hat, prüfend durchmustert, der wird leicht zu dem Eindruck kommen, daß hier eine bunte Regellosigkeit herrsche. Trotzdem kann man dem Problem überhaupt nicht beikommen, wenn man nicht zuvor eine aprioristische Erwägung anstellt. Ohne Einsicht in die Technik des Bücherschreibens, wie sie Origenes geübt hat, ist ein Verständnis seiner Citationsweise überhaupt nicht möglich. Zum Glück sind wir gerade hierüber so vortrefflich unterrichtet, wie es sich nur irgend wünschen läßt. Eusebius erzählt KG VI, 23, 1 f.: „Seit dieser Zeit begann auch Origenes mit Aufzeichnungen über die heiligen Schriften, wobei ihn Ambrosius ganz besonders ermunterte mit tausend Aufmunterungen und zwar nicht bloß durch Aufforderungen mit Worten, sondern auch durch die reichlichste Gewährung der nötigen Hilfsmittel. Es standen ihm nämlich, wenn er diktierte, mehr als sieben Schnellschreiber zur Verfügung, die einander in bestimmten Zwischenräumen ablösten, und ebenso viele Buchschreiber (βιβλιογράφοι), samt Mädchen, die im Schönschreiben geübt waren. Den für alle diese nötigen Hilfsmittel erforderlichen Aufwand gewährte Ambrosius in reichlichem Maße“. Diese Notiz, die mit ihren genauen Zahlenangaben sicherlich authentisch ist, wird von Origenes selbst durchaus bestätigt. Im Vorwort zu dem 6. Buche seines Johanneskommentars sagt er (S. 108, 5 f. meiner Ausgabe): „Auch das Fehlen der gewohnten Schnellschreiber hinderte mich an der Fortsetzung der Diktate“. Wir können somit, was sonst selten genug der Fall ist, einen Blick in das Arbeitszimmer eines Gelehrten der alten Welt tun. Origenes schrieb nicht, sondern er diktierte. Viele stilistische Eigentümlichkeiten seiner Schriften werden nur dadurch verständlich. Seine Diktate wurden dann von berufsmässigen Schreibern, deren er stets eine ganze Anzahl an der Hand hatte, aus den Stenogrammen übertragen und für den Büchermarkt fertig gemacht. Origenes hatte also gewissermaßen seine eigene Offizin im Hause und war nicht auf die gewerbsmäßigen Offizinen angewiesen.

Durch diese Entstehungsart der Schriften wird man aber zu einem bestimmten Urteil auch über einen Teil der Citate unwillkürlich hingeführt. Es ist doch schwer vorstellbar, daß Origenes seine Diktate fortwährend durch das Hin- und Herrollen der Kodices der heiligen Schrift sollte

unterbrochen haben. Vielmehr wird man annehmen müssen, daß er in seinem Diktat die zu citierende Stelle nur allgemein angab, ihre Abgrenzungen etwa noch genauer bezeichnete, im Übrigen aber es dem Buchschreiber überließ, die Stelle aufzusuchen, und in ihrem genauen Wortlaut einzusetzen. Da diese Leute ständig für Origenes arbeiteten, konnte das keine Schwierigkeiten machen. Überblickt man nämlich die Citate des Origenes, so ergibt sich sehr bald, daß hier ein Stamm häufig wiederkehrender Stellen umrankt ist von relativ spärlichen Citaten aus dem ganzen Bereich der heiligen Schrift. Waren die Abschreiber erst einmal eingelernt, so war es ihnen eine Kleinigkeit, die von Origenes angedeuteten Stellen aufzufinden und einzufügen. Zum Glück lassen sich diese Erwägungen durch eine Stelle in dem Johanneskommentar zu völliger Sicherheit erheben.

In der Erklärung von Joh 4, 32 (XIII, 34) führt Origenes mehrere Arten der Anwendung dieses Wortes an. Der geistig Überlegene kann es gegenüber den Schwächeren gebrauchen, wie Paulus gegenüber den Korinthern (1 Kor 3, 2). Menschen und Engel brauchen solche geistige Speise, ja selbst Christus. Nur Gott ist sich selbst genügsam und bedarf nichts. Dann fährt Origenes so fort (S. 259, 21 ff. m. Ausg.): „Die große Menge der Unterwiesenen nimmt die Speise von den Jüngern Jesu, die den Befehl erhielten, sie der Menge vorzusetzen (Lc 9, 16); die Jünger Jesu aber von Jesus selbst, zuweilen auch von den heiligen Engeln. Der Sohn Gottes nimmt vom Vater allein die Speise, ohne jemandes Vermittelung. Es ist nicht ungereimt zu sagen, auch der heilige Geist empfangt Speise. Es ist ein Wort der Schrift zu suchen, das uns diesen Gedanken an die Hand gibt. Das ganze Geheimnis der Berufung und Auswahl ist die Speise bei dem großen Abendmahle. „Ein Mensch, heißt es ja, machte ein großes Abendmahl und zur Stunde des Mahles sandte er aus, die Geladenen zu rufen“. Und aus den Evangelien sind die Gleichnisse von Abendmahlzeiten zu sammeln“. An den oben von mir gesperrten Stellen muß etwas in Unordnung sein. Der Text ist freilich völlig klar und ohne weiteres verständlich. Desto mehr muß die sachliche Erklärung Bedenken erwecken. Origenes stellt die frappante Behauptung auf, daß auch der heilige Geist der Speise bedürfe. Nach seiner sonst stets pedantisch genau befolgten Methode mußte Origenes diesen Satz durch eine Schriftstelle belegen. Zumal an dieser Stelle, wo er eine Behauptung aufstellte, die durchaus nicht ohne weiteres auf Beifall rechnen darf, war eine Begründung unumgänglich nötig. Den Leser die Stelle erraten zu lassen,

konnte nicht im Sinne des Origenes liegen. Folglich haben wir an dieser Stelle noch den Rest eines unemendierten Stenogrammes vor uns. Origenes hatte die Stelle, die er im Auge hatte, nicht gleich zur Hand. Daher gab er hier nur Anweisung sie aufzusuchen, sei es daß er sie selbst später nachzutragen gedachte, sei es daß sie einer seiner Mitarbeiter suchen sollte. Die Einfügung ist aber unterblieben. Ebenso deutlich ist die Sache bei dem Citat aus dem Gleichnis vom Abendmahl:

Lc 14, 16 f.	Origenes	Mt 22, 3
ἄνθρωπος τις ἐποίησεν δεῖπνον μέγα καὶ ἐκάλεσεν πολλοὺς, καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις κτλ.	ἄνθρωπος ἐποίησεν δεῖπνον μέγα, καὶ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου ἔπεμψεν καλέσαι τοὺς κεκλημένους	. . . . . καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους κτλ.

Wie ein Blick auf die Texte zeigt, hat Origenes hier eine Mischform aus Lc und Mt angeführt; die Hauptmasse des Citates stammt aus Lc, der Schluß aber aus Mt. Offenbar hat er aus dem Kopfe diktiert. Was jetzt dasteht war jedoch, wie die folgenden Worte zeigen, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Sein ungenaues Citat sollte durch die aus den Evangelien in Betracht kommenden Stellen, nämlich Lc 14, 16 f., Mt 22, 2 f. ersetzt werden. Die Sammlung der Stellen blieb also den Buchschreibern überlassen. Man hat an diesem Orte aus irgend welchen Gründen die Anweisungen des Origenes nicht verstanden, seine an den Abschreiber gerichteten Worte in die zur Ausgabe gelangenden Exemplare mit abgeschrieben und auf diese Weise die willkommenste Bestätigung für das oben aus allgemeinen Gründen Erschlossene geliefert.

Daraus ergibt sich nun die Notwendigkeit, die Citate bei Origenes zu sichten. Überall da, wo ein Citat in größerem Umfange gegeben ist, werden wir mit einiger Sicherheit behaupten können, daß sich uns der Kodex des Schreibern, nicht aber der des Origenes enthüllt. Kommen dieselben Abschnitte mehrmals vor, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich größere oder geringere Abweichungen einstellen, da die sieben Buchschreiber (die man sich als Vorsteher der Schreibstuben denken muß, während die eigentliche Schreibarbeit in den Händen der Sklavinnen lag) schwerlich einen und denselben Kodex der heiligen Schrift benutzt haben werden. An einigen Beispielen läßt sich das leicht nachweisen. Act 3, 22 f. findet sich VI, 7 und 15 citiert mit charakteristischen Abweichungen. Ich setze die beiden Formen neben einander:

VI, 7

προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. καὶ ἔσται πᾶσα ψυχὴ, ἥτις ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἔξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.

= N\* CE 13 Syr. Sah.

VI, 15

προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει <κύριος> ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. καὶ ἔσται πᾶσα ψυχὴ, ἥτις ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἔξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.

= N<sup>c</sup> AD 31. 61. Vulg. Arm.

Hier gehen an der einzigen Stelle, wo sich in den Handschriften eine bedeutendere Abweichung findet, die beiden Citate auseinander. Daß Origenes bald so, bald so gelesen habe, ist die allerunwahrscheinlichste Annahme. Mt 1, 1f. findet sich zweimal in folgender Gestalt

I, 13

ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καθὼς γέγραπται ἐν Ἑσαίᾳ τῷ προφήτῃ Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου κτλ.

= D 1 Iren.

VI, 24

ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαίᾳ τῷ προφήτῃ. Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου κτλ.

= B N L Δ 33

Der letztere Fall ist besonders darum bemerkenswert, weil Contra Cels. II, 4 der Text ebenfalls citiert ist und zwar in der Form ohne τῷ, wie D. 1 ihn bieten. Es ist überflüssig, dafür noch mehr Beispiele beizubringen. In dem genannten Aufsatz von Koetschau findet sich reichliches Material über diese Differenzen.

Unter der grossen Menge eigentümlich kombinierter Stellen, die Origenes oftmals anführt und als deren Quelle vielleicht irgend eine verloren gegangene Spruchsammlung angesehen werden darf, findet sich auch eine Kombination aus 1 Kor 2, 16<sup>b</sup> + 12<sup>b</sup>. Er citiert sie X, 28 so: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα ἴδωμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαριθέντα ἡμῖν. Dagegen, mit den Handschriften übereinstimmend XIII, 6 in dieser Form: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαριθέντα ἡμῖν, ἀ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος. Wie X, 28 liest Origenes nach der handschriftlichen Überlieferung auch de or. 1 (II, 298, 15 K). Daß wirklich ἴδωμεν gemeint ist, beweist Origenes X, 28 (S. 201, 15 m. Ausg.) dadurch, daß er νοῦς mit τὸ ἡγεμονικὸν und ἴδωμεν durch οἱ ὀφθαλμοί umschreibt. An ein Schreiberversehen ist bei XIII, 6 nicht zu denken; vielmehr hat der Schreiber hier aus seinem Exemplar 1 Kor 2, 12f. abgeschrieben, was er fand. Daraus ist zu schließen X, 28 hat Origenes das Citat diktiert, XIII, 6 hat es der Schreiber in größerem Umfange selbst eingesetzt. Daraus wird man schließen dürfen, je knapper das Citat ist, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, daß es die von Origenes bevorzugten Texte repräsentiert. Je ausgeführter das Citat ist,

desto zweifelhafter ist es, ob wir in ihm den Text des Origenes zu erkennen haben.

Da, wo Origenes eine Stelle genauer bespricht, ist zuweilen die Exegese noch das Mittel Urlesart und Kopistenlesart zu unterscheiden. I Joh 3, 10 wird im Zusammenhang von V. 8—10 in der Form citiert (XX, 13, S. 343, 18 m. Ausg.)  $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\ \mu\eta\ \omega\acute{\nu}\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ . Diese Lesart findet sich in einer lateinischen Handschrift (m): qui non est justus. Der Sahide bietet sie und Thomas v. Harkel hat sie an den Rand gesetzt. In den griechischen Handschriften scheint sie der andern:  $\delta\ \mu\eta\ \pi\omicron\iota\omega\acute{\nu}\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\acute{\nu}\eta\eta$  überall gewichen zu sein. Daß aber auch Origenes keinen andern Text voraussetzt, als den letzteren, beweist seine Erörterung c. 14. Der Kopist hat hier demnach eine Handschrift benutzt, die dem Typus der sogen. „abendländischen“ Zeugen angehörte. Das ist an sich nicht uninteressant. Aber es beweist zugleich, daß sich Origenes selbst an diese Zeugen nicht hielt.

Auf ein anderes Beispiel dieser Art darf man in diesem Zusammenhang noch hinweisen. Es betrifft die Auslassung von  $\acute{\epsilon}\nu\ \text{Ρ}\acute{\omega}\mu\eta$  Röm 1, 7 (vgl. darüber Harnack, Jahrg. III, S. 83 ff.). Daß die Worte wie im Boernerianus bei Origenes fehlten, beweist die Randnotiz in 47 und dem von v. d. Goltz untersuchten Cod. Athous Lawra 184 saec. X (Texte u. Unters. XVII, S. 53). In dem Lemma sowohl wie in der Erklärung waren die beiden Worte ausgelassen. In dem großen Citat Röm 1, 1—7, das sich im Johanneskommentar findet (XIX, 5, S. 304, 18 ff. m. Ausg.), stehen die Worte im Text. Der Kopist hatte sie gefunden; aber Origenes benutzte ein Exemplar, in dem sie fehlten. Daß sie Rufin in der Übersetzung hat, ist kein Beweis dagegen. Denn an dem Kommentar zum Römerbrief hat er eingestandenermaßen reichlich herumkorrigiert. Ps 68, 10 lautet in B  $\delta\tau\iota\ \delta\ \zeta\eta\lambda\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\phi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon$ ; in B<sup>b</sup> steht  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\gamma\epsilon$  in  $\aleph^a R$   $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\gamma\epsilon\nu$ . Origenes citiert dies Psalmwort nach dem Psalm X, 34 (S. 208, 8). Der Text bietet  $\kappa\alpha\tau\epsilon\phi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ . Aber Origenes fügt unmittelbar zu: so steht bei dem Propheten und nicht  $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ , er las also  $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\gamma\epsilon$ . Der Kopist entnahm die genau bezeichnete Stelle ( $\acute{\epsilon}\nu\ \xi\eta\ \psi\alpha\lambda\mu\omega$ ) seinem Exemplar und schrieb sie danach aus, ohne zu bedenken, daß die nächsten Worte ihn schon Lügen strafen mußten. Lc 7, 28 wird XX, 4 (S. 331, 22) so angeführt:  $\mu\acute{\epsilon}\iota\zeta\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \gamma\epsilon\nu\nu\eta\tau\omicron\iota\varsigma\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omega\acute{\nu}\ \text{Ι}\omega\acute{\alpha}\nu\nu\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\delta\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\tau\iota\nu$ , also der Text, der in der Auslassung von  $\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$  vor  $\text{Ι}\omega\acute{\alpha}\nu\nu\omicron\upsilon$  mit B $\aleph$ LΞX 1. 33. KM al. stimmt, andererseits in der Zufügung von  $\tau\omicron\upsilon\ \beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  mit AX (Δ) 33 al. zusammengeht. Dagegen wird VI, 21 (S. 130, 33. 131, 2) das Wort

variiert in der Form  $\mu\acute{\epsilon}\iota\zeta\omega\nu \acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\nu\eta\tau\omicron\iota\varsigma \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omega\nu \text{ } \text{'}\text{I}\omega\acute{\alpha}\nu\nu\omicron\upsilon \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\iota\varsigma \acute{\epsilon}\tau\iota\nu$ . In dieser Form wird es wohl Origenes selbst gelesen haben.

Es ergibt sich somit der Kanon: um festzustellen, was im einzelnen Falle die Lesart des Origenes war, ist nicht von den in größerem Umfang gegebenen Citaten auszugehen, sondern umgekehrt von den bloßen Anspielungen, in denen Origenes den Text paraphrasiert. In ihnen haben wir die authentischen Aussagen über den Text zu erblicken; denn hier liegt kein Grund vor zur Annahme, daß die Kopisten aus eigener Machtvollkommenheit etwas an dem Diktate geändert hätten. Diesen Citaten zunächst stehen kurze Citate, die Teile eines Verses oder einzelne Verse enthalten. Auch bei ihnen ist es möglich, dass sie von Origenes so diktiert sind, wie wir sie jetzt lesen. Aber das aus Ps 68, 10 eben angeführte Beispiel beweist, daß man sich auch bei ihnen eines Versehens gewärtigen muß. Es ist sehr wohl möglich, daß die Kopisten ein für alle Male jedes wörtliche Citat mit dem Text zu vergleichen und danach zu verifizieren Weisung hatten. Erst recht gilt das von allen umfangreicheren Citaten. Sie können uns nur lehren, welche Textformen zur Zeit des Origenes im Umlauf waren, nicht aber, welche Formen Origenes bevorzugte.

Nun hat freilich Koetschau (a. a. O. S. 324 ff.) den Nachweis zu führen unternommen, daß sich Origenes häufig nicht an den Wortlaut gebunden, sondern diesen willkürlich verändert habe, wie es seinen Zwecken entsprach. Soweit das selbstverständliche Dinge betraf, die Ersetzung von  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  durch  $\delta\acute{\epsilon}$  und umgekehrt, die Streichung einer unverständlich gewordenen Partikel, die Ersetzung eines Pronomens durch das Substantiv, wo das Pronomen in dem Zusammenhang unverständlich gewesen wäre, hätte es nicht vieler Worte bedurft. Anders wird wohl zu allen Zeiten schwerlich citiert worden sein oder citiert werden. Nur eine sehr enge Auffassung des Begriffes der wörtlichen Citate kann sich darüber aufhalten. Ebenso wenig ist es zu verstehen, wie man den Wortlaut bei Anspielungen, wie sie Origenes liebt, in eine Schablone pressen will. Hier kann eine aphoristische Betrachtung einzelner Stellen gar nichts helfen, sondern nur eine streng methodische Untersuchung der Citationsweise des Origenes, die von den Citationsformeln auszugehen und darauf gerade die Anlehnungen zu durchmustern hat. Eine solche Arbeit würde den Rahmen eines Aufsatzes weit auseinandersprenge und kann daher hier nicht geleistet werden, zumal es nur darauf ankommt, die Prinzipien klar zu stellen, die für eine solche Untersuchung zu gelten haben. Auch ist es durchaus nicht meine Meinung, daß sich in jedem Falle

noch mit Gewißheit sagen ließe, wie Origenes jede einzelne Stelle, über die er spricht, gelesen habe. Vielmehr wird man sich häufiger, als es im Interesse der neutestamentlichen Textkritik wünschenswert ist, damit begnügen müssen, ein Fragezeichen zu setzen. Dennoch scheint mir die Sache viel weniger aussichtslos zu sein, als das nach den Erörterungen von Koetschau scheinen könnte. Nur wird man, um hier nicht zu Fehlschlüssen zu gelangen, die Quellen aus denen eine solche Untersuchung zu schöpfen hat, genau klassifizieren müssen. Die Stufenfolge ist, von den in zweifelhaften Fällen unglaubwürdigeren Zeugen angefangen: Übersetzungen — Homilien — Kommentare u. ä. Bei den Übersetzungen wird man sehr oft den Übersetzer hören, wie man in den Catenen den Redaktor hört. Die Überlieferung der Homilien ist unsicherer, als die der Kommentare, daher jene vor diesen zurückstehen müssen. Nach diesen Gesichtspunkten müßten die Citate geordnet und systematisch geprüft werden. Das Resultat wird, soweit ich sehe, das sein, daß Origenes selbst einen Text benutzte, der im wesentlichen mit dem von B~~N~~ stimmte.



## Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus. Röm I, 18—20.

Von P. O. Schjött, Professor an der Universität Christiania.

Der uns in diesen Versen aus dem Römerbrief vorliegende Abschnitt enthält in gedrängter Form ein Stück Theodicee. Der Gedanke des großen Missionars bewegt sich in umfassenden, möglichst allgemein gehaltenen Begriffen. Der Weltplan Gottes, das unter seiner Leitung sich gestaltende düstre religionsgeschichtliche und moralische Schicksal der Völker, soll sich als weise und gerecht herausstellen. Dem Gott gegenüber stellt uns dementsprechend der Kontext die Menschheit. Die Argumentation bedingt aber, daß der Apostel unter der Menschheit besonders die nichtjüdische Heidenwelt vor Augen hat, und, wie Vers 16 uns schließen läßt, schwebt dem Apostel bei seinen Ausführungen unter den Heiden besonders die in geistiger Hinsicht tonangebende griechische Welt vor. So kommt es, daß wir hier ein Stück griechischer Theosophie lesen, wie sie ein griechisch unterrichteter, dabei jüdisch erzogener und christlich fühlender Denker reproduziert. Etwas von der Diktion, die man in de Act 17, 23 ff. überlieferten Rede desselben Apostels findet, vernimmt man auch hier, und wie Paulus sich dort, und zwar absichtlich, in Wendungen bewegt, die er der griechischen Gedankenwelt entlehnt, so ist hier seine Fühlung mit dem zeitgenössischen höheren Raisonement der Hellenen, wie ich meine, deutlich erkennbar.

Paulus will an unsrer Stelle kurz ausdrücken, daß Gott den Menschen völlig die Mittel gegeben hat, ihn zu erkennen, daß darum sein Zorn, dass sie von ihm abgeirrt sind, begründet ist. Der Text lautet:

ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσε. τὰ γὰρ ἄορατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήματι νοούμενα καθο-

ρᾶται, ἢ τε ἀδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

Wichtig ist hier schon die Auffassung von τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ. Die meisten (so auch die deutschen Übersetzungen von Weizsäcker und de Wette) übersetzen: Die Erkenntnis, bezw. das, was zu erkennen ist. Die Übersetzung würde freilich mit dem sonstigen Sprachgebrauch im NT stimmen. Vgl. Joh 18, 15 f. Act 1, 19, 2, 14 und öfters. Aber Paulus hat das Wort sonst nicht, und es ist kein Grund, bei ihm eine Abweichung von der bei den Klassikern reichlich belegten Bedeutung „erkennbar“ anzunehmen. Diese Auffassung des Wortes stimmt zu der sonstigen theologischen Ausdrucksweise des Paulus. Vgl. δυνατόν τοῦ θεοῦ Röm 9, 22; τὸ ἀθενὲς τ. θ. 1 Cor 1, 25; τὸ χρηστὸν τ. θ. Röm 2, 4. Sie wird aber auch direkt logisch geboten. Das φανερόν folgt ja als Prädikat. Unserm Autor die Tautologie zuzutrauen: das Erkannte sei den Menschen kund, ist wenig ratsam. Unter γνωστὸν wäre also zu verstehen: das, was an Gott, rein allgemein betrachtet, ohne Zutun von spezieller Offenbarung erkennbar ist.

Es wird durch diesen Ausdruck für unsre Vorstellung solches in oder an Gott, das erkennbar ist, demjenigen gegenübergestellt, was die Menschen mit ihrer Auffassungsfähigkeit nicht bewältigen können. Der Gedanke hat nichts befremdendes an sich, er kehrt bei religiös oder gar philosophisch denkenden Menschen oft wieder.

Es wird nun im folgenden dieser Gedanke expliziert. Die Ausführung enthält im wesentlichen die folgenden Momente: Gott hat sich als der Welterbauer gezeigt, der den Plan des Universums gelegt und ausgeführt hat. Er hat hierbei seine Macht sichtbar gemacht und überhaupt das an den Tag gelegt, was wir als Göttlichkeit verstehen. Dies alles ist den Menschen klar sichtlich. Die Werke der Schöpfung liegen offen zu Tage, und wir schließen von ihnen zurück auf ihn, der der Ursprung und der Herr der Schöpfung ist, d. h. Gott.

So weit befinden wir uns an dem Hauptpunkt unsrer Untersuchung; eine in der NT Theologie wahrhaft einzigartige Reflexion hat hier Platz gefunden.

τὰ ἄορατα, das Unsichtbare Gottes, die an Gott haftenden unsichtbaren Qualitäten. Welches sind diese? Das Wesen Gottes nicht; denn Wesen ist doch eine Einheit, hier aber heißt es pluralisch τὰ ἄορατα. Wie ist aber diese Unterscheidung zu verstehen? Gibt es im Begriff Gott Seiten, Qualitäten, die gesehen werden können? Zwar findet sich schon bei Aristoteles die Lehre, daß Gott selbst unsichtbar in der Natur

sich äußerlich bezeugt<sup>1</sup>. Aber Sinn wie Worte sind hier ganz verschieden<sup>2</sup>.

Noch weitere Schwierigkeiten stellen sich beim vorliegenden Satze ein. Es werden die folgenden Worte gewöhnlich übersetzt: wird durch Nachdenken geschaut: *νοούμενα*. Was zunächst das *καθορᾶται* betrifft, so bedeutet das Wort „offen zu Tage liegen“. Der Begriff weist auf etwas Absolutes hin, das für keine weitere Ergänzung Platz übrig läßt. Eine ergänzende Erklärung wird aber bei der gewöhnlichen Auffassung dem Begriff aufgezwungen. Das muß den Anschein erwecken, als wolle Paulus seine Worte entschuldigen und dadurch abschwächen. Ein logischer Zusammenhang ist bei der angeführten Übersetzung kaum herzustellen. Das ganze Acumen der Argumentation liegt ja in der völlig zureichenden Beschaffenheit des von Gott zur Erleuchtung Dargereichten, nicht etwa in einem speziellen Habitus (*νοῦς*) der Empfänger. Ferner, was soll das heißen, daß die unsichtbaren Dinge Gottes „ersehen wurden von der Schöpfung der Welt her“, also als der Mensch noch nicht da war? Endlich: es geht nicht an zu sagen, daß ein Ding mit den Augen gesehen wird, während es mit den Gedanken erfaßt wurde.

Die Lösung muß in einer richtigen Auffassung der prädikativen Apposition *νοούμενα* gesucht werden. Mit diesem Satzteil muß es sich anders verhalten, als die obige Übersetzung angibt; *νοούμενα* kann sich nicht auf den Modus der subjektiven Erkenntnis der Zuschauer, sondern muß sich logisch allein auf das Objekt der Anschauung beziehen. Das appositionelle Wort fügt dann passend an das rein formal negative *δόρατα* ein anschauliches inhaltliches Moment. Als *νοούμενα* kamen die unsichtbaren Qualitäten Gottes durch einen besonderen Prozess (nämlich durch den Schöpfungsakt) zu sichtbarer Offenbarung.

Der Sinn wird dann folgender:

Die unsichtbaren Gedanken Gottes, die von der Schöpfung der Welt her in seinen Werken hervortreten (realisiert sind), liegen offen zu Tage sowohl seine ewige Macht als seine Gottheit.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. II, 2. S 359 ff.

<sup>2</sup> Eher ließe sich ein Einfluß auf den christlichen Denker seitens der Stoiker annehmen, die von Hause aus die Prägung mancher christlichen Lehranschauungen mit bestimmt haben. Vgl. hierüber A. Aall, Der Logos II, Leipzig 1899. S. 336 ff. und P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895.

<sup>3</sup> Das Folgende ist im wesentlichen Wiedergabe einer Äusserung des Herrn Dr. Anathon Aall, der sich die Erforschung der alexandrinischen Philosophie zur speciellen Aufgabe gewählt und sich auch sonst an der Ausarbeitung dieser Abhandlung beteiligt hat.

Ist dies richtig, so liegt hier unverkennbar eine Reminiszenz an die griechische Philosophie vor.<sup>1</sup> Wir haben ja hier gerade ein Lieblingsthema Philos und der Neupythagoreer, und das Thema wird durch philonische und neupythagoreische Begriffe *ἀόρατα* und *νοούμενα*, Gott und Schöpfung ausgeführt. Diejenigen Begriffe, die hier hineinspielen, sind die über dem ganzen philosophisch-kosmogonischen Denken schwebenden Vorstellungen vom *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός*, bald an und für sich betrachtet, bald konsequenterweise der Gottheit beigelegt.<sup>2</sup> Das ganze Wesen Gottes und der Welt war verborgen, sozusagen ungesehene, unrealisierte Gedanken. Dann tritt der Tag der Schöpfung ein, und die Welt entsteht. Gott projiziert ein intelligibles Weltgebilde, einen Plan, von Ideen zusammengesetzt. Es muß demnach eine dem Paulus naheliegende Reflexion sein, daß diese Ideen, die Gottes Wesen und seine Kraft ausdrücken, erfaßt werden können, wenn man die Welt betrachtet, die seit der Schöpfung ans Licht getreten ist.

Es ist eben in jüngster Zeit eine aktuelle Aufgabe geworden, den Quellen nachzugehen, aus denen das Christentum und dessen Lebensideale geflossen sind. Wenn die oben gegebene Erklärung der Paulinischen Stelle sich als richtig bewährt, so liegt hier ein neuer Beweis vor, daß unter diesen Quellen auch der griechischen Philosophie ein Platz und zwar ein Ehrenplatz einzuräumen ist.

<sup>1</sup> Über sonstige Beziehungen des Paulus zum Alexandrinismus siehe A. Aall, *Der Logos* II. S. 7 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Aall, *Der Logos* I, 140 ff.

## An Hippolytus Fragment and a Word on the Tractatus Origenis.

By Dom E. C. Butler, Cambridge.

The purpose of the following investigation (the substance of which was communicated to the Cambridge Theological Society on Nov. 14, 1901), is to carry back a stage further one of the discussions initiated by Dr. Haussleiter in the third of the articles on the newly found *Tractatus Origenis* contributed by him to the *Theologisches Literaturblatt* (1900, Nos. 14, 15, 16). The eleventh of the new Tractates is an allegorical commentary on Numb. XIII, the story of those sent by Moses to spy out the Promised Land. The words of verse 24: *absciderunt palmitem cum uua sua, quem portauerunt in uecte duo uiri* (Vg.), are here rendered: *absciderunt inde palmitem et botrum uuae cum eo, et sustulerunt illum botrum in phalanga* (Tr. Orig. ed. Batiffol, p. 118). This translation of ἀναφορεῦσιν by phalanga is unusual; it is neither Itala nor Vulg. But Haussleiter pursued the word through the literature of the early Middle Ages, and produced half a dozen instances of its employment in Numb. XIII, 24, in every case coupled with the same allegorical interpretation of the verse that is found in Tr. Orig. XI; — namely, the staff is the Cross, the cluster of grapes hanging on it figures Christ crucified between the two peoples, represented by the bearers, the Jewish people with their back turned towards Him, and the Christian people with their eyes fixed on Him. Haussleiter concludes that the whole series of passages in question goes back, directly or indirectly, to Tr. Orig. XI, and draws the inference that these *Tractatus* are a source of the first rank for western ecclesiastical literature.

Now Wilmart, Batiffol's coeditor pointed out to Morin<sup>1</sup> that this Tr. Orig. XI is in large measure identical, in substance and language, with No. XII of a series of Homilies discovered by Morin and attributed

<sup>1</sup> *Revue d'Hist. et de Lit. Rel.*, 1900, p. 158.

by him to Caesarius of Arles, and printed in the *Revue Bénédictine* of 1899, p. 337. In the *Neue kirchliche Zeitschrift* for Febr. 1902 (119—143) Haussleiter has printed the two texts together, and he maintains that Hom. Caes. XII is derived from Tr. Orig. XI, that is, as he will have it, from Novatian, for he still defends the Weyman-Zahn theory of the Novatianic authorship of the so-called *Tractatus Origenis*. This question, whether the *Tractatus* are to be attributed to Novatian, is evidently one of the most interesting patristic questions in debate at the present hour; and it seems to me that the examination of the relationship between the two texts, Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII, may help to throw light upon the problems concerned with the character and date of the *Tractatus Origenis*.

If the reader will turn to Tr. Orig. XI, p. 122, ed. Batiffol, (p. 129 in Haussleiter's art., *N. kirchl. Z.*), he will observe that after the allegorical exposition of Numb. XIII, 24 has been given (l.l. 6—9), it is repeated over again (l.l. 19—22), to the great detriment of the sense, for the repetition is quite superfluous and breaks the sequence of thought: in short it has all the appearance of being a doublet. Now the second passage (*haec itaque ratio . . . figura fuerunt*) is not found in Hom. Caes. XII, which goes on without break: . . . *sequatur me. hic autem botrus* etc. The relevant portions of the texts are printed out below. There is, however, in Tr. Orig. VI (p. 73) another much shorter instance of the same exposition of Numb. XIII, 24, overlooked by Haussleiter, but containing the word *phalanga* and the elements of the accompanying allegory. The comparison of the three texts made in the following Table will show, I think, that the doublet in Tr. Orig. XI (p. 122) is due to the insertion of a passage based on an independent piece, which was the source also of the passage in Tr. Orig. VI. And this impression becomes a certainty when it is observed that in the concluding portion (the portion in triple column) Tr. Orig. XI is a manifest fusion of the two pieces represented by Hom. Caes. XII and the passage in Tr. Orig. VI, taking its structure and thought from Hom. Caes. XII, but part of its vocabulary from Tr. Orig. VI.

Table I.

Tr. Orig. XI (p. 122 l. 4) Sed quis hic botrus de terra repromissionis est nisi Christus de carne uirginis quam terram repromissionis scriptura appellat? dixerat enim deus: <i>Ecce uirgo in utero accipiet.</i> denique	Hom. Caes. XII Nam sicut ille [sc. botrus] suspensus in ligno duorum est delatus obsequiis: sic et Christus de carne uirginis uelut de terra repromissionis adueniens me-
---	---

ut ille botrus in phalanga allatus medius inter duos suspensus in ligno pendeat, ita et Christus inter duos populos, Judaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. . . .

(after 9 lines)... *et sequatur me.* (line 17) haec itaque ratio, haec causa prophetiae fuit, dilectissimi fratres, ut in phalanga botrus afferretur: quae phalanga crucem domini indicabat, botrus uero, ut iam dixi, Christum qui in cruce suspendendus erat. duo quoque uiri duorum, ut dictum est, populorum figura fuerunt.\*

(Tr. Orig. XI)\* hic ergo botrus uenerabili

crucis ligno compressus nobis in se credentibus unum sui sanguinis propinauit unde beati apostoli et omnis credentium populus musto pleni sunt dicti.

(Hom. Caes. XII)† hic autem botrus expressum in salutem nostram unum sanguinis sui crucis constrictione profudit atque illum ecclesia (*sic*) passionis suae calicem propinauit. unde apostolis sub tempore nascentis ecclesiae dictum est: *Quia musto repleti sunt isti.*

dus inter utrumque positus testamentum, inter duos populos, Judaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. . . .

... *et sequatur me.* † (Contd. below, middle col.)

Tr. Orig. VI (p. 73)

*Et in sanguine uuae.* Ipse enim botrus uuae est appellatus in cuius figura de terra repositionis duo speculatores botrum unum in phalanga attulerunt, ut phalanga lignum crucis ostenderent et botro Christum inter duos populos in ligno crucis pendentem. §

(Tr. Orig. VI) § et ideo dicit:

*In sanguine uuae,* quia sicut uua duro coactoque compressa ligno exprimitur, ita et botrus ille, id est corpus Christi ligno crucis compressum, uuae suae corporisque sui sanguinem fudit, unde anaboladium suum, id est populum per fidem carni suae coniunctum, lauit et purificatum ostendit.

This Table demonstrates that Hom. Caes. XII is not, as Hausleiter would have it, an abbreviation or redaction of Tr. Orig. XI; but rather it represents a more primitive state of the text. Is it the source of Tr. Orig. XI? I think not. Here it is necessary to return to Hausleiter's third art. in the *Theol. Literaturblatt*. He there shows that the later instances of this particular allegorical interpretation of Numb. XIII, 24 are derived from the original source by a twofold line of descent: (a) through Hom. LXXIX (In Natali Cypriani) of Maximus of Turin (c. 450); (b) through Serm. XXVIII among the Supposititious Sermons of St. Augustine: this sermon is attributed by the Maurists (and Morin acquiesces in their judgment) to St. Caesarius of Arles (c. 540). These pieces I shall call Max. and Ps-Aug. It is not necessary to print them; they may be found in Migne Patr. Lat. LVII, 423 and XXXIX, 1799 respectively. We have now to consider the four kindred passages in Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Max., and Ps-Aug. The use of phalanga and the general outline of the allegory are of course common to all four documents; but there are certain features or elements of the exposition common to two or to three only. Thus:—

## Table II.

- (1) The Virgin Mary is the Land of Promise.  
Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Ps-Aug.
- (2) This is proved by citing Is. VII, 14.  
Tr. Orig. XI, Ps-Aug.
- (3) Christ is said to have hung between the two Testaments.  
Hom. Caes. XII, Ps-Aug.
- (4) Ps. LXVIII, 24 [LXIX, 23]: *obscurantur oculi eorum ne uideant et dorsum eorum semper incurua: is applied to the Jews as represented by the first bearer.*  
Hom. Caes. XII, Max., Ps-Aug.
- (5) *Judaeus prior est, Christum in lege portat: Max.*  
*Ille (sc. Judaeus) prior graditur; . . . portat quidem Christum in lege Judaeus: Ps-Aug.*
- (6) *Hic autem botrus expressum . . . unum crucis constrictione . . . passionis suae calicem propinauit: Hom. Caes. XII.*  
*Botrus ille per iniuriam uel pondera crucis expressus est; de tanta ac tali uua accepturi calicem salutaris . . . : Ps-Aug.*
- (7) Acts II, 13 and Is. V, 7 quoted in sequel.  
Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Max.

It would be of no use to record the agreements of Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII, which are but different forms of the same text; Max and Ps-Aug., on the other hand, have been freely rewritten. From Table II it may be gathered that Tr. Orig. XI, even after the interpolation from Tr. VI has been removed, cannot be the source whence the other three were derived; nor was Hom. Caes. XII; nor will Tr. Orig. XI and Max. taken together account for Ps-Aug. The phenomena revealed by Table II point to the conclusion that all four redactions go back independently to a document not yet brought to light, intermediate between the fragment from Tr. Orig. VI on the one hand, and Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII on the other.

The fragment in Tr. Orig. VI seems to be the earliest form hitherto discovered of the allegory on Numb. XIII, 24. The whole of Tr. Orig. VI is an allegorical commentary on the Blessings of the Patriarchs in Gen. XLIX. Now Batiffol pointed out in the *Revue Biblique* (1898, pp. 118—9) a series of contacts between this Tractate and the Greek catena fragments from Hippolytus' commentary on the same chapter (ed. Achelis, pp. 55—61), — contacts faint enough taken singly; but taken together,



and in their sequence, undoubtedly real, in my judgment. One of the points of contact is between the *second half* of the fragment from Tr. Orig. VI given in Table I (i. e. the part in triple column) and Hippolytus' comment on the words of Gen. XLIX, 11: καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ. The comment is: καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς θλιβείης καὶ ἀνείεις αἷμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, ἥτις πάσαν τὴν ἐξ ἔθνων κλῆσιν καθαρίζει (p. 60). Compare Hippolytus' commentary on the same verse in the *De Antichristo*: Αἵματι οὖν σταφυλῆς ποίας, ἀλλ' ἢ τῆς ἁγίας σαρκὸς αὐτοῦ ὡς βότρυος ἐπὶ ξύλου θλιβείης; ἐξ ἧς πλευρᾶς ἐβλυσαν δύο πηγαί, αἵματος καὶ ὕδατος, δι' ὧν τὰ ἔθνη ἀπολουόμενα καθαίρονται, ἅτινα ὡς περιβόλαιον λελόγιται Χριστῷ. (§ XI, *ibid.* p. 10). But the *first half* of the same fragment (see Table I) may also, I think, be traced back to Hippolytus, though Batiffol did not notice the fact. Among some Arabic catena fragments on the Pentateuch, translated from Syriac and attributed to Hippolytus, is one on Numb. XIII in which we find the following (translated from Achelis' German, *op. cit.* p. 104): "When the Scripture saith: They cut off a vine-branch and a cluster of grapes which they bore between two men; the vine-branch is the figure of the Cross, and the cluster of grapes hanging upon the vine-branch and borne between two men, is the figure of Jesus Christ, who is hung upon the Cross, which stands between two thieves". Here we have all the elements of the allegory, except that the two bearers are taken as representing the two thieves instead of the two peoples. It is not rash to surmise that this very obvious and commonplace interpretation of the bearers is an alteration that has crept in in the process of translation and transmission; and that in the first half of the passage from Tr. Orig. VI we recover the substance of a genuine Hippolytus fragment.

When the newly found complete text in Armenian and Georgian of Hippolytus' commentary on Gen. XLIX is made accessible to Western scholars<sup>1</sup>, it will be of interest to see how far Tr. Orig. VI is based upon it. Meanwhile it looks as if the allegorical exposition of Numb. XIII, 24, so popular among Latin writers throughout the Middle Ages, may be traced back to Hippolytus; and this raises the question whether Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII may not preserve (doubtless in altered form) still more of substantially Hippolytean matter.

In face of Haussleiter's uncompromising reassertion of the Nova-

<sup>1</sup> See Bonwetsch, *Texte u. Untersuchungen*, N. F. VIII, 2.

tianic authorship of the *Tractatus Origenis* in his latest article in the *Neue kirchl. Zeitschrift*, I wish to say a word on the subject. From his reference to my articles on the *Tractatus* in the *Journal of Theological Studies* (Oct. 1900 and Jan. 1901) it would naturally be supposed that I had put forward a rival theory as to the authorship, and had done so without regard to the arguments whereby Weyman and Zahn had advocated Novatian's claims. As many readers of the *Zeitschrift für NT-liche Wissenschaft* probably will not have seen the articles in question, I should like to indicate the position at which I have arrived. I have, then, no theory of my own as to the authorship, beyond the negative one that in their extant form the *Tractatus* cannot be regarded as in any real sense the work either of Origen, or of Novatian, or of Victorinus of Pettau, or of Gregory of Eliberis. I did not neglect the arguments in favour of Novatian; the whole of the second article was devoted to an examination of Weyman's article in *Archiv f. latein. Lexicogr.*, the chief presentation of the Novatian case. In the first article I showed that a few minute traces of Origenistic matter may be detected in the first three or four *Tractatus* — I examined no further; and I called attention to the fact that Tr. Orig. III presents a series of considerable verbal identities with Rufinus' translation of Origen's Hom. in Gen. VII. It would be of interest to know how the defenders of Novatian's authorship reconcile their theory with this phenomenon: is it to be supposed that Rufinus when translating Origen embodied stray sentences and clauses out of Novatian? I venture to think that the analysis of Tr. Orig. XI made in this article goes far to corroborate the position arrived at in my former two articles: viz. that though the new *Tractatus Origenis* probably contain embedded in them morsels of interesting old material, still in their extant form they must be regarded as the handiwork of an unknown compiler or redactor, who probably made use of some remains of Origen and Hippolytus, and certainly pillaged freely the writings of Tertullian, Minucius Felix, Novatian, the *de Bono Pudicitiae*, Hilary, Rufinus, and probably others.

Beyond this I think we cannot at present go, though it is likely enough that behind our *Tractatus* lies a series of homilies serving as a nucleus or backbone running through the present collection; and to this nucleus probably belongs the curious biblical text that still calls for a comprehensive investigation. Could such a *Grundschrift* be isolated from the later accretions, the result would be of considerable interest: but it is to be feared that the Redactor has been so active in recasting

the original book and in working in foreign matter, that it is impossible to recover the primitive work, or even to form any sure judgment on the underlying materials. As to the *Tractatus Origenis* in the form in which we have them, I adhere to my former opinion, that „they will eventually find their level among the ranks of the anonymous Latin writings of the fifth and sixth centuries.“

After the foregoing had been written Jordan's *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians* was published. As Jordan brushes aside the parallelisms between Tr. Orig. III and Rufinus' Latin of Origen's Hom. VII in Gen., with the remark that they by no means prove a direct literary relationship, since the resemblances may be explained by the employment of a previously existing preaching tradition<sup>1</sup>, it is necessary, in order to show how wholly inadequate is any such explanation of the facts, to print alongside of each other one pair of the passages in question:

Origen-Rufinus Hom. VII in Gen. § 3 (P. G. XII, 200) Superius iam exponentes spiritualiter loco uirtutis posuimus Saram. si ergo caro cuius personam gerit Ismael, qui secundum carnem nascitur, spiritui blandiatur, qui est Isaac, et illecebrosis cum eo deceptionibus agat, si delectationibus illiciat, uoluptatibus molliat, huiuscemodi ludus carnis cum spiritu Saram maxime, quae est uirtus, offendit, et huiuscemodi blandimenta acerbissimam persecutionem iudicat Pau-

Tractatus Orig. III, ed. Batiffol, pp. 27, 17—28, 7. Nunc uero, fratres, attendite quod dico, quia et ludus iste aliud significare potest, quia in omnibus caro aduersatur spiritui. Ismael etenim figuram carnis gerit, quia secundum carnem nascitur, Isaac autem spiritus, quia per repromissionem generatur. et ideo caro blanditur spiritui, ut inlecebrosis cum eo deceptionibus agat, delectationibus inliciat, uoluptatibus molliat,

<sup>1</sup> His words are: Was die von Butler erwähnte Tatsache von Übereinstimmungen im 3. Traktate mit der Rufinusübersetzung der Homilia in Genesis VII anbetrifft, so wird darüber dasselbe zu sagen sein, wie über die Beziehungen des 6. Traktats zur 17. Genesishomilie des Origenes oben gesagt ist. [This is the passage referred to: . . . setzen die Übereinstimmungen keineswegs einen direkten literarischen Zusammenhang voraus, da die Übereinstimmungen, die sich finden, ein gemeinsames Erbteil der vorangegangenen Predigtpraxis sein können und wahrscheinlich auch sind (p. 205)]. Da auch hier die Annahme nahe liegt, daß die Benutzung der vorangegangenen Predigtliteratur und Predigtpraxis die Übereinstimmungen erklärt, so muß gesagt werden, daß auch durch Butlers Ausführungen der Beweis einer direkten Abhängigkeit von Origenes, geschweige denn von Rufin uns nicht erbracht zu sein scheint. (op. cit. p. 206).

lus. et tu ergo, o auditor horum, non illam solam persecutionem putes quando furore gentilium ad immolandum idolis cogaris: sed si forte te uoluptas carnis illiciat, si tibi libidinis alludat illecebra, haec si uirtutis es filius tamquam persecutionem maximam fuge. idcirco enim et apostolus dicit: Fugite fornicationem. sed si iniustitia blandiatur, ut personam potentis accipiens et gratia eius flexus non rectum iudicium feras, intelligere debes quia sub specie ludi blandam persecutionem ab iniustitia pateris. uerum et per singulas malitiae species, etiamsi molles et delicatae sint et ludo similes, has persecutionem spiritus dicito, quia in his omnibus uirtus offenditur.

et libidinis alludat inlecebra.

unde, dilectissimi fratres, uidete quia et iniustitia homini blanditur, ut personam potentis accipiat et gratia eius flexus non rectum iudicium ferat. quapropter intellegere debet quis quia sub specie ludi blandam persecutionem ab iniustitia patitur. sed quia Sarra figuram uirtutis gerit, proinde huiusmodi ludus Ismael cum Isaac, id est carnis cum spiritu, Sarram, quae est uirtus, maxime offendit. (cf. foot of p.7, Col.1.)

It is clear on the face of it that no hypothesis except one of actual plagiarism can account for the verbal identities between these two pieces. To me the Rufinus passage bears the characteristics of originality and the Tractate those of adaptation. In any case, that Rufinus, whatever his sins as a translator, should when translating Origen's homily have constructed such a patchwork out Novatian and Origen, is a proposition which is not likely to be seriously entertained. It is true that Dom Chapman has shown it to be probable that another Latin translator of Origen introduced into the Commentaries on Matthew a Clementine piece out of the *Opus Imperfectum*<sup>1</sup>: but part of his case was that this piece is evidently intruded, the context being much improved by its elimination. Here, on the contrary, not only is the above passage an integral part of the exposition, which runs on quite smoothly in Origen's own manner from beginning to end of the homily; but if it and the other pieces identical with Tr. Orig. III were removed, the whole fabric of the homily would collapse, and it is impossible to imagine how the gaps thus created can have been filled up in the original. No doubt

<sup>1</sup> *Journal of Theological Studies*, 1902, p. 436.

extraordinary things can be done in the way of fusing texts; but is there any reason for supposing that Rufinus fused together Origen and any Latin writers? Can other instances be brought forward of such a procedure on his part? On the other hand, if the Tractator was a fifth or sixth century redactor of earlier materials, his use of Rufinus would only be in keeping with his use of Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Hilary and other Latin writers, for he shows himself an adept in such patching up of texts. If, as Batiffol has to say (*Prolog.* xxiv), and the upholders of Novatian must needs admit, Tr. XVII is a "farrago" out of Tertullian (and Minucius Felix), it is but natural to believe that Tr. III is a similar farrago out of Rufinus, and Tr. I out of Novatian, Hilary, and Minucius Felix.

In conclusion I call attention to an article by Dom Morin in the *Revue Bénédictine* of last July ("Autour des Tractatus Origenis"), in which he demonstrates, as far as demonstration is possible in such a subject matter, that a passage in Tr. Orig. IX (ed. Batiffol pp. 99, 19—100, 13) is based upon Gaudentius of Brescia (P. L. XX, 865—6), who died about 410, or (according to others) about 427.

It must be held that until these initial difficulties have been surmounted, Novatian's claims (or Origen's) to the authorship of the Tractatus cannot even be admitted to a hearing.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jordan says that the biblical citations decisively prove the Tractator's identity with Novatian (op. cit. p. 12). Unfortunately he has not supplied any presentation of the case in support of this view, except an Exkurs containing a table of the mere references to the texts found both in Novatian and the *Tractatus*. At the beginning of the list he directs especial attention to three texts. But *ad dexteram meam* in Ps. CIX(CX), 1, and *dedit* in Phil. II, 9, are abundantly attested as widely current readings, and are valueless for the purpose in hand: there remains *prodiit* in Is. XI, 1, which (to judge from Sabatier) is found only in Novatian and in Tr. Orig. IX; but this is far too narrow a basis on which to build any theory. Of the rest I examined six texts taken at random (Gen. XLIX, 10, 11; Deut. VIII, 3; Is. I, 13—15; Mt. X, 28; Jo. XV, 2; Col. II, 15); the impression made on me is rather that the two writers employed different types of O. L. texts, for there are many differences, and in many of these cases both readings are sufficiently widely attested to be recognisable as current rival readings.

Even this cursory glance was enough to reveal interesting O. L. readings in the biblical citations of the *Tractatus* e. g. in Gen. XLIX, 10 there is a reading *donec ueniat semen*, which Sabatier cites from Prosper and from no one else.

## Miscellen.

### Encyclopaedia Biblica.

Von dem großen Unternehmen, auf dessen Bedeutung ich bereits früher (Jahrg. I, 255 ff.) hingewiesen habe, liegen drei Bände fertig vor; der Abschluß des Ganzen ist für die nächste Zeit zu erwarten. Den Wert des in dieser Encyclopädie gebotenen Materiales vermag besser, als eine Aufzählung ihrer Vorzüge, der o. S. 1 ff. abgedruckte Aufsatz von Usener anschaulich zu machen. Ein Werk, das Schätze wie diesen birgt, wird einen Ehrenplatz in der Geschichte der Theologie behaupten. Daß es auch in Deutschland recht weite Verbreitung finden möge, ist im Interesse einer unbestechlich wahrhaftigen Bibelforschung dringend zu wünschen.

E. P.

### Zur Salbung Jesu in Bethanien

haben sich mehrere Gelehrte geäußert. Ich denke darauf noch einmal zurückzukommen und in einem der nächsten Hefte diese Auseinandersetzungen zu bringen. Einstweilen möchte ich nur eine Behauptung richtig stellen, die ich im guten Glauben dem alten Schröder nachgeschrieben hatte. Daß die Juden eine Salbung der Leichen nicht gekannt hätten, wird mir brieflich von zwei jüdischen Gelehrten bestritten. Herr Oberrabbiner D. Simonsen in Kopenhagen verweist auf Fränkels Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. X (1861) S. 350 u. 353 und Herr Dr. D. Künstlinger in Krakau auf Maimonides Mišnah Thôräh III, Trauervorschriften IV, 1, wonach es israelitischer Brauch ist, den „Leichnam mit Würzsalben zu salben“. Im Talmud komme die Sitte nicht vor, wohl aber in den Responsen der Gaonen, werde also wohl auf altjüdischen Brauch zurückgehen. Diese Hinweise, für die ich bestens danke, sind wichtig und müssen bei einem erneuten Eingehen auf die Sache berücksichtigt werden.

E. P.

### Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1902.

I. (Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903): Ein populäres wissenschaftliches Handbuch der Ethik, für Moderne im Niederland.

II. (Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904): Eine Beschreibung der religiösen Principien des reformierten Protestantismus in Niederland und sein Einfluß auf die Geschichte der Reformation und der Reformierten Kirchengemeinschaft in diesem Lande bis auf unsere Zeit.

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto, das ein beigefügtes versiegeltes Billet ebenfalls trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind, vor den festgesetzten Daten, portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. Theol. H. P. Berlage, Amsterdam. Der Preis ist 400 Gulden (= c. 670 Mk.)

Von den 1902 eingereichten Arbeiten über die Willensfreiheit hat keine den Preis erhalten. Doch bietet die Gesellschaft den Verfassern der Abhandlungen mit dem Motto: „Wer im Kleinsten treu ist“ usw. u. „Wo der Geist des Herrn ist“ usw. 250 Fl., wenn sie ihren Namen nennen.

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

---

In Vorbereitung befinden sich u. a.:

**Bugge, Chr. A.,** Dr. theol. in Kristiania: **Die Hauptparabeln Jesu.** Etwa 45 Bogen gr. 8°.

---

**Dibelius, Otto,** Dr. phil.: **Das Vaterunser.** Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche. Etwa 10 Bogen gr. 8°.

---

**Dietrich, G.,** Lic. theol., Dr. phil.: **Die nestorianische Tauf liturgie.** Ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht. Etwa 10 Bogen gr. 8°.

---

**Harnack, Ad.,** Prof. D.: **Augustin's Konfessionen.** Ein Vortrag. 3. Auflage.

---

**Harnack, Ad.,** Prof. D.: **Das Mönchtum,** seine Ideale und seine Geschichte. 6. Auflage.

---

**Kattenbusch, F.,** Prof. D.: **Von Schleiermacher zu Ritschl.** Zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Dogmatik. 3., gänzlich umgearbeitete Auflage.

---

**Nöldeke, O.,** Pastor: **Die kirchliche Beerdigung der Selbstmörder.** Mit einem Vorworte von Prof. D. *O. Baumgarten* in Kiel. 5 Bogen gr. 8°.

---

**Peabody, F. G.,** Prof. a. d. Harvard-Universität: **Jesus Christus und die soziale Frage.** Deutsche Übersetzung von *E. Müllenhoff.* Etwa 22—24 Bogen gr. 8°.

---

**Preuschen, E.,** Lic. theol., Dr. phil.: **Mönchtum und Sarapiskult.** Eine religionsgeschichtliche Abhandlung. 2. vielfach berichtigte Ausgabe. 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bogen gr. 8°.

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

# Die Religion Babyloniens und Assyriens

von

**Morris Jastrow, jr.**

Dr. phil. (Leipzig), Professor der semit. Sprachen a. d. Universität von Pennsylvania (Philadelphia).

**Vom Verfasser vollständig durchgesehene und durch Um- und Überarbeitung  
auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Übersetzung.**

Vollständig in etwa 10 Lieferungen (insgesamt 50 Bogen) zu je M. 1.50.  
Lieferung 3 erscheint in Kürze.

*Wir verweisen auf den beigefügten ausführlichen Prospekt.*

## Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung

von

**D. Karl Budde**

ord. Prof. d. Theologie a. d. Univ. Marburg.

Geh. 5 M. 1900. Geb. 6 M.

## Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil

von

**Rev. T. K. Cheyne, MA., D.D.**

ord. Prof. d. Theologie a. d. Univ. Oxford.

Geh. 5 M. 1899. Geb. M. 6.20.

Die Werke der beiden hervorragenden Forscher ergänzen sich aufs beste zu einer knappen,  
in anziehender Form geschriebenen Darstellung der israelitischen Religionsgeschichte.

Verlag von Ferdinand Schöningh  
in Paderborn.

Soeben ist erschienen:

### **Bibel und Babel**

oder **Babel und Bibel?**

Eine Entgegnung auf Prof. Friedr.  
Delitzsch' „Babel und Bibel“ von

**Dr. Johannes Döllner,**

Studiendirektor a. Frintaneum zu Wien.

60 Pfennig.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung  
in Giessen.

Soeben ist erschienen:

Das

### **Alte Testament und die Ausgrabungen**

von

**D. Karl Budde**

ord. Prof. d. Theologie in Marburg.

80 Pfennig.