

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von
DR. ERWIN PREUSCHEN
 in Darmstadt.

1903

Vierter Jahrgang — Heft 2.

Inhalt:

	Seite
Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde. Von Chr. A. Bugge	89
Der Märtyrertitel. Von F. Kattenbusch	111
Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte. Von W. Soltau	128
Zur Chronologie des Irenaeus. Von Peter Corssen	155
Die Zahl 666 Apc 13, 18. Von Eberhard Vischer	167
<i>Miscellen:</i>	
Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts. Von Eb. Nestle . .	175
Zur Salbung Jesu in Bethanien. Von D. G. Linder, Oscar Holtzmann und K. G. Goetz	179
Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle. Von Max Förster	186
Zur Genealogie in Lukas 3. Von Eb. Nestle	188
„Die Schlüssel des Himmelreichs“. Von A. Sulzbach	190

—>||<—

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
 (Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1903.

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

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

Als 14. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 20. Mai 1903.

Hierzu 1 Beilage der **J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung** (Alfred Töpelmann) in **Giessen**.

Die

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

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

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, Dr. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt**, Karlstrasse 43, 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.

Soeben erschienen:

Das Alte Testament und die Ausgrabungen.

Ein Beitrag zum Streit um Babel und Bibel.

Zweite Auflage mit vielen Anmerkungen und einem Vorworte statt des Nachworts.

Von

D. Karl Budde

ord. Professor der Theologie an der Universität Marburg.

Preis: 90 Pfg.

In dieser 2. Auflage berücksichtigt B., was inzwischen zur Sache erschienen ist, und nimmt insbesondere Stellung gegenüber der Wendung, die der Streit seit Prof. DELITZSCH zweitem Vortrage genommen hat.

Das Gesetz und Christus

nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde.

Von Chr. A. Bugge in Christiania.

Als das Christentum in der antiken Welt bei Juden und Griechen Eingang zu gewinnen versuchte, war das anfangs mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden, weil eben die ganze christliche Anschauung in dem schroffsten Gegensatz zu der damaligen Denkweise stand. Da diese christliche Denkweise uns nunmehr ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist, sich mit unserem ganzen Wesen und unserer ganzen Gefühlsweise verschmolzen hat, ist es uns überaus schwierig geworden, uns recht anschaulich zu machen, wie unverdaulich für die damaligen Menschen die christliche Lebensanschauung wirklich war. Der Ausdruck „die Geheimnisse des Himmelreichs“ ist keineswegs zu stark, um zu bezeichnen, wie unbegreiflich, ja wie ohne besondere Enthüllung unfaßbar die ganze Sache war, wie schwierig die Menschen jene neue Gedankenmassen sich assimilieren konnten. Darauf sind augenscheinlich auch die einsichtsvollsten Forscher unserer Zeit nicht genügend aufmerksam gewesen, und dieser Umstand hat in mancherlei Weise ihr Sehvermögen beeinträchtigt und sie zu schiefen Anschauungen geführt. Sie finden zum Beispiel, daß, die damals ganz neuen Gedanken in den Geheimnis-Parabeln Jesu (Mt 13 u. Parall.) nicht besonders schwer verständlich seien. Allein darin steckt eben die schiefe Anschauung, wenn man daraus schließt, daß so leicht verständliche Sachen doch keiner Enthüllung bedürfen. Denn fast könnte man sagen: je natürlicher die Gedankengänge uns Christen im 20ten christl. Jahrhundert vorkommen, um so unfaßbarer waren sie für die damaligen Juden und Griechen. Das specifisch christliche Messiasideal war diesen beiden beinahe unbegreiflich. Den Juden war die von Jesus durchgeführte Umbildung des jüdischen Messiasideals ein „Stein des Anstoßes“, und die Griechen mutete der Messiasgedanke überhaupt nicht nur fremdartig an, sondern

er war für sie einfach eine Torheit. Das ganze Gerede der Christen von ihrem wunderlichen Heros Christus war ihnen zum Lachen.

Was nun besonders die letzteren betrifft, so stellte sich die Sache folgendermaßen. Jene Anhänger und Anbeter Jesu, jene jüdischen Fanatiker, die „Nazarener“, nannten sich Christianer. Das bedeutete für die Ohren der Griechen entweder die „Geölten“ oder die „Pomadisierten“. Was sind, so sagten die Griechen mit einem homerischen Gelächter, doch das für Leute? Hatten sie wirklich einen Heros, dessen Eigentümlichkeit, dessen Größe, dessen „Segen für die Menschheit“ in jener Ölung oder vielleicht Pomade bestand? Um nun diesen Gelächter erregenden Eindruck ein wenig zu mildern, machten die Christianer anfangs geltend, daß der Name ihres Heros besser Χρηστός d. h. nach itacistischer Aussprache Christos (mit langem i) gesprochen würde. Also der Gekreuzigte und Auferstandene sei der Gütige und seine Anhänger seien ihm ähnlich. Das war nun zutreffend, so weit es eben reichte. Allein es war doch nur ein dürftiger Notbehelf, welcher zwar das Gelächter zu dämpfen vermochte, aber eine einigermaßen entsprechende Vorstellung von der wirklichen Würde und Hoheit ihres göttlichen Heilands doch keineswegs geben konnte. Ihn nun „Gottes Sohn“ zu nennen, hätte auch nicht zum Ziele geführt, vielmehr hätte das ihn fälschlich als einen Halbgott darstellen können. Da kam man auf den Gedanken, daß man, vielleicht nach dem Vorgang der alexandrinischen Juden, sein Wesen den Griechen einigermaßen vorstellbar machen könnte, wenn man ihn als den Logos bezeichnete. In dieser Weise wurde Christus in der zweiten Generation und später mit dem Logos identifiziert.¹ Dadurch war wenigstens den Griechen die richtige Vorstellung von der Hoheit und Majestät des Christus erschlossen. Allein der Logos war doch wesentlich nur eine Brücke für die Griechen, zwar eine notwendige, aber doch nur eine Brücke, die sie jenseits ihrer griechischen Vorstellungen in das neue Land der ursprünglich jüdischen Messiasvorstellungen führen sollte. Denn der Begriff des griechischen Logos war ein durchaus unpersönlicher, abstrakter; der Logos war ein Gedankending, etwa eine Weltkraft. Das war aber eben Christus nicht. Er war vor allem eine lebendige Person. Er war ja Fleisch und Blut gewesen, seine Anhänger „hatten seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit.“ Dies alles war er nicht nur gewesen, er war nach seiner

¹ Vgl. dazu F. Kattenbusch: Das apostolische Symbol, Bd. II, S. 547—49 und 556—60; auch Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XI, S. 414.

Erhöhung fortwährend eine lebendige Persönlichkeit, mit der die Gläubigen im Gebet verkehrten, welche sich dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus, ja mehr als 500 Brüdern auf einmal offenbart hatte, von welchen die Meisten in der ersten Generation noch lebten und die Tatsache bezeugen konnten. Das setzte ganz anders massive Vorstellungen voraus als jene luftigen griechischen Abstraktionen. Woher sollten sie nun die Züge schöpfen, durch die sie den Logos-Christus vorstellbar machen konnten für diejenigen Menschen, an die sie sich mit ihrer Predigt wandten?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir in Betracht ziehen, daß die Gemeinden in der ersten Generation wahrscheinlich fast ausschließlich, zum mindesten weit überwiegend, bestanden einmal aus Juden und sodann aus heidnischen Proselyten des Judentums. Das können wir daraus schließen, daß sogar Paulus als der bewußte Heidenmissionar auf seinen Reisen eigentlich nur sich dahin wendet, wo jüdische Synagogen vorhanden waren, und daß seine Predigten immer von diesen Synagogen ihren Ausgangspunkt nahmen.

Das geschah gewiß nicht nur und wesentlich, um den Juden das Evangelium zuerst zu bieten. Denn Paulus sucht auf seinen Reisen als Heidenmissionar gerade nur die Stätten auf, wo jüdische Kolonien von größerem Umfange vorhanden waren. Und warum suchte er nicht jene Heiden, denen er predigte, auf dem Forum, statt in der Synagoge auf? Ohne Zweifel mit Bedacht, und weil er sein Verfahren klug berechnete. Man hat (so besonders Weizsäcker) mit Unrecht geltend gemacht, daß man daraus ersehen kann, daß die Berichte der Apostelgeschichte von den regelmäßigen Synagogenvorträgen Pauli ungeschichtlich sind. Allein hätte er diejenigen Heiden aufgesucht, die er auf dem Forum finden konnte, so hätte er gewiß mit seiner Mission keinen großen Erfolg gehabt, wofür sein Auftreten in Athen ein Beispiel ist. Dagegen für die zahlreichen Heiden, welche als Proselyten der Gerechtigkeit oder nochmehr des Tores in den jüdischen Synagogen ihre regelmäßige Erbauung suchten, war ja das Evangelium Pauli gerade wie geschaffen, und zwar in dem Maße, daß man voraussehen konnte, daß diese Zuhörer dem Paulus fast unvermeidlich zufallen mußten. Das war wohl auch die Erfahrung Pauli in Antiochia, wo er zuerst mit seiner eigentümlichen Verkündigung aufgetreten war. Man darf wohl deshalb annehmen, daß beinahe alle jene Proselyten, die mit Paulus in Verbindung kamen, paulinische Christen wurden. Die Juden aus diesen Synagogen dagegen wiesen größtenteils das Evangelium ab. Nur ein kleiner Teil

von ihnen wird das Evangelium angenommen haben und daraus wird sich die judaistische Minorität der paulinischen Gemeinden gebildet haben, von welcher wieder ein Teil seinen nicht umgeschmolzenen, sondern nur äußerlich ein wenig christlich galvanisierten Pharisäismus mitbrachte. Aus einer solchen Entstehung ergab sich ganz selbstverständlich dasjenige Gepräge der paulinischen Gemeinden, das wir aus den Briefen Pauli so gut kennen: eine Mehrzahl von Heidenchristen, die „die Freiheit eines Christenmenschen“ so genau kannten und so getrost betätigten, echte Pauliner, genuine Kinder seines Geistes und — eine Minorität von Judenchristen, zum Teil sogar stark gesetzlich gebunden, ja etliche sogar von einer wahrhaft pharisäischen Bitterkeit gegen Paulus und sein freisinniges Christentum erfüllt.

Unter diesen Umständen konnte Paulus voraussetzen, daß die Gemeinden mit den jüdischen Religionsvorstellungen, die damals gang und gäbe waren, vertraut seien. Diejenigen „Katechismuswahrheiten“, welche regelmäßig in den jüdischen Synagogen gepredigt wurden, werden sie gekannt haben, ja dieselben werden ihr geistiger Besitz geworden sein. Solche unbestrittene und unbestreitbare „Katechismuswahrheiten“ jüdischen Ursprungs hat wahrscheinlich Paulus vor Augen mit seiner häufig angewandten Formel: „Wir wissen ja“. Bekanntlich sind es in den Briefen zwei Arten von Wahrheiten, die feststehen, teils diejenigen, von welchen gesagt wird: „Die Schrift sagt“, teils diejenigen, von welchen es heißt: „Wir wissen ja“. Auf diese als Grundlagen baut Paulus seine weitergehenden Schlußfolgerungen auf. In seinen Gemeinden konnte Paulus daher auf Vertrautheit mit den gewöhnlichen jüdischen Theologumena rechnen. Und das wird natürlich auch später in den johanneischen Gemeinden der Fall gewesen sein. Zu diesen populären theologischen Sätzen, die jedermann kannte und niemand bestritt, gehörten zweifellos unter anderen die folgenden: Das Gesetz (die mosaische, von den Juden sogenannte Thora) wurde als eine Hypostase oder Persönlichkeit aufgefaßt, welche einst vor der Weltschöpfung aus Gott herausgetreten ist und somit ihn selbst abspiegelt. Bereschit Rabba 17 nennt die Thora die himmlische Weisheit. Damit ist sie mit jener Weisheit identifiziert, welche schon Prov 8 als göttliche, an der Weltschöpfung teilnehmende Hypostase geschildert wird. Durch sie ist die Welt entstanden, sie ist das Musterbild für die Einrichtung der Welt. In Midrasch Tanchuma heißt es bei der Erklärung der ersten Worte in der Schrift: Jahwe hat durch die Weisheit die Welt begründet. Als der Heilige, gebenedeiet sei Er! seine Welt schuf, beriet Er sich mit

der Thora und so schuf Er die Welt. Gott ist ein Baumeister, der nach Plan und Maß baut. Demnach heißt es Bereschit Rabba: So schaute der Heilige, gebenedeiet sei Er!, in die Thora, und so schuf er die Welt. Mit der Thora berät er sich dann wie mit einer Hypostase, einem selbständigen Wesen, einer Persönlichkeit, die an dem Schöpferwerk mitbeteiligt ist, bei der weiteren Ausführung seines Planes von der Welt-schöpfung. So heißt es: Zur Thora sagte Gott: „Wir wollen Menschen machen“. Thoras Persönlichkeit geht noch deutlicher daraus hervor, daß sie oft die Tochter Gottes genannt wird, mit der er in inniger Liebe zusammenlebte. Demgemäß wird dem Gesetze auch Dasein und Leben vor der Welt-schöpfung (was man in der Theologie „Präexistenz“ nennt) zugeschrieben. An mehreren Orten in der alten rabbinischen Literatur heißt es, daß das Gesetz 974 Generationen vor der Welt-schöpfung existiert hat (so Schabbath 88 b), allein diese Zahl wird später in vergrößertem Maßstabe angeführt; ja, es ist eine gewisse Tendenz vorhanden, dem Gesetze eine ewige Präexistenz zuzuschreiben. Ferner wurde die Thora als die Ehegattin Israels aufgefaßt und zwar in vollem Ernst und in der massivsten Weise. In Seder Theruma von Schemoth Rabba heißt es: „Ich habe euch meine Thora verkauft, ich bin wie mit ihr verkauft“. Ferner: „Dir zu sagen: nimm sie nicht, das vermag ich nicht; denn sie ist deine Gattin. Allein, tu' mir den Gefallen und richte überall, wo du hinziehst, ein Zimmer für mich ein, wo ich bei dir wohnen kann; denn ich kann nicht auf meine Tochter verzichten“.

Ferner: Diese persönlich aufgefaßte Thora ist das Prinzip des Lebens und des Lichts für die Welt, sie schafft Heiligkeit und bewahrt vor dem Tod. Zu den Worten Ex 15, 26 „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ wird hinzugefügt: Der Heilige sprach zu Moses: Sage zu Israel: Die Worte der Thora, welche ich Euch gegeben, sind Arznei, Leben ist sie für euch (Mechilta 54a). Wie das Wasser, so sind auch die Worte der Thora Leben für die Welt (Sifre 84a). Thora ist der Baum des Lebens (Pirke Aboth VI, 7). Debarim Rabba c. 6: „Mit fünf Dingen ist die Thora verglichen worden: mit Wasser, mit Wein, mit Milch, mit Honig und mit Öl. Wie dieses Wasser der Welt das Leben gibt, so geben die Worte der Thora der Welt Leben. Wie dieses Öl der Welt Licht gibt, so geben die Worte der Thora der Welt Licht“. Nun war das Gesetz bekanntlich der Kern und Stern, ja, das Herz und das lebendige Zentrum in der jüdischen Religion. Aber eben denselben Platz nahm Christus in dem Bewußtsein der ersten Gemeinde ein. Es

ist demnach ganz natürlich, daß man die dem Gesetze zugeschriebenen Eigenschaften dem Christus zuteilt. Wir können in dieser Weise leicht ersehen, wie die Gedanken, welche in dem Prolog des Johannesevangeliums auf den Logos-Christus angewandt werden, entstanden sind, nämlich durch einen fast unvermeidlichen Prozeß in einer aus jüdischen Proselyten und ehemaligen Juden bestehenden Gemeinde.

Betrachten wir den Prolog, so werden wir auch finden, wie alle die Attribute des Logos-Christus einfach nur eine Übertragung der Attribute des Gesetzes auf den Logos-Christus sind, weder mehr noch weniger, sondern genau dieselben: Persönlichkeit, Präexistenz, Teilnahme an der ganzen Welterschöpfung, Ebenbürtigkeit mit Gott als sein Sohn (Thora war nur als *feminini generis* die Tochter), demnach Gott, Eigenschaft als Leben und Licht der Welt. Der Wortlaut „Im Anfang“ spielt deutlich auf Prov 8, 22 an: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ — und: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέ με · ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τῆν γῆν ποιῆσαι (8, 23).

Auch die Vergleichung der Thora mit dem Logos-Christus finden wir vor: „Das Gesetz ward durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus den Messias gekommen“ (Joh 1, 17). Daher können wir sehen, daß der Evangelist gerade wie die Rabbinen durch Gleichsetzung des Gesetzes mit der „Weisheit“ auf die Schilderung in Prov 8, 22ff. gekommen ist. Denn auf sie nimmt er Bezug, und doch holt er viele andere Züge, die Prov 8, 22ff. nicht vorhanden sind, aus den Theologumena über die Thora. Diese Auffassung ist übrigens in dem vierten Evangelium konsequenter durchgeführt als man gewöhnlich einsieht. Um nur auf ein Beispiel aufmerksam zu machen: In der Synagoge zu Capernaum sagen (nach Kap. 6) die Juden zu Jesu: „Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen“. Hierauf antwortet Jesus: „Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot vom Himmel“. Nun war nach jüdischer Auffassung eben die Thora das wahre Brot vom Himmel (Chagiga 14b). Wenn nun Jesus von sich sagt: „Ich bin das Brot des Lebens, welches vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt“, so nimmt er einfach den Platz des Gesetzes, der Thora, in der Religion ein und läßt daraus die Folgerung ableiten, daß sie sogar sein Fleisch essen und sein Brot trinken werden. Wir ersehen daraus beispielsweise, mit welcher genauen Folgerichtigkeit der Grundsatz: Das Gesetz = Christus, hier angewandt wird. Selbst diejenigen, welche dem vierten Evangelium eine geringere geschichtliche Zuverlässigkeit

in Bezug auf die wirklichen, von Jesus selbst gehegten Anschauungen, zuschreiben, müssen doch zugeben, daß es sich hieraus ergibt, daß die Auffassung der Gemeinde der zweiten Generation die war, daß der Messias und die Thora identische Größen sind. — Allein dieselbe Auffassung war nachweislich noch älter. Paulus im Römerbrief und sonst geht unleugbar von derselben Grundauffassung aus, und es geht aus zwei Äußerungen Pauli unwiderleglich hervor, daß dieselbe Auffassung unbestritten in der römischen und der korinthischen Gemeinde die herrschende gewesen sein muß. Ist sie aber eine herrschende in Rom, so kann sie nicht von Paulus herrühren, da ja diese Gemeinde ganz ohne Paulus entstanden ist. Und wenn Paulus schon um das Jahr 58 die genannte Anschauung als so allgemein verbreitet voraussetzen kann, so muß sie sehr früh in der ersten Generation bestanden haben, sie muß geradezu gleichzeitig mit dem Christentum selbst sich eingebürgert haben. Die eine Stelle bei Paulus ist Röm 10, 4—11. Hier argumentiert er folgendermaßen: „Denn Christus ist des Gesetzes Endziel (τέλος), um jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit durch das Gesetz: Der Mensch, der sie tut, der wird dadurch leben. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so: Du sollst nicht in deinem Herzen sprechen: Wer wird zum Himmel hinauffahren? nämlich um Christus herunterzuholen oder: Wer wird in die Unterwelt hinabfahren? nämlich um Christus von den Toten heraufzuholen. Was sagt sie vielmehr? Das Wort ist dir nahe: in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich das Wort des Glaubens, das wir verkünden. Das heißt: Wenn du mit deinem Munde das Wort bekennt, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet“.

Das Merkwürdige hier ist nun, daß diese Stelle (Deut 30, 12—13), ganz entschieden gegen den Wortlaut des Textes und ohne Zweifel auch gegen ihren ursprünglichen Sinn messianisch angewendet wird. Denn die angeführten Worte werden im AT gar nicht von Christus, sondern ausdrücklich von dem Gesetz gesagt. Indem nun in dem Texte steht: „Wer wird zum Himmel hinauffahren um das Gebot Jahwes herunterzuholen“, sagt Paulus einfach und als ganz selbstverständlich: Um Christus herunterzuholen! Ferner: Das Wort, das nah ist im Mund und Herzen, sind nach dem alten Text die Worte des Gesetzes, bei Paulus dagegen wird dafür als selbstverständlich substituiert das Bekenntnis von Jesus als dem Herrn! Die

Voraussetzung ist demnach unbestreitbar der Gedanke, daß der Messias an die Stelle des Gesetzes getreten ist. Und zwar so, daß was im AT von dem Gesetz gesagt wird, in seiner Erfüllung vom Standpunkte „des Glaubens aus der Gerechtigkeit“ ohne weiteres von dem Messias gesagt werden kann, und von den Jesusmessianisten als selbstverständlich auf den Messias Jesus angewendet werden darf. Wenn aber Paulus diese Argumentation in solcher Weise der römischen Gemeinde gegenüber geltend macht, mit der er nie zuvor gesprochen oder verhandelt hat, so kann das nur darauf beruhen, daß es bei den Messianisten schon ein feststehendes „Dogma“ war, daß der Messias eben das Endziel war, nach dem das Gesetz tendiert, um sich in ihm als selbständiges Wesen aufzulösen, indem es in ihn ausmündet, so daß der erschienene Messias = dem Gesetz, und das Gesetz = ihm ist. Wäre das nicht eine stehende Voraussetzung, so hätte Paulus seine sonst ganz willkürliche Behandlungsweise des heiligen Textes wenigstens erklären, begründen und verteidigen müssen, ehe er darauf einen wichtigen Beweis baut, der überzeugen soll. Aber selbst in einer fremden Gemeinde konnte er die genannte Auffassung voraussetzen. Demnach war sie ein messianistisches „Dogma“, dessen Ausbreitung sich mit der Ausbreitung der Kirche selbst deckten und dessen Entstehung in die älteste Zeit versetzt werden muß. Dasselbe ergibt sich aus der Stelle 1 Kor 10, 2—4: „Und alle (Israeliten in der Wüste) empfangen die Taufe auf Moses in der Wolke und im Meer, und alle aßen die gleiche geistliche Speise und alle tranken den gleichen geistlichen Trank, den sie tranken aus einem mitgehenden geistlichen Felsen, der Fels aber war der Messias.“

Mit welchem Recht kann nun Paulus sagen, daß der Fels eben der Messias war? Wir sahen oben, daß die Vorstellung bei den Juden gang und gäbe war, daß die geistige Kraft in der Wüstenspeise, demnach auch in dem Wüstentrank die Thora war. Setzt man nun anstatt der Thora den Messias, weil das eben ohne weiteres identische Größen waren, so hat man den Gedanken, daß der Fels der Messias war! So wird der Gedankengang bei den Jesusmessianisten in Korinth gewesen sein. Das können wir aus unserer Stelle ersehen. Hierdurch wird das, was wir aus dem Römerbriefe ermittelten, bestätigt, und die allgemeine Verbreitung und das frühe Vorhandensein dieses Gedankens bewiesen.

Aus dieser Identität des Gesetzes und des Messias folgt natürlich, daß nach dem Erscheinen des Messias die Gültigkeit des Gesetzes als einer selbständigen Größe aufhört. Bei tieferem Nachdenken mußte diese Schlußfolgerung von den Jesusmessianisten gezogen werden.

Können wir nun nachweisen, daß diese Schlußfolgerung schon vor Paulus gezogen worden war? Ja, und zwar können wir nachweisen, woher Paulus, der Hauptsache nach, seine Auffassung hatte.

Die erste Gelegenheit, bei der Paulus den Jesumessianismus kennen lernte, boten die Vorträge des Stephanus in Jerusalem. Diesen Vorträgen wird wahrscheinlich Paulus beigewohnt haben, wenn er nicht gar an den Disputationen gegen den Stephanus aktiv teilgenommen hat. Denn unter den Opponenten des Stephanus werden auch Juden von der kilikischen Synagoge, zu der Paulus damals gehörte, genannt. Jedenfalls war er mit den Meinungen des Stephanus genau bekannt, da er ja an seiner Verurteilung und der Hinrichtung beteiligt war, nachdem dessen jüdische Gegner in der Disputation unterlegen waren (Act 6, 8—15). Was war nun aber der positive Inhalt der Behauptungen des Stephanus gewesen? Wir können uns einigermaßen davon eine Vorstellung machen aus dem Inhalt der Anklage gegen ihn, die dahin lautet, daß er gegen das Gesetz und den Tempel geredet hätte, und daß er behauptet hätte, Jesus werde den Tempel zerstören und die Sitten ändern, welche Moses gegeben hat, daß er „Lästerworte geredet hätte auf Moses und Gott“. Aus dieser Entstellung der Tatsachen können wir deutlich herauslesen, daß schon Stephanus die Gültigkeit des Gesetzes als einer selbständigen Größe verworfen hat. Das aber war für einen Juden unmöglich, wenn er nicht einen gleichwertigen Ersatz für das Gesetz aufstellte, und das wird nach derselben Anklage eben der Messias gewesen sein, da ja gesagt wird, daß Jesus die Sitten des Moses ändern würde (Act 6, 14). Mit anderen Worten: schon Stephanus hatte (und darin bestand wohl das originelle seiner Anschauung) aus jener Theorie von der Identität des Messias und der Thora jene Schlußfolgerung gezogen, aber alles spricht demnach dafür, daß die Theorie der Identität an sich schon vor ihm existierte. Aber woher stammte diese Theorie? Direkt von Jesus kaum; weil wir das bei den Synoptikern nicht ausgesprochen finden. Dagegen finden wir allerdings Äußerungen, die mit einer solchen Theorie als Voraussetzung wohl übereinstimmen, zum Beispiel, wenn er sagt, daß der Menschensohn Herr über den Sabbath ist und demnach sich in dieser Sache frei und ungebunden bewegen darf. Ferner liegt wohl der paradoxalen Parabel von dem, was in dem Menschen eingeht, und der ausgesprochenen Aufhebung der Speisegesetze: so sprach er alle Speisen rein (Mc 17, 19), dieser Identitätsgedanke zu Grunde. Denn das kommt einer Aufhebung der Speisegesetze gleich, wenn alle Speisen

rein gesprochen werden. Wenn also zwei so praktisch wichtige Gebote wie das von dem Ruhetag und von den Speisen, wozu noch die übrigen levitischen Reinheitsgebote kommen, aufhören, so ist eigentlich die Thora als selbstgültige Größe aufgehoben. Das sind aber lauter Anwendungen des „Dogmas“ von der Identität des Messias und der Thora. Dasselbe ist wohl auch der Fall mit dem Rätselwort über das Gesetz, in dem kein Jota oder Häkchen vergehen soll. Das führt uns zu der Vermutung, daß der Identitätsgedanke schon damals vorhanden war, als ein Hauptsatz in der Lebensanschauung der Messianisten, aus deren Kreis Jesus selbst hervorgetreten war. Diese Messianisten bildeten neben den Sadduzäern, Pharisäern und Essäern eine besondere religiöse Richtung im Volke. Man nannte sie „die Stillen im Lande“, „die Wartenden“ und der Inhalt ihrer Erwartung war „die Tröstung Israels“ und „die Erlösung Jerusalems“ durch den Messias (Lc 2, 25—38). Dieser Richtung gehörten Leute wie Simeon und Anna, Zacharias und Elisabeth mit dem Täufer, Joseph und Maria, wahrscheinlich auch Zebedäus und seine Familie an, überhaupt die Kreise, aus denen die meisten Jünger Jesu entstammten. Die geistige Nahrung sogen die Leute dieser Richtung — abgesehen von der hl. Schrift — aus den Apokalypsen. Es ist bezeichnend, daß in dem Briefe des Judas, der aus diesen Kreisen stammt, zwei Apokalypsen als kanonische Autoritäten angeführt werden. Diese Leute gehörten augenscheinlich überwiegend den bescheideneren Schichten der Gesellschaft an. Ohne eigentliche Organisation scheinen sie eine geistige Bruderschaft gebildet zu haben. Sie besuchten einander, sprachen gleichgesinnte Gedanken und Hoffnungen mit einander aus, verglichen Erlebnisse und die erfahrenen Führungen Gottes mit einander, so wie Maria und Elisabeth (Lc 1, 39—56). Nach dem Vorbilde der Apokalyptiker deuteten sie in weiter Ausdehnung die heilige Schrift, sowohl die eigentlichen Prophetien wie andere Stellen, messianisch. Selbst solche Stellen, die ursprünglich nicht messianisch gedacht und gemeint waren, legten sie auf diese Weise aus. Man könnte fast sagen: die ganze Schrift atmete ihnen den Messias.

Wie die Schrift $\theta\epsilon\omicron\nu\nu\epsilon\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ war d. h. deum spirans (so faßt H. Cremer diesen Ausdruck auf), so war sie zugleich Messiam spirans. Dadurch, daß ihnen der Messias in der Religion der Kern und Stern, das Herz und das lebendige Zentrum war, traten sie ganz folgerichtig, ganz unvermeidlich in Gegensatz zu den Pharisäern, welche ganz natürlich nicht besonders messianisch gestimmt waren. Diese hatten zwar den Messias in ihren Glaubensartikeln, allein messianisch orientiert waren sie nicht. Die Pharisäer waren eben Nomisten, das Gesetz

war ihnen in der Religion alles, neben demselben konnte der Messias als das Herz der Religion nicht existieren. Und umgekehrt mußte für die Messianisten der Messias den Platz des Gesetzes einnehmen, und der Gedanke von der Identität dieser beiden Größen schon in Gottes Haushaltung in früheren Zeiten mit seinem Volk drängte sich ihnen mit logischer Notwendigkeit auf.

Kann man irgendwie bei den Messianisten diese Identifikation spüren? Es scheint so. Wenigstens sind Spuren vorhanden in Äußerungen, die eben unter Voraussetzung der unbestrittenen Geltung dieser Theorie unter den Messianisten sich am besten begreifen lassen. Der alte Simeon sagt, daß der Messias ein Licht sein soll zu Offenbarung für alle Heidenvölker (Lc 2, 30—32). Nach Micha 4, 2 und Jes 2, 3 ist es dagegen die von Zion ausgehende Thora, welche über die ganze Welt hinleuchten, alle Völker herbeilocken und die messianische Friedensära heraufführen soll. Also haben wir hier den Gedanken von jener Identität lebhaft vor Augen in dem Munde des Führers der Messianisten. Wir können von hier aus den Ursprung jener Identifikation sogar sehen. Den Messianisten war natürlich der Ebed-Jahwe des Deuterosejaia = Messias. Nun wird bei Jesaja der Ebed-Jahwe (d. h. Messias) eine „διαθήκη des Volkes“ (עֲבֵדֵי יְהוָה) und „ein Licht der Heiden“ (אור עַמִּים) genannt Jes 42, 6. Aber dieses „Licht der Heiden“ ist nach Jes 2, 3 die Thora. Demnach: Thora = Messias.

Mathematisch aufgestellt:

Ebed-Jahwe = Messias.

Ebed-Jahwe = Licht der Heiden.

Licht der Heiden = Messias.

Aber: Licht der Heiden = Thora.

Thora = Messias.

Ferner: Ebed-Jahwe = Messias = διαθήκη.

διαθήκη = Thora.

Thora = Messias.

Dies ist nicht lauter Konstruktion von mir. Denn im Barnabasbrief wird Jes 42, 6 in obiger Weise verwendet, zum Beweis, daß Christus est nova lex (Kap. IV). Das war also bei späteren Jesus-Messianisten. Die Umdeutung von Jes. 2, 3 durch Simeon zeigt, daß der Prophet schon damals so aufgefaßt wurde im messianistischen Hauptquartier. Und näher betrachtet ist es nur eine unvermeidliche messianistische Schlußfolgerung. Wir sehen vor Augen die Entstehung jener „Grunddogmas“.

Aus derselben Voraussetzung ist wohl das Wort Jesu gesprochen: Alle Propheten und das Gesetz weissagten bis Johannes (Mt 11, 13). Jetzt tritt nach diesem Worte ein anderer Zustand ein, ein Zustand der Erfüllung jener Weissagungen, und diesen Zustand hat Gott vor Weisen und Verständigen (d. i. den Schriftgelehrten und den Pharisäern) verborgen und es Unmündigen geoffenbaret. Das Joch — meiner Ansicht nach das Joch der Thora nach pharisäischer Observanz — wird ihnen abgenommen, und statt dessen wird das sanfte Joch und die leichte Last des Messias zur Erquickung der Seelen ihnen auferlegt (Mt 11, 25—39). Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, gerade weil die Evangelien sachlich komponiert sind, daß das folgende Kapitel von der Abschaffung des nomistischen Sabbatjoches handelt und den daraus folgenden flammenden Zusammenstößen mit den Nomisten. Beide verstehen, daß es ein Kampf auf Leben und Tod ist.

Das war es auch, was Paulus so lebhaft erfuhr. Ihm war bis jetzt das Gesetz ein hartes Joch und eine schwere Last gewesen. Die Pharisäer gaben das gern zu. Das Gesetz sollte eben eine furchtbare Last sein. Denn je nach dem Gewicht, mit dem es drückte, wurde die Größe des Lohns dafür bestimmt. Das war auch mit eine Ursache dafür, daß die Theorie des Stephanus dem Paulus lästerlich vorkam. Außerdem war ja — das stand damals bei Paulus fest — jedenfalls Jesus von Nazareth nicht der Messias. Doch wird das Zeugnis des Stephanus und vor allen Dingen sein herrlicher Tod einen gewaltigen Eindruck auf den sehr empfänglichen Paulus gemacht haben (Act 7, 55—60). Nicht nur erfährt man überhaupt unvermeidlich eine gewisse Prägung durch einen geistesmächtigen Gegner, sondern hier schien noch dazu das Leben dieses Mannes und dieser Gemeinde darauf zu deuten, daß es ein Frühlingsleben war; auch der große Lehrer Pauli Gamaliel hatte diesen Eindruck. Doch andererseits: dieser Jesus war ja nunmehr ein toter Mann! Und Paulus würde dafür sorgen, daß die ganze Gemeinde bald der Vergangenheit angehörte. Mit dieser Absicht zieht er nach Damaskus. Aber gerade dort zeigt ihm Gott, so daß er es mit Augen sieht und mit Ohren hört, daß Jesus lebt und zwar zur Rechten Gottes im Himmel. Er erlebt dasselbe Gesicht wie Stephanus auch. Demnach: Stephanus hat recht! wird Paulus sich gesagt haben. Kein Wunder, daß Paulus damit auf den Gedankengang des Stephanus eingeht, daß Jesus als Messias den Platz des Gesetzes in der Religion eingenommen hat. Denn hat der Mann recht gehabt bezüglich der Grundlage, daß Jesus der Messias ist, so wird er wohl auch in den Schlußfolgerungen recht haben. So wird

Paulus gedacht haben, um so mehr, als es seinem logisch denkenden Geist einleuchtete.

Und Paulus, der gelehrte Rabbi, versteht ja besser als irgend ein anderer den ganzen Zusammenhang. Weiß er doch genau, wie das Gesetz ein so drückendes Joch geworden ist. Zuerst hatte man das geschriebene Gesetz Gottes in 613 Gebote aufgeteilt (תּוֹרָה, ἐντολαί). Das Gesetz konnte deshalb als ein „Gesetz der Gebote“ charakterisiert werden. Um dieses eigentliche Gesetz Gottes hatte man ferner einen „Zaun“ von ungefähr 2000 Satzungen aufgestellt. Diese letzteren nannte man auf griechisch δόγματα: νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν, das war das Palladium des pharisäischen Nomismus, das war der Pharisäismus in kurzem Begriff.¹

Die Wirkung der Außerrechtsetzung dieser so geschilderten Thora, welche Paulus an dieser Stelle (Eph 2, 14ff.) vor Augen hat, das ist die Friedensstiftung zwischen Heiden und Juden. Diese so aufgefaßte und gehandhabte Thora war nämlich an sich eben das Feindschaftstiftende zwischen Israeliten und Gojim. Eben die heidnische Unreinheit, die durch Genuß von Schweinefleisch und allerlei unreinen Speisen in jüdischen Augen bewirkt wurde, gab den Juden einen fortwährenden Anlaß zu jener höhnischen Verachtung der anderen Völker, welche für immer die „Scheidewand des Zaunes“ zwischen beiden bilden würde. Daß überhaupt jene pharisäische Zerspaltung des Gesetzes die Ursache jener Feindschaft war, das wird Paulus zuerst klar eingesehen haben. Eben Christi Person, indem Er die Rolle der Thora übernimmt, ist der Friede, der Vereinigende (Eph 2, 14). In dieser Zusammenfügung ist Er der Eckstein (Eph 2, 20).

Es fällt ein eigentümlich klares Licht auf die verschiedenen Äußerungen Pauli über das Gesetz von dieser Theorie der Identität Christi und der Thora aus.

Betrachten wir das in aller Kürze.

Eine zentrale Stelle ist Röm 8, 1—2. „Eben darum gibt es jetzt keine Verdammnis für die, die in Christo Jesu sind: denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat freigemacht von

¹ Auch Ritschl hat das eingesehen: „Die Empfindung des Druckes, der Beschränkung, der Unseligkeit ist an die atomistische Auffassung der vielen einzelnen Gebote gebunden; das Gesetz als Gesamtausdruck der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit erscheint jenen Dichtern als der Grund ihrer gesteigerten sittlichen Freiheit, als die Nahrung ihrer eigentlichen Persönlichkeit, also die stetige Erweisung der göttl. Gnade“ (Ps 26, 3) (Entsteh. d. altkath. Kirche, S. 111).

dem Gesetze der Sünde und des Todes“. Hier treten Christus und die Thora in direkten Gegensatz gegen einander. Denn jenes Gesetz der Sünde und des Todes ist eben die Thora. Sie wird so genannt, ob schon sie an sich gut ist, weil, wie es früher hieß, „die Sünde hat das Gesetz benützt um alle Lüste in mir ins Leben zu rufen; denn ohne das Gesetz fehlt der Sünde das Leben. Ich aber lebte ohne Gesetz so dahin; wie jedoch das Gebot kam, da kam neues Leben in die Sünde, für mich aber der Tod. Und so schlug das Gebot, dessen Zweck Leben ist, für mich zum Tode aus“ (Röm 7, 8—10). Indem nun Christus an die Stelle des Gesetzes tritt, so gilt es: „Ist Christus in euch, so heißt es beim Leibe: tot um der Sünde willen, beim Geist: Leben um der Gerechtigkeit willen; wohnt aber der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, in euch, so wird der, der Christus Jesus von den Toten erweckte, auch eure sterblichen Leiber mittelst seines in euch wohnenden Geistes lebendig machen“ (Röm 8, 10. 11).

Wir werden nun in einer ganz anderen Weise die eigentümliche Argumentation Pauli Röm 6, 15—7, 6 verstehen.

Der zu beweisende Satz ist: nicht wollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind.

Das beweist er, indem er zeigt, daß die Ehe mit dem Gesetz — denn eine solche existierte früher — durch den Tod des einen Ehegatten gelöst ist.

Es ist nun leicht zu ersehen, wie diese Ausführung eine besonders überzeugende Kraft hatte.

Wie wir sahen, war die Thora, Jahwes Tochter, die Gattin der israelitischen Gemeinde. Wenn nun Christus an die Stelle der Thora eintritt, so erscheint er als Gottes Sohn und Ehegatte der Gemeinde. Der Akt jener Vermählung hatte stattgefunden durch die Beschneidung (die mit Händen gemachte), diese Vermählung der Gemeinde mit dem Messias ist durch die Taufe vollzogen worden. Dieselbe ist nämlich die christliche Beschneidung, das wird ausdrücklich gesagt Kol 2, 11 „In Christo wurdet ihr auch beschnitten mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist, durch das Ausziehen des Fleischleibes, durch die Beschneidung Christi, da ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe“. Dieselbe Betrachtung liegt auch der schönen Epheserstelle zu Grunde, wo Paulus die Männer vermahnt zur Nachahmung Christi in seiner Liebe zur Gemeinde: Christus hat die Gemeinde geliebt und sich selbst für sie dargebracht, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt hatte durch das Wasserbad mit dem Worte (Eph 5, 25. 26). Demnach: Die Gemeinde

war früher mit der Thora vermählt. Und nun argumentiert er mit zwingender Logik: Wie die Ehepflicht durch den Tod aufhört: „demgemäß seid nun auch ihr, meine Brüder, getötet für das Gesetz mittelst des Leibes Christi, um einem Anderen zu eigen zu werden, dem der von den Toten auferweckt ward, damit wir Gott Frucht bringen. Denn da wir im Fleische waren, bewiesen sich die durch das Gesetz erregten sündlichen Leidenschaften wirksam an unseren Gliedern, Frucht zu bringen für den Tod. Nun aber sind wir für das Gesetz ausgetan, weil wir gestorben sind mit dem, wodurch wir gebunden waren, so daß wir nun dienen im neuen Geisteswesen und nicht im alten des Buchstabens“ (Röm 7, 4—6).

Ebenso überzeugend ist die andere Seite des Verhältnisses: Die Pflicht des Gehorsams gegen den neuen Ehegatten, Christus, „Wisset ihr nicht, daß wem ihr euch darbietet als Knechte zum Gehorsam, dem seid ihr verschrieben als Knechte zum Gehorsam, sei es der Sünde zum Tod oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit? Dank aber sei Gott, daß ihr zwar Knechte der Sünde waret, von Herzen aber gehorsam wurdet gemäß dem Lehrtypus, zu dem ihr gebracht wurdet, daß ihr von der Sünde befreit zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht wurdet“ (Röm 6, 16. 17).

Aus demselben Gedankengang entsprungen ist selbstverständlich der Beweis gegen die Frage: Wollen wir bei der Sünde bleiben, damit die Gnade um so größer werde? Nämlich: „Wir sind mit Christo begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen in der Erkenntnis, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ward, damit der Leib der Sünde vernichtet werde“ (Röm 6, 3—6).

Daß Christus nun das Gesetz ablösen mußte, das hat darin seinen Grund, daß die Thora ihren Zweck verfehlte, weil „die Thora geistig, der Mensch aber fleischlich ist“ (6, 14). „In Christo aber ward das Fleisch im Menschen getötet, der Geist lebt“. So Gal 2, 19. 20: „Ich bin ja dem Gesetze gestorben durch das Gesetz, um Gott zu leben; ich bin mit Christo gekreuzigt, ich lebe jetzt nicht als mich selbst, es lebt in mir Christus; sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat“.

Indem eine wirklich lebendige Person statt der symbolisch gedachten Hypostase, der Thora, mit dem Menschen sich vereinigt, geht sie ins

Herz hinein und wird innerliches Prinzip. Somit wird das neue Regime ein Regime der Freiheit, und Christus ein Gesetz der Freiheit. Hiermit nimmt das Wort Gesetz einen höheren, von dem antiken verschiedenen Sinn an, nämlich jenen modernen von Norm oder Regel, die die geistige oder materielle Welt (Kosmos) beherrscht: Die Ursache ist, daß der Geist sich so hoch in Christo erhebt, daß er über weite Strecken der Zukunft hinschaut. Es gab dem Paulus eine weite Perspektive, wenn er sagen konnte: „Der Herr (Jesus) ist der Geist. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit aufgedecktem Angesicht uns von der Herrlichkeit des Herrn bespiegeln lassen, werden in dieses selbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als vom Herrn des Geistes aus“ (2Kor 3, 17. 18).

Ehe indes Christus sich mit der Gemeinde vermählen konnte, mußte er sie erst loskaufen von der Knechtschaft des Gesetzes: „Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er für uns ein Fluch wurde“ (Gal 3, 13). Der Fluch hat sich an Christus erschöpft, er konnte nicht mehr den Menschen fluchen.

Nun bleibt aber noch ein wichtiges Rätsel übrig, nämlich folgendes: Christus war schon im alten Bunde in der Tat das Gesetz, warum denn nun dieser Gegensatz zwischen beiden, warum soll das Eine untergehen und der Andere aufgehen? Und: das Gesetz war ja einst Gottes Wille, wie kann dieser außer Kraft treten? Die Antwort ist: Die Thora war allerdings Christus, das heißt aber, sie war eine zeitgeschichtlich beschränkte Erscheinung desselben. Thora war allerdings der Wille Gottes, aber normiert gemäß dem Kindesalter der Menschheit. Und derselbe Erzieherwille und die gleiche Erzieherweisheit, dasselbe Prinzip kann sehr wohl nach der Mündigkeit eine solche Umbildung in der Anwendung erleiden, daß es einem relativen Gegensatz gleichkommt. Das können am besten wir, die wir unter dem Zeichen der Evolution leben, verstehen. Um so großartiger ist der wahrhaft evolutionistische Gesichtspunkt des Paulus Gal 3, 21—4, 17.

Der vorige Zustand war ein Zustand, welcher während der Zeiten der Kindheit berechtigt war. Hier war die Unfreiheit ebenso notwendig, wie jetzt in den Zeiten des mündigen Mannesalters die Freiheit das einzig Richtige war. „Bevor der Glaube kam, waren wir verwahrt unter dem Gesetz, eingeschlossen für den Glauben, der erst enthüllt werden sollte“ (Gal 3, 23). Das Gesetz umschloß die zarten, kindlichen Glieder wie eine beschützende Decke. Und die Unfreiheit diente der Entwicklung. So ist das Gesetz unser Erzieher auf Christus geworden

(3, 24). Jeder Sohn, auch ein Königssohn, bedarf solcher Unfreiheit im Kindesalter, gleichwie sie Pädagogen brauchen, welche sie auf die kommende Freiheit vorbereiten. Nachdem aber die Erfüllung der Zeit kam, ist die Gemeinde und jedes Glied derselben nicht mehr Kind, sondern vollmündiger Sohn und Erbe. Demnach: „So bist du nicht mehr Knecht sondern Sohn, und wenn Sohn, dann auch Erbe durch Gott“ (4, 7). Nunmehr kann nur die Freiheit der Entwicklung, dem Wachstum dienen. So ordnen sich die beiden Gegensätze: Knechtschaft und Freiheit demselben Zwecke, demselben weisen Willen Gottes unter. Somit ist das Problem gelöst durch die Kategorie der Evolution, und somit auch auf diese Weise bewiesen, daß das Gesetz Christus oder Christi ein Gesetz der Freiheit ist.

Gleichzeitig wird hierdurch klar, daß Paulus recht hat, wenn er sagt: „Folgt daraus, daß wir das Gesetz austun durch den Glauben? Nimmermehr! Sondern wir richten es auf“ (Röm 3, 31). Wir richten es auf, indem — erstens erkannt wird, daß bis jetzt das Gesetz als selbständige Größe sein historisches Recht gehabt; zweitens indem wir erkennen, daß das Gesetz sein Endziel in Christus hat (Röm 10, 4). Das besagt: 1. daß das Gesetz als Zwangsjoch und selbständige Größe ein Ende hat, 2. daß es in Christum einmündet. Es mündet in ihn ein wie ein Fluß in einen See. Man kann sagen, daß der Fluß sich zum See erweitert. Man kann auch sagen: der See enthält alle Partikeln, welche im Fluß waren. Man kann endlich sagen: Der Fluß erleidet mit dem Aufgehen in den See eine Umbildung. So auch das Gesetz. Es erweitert sich und wird Christus. Christus enthält alle Bestandteile des Gesetzes, und so zwar, daß dieses eine Umbildung erleidet. Demnach gehen z. B. die Opfer in Christus unter, Er ist das Passahlamm, das Opfer bleibt Passahlamm, und doch ist das Alte verschwunden, siehe alles ist neu geworden. Sabbath bildet sich in den Sonntag um, verschwindet aber nicht. Die levitischen Reinheiten wandeln sich in sittliche Reinheiten um. Und so überall. Demnach: bei allen Umwälzungen, welche die Gemeinde vollzog, hat sie trotzdem doch nicht mit dem Grundsatz gebrochen, den Jesus aussprach: Denket nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen (und zu einer idealen Vollendung, zu der von Gott bestimmten und beabsichtigten Größe alles zu bringen). Denn wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles wird geschehen sein (Mt 5, 17. 18). Als das Wort gesprochen wurde, war es ein

Rätselwort. Jesus hatte die Gewohnheit, sich mitunter schwerverständlich auszudrücken, teils um damit die unwertvollen Bestandteile seiner Anhänger auszuschneiden, wie der Täufer geweißt von ihm: Er hat seine Wurfschaufel in der Hand, und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheune bringen, die Spreu aber verbrennen mit unverlöschlichem Feuer (Mt 3, 12). Teils damit er durch das Hemmen, das Aufhalten des Gedankens eine Vertiefung darin erzwingen könnte. Er hat diesen Zweck hier reichlich erreicht. Solche Rätselworte hat er mitunter den intimeren Jüngern aufgelöst. So das von dem, was in den Menschen eingeht (Mt 15, Mc 7). Meistens hat er die Paradoxen nicht gelöst, einfach weil er das damals nicht konnte, da die Zeit noch nicht dazu reif war. So verstand erst die Gemeinde das angeführte Rätselwort. Der Hebräerbrief ist unter anderem ein Kommentar zu dem Rätselwort Mt 5, 18.

Schon Paulus hat eine weitere Übertragung der Attribute der Thora auf den Messias vorgenommen. So, wenn er Christus das Ebenbild Gottes nennt (2Kor 4, 4). Ferner: Christus ist der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm ward alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem, und alles besteht in ihm (Kol 1, 15—17). Oder war diese Übertragung schon vor Paulus gemacht, als Anwendung des Grunddogmas der Messianisten?

Auf derselben Linie wie das Obige liegt Kol 2, 8ff.: „Sehet zu, daß euch nicht jemand beraube mittels der Philosophie und leeren Truges nach menschlicher Überlieferung, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus. Denn in ihm wohnt all die Fülle der Gottheit leiblich und ihr seid in ihm erfüllt, der da ist das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt, in welchem ihr auch beschnitten wurdet mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist“.

Einmal hat Paulus diese Voraussetzung seiner ganzen Gesetzeslehre gewissermassen ausgesprochen: Koll 2, 16: „So soll euch nun niemand richten über Speise oder Trank oder in betreff eines Festes oder Neumonds oder Sabbats. Das ist der Schatten des Zukünftigen; der Körper aber ist Christi (ἡ ἐστὶ κτὰ τῶν μελλόντων, τὸ δε σῶμα τοῦ Χριστοῦ). Sinn: Der Körper des Schattens gehört Christo, d. h.: Jene Gebote der Thora sind an sich realitätslos, führen eine Art Leben nur so lange nicht die Wirklichkeit erscheint. Die Realität jener Thora-Gebote ist aber Christus, überhaupt: Die Realität der Thora ist Christus. Thora und Christus sind identisch wie Schatten und

Körper, d. h. der Körper ist die Hauptsache und der Schatten wird mit dem Anbruch der Nacht naturgemäß verschwinden.

Kann man aber nun außerhalb des paulinischen Kreises irgend eine Überlieferung nachweisen von dieser Auffassung von Christo als dem neuen Gesetz, wenn wir auf die apostolische Literatur Bezug nehmen? Mit voller Sicherheit kaum. Doch huldigt Jacobus einer Auffassung, die jedenfalls am besten mit jener Identitätstheorie übereinstimmt. Dabei ist auch zu bemerken, daß Paulus, obschon er nachweislich das Gesetz und den Messias gleichsetzt, was die Zitierung Cap. 10 unzweifelhaft macht, doch nie die Theorie an sich in ganz direkter Weise vorträgt. Sie ist nur die latente Voraussetzung und dieselbe wird demnach so selbstverständlich, den Lesern so geläufig gewesen sein, daß sie nicht direkt vorgetragen zu werden brauchte. So kann es auch bei Jacobus gewesen sein.

Zweimal spricht er von dem Gesetz der Freiheit, Jac 1, 25: „Wer hineingesehen in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei blieb, wer nicht ein vergeßlicher Hörer war, sondern ein wirklicher Täter, der wird selig sein in seinem Tun“.

Wie läuft doch dieser Satz parallel mit jener paulinischen Stelle: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn (Jesu) im Spiegel geschaut, werden in dieses selbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als vom Herrn des Geistes aus“ (2Kor 3, 11. 18).

Das Hineinschauen in das vollkommene Gesetz der Freiheit und das Hineinschauen in die Herrlichkeit des Herrn (die Herrlichkeit im Antlitz Christi 2Kor 4, 6) scheinen hier auf derselben Vorstellung zu beruhen, zumal da auch bei Jac in dieser Verbindung von einem Schauen im Spiegel die Rede ist (1, 23).

Die andere Stelle ist Jac 2, 12. 13: „Redet so und handelt so wie Leute, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. Denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit tut. Barmherzigkeit darf herabsehen auf das Gericht“.

Es ist vielleicht von Belang, daß gerade in dieser Verbindung gesprochen wird von „dem schönen Namen, nach welchem ihr benannt seid“ (2, 7), und das ist Christi Name. Infolgedessen werden die Leser durch ein Gesetz der Freiheit gerichtet. Wie anders als in Christo, als indem der persönliche Christus das innerliche Gesetz geworden ist, kann ein Gesetz durch Freiheit gekennzeichnet sein?

Jene Identifikation der Thora und des Messias Jesus und der Anwendungen davon nennt Paulus „ein Mysterium, das verborgen war

vor den Weltzeiten in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, damit jetzt kund getan werde den Herrschaften und Mächten in der Himmelswelt durch die Gemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes (Eph 3, 9. 10). Besonders bezieht sich das auf die Anwendung der Theorie dahin, daß die Heiden und Juden eins geworden sind. Eine andere Stelle dagegen bezieht sich auf die Ehe des Messias mit der Gemeinde. „Dieses Mysterium ist groß, ich meine von Christo und von der Gemeinde“ (Eph 5, 32).

Nach diesen Äußerungen dürfte die Sache die sein, daß jenes Gleichsetzen zwar von den Messianisten vorweggenommen war, daß aber die ungeahnten Schlußfolgerungen aus dieser Theorie der Gemeinde erst nach der Auferstehung Christi und sehr allmählich aufgegangen sind. So dem Petrus die Gleichberechtigung der Heiden sogar erst nach besonderer Offenbarung und Erfahrung (nach Act 10), und trotzdem war das Verständnis des Mysteriums ihm nicht ganz ins Blut übergegangen (Gal 2, 11—13).

Noch ist zu berücksichtigen das sogenannte Aposteldekret zu Jerusalem bezüglich der paulinischen Heidenmission. Was hier die Muttergemeinde (oder deren Mehrheit, die gewiß aus „messianistischen“ Kreisen stammte, im Gegensatz zu der pharisäischen Minderzahl) unter Leitung des judenchristlichen Jacobus sagt, geht auf eine Entlastung aus. Man will eben nicht mehr „Gott versuchen“, indem man „ein Joch den Jüngern auf den Nacken legt, welches weder die damaligen Juden noch die Väter zu tragen vermocht haben“, wie Petrus sagt. Statt dessen tritt Jesus und seine Gnade ein (Act 15, 10. 11). Das „Joch“ ist eben „die Thora der Gebote in Satzungen“. Also: die nämliche Voraussetzung: der Messias nimmt den Platz des Gesetzes ein. Ebenso bezeichnend ist, was als unerläßlich verlangt wird: Enthaltung vom Genuß des Götzenopfers, des Blutes und des Ersticken und von der Unzucht (Acta 15, 29). Das war aber, was man von den Proselyten des Judentums verlangte. Denn mit Ritschl (Entst. d. altkath. Kirche² S. 129. 30) nehmen wir an, daß unter „Unzucht“ eben Ehe in den in der Thora verbotenen Verwandtschaftsgraden gemeint ist. Da nun, wie Ritschl bemerkt, die Haltung jener „noachitischen“ Gebote keine religiöse und nationale, sondern nur noch eine soziale Bedeutung hat, so wird Christus eben die Grundlage der Gemeinschaft und damit die wirkliche Grundlage der Religion, er wird auch den ehemaligen Juden, was das nicht zu tragende „Joch“ der Thora gewesen. Wenn jemand noch das Gesetz beobachtet, so ist das nunmehr private Liebhaberei, alte Gewohnheit oder Ähnliches. Das ganze Verhältnis ist nicht Konzession,

sondern vom jüdischen Standpunkt ganz prinzipiell, aber doch nur möglich auf Grundlage der Identität des Messias und der Thora, d. h. Identität als die des Körpers und des Schattens. Daß man sich speziell auf die Proselytengelübde beschränkt, hängt gewiß damit zusammen, daß Paulus in seiner Heidenmission, wie oben gezeigt, die Proselyten besonders vor Augen hatte. Er wird deshalb für diesen Standpunkt plädiert haben. Und die Messianisten konnten nicht gut die Konsequenz abweisen.

Was den Hebräerbrief betrifft, so sind wir in weiter Ausdehnung mit Ritschl¹ einig, doch mit den Modifikationen, die von unserem Standpunkte bedingt sind. Der Brief ist gewiß an die jerusalemische Gemeinde gerichtet und stammt von einem Mann mit einem dem der Urapostel ähnlichen Standpunkt. Nun meinen wir aber, daß unsere Voraussetzung besonders gut die Eigentümlichkeiten des Briefes erklärt. Die im Briefe bekämpfte Gefahr stammt von der pharisäischen Fraktion, welche nach Act 15 und 21 sowie dem Galaterbriefe als eine sehr energische, aggressive Minorität erscheint, die natürlich in Jerusalem mit seinem bezaubernden Kultus besonders gefährlich werden konnte. Dieser Fraktion lag die Wiedereroberung für das Gesetz nach allen Beziehungen natürlich am Herzen. Der urapostolische Standpunkt stammt aus Messianistenkreisen und der Hebräerbrief ist nur ein ins feinere ausgeführter, zu geistreicheren Höhen hinaufgebauter Kommentar des messianistischen Grunddogmas. („Darum wollen wir das Anfangswort von Christus dahinten lassen und uns zur Vollkommenheit erheben“ Hebr 6, 1). Da nun die Aussagen Pauli von der Hoheit und Würde Jesu eine Übertragung (in etwas potenziertem Maßstabe) von Attributen der Thora auf den Messias sind, so erklärt sich daraus die Verwandtschaft dieser Ideen mit denen des Paulus. Es sind eben Schwesterideen. Daß die Belehrung des Briefes Wirkung gehabt und dazu beigetragen hat, die urapostolische Fraktion zu bewahren, welche wir in den Nazaraern bei Hieronymus wiedererkennen, wie Ritschl klar beweist, das hängt damit zusammen, daß die Argumente eben Folgerungen aus dem Grundstandpunkte der Fraktion sind und deshalb ins Zentrum treffen.

Sonstige Spuren von dieser Voraussetzung in urchristlicher Zeit sind vorhanden, wenn wir den Barnabas-Brief zwar nicht dem bekannten Apostelfreund, aber doch, mit Weizsäcker (Zeit Vespasians) und

¹ Altkath. Kirche² S. 152 ff.

Hilgenfeld (Zeit Nervas) dem apostolischen Zeitalter zuschreiben.¹ Denn dieser Brief spricht von „dem neuen Gesetze Christi, das ohne das Joch des Zwangs ist“. Die Aufgabe ist, „daß die Liebe Jesu besiegelt werde in unseren Herzen zur Hoffnung auf jenen Glauben“. Nach dem Vorgange des Hebräerbriefes werden die verschiedenen Typen der alttestl. Gesetzlichkeit als in Jesu erfüllt erklärt and damit als Gebote weggefallen, nach allegorischer Deutung.

Vollends im 2ten Jahrhundert haben wir die Theorie bei Justin deutlich und ausdrücklich ausgesprochen: Als ein ewiges und vollkommenes Gesetz ist uns Christus gegeben und als ein zuverlässiges Testament (διαθήκη πικρή), mit welchem weder Gesetz noch Vorschrift noch Gebot“ (verbunden ist) Dial. II.

Ritschl mag recht haben, wenn er sagt: „man darf hinter diesen Ausdrücken den erhabenen Gedanken nicht suchen, der darin zu liegen scheint; denn Justin versteht unter dem neuen Gesetze doch nur einen Komplex von Geboten, wie das mosaische ist, und Christus selbst wird demnach einfach als Gesetzgeber dem Moses gegenübergestellt“ (cap. 12. 14. 18 S. 299). Mag sein! Dafür gehört Justin auch einer Epigonenzeit an. Jedenfalls hat er nicht die Theorie an sich aus den eigenen Fingern gesogen. Der erhabene Gedanke gehörte der großen Zeit an. Und was die genial schaffende Grundlegungszeit aus dem „erhabenen Gedanken“ machen konnte, das hat uns nicht ein Barnabas, sondern ein Paulus und ein Johannes gezeigt!

¹ Ritschl und Harnack setzen ihn Anfang des 2ten Jahrh. an. Die äußeren Zeugnisse aus dem Altertume für Barnabas als den wirklichen Verfasser sind übrigens einstimmig.

Der Märtyrertitel.

Von F. Kattenbusch in Giessen.

Die alte Kirche kannte einen κλήρος (ordo) τῶν μαρτύρων, Eusebius H. E. (ed. Schwegler) V, I, 26, 48 u. ö. Die Märtyrer bildeten ein τάγμα für sich unter den πιστοί, speziell auch unter den ὁμολογηταί. Als μάρτυρες bezeichnete man diejenigen, die für ihr Bekenntnis, daß sie Christen seien, Leiden oder, das ist der eigentlich entscheidende Punkt, den Tod erduldet hatten. Mir scheint, daß die Frage, wie die Märtyrer zu diesem ihrem Titel gekommen sind, noch nicht wirklich geklärt ist. Gaß in der übrigens noch immer recht beachtenswerten Abhandlung „Das christliche Märtyrertum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee“ (zwei Artikel, Zeitschr. f. hist. Theol. 1859, S. 323 ff., 1860, S. 316 ff.) widmet dieser Frage nur ganz kurz einige Aufmerksamkeit, wiewohl man doch glauben möchte, daß sie für die „Idee“ des Märtyrertums von Belang sei, vielleicht dafür den entscheidenden Aufschluß gewähren könne.¹ Die neutestamentlichen Lexikographen schauen kaum über ihre Zäune hinaus. Der Titel μάρτυρες für diejenigen, die im Bekenntnis sich standhaft erwiesen hatten und dafür getötet waren, ist ohne Zweifel auffallend. Das Wort μάρτυς bedeutet an sich nichts anderes als „Zeuge“. Unter diesem Titel aber wird derjenige vorgestellt, der für die Wahrheit von irgend etwas eintritt oder angerufen werden kann. Wer selbst dabei gewesen als etwas geschah, wer den Rechtsgrund für einen Anspruch jemandes kennt und anderen mitteilen kann, wer versichern darf in einer Angelegenheit ein „Wissender“ zu sein, ist der μάρτυς. Was wissen denn die Märtyrer vor anderen Christen? Wem sind sie Zeugen? Dem Richter? Aber ich wüßte nicht, daß sie irgendwo diesem etwas kundtun, mitteilen, was die ὁμολογηταί confessores, nicht „bezeugten“. Sie bezeugen von sich selbst, daß sie zur christlichen

¹ Bonwetsch in seinem sorgsamem Artikel „Märtyrer und Bekenner“, Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche XII (1902), S. 48 ff. geht leider gar nicht darauf ein.

Gemeinde gehörten. Daneben bezeugen sie zum Teil, daß es in der Kirche ganz anders hergehe, als den Christen vielfach schuldgegeben werde.¹ Aber wenn sie, nachdem sie ihr Zeugnis über sich und ihre Brüder abgegeben haben, vom Richter frei gelassen werden, gelten sie nicht als μάρτυρες. Sie empfangen auch dann Ehren bei den Ihrigen, aber gerade der Zeugentitel wird ihnen dann bei diesen nicht zu Teil.² Sind die Märtyrer vielleicht den Christen selbst Zeugen? Aber wofür? Erscheinen sie ihnen wirklich als solche, die mehr „wissen“ und bekunden können, als die einfachen πιστοί? Das Sterben allein macht niemand zum μάρτυς. Wiefern macht das besondere Sterben des Märtyrers diesen zu einem μάρτυς? Handelt es sich bei dem Titel um eine Erweiterung des Grundsinnns dieses Wortes? Wir werden daran erst denken dürfen, wenn es klar ist, daß wir mit dem Grundsinn nicht zum Ziele kommen. Und um welchen erweiterten Sinn mag es sich eventuell handeln?³

Die Bezeichnung als μάρτυρες ist auch noch anderen Christen als den Märtyrern zu Teil geworden, und es fragt sich, wann sie technisch anfang, sich auf die letzteren zu besondern. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch⁵ s. v. meint, daß das NT noch keinen Beleg für einen Sprachgebrauch μάρτυς = Märtyrer enthalte. Mir scheint doch, daß Lc 21, 13 den Sprachgebrauch schon voraussetze, freilich wohl erst in einer Glosse. Und dann dürfte doch alsbald 1 Clemens 4, 5 (Petrus als μαρτυρήσας) ein Beleg sein.⁴

Wir mögen kurz und übersichtlich uns vergegenwärtigen, welche verschiedenen Personen im NT als μάρτυρες bezeichnet werden.

1. Die Apostel. Sie sind die „Zeugen“ des Lebens und Sterbens Jesu, zumal seiner Auferstehung: ὑμεῖς μάρτυρες τούτων, sagt der Aufgestandene zu ihnen Lc 24, 48, nachdem er darauf hingewiesen, daß es

¹ Blandina sagt immer wieder Χριστιανή εἰμι καὶ παρ' ἡμῖν οὐδὲν φαῦλον γίνεται, Eus V, 1, 19. Auch die Biblias nimmt durch ihr Zeugnis die Gemeinde in Schutz ib. 26.

² Euseb V, 1, 11 (Brief der Lugdunenser) erscheint der Ausdruck ὁμολογία τῆς μαρτυρίας gegenüber bloßer ὁμολογία. — 1 Tim 6, 12, 13 ist von der καλὴ ὁμολογία die Rede, die Timotheus ψυμολόγησε, Christus Jesus aber selbst vor Pilatus ἐμαρτύρησε letzteres Anspielung auf Joh 18, 37). Ob hier schon ein Doppelsinn im Spiele ist?

³ Ich gehe nicht über die Literatur des 2. und ganz frühen 3. Jahrhunderts hinaus, da das die äußerste Grenze ist, innerhalb deren eine Antwort zu suchen ist.

⁴ Die lateinische Literatur setzt zu spät ein, um terminologisch wichtig zu sein. Sie bietet von vorneherein das Wort martyr in derselben Weise als Lehnwort wie ecclesia, catholicus u. a. In der Passio Perpetuae (wenigstens nach Robinson, Texts and Studies I, 2), als deren Autor Tertullian nicht ohne Wahrscheinlichkeit konjiziert ist, schon das Feminin „martyra“ (c. 20).

„geschrieben“ gewesen, daß der Messias leiden und am dritten Tage auferstehen müsse. Mit ähnlichen Worten überträgt er ihnen die Mission, Act 1, 8. Die Augenzeugenschaft des ganzen öffentlichen Lebens Jesu von der Taufe bis zur Himmelfahrt wird dann von den Aposteln selbst als Bedingung der Aufnahme in ihre Zwölfzahl behandelt, ib. 1, 21. Als der Beruf aber dessen, der den Verräter ersetzen soll, wird hingestellt, daß er „mit ihnen“ ein *μάρτυς τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* werde, 1, 22. Petrus stellt 2, 32; 3, 15; 5, 32 entsprechend sich und alle Apostel als die *μάρτυρες* der Auferstehung Jesu dem Volke vor; 10, 39 macht er auch das weitere Moment geltend, daß sie sind *μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ (ἐν) Ἱερουσαλήμ*. In 1 Petr 5, 1 nennt sich Petrus einen *μάρτυς τῶν τοῦ χριστοῦ παθημάτων*. Aber auch den Paulus läßt die Apostelgeschichte seinen Apostolat darauf gründen, daß er zum Zeugen der Auferstehung Jesu geworden, und auch ihm definiert sie seinen Beruf mit den Worten *ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἔωρακας καὶ ἤκουσας*, 22, 15 vgl. 26, 16.¹ Man würde sich nicht wundern, wenn die Apostel geradezu den Titel der *μάρτυρες Ἰησοῦ* erhalten hätten; es ist jedoch nirgends erkennbar, daß das der Fall gewesen.

2. Für *μάρτυρες* gelten ferner die Propheten. Der *παλαιὸς πρεσβύτερος*, durch den Justin bekehrt worden (Dial 3 ff.), sagt von den alttestamentlichen: *οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξείπον ἀνθρώπιον . . . μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι* (7, ed. Otto S. 30). Ausdrücklich *μάρτυρες Ἰησοῦ* genannt werden sie zwar nirgends.² Doch heißt Johannes der Täufer Zeuge für die

¹ Weitere Stellen, wo von der Tätigkeit der Apostel als einem „Bezeugen“ die Rede ist: Act 8, 25 *διαμαρτυρούμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (zu denken ist, daß sie an der Hand der Weissagungen Jesum nach Maßgabe dessen, was sie von ihm zu bezeugen vermochten, als Messias dargetan); 18, 5 (*Παῦλος*) *διαμαρτυρούμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν*. In begrifflicher Erweiterung wird auch da von einem „Bezeugen“ der Apostel geredet, wo es sich um die Darlegung der Bedeutung Jesu als Messias oder ganz allgemein um den Gehalt ihrer Predigt handelt. In Act 10, 42 wird es noch als „Befehl“ Jesu selbst bezeichnet, zu „bezeugen“, daß er der *ὠριμένον κριτικῆς ζώντων καὶ νεκρῶν* sei. Zu denken ist sonst an Wendungen wie *διαμαρτύρεσθαι τὸ εὐαγγέλιον* 20, 24, *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* 28, 23 u. ä.

² Vgl. immerhin Act 10, 43: alle Propheten „μαρτυροῦσι“ Jesu, *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν*. — In Const. app. VIII, 12 (ed. Lagarde S. 256) wird der heil. Geist selbst einmal in einem wahrscheinlich alten Gebete als *μάρτυς τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* bezeichnet, nämlich sofern er wußte, daß Jesus leiden mußte, und das zuvor kundtat. — Petrus benennt Act 5, 32 neben sich selbst das *πνεῦμα* als *μάρτυς* für alle die *ρήματα*, die er geredet, nämlich für alles das, was Jesus als den Messias erweise, hier doch mit der

Herabkunft des Geistes auf Jesus Joh 1, 32, dafür, daß Jesus $\phi\omega\varsigma$ ist ib. 1, 7, 8 und der Vertreter Gottes 5, 32, 33; er ist hierbei als Prophet zu würdigen (Joh 1, 33 — vgl. im allgemeinen Matth 11, 12 ff.). In Act 26, 16 berichtet Paulus, der Herr habe zu ihm gesagt: $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omega}\phi\theta\eta\nu\ \kappa\omicron\iota\ \pi\rho\omicron\chi\epsilon\iota\rho\iota\varsigma\ \theta\alpha\iota\ \epsilon\epsilon\ \dots\ \mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\alpha\ \acute{\omega}\nu\ \tau\epsilon\ \epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma\ \acute{\omega}\nu\ \tau\epsilon\ \delta\omicron\phi\theta\eta\varsigma\omicron\mu\alpha\iota\ \kappa\omicron\iota$. Also auch sofern er dauernd Visionen haben werde, solle er „Zeuge“ werden. Besonders in der Apokalypse des Johannes tritt eine Bezeichnung der Propheten als „Zeugen Jesu“ auf. Johannes selbst schreibt sich mit Bezug auf seine Gesichte einen Beruf des $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\nu$ zu, 1, 2. Er nennt sich nicht $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$, hätte aber offenbar als „Seher“ sich so bezeichnen dürfen. Dagegen ist in cap. 11 ausdrücklich von zwei $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$ (nämlich Jesu, oder vielleicht auch Gottes) die Rede, v. 3, welche „weissagen“, und auch als $\omicron\iota\ \delta\upsilon\omicron\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$ bezeichnet werden v. 10; ihre $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ v. 7 besteht in der Mitteilung von Offenbarungen. Ob auch Antipas von Pergamos, der 2, 13 von Christus $\delta\ \mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$, $\delta\ \pi\iota\tau\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$, genannt wird, als Prophet gedacht ist, läßt sich nicht unmittelbar ausmachen, ist aber indirekt ziemlich sicher.¹

3. Christus heißt $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$, mit Bezug auf sich selbst oder das Ende, das herbeizuführen seine Sache ist. Johannes grüßt die sieben Gemeinden von ihm als dem $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma\ \pi\iota\tau\omicron\varsigma$ 1, 5. In 3, 15 hebt er an: $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \delta\ \acute{\alpha}\mu\eta\nu$, $\delta\ \mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma\ \delta\ \pi\iota\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\nu\acute{\omicron}\varsigma$. Rückblickend auf sein Buch sagt er 22, 20: $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \delta\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$: $\nu\alpha\iota$, $\xi\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota\ \tau\alpha\chi\acute{\upsilon}$.

4. Nicht zu übergehen ist die „Wolke von $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota\varsigma$ “, von der Hebr 12, 1 die Rede ist. Das sind die Männer und Frauen, von denen in cap. 11 gehandelt wurde und die als Urkundspersonen von Glaubenserlebnissen in Betracht gezogen waren.

Neben all diesen, die das Prädikat als $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma$ empfangen, fällt es

Wendung, daß das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nachträglich allen, die jetzt Gott gehorchen würden, noch die direkte persönliche Vergewisserung geben werde, daß Jesus der sei, als der er ihnen verkündet worden. Vgl. Hebr 10, 15.

¹ Vgl. ferner Apoc 17, 6. Hier werden die $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma$ ι . unterschieden von den $\acute{\delta}\gamma\iota\omicron\iota$. Diese wie jene sind ermordet: das Weib ist trunken von ihrem Blute. Also beides sind Märtyrer. In welchem Sinne sind jene denn „Zeugen“, diese nicht? Man hat zunächst 20, 4 (6, 9) heranzuziehen, wo von solchen die Rede ist, die $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha\nu\ \iota$ η $\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\tau\omicron\tau\epsilon\tau$ sind. Ferner 1, 2, 9; 12, 17; 19, 10. Auf alle diese Stellen wirft ein Licht die Glosse an letzterem Orte: $\eta\ \mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha\ \iota$ η $\kappa\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma$. Dazu paßt in der Tat die Zusammenstellung dieser $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ mit dem $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Also es handelt sich um ein Zeugnis, das Jesus selbst gibt; die $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma\ \iota$ η $\kappa\omicron\upsilon\varsigma$ sind diejenigen, die Offenbarungen von ihm empfangen und weiter geben. — Für $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha\ \iota$. im Sinne einer Bezeugung von seiten Jesu vgl. sonst Joh 3, 11, 33, 35. Ähnlich wird manchmal auf eine $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ Gottes Bezug genommen.

um so mehr auf, daß die Märtyrer allein den Namen als Titel erhalten haben. Vor allem aber fragt sich, ob wir daraus, daß jene alle als $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ bezeichnet werden, sofern sie wirklich im besondern Sinn „Wissende“ sind, abzuleiten haben, daß vollends die $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ im eigentlich technischen Sinn für Leute erachtet seien, die als Wissende von irgend etwas Eigentümlichem, etwas besonders Großem, geehrt werden müßten.

Halten wir uns an den Protomartyr Stephanos, so scheint es, als ob wir in der Tat dieser Fährte folgen müßten.¹ Daß St. Pneumatiker höchster Ordnung war, ergibt die Schilderung Act 6, 5 ff. Besonders wird hervorgehoben, daß die Libertiner, die mit ihm zu streiten suchten, der $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$, die ihm der Geist vermittelte, nicht widerstehen konnten, v. 9. Dem entspricht der Ruhm, der seiner Rede vor dem Synedrium blieb. Gesteinigt wird er aber doch erst, als er Kunde gibt von dem Gesichte, worin er die $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ schaut und von dem er dem Volk verkündet: $\text{\textit{\iota}\delta\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omega\rho\omega\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\eta\eta\nu\omicron\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \upsilon\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\ \delta\epsilon\zeta\iota\omega\nu\ \acute{\epsilon}\tau\omega\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon.}$ Es ist deutlich, daß Paulus ihn daraufhin als $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ $\text{\textit{\prime}\lambda\eta\sigma\omicron\upsilon}$ bezeichnet, Act 22, 20 (vgl. v. 15 u. 18).² Gelten die Märtyrer für solche, die im besonderen zum Schauen der $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ Gottes und Jesu als des Messias gelangten?

Wenn wir letztere Frage zu bejahen haben sollten, so wäre nicht daran zu denken, daß die Märtyrer im gleichen Sinn wie Stephanos zum allgemeineren ordo der „Propheten“ gehörten und unter diesen im besonderen Maße für Zeugen mit Bezug auf Jesus erachtet seien. Denn es ist, soweit ich die Literatur, speziell die Martyrien, verfolgt habe, nicht zu beweisen, daß man die Märtyrer durchweg für Leute angesehen habe, die ein besonderes Lebenscharisma für „Offenbarungen“ besessen hätten. Zwar wurden ihnen mancherlei prophetische Gaben im einzelnen beigemessen. Selten, daß ein Martyrium ohne wunderbare Erlebnisse,

¹ Daß Stephanos von besonderer Bedeutung für die Märtyreridee gewesen, darf man vermuten. Es ist das auch ausdrücklich belegt durch Wendungen wie $\text{\textit{\Sigma}\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\nu\omicron\varsigma\ \delta\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma\ \mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma,}$ Brief der Lugdunenser, Euseb V, 2, 5.

² Paulus berichtet, daß er, als er nach seiner Bekehrung sich wieder nach Jerusalem wandte und im Tempel betete, von neuem den Herrn $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota$ gesehen und von ihm gehört habe, v. 18, er solle schleunigst Jerusalem verlassen, da man dort seine „ $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ “ nicht annehmen werde. Art und Inhalt seines „Zeugnisses“ ist durch v. 15 bezeichnet. Er äußert dem Herrn die Gegenmeinung, daß man sein Zeugnis wegen seiner stadtbekanntem Beteiligung an der Tötung des Stephanos, „ $\tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \sigma\omicron\upsilon$ “, doch wohl hören werde, — konnte man sich gegen den letzteren die Ohren verstopfen, so war er doch genügend erwiesen als „kritisch“. Also das $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ -Prädikat gilt für Stephanos als einen, der den Herrn auch „gesehen“.

zumal Gesichte, verlief.¹ Dennoch erfahren wir nirgends, daß die „Zeugen“ begrifflich als zu den Propheten gehörig beurteilt worden wären.² Hingegen dürften wir daran denken, daß die Märtyrer für solche erachtet wurden, die unmittelbar im Sterben „zum Herrn“ gelangten und von ihrem Tode ab für „Selige“ galten, die den Herrn mit Augen sähen, die die Wonne des Paradieses im Himmel in der Gemeinschaft mit ihm genossen und also dermalen „Zeugen“ dessen seien, was Jesus erlebe, wie er lebe.

Um dies zu würdigen, haben wir uns zu erinnern, daß die alte Kirche keineswegs glaubte, daß alle Gläubigen alsbald im Sterben zu Christus kämen und in das Himmelsleben gingen. Vielmehr war, wenn nicht allgemeine, so doch überwiegend verbreitete Anschauung, daß die Christen nicht anders als die übrigen Menschen im Tode zunächst zum Hades hinabstiegen, dort „warteten“, bis der Herr vom Himmel herniederkomme, um Gericht zu halten, und erst dann, beim „Ende“, die Aussicht hätten, mit ihrem Herrn vereint zu werden. Bloß von den „Großen“ unter den „im Herrn“ im Glauben oder in Hoffnung gestorbenen — den Patriarchen, den alttestamentlichen Propheten, dann den Aposteln — glaubte man, daß sie schon jetzt in der oberen Welt seien und hier, bei Christus weilend, den eigentlichen „letzten Dingen“ entgegenharrten. Nur ihnen war Christi eigene Hadesfahrt unmittelbar zu gute gekommen. Es ist nicht notwendig, daß ich auf das Detail der Vorstellungen der alten Christen über die nächsten Schicksale der Gläubigen im Sterben eingehe.³ Daß speziell die Mär-

¹ Es genügt, auf Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, zu verweisen, wo viele Beispiele gesammelt sind. S. 142 ff. wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß das Martyrium, die Bereitschaft und Kraft zu ihm, für eine Wirkung und Probe des πνεύμα galt. Die Großkirche und die Montanisten bewiesen wider einander mit ihren Märtyrern ihren Geistbesitz, Euseb V, 16, 12 u. 20. Die größere Willigkeit zum Martyrium bewies den Montanisten, daß sie in höherem Maße den Geist hätten. Allein in Bezug auf das πνεύμα wurden die Märtyrer im allgemeinen doch nicht anders beurteilt als auch die Asketen u. a.

² Ein besonderes Moment, das in Frage kommen kann, muß für eine Erörterung hernach aufgehoben werden. — Man wolle hier nicht daran erinnern, daß es für „Prophetenlos“ gegolten habe zu „leiden“, Mt 5, 10—12; 23, 34 Lc 11, 47, 48. Denn wenn auch da, wo von Prophetenmärtyrern speziell berichtet wird, besonders in der Apokalypse, klar ist, daß diese Männer μάρτυρες heißen wegen ihrer προφητεία, so tritt doch eben hier nicht hervor, daß ihre Prophetenschaft und ihr Tod als zu einander gehörig vorgestellt seien. Vollends ist es nicht richtig, daß nur „Propheten“ Märtyrer wurden.

³ Vgl. die Erörterung über Christi „descensus ad inferos“ in meinem Werke „Das apostolische Symbol“ (II, S. 895 ff.), auch Clemen, „Niedergefahren zu den Toten“,

tyrer für solche galten, die auch im Himmel, beim Herrn, auf den großen Tag der abschließenden Offenbarung der Messianität und Herrschaft Jesu warten dürften, ist sicher. Tertullian bezeugt es, daß es den eigentlichen Vorzug der Märtyrer ausmache, daß sie nicht in den Hades steigen müßten, nicht das gemeine Christenlos teilten, in diesen unteren Regionen aushalten zu müssen bis die Posaune erschalle, die die Gräber sprengt, *de anima* 55.¹

S. 142 ff. — Von den Aposteln meint Hermas Sim IX, 16, 5 ff., daß sie zunächst hätten in den Hades steigen müssen, nämlich um den *προκεκοιμημένοι* zu predigen und die Taufe zu spenden. Aber sie sind dann *ἐκ τοῦ βυθοῦ* „emporgestiegen“.

¹ Vgl. „D. apost. Symb.“ S. 901—903. „Tota paradisi clavis tuus sanguis est“, sagt Tertullian an der oben citierten Stelle. Zum Beweise beruft er sich darauf, daß Perpetua fortissima martyr am Tage ihrer Passion, wo sie das Paradies geöffnet sah, solos illic commartyres suos vidit (s. Passio Perpetuae 11 u. 12). Er geht soweit, daß er nur die Märtyrer als solche ansehen will, qui in Christo decesserint, non in Adam. Diese nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo habe den Lohn, daß sie alio et privato excipitur hospitio. Ich habe a. a. O. gezeigt, wie diese Anschauungen in der Zeit Tertullians eine Krise durchmachten. Hernach galten wesentlich modifizierte Gedanken. Aber für die mich in diesem Aufsatz beschäftigende Frage ist gerade die Idee, die Tertullian vertritt, zu berücksichtigen. In der kleinen Schrift *Ad martyras* gibt Tertullian derselben in der positiven Form Ausdruck, daß er den im Kerker ihrem Urteil entgegensehenden Christen zuruft (cap. 3): *Benedicti . . . bonum agonem subituri estis, in quo agonothetes Deus vivus est . . . corona aeternitatis brabium angelicae substantiae, politia in coelis, gloria in saecula saeculorum.* Ähnlich wie hier ist es zu würdigen, was schon Johannes in der Apokalypse den sieben Gemeinden in verschiedenen Wendungen mit Bezug auf das, was die Märtyrer zu erwarten hätten, verkündet. Dem „Sieger“ wird Jesus geben zu „essen vom Baume des Lebens, der im Paradiese Gottes steht“, 2, 7; dem *πικρός ἄχρι θανάτου* stellt er den *τέφανος τῆς ζωῆς* in Aussicht, ib. 10. Vgl. ib. 17, 26, 28; 3, 5, 12, 21. Als Gegensatz ist hier allerdings nicht die „gewöhnliche“ Treue zu verstehen, sondern der Abfall. So erkennt man hier auch nicht, daß die „gewöhnlichen“ Gläubigen (zunächst) ein anderes Los im Sterben zu erwarten haben als diejenigen, die der Verfolgung ausgesetzt gewesen und standgehalten haben. Dennoch ist es eine Verheißung gesteigerten Grades, die den letzteren in Aussicht gestellt wird: sie erhalten an allem, was im Paradiese den Christen in Aussicht steht, alsbald Teil. (Apoc 6, 9 sind die Seelen *τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον* vorgestellt als zwar im Himmel lebend, aber verborgen unter dem Altar, noch ohne Freude — allein das ist unverkennbar ein Stück der jüdischen Grundschrift, das *διὰ τὴν μαρτ.* etc. wird christlicher Zusatz sein). Vgl. für die Hoffnung der Märtyrer und den Glauben der Gemeinde in Bezug derselben im Briefe der Lugdunenser mehrere Stellen: Euseb V, 1, 36—37, 41—42. Im Mart Polyc 2, 3 werden Polycarp etc. geschildert als solche, die schon zum Voraus schauen durften *τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς* die Herrlichkeiten (*τὰ ἀγαθὰ*), die *τοῖς ὑπομείναντι* vorbehalten sind, *ἀ οὔτε οὐς ἤκουεν οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν . . . ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου.* Ja sie waren schon *μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἦδη ἄγγελοι.* Öfter erscheinen die dem Tode Geweihten den Gemeinden zum Voraus wie halb im Himmel stehend. Es umwittert sie schon der Wohlgeruch des Himmels, Mart Polyc 15, 2 Eus IV, 15, 37; Ep Lugd Eus V, 1, 5. (Vgl. dazu Harnack, Zeitschr. f. Kirchengesch. II,

Wenn es richtig ist, daß es als glanzvolles besonderes Los der Märtyrer angesehen wurde, alsbald zum „Schauen“ dessen zugelassen zu werden, was andere Christen, auch nachdem sie den „Lauf vollendet“, immer noch bloß als Hoffnung vor sich hätten, so wird man geneigt sein, es sachlich für sehr möglich zu erachten, daß die Märtyrer wohl *μάρτυρες Ἰησοῦ* heißen möchten mit Rücksicht darauf, daß sie im Himmel seien. Dennoch läßt sich diese Idee letztlich nicht halten. Zwar gibt es technische Wendungen, die dieser Idee recht eigentlich zu entsprechen scheinen. So besonders die geläufige Phrase „aufgenommen werden“, „versetzt werden“ *εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων*. Es handelt sich immer darum, daß einer um Christi willen den Tod erlitten hat. In diesem Sinn berichten die Lugdunenser, Eus V, 1, 10, von Vettius Epagathus, daß er auf eine *ὁμολογία* hin *ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων*, ebenso (ib. 26) von der Biblias; vgl. noch 48. An der letzteren Stelle ist berichtet, daß einige, die zuvor verleugnet hatten, nachher doch „bekannten“ und dadurch zum Kreise der *μάρτυρες* Zutritt erhielten. „Draußen aber blieben“, heißt es weiter, nur die (scl. von denen, die verleugnet hatten), die schon durch ihren Lebenswandel früher gezeigt hatten, daß sie *υἱοὶ τῆς ἀπωλείας* seien: *οἱ δὲ λοιποὶ πάντες τῇ ἐκκλησίᾳ προπετέησαν*. Ist hier *ἐκκλησία* = *κλῆρος τῶν μαρτύρων*? So zwar, daß die *ἐκκλησία* hier ganz als Himmelsgröße gedacht wäre? Das

1878, S. 291 ff., Weinel S. 197 ff.). — Der Gedanke, daß die Märtyrer unmittelbar in die Herrlichkeit Jesu mit eingingen, wird verschiedene Gründe haben. Die besondere Treue war besonders Lohnes wert. Nicht gering zu veranschlagen ist es, daß Stephanos den Herrn gesehen hatte bereitstehend seinen Geist „aufzunehmen“, Act 7, 56, 59. Das war ein Beweis, daß die Märtyrer nicht in den Hades hinabzusteigen brauchten. Im 3. Jahrhundert, wo der Gedanke gesiegt hatte, daß Christus *inferos adiit ne nos adiremus*, erscheinen die Märtyrer nur noch als solche, die im Himmel höhere Ehren genießen als die andern im Glauben verstorbenen. Doch scheint selbst bei Origenes (*Εἰς μαρτύριον προτρεπτ. λόγ.*) noch unwillkürlich manchmal durch, daß die ältere Idee die gewesen, daß nur die Märtyrer sogleich zum Himmelsfrieden gelangten. Origenes hat es zum Teil mit Unterschieden zwischen den Märtyrern zu tun. „Reiche“ Märtyrer, solche, die als „Väter“ ein größeres Opfer brachten als kinderlose, stellt er sich vor als noch ganz besonders ausgezeichnet im Himmel. Möglich, daß der Gedanke an seine speziellen Adressaten, den vornehmen Ambrosios, den nicht minder mit Gütern und Ehren ausgestatteten Protoktet, ihm Ideen erweckten, die nicht allgemein verbreitet waren. (Eusebius hat jene Gedanken des Origenes vollends entwickelt. Von Pamphilos redend meint er, daß *ἄμ' αὐτῶ* den andern, die an demselben Tage gefoltert und getötet wurden, die *πάροδος εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* wohl leicht gemacht worden sei, *μεγίστης τῷ Παμφίλῳ μαρτυρίῳ ἐπαξίως τοῦ ἀνδρός διανοιχθείσης πύλης*. Nicht alle Märtyrer finden ein gleich großes Tor im Himmel aufgetan, Mart Palaest II, 23, Schwegler, S. 332). — An den Vorstellungen von den Märtyrern hat sich der Gedanke der Heiligen im spätern Sinn in erster Linie entwickelt

würde sehr wohl stimmen zu dem ursprünglichen Gedanken von der ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ (s. darüber meine Erörterung „Apost. Symb.“ II, S. 681 ff.). Allein die Phrase προκτίθεται τῷ κλήρῳ τῶν μαρτ. ist mehrdeutig. Gewiß ist es Gott, nicht die Kirche, durch den jemand unter die μάρτυρες „aufgenommen“ wird. Aber die Phrase tritt zu spät auf, als daß man es wahrscheinlich nennen dürfte, die sprachliche Grundbedeutung von μάρτυς werde darin maßgebend sein. Sie wird ja viel früher gebildet sein, als wir sie literarisch treffen (zuerst in dem Brief der Lugdunenser). Allein auch dann dürfte in ihr „μάρτυρες“ schon einfach „Märtyrer“ sein. Gottes Gnade ist es, wenn einer Märtyrer werden durfte.

Und nun ist folgendes weitere zu beachten. Es gibt, soweit ich sehe, keine Verwendung des Verbs „μαρτυρεῖν“, die darauf führte, daß ein „Zeuge geworden sein“ den Begriff des Märtyrers konstituiere, wohl dagegen eine ganz geläufige, die darauf führt, daß das „Zeuge gewesen sein“ dafür in Betracht komme. Der Märtyrer ist der „μαρτυρήσας“. Überall auch, wo vom μαρτυρεῖν die Rede ist, handelt es sich nicht um ein bloßes Zeuge sein, sondern um ein als Zeuge tätig sein, ein Zeugnis ablegen. Nicht als bloßer „Seher“ sondern als der „Verkündiger“ dessen, was er gesehen oder gehört hat, wird der Prophet als μάρτυς bezeichnet. Auch die Apostel, Stephanos, Jesus selbst (der Geist etc.) heißen μάρτυρες, wie die oben beigebrachten Stellen sämtlich ergeben, sofern sie kundmachen, was sie „wissen“. Wer etwas mit-

1 Für diese Bezeichnung Stellen beizubringen, ist überflüssig. Sie ist seit I Clemens 4, 5 so oft zu belegen, daß sie unbedingt berücksichtigt werden muß. Ein μαρτυρίζεσθαι ist ganz spät. (Lateinisch martyrizari kommt früher vor). Zum μάρτυς „gemacht werden“ ist eine Phrase, die nur in der besprochenen Form von προκτίθεται (oder ähnlich) τῷ κλήρῳ τ. μαρτ. vorkommt (in der Literatur, die für uns die maßgebende ist, also bis rund 200). Das nicht selten auftretende „μεμαρτυρημένος“ hat meist ganz offensichtlich den Sinn von „wohlbezeugt“, „gutbeleumundet“, „gepriesen“. Bei Ignatius finde ich zwei Stellen, wo es in den Zusammenhang vortrefflich passen, einen sehr guten Gedankenfortschritt ergeben würde, wenn es gefaßt werden dürfte als „zum Zeugen (scl. im Himmel, Jesu und seiner Herrlichkeit) gemacht (erhoben)“: Philadelph 5, 2: καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελέκηναι . . . ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐδώθησαν, ἐν ἐνόητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες, ἀξιαφάνητοι καὶ ἀδιοθάμαστοι ἄγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος. Fast noch verführerischer ist Eph 12, 2: πάροδος ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύστα, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀδιομακαρίτου . . . Ich wage doch nicht, den Ausdruck hier anders als nach dem geläufigen Sprachgebrauch, den auch Ignatius Philad 11, 1 befolgt, aufzufassen. — Von „μαρτύρεσθαι“ ist mit Bezug auf die Märtyrer, soweit ich sehe, nie Gebrauch gemacht. In der klassischen Gräzität hat der Ausdruck den Sinn „jemand zum Zeugen aufrufen“, „für sich zeugen lassen“. Im NT wird er verwendet wie μαρτυρεῖν (auch διαμαρτύρεσθαι).

teilt oder offenbart von Gott, dem Himmel etc., ist in der Literatur, die uns für einen Vergleich zur Verfügung steht, ein μάρτυρ. Daß die Märtyrer aber gedacht wären als vom Himmel her kraft ihrer Augenzeugenschaft von der Herrlichkeit dort anderen Kunde gebend, läßt sich noch weniger erweisen, als daß sie während ihres Erdenlebens spezifisch als Offenbarungsmittler gedacht seien. Auch Stephanos gab nur in der Weise „Zeugnis“ von der δόξα θεοῦ, daß er mitteilte, was er noch auf Erden von ihr schaute. Es ist jedenfalls sicher, daß im allgemeinen ein Rapport der Kirche mit dem κλήρος τῶν μαρτύρων in der Art, daß die Augenzeugenschaft derselben etwa für die Vorstellungen vom Himmel herangezogen wäre, nicht bestanden hat. Das „Zeugnis“ der Märtyrer liegt immer dahinten.

So werden wir denn darauf verwiesen, die μαρτυρία des Märtyrers, wie sie abgeschlossen vorlag, wenn er zum Himmel einging, ins Auge zu fassen und uns zu fragen, worin das Besondere an ihr liege.¹ Ob es sich dabei um ein Redezeugnis handeln kann? Wenn das der Fall sein sollte, so ist wohl ohne weiteres klar, daß nicht etwa der Unterschied in Betracht käme, der zwischen Christen, die bloß still ihres Glaubens lebten, und solchen, die zugleich Propaganda machten, in der ältesten wie zu jeder Zeit bestanden hat. Einer späteren Zeit galten zwar mehr oder weniger selbstverständlich alle Apostel zugleich als Märtyrer. Allein es ist nicht zu erweisen, daß auch nur die zwölf, geschweige alle andern Missionare (εὐαγγελισταί, διδάσκαλοι) zu Märtyrern geworden. Und es ist auch nicht zu belegen, daß es vor Verfolgung schützte, wenn einer lediglich für sich von seiner Überzeugung bezüglich der Person Jesu Gebrauch machte. Lag es auch in der Natur der Sache, daß die führenden Männer der Gemeinde (ἐπίσκοποι, προφῆται etc.) eher in die Lage kamen, Märtyrer zu werden, als andere, so war doch niemand davor sicher, und es genügte dafür eventuell die bloße, kürzeste ὁμολογία. Sonach würden wir vielleicht darauf zu reflektieren haben, daß man diejenigen, die Märtyrer wurden, als solche ansah, denen im besonderen der Geist gebe, zu reden, was ort- und zeitgemäß sei. Die Evangelien bezeichnen das als eine Verheißung für sie, Mt 10, 19; Mc 13, 11. Man kann darauf hinweisen, daß gerade in diesem Zusammenhang davon gesprochen wird, es handele sich um ein μαρτύριον τοῖς ἡγεμόσι καὶ βασιλεῦσι καὶ τοῖς ἔθνεσιν, Mt 10, 18 (24, 14), Mc 13, 9. Das ergäbe dann den Gedanken, daß zwar nicht das Prophetentum zum

¹ Zwischen μαρτυρία und μαρτύριον wird im Sprachgebrauch kein Unterschied gemacht.

Märtyrer mache, aber das Märtyrertum in gewissem Maße zum Propheten. Sind es eigentlich nicht die Märtyrer, die vor Gericht reden, sondern der Geist in ihnen, so möchten sie auch „Zeugen“ heißen, weil ihre Rede mindestens den Gläubigen bezeugte, daß alles das Wahrheit sei, was sie glaubten, daß immer wieder, wo einer für seinen Christenglauben zum Tode geführt werde, die Probe darauf zu machen sei, daß was Jesus verheißen habe, geschehe — auch (der Schluß würde sich alsbald anfügen) natürlich all das, was noch ausstehe, das Gericht Jesu selbst, der Lohn etc.¹

Indes diese ganze Ideenreihe hat doch offenbar etwas Gekünsteltes, sie erscheint als zu mannigfach kompliziert. Auffallend bliebe dabei auch zunächst, daß nur diejenigen, die zum Tode gebracht wurden, *μάρτυρες* genannt würden, nicht aber diejenigen, die vom Richter wieder freigelassen wurden. Galt denn die „Rede“ derjenigen, die bloß „Bekenner“ werden durften, nicht für geistgewirkt? War nur solche *ὁμολογία* oder weitere *προφητεία*, die es erzielte, daß das Todesurteil ausgesprochen und vollzogen wurde, als pneumatisch gekennzeichnet? Wollte der Geist den „Tod“ und trat er also nur dann vor den Gerichten in Aktion im Gläubigen, wenn Gott diesen zum Sterben ersehen hatte? Ferner: wäre es bei der zur Erwägung stehenden Auffassung nicht merkwürdig, daß die Märtyrer nie „*μάρτυρες τοῦ πνεύματος*“ heißen? Es ist selten — das mag hier zu bemerken nicht gleichgiltig sein — daß in der von uns zu berücksichtigenden Literatur ein ausdrücklicher Zusatz angibt, wessen *μάρτυς* jemand qua Märtyrer sei. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß der Märtyrer als *μάρτυς Ἰησοῦ* galt.² Will einer darauf kein Gewicht legen, weil doch der Gedanke vom Geiste und Jesu in Bezug auf den, der in den Märtyrern rede, zusammenfalle, so ist letztlich doch auch einigermaßen befremdend, daß dann nicht an den (Bekennern und) Märtyrern der Prophetenname haften geblieben. Es ist nicht zu erkennen, daß die Vorstellung, der Geist (Jesus) gebe den Märtyrern die Rede in den Mund, je einmal aufgehört habe oder auch nur zurückgetreten sei. Ja die Märtyrer waren unzweifelhaft diejenigen, in denen die alte Kirche

¹ Wie es scheint, war es allerdings selten, daß Märtyrer, wie Stephanos, eigentliche Reden hielten. Aber auch die kürzesten Worte erschienen immer als die „rechten“, als geistgegebene.

² Auf die Stellen aus der Apokalypse bezw. auch der Apostelgeschichte (Stephanus) ist nicht unmittelbar zu verweisen. S. aber Mart Polyc 2, 2 (*οἱ μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ*), Antimontanist bei Euseb V, 16, 21 (*Χριστοῦ μάρτυρας*). — Eusebius bietet auch Wendungen wie *μάρτυς τῆς ἀληθείας* (De Mart Palaest 2, 2), *μαρτύριον τῆς θεοσεβείας* (ib. 4, 5). Daneben auch *Χριστοῦ μάρτυρες* (z. B. ib. 9, 1), nie *μαρτ. τοῦ πνεύματος*.

den letzten Rest des Prophetentums besessen hat.¹ Es waren genug Motive vorhanden, ihnen den Prophetennamen vorzubehalten, wenn die Idee von ihnen wirklich auf einer konvergierenden Linie sich bewegt hätte. Aber technisch wird und bleibt eben nur „μάρτυρες“.

Es ist nach dem bisherigen wohl für sicher anzunehmen, daß dasjenige, wovon die Märtyrer ihren Titel erhalten haben, die „μαρτυρία“, die für sie das spezifische Merkmal ist, nicht auf dem Gebiete der redemäßigen Bekundungen, der „Mitteilungen“, zu suchen ist. So bleibt nur das Gebiet dessen übrig, was sie erlebten und taten. In ihrem Leiden als solchem, ihrem Sterben in seinen besonderen Kennzeichen muß ihre μαρτυρία gegeben sein. Wir treffen, von allem anderen abgesehen, auf keinen Gesichtspunkt, der es gestattete, sie auch von den ὁμολογηταί begrifflich zu unterscheiden, als eben diesen. Vielleicht wird man finden, daß um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, die weitläufige Erörterung gar nicht nötig gewesen wäre, die bisher angestellt worden. Allein die Sache steht so, daß die Unterscheidung von „Bekennern“ und „Märtyrern“ schwerlich eine ursprüngliche gewesen. An dem Worte μάρτυς muß ein Gedanke haften, der es möglich machte, diese Unterscheidung in der Weise zu treffen, daß nur die den Tod erleidenden Bekenner zuletzt noch μάρτυρες genannt wurden. Aber gerade nun kehrt die Frage noch einmal mit voller Schärfe wieder, wiefern denn dieser Name auf die Märtyrer exklusiv paßte.

Der Brief der Gemeinden zu Lugdunum und Vienna (a. 177) hat u. a. auch das große Interesse, daß er uns zeigt, worin die gallischen Märtyrer selbst das Recht auf den Titel μάρτυρες erkannten, Eus V, 2. In dem Briefe wird zur Schilderung des ἐπιεικὲς καὶ φιλόανθρωπον der δεδηλωμένοι μάρτυρες, von denen zuvor berichtet ist, auch hervorgehoben, daß sie sich, solange sie lebten, die Bezeichnung als μάρτυρες ernstlich verboten hätten: οὐτε αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκέρηυτον, οὐτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς, ἀλλ' εἴποτέ τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσείπεν, ἐπέπλησσαν πικρῶς. Der Verfasser nennt sie in eben diesem Zusammenhang οὐχ ἅπαξ, οὐδὲ δίς, ἀλλὰ πολλάκις μαρτυρήσαντες, sofern sie schon mit Tieren gekämpft und Brandmale, Striemen und Wunden am Leibe getragen hätten. Ich

¹ Man denke an das Recht, das sie in Anspruch nahmen, im Namen Gottes Sünden zu vergeben u. a. Als es mit der Prophetie im wesentlichen zu Ende ging, begannen die Märtyrer — zuerst, soweit wir sehen die Lugdunenser — jenes einschneidende Recht sich beizulegen, zunächst freilich gemäß einer Fürbitte, die jedoch „gewiß“ war bei Gott Erhörung zu finden.

halte es nicht für die Ermäßigung des Märtyrerbegriffs in der späteren Zeit, daß der Autor sie schon vor ihrer Hinrichtung als „μαρτυρήσαντες“ denkt, sondern für eine Verschärfung des älteren Gedankens, wenn die Bekenner selbst auf ihre bloßen „Wunden“ hin noch nicht μάρτυρες heißen wollen. Ob sie dabei schon Vorgänger hatten oder nicht, steht dahin. Ihre Begründung hat ohne Zweifel das Gepräge einer gewissen Affektation. „Gern“ (ἡδέως) wollen sie Christo τὴν τῆς μαρτυρίας προηγوریαν überlassen, ihm τῷ πικτῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγῷ τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Auch denen, die schon „hinübergegangen“ sind als Bekenner billigen sie den Titel zu: ἐκείνοι ἤδη μάρτυρες, sagten sie, ἡμεῖς δὲ ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί. Sie fürchten Gott vorzugreifen, wenn sie sich proleptisch μάρτυρες nennen.¹ Daß sie selbst die δύναμις τοῦ μαρτυρίου besaßen, zeigte sich nach dem Verfasser daran, daß sie flehten, auch selbst „vollendet“ zu werden, und mit voller ἀφοβία καὶ ἀτρομία allem weiteren entgegengingen. Es ist letztlich allein wahrscheinlich, daß es der Gedanke der praktischen Gleichförmigkeit mit Christus ist, der nach der Anschauung dieser Märtyrer den eigentlichen Anspruch auf die Bezeichnung als μάρτυρες begründet. Sie machen, wie sie meinen, nur vollen Ernst mit dem Begriff der „Gleichförmigkeit“ mit Christo, wenn sie sich diese nicht eher zugestehen, als bis auch sie für das Evangelium getötet sein werden. Auf ihre eigene Argumentation scheint es noch zurückzugehen, wenn der Verfasser davon redet, daß sie ἐπὶ τοσοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο, daß sie an Phil 2, 6 dachten. Christus hat das εἶναι ἴσα θεῷ nicht als ἀπραγμός betrachtet, so wollen auch sie das Ansehen als μάρτυρες nicht an sich raffén, ehe es ihnen gebührt.

Man kann aus der Erörterung entnehmen, daß die Märtyreridee eine Zuspitzung ist der Idee vom „Nacheiferer und Nachahmer Christi“. Als man diese Idee so streng faßte, daß nicht mehr bloß das φρονεῖν ὃ καὶ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ in Betracht gezogen wurde, sondern auch das äußerliche ὁμοιοῦσθαι τῷ χριστῷ, ja als dieses wie das punctum saliens an der Sache erschien, entstand der eigentlich technische Begriff des μάρτυς. Zunächst machte man noch keinen Unterschied zwischen

¹ In der Darstellung fehlt es nicht an Wendungen, die dem Gedanken, daß die Märtyrer „Zeugen“ hießen mit Bezug auf ihre Stellung im Himmel, Unterstützung leihen könnten. So besonders das „ἤδη“. Auch daß sie ἐμπειλησμένοι φόβου θεοῦ nicht wagen, sich schon „Zeugen“ zu nennen. Eine vollständige Erwägung der Gesamtdarstellung ergibt doch, daß es ein Mißverständnis wäre, diese Wendungen in der gedachten Richtung geltend zu machen.

solchen, die nur „gelitten“ hatten „wie Christus“, und denen, die recht eigentlich ihm in den Tod gefolgt waren. Es ist aber begreiflich, daß der Begriff sich letztlich in dem Gedanken an diese spezifischen $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ Christi abschloß und verfestigte.

Man kann erkennen, daß der Märtyrerbegriff in diesem Sinn mancherlei allgemeine Vorstadien gehabt hat. Von Anfang an stand die Gemeinde unter Verfolgungen; diese galten bald als untrennbar von dem Willen „gottselig zu leben im Messias Jesu“, 2 Tim 3, 12. In 1 Petr 2, 20. 21 wird es als „Beruf“ der Christen bezeichnet $\acute{\alpha}\rho\chi\omega\sigma\tau\epsilon\varsigma \acute{\upsilon}\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$, hier wird auch auf das „Vorbild“ Jesu in dieser Hinsicht Bezug genommen, so zwar, daß hervorgehoben wird, Christus habe es dargeboten mit dem Zwecke ($\acute{\iota}\nu\alpha$), daß die Seinen in seinen „Fußspuren“ ihm „nachgehen“. Man bemerke, wie oft im Ausdruck die „Jüngerschaft“, die Unterstellung unter den „Namen“ des Messias Jesus, mit dem Gedanken vieler Leiden zusammengebracht ist, Act 9, 14; 16, 22. In Lc 14, 25 ff. bezeichnet Jesus es selbst als unvermeidlich für den, der zu ihm „kommen“ wolle, alles zu „hassen“, $\acute{\epsilon}\tau\iota \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \psi\upsilon\chi\eta\nu$. Wer das nicht tue, $\omicron\upsilon \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\acute{\iota} \mu\omicron\upsilon \mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$. Hier folgt alsbald auch das Wort, das als das eigentliche Paradigma für das Märtyrertum erscheint¹: $\omicron\delta\tau\iota\varsigma \omicron\upsilon \beta\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota \tau\omicron\nu\nu \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota \omicron\pi\acute{\iota}\omega \mu\omicron\upsilon \omicron\upsilon \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\acute{\iota} \mu\omicron\upsilon \mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$. Wie immer es mit der Authentie und dem Sinn des Ausdrucks „Kreuz tragen“ hier stehen mag, so hörte jedenfalls die Gemeinde, seit sie das Lukasevangelium las, aus diesem Worte Jesu heraus, daß es gelte, auch direkt für ihn und wie er zu sterben, wo das erfordert werde. (Mt 10, 38 ist das Wort so formuliert, daß wer nicht „aufhebt sein Kreuz“ und darin dem Messias „folgt“, seiner nicht „wert“ sei). Man muß diese Gedanken und Sprüche zusammenhalten mit denen des Paulus, wonach überhaupt der Messias „im“ Gläubigen „lebt“ Gal 2, 20, ja daß die $\pi\alpha\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ des Gläubigen demzufolge gar dazu gereichen, was an den $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ „fehlt“, zu „ergänzen“, Col 1, 24, um zu verstehen, daß der Gedanke der wahren Jüngerschaft sich zuspitzte zu dem der spezifischen Leidens- und Todesnachfolge. In voller Lebendigkeit sehen wir die Verknüpfung beider Gedanken bei Ignatius. In Eph 1, 2 bezeichnet er sich als $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\alpha \dots \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\upsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\nu \acute{\rho}\omega\mu\eta \theta\eta\rho\iota\omicron\mu\alpha\chi\acute{\eta}\kappa\alpha\iota, \acute{\iota}\nu\alpha \acute{\epsilon}\pi\iota\tau\upsilon\chi\epsilon\acute{\iota}\nu \delta\upsilon\nu\eta\theta\acute{\omega} \mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota$. Den Trallianern gegenüber führt er aus, daß er nicht als „Gebundener“ und solcher, der $\tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ zu verstehen fähig ist, $\acute{\eta}\delta\eta \kappa\alpha\iota \mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$ sei, es fehle ihm „noch viel“, offen-

¹ Vgl. z. B. Irenaeus III, 19, 4 (ed. Harvey).

bar speziell noch die Bewährung durch den Tod als μάρτυς, Trall 5, 2.¹ Mit besonderem Überschwang des Gefühls ruft er den Römern zu, daß er ἐκὼν ὑπὲρ θεοῦ sterben wolle, sie möchten nicht versuchen, ihn zu retten: ἀφετέ με θηρίων εἶναι βοράν. Wenn ich von den Tieren werde verzehrt sein, schreibt er, τότε ἔσομαι μαθητῆς ἀληθῆς τοῦ χριστοῦ, Röm 4. Nicht anders gedacht ist, was die Smyrnäer in ihrem Berichte über den Feuertod des Polykarp schreiben, Mart Polyc 17, 3: τοὺς μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν. Die Lugdunenser bezeugen dem Vettius Epagathus, der sich drängte, auch sein Leben hinzugeben: ἦν γὰρ καὶ ἔστι γνήσιος Χριστοῦ μαθητῆς, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ, Eus V, 1, 10. Es kann nicht wundernehmen, daß es als der Gipfelpunkt einer seligen μαρτυρία galt, wenn einer genau wie der Herr selbst, d. h. an einem σταυρῶς, für ihn getötet wurde. Von der Blandina wird eigens hervorgehoben, daß sie ἐπὶ ζύλου κρεμασθεῖσα ganz den Anschein gehabt habe einer σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, und das habe den Mitstreitern Mut gemacht, βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἑσταυρωμένον, Eus V, 1, 41.²

Haben wir Recht, den Märtyrer als den γνήσιος μαθητῆς καὶ μιμητῆς Jesu, als den Christen, der im vollsten Sinn Christus selbst vor Augen rückt, zu definieren³, so fragt sich noch einmal, wie denn gerade der

¹ Ich konstatiere übrigens nebenbei, daß Ignatius das Wort μάρτυς nirgends im Sinn von „Märtyrer“ gebraucht; es findet sich bei ihm überhaupt nur Philad 7, 2. Auch μαρτυρεῖν kommt bei ihm nicht mit der Bedeutung „Märtyrer werden“ vor; μαρτυρία und μαρτύριον fehlen bei ihm. Über μαρτυρεῖσθαι bei ihm s. oben S. 119 Anm.

² Christus als „im Märtyrer“ leidend. ib. 23. Die Märtyrer haben Christus „angezogen“, 42. Christus ὁμιλεῖ αὐτοῖς, Mart Polyc 1, 2. Ähnliche Redewendungen vielfach.

³ Heinrichi, D. Urchristentum, 1902, S. 142, hat auch bemerkt, daß die Ausdrücke μαθητῆς und μάρτυς in der alten Kirche besonders nahe zusammen rückten. War jener ein „Ehrenname“, der ursprünglich den „Aposteln“ (speziell den „Zwölfen“, aber auch andern, die im Dienste Jesu „eine hervorragende Wirksamkeit“ ausübten, „wie Barnabas“, S. 48), zuerkannt wurde, so ging er, meint H., in der nachapostolischen Zeit auf die Märtyrer über. Das scheint mir nicht ganz zutreffend. Wenigstens weiß ich keinen Beleg, daß die Märtyrer titelmäßig „οἱ μαθηταὶ Ἰησοῦ“ genannt worden seien. H. bezieht sich auf die oben von mir bereits verwerteten Stellen aus Ignatius und Mart Polycarpi, die das doch nicht ergeben. Die letztere Stelle lautet vollständiger: τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον. H. legt Nachdruck auf das „ἴδιον“ und „διδάσκαλον“. Aber ich möchte glauben, daß hier die Smyrnäer sich mit den Märtyrern zusammenschließen: Jesus ist der ἴδιος διδάσκαλος auch für die Briefschreiber, aber die μάρτυρες sind von besonderer „εὐνοια“. — Daß die Märtyrer Erben des Ansehens und der Ehre der Apostel geworden, ist aber in gewissem

Name „μάρτυς“ dafür aufgekommen. Aber habe ich nicht soeben schon durch meine Ausdrucksweise, die mir nach der zuletzt beigebrachten Stelle wie von selbst in die Feder geflossen ist, den Gesichtspunkt angedeutet? Ist der „Märtyrer“ nicht ein μάρτυς Ἰησοῦ oder Χριστοῦ, weil er eben diesen „vor Augen rückt“, jedem gewissermaßen sinnfällig „zeigt“, kundmacht, was Jesus war und ist. Also μάρτυς = εἰκὼν?¹

Aber haben wir irgendwo sonst im Griechischen eine ähnliche Verwendung des Ausdrucks μάρτυς? Die Kenner der Grazität der ersten

Maße doch richtig. Origenes in Num. hom. X, 2 stellt sie mit diesen im spezifischen Sinn als „filii Jesu“ zusammen. Man beachte zunächst den Ausdruck! Die Stelle ist aber ferner bedeutsam, sofern sie zeigt, daß man den Leiden der Märtyrer, wie der Apostel, auch sündentilgende Kraft wie dem Leiden Jesu beimaß: Sed redeamus ad pontificem nostrum, pontificem magnum, qui penetravit coelos, Jesum dominum nostrum, et videamus, quomodo ipse cum filiis suis, apostolis scilicet et martyribus, sumit peccata sanctorum. Et quidem quod dominus noster Jesus Christus venerit, ut tolleret peccatum mundi, et morte sua peccata nostra deleverit, nullus qui in Christo credit ignorat. Quomodo autem et filii ejus auferant peccata sanctorum, i. e. apostoli et martyres, si poterimus ex scripturis divinis probare tentabimus. Audi primo Paulum dicentem: Libenter enim, inquit, expendam et expendam pro animabus vestris, et in alio loco: Ego enim jam immolor etc. (Es ist auffallend, daß Or. nicht die oben S. 124 zitierte Stelle Col. 1, 24 heranzieht!). De martyribus autem scribit Joannes apostolus in Apocalypsi, quia animae eorum, qui jugulati sunt propter nomen domini Jesu, adstant altari . . . Unde ego vereor, ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiæ sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Vgl. noch In Joann. tom VI, 36 u. Exhort. ad mart. 50. Dazu Höfling, D. Lehre d. ältesten Kirche vom Opfer im Leben u. Kultus der Christen (1851), S. 136 ff. (Was Höfling nicht bemerkt, ist, daß die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden der Märtyrer und einer expiatorischen Kraft derselben auch in jüdischen Kreisen galt; vgl. 4 Macc 6, 27: Eleasar bittet Gott: καθάρσιον αὐτῶν, des Volkes, ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχὴν, ferner ib. 17, 21 ff.) Der Zusammenstellung der Märtyrer und Apostel muß einmal eigens nachgegangen werden. Sie erscheint besonders auch in liturgischen Gebeten (z. B. Constit. app. VIII, 12).

¹ Eus. V, 1, 23 wird das κυριώτερον des Sanctus als μάρτυς τῶν συμβεβηκότων bezeichnet; man „sah“ an ihm, was geschehen war. Irenaeus III, 4, 19 redet von denen, qui propter domini confessionem occiduntur als solchen, die, weil sie conantur vestigia assequi passionis domini zu erachten seien als „passibilis (Jesu) martyres“, Erscheinungen, Ebenbilder des passibilis. In Constit. apost. V, 1 wird der μάρτυς ἅγιος definiert als „ἀδελφὸς τοῦ Χριστοῦ“. Ein Bruder gleicht dem andern. Eben hier werden die Begriffe „μαρτυρία“ und „κοινωνία“ parallel gesetzt. Der heilige Märtyrer ist „gewürdigt“ des „Kranzes“ und der μαρτυρία τῶν παθημάτων oder κοινωνία τοῦ αἵματος Christi. S. dazu S. 125 Anmerkung 2. Möglich, daß hier, wie vielfach in den Konstitutionen alte Phrasen erhalten sind. — Bekannt ist, daß im 4. Jahrhundert gewisse Repräsentanten des Donatismus, wenn ihnen das Martyrium von seiten ihrer Gegner versagt wurde, qualvollen Selbstmord übten, um doch als Märtyrer befunden zu werden. Das war die Karikatur der Idee vom μάρτυς als „εἰκὼν“ Jesu.

christlichen Zeit werden vielleicht eine Antwort geben können. Hat es schon einen Sprachgebrauch gegeben, der die besonders treuen und geehrten „Schüler“ eines Meisters, seine rechten $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$, eigentlichen $\zeta\eta\lambda\omega\tau\alpha\iota$, als seine $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma$, seine Zeugen als seine Ebenbilder bezeichnete? In Lc II, 48 tritt eine Verwendung des Ausdrucks $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\varsigma$ ($\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$?) auf, der mir den Gedanken geweckt hat, hinter der christlichen $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau$ -Idee stehe vielleicht eine ursprünglich aramäische Redeweise.¹ Wir werden doch wahrscheinlich anderes ins Auge fassen müssen. Wenn die Lugdunenser erst denen, die für und wie Christus gestorben sind, den $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau$ -Titel beilegen wollen im Hinblick auf Jesus den „ $\pi\iota\tau\omicron\varsigma$ και $\acute{\alpha}\lambda\theta\eta\nu\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau$ “ (s. o. S. 123), so ist die Anspielung auf Apoc I, 5 u. 3, 14 klar, zugleich aber auch, daß sie dem Ausdruck einen Sinn unterlegen, der diesen Stellen fremd ist. Denn Christus wird hier eben nicht „Märtyrer“ genannt. Gleichwohl könnte der Märtyrertitel genetisch mit der Apokalypse zusammenhängen. War sachlich die Idee maßgebend, daß der wahre $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ und $\mu\mu\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ Jesu diesen, wo möglich, auch im Tode „repräsentiere“, nachbilde, so konnte die Apokalypse, die eine Reihe von Märtyrern zwar nicht wegen ihres „Martyriums“, aber doch nun einmal tatsächlich als $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau$ $\text{'}\eta\chi\omicron\upsilon$ bezeichnete, ja die den Antipas 2, 13 sogar besonders nahe mit Jesu als „ $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau$ “ in Parallele brachte, sprachlich den Anlaß bieten, in diesem Titel die spezifische Gleichung zwischen einem $\mu\alpha\theta\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ Jesu und dem Meister selbst zum Ausdruck zu bringen. In gewissem Maße aber ist und bleibt der Märtyrertitel doch als solcher ein Rätsel.

¹ Der Titel hat sich allerdings noch nicht in jüdischen Kreisen gebildet. Die Makkabäerzeit hatte viele Beispiele des Verhaltens, das man in der christlichen Gemeinde als Martyrium bezeichnete, gesehen. Aber ich habe keine Stelle gefunden, wonach man diejenigen, die ihre Treue gegen das väterliche Gesetz durch den Tod unter Foltern bewährten, als $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\tau$ bezeichnet hätte. Von $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\iota}\alpha$ oder $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ist in den sog. Makkabäerbüchern überhaupt nicht oft die Rede. Soviel ich gesehen habe, kommt nur in Betracht 1 Macc 2, 47, 56; 2 Macc 3, 36; 12, 30; 4 Macc 6, 32; 16, 16. An keiner hat man Anlaß zu glauben, daß man in Israel schon von „Märtyrern“ gesprochen habe. Auf eine Anfrage, ob etwa Josephus von „Märtyrern“ rede, schreibt mir B. Niese, daß er das „mit gutem Gewissen“ negieren zu können glaube. Hängt der Märtyrertitel mit jüdischem Sprachgebrauch zusammen, so wohl nur in Form einer Sonderentwicklung.

Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte.

Von W. Soltau in Zabern.

Jede wissenschaftliche Untersuchung hat von dem Feststehenden oder relativ Sicherem zu dem Hypothetischen und Unbekannten fortzuschreiten. Dieser so einfache methodische Grundsatz ist nichtsdestoweniger bei der Frage nach der Entstehung und Zusammensetzung der Apostelgeschichte sehr oft unbeachtet geblieben, selten in seiner vollen Bedeutung anerkannt worden.

Ganz zweifellos ist auf diesem Gebiete das Sicherste: einmal die Beschaffenheit des Wir-Berichtes und sodann das, was als Ergebnis der Untersuchungen über den Sprachgebrauch der einzelnen Teile der Apostelgeschichte festgestellt werden konnte. In beiden erkennt z. B. auch Spitta „die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert“ S. 3 f. das relativ Sichere und Bedeutungsvolle. Und trotzdem gründet er seine weiteren Untersuchungen nicht hierauf, sondern setzt die Behandlung der sprachlichen Seite des Problems an den Schluß, nicht an den Anfang, und behandelt die Wirstücke gleichfalls nicht zu Beginn, sondern gemäß „der vorliegenden Ordnung der Erzählung“ d. h. gegen Ende.

Bei der folgenden Untersuchung über das, was von den zahlreichen, der Apostelgeschichte eingefügten Reden zu halten ist, in welchem Verhältnis sie zu dem Erzählungsstoff stehen, bei einer Untersuchung also, in welcher die wichtigsten Fragen des Problems der Apostelgeschichte erörtert werden, soll dieser Fehler vermieden werden. Es wird vielmehr umgekehrt, bevor eine weitere Untersuchung angestellt werden wird, genau festgesetzt werden, was über den Sprachgebrauch der einzelnen Teile und was über die Beschaffenheit des Wir-Berichts feststeht, und von da aus dann ohne weitere Hilfhypothesen die verschiedene Herkunft der einzelnen Bestandteile erschlossen werden.

Die Apostelgeschichte ist, vom sprachlichen Standpunkt aus betrachtet, mit nichten ein einheitliches Werk.

Daraus folgt für die Methode der Forschung: die sprachliche Analyse

der Apostelgeschichte muß selbständig neben einer Erforschung der Quellen einhergehen. Erst wo beide übereinstimmen, kann von einer Sicherheit der Resultate die Rede sein.

Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Abschnitte ist folgendes festzuhalten.

1. Es ist nach Nordens Ausführungen (Die antike Kunstprosa II, 484) ausgemacht, daß die Episode über Stephanus einen besonders ungriechischen Eindruck macht. Die Häufung der obliquen Kasus von αὐτός, das Fehlen der sonst den Griechen geläufigen Partikeln, kurz eine gewisse Hilflosigkeit im Ausdruck macht sich überall bemerkbar. Mit diesen Kapiteln (6, 1—8, 4) steht aber nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich die Fortsetzung in 9, 1—30 sowie 11, 19—26 bzw. bis 30 in Verbindung. Das häufige καί, der Infinitiv nach ἐρέετο u. a. m. zeigen auch hier deutlich, daß dieser Bericht einen ähnlich ungriechischen Charakter hat wie 6, 1—8, 4.

2. Der Wir-Bericht ist (wie die Einleitung 1, 1—2) in einem guten Griechisch geschrieben; dabei ist aber zu beachten, daß er an einzelnen Stellen mit andern Angaben über Pauli Missionsreisen durchsetzt ist, und zunächst nur die Berichte in erster Person als integrierende Bestandteile desselben festgehalten werden dürfen.

3. Es ist durch Hawkins „Horae synopticae“ S. 150 f. gezeigt worden, daß der Wir-Bericht in sprachlicher Hinsicht durchaus dem 3. Evangelium gleiche. Er steht der Redeweise desselben viel näher als die übrigen Partien der Apostelgeschichte. Dazu stimmt vortrefflich, was allerdings zu erwarten war, daß der Verfasser der beiden Einleitungen dieselbe Person gewesen zu sein scheint. Sein „zweiter Bericht“ ist dann durch den letzten Bearbeiter der Aposteltaten modifiziert worden.

4. Die in den Wir-Bericht eingeschobenen Erzählungen von ganz anderem Charakter sind — das ist gleichfalls von der philologischen Spezialuntersuchung festgestellt worden — von einem Manne geschrieben, welcher, wie der Erzähler der Wir-Berichte, die griechische Sprache gewandt handhabte. Man vergleiche hierüber die treffenden Erörterungen von Norden „Die antike Kunstprosa“ II S. 483. Namentlich wird das zu beachten sein, was Norden über den übereinstimmenden Sprachgebrauch in der Erzählung des Apostelkonzils (15), von Paulus' Aufenthalt in Athen, und von seiner Gefangenschaft in Jerusalem und in Caesarea (22—26) dargelegt hat.

5. Auch bei den Petrusstücken der 1. Hälfte (1—5; 9, 32—11, 18; 12, 1—24) hat die Untersuchung mehr als bisher von den sprachlichen

Eigentümlichkeiten auszugehen. Schon eine oberflächliche Betrachtung wird hier den verschiedenartigen Eindruck, welchen die Reden des Petrus und die erzählenden Einführungen machen, nicht unbeachtet lassen können. Wie sehr dieselben auch im übrigen zusammengehören mögen, in sprachlicher Hinsicht sind sie jedenfalls auseinander zu halten. Schon hier sei soviel bemerkt, daß die genannten Reden in Sprache und Charakter den Ausführungen und Reden ähneln, welche in den späteren Abschnitten c. 22—26 enthalten sind.

Noch ist hier einiges über die Beschaffenheit des Wir-Berichts hervorzuheben. Zu demselben gehören zunächst sicher alle die in erster Person überlieferten Abschnitte: 16, 8—25; 20, 4—16; 21, 1—19; 27 1—28, 16 (28, 30—31).

Ob und welche weiteren Abschnitte Teile dieses Wir-Berichtes waren, ist a priori schwer mit Sicherheit festzustellen. Vermutungsweise aber diese oder jene Erzählung demselben zuzuweisen, ist sehr bedenklich, weil dadurch zu leicht der Frage nach einer anderweitigen Herkunft jener Teile präjudiziert werden würde.

Die Schwierigkeit, eine sichere Entscheidung über diese Bestandteile zu fällen, ist nur dann zu beseitigen, wenn die Qualität des Wir-Berichts genauer festgestellt ist. Am deutlichsten tritt die Eigenart desselben in 27, 1—28, 16 hervor. Der dortige Bericht bietet vor allem keine Reden, erzählt schlicht und sachgemäß, was über die äußeren Schicksale des Apostels Paulus zu sagen war. Es lag dem Erzähler durchaus fern, eine detaillierte Darstellung der Missionstätigkeit des Paulus zu geben. Nicht einmal die Erfolge des Paulus zu schildern lag in der Absicht des Berichterstatters. Sein Interesse war allein den persönlichen Schicksalen des Paulus und seiner Begleiter gewidmet. Die Einzelheiten der Seereise und besondere Fährlichkeiten zu schildern, lag ihm mehr am Herzen, als alles andere. Ursprünglich war dieser Bericht jedenfalls ein Brief, von jener Art echter Briefe, die nicht zur öffentlichen Schaustellung, sondern in erster Linie für die bestimmt waren, die sich für die persönlichen Verhältnisse des oder der Schreibenden interessierten. Darum braucht man noch keineswegs an einen bestimmten Adressaten zu denken. Wie viele einzelne Freunde des Paulus gab es nicht, die etwas über seine persönlichen Schicksale wissen wollten? Und wie viele Gemeinden, welchen Paulus das Evangelium gebracht hatte, mußten nicht den sehnlichsten Wunsch haben, über den Verlauf der Reisen des Apostels, namentlich über seine Schicksale in Jerusalem und seine endliche Ankunft in Rom etwas spezielleres zu erfahren!

Nicht ganz denselben Zweck scheinen die früheren Wir-Berichte zu verfolgen. Dieselben stellen wenigstens nicht nur die Schicksale des Paulus in den Mittelpunkt der Darstellung, sondern daneben auch die eigenen Schicksale des Schreibers. So erzählt z. B. 20, 13, wie der Schreiber dem Paulus vorangefahren sei, um ihn erst später wieder in Assos zu treffen. Aber auch hier ist und bleibt Paulus für den Verfasser so sehr die Hauptperson des Interesses, daß von einem wirklichen Wechsel in dem Plan und in der Art der Berichterstattung nicht die Rede sein kann.

Wenn aber auch die kurze Herzählung der wichtigsten Reiseerlebnisse der Hauptzweck des Wir-Berichts gewesen ist und gewiß größere Reden nicht in ihm gestanden haben, so schließt doch eine derartige sachgemäße Berichterstattung keineswegs eine gewisse eingehendere Betrachtung besonderer Vorfälle aus, nämlich da, wo es im Interesse der Leser lag, etwas näheres über die persönliche Lage des Apostels oder über besondere Fügungen in dem Schicksale des Apostels zu vernehmen. Es mußte z. B. von höchster Wichtigkeit für die jungen Christengemeinden sein zu erfahren, wie der unerschrockene Vorkämpfer des Glaubens in die Gefangenschaft zu Philippi gekommen war (16, 19—24), und wie er wieder die Freiheit erlangt hatte (16, 35—40). Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß auch diese Erzählung, trotzdem sie nicht mehr in erster Person erzählt, aus derselben Wirquelle stammt, allerdings ohne die wunderbare Einlage (16, 25—34). Gerade hier ist ja der Übergang von der 1. zur 3. Person nicht nur erklärlich, sondern mit Notwendigkeit geboten gewesen, da der Schreiber selbst nicht mit gefangen gesetzt wurde.

Aus ähnlichen Gründen wird anzunehmen sein, daß die tatsächlichen Angaben, welche Pauli Person während seiner Anwesenheit zu Jerusalem betreffen, und die nur von einer ihm persönlich nahe stehenden Seite, ja nur von einem Augenzeugen ausgehen können, dem Wir-Bericht angehört haben. So wahrscheinlich 21, 27—36 Pauli Bedrohung durch das Volk und seine Gefangennahme mit der Fortsetzung 22, 25—29,¹ vor allem aber 23, 11—24 (bez. der Schluß 23, 31—35) der Anschlag auf Pauli Leben und seine Überführung nach Caesarea.

Dagegen ist es bei der Beschaffenheit des Wir-Berichts in 16: 20—21; 27—28 ausgeschlossen, daß die großen Reden, welche dazwischen zerstreut stehen, aus demselben stammen. Wenn irgend etwas, so wider-

¹ Die abschließenden Verse 21, 37—40 und 22, 30 sind vielmehr Einführungen zu den folgenden Reden.

sprechen sie den kurzen sachgemäßen Notizen, wie sie der Wir-Bericht sonst bietet.

Nicht minder sollte feststehen, daß, abgesehen von einigen einführenden Bemerkungen,¹ die sonstigen Angaben über die Reisen des Paulus ursprünglich nicht dem Wir-Bericht angehört haben können.

Ausdrücklich hebt 20, 6 hervor, daß der Verfasser des Wir-Berichts, der 16, 40 in Philippi zurückgeblieben, nicht mit den übrigen nach Amphipolis weitergereist war, von Philippi aus in Troas erwartet worden sei. Derselbe war also auf der inzwischen erfolgten zweiten Missionsreise nicht Augenzeuge gewesen.

Das schließt zwar nicht aus, daß er selbst später auch einige Aufzeichnungen aus den Angaben anderer seinem Wir-Bericht hinzugefügt haben könnte. Aber zu seinem ursprünglichen Wir-Bericht, der nur Selbsterlebtes enthielt, können derartige Ausführungen nicht gehört haben.

Gewiß ist es von hervorragender Wichtigkeit, die Herkunft der sonstigen Erzählungen über die Reisen des Paulus festzustellen und ihre Beziehung zu dem Wir-Bericht zu bestimmen; so bei der Erzählung in 12, 25—13, 14; 14, 1—15, 1; 17, 1—15; 18, 1—19, 22. Doch der Wunsch, die Qualität dieser Erzählungen festzustellen, kann erst nach anderen Untersuchungen über die Apostelgeschichte befriedigt werden.

Bei der Zusammenstellung der sicheren Voraussetzungen der Untersuchung müssen diese Abschnitte beiseite gelassen werden.

Die hier kurz zusammengestellten Tatsachen, welche den Ausgangspunkt jeder weiteren Untersuchung über das Problem der Apostelgeschichte bilden, legen es aus mehr als einem Grunde nahe, vor allem die Beschaffenheit der Reden, ihre Quellen und damit ihren Ursprung festzustellen.

Die Reden² heben sich, wie schon erwähnt, vor allem schon sprachlich von dem Erzählungsstoff ab. Sie sind — mit Ausnahme der ganz singulären Stephanusrede — in elegantem Griechisch geschrieben.

Sie sind sowohl von den Petruslegenden (in 1—5), wie von dem Reisebericht (in 13f.; 17—19) in formeller Hinsicht geschieden. Auch

¹ So 20, 3—5 vor 20, 6f. und wohl auch die kürzeren Notizen über die Reise des Paulus bis zu seiner Ankunft in Troas (16, 8), nämlich 15, 35—41; 16, 6—7. Nicht dagegen gehört zu ihm die Anekdote über Timotheus, welche 16, 1—5 eingestreut ist und den kurzen Reisebericht ganz unerwartet unterbricht. 16, 6 schließt an 15, 41 an.

² Zu ihnen sind auch die verwandten schriftstellerischen Erzeugnisse in Briefform 15, 23—29; 23, 25—30 zu rechnen. — Zu allen Reden vgl. Soltau, Der geschichtliche Wert der Reden bei den alten Historikern, in Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1902, IX, 20 f.

der Wir-Bericht zeigt, wie bemerkt ward, eine eigentümliche Redeweise, welche derjenigen des 3. Evangelisten näher verwandt ist.

Das Ergebnis der Spezialuntersuchung über die Reden der Apostelgeschichte¹ stelle ich hier, der Untersuchung vorgreifend, kurz folgendermaßen zusammen:

1. Einige Reden sind nach Briefen des Apostels Paulus gebildet, so vornehmlich die Abschiedsrede an die Epheser Act 20, 18—35 aus 1. Thess 2—4; die Rede des Paulus in Athen Act 17, 22—31 aus Röm 1. 11. 14; das Aposteldekret vorzugsweise nach 1. Kor 6 und 8—10.

2. Die wichtigsten Verteidigungsreden des Paulus beruhen auf dem Bericht von Pauli Bekehrung.

3. Mehrere andere sind lediglich erweiternde Umschreibungen der im Reisebericht und Wir-Bericht erzählten Begebenheiten.

4. Eine Untersuchung über die Stephanusrede wird zeigen, daß dieselbe aus einer älteren Relation entnommen ist, aus der auch des Paulus Rede 13, 15 f., sowie der Gedankengang der Reden des Petrus zu Anfang der Apostelgeschichte (2—4) stammten.

Es ist augenscheinlich, daß auf diesem Wege die Qualität der Bearbeitung der Apostelgeschichte und daneben diejenige des ursprünglichen Quellenmaterials besser und sicherer festzustellen sein wird, als durch hypothetische Versuche, die Benutzung mehrerer Quellen neben einander darzutun. In 6, 1—8, 4; 9, 1—27; 13—28 d. h. also in sämtlichen Paulusstücken, kann von mehreren nebeneinander hergehenden schriftlichen Quellen keine Rede sein.

I.

Kürzlich hat H. Schulze in seiner Abhandlung „Die Unterlagen für die Abschiedsrede zu Milet in der Apostelgeschichte 20, 18—38“² den Nachweis geführt, daß diese ganze Rede aus lauter Reminiscenzen an paulinische Briefe besteht und vornehmlich nach 1. Thess 2—4 gebildet worden ist. Die wichtigsten Beziehungen seien hier erwähnt.

¹ Ein für allemal sei hier bemerkt, daß die folgende Untersuchung unabhängig ist von den Kontroversen, welche die Ausgabe von Blaß hinsichtlich des Textes der Apostelgeschichte angeregt hat. — Von einiger Bedeutung könnte höchstens sein, daß schon 11, 28 in cod. D die 1. Person Pluralis auftritt (συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν). Es ist m. E. ganz wahrscheinlich, schon mit Rücksicht auf 21, 10 f., daß hier eine authentische Notiz vorliegt. Dann aber zeigt dieselbe, daß der Verfasser des Wir-Berichtes zwar damals in Antiochia gelebt hat, aber selbst die dann 12, 24 f. erzählte Missionsreise nicht mitgemacht hat (s. 13, 2). — Doch s. auch Jacobsen, Die Quellen der Apostelgeschichte S. 14.

² Studien und Kritiken (1900) 4, 563 f.

Act 20, 18—21 folgt genau dem Gedankengang von 1. Thess 2, 1—4. Für die Nachstellungen in Philippi (προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις, 1. Thess 2, 2) setzt Act 20, 19 ein: δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν, τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων. Im übrigen aber ist es derselbe Gedanke:

1. Thess 2, 1.

αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἰσοδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν· ἀλλὰ προπαθόντες . . . ἐπαβήριασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.

1. Thess 2, 8.

Ὅπως δμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν γεγένηθε.

1. Thess 2, 9; 11.

μνημονεύετε γὰρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον; νυκτὸς γὰρ καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν, ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.

— — — — —
οἴδατε ὡς ἓνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ, παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι.

1. Thess 2, 10. 12.

ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὅπως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν . . . καὶ μαρτυρούμενοι εἰς τὸ περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.

1. Thess 3, 10—11.

νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δέομενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον, καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. αὐτὸς δὲ ὁ θεός καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς κατευθῆναι τὴν δόξαν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς.

Act 20, 18—21.

ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀδελφοί, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας, ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν, πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην δουλεύων . . . ὡς οὐδὲν ὑπετεταλμῆν τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι . . . διαμαρτυρούμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν: τὴν εἰς τὸν θεὸν μετανοίαν καὶ πίστιν κ. τ. λ.

Act 20, 24.

ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιῶμαι οὐδὲ ἔχω τὴν ψυχὴν μου τιμίαν ἑμαυτῷ, ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου μετὰ χαρᾶς, καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ διαμαρτυρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.

Act 20, 34.

αὐτοὶ γινώσκετε, ὅτι ταῖς χρεῖαις μου πάσαις καὶ τοῖς οὐσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρετήσαν αἱ χεῖρες αὐταὶ πάντα.

Act 20, 31.

διὸ γρηγορεῖτε, μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυκάμην μετὰ δακρύων νοουθετῶν ἓνα ἕκαστον.

Act 20, (25) 26.

ὑμεῖς πάντες, ἐν οἷς διήλθον, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ: διὸ μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρὸς εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων.

Act 20, 25.

καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα, ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες. Vergl. auch 20, 38: ὀδυνώμενοι μάλιστα ἐπὶ τῷ λόγῳ, ᾧ εἶρηκει, ὅτι οὐκέτι μέλλουσι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ θεωρεῖν.

¹ Vergl. hierzu weiter Röm 1, 16; dieses Kapitel war Quelle zu der Rede Act 17, vergl. unten.

I. Thess 3, 4.

καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν, ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο.

I. Thess 5, 12.

ἔρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νοουθετοῦντας ὑμᾶς; und daneben

I. Tim 4, 1

τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων.

Act 20, 23.

τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . διαμαρτύρεται μοι ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν.

Act 20, 28—29.

προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπίσκοπους . . . ἐγὼ γὰρ οἶδα τοῦτο, ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἀφιεῖν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς κ. τ. λ.

Außerdem hat der Verfasser von Act noch manche Reminiscenzen aus anderen paulinischen Briefen mit in seine Darstellung verflochten. S. Studien und Kritiken ebendas. S. 120f. So vergl. Act 20, 19 mit Eph 4, 2; Act 20, 24 mit 2. Tim 4, 7; Act 20, 32 mit 1. Thess 5, 23; Röm 16, 25; Eph 1, 18.

Auch eine zweite, besonders originell erscheinende Rede des Paulus in Act ist nichts anderes als eine Kombination aus einigen Gedanken der Episteln: Pauli Rede in Athen (17, 24 f.) ist größtenteils aus Stellen des Römerbriefes komponiert.

Anknüpfend an Altäre, welche den „unbekannten Göttern“ gewidmet waren, aus denen aber 17, 23 ein unbekannter Gott wird, geht der Redner auf diesen „Einen Gott“ ein. „Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir, als auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts“ (17, 27—28). Es ist derselbe Grundgedanke, welcher sich Röm 11, 36 findet: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Diesem „unsichtbaren göttlichen Wesen“ (Röm 1, 20) stellt Paulus Röm 1, 23 die niedere Auffassung der Heiden entgegen, welche „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild verwandelt haben, gleich dem der vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere“. Ähnlich Act 17, 29: „So wir denn göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Gedanken gemacht“. Auch die Folgen dieses gottlosen Tuns sind

1 Röm 1, 23.

καὶ ἠλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου.

Acta 17, 29.

οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν . . . χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον.

Act 17, 30—31 durchaus Röm 1—2 entsprechend geschildert. Anfangs hat Gott zwar ihrer Unwissenheit verziehen, wie das ähnlich schon Act 14, 16 gesagt war,¹ jetzt aber „gebietet er allen Menschen an allen Enden Buße zu tun und will Gericht halten lassen durch Christus“ (Act 17, 30—31). Es sind das ja dieselben Gedanken, welche Röm 1, 18; 2, 6—16 ausführlicher erörtert hat. Nebenbei hat auch Röm 14, 9—12 dem Verfasser vorgeschwebt. Zu dem Gedanken (Act 17, 26), daß Gott „aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden“ dazu berufen habe „den Herrn zu suchen und zu finden“, bot gleichfalls Röm 1, 19—20; 2, 13—16 das Material.

Zu dem Eingangsgedanken, daß Gott nicht in Tempeln wohne von Menschenhänden gemacht, ist teils das Wort der Stephanusrede 7, 48 (bez. 1. Kön 8, 27 und Jes 66, 1) Vorbild, teils der Gedankengang von Ps 50, 8—13.

Eine andere Epistel hat dem Verfasser von Act die Angaben geboten, welche er bei seiner Schilderung des Apostelkonzils (15, 1 f.) verwendet hat.

Hier sollte soviel für jeden, welcher dem Apostel Paulus den Glauben nicht versagt, feststehen, daß seine Erklärungen Gal 2, 9—10 glaubwürdig und vollständig sind. Nach ihnen ist dann festzuhalten, daß weder die Forderung des Jacobus 15, 20 noch das Aposteldekret 15, 22—29 authentisch sein können. Gal 2, 10 läßt eine derartige einschränkende Bestimmung nicht zu.

Auch das schwankende Betragen des Petrus zu Antiochia, welcher erst mit den Heiden aß, dann wieder sich von ihnen absonderte, zeigt aufs deutlichste, daß der Satz 15, 29 im Aposteldekret nicht gestanden haben kann. Denn wozu sich absondern, wenn die Juden sich ausdrücklich mit einer solchen Konzession der Heidenchristen zufrieden erklärt hatten? Freilich „die Macht der tatsächlichen Verhältnisse, wie sie in gemischten Gemeinden sich gestalten mußten, wuchs allerdings dem (vermeintlichen) jerusalemischen Kompromisse, durch den die Streitfrage mehr vertagt als gelöst war, rasch über den Kopf“. Bei der Speisegemeinschaft stellte sich heraus, daß sie ohne eine gewisse Rücksichtnahme von beiden Seiten undurchführbar sei. Aber eben daraus, daß so große Unzuträglichkeiten bestehen blieben, geht mit Sicherheit hervor, daß keine bindenden Abmachungen durch ein Aposteldekret getroffen worden sind.

¹ „Der in vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigenen Wege“ (= Ps 81, 13).

Die Reden der Apostel beim Apostelkonzil und das Dekret selbst verlieren all und jedes Bedenkliche und Befremdliche, wenn man sie als schriftstellerische Produkte ansehen darf, welche — wie die vorhin behandelten Reden — im Anschluß an die paulinische Gedankenwelt in seinen Briefen vom Schriftsteller frei komponiert sind.

Versuchen wir auf diesem Wege, durch Nachweis der Quellen und der Herkunft des Aposteldekrets, seine Entstehung zu erklären.

Es ist zunächst anerkannt,¹ daß 15, 5—12 mit Benutzung des Galaterbriefs geschrieben ist. Mit Recht hebt dann aber Spitta hervor, daß für die weiteren Ausführungen nicht der Galaterbrief, sondern eine andere Schrift Quelle gewesen sein müsse. Nur die Personen des Petrus und des Jakobus, des Wortführers der Judenchristlichen Partei, waren durch den Galaterbrief gegeben. Weiteres nicht. Woher entlehnte der Verfasser von Act das Übrige?

Abgesehen von dem Citat aus Amos 9, 11 = Act 15, 16—17 und dem was Act 10—11 erzählt,² kommt da sachlich eigentlich nur noch die einschränkende Bestimmung Act 15, 20 und 15, 29 in Betracht. Es läßt sich bei ihr aber der Nachweis erbringen, daß diese für ein Dekret bedenklichen Sätze den trefflichen Sittenermahnungen des Apostels Paulus 1. Kor 6. 8. 10—11 entlehnt sind.

Paulus 1. Kor 6, 9 und 6, 15—20 warnt in eindringlichster Weise vor Hurerei und andern geschlechtlichen Verirrungen, wie sie bei den Heidenchristen der großen Städte getrieben wurden. 1. Kor 8, 1 f. wendet sich gegen die Götzenopfer, namentlich soweit dadurch den Schwachen ein Ärgernis bereitet werde, und schließt mit den Worten: „darum, so die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgerte“ (8, 13). 1. Kor 10, 7 f. faßt beide Ermahnungen noch einmal zusammen: Werdet auch nicht Abgöttische, gleichwie jener etliche wurden, als geschrieben steht (2. Mose 20, 3; 32, 6): das Volk setzte sich nieder, zu essen und zu trinken, und stand auf, zu spielen. Auch laßt uns nicht Hurerei treiben, wie etliche unter jenen Hurerei trieben“. 1. Kor 10, 14. 19—21 heißt es dann weiter: „Darum meine Liebsten, fliehet vor dem Götzendienst . . . Soll ich sagen, daß der Götze etwas sei, oder daß das Götzenopfer etwas sei? Aber

¹ Vergl. den Nachweis von Weizsäcker „Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche“ S. 173 f. und Spitta „Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert“ (1891) S. 209.

² Besonders vgl. 10, 34—44 zu 15, 7—8; 10, 34 zu 15, 9; 11, 16—17 zu 15, 10—11 15, 14; 10, 47—48 zu 15, 19.

ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Teufeln, und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in des Teufels Gemeinschaft sein sollt¹. „Ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch;² ihr könnt nicht zugleich teilhaftig sein des Herrn Tisches und der Teufel Tisches“.

Aus diesen Worten und den Schlußermahnungen, weder den Juden noch den Griechen ärgerlich zu sein, noch der Gemeinde Gottes (10, 32), formulierte der Bearbeiter der Aposteltaten sein Aposteldekret. Historisch kann dieses schon deshalb nicht sein, weil, wenn es bindende Kraft gehabt hätte, die Einschärfung dessen, was Paulus 1. Kor 8—10 hervorhebt, gegenstandslos und überflüssig gewesen wäre.

Übrigens lassen sich auch sonst noch in manchen Reden von Acta Reminiscenzen an paulinische Briefe nachweisen.

Merkwürdig ist vor allem, daß Petrus in seiner Rede 10, 34—35 sich wohl an Gal 2, 6, sicherlich aber auch an Röm 2, 6—13 gehalten hat. In 10, 36—37 schließt sich Petrus an Röm 9, 4—5 an. Ebenso kann nicht geleugnet werden, daß Act 3, 25 die Kinder der Propheten und des Bundes, wie in der eben genannten Stelle Röm 9, 4—5 verstanden sind. Ebendasselbst ist, wie Holtzmann, Handkommentar S. 338 treffend hervorhebt, Gen 22, 8 wie Gal 3, 18 zitiert, das $\sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ wie Gal 3, 16 auf Christus bezogen, also auch hier der Einfluß des Galaterbriefes unleugbar. In der Rede des Paulus vor Agrippa schwebten dem Verfasser sicherlich (vergl. Act 26, 23) neben Kol 1, 18, 1. Kor 15, 20 vor. Acta 26, 18 spielt auf Eph 1, 11 an. Auch dürfte die Petrusrede Act 10, 42—43 schwerlich ohne Berücksichtigung von 2. Tim 4, 1 geschrieben sein.

Daß dabei dann noch einzelne Psalmen- und Prophetenstellen mit verwandt sind, ist kaum besonders bemerkenswert und sei hier nur kurz erwähnt. So 4, 25—26 = Ps 2, 1—2,² 3, 20 = Jes 35, 10; Dan 7, 22. 27.

2.

Wenden wir uns jetzt zu den großen Reden, welche auf den Bericht von Pauli Bekehrung und die mit ihr — wenn auch nicht ursprünglich —

¹ So erklärt sich das besondere Verbot das Blut der Opfertiere zu trinken, wie das bei den heidnischen Opfermahlzeiten üblich war. Den Juden war dieses bekanntlich anstößig, da nach ihrer Ansicht „das Blut die Seele“ war. Weshalb der Verf. hier das $\pi\upsilon\iota\kappa\tau\acute{o}\nu$ noch besonders hervorhebt, ist weniger klar, doch wird auch dieses ja 3. Mos 17, welcher die Grundlage dieser ganzen jüdischen Gesetzesordnung ist (vgl. 17, 15), ausdrücklich verboten. — Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß D und andere Codices beidemal (20 u. 29) das $\pi\upsilon\iota\kappa\tau\acute{o}\nu$ übergehen. Auch 21, 25 fehlt dasselbe.

² Psalm 2, 7 wird direkt zitiert 13, 33.

so doch jedenfalls schon eine Zeit lang vorher verbundenen Stephanus-episode zurückgehen. Es sind 22, 3—16 und 26, 9—18, sowie 13, 8 f.

Wer die Qualität der Reden mißachtend in jeder kleinen Variante zwischen 22, 3—16; 26, 9—18 und der Erzählung 9, 1—22 einen originalen Bestandteil sieht, der, aber auch nur der, kann hier verkennen, daß alle drei Schilderungen auf einen gemeinsamen Grundbericht zurückgehen. Es wäre eine wahre Afterweisheit, noch andersartige Quellen für 22, 3 f. und 26, 9 f. anzunehmen.¹ Es mag sein, daß der Bericht von Pauli Vision 22, 9 und 26, 14 das Original genauer wiedergibt als 9, 1 f. Auch ist es möglich, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, daß die Stimme, welche Paulus vernommen hatte, außer den Worten 9, 4 = 22, 7 = 26, 14 und den Worten 9, 5 = 22, 8 = 26, 14—15 auch die Worte 26, 16—18 gesprochen hat.² Aber jeder in Quellenkritik nur etwas bewanderte Forscher wird zugestehen müssen, daß diese drei Berichte auf einen gemeinsamen Quellbericht zurückgehen, der nicht etwa von dem letzten Bearbeiter frei erfunden oder gedächtnismäßig wiedererzählt ist, sondern demselben bereits schriftlich fixiert vorlag.

Daß dieser Bericht auch schon die Tötung des Stephanus enthielt, ist augenscheinlich. 9, 1 knüpft ja unmittelbar an 8, 4 an, und nimmt den Gedanken von 8, 3 wieder auf. Aber diese Annahme ist auch geboten durch die mehrfachen Hinweise hierauf in Act 22 und 26. So vergl. zu 22, 4: 8, 3 — zu 22, 20: 7, 58³ — zu 26, 9—12: 8, 1.

In einigen Einzelheiten verrät sich sogar eine Vertrautheit mit Wendungen der Stephanusrede. Stephanus redet das Synedrium zweckentsprechend an (7, 2): ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες; die gleiche Anrede 22, 1 ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες ist den wütenden Juden gegenüber gewiß weit weniger am Platze. Wie Stephanus 7, 35—38 und 44 sich in letzter Instanz auf Moses bezieht, so 26, 22, trotzdem der Inhalt von 26, 23 nicht in den Büchern Mose zu finden ist.

Aber die Stephanusrede ist auch das Vorbild von Pauli Rede 13, 15 f. gewesen.

¹ So ursprünglich von Meyer in seinem Kommentar angenommen.

² Übrigens ist zu beachten, daß (vgl. Wendt in der Bearbeitung desselben Kommentars), die Rede in K. 22 recht genau mit K. 9 übereinstimmt. 9, 1—6 = 22, 3—8; 9, 8—10 = 22, 10 f.; 9, 15 f. = 22, 15 f.; 9, 11 ff.; 17—19 fehlen in 22, 11—13. Wenn aber 26, 16—18 betont, daß Paulus ganz besonders zum Diener und Zeugen berufen sei, so konnte der Verfasser dieses wohl nach Gal 1, 12; 1, 16; 1. Kor 9, 1; 15, 5 f. einsetzen. Auch schwebte ihm bei 26, 18 wohl Eph 1, 18 f. vor. Damit erledigen sich auch die an sich scharfsinnigen Versuche von Jüngst (Die Quellen der Apostelgeschichte 1895 S. 83 f.), die Benutzung noch einer zweiten Quelle wahrscheinlich zu machen.

³ Falls 7, 58 echt ist. Das ist wegen 22, 18 ff. nicht zu bezweifeln.

Der theologische Standpunkt des Verfassers dieser Rede ist zwar ein völlig anderer als derjenige der Stephanusrede. Nichtsdestoweniger aber ist jener bestrebt gewesen, in Gang und Disposition die Stephanusrede nachzuahmen. Die Rede des Paulus sollte offenbar ein Gegenstück zu der des Stephanus sein.

Die Stephanusrede legt die wunderbare Erfüllung der Verheißungen dar, welche Gott dem Volke Israel hatte zu teil werden lassen, und stellt ihr die Halsstarrigkeit von Israel gegenüber. Sie begann mit Abraham, ging dann auf Jakob und Joseph, auf Moses in Ägypten und beim Sinai ein, sie hob die Tätigkeit von David und Salomo hervor, um dann zum Schluß die Verwerfung des Heils, das dem Volke Israel durch Jesus geworden, zu tadeln. In diesem geschichtlichen Rückblick ahmt sie die Rede des Paulus 13, 16—22 zweifellos nach. Natürlich bietet diese auch einige originelle Angaben;¹ so gedenkt sie der sieben Völker Kanaans, die vertilgt worden waren, während 7, 45 nur kurz ihre Ausstoßung erwähnt war, sie erwähnt die 450 Jahre der Richterzeit u. a. m. Aber nachdem diese 13, 24—25 noch einige Reminiscenzen aus Lc 3, 16 sowie 13, 28—32 aus Lc 23—24 gebracht und einige Gedanken (13, 33—37) aus der Petrusrede 2, 30—34 reproduziert hat, endigt Paulus wie die Stephanusrede: 13, 40—41 = 7, 51—52.²

3.

Während es sich so herausgestellt hat, daß die meisten paulinischen Reden in Acta freier gestaltete Erzeugnisse des Bearbeiters sind, welche er teils nach den paulinischen Briefen, teils nach dem ihm vorliegenden Bericht von Pauli Bekehrung (PB), ausgearbeitet hat, verdient daneben noch hervorgehoben zu werden, wenn es auch manchem selbstverständlich zu sein scheint, daß diese Reden natürlich die Existenz eines älteren Reiseberichts zur Voraussetzung haben. Es klingt banal, wenn betont wird, daß der Verfasser von Act, wenn er Reden des Paulus zu Antiochia (13, 15 f.), zu Athen (17), zu Milet (30) und zu Jerusalem (22—26) eingeschoben hat, einen entsprechenden Bericht über die Reisen des Apostels vorgefunden haben muß. Gleichwohl ist dies nicht unwesentlich; denn diese Beobachtung führt noch zur Aufdeckung der Herkunft einiger anderer rhetorischer Elemente und Reden, welche auf den Erfindungen des Bearbeiters, nicht den Erlebnissen des apostolischen

¹ Darauf legt Bethge „Die Paulinischen Reden“ S. 20 über Gebühr Gewicht.

² Auch die kurze Rede des Petrus 10, 34—43 gibt denselben Grundgedanken von 13, 36—41 wieder, ahmt aber im Anfang Röm 2, 6—13 nach.

Reisebegleiters beruhen. So war es ja augenscheinlich, daß derjenige Autor, welcher nach den Angaben des 1. Korintherbriefs das Aposteldekret zusammengestellt hatte, auch mit Zuhilfenahme von Gal 2, 9 die voraufgehenden Reden des Petrus und Jacobus ausgeführt hat. Der Brief des Claudius Lysias an Felix (23, 26 f.) ist so lediglich nach den voraufgehenden Angaben des Kapitels (23) zusammengestellt. Wenn die Verteidigungsrede des Paulus 24, 10—21, nach Analogie der übrigen Reden, ein Produkt des Bearbeiters ist,¹ so auch die Anklagerede des Tertullus 24, 2—8. Jene enthält die üblichen für Paulus wenig passenden Beteuerungen (vergl. 23, 6 f.; 26, 4—8), daß er eigentlich nichts anderes als ein rechtgläubiger Jude sei, diese aber nur eine mit Höflichkeitsphrasen ausgestattete Wiedergabe des 21, 28 erzählten Tatbestandes. Auch 25, 14—21 ist nur eine Paraphrase des vorher Erzählten, 21, 36—40 eine wiederholende Ausmalung des 22, 25—30 Erwähnten.

Kommen diese Einlagen in Wegfall, d. h. also: sind 21, 36—40;² 22, 1—21; 23, 25—30; 24, 3—21; 25, 14—21; 26, 2—23 nur Zutaten des letzten Bearbeiters von Act, so tritt auch hier der Reisebericht in seinen kurzen sachgemäßen Schilderungen deutlich zu Tage. So ist 24, 24—25, 13; 25, 23—27 d. h. also die drei Kapitel 24—26 nach Abzug der Reden und der sonstigen rhetorischen Überarbeitungen mit Sicherheit als ein originales Stück des Wir-Berichts aufzufassen, ebenso 23, 11—24. Bei Eliminierung von Paulus' Verteidigungsrede fallen ferner die 21, 30—39 und 22, 23—29 erzählten Vorgänge in eins zusammen, sie sind nur verschiedene Ausmalungen des gleichen Originalberichts. Und endlich ist 22, 30—23, 10 eine Schilderung höchst zweifelhafter Art, welche des Paulus Verteidigung vor der jüdischen Obrigkeit darstellen wollte, dabei aber ein völlig unhistorisches Gerichtsgemälde gab. Denn, wie 24, 1 f. zeigt, nicht der Hohepriester, sondern der Prokurator hatte zu Gericht zu sitzen. Abgesehen von der Erzählung von Pauli Bekehrung sind es also lediglich Elemente des Wir-Berichts, welche dem Verfasser den Stoff zu seinen rhetorischen Schilderungen über Pauli Erlebnisse in Jerusalem geboten haben.³

Damit wird dem oben S. 3 gewonnenen Resultat über die Ausdehnung des Wir-Berichts eine erwünschte Bestätigung zu teil. Nach

¹ Vgl. dazu die Reminiscenzen (24, 11—12; 17—18) aus 21, 21 f.

² Diese kurzen Worte dienen nur zur Einführung der folgenden Rede.

³ Auch die kurze Ansprache des Paulus an die Römer 28, 17—20 gehört hierher. 28, 17 und 28, 20 beruht auf 23, 1 und 23, 6, der Rest gibt die Angaben von 22, 25 f. und 25, 11—12 wieder.

Abzug der Reden und einiger rhetorischer Einlagen bleiben nur die kurzen sachlichen Angaben übrig, welche schon a priori, d. h. aus der Beschaffenheit des Wir-Berichtes diesem zugewiesen werden dürften (21, 27—30; 22, 23—29; 23, 11—24; 23, 32—35; 24, 24—25, 13; 25, 23—27).

Sie sind ohnehin, wie oben bemerkt ward, der Art, daß sie nur von einem Augenzeugen, der Paulus nahe stand, herrühren können.

Sie müssen also aus drei Gründen dem Wir-Bericht zugesellt werden. Sie sind:

1. das Substrat und der Ausgangspunkt der rhetorischen Einlagen,
2. sie rühren von einem Augenzeugen her, und
3. sind in jeder Hinsicht dem Wir-Bericht verwandt.

Daß auch die zu den Reden Anlaß gebenden Erzählungen über die sonstigen Missionsreisen dem Bearbeiter von Act vorgelegen haben müssen, ist klar. Wer 13, 15—41 einlegte, mußte die voraufgehende Erzählung (13, 1—14) vorgefunden haben. Ebenso muß der Verfasser von Act, als er Pauli Rede in Athen und seine Abschiedsworte an die Epheser zusammenstellte, schon Act 17, 1—15; 20, 1—16 vorgefunden haben.

Es steht somit fest, daß die Angaben über die Missionsreisen 13—14; 15, 35—41; 17, 1—15; 18, 1—23; 19, 9—22 schon mit zu dem Quellbericht des Verfassers gehört haben. Aber im einzelnen ist hier die Abgrenzung zwischen Quelle und Zusätzen des Verfassers von Act schwer zu treffen.

Negativ wird allerdings soviel festgestellt werden können, daß die anekdotenhaften Einlagen wie 16, 1—5; 18, 24—19, 8, sowie auch die Schilderung des Aufstandes in Ephesus 19, 23—20, 1 nicht in den kurzen Reisenotizen gestanden haben können. Hier hat die Detailforschung im einzelnen noch manches nachzutragen.

4.

Eine Bestätigung dieser Beobachtung, daß, wie der Wir-Bericht, so die Stephanusepisode bereits Quellen des Bearbeiters der Aposteltaten gewesen sind, somit einer sehr viel früheren Zeit angehören, wird gewonnen durch die Beachtung zweier anderer Tatsachen, nämlich:

1. der 3. Evangelist hat bei der Behandlung des ihm überlieferten Evangelienstoffes nachweislich nicht nur den Wir-Bericht, sondern auch die Stephanusepisode gekannt und als Quelle benutzt, und

2. derselbe Evangelist hat an der Stephanuserzählung auf Grund des Evangeliums Abänderungen vorgenommen.

Daß Paulus vor der römischen Obrigkeit und vor Herodes hatte

Rede stehen müssen (so der Wir-Bericht), veranlaßte den 3. Evangelisten und zuerst ihn, auch 23, 6—16 ein Gleiches von Jesu anzunehmen.

Ganz besonders beweiskräftig aber sind die Korrekturen, welche Lucas auf Grund von 7, 58 vorgenommen hat. Lc 23 tilgte die für den Weltenheiland weniger passenden Worte Mc 15, 34 (Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?) und setzte dafür ein: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“, was genau dem letzten Worte des Stephanus Act 7, 59 entspricht. Außerdem aber schob der Evangelist 23, 46 ein, entsprechend den Worten des Stephanus 7, 59. „Und als er das gesagt, verschied er“, heißt es Lc 23, 46 wie Act 7, 60.¹

Daß aber nicht nur der letzte Redaktor, sondern sogar schon der Evangelist Lucas den Stephanusbericht genau gekannt hat, zeigt der bemerkenswerte Umstand, daß der Evangelist die von Mc 14, 56—59 und Mt 26, 59—66 berichtete Anklage der Zeugen im Evangelium 22, 66 übergangen und sie dafür Act 6, 11—13 eingesetzt hat. Die Auslassung dort und der Einschub hier verrät unzweifelhaft dieselbe Hand. Lucas hat also, um die ihm bereits vorliegende Rede „passend“² einzuführen, Gedanken aus dem Marcus-Bericht entlehnt und sie dafür im Evangelium ausgelassen; its introduction here (Act 6, 11—7, 1; 7, 55—58) cannot be independent of that of the trial of Jesus, sagt Wisner Bacon unstreitig mit Recht.

Dieser Tatbestand raubt der Zwei-Quellen-Theorie jede Stütze.

Gerade hier, wo sie Spuren einer zweifachen Version (z. B. 6, 11 und 6, 13) zu besitzen glaubte, ist in Wahrheit nur ein Bericht anzunehmen. Die Bestandteile des vermeintlichen zweiten Berichts sind lediglich Korrekturen, welche Lucas in die ihm vorliegende Stephanus-episode eingetragen hat;³ daß dieselben so wenig geschickt ausgefallen sind, ist allerdings bedauerlich, aber doch mehr als erklärlich. Der Wortlaut der Rede sagte so wenig gegen Mose und gegen das Gesetz, daß Lucas vorher (6, 13), wie nachher (7, 57) die Farben etwas stärker auftragen mußte, was ihm denn auch mit Hilfe der falschen Zeugen wenigstens äußerlich gelungen ist.

¹ Act 7, 58: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου . . . καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη. Lc 23, 46: πᾶτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευεν. Selbst die Änderungen des Lukas sind charakteristisch. Er setzt das δὲ ein und verwandelt das christliche ἐκοιμήθη in den gewöhnlichen griechischen Ausdruck ἐξέπνευεν.

² d. h. in Wahrheit ziemlich unpassend, wie Wisner Bacon „Stephen's Speech; its argument and doctrinal relationship“ S. 215 (biblical and semitic studies) nachweist.

³ Daß auch die viel bedenklichere Kombination von Pauli Verfolgung mit Stephanus' Tod das Werk des Lucas war, zeigte Mommsen, Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. II, 86.

5.

Eine Bestätigung des Ergebnisses, daß die Stephanusrede nicht von dem Bearbeiter von Act herrührt, vielmehr sicherlich zu seinen Quellen gehört hat, ergibt sich nicht nur aus ihrer Sprache (s. S. 2), sondern auch aus ihrem Inhalt. Nach dieser Richtung hin bietet sie sogar ganz eigentümliche Auffassungen über den Wert des Alten Testaments, die sicherlich weder paulinisch noch lukanisch sind.

Treffend hat diese Eigenart der Stephanusrede Benjamin Wisner Bacon „Stephen's speech: its argument and doctrinal relationship“ erkannt und dargelegt. Nach ihm ist diese Rede ein deutliches Exempel alexandrinischer Weisheit. Bacon zeigt zuerst (S. 230), daß Stephanus' Rede in den Punkten, in welchen sie von der Tradition des alten Testaments abweicht, mit Schriften Philos übereinstimmt oder sich mit den Angaben von spätjüdischen Schriften alexandrinischen Charakters berührt.¹ Darauf hin weist auch (vgl. ebendasselbst S. 231—236) der Stil und die Phraseologie: sie ist in dem Hellenistisch - Griechisch geschrieben, welches, nach dem Modell der LXX gebildet, dem alexandrinischen Griechisch entspricht, verwandt ist mit der Redeweise von Pseudo-Barnabas, dem Hebräerbrief und den Klementinen.

Während Paulus die wörtliche Geltung des Alten Testaments hochhält bis auf die Zeit, da der alte Bund durch den neuen Bund ersetzt ward, geht die Stephanusrede von der alexandrinischen Theorie aus, daß alle Angaben der Schrift typischen Wert, einen vorbildlichen und sinnbildlichen Charakter an sich tragen.²

Drei Haupt- und Grundlehren galt es in ihrer fortdauernden und ewigen Bedeutung zu erfassen: die Verheißung Abrahams, das durch Mose gegebene Gesetz und den Tempel als Mittelpunkt des jüdischen Religionssystems. Alle drei hatten für den Christen nur eine historische Bedeutung. Wollte man trotzdem das Kunststück fertig bringen und diese Grundlehren der Offenbarung auch für die Christen verwerten, so mußten die Weissagung Abrahams, Moses' Gesetzgebung, der Tempeldienst eine andere, eine „tiefere“ Bedeutung erhalten, d. i. eine Umdeutung erfahren, welche ihnen einen anderen Sinn als den ursprünglichen unterlegte.

¹ So kommt das „rote“ Meer nicht in Ex 2, 14 vor, wohl aber in der „Weisheit Salomonis“ 10, 18; 19, 7 und Hebr 11, 29, bez. in der assumption Mos 3, 10.

² Kranichfeld „Gedankengang der Rede des Stephanus“ in Studien und Kritiken 1900 S. 541 f. hat diese Seite der Rede zu wenig erkannt.

Es kann nach Bacons Ausführungen nicht zweifelhaft sein, daß der eigentliche Verfasser der Stephanusrede an einen derartigen geistigen Inhalt der alten Weissagungen geglaubt hat.

Der Bund der Beschneidung, den Gott mit Abraham gemacht hatte, sicherte den Juden das heilige Land zu. Der Redner denkt aber, wie seine Kombination von 1. Mos 15, 13 f. mit 2. Mos 3, 12 in Act 7, 6 f. zeigt, weniger an das gelobte Land selbst, als vielmehr an die Erlösung aus der Knechtschaft der Gesetzesgerechtigkeit und die Zuführung zum wahren Gottesdienst (Act 7, 7 καὶ λατρεύουσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ).

Paulus' Ansicht von der κληρονομία basiert auf 1. Mos 1, 26—28 und 1. Mos 12, 3 f. Er sah hierin Weissagungen, die über den Judaismus hinausgingen. Christus ist ihm der zweite Adam, der als solcher die bisher verborgenen Absichten, welche Gott bei der Schöpfung gehabt hatte, erst zur wahren Erfüllung gebracht und somit das Gesetz antiquiert hatte. Der Verfasser der Stephanusrede dagegen legt überall dem buchstäblichen Inhalt einen spiritualistischen Sinn unter: nicht die Knechtschaft in Ägypten ist ihm das Bedeutungsvolle, sondern die Knechtschaft unter der Sünde, wie schon vorher nicht der Besitz von Kanaan, sondern der Besitz der wahren Seligkeit ihm das Wesentliche zu sein schien.

Ähnlich steht es mit der Deutung des mosaischen Gesetzes und des Tempeldienstes. Der Messias ist für den Redner der zweite Moses (Act 7, 35—37).¹ Act 7, 38 f. stellt ganz unverfälscht die Ansicht auf, Mose habe das „lebendige Gesetz“ λόγια ζῶντα gegeben. Indirekt wird damit das geschriebene Gesetz der Juden als antiquiert erklärt und durch das lebendige Wort ersetzt, wobei dann der Übergang auf den zweiten Mose und seine Worte des Lebens leicht war.

Auch hinsichtlich des Tempels stellt der Redner den wahren Gottesdienst, wie David ihn eingesetzt hatte, da er Gott bat, „daß er eine Hütte finden möchte dem Gott Jakobs“, dem besonderen Tempeldienst gegenüber; gegen den letzteren wandte sich dann Act 7, 48 f. mit gebührender Schärfe.

Der Autor dieser Rede war also weder Lucas noch sonst ein Pauliner, am allerwenigsten aber der letzte Redaktor der Apostelgedenkwürdigkeiten. Es war ein Hellenist (6, 9), ein Alexandriner, welcher in gelehrter Weise eine Umdeutung der jüdischen Grundbegriffe im christlichen Sinne

¹ Ähnlich auch Act 3, 19—26, während diese Anschauung sonst dem ganzen NT (mit Ausnahme etwa von Joh 5, 46; 6, 14), sicherlich aber dem Paulus fremd ist.

versuchte. Um die Ideen des „Hellenisten“ Stephanus anschaulich darzustellen, bediente sich Lucas dieser Ausführungen eines jenem geistesverwandten Alexandriner (Barnabas?).

Um so sicherer ist es also, daß diese auch sprachlich ganz abweichende Stephanusrede nicht ein Produkt des Lucas ist, sondern zu dem ihm vorliegenden Quellenmaterial gehört hat, das er voll Hochachtung vor der Überlieferung meist wörtlich beibehielt.

6.

Nachdem wir so den eigenartigen theologischen Standpunkt des Verfassers der Stephanusrede festgestellt haben, wollen wir kurz ihren Gedankengang wiedergeben. Es wird sich zeigen lassen, daß derselbe — losgelöst von der Umgebung — ein sehr einfacher und verständlicher ist.¹

Wer von der Einführung der Stephanusrede in 6, 11 f. und von ihrem Epilog 7, 54 f. absieht, wer nur die Rede für sich betrachtet, der muß zugestehen, daß sie von 7, 2—7, 46 einen einheitlichen Charakter an sich trägt und daß in dieser Darlegung von einer Beleidigung der israelitischen Religion, von einer Beschimpfung von Gott und Moses (6, 11) nicht das Geringste enthalten ist.

Ganz offenbar bilden einen der Hauptbestandteile der ganzen Rede die Weissagungen Gottes über seine Absichten mit Israel und die wunderbare Verwirklichung dieses Heilsplans. 7, 3 verheißt Gott Abraham und seinem Samen ein Land, in dem er nicht wohnte, von dem er auch später noch, als er dorthin gezogen war, keinen Fuß breit Landes besaß, ja dies alles, bevor Abraham einen Sohn hatte. 7, 6—7 enthält die Verkündigung, daß Abrahams Same ein Fremdling sein solle in einem fremden Lande 400 Jahre lang und dann wunderbar errettet werden solle, um in Kanaan Gott zu dienen. Diese Verheißungen an Abraham, bekräftigt durch den Bund der Beschneidung (7, 8), sind, so befremdend sie auch waren, wie der Redner zeigt, dennoch treulich in Erfüllung gegangen. Abraham glaubte ihnen und Gott hat sein Wort gehalten. Joseph wurde wunderbar errettet, denn „Gott war mit ihm“ (7, 9). Fast noch erstaunlicher war weiter die Rettung des Moses, der von seinem

¹ Über die zahlreichen Erklärungsversuche vgl. die Kommentare. Von neueren Arbeiten ist die oben citierte von Kranichfeld zu vergleichen. Die vorausgehende Erörterung zeigt, weshalb ich mich gegen eine Zweiteilung der Rede (nach dem Muster von Jüngst) erklären mußte.

Volke verkannt war, der einer besonderen Offenbarung auf dem Berge Sinai gewürdigt war, der sein Volk aus Ägypten geführt und errettet hatte. Ja trotz aller Abgötterei ward die Mose gegebene Offenbarung von der Stiftshütte („daß er sie machen solle nach dem Vorbilde, das er gesehen hatte“ 7, 44) Jahrhunderte später zur Wirklichkeit.

Erst nach der Erwähnung Davids (7, 46) bricht die theoretische Erörterung plötzlich ab,¹ um ziemlich unvermittelt den Unglauben der Juden zu tadeln, welcher sie dazu geführt hatte, die Propheten und Jesum zu verfolgen.

Der Hauptgedanke der Rede ist also der: Gottes Weissagungen sind dunkel, aber der Gläubige wird ihre wunderbare Bestätigung erleben. Aller Unglaube ist töricht. Es gilt nur das rechte Verständnis für die Offenbarungen zu gewinnen, deren Wahrheit die Zeit offenbar macht.

Allerdings könnte man versucht sein, bei der vorher nachgewiesenen eigenartigen Stellung, welche der dem Alexandrinismus ergebene Verfasser zu der Überlieferung einnimmt, in diesen mehr versteckt gehaltenen Anspielungen den Hauptzweck der Rede zu finden; doch nicht mit Recht.

Es ist zwar (wie erwähnt ward) sehr wahrscheinlich, daß der Redner bei der Schilderung, wie Joseph von seinen Brüdern verkauft ward, auch und ganz besonders daran gedacht hat, wie später Jesus von den Seinen verkannt und verraten worden war. Aber gesagt hat er nichts davon. Auch ist es ebenfalls wahrscheinlich, daß der Redner das von Mose Gesagte typisch auf den Messias angewandt wissen wollte. Er deutet dieses sogar leicht an in den Worten 7, 35 „diesen Moses sandte Gott zu einem Obersten und Erlöser durch die Hand des Engels, der ihm im Busch erschienen war“. Aber damit ist diese Idee doch noch nicht ein besonders wesentlicher Bestandteil der Rede geworden. Mag ferner immerhin der Redner selbst mehr Gewicht gelegt haben auf den „tieferen Sinn“ der Weissagungen, als auf ihren äußeren Wortlaut: sicher ist, daß bei seinen Worten doch stets vor allem das in Betracht kommen muß, was sie sagen, nicht was sie nicht sagen. Ganz gewiß war endlich die Stiftshütte ein Typus für das Wohnen Gottes im Volke Israel (Ex 33, 1 f.) und das um so mehr, als 7, 44 hervorhebt, sie sei κατὰ τὸν τύπον ὃν ἐώρακει (Μωυσεῖ) gemacht, und 7, 46 von David bildlich sagt ἡτίκατο εὐρέϊν κτήνωμα τῷ θεῷ Ἰακώβ. Aber in der Stephanusrede 7, 44—46 hat die Erwähnung derselben zunächst nur den Zweck, daß sie betonen

¹ Schon 7, 47 gehört so, wie es da steht, nicht in den Zusammenhang. Erst der Schluß 7, 51—52 lenkt auf das Hauptthema der Rede wieder ein.

soll, die Israeliten seien erst damals in das gelobte Land gekommen, und zwar als Erfüllung der Weissagungen, die Abraham (7, 7—8; 17) zu Teil geworden waren.

Zweifellos ersehen wir also aus den Einzelheiten der Darstellung zwar soviel, daß der Verfasser ein Hellenist, ein alexandrinischer Christ ist. Aber diesen seinen Alexandrinismus darzulegen und Propaganda für ihn zu machen, war nicht der eigentliche Zweck seiner Ausführungen, und es wäre daher verkehrt, diese nur zur Charakteristik seiner Beweisführung bedeutsamen, aber materiell nebensächlichen Seiten der Rede zur Hauptsache zu machen.

Ganz anders verhält es sich mit einem anderen Teile der Rede, der gleichfalls nur kurz angedeutet ist, der aber doch als eine wesentliche Weiterführung des Hauptgedankens nicht unbeachtet bleiben darf. Ich meine mit jenem Hinweise auf den Messias.

Die ganze Rede sollte den Heilsplan Gottes mit Israel darlegen und hatte nur dann einen Abschluß, wenn aus der Erfüllung der früheren Weissagungen gefolgert wurde, daß auch die weiteren und bedeutendsten Weissagungen, welche auf „die Zukunft dieses Gerechten“ (7, 52) hingen, in Erfüllung gehen würden oder bereits gegangen seien.

In der Tat enthalten auch schon vorher einige der bedeutendsten Stellen der Rede Hinweisungen auf einen solchen Abschluß der Beweisführung. Vor allen Dingen ist natürlich 7, 37 zu nennen. „Dies ist Moses, der zu den Kindern Israel gesagt hat: Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern, gleich wie mich, den sollt ihr hören.“ Mit dem letzten Hinweis gewinnen aber auch die Worte 7, 35, die Moses als Obersten und Erlöser bezeichnen, ihre eigenartige Bedeutung. Jesus ist als Messias ein zweiter Moses und Erlöser. Wie Moses Israel aus Ägypten erlöst hat, so wird der große Prophet, auf den Moses hingewiesen hat, Israel von allem Übel erlösen.

Diesen Zweck der Rede anerkennen, heißt aber zugleich zugestehen, daß gerade diese letzten Gedanken und bedeutsamsten Schlußfolgerungen sehr zu kurz gekommen sind und offenbar in der vollständigen Rede ausführlicher gestanden haben müssen.

7.

Somit ist folgendes Urteil über die Stephanusepisode zu fällen:

Der Inhalt der Rede, die an den meisten Stellen unberührt von der späteren Bearbeitung geblieben ist, war der Art, daß sie selbst in strengeren Judenkreisen keinen schlimmen Anstoß erregen konnte.

Die Rede war mit nichten „wider Moses und wider Gott“ (Act 6, 11) gerichtet, sondern gerade umgekehrt ein gewaltiges Dokument für Gott und für Moses. Sie behandelte die Hauptepochen des göttlichen Waltens in der Geschichte des Volkes Israel. Die wunderbaren Verheißungen, welche Abraham zu Teil geworden waren (7, 3; 5—7), der Bund der Beschneidung (7, 8), die Errettung Joseph's aus aller Trübsal (7, 10) und das Nahen „der Zeit der Verheißung, die Gott Abraham geschworen hatte“ (7, 17), enthalten auch nicht das Geringste, was ein streng jüdisches Gemüt beleidigen konnte. Sie sind die vollkommenste Verherrlichung des Judentums. Selbst wenn man in Anschlag bringen möchte, daß der Redner zu Anfang eine *captatio benevolentiae* erstrebt hätte, könnte doch nicht bei einer solchen Lobrede auf die Entwicklung der älteren israelitischen Geschichte angenommen werden, daß sie von einem Angeklagten gesprochen sein sollte, der gegen Gott und Mose geredet haben sollte. Sie hätte doch wenigstens in etwas die Anschuldigungen näher präzisieren müssen, gegen welche sie sich wenden wollte.

Die lange Schilderung von Moses Wirksamkeit 7, 18—38 läßt zwar jetzt an einigen Stellen (7, 25; 35) den Unglauben Israels an Mose als bedenklich erscheinen, ist aber gleichfalls die reinste Verherrlichung des Mosaismus; dieser Moses „empfing das lebendige Wort uns zu geben“ (7, 38). Und ebenso ist die Verherrlichung des jüdischen Gottesdienstes in Stiftshütte und Tempel 7, 44—47 im Munde eines solchen, welcher derartig geredet haben soll, daß ihn das Volk in momentaner Erregung steinigete, unverständlich.

Das, was allein wirklich gegen die Juden und ihre Halsstarrigkeit gerichtet war (7, 39—43), konnte — abgesehen davon, daß es nur episodisch zur Hebung der folgenden Entwicklungsstufe 7, 44—46 eingefügt war — die Volksmassen nicht in Harnisch bringen.

Erst bei einem Überblick über den ganzen Gedankengang der Rede ersieht man, daß der Redner seine Blicke über den engen Mosaismus hinaus gerichtet und einer geistigeren Auffassung des Mosaismus das Wort geredet hatte. Man begreift dann vielleicht, daß die Pharisäer mit dieser besonderen Auffassung einer allmählich immer höher steigenden Art der Offenbarung Gottes und mit der entsprechenden Auffassung von einer stufenweisen Erziehung des Volkes Israel nicht gerade einverstanden gewesen sein werden. Aber was man nicht begreift, ist, daß ein solcher Gedankengang das Volk aufregt und gar zu Tätlichkeiten veranlaßt haben sollte. Diese Rede ist also vielmehr als ein freies Produkt eines Alexandriners anzusehen, welches Lucas benutzte, da solche Worte ihm

am besten den Ideen des Hellenisten Stephanus zu entsprechen schienen. Ferner ward gezeigt, daß diese Rede, welche die Geschichte der göttlichen Offenbarung in Israel so eingehend geschildert hat, nicht vor den Propheten und vor der Vollendung allen Prophetentums in Jesu Halt gemacht habe.

Mehrfach wird in der Tat in ihr darauf hingewiesen, daß dieses das letzte Ziel aller früheren Offenbarung sei. So 7, 35; 37; 48—49. Auch 7, 52 weist zurück auf diese Tätigkeit der Propheten. Wer 7, 35 hervorhob „diesen Moses sandte Gott zum Obersten und Erlöser“, wer 7, 37 betont hatte, daß Moses zu den Kindern Israel gesagt habe „einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern, gleich wie mich“, der konnte nicht mit Salomo abschließen.

Nun setzt 7, 51—53 ganz unvermittelt mit den Scheltworten ein, welche das Volk zur Wut und zu Gewalttaten aufgereizt haben sollen.¹

Es sollte demnach nicht zweifelhaft sein, daß nach einer mindestens kurzen Berücksichtigung der Propheten das Endziel aller göttlichen Weissagungen, der Messias, der von den Juden gekreuzigte, aber von Gott erhöhte Auferstandene eingehender behandelt sein muß. Dieser Gedanke ist ja in gedrungener Kürze noch 7, 52 stehen geblieben. „Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und sie haben getötet, die da zuvor verkündigten die Zukunft dieses Gerechten, welches ihr nun Verräter und Mörder geworden seid.“²

8.

Welche Gedanken aber sind ausgelassen? Können sie nicht mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden?

Es ward vorher gezeigt, daß die Rede des Paulus 13, 16f. vielfach den Gedankengang der Stephanusrede rekapituliere. Dort wird nun hauptsächlich des auferstandenen Heilandes gedacht (13, 30—39). Es fehlt auch nicht der Übergang von David zu Jesus (13, 33 ff.), die Berücksichtigung der Propheten (13, 27). Was hier jedoch nur kurz berührt wird, das ist ausführlicher in der Petrusrede 3, 21—25 geboten. So 3, 21: „Jesus Christus muß den Himmel einnehmen bis auf die Zeit, da herwiedergebracht werde alles, was Gott geredet hat durch den Mund seiner

¹ Lucas, welcher (s. oben unter 4) wahrscheinlich die Anklage gegen Stephanus schärfer präzisiert und nach dem Evangelium 6, 12—13 einfügte, hat dies sehr wohl gefühlt und daher auch 7, 48—50 ohne rechten Zusammenhang mit dem vorausgehenden so gewendet, daß es ein abfälliges Urteil gegen den Tempel zu enthalten schien.

² Vgl. Schwanbeck, Über die Quellen der Schriften des Lukas 1, 84; 252; van Manen, Paulus 1, 19.

heiligen Propheten von der Welt an“, und noch bestimmter zum Schluß 3, 24 „alle Propheten von Samuel an und hernach, wie viele ihrer geredet haben, die haben von diesen Tagen verkündigt: Ihr seid der Propheten und des Bundes Kinder, welchen Gott gemacht hat mit euren Vätern, da er sprach zu Abraham: durch deinen Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden. Euch zuvörderst hat Gott auferweckt seinen Knecht Jesum und hat ihn zu euch gesandt, euch zu segnen, daß ein jeglicher sich bekehre von seiner Bosheit“.

Sogar in manchen Äußerlichkeiten lehnen sich diese und die gleichartige Petrusrede 2, 22—36 an Act 7 an. Man vergleiche z. B. 3, 22 wörtlich = 7, 37; 3, 23 inhaltlich = 7, 38—42; 3, 25 inhaltlich = 7, 5—8^a. 2, 22f. wie 3, 12f. sind durchaus erfüllt von jenem Hauptgedanken, auf welchen die ganze Stephanusrede abzielte: „Gott hat, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat, wie Christus leiden sollte, es also erfüllt“ (3, 18). „Ihr aber habt den Fürsten des Lebens getötet“ (3, 15).

Derselbe Gedanke beherrscht die wenigen Worte Petri 4, 8—12,¹ derselbe 2, 22—36,² derselbe 3, 14f.

Ist dieses aber richtig, so ergibt sich von selbst, daß in der Stephanusrede von Davids Weissagungen aus der Übergang zu Jesus gemacht worden sein wird. Teils wird, wie in 13, 23, der Verheißung gedacht gewesen sein, daß der Messias „aus Davids Samen gezeugt worden sei“, teils daß (wie 13, 33—36) die Auferstehung Jesu von David und allen Propheten vorausgesagt, diese Weisheit aber von den Juden mißachtet sei.

9.

Aber es ist nicht nur zu zeigen, welche Gedanken zu ergänzen sind, sondern es muß auch der Nachweis erbracht werden, weshalb diese für die ganze Rede doch besonders wichtigen Abschnitte abgetrennt worden sind.

Die bisherigen Ausführungen haben erwiesen, daß der Verfasser von Act es vermieden hat, seine Reden ganz frei zu komponieren. Überall suchte er aufs gewissenhafteste nach passenden Vorlagen, welche ihm den Gedankeninhalt seiner Reden bieten konnten. Manches entlehnte er den paulinischen Briefen, manches dem Bekehrungsbericht, anderes

¹ Vergl. 4, 11 „Das ist der Stein von euch Bauleuten verworfen, der zum Eckstein geworden ist.“

² 2, 36 „So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat“.

entnahm er den Reiseberichten. Wie zu 13, 16f. die Stephanusrede sein Vorbild gewesen war, so hat er aus dieser wieder (13, 32—37) den Hauptgedankengang seiner Petrusrede 10, 34—43 entnommen.

Einige Motive der Stephanusrede kehren fast wörtlich in anderen Petrusreden wieder. So 7, 37f. in 3, 22—23; 7, 5—7 in 3, 25.

Somit ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auch die übrigen Gedanken, welche in den Petrusreden 2, 22—36; 3, 12—26 ausgesprochen sind, nicht von dem Autor frei erfunden, sondern nach dem ihm vorliegenden Quellenmaterial komponiert sind.

Nun stimmen die Gedanken dieser Reden, welche alle eine große Verwandtschaft unter einander haben, gerade mit dem überein, was S. 21 mit Wahrscheinlichkeit als eigentlicher Schlußgedanke der Stephanusrede erwiesen worden war.

Wenn diese Gedanken wirklich der Stephanusrede entnommen worden sind, so mußte dann bei der mehrfachen Bezugnahme auf diese Gedanken die ohnehin schon so lang ausgedehnte Stephanusrede, um auffällige Wiederholungen zu vermeiden, hierin gekürzt werden. Und das um so mehr, als die durch Lucas veränderte Einführung einen abweichenden Schluß erforderlich machte. Lucas hatte 6, 13 die falschen Zeugen aus dem synoptischen Bericht (Mc 14, 57—58 = Mt 26, 60—61) eingefügt und sie sagen lassen: „Dieser Mensch hört nicht auf zu sagen Lästerworte wider diese heilige Stätte und das Gesetz“. Daher legte der Bearbeiter die den Zusammenhang störenden Verse 7, 47—50 ein, damit doch irgend etwas gegen den Tempel Gesagtes in der Rede wäre, und aus demselben Motiv ist der Schlußvers: „Ihr habt das Gesetz empfangen durch der Engel Geschäfte und habt es nicht gehalten“ eingesetzt. Er sagt zwar genau genommen nichts gegen das Gesetz, sondern nur gegen die Judenschaft aus, welche das Gesetz nicht gehalten; aber es war damit doch die Unzulänglichkeit der „Zustände unter dem Gesetz“ dargetan.

10.

Die Stephanusrede hat also ursprünglich, so wie sie dem Lucas überliefert vorlag, etwa folgende Ausführungen enthalten: 7, 46^a; 13, 23; 2, 29—31; 13, 33—37; 2, 34—35; 2, 32 (= 2, 24 = 3, 15f.); (13, 31); 3, 21; 3, 25^b; 3, 22—24; 7, 52; 7, 51.

Damit gewinnen wir das Resultat, daß die meisten Reden¹ der

¹ Solche sachliche Ansprachen, welche nur der Form nach Reden sind, wie Act 1, 15—22, dürfen billig hier unberücksichtigt bleiben.

Apostelgeschichte, vor allem 2, 22—36; 3, 12—26; 4, 8—12; 10, 34—43; 11, 39—43; 13, 16—41; 22, 3—21; 26, 2—23 Gedanken enthalten, welche bereits in der Stephanusrede und in dem damit verbundenen Pauli-Bekehrungsbericht standen. Diese, sowie wenige Angaben des Wir-Berichts (so 24, 2—21; 25, 14—21) und die paulinischen Briefe sind die Quellen gewesen, aus denen der Redaktor der Apostelgeschichte, so wie sie jetzt vorliegt, das Material seiner Reden gewonnen hat. Bei dieser Sachlage ist es erklärlich, daß die Petrusreden trotz ihrer gut griechischen Sprache doch inhaltlich einen älteren Eindruck machen. —

II.

Die Ergebnisse, zu welchen unsere Untersuchung über die Herkunft der Reden der Apostelgeschichte geführt hat, sind für die Entstehung der Apostelgeschichte überhaupt und für die Bestimmung ihres Verfassers von entscheidender Bedeutung.

Der Bearbeiter der Apostelkenkwürdigkeiten steht selbst den von ihm beschriebenen Vorgängen durchaus fern. Er ist ein gewandter, literarisch gebildeter Schriftsteller, der das ihm vorliegende Material zwar gewissenhaft benutzt, aber doch mit schriftstellerischer Freiheit bearbeitet hat.

Vor allem war er bemüht, durch Reden und Briefe die ziemlich dürftigen Notizen des alten Reiseberichts (Rb) und des Wir-Berichts (W) auszuschnücken und zu beleben. Dabei stand ihm keine eigene gut beglaubigte Kunde über das, was eine frühere Generation erlebt hatte, zur Verfügung. Er ersetzte das Fehlende aus den Briefen Pauli, aus der ihm vorliegenden Erzählung über Stephanus' Tod und Pauli Bekehrung.

Der Verfasser ist also sicher ein anderer als derjenige, welcher das 3. Evangelium und den Wir-Bericht geschrieben hat. Der Verfasser (V) benutzte die Schriften des Lucas und das von diesem gesammelte Material. Er selbst aber schrieb weit später, ohne eigene Kunde von dem Berichteten zu haben, abgesehen von dem, was ihm seine schriftlichen Quellen überliefert hatten.¹

Außer dem schon von Lucas gesammelten Material lag ihm nur noch eine Sammlung von Petruslegenden² (in 1—5 und 9—12) vor, welche zu den von Lucas gesammelten Quellen nicht die geringste

¹ Den wenigen größeren Einlagen wird kein Mensch eine gewichtige Authentie zusprechen. Es sind 16, 1—5; 16, 25 f.; 18, 24—19, 6; 21, 20^b—26.

² Die Redeweise weicht bei ihnen ab von dem Stil der Reden.

Beziehung hatte, vielmehr offenkundig in den wichtigsten Grundanschauungen von denen des Lucas abwich.¹

Lucas selbst hat nur den Plan gehabt, Pauli Bekehrung und dessen Missionsreisen zu beschreiben. Doch hatten die von ihm gesammelten Quellen — Stephanus' Tod (St), Pauli Bekehrung (Pb) und die Reiseberichte — noch keine schriftstellerisch abgerundete ausführliche Bearbeitung erfahren. Vermutlich ist er durch den Tod an dem Abschluß des δεύτερος λόγος gehindert worden.²

Diesen hat erst der Verfasser von Acta (V) herzustellen gesucht, indem er zugleich den Plan von Acta erweiterte. An die Stelle einer Darstellung von Pauli Missionsreisen traten die Denkwürdigkeiten von Paulus und Petrus. Er verwandte Teile der Stephanusrede, um mit ihrer Hilfe auch die apostolische Tätigkeit des Petrus würdig darzustellen, und um wenigstens eine lebendige Vorstellung zu erwecken, welche geistige Mächte bei der ersten Entwicklung des Christentums wirksam gewesen waren.

Wohl keiner, welcher diese Reden des Petrus, wie die späteren des Paulus, liest, wird sich dem Eindruck verschlossen haben, daß hier ein begeisterter und bedeutender Vorkämpfer des Christentums spricht. Diese Reden werden in den Herzen aller wahren Christen ewig fortleben. Aber historische Dokumente sind sie nicht.

Historisch wertvoll ist einerseits die Stephanusrede als das vielleicht älteste Zeugnis für die Entwicklung eines alexandrinischen Christentums. Historisch ist nicht minder in erster Linie der kurze Wir-Bericht, sowie daneben manches andere, was sich sonst noch in den kurzen Aufzeichnungen über die Missionsreisen Pauli erhalten hat, da ihre Angaben auf Persönlichkeiten zurückgehen, welche dem Barnabas und Paulus nahestanden. Alles andere steht an Glaubwürdigkeit unendlich viel tiefer.

¹ So kennt z. B. Lucas nicht ein plötzliches Herabfallen des heiligen Geistes.

² Vgl. hierzu die ausgezeichnete Abhandlung von A. Gercke: der δεύτερος λόγος des Lucas im Hermes 29, 373 (1894).

Zur Chronologie des Irenaeus.

Von Peter Corssen in Berlin.

Die Frage, wann Irenaeus geboren ist, ist für die Einschätzung des Mannes, der für einen Träger der apostolischen Tradition gilt, von nicht unerheblichem Interesse. Da die Meinungen darüber weit auseinander gehen und die Erörterungen von Zahn in seinen Forschungen zur Geschichte des Kanons (VI, 27 ff.) nichts wesentlich neues dazu gebracht haben, so soll hier im Folgenden untersucht werden, ob und wie weit diese Frage überhaupt beantwortet werden kann.

Ich gehe von der bekannten Stelle des Irenaeus aus, die auf den ersten Blick einen Anhaltspunkt zu einer ungefähren Bestimmung seiner Geburtszeit zu bieten scheint.

Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοῦνομα αὐτοῦ (d. h. τοῦ Ἀντιχρίστου), δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ χρεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. V, 30, 3.

Es fragt sich, in welchem Sinne hier χρεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς gemeint ist. Harnack erklärt, da Irenaeus sagt, daß die Apokalypse gegen 96 verfaßt sei, er selber aber um 185 geschrieben habe, so sei klärlieh unter γενεά ein Zeitraum verstanden, den ein Menschenleben gerade noch umspannen könne. Es sei daher diese Stelle in keiner Weise geeignet, zur Bestimmung des Geburtsjahrs des Irenaeus zu dienen (Chronologie S. 330). Mag dem nun sein, wie ihm wolle, so wird diese Interpretation nicht gesichert erscheinen, so lange sie nicht aus dem Ausdruck selbst abgeleitet ist. Es scheint mir daher nicht wie Harnack unstatthaft, sondern vielmehr geboten, den Begriff der γενεά zu untersuchen und die verschiedenen Möglichkeiten der Anwendung des Wortes zu erwägen.

Ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς heißt „in unserer Generation“, darüber kann kein Zweifel sein, es fragt sich nur, in welchem Sinne „Generation“ ge-

meint ist und worauf sich das Pronomen „unser“ bezieht. Zahn behauptet gegen Harnack, die nach einem bestimmten Menschen benannte γενεά müsse ein von seiner Lebensdauer und somit von seiner Geburtszeit abhängig gedachtes Zeitmaß sein (S. 29, Anm.). Das erste muß man bestreiten, das zweite ist gewiß richtig. Der Begriff γενεά entsteht, indem der Sohn bis zum Vater aufwärts rechnet, oder auch der Vater bis zum Sohne abwärts. Es bildet sich die Vorstellung eines gewissen mittleren Maßes dieser Entfernung, das von den Griechen im allgemeinen auf rund dreißig Jahre geschätzt wurde.¹ Die Begriffe „Leben“ und „Generation“ decken sich daher nur zum Teil, das Leben kann länger, es kann auch kürzer sein als die Generation, und nur wenigen wird es zuteil, wie Nestor noch die dritte Generation zu schauen. In vielen Fällen wird allerdings ἐπὶ τῆς ἐμῆς γενεᾶς tatsächlich dasselbe bedeuten wie ἐπὶ τῆς ἐμῆς ζωῆς oder ἐπὶ τοῦ ἐμοῦ βίου. Das ist z. B. an einer von Zahn aus Dionysios von Halicarnaß (III, 15) angeführten Stelle der Fall. Hier bezeichnet es der König Tullus Hostilius dem Mettius Fuffetius gegenüber als ein Glück, daß die Geburt der Horatier und Curiatier in ihre Generation gefallen sei (ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς). Die Horatier und Curiatier sind die jüngeren, Tullus rechnet also von sich aus abwärts, indem er sie noch in seine Generation einschließt. Wenn diese Stelle, wie Zahn meint (S. 30, Anm.), der unseren entspricht, so würde Irenaeus behaupten, daß, wenn er nur um ein wenig älter wäre, die Abfassung der Apokalypse in seine Lebenszeit gefallen wäre. Man müßte dann seine Geburtszeit ganz nahe an das Jahr 96 rücken, und gewiß hätte dann Zahn Recht, daß man eher 105 als 120 als sein Geburtsjahr annehmen würde (S. 30). Aber aus demselben Grunde dürfte man dann auch nicht das Jahr 115 annehmen, für welches Zahn aus andern Gründen sich entscheidet. Denn wenn die Generation zu etwa 30 Jahren angenommen wird, so wäre die Annahme einer Differenz von 10 Jahren schon recht bedenklich, eine von 20 aber ganz unmöglich. Nun versteht freilich Zahn unter γενεά die gesamte Lebenszeit des Irenaeus, aber auch dafür ist die Differenz doch zu groß, als daß sie durch das Wörtchen *χηρόν* entschuldigt werden könnte.

Aber Irenaeus konnte auch anders rechnen. Nestors Sohn Antiochos zählt Ajax, den Sohn des Oileus, noch zu seiner Generation, weil er nur wenig älter ist, den Odysseus aber zu der früheren (Ψ, 789 ff.). So mißlich es ist, sich von dem Alter der homerischen Helden be-

¹ Vgl. Plutarch, de defectu oraculorum, p. 415 E: ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεάν καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἕξ αὐτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννηίας.

stimmte Vorstellungen zu machen, so werden wir uns doch den Altersunterschied zwischen Antilochus und Odysseus wie den mittleren Abstand zwischen Vater und Sohn denken dürfen. Rechnete Irenaeus etwa in ähnlicher Weise die bis zu dreißig Jahr älteren Leute zu seiner Generation, so dürften wir seine eigene Geburt nicht vor 126 setzen.

Aber es fragt sich, ob wir mit Recht, wie wir bisher stillschweigend getan haben, das mit γενεά verbundene Possessivpronomen auf Irenaeus beschränkt haben. Wenn wir den ganzen Zusammenhang erwägen, so erscheint das keineswegs wahrscheinlich. Warum macht denn Irenaeus die Bemerkung über die Abfassungszeit der Apokalypse? Offenbar nicht, damit seine Leser sich den Kopf zerbrechen, in welchem Jahre er selbst geboren sei, sondern um zu beweisen, daß die Apokalypse für die Gegenwart Bedeutung habe. Apokalypsen verlieren an Wirkung, je weiter sich die Zeit von dem Augenblick, in dem sie verkündet sind, entfernt. Wenn Irenaeus sagt, der Name des Antichrist hätte der jetzigen Zeit (τῷ νῦν καιρῷ) nicht verkündigt zu werden brauchen, so liegt doch darin, daß die Apokalypse für seine Gegenwart geschrieben sei; da aber diese Gegenwart von der Verkündigung durch eine geraume Zeit getrennt war, so mußte zur Bezeichnung des Zwischenraumes eine Zeitbestimmung gefunden werden, die die Zeit der Verkündigung entweder einschloß oder ihr doch so nahe wie möglich kam. Die Ausdrücke τῷ νῦν καιρῷ und τῆς ἡμετέρας γενεᾶς entsprechen sich also so, daß der letztere nicht sowohl die Generation speziell des Irenaeus als seiner Zeitgenossen überhaupt bezeichnet.

Wenn der Grieche mit der γενεά einen Zeitraum von \pm 30 Jahren bezeichnet, so liegt dabei die Vorstellung der Aufeinanderfolge der Geschlechter zu Grunde, die ja tatsächlich durchschnittlich in diesem Zeitraum vor sich geht. Diese Vorstellung aber wird ausgeschlossen, sobald das Wort auf eine einzelne Person oder einen Kreis von Personen eingeschränkt wird. Nestors Generation existierte, als er bereits in der dritten herrschte, doch noch in ihm selbst, selbst wenn die mit ihm Geborenen längst gestorben waren. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Dauer der γενεά sehr verschieden, je nachdem sie auf Ältere oder Jüngere bezogen wird, und wenn ältere Leute von der Generation ihrer Zeitgenossen sprechen, so wird dabei als Zeitmaß die längste Spanne des menschlichen Lebens überhaupt untergeschoben. Auf diese Weise wird der Begriff der γενεά gleich dem des lateinischen *saeculum*, das ja, wie Bücheler gewiß mit Recht annimmt¹, etymologisch mit *severe* zu-

¹ S. Curtius, Griechische Etymologie, S. 383.

sammenhängt und also in seiner ursprünglichen Bedeutung dem griechischen γενεά verwandt ist und das von Censorinus als *spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum* (De die natali c. 17) gefaßt wird.

Daß diese Anwendung von γενεά nicht nur theoretisch gefordert werden muß, sondern auch praktisch geübt wurde, geht aus Plutarch, De defectu oraculorum p. 415 C—E hervor (vgl. oben S. 156 Anm.), wo er das Lebensalter der Nymphen auf Grund eines verloren gegangenen hesiodischen Gedichtes erörtert. Dort hieß es von der langlebigen Krähe:

ἐννέα τοι ζῶει γενεὰς λακέρυζα κορώνη
ἀνδρῶν ἡβῶντων·

Statt ἡβῶντων lasen andere γηρῶντων. Diese, sagt Plutarch, rechnen die γενεά zu 108 Jahren (οἱ δὲ γηρῶντων πάλιν, οὐχ ἡβῶντων γράφοντες ὀκτώ καὶ ἑκατὸν ἑτη νέμουσι τῇ γενεᾷ). Die Motivierung, die Plutarch für diese Zahl giebt, ist durchaus willkürlich und unverbindlich. Die Meinungen der Alten über die Lebensdauer des Menschen gingen auseinander, wie man bei Censorinus c. 17 sehen kann. Der Alexandriner Dioscorides behauptete nach Censorinus' Gewährsmann Varro, daß der Mensch nicht länger als 100 Jahre leben könne, und so hoch rechneten die Römer für gewöhnlich das saeculum¹, während Varro es auf 110 Jahre berechnet hatte, eine Berechnung, die Augustus bekanntlich für die Saecularfeier zu Grunde legte.

In diesem Sinne, als äußerstes Maß des menschlichen Lebens, gebraucht augenscheinlich Eusebius den Ausdruck γενεά, wenn er die Generation derjenigen, die den Herrn noch selbst gehört haben (ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακουσάι κατηξιωμένων), bis zum Anfang der Regierung Trajans rechnet. Bis zu dieser Zeit, sagt er, sei die Kirche von der Ketzerei unberührt geblieben, nach dem Aussterben der apostolischen Generation habe sie ihren Anfang genommen (h. e. 3, 32, 7. 8).

Damit stimmt der römische Clemens überein, der unter Domitian schreibend, die Apostel Petrus und Paulus zu seiner Generation rechnet (5, 1 λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα). Da Clemens seine Generation den Alten, d. h. den Männern des alten Bundes gegenüberstellt, so rechnet er offenbar von Christi Erscheinen bis zu dem Augenblick, wo er schreibt.

Das aber ist der Gebrauch, den auch Irenaeus von dem Worte

¹ Nostri maiores, quod naturale saeculum quantum esset exploratum non habebant, civile ad certum modulum annorum centum statuerunt. Censorinus a. a. O.

macht. Die Apokalypse, am Ende der ersten Generation geschrieben, hat mit dieser nichts mehr zu tun, sondern ist für die folgende bestimmt. In den Zeitraum dieser zweiten christlichen Generation fällt noch die Gegenwart, in der er selber schreibt (ca. 185), in diesem Sinne also spricht er von „seiner Generation.“

So erscheint die Auffassung Harnacks durchaus gerechtfertigt. Es ist in der Tat nicht möglich, aus unserer Stelle eine Zeitbestimmung für die Geburt des Irenaeus zu gewinnen; nur das darf allerdings nicht übersehen werden, daß der Ausdruck „unsere Generation“, wenn er auch in einem allgemeinen Sinne angewendet ist, doch immer eine subjektive Färbung behält. Vom Standpunkte des Schreibenden aus wäre er nicht zu verstehen, wenn dieser nicht selbst zu den älteren Leuten innerhalb dieser Generation gehört hätte. Das hat auch Harnack wohl gefühlt und nicht verschwiegen, aber im nächsten Augenblick sich über das Bedenken ohne weiteres hinweggesetzt. „Nur die Frage läßt sich aufwerfen, ob Irenaeus nicht unwillkürlich den Ausdruck deshalb gefärbt hat, weil er selbst schon ein so alter Mann war. Allein die Frage scheint mir eine recht müßige; denn will man wirklich aus diesem Texte entscheiden, ob Irenaeus damals ca. 48—52 oder ca. 72 Jahre alt gewesen ist?“ Mehr oder minder bestimmte Zahlen wird man allerdings verständigerweise nicht zu ermitteln suchen, wohl aber wird man sagen dürfen, daß Irenaeus' Geburt sicherlich dem Jahre 96 näher als dem Jahre 185 liegt.

Außer der eben behandelten Stelle hat man das Verhältnis des Irenaeus zu Polykarp zur Bestimmung seiner Geburtszeit benutzt. Zahn hat sich dadurch veranlaßt gesehen, seine Geburt in das Jahr 115, Harnack, sie kurz vor 142 zu setzen.

Zwei Stellen kommen hierfür in Betracht, eine aus Irenaeus' großem Werke gegen alle Sekten, die andere in seinem Briefe an den Presbyter Florinus. Es sind die folgenden:

Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου ταῦτα διδάσας αἰεὶ ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν. Contra haer. III, 3, 4.

Εἶδον γὰρ σε παῖς ὢν ἔτι ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ. Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἑναγχοσ γενομένων· αἱ γὰρ

ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἐνοῦνται αὐτῇ. Ad Florinum, p. 822 ed. Stieren aus Eus h. e. V, 20, 5.

Redet Irenaeus an den beiden Stellen in Bezug auf seinen Verkehr mit Polykarp von verschiedenen Zeiten oder meint er dieselbe Zeit, wenn er einmal sagt, er habe Polykarp in seiner ersten Jugend gesehen, das andere Mal, er sei noch ein Kind gewesen, als er von ihm lernte? Ich würde diese Frage nicht aufwerfen, wenn nicht Zahn allen Ernstes behauptete, Irenaeus habe nicht nur als heranwachsender Knabe, sondern auch noch als junger Mann Gelegenheit gehabt, den Polykarp als christlichen Lehrer kennen zu lernen (S. 37). Er stützt diese Behauptung auf den letzten Satz (αἱ γὰρ μαθήσεις), den er abdruckt und mit der Bemerkung begleitet, da Erinnerungen mit den Jahren nicht zu wachsen, sondern abzunehmen pflegten, so könne das Wachstum der μαθήσεις nur darin bestanden haben, daß immer neue Belehrungen zu den ersten hinzugekommen seien (S. 38, Anm. 1). Der Leser, dem hier die Übersicht über den ganzen Zusammenhang gegeben ist, sieht, daß der letzte Satz die Begründung enthält zu dem vorhergehenden, in dem Irenaeus eben das ausdrücklich feststellt, was Zahn durch seine Interpretationskunst aus der Welt zu schaffen sucht, nämlich, daß seine Jugenderinnerungen frischer und lebendiger seien als die an näher zurückliegende Vorgänge. Diese allgemeine Erfahrung des Alters erklärt er sich durch die Vorstellung, daß, solange die Psyche noch in der Entwicklung sei, das, was sie aufnehme, mit ihr verwachse und so zu einem unverlierbaren Besitz werde.

Irenaeus hat also als heranreifender Jüngling den Polykarp gekannt, und, was in dem Briefe an Florinus weiter ausgeführt wird, seinen Reden und Erzählungen gelauscht und das Bild seines Charakters und seiner äußeren Erscheinung sich eingepägt.

Die Tatsache, daß Irenaeus Polykarp noch gekannt hat, wird an der ersten Stelle anscheinend damit motiviert, daß dieser ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht habe. Ist das so, so kann Irenaeus ihn nur als Greis gehört haben und er müßte bei seinem Tode noch ein Jüngling gewesen sein. Die Ausdrücke „noch ein Kind“ und „erste Jugend“ sind allerdings dehnbar, aber man wird doch dabei nach der Schilderung in dem Briefe an Florin lieber an einen höchstens 15- als an einen 20jährigen denken. Das ist die Meinung Harnacks, und da er den Tod Polykarps in das Jahr 155 setzt, so nimmt er an, Irenaeus sei kurz vor 142 geboren (S. 329).

Daß Polykarp tatsächlich im Jahre 155 den Tod erlitten hat, halte

ich nach der erneuten Prüfung, der ich die Hypothesen über sein Todesjahr unterzogen habe, für ausgemacht. Irenaeus schrieb unter Eleutherus (174—189). Bedurfte es da einer Motivierung und einer Art Nachweis, daß er den vor etwa 30 Jahren verstorbenen Mann noch gekannt haben konnte? Eine solche Motivierung wäre doch nur angebracht gewesen, wenn das Todesjahr des Polykarp den Lesern des Irenaeus unbekannt gewesen wäre. Das konnte aber doch um 185 noch nicht vergessen sein. Wurde doch sein Todestag in Smyrna sofort als Erinnerungsfest gefeiert und war doch sein Tod von den Smyrnaeern der ganzen christlichen Welt bekannt gegeben, da sie ihren Bericht über sein Martyrium zwar insbesondere an die Gemeinde zu Philomelion, zugleich aber doch auch an alle christlichen Gemeinden überhaupt adressiert hatten¹. Aber Irenaeus hat auch selbst dafür gesorgt, daß seine Leser keinen Augenblick im Zweifel über die Zeitverhältnisse bleiben konnten. Denn an demselben Orte, wo er erzählt, daß er Polykarp in seiner Jugend gesehen habe, erinnert er daran, daß dieser unter Aniket in Rom gewesen sei (ὅς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ III, 3, 4). Unmittelbar bevor er aber auf Polykarp zu sprechen kommt, hatte er konstatiert, daß Aniket der Vorgänger des gegenwärtigen Bischofs Eleutheros sei (§ 3 a. E.).

Das also war für Irenaeus' Leser selbstverständlich, daß er Polykarp noch gekannt haben konnte, und nicht um ihnen das Erstaunen darüber zu benehmen, brauchte er an sein hohes Alter zu erinnern. Wohl aber hatte er einen andern, sehr gewichtigen Grund dazu. Denn sicherlich mußte die Behauptung die größte Verwunderung hervorrufen, daß ein Mann, dessen Leben sich bis in die Zeit der Leser erstreckt und den vielleicht auch der eine oder andere von ihnen in Asien oder Rom noch gesehen hatte, von Aposteln in Smyrna als Bischof eingesetzt worden sei. Diese Behauptung konnte nur dadurch mit einem gewissen Scheine der Möglichkeit umgeben werden, daß nachdrücklich auf das ungewöhnlich hohe Alter des Mannes hingewiesen wurde.

Die Erklärung, daß Polykarp sehr alt geworden sei, bezieht sich also gar nicht auf den unmittelbar vorhergehenden Relativsatz, sondern dieser enthält eine ganz beiläufige und für den Zusammenhang belanglose Bemerkung die wie eine Parenthese eingeschaltet ist.²

¹ Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικοῦσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.

² Zahn hat den einfachen Tatbestand (S. 36) auf den Kopf gestellt. Da es mir nicht um die Widerlegung fremder Ansichten, sondern auf die Gewinnung eigener ankommt, so gehe ich darauf nicht weiter ein.

Haben aber diese beiden Sätze nichts mit einander zu tun, so können wir nicht wissen, wann Irenaeus Polykarp gehört hat, und es ist daher für seine Chronologie völlig gleichgiltig, daß er damals noch ein Knabe war.

Es bleibt indessen noch zu untersuchen, ob wir den Aufschluß, den wir an der ersten Stelle suchten, nicht an der zweiten finden. Hier erfahren wir, daß zu der Zeit, als Irenaeus Polykarps Vorträgen lauschte, die Versammlungen der Christen ein kaiserlicher Hofbeamter, Florinus, besuchte, der sich um die gute Meinung Polykarps ernstlich bemühte. Das muß ein Ereignis für die Gemeinde von Smyrna gewesen sein, und es ist kein Wunder, daß es dem jungen Irenaeus einen bleibenden Eindruck hinterlassen hat. Nach der Natur der Sache muß man annehmen, daß zwischen Irenaeus und Florinus ein Altersunterschied von mindestens 10 Jahren bestanden hat. Eusebius berichtet, daß in späteren Jahren Irenaeus gegen diesen Florinus zwei Schriften veröffentlicht habe, nämlich einen Brief, aus dem er einen Abschnitt ausgeschrieben hat, dem der oben mitgeteilte Satz angehört, und wiederum, als Florinus sich von der valentinianischen Verirrung habe verleiten lassen, eine Schrift *περὶ ὀρθοῶδος* (V, 15 und 20) zu schreiben. Von dieser Schrift teilt uns Eusebius außer dem Titel nichts als die Subskription mit. Es ist nun noch ein Fragment des Irenaeus in syrischer Sprache bekannt geworden, welches aus einem Briefe an den römischen Bischof Victor stammt, der sich ebenfalls auf Florinus bezieht.¹ Ich teile das Fragment in einer neuen Übersetzung mit, die ich meinem Freunde Preuschen verdanke: „Und Irenaeus, Bischof von Lyon, der an Victor, Bischof von Rom, wegen des Florinus, eines gewissen Presbyters, der sich um die Verirrung des Valentinus bemühte und eine verwerfliche Schrift verfaßte, folgendermaßen schrieb: ‘Und nun was das betrifft, daß vielleicht ihre Schriften euch entgangen sind, sie, die sogar uns zu Gesicht gekommen sind, so will ich euch kund tun, daß ihr, entsprechend eurem eignen Ansehen aus der Mitte entfernt die Schriften, die seit (ihrer) Ankunft euch tadeln, weil sich der Schreiber brüstet, daß er einer von euch sei. Sie bringen aber vielen (Leuten) Schaden, die schlicht und ohne Frage als von einem Presbyter die Schmähung gegen Gott aufnehmen. Scheltet aber den, der sie schrieb, dass er durch sie nicht allein denjenigen Schaden bringt, die ihm nahe stehen, indem er ihren Sinn in den Stand setzt, Gott zu lästern, sondern auch denjenigen, die bei uns sind,

¹ Vgl. Harnack, *Altchristl. Literaturgesch.* S. 593 f. und Zahn, *Forschungen* VI, S. 32 f.

Schaden bringt durch seine Schriften, indem er falsche Ansichten über Gott in ihnen wirkt“.

Wir erfahren aus diesem Fragment mit Bestimmtheit, daß Florinus seine Ansichten schriftlich entwickelt hatte, was Eusebius nicht ausdrücklich bemerkt, was wir aber aus der Tatsache, daß Irenaeus ihn schriftlich bestritt, zu schließen wohl berechtigt gewesen wären.

Sollen wir nun mit Harnack (Chronologie, S. 321 Anm. 2) annehmen, Florinus sei erst nach dem von Irenaeus an ihn gerichteten Briefe zum Valentinianismus förmlich abgefallen, ja, dürfen wir überhaupt einen förmlichen Abfall annehmen?

Eusebius sagt, Irenaeus habe an Florinus den Brief *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν* geschrieben. Dann habe er seinetwegen wiederum, als er sich durch die valentinianische Irrlehre habe verführen lassen (*δι' ὃν αὐθις ὑποκυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντίνου πλάνῃ*), die Abhandlung *περὶ ὀγδοάδος* verfaßt (v, 20, 1). Eusebius wird schwerlich die Schriften des Florinus gelesen und, was er von seinem Valentinianismus weiß, aus Irenaeus erfahren haben. Daß dieser ihn dessen beschuldigt hatte, müßte man schon aus dem Titel seiner zweiten Streitschrift schließen und der Syrer bestätigt es. Aber daraus, daß Irenaeus diesen Vorwurf erhob, folgt noch keineswegs, daß er berechtigt war. Jedenfalls ist durch das syrische Fragment ausgeschlossen, daß Florinus sich als Valentinianer bekannte, denn es wird ja darin bezeugt, daß er sich seiner Angehörigkeit zur römischen Gemeinde rühmte. Er war also noch Presbyter und offenbar der Meinung ein guter Katholik zu sein, auch hatte man in Rom, wo man doch selbstverständlich von seiner Schriftstellerei Kenntnis hatte, nichts von Ketzerei darin bemerkt und erst der Spürnase des Irenaeus gelang es, sie zu entdecken. Florinus muß die Frage vom Ursprung des Bösen behandelt haben und Irenaeus hat ihn so verstanden, als führe er es auf Gott zurück. Denn in dem an ihn gerichteten Briefe setzte er ja, wie aus der Überschrift hervorgeht, auseinander, daß Gott nicht Schöpfer von Bösem sei, während Florinus, wie Eusebius sagt, für diese Meinung eingetreten war (*ταύτη γὰρ τῆς γνώμης οὗτος ἐδόκει προαπίζειν* v, 20, 1). In dem Briefe an Victor aber scheint Irenaeus dieselbe Meinung bestritten zu haben, denn es ist in dem syrischen Fragment von den falschen Ansichten die Rede, die Florinus über Gott verbreitet habe. Da nun der Syrer in der Überschrift, wo er sich offenbar genau ausdrückt, nur von einer Schrift des Florinus redet, so haben wir bei diesem vermutlich gar keine stufenmäßig fortschreitende Entwicklung bis zur offenkundigen Ketzerei anzunehmen,

sondern wahrscheinlich hat Irenaeus in seinen Streitschriften den Ton allmählich gesteigert, bis er schließlich geradezu die Anklage auf Valentinianismus erhob. Wenn Victor von Irenaeus in seinem Briefe aufgefordert wird, die Schriften Florins zu beseitigen und den Verfasser selbst zu schelten, so kann das nur so verstanden werden, wie Harnack will; nämlich daß Florin die Thronbesteigung Victors noch erlebt hat, was von Zahn mit ganz nichtigen Gründen bestritten wird (S. 33). Aber andererseits haben wir, wie gezeigt worden ist, kein Recht zu der Annahme, die Harnack aufstellt, daß Florin noch unter Victor zum Valentinianismus abgefallen sei. Harnack hatte aus dieser Annahme weiter gefolgert, daß Florin im Jahre 190 nicht 80 oder gar 90 Jahre gewesen sein könne, weil man in so hohem Alter seine Überzeugungen nicht mehr zu wechseln pflege. Die Folgerung fällt zugleich mit ihrer Voraussetzung. Wir haben auch kein sicheres Mittel, zu entscheiden, wann Irenaeus zuerst gegen Florinus aufgetreten ist. Es ist recht gut denkbar, daß er seinen Brief an ihn schon vor der Abfassung seines Hauptwerks hatte erscheinen lassen und daß er bei der Thronbesteigung Victors einen letzten kräftigen Versuch unternahm, seinen alten Gegner unschädlich zu machen. Daraus, daß Florinus in dem Hauptwerk nicht genannt ist, läßt sich nichts schließen; konnte Irenaeus doch einen Presbyter der römischen Gemeinde, was er, wie wir aus dem Syrer ersehen, bis auf Victor geblieben ist, nicht als Ketzler aufführen. Eusebius setzt die Schriftstellerei des Florinus unter Eleutherus: οἱ δ' ἐπὶ Ῥώμῃς ἡκμαζόντων ἡγήετο Φλωρίνος, πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών. Das steht c. 15, während erst c. 22 erzählt, wie Victor auf Eleutheros folgt. Es kann daher Eusebius schwerlich meinen, daß Florin seines Amtes entsetzt worden sei, denn wenn er überhaupt gemaßregelt worden ist, so kann das doch erst unter Victor geschehen sein. Wenn er aber der Ketzerei für schuldig befunden wurde, so wurde er gewiß nicht nur von seinem Amt, sondern aus der Kirche überhaupt entfernt. Eusebius will also vermutlich nur sagen, daß Florin seinem Presbyteramt untreu geworden sei.

So ist denn auch der Versuch, den Streit zwischen Irenaeus und Florinus für die Chronologie des Irenaeus auszunutzen, als gescheitert anzusehen. Es ist aber noch zu fragen, ob aus den Angaben des Irenaeus über den Aufenthalt Florins in Smyrna nicht irgendwelche Zeitbestimmung zu gewinnen ist, und zwar sind es die Worte λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, die dabei in Betracht kommen. Zahn und Harnack verstehen sie beide, jedoch der letztere nicht ohne Bedenken, in dem Sinne, daß damit eine Anwesenheit des kaiserlichen

Hofes in Smyrna bezeugt sei. Nach dem einen ist der Hof Hadrians, nach dem andern der des Antoninus Pius gemeint. Weder von Hadrian noch von Pius ist bestimmt bezeugt, daß sie in Smyrna gewesen sind, aber von Hadrian kann man es allerdings mit Sicherheit annehmen, da er um 130 die Provinz Asien besucht hat. Für Pius hat sich mir die Vermutung Borghesis und Waddingtons bestätigt, daß der Kaiser im Jahre 154 persönlich in Syrien anwesend gewesen sei (o. Bd. III, 66). Es wäre denkbar, daß er auf dem Rückweg über Smyrna gekommen sei, aber behaupten läßt sich darüber nichts. Harnack hat dies angenommen und setzt demnach des Florinus Verkehr mit Polykarp in das Jahr 154 (Chronol. S. 329 Anm 2). Aber in das Jahr 154 fällt nach Harnack auch die Reise Polykarps nach Rom, wenn Aniket, den er persönlich aufsuchte, frühestens 154 zur Regierung gekommen (Chron. S. 177) und Polykarp 155 gestorben ist. Es bliebe also, wenn wirklich Pius 154 in Smyrna gewesen sein sollte, kaum recht Raum für ein Zusammenreffen zwischen Florinus und Polykarp. Diese Schwierigkeit läßt sich aber vielleicht heben. Denn nach den Ausführungen von Erbes, Ztschr. f. Kirchengesch. XXII, S. 9, Anm. 2, auf die mich die Güte des Herrn Verfassers nach dem Erscheinen meines Aufsatzes über das Todesjahr Polykarps verwiesen hat, ist es sehr wahrscheinlich, daß Aniket schon 152 Bischof geworden ist. Erbes kombiniert nämlich die Angabe des Epiphanius (42, 1), daß Marcion nach dem Tode des Bischofs Hyginus nach Rom gekommen sei, mit der Nachricht des Fihristen, er sei im ersten Jahre des Antoninus Pius aufgetreten. Dieselbe Kombination hatte vor ihm bereits Harnack (Chronol. S. 308) vorgenommen und daraus die Konsequenz für Marcion gezogen. Aber er hatte dabei übersehen, daß er sich dadurch in Widerspruch mit seiner Datierung der römischen Bischöfe setzte. Denn das Ende der Regierungszeit Hygins fällt nach ihm in das Jahr 140 (S. 158). Ist aber jene Kombination richtig, so kann Hygin nicht nach 138 gestorben sein. In dieses Jahr setzt aber auch die Chronik des Eusebius seinen Tod. Da sein Nachfolger Pius 15 Jahr im Amt gewesen ist, so müßte demnach Aniket, der ihm unmittelbar folgte, schon im Jahre 152 auf den bischöflichen Stuhl gelangt sein. Wir hätten dann einen weiteren Spielraum für die Ansetzung der Reise Polykarps nach Rom und es stände der Annahme, daß der Besuch Florins in Smyrna 154 stattgefunden habe, kein Hindernis mehr im Wege.

Aber ist es denkbar, daß ein hoher Hofbeamter unter Pius oder Hadrian sich hätte erlauben dürfen, was er allenfalls unter Commodus

in den Tagen der Marcia wagen konnte?² Man stelle sich vor, was es sagen will, wenn bei einer kurzen Anwesenheit des Kaisers in einer fremden Stadt ein vornehmer Mann des Hofes vor seinen Augen die Versammlung der Christen aufsuchte. Es gehörte gewiß schon etwas dazu, daß er es wagte, wenn der Kaiser fern in Rom war. Aber die Worte des Irenaeus nötigen keineswegs dazu, an eine Anwesenheit des Hofes in Smyrna zu denken. Die Participia λαμπρῶς πράττοντα καὶ πειρώμενον können nicht prädikativ mit εἶδον verbunden werden, sondern stehen attributiv. Sie bilden in der Sache einen wirkungsvollen Gegensatz, Irenaeus hat den Florinus bei Polykarp gesehen, wo er, ein angesehener Hofbeamter, sich um die gute Meinung des armen Bischofs bemühte. Harnack selbst hat eine vortreffliche Parallele zu dem Ausdruck des Irenaeus aus Epiphanius beigebracht, wo ein Hofbeamter, den Origenes in Jerusalem trifft, ganz ähnlich bezeichnet wird (Ἀμβρόσιός τις τῶν διαφανῶν ἐν αὐλαῖς βασιλικαῖς, 64, 3). Wir können also aus der Angabe des Irenaeus durchaus keinen Schluß auf die Zeit machen, in der er den Florin bei Polykarp gesehen hat.

So haben alle unsere Bemühungen, die Geburtszeit des Irenaeus zu bestimmen, ein negatives Resultat gehabt. Es hat sich nur ganz im allgemeinen ergeben, daß Irenaeus eher in der ersten als in der zweiten Hälfte des Zeitraumes von 96 bis 185 geboren sein muß. Ein so später Ansatz wie 142 erscheint darnach ausgeschlossen. Dieses Ergebnis wird durch die Erwägung bestätigt, daß Irenaeus der Nachfolger des im Jahre 177 hingerichteten Bischofs Pothinos von Lyon gewesen ist. Mit Recht hat Zahn geltend gemacht, daß man darnach mit Rücksicht auf den damaligen Kirchenbrauch seine Geburt spätestens in das Jahr 130 setzen dürfe (S. 28). Es läßt sich dafür aber auch noch ein subjektives Moment geltend machen. Wenn Irenaeus selbst für den Herrn ein höheres Alter verlangt, damit er als Lehrer auftreten konnte (II, 22, 5), das er in Übereinstimmung mit dem vierten Evangelium auf annähernd 50 Jahre bestimmt, so wäre das unter der Voraussetzung, daß er selbst schon mit etwa 35 Jahren das Bischofsamt übernommen habe, psychologisch unbegreiflich. Wir werden daher als sicher annehmen dürfen, daß Irenaeus wohl vor, nicht aber nach 130 geboren sein kann.

² Cf. Irenaeus IV, 30, 1: Quid autem et hi qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quae Caesaris sunt habent utensilia et his qui non habent unusquisque eorum secundum virtutem suam praestat?

Die Zahl 666 Apc 13, 18.

Von Eberhard Vischer in Basel.

Bei der Deutung von Apc 13, 18, die Carl Clemen in dem zweiten Bande dieser Zeitschrift S. 109 ff. darbietet, folgt er in der Hauptsache dem Weg, den die große Mehrzahl der Erklärer wandelt. Zwar weist er die Annahme zurück, daß in der Zahl 666 ein hebräisches Wort versteckt sei. Und ebenso scheint es ihm verkehrt, darin den Namen Neros oder irgend eines andern römischen Kaisers zu finden. Im übrigen besteht aber auch sein Erklärungsversuch darin, einen Namen zu suchen, dessen einzelne Buchstaben nach ihrem Zahlenwerte zusammengerechnet die Summe 666 ergeben. Und indem er nachweist, daß die Worte ἡ ἰταλὴ βασιλεία die Zahl 616 und ἡ λατίνη βασιλεία 666 ergeben,¹ glaubt er eine Lösung des Zahlenrätsels vorgelegt zu haben, die vor allen bisherigen den Vorzug verdient.

Im dritten Hefte des 3. Jahrganges S. 238 ff. wendet sich P. Corssen gegen die von Clemen gegebene Lösung. Seines Erachtens scheidet Clemens Vorschlag schon an der Bemerkung des Apokalyptikers, daß die Zahl des Tieres die Zahl eines Menschen sei. Eben diese Aussage kommt, wie ihm scheint, überall bei den Erklärern nicht zu ihrem Rechte. Und er versucht, indem er sich den Zusammenhang der Stelle vor Augen hält, diesem Mangel abzuhelpfen. Dabei betont er, daß vor allem V. 18 nach allen Seiten sorgfältig erwogen werden müsse. Und eben weil das zweifellos richtig ist, so möge mir gestattet sein, nochmals auf diesen Vers zurückzukommen. Vielleicht gelingt es mir zu zeigen, daß auch Corssen seine Schlüsse unter Voraussetzungen zieht, deren Richtigkeit zum mindesten zweifelhaft ist.

Zunächst ein Wort über die Ursprünglichkeit dieses Verses. Gunkel

¹ [Herr Frank C. Porter von der Yale-University in New-Haven war so liebenswürdig, mich brieflich darauf aufmerksam zu machen, daß in dem Aufsatz von Clemen ein Versehen unbemerkt geblieben ist. Die Worte ἡ ἰταλὴ βασιλεία ergeben 616 (nicht 666 wie Clemen schrieb) und ἡ λατίνη βασιλεία 666. E. P.]

betont (Schöpfung und Chaos S. 377 Anm. 1), daß die Zahl der Natur der Sache nach nicht zum eigentlichen Grundstock der Tradition gehöre. Das gehe überdies auch daraus hervor, daß sich die Notiz an dem Schlusse des ganzen Kapitels und nicht hinter der Schilderung des ersten Tieres befinde.

In der Tat ist das Tier, von dessen Zahl V. 18 spricht, zweifellos das erste der beiden beschriebenen Tiere. Mit Vers 11 beginnt jedoch die Schilderung des zweiten Tieres. Nun ist aber in dieser Schilderung fortwährend von dem ersten Tiere die Rede, in dessen Dienste das zweite handelt. V. 16 und 17 erzählen, daß sich große und kleine unter dem Einflusse des zweiten Tieres mit dem Namen des (ersten) Tieres oder der Zahl seines Namens bezeichnen. Und die Notiz, die V. 18 bringt, ist eine Ergänzung des unmittelbar Vorhergehenden, konnte somit, ob sie ursprünglich zu dem übrigen Stoffe gehörte oder nicht, nirgend anders gebracht werden als gerade an dieser Stelle.

Die Stellung der Notiz berechtigt somit noch nicht zu dem Schlusse, daß sie nicht zu dem eigentlichen Grundstock der Tradition, die in c. 13 enthalten ist, gehöre. Viel eher die folgenden Worte $\omega\delta\epsilon \eta \sigma\phi\iota\alpha \epsilon\tau\iota\upsilon\upsilon$, die sie einleiten.

Über ihren Sinn herrscht bei den Exegeten Uneinigkeit. An und für sich kann $\omega\delta\epsilon$ ebenso gut auf das gerade Gesagte wie auf das, was folgt, hinweisen. Die Worte $\omega\delta\epsilon \eta \sigma\phi\iota\alpha \epsilon\tau\iota\upsilon\upsilon$ können sowohl bedeuten: hier ist die Weisheit am Platze, hier ist der Ort, wo sich die Weisheit zeigt, als auch: folgendermaßen ist die Weisheit d. h. das, was folgt, ist, was die Weisheit zu dem eben Gesagten hinzuzufügen hat. Da jedoch an zwei andern Stellen, wo wir dem Worte in unserm Buche als Einleitung einer Bemerkung begegnen, $\omega\delta\epsilon$ nur als Hinweis auf das Vorhergehende verstanden werden kann (13, 10 und 14, 12), so wird man es hier und 17, 9 ebenso zu verstehen haben. Nun ist aber beachtenswert, daß sich bei jeder der übrigen drei mit $\omega\delta\epsilon$ eingeleiteten Stellen aus verschiedenen Gründen die Frage aufdrängt, ob wir nicht Erklärungen vor uns haben, die erst später in den Zusammenhang eingefügt worden sind. Man wird deshalb auch an unserer Stelle diese Frage aufwerfen dürfen.

Doch lassen wir für jetzt diese Frage beiseite und bemühen uns, den Sinn der mit diesen Worten eingeleiteten Bemerkung zu verstehen.

Mit $\omega\delta\epsilon \eta \sigma\phi\iota\alpha \epsilon\tau\iota\upsilon\upsilon$ wird der Leser darauf aufmerksam gemacht, daß in dem eben Gesagten eine Aufforderung an die Weisheit liegt. Das wird mit den folgenden Worten noch näher erläutert. $\delta \epsilon\chi\upsilon\upsilon\upsilon \nu\omicron\upsilon\upsilon$

— und zwar, wie wir nach 17, 9 ergänzen müssen: τὸν νοῦν τὸν ἔχοντα σοφίαν — ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. Das versteht man gewöhnlich so: wer Verstand hat, suche den Namen zu erraten, der in der Zahl verborgen ist. So sagt Bousset in seinem Kommentar (1896 S. 428): ‚Der Apokalyptiker spricht ganz bestimmt die Meinung aus, daß der Name sich von dem, der Verstand hat, errechnen läßt‘.

Ich weiß nicht, ob diese Meinung wirklich so ganz bestimmt in diesen Worten ausgesprochen ist. Sieht man genau zu, so steht nichts von einem Errechnen des Namens, sondern es ist von einem Berechnen der Zahl die Rede. Und es fragt sich, ob nicht die Aufforderung auch dann, wenn wir sie wörtlich nehmen, einen guten Sinn hat. V. 17 war von dem Namen des Tieres und der Zahl seines Namens die Rede, ohne daß Name oder Zahl genannt worden wäre. Nun fährt der Apokalyptiker — sei's nun der, welcher die vorhergehenden Worte geschrieben hat, sei's ein anderer — fort: Hier ist Gelegenheit für die ‚Weisheit‘, sich zu betätigen. Wer den Verstand hat, der die ‚Weisheit‘ besitzt, soll die Zahl berechnen. Und das folgende gibt den Grund an, warum er es tun soll: ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Wir können die Streitfrage, welche Bedeutung den Worten ἀριθμὸς ἀνθρώπου zukommt, hier unentschieden lassen. Zweifellos will der begründende Satz sagen, daß das Wissen dieser Zahl für den Leser von Bedeutung sei. Und der Grund ist wohl, wie man von jeher angenommen hat, der, daß diese Zahl des Tiernamens auch die Zahl eines Namens sein wird, dessen Träger in Bälde erscheinen wird.

Soweit liegt also kein Grund vor, den wörtlichen Sinn der Aufforderung als unmöglich abzulehnen. Vielleicht nötigt aber der folgende Vers dazu.

Corssen übersetzt zunächst richtig: ‚Wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres‘. Er meint dann aber, wenn der Apokalyptiker die Zahl, die auch der Verständigste so nicht hätte finden können, selber gebe, so folge, daß die Klugheit, die verlangt werde, darin bestehe, aus dem Zahlenwerte des Tiernamens den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten. Lassen wir vorerst einmal die Bemerkung beiseite, daß die Zahl ‚auch der Verständigste so nicht hätte finden können‘, so kann ein Doppeltes gegen Corssens Schluß angeführt werden. Zunächst das eine, daß der Apokalyptiker bei Corssens Deutung ohne Grund etwas Anderes sagt, als er wirklich meint. Wenn der Apokalyptiker eigentlich sagen will: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, aus der (übrigens, wie wohl zu beachten ist, noch gar nicht genannten) Zahl

des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten', warum sagt er das nicht? Warum sagt er statt dessen: 'hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen'? Zweitens finden wir 17, 9 ganz denselben Vorgang wie hier, zunächst eine Aufforderung an die Weisheit, sich zu betätigen, und dann eine Antwort aus dem Munde des Apokalyptikers selbst. Nun bleibt ja freilich dort wie hier für den Leser die Aufgabe übrig, an Hand der gegebenen Antwort bestimmte geschichtliche Grössen, wenn sie erscheinen, sofort in ihrer eschatologischen Bedeutung zu erkennen. Und so könnte ja das $\psi\eta\phi\iota\sigma\acute{\alpha}\tau\omega$ eine Aufforderung sein, diese weitere Aufgabe zu lösen. Aber es ist doch vor allem die Voraussetzung, daß die Berechnung der Zahl eine unmögliche Forderung sei, die Corssen veranlaßt, den nächstliegenden Sinn des Wortes abzuweisen.

Wenn der Apokalyptiker sagt: wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres, so ist das so ausgesprochen eine unmögliche Forderung. Denn diese Berechnung kann ja ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden'.

In diesen Worten spricht sich eine Voraussetzung aus, die fast alle Erklärungen unserer Stelle beherrscht. Und in der Tat kann manches angeführt werden, das sie als begründet erscheinen läßt. Dennoch auch einiges dagegen. Und es mag vielleicht zum bessern Verständnis des viel behandelten Verses dienen, wenn es mit aller Behutsamkeit vorgebracht wird.

Wir sehen zweifellos, daß zuweilen Zahlen, aus deren Größe man Schlüsse zieht, in der von Corssen aufs neue angenommenen Weise gefunden werden. So wird, um an ein bekanntes Beispiel zu erinnern, Sibyll. VIII, 148 ff. Rom prophezeit, daß es nach einer Dauer von 948 Jahren zu Grunde gehen werde. Mit dieser Zahl erreicht Rom den Ziffernwert seines eigenen Namens. Und offenbar beruht darauf der Glaube, daß nach dem genannten Zeitraum das Ende der Stadt gekommen sein werde.

Andererseits kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß nicht selten eine Zahl aus irgend einem Grunde als Zahl an sich bedeutsam erschien, und daß der Name, auf den die Zahl zu weisen schien, erst nachträglich gefunden wurde. So war es gewiß kein Zufall, wenn der Name Abraxas den Zahlenwert 365 hat. Jedenfalls wurde dieses Ergebnis als überaus bedeutsam angesehen. Und eben weil die Zahl als die Summe der Tage eines Sonnenjahres an sich von Bedeutung war, so wurde dem Namen Mithras gewaltsam eine Form gegeben, bei der

sich dieselbe Zahl als Ziffernwert der Buchstaben ergab. Hieronymus, Comment. in Amos c. 3, V. 9 u. 10 ut Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Ἀβραζακ, et eundem secundum Graecas literas, et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum literarum vocant Μείθραν.

Wie sehr auch die Zahl 888, die der Name Jesus ergibt, schon als Zahl an sich bedeutsam erschien und nicht bloß deshalb, weil sie mit dem Zahlenwerte dieses Namens identisch war, zeigt die Polemik, die Irenäus II 24 gegen die Valentinianer führt, und sein Versuch, nachzuweisen, daß in Wirklichkeit der Ziffernwert dieses Namens gar nicht mit dieser Zahl zusammentreffe.

Und selbst das oben zitierte Orakel der Sibylle, das aus dem Zahlenwerte des Wortes Ῥώμη das Ende Roms ableitete, scheint nur die Umwandlung einer ältern Weissagung zu sein, die wegen des 3 mal 3 der Zahl 900 eine verhängnisvolle Bedeutung zuschrieb. Dio Cass. 62, 18: τρις δὲ τριηκοσίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν Ῥωμαίων ἔμφυλος ὀλέκταις.

Schon in Anbetracht alles dessen muß die Behauptung Corssens, daß die Berechnung der Zahl ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden konnte, zum wenigsten als zu bestimmt erscheinen. Und wenn wir nun die an unserer Stelle genannte Zahl selber ins Auge fassen, so erscheint es im Gegenteil als wahrscheinlicher, daß die Zahl nicht durch die Umwandlung eines Namens in Ziffern sondern auf anderem Wege gefunden wurde. Wollen wir nicht einen wunderbaren Zufall annehmen, wie er allerdings bei dem Namen Jesus vorliegt, so müssen wir vielmehr aus der dreimal wiederkehrenden 6 schließen, daß der Mann, der sich die ‚Weisheit‘ zutraute, der in V. 18 gegebenen Aufforderung zu folgen, wirklich die Zahl herausgerechnet und nicht einen bekannten Namen in eine Zahl verwandelt hat.

Auch Clemen spricht zweimal (S. 112) von der Möglichkeit, daß eine solche gleichförmige Zahl wie 666 herauskommen sollte. Er geht aber nicht weiter auf die Frage ein, warum, und zieht diese Möglichkeit nur soweit in Betracht, als dadurch erklärt werden könnte, warum der Name, dessen Zahlenwert die gleichförmige Zahl ergab, in defektiver Form der Berechnung zu Grunde gelegt worden wäre.

Ebenso scheint Corssen die Größe der Zahl bedeutungsvoll zu sein. Nur schließt er auch hier wieder unter seiner Voraussetzung viel zu rasch, wenn er sagt: „Daß aber der Name des Tieres, der dem Apokalyptiker vorschwebt, aus dem Babylonischen und nicht dem Griechischen

stammt, dafür spricht doch auch wohl, was Gunkel, ich weiß nicht aus welchem Grunde, nicht geltend gemacht hat, die Zahl 666 selbst'. Die Größe der Zahl beweist zunächst nur, daß bei ihrer Bildung Vorstellungen wirksam waren, deren allerletzte Wurzel in Babylonien gesucht werden kann. Daß aber der Apokalyptiker die Zahl in einem Namen empfangen oder aus einem Namen gewonnen habe, dürfte nur dann als sicher angenommen werden, wenn sich keine andere Möglichkeit denken ließe. Dies ist aber nicht der Fall.

Es ist mir immer aufs neue verwunderlich, daß die Erklärer, die sich um das Verständnis unserer Stelle bemühen, mit solcher Geschwindigkeit an den Bemerkungen vorübergehen, die Irenäus zu unserer Stelle macht. Er fügt bekanntlich V 28, 2, wo er unsere Verse zitiert, der Zahl 666 bei: in recapitulationem universae apostasiae ejus, quae facta est in sex millibus annorum, und er sagt zur weiteren Erklärung: was Gen 2, 1 erzählt werde, sei ebenso Erzählung des einst Geschehenen wie auch Weissagung des Zukünftigen. Die Welt werde nach ebenso vielen Jahrtausenden zum Ende kommen, als ihre Schöpfung Tage in Anspruch nahm. Denn wenn ein Tag des Herrn wie tausend, in 6 Tagen aber die ganze Schöpfung vollendet worden sei, so leuchte ein, daß das Ende der Welt das sechstausendste Jahr sei. In C. 29 betont er dann noch einmal, die Namenszahl des Tieres entspreche der Tatsache, daß in dem Tiere alle Ungerechtigkeit und aller Betrug zusammengefaßt sei, und weist darauf hin, daß Noah 600 Jahre alt war, als die Sintflut kam, und die Bildsäule, die Nebukadnezar errichtete, 60 Ellen hoch und 6 breit war. Und 30, 1 rekapituliert er nochmals seine Erklärung, die er als etwas Selbstverständliches anführt: die gleichmäßig festgehaltene Zahl 6 bezeichne die Zusammenfassung alles Abfalls, sowohl dessen in der Anfangszeit, wie dessen in den mittleren Zeiten und dessen, der am Ende sein werde.

Selbst Th. Zahn (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885 S. 523 ff.) entnimmt dieser Stelle nur die Aussage, daß nach der Johannesschüler Ansicht 666 und nicht 616 zu lesen sei und der zu suchende Name ein griechischer sein müsse. Im übrigen aber betont er, daß Irenäus hier eine theologische Deutung gebe, die er zwar mit großer Zuversicht, aber ohne jede Berufung auf eine ältere Autorität vortrage. Und damit scheint sie für ihn erledigt zu sein.

Ich wage nun nicht, mit Bestimmtheit zu behaupten, daß Irenäus genau die Motive nennt, die auch den Apokalyptiker bewogen haben, 666 als Zahl des Tieres kundzutun. Immerhin sprechen meines Erachtens

folgende Gründe dafür, Irenäus' Auffassung mehr zu beachten, als üblich ist, und darin eine Erklärung der Zahl zu sehen, die vor allen bisher geäußerten immer noch den Vorzug verdient.

Zuerst das: Unmittelbar nachher nennt Irenäus den Grund, warum der Stamm Dan Apc 7 nicht genannt werde, und seine Erklärung gibt einen trefflichen Beweis dafür, daß ihm die apokalyptische Tradition und Denkungsweise noch geläufig ist.

Nicht minder wichtig ist aber, daß mit seiner Betrachtung über die Zahl die Bedeutung, welche die Zahlen und besonders die Sechszahl in der Apokalypse selber haben, im besten Einklang steht. Was 20, 1 ff. erzählt wird, beruht auf der Erwartung, daß nach Vollendung des 6000jährigen Weltlaufes die Herrschaft der gottfeindlichen Macht zu Ende sein und das Reich Gottes anbrechen werde. Und wenn beim Klange der siebenten Posaune 11, 15 ff. der Ruf ertönt: ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ. und die Ältesten Gott danken: ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου κτλ., so treffen wir auch hier wieder die Erwartung, daß nach Vollendung der 6 mit Anbruch der 7 das Reich der Weltmacht zu Ende sein werde.

Daß wirklich die Zahl nicht einfach durch die Umwandlung eines Namens in Ziffern entstanden ist, sondern auf Grund von Erwägungen, wie sie Irenäus mitteilt, dafür spricht endlich neben der Größe der Zahl der ganze Charakter des Buches. Mit Recht betont Corssen aufs neue, daß der Apokalyptiker nicht mit willkürlichen Phantasien die Zeitgeschichte allegorisiert, sondern daß er mit überlieferten Vorstellungen arbeitet, S. 341. Die gewöhnliche Erklärung des Verses, nach der die Zahl die Verkleidung eines Namens ist, die Verfasser und Leser kennen, gehört nun aber eben dieser Auffassung des Buches an, gegen die sich Corssen wendet. Der Apokalyptiker ist nicht ein Rätselschreiber, der, was er seinen Lesern zu sagen hat, aus irgend einem Grunde hinter eine Zahl versteckt, sondern ein Mann, der Aufschluß über die Zukunft geben will. Er teilt Prophezeiungen mit, an die er selber glaubt. Und er glaubt daran, weil er alte ehrwürdige Traditionen wiedergibt, und weil sich ihm auch das, was an seinen Prophezeiungen scheinbar neu ist, durch Kombination und Folgerung aus den alten Weissagungen ergeben hat.

Auf diesem Wege gelangte er zu den Weissagungen von den zwei Zeugen, der letzten halben Jahrwoche, den Tieren, den 7 Häuptern, den 10 Hörnern u. s. w. Er hat alle diese Größen nicht erfunden, wohl aber gruppiert und kombiniert und so ihnen einen neuen, für seine Zeit bedeutsamen Sinn abzugewinnen versucht.

Und zu diesem so gewonnenen und verwerteten Materiale gehört ohne Zweifel auch die Zahl 666.

Die Verwertung der Prophezeiungen, die der Apokalyptiker mitteilt, bestand nun darin, daß man in den mannigfachen Gestalten und Vorgängen und Zeichen Erscheinungen der immer mehr zur Gegenwart werdenden Zukunft erkannte. Wie weit sich der Mann, dessen Hand wir die Weissagungen in ihrer vorliegenden Gestalt verdanken, selbst an dieser Deutung versucht hat, ist schwer zu sagen.

Durch Irenäus erfahren wir, daß zu seiner Zeit alle möglichen Namen auf ihre Übereinstimmung mit der Zahl 666 geprüft wurden, ja daß man in gewissen Kreisen 616 zu lesen geneigt war, weil sich so Übereinstimmung mit einem vermuteten Namen ergab. Diese Versuche, Namen zu finden, auf die die Zahl paßte, werden schon früh begonnen haben. Und es ist nicht unmöglich, daß der Mann, der zuerst die Zahl in den Zusammenhang fügte, selber sofort nach einem Namen gesucht hat, der die Bedingung erfüllte. Ja es ist möglich, daß sich Spuren einer Deutung auf eine bestimmte Person, etwa auf Nero, im Buche selber nachweisen lassen. Bis jetzt ist dieser Nachweis freilich noch nicht vollkommen gelungen. Und vor allem nicht der, daß derartige Spuren einer Deutung nicht erst nachträglich eingetragen worden sind.

Aber selbst wenn der Nachweis gelänge, ist es m. E. verkehrt, die Lösung des Rätsels darin zu sehen, daß man ein Wort sucht und findet, dessen Zahlenwert = 666 ist. Und zwar nicht bloß deshalb, weil sich, wie schon Irenäus sagt, mit Leichtigkeit viele Namen finden lassen, die diese Bedingung erfüllen, Übereinstimmung der Zahlen also absolut kein Beweis der richtigen Lösung ist, sondern vor allem deshalb, weil es zum Wesen dieser wie der übrigen Prophezeiungen unseres Buches gehört, daß ganz entgegengesetzte Lösungen können gefunden werden.

Miscellen.

Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts.

Eine lateinische Evangelienhandschrift, die gegenwärtig der Buchhändler H. Kerler in Ulm zum Verkauf ausbietet, ist von ihrem früheren Besitzer dem X. Jahrhundert zugewiesen. An dieser Altersbestimmung zu zweifeln, hat der Unterzeichnete keinen Grund. Evangelienhandschriften dieses Alters kommen höchst selten zum Verkauf.

Die vorliegende ist wundervoll ausgestattet und mit Ausnahme der nachstehend verzeichneten Lücken vorzüglich erhalten.

1. Im Eingang fehlen einige Blätter, welche wahrscheinlich den Brief des Eusebius an Carpian enthielten; auf dem letzten fehlenden Blatt stand allem nach eine prächtige Miniatur, und auf der Rückseite sicher die erste Seite der Canonestafeln.

Die übrigen Canonestafeln Bl. 1—6 sind vollständig (von Canon I Mt CCLXXXIII = Joh 6, 3 an).

2. Bl. 7^v ohne Überschrift *Sciendum tamen* = W[ordsworth-]W[hite] 5¹.

3. Auf derselben Seite *Prologus quatuor evangeliorum*, beginnend *Plures fuisse* = W-W p. 11 ff. Leider fehlen zwischen Bl. 7 u. 8 wieder einige (2) Blätter (von *ser[mone 12, 6 bis erat] et 14, 5/6*). (Von 10 Hdss. in W-W hat die Lesart *viris* statt *vivis* nur K mit unserer Hds. gemeinsam).

4. Bl. 8^v *Argumentum*, beg. *Matheus ex Judea* = W-W 15—17.

5. Bl. 8^v *Capitula*, beg. *Nativitas* = W-W 19, Sp. 3 aus 7 Hdss.; in unserer Hds. mehrere bei W-W nicht bezeugte Lesarten.

6. Bl. 10^v *Prefacio Hieronimi Prespiteri: Beatissimo Papae Damaso*, mit schöner Initiale = W-W 1.

Der Schluß von *in quarto tres* (W-W 3, 21) mit einem jetzt zwischen 10 u. 11 fehlenden Blatt weggeschnitten, auf dessen Rückseite wahr-

¹ Die Lesart *tamen* hat bei W-W nur cod. K; über andere Hdss., die sie haben, s. neustens Berger's *mémoire posthume* (Acad. des Inscr. XI, 2. 1902 S. 54).

scheinlich wieder eine große Miniatur war. Als Überschrift hatte die Rückseite den Anfang eines Hexameters, dessen Schluß **TRAMITE MORES** auf Bl. 11^v über dem wundervoll verschlungenen **Liber generationis** steht; die letzten Buchstaben **TV̄** können auf dem kleinen Bruchstück der Rückseite noch gelesen werden.

7. Bl. 11^v Die ganze Vorderseite ist durch die auf Purpur in Goldumrahmung ausgeführte Verschnörkelung **Liber generationis** ausgefüllt.

Der Text des Ev Matthäi ist vollständig. Am Rand von Bl. 17 ist ein Stück Pergament sorgfältig ausgeschnitten, das auf dem Verso die Signatur I, vielleicht auch sonst einen Eintrag gehabt haben wird. Es läßt sich wenigstens sonst kein Grund denken, warum das Stück weggeschnitten worden sein sollte.

Die ganz oder teilweise noch erhaltenen Signaturen sind stets auf der Kehrseite des Blattes. (Bei der Paginierung ist von 180 auf 182 übergesprungen; die Handschrift hat also in Wirklichkeit nur 198 Blätter).

8. Bl. 60^v Prefacio zu Mc = W-W 171.

9. Bl. 61^v Capitula = W-W 174 ff. Sp. 2. Bei W-W nur aus 4 Hdss.

Der Schluß der Capitula (bei W-W 186. XIII) und der Anfang des Mc bis I, 11 de] caelis ist zwischen Bl. 62/3 ausgeschnitten (1 Bl.). Die Canoneszahlen am Schlusse des Marcus stimmen zu K in der von W-W S. 188 mitgeteilten Tabelle.

10. Bl. 95^v Praefatio zu Lukas: Lucas Syrus Antioicensis = W-W 269^f.

11. Bl. 96^v [Capitula] = W-W 274 ff. 2 Sp., die für diesen Text nur cod. C u. die Druckausgabe des Thomasius zur Verfügung hatten.

Bl. 101^v weiß; hierauf 1 Bl. weggeschnitten mit Bl. I, 1—10 orans] fui.

Auf Bl. 102^r schrieb eine ungeübte Hand im Jahre 1794 die für die Lokalisierung der Hds. wichtigen, aber mir noch rätselhaften Worte:

Anno 1794 den 5 octobris seynt die Francosen in Dansweiler gekommen und haben alles geblüntert.

Auf der vorhergehenden weißen Seite wiederholte sie dies mit der Erweiterung:

Anno 1794 den 5 octobris seynd die Francosen in Dansweiler kommen und haben alles geblündert, und den 7. octobris seind 11 regementer reuter und draoner in den Walt [?] gekommen und den 20. octobris außgezogen und in die Kantenierung gelegt worden auff's hintere

¹ Ohne natione s. Berger l. c. p. 58.

Manschen (?) gegen Bolheim Pommeler (?) Buschbell hüchlen sprechen Bachum gleuel.¹

12. Bl. 156^v Prologus zu Joh = W-W 485.

13. Bl. 157^r Breviar. Evang. sec. Joh = W-W 492 ff. mittlere Spalte. Durch Wegschneiden eines Blattes fehlt der Schluß von X ab (W-W 402 et [quod multi. Dagegen ist der Text des vierten Evangeliums vollständig, mit einem über die ganze erste Seite herunterreichenden J. Über dem Text in Rot der Schluß eines Hexameters

Verbo petit alta Johannes,

dessen Anfang auf dem ausgeschnittenen Blatt gestanden haben muß.

14. Bl. 198 u. 199 Capitulare Evangeliorum per circulum anni. Beginnend mit der Vigilia nativitatis und reichend bis Samstag der vierten Woche nach Theophania. Die aufgeführten Heiligtage sind 14. Jan. s. Felicis in pincis, 16. Marcelli mart. 18. scae Priscae [20 Zahl weggerissen] Sebastiani und Fabiani, 21. Agnetis de Passione, 22. Vincentii.

Ein Schluß auf die Heimat der Hds. läßt sich wohl aus diesen Daten nicht ziehen.

Schon das Mitgeteilte zeigt, daß die Hds. hohen Wert hat und eine vollständige Kollation verdient. Dies bestätigt eine Vergleichung, die ich zum Teil angestellt habe. Die Handschrift bietet Lesarten, die bei W-W noch gar nicht vertreten sind, z. B. in Mt 1, 6. 7, die Schreibung Salemon zweimal; und daß das kein gewöhnlicher Schreibfehler, zeigt 6, 29, wo der Schreiber zuerst Salomon geschrieben hatte, dann das erste o durch untersetzten Punkt tilgte und e darüber schrieb. V. 17 post transmigrationem 18 mater Jesu; v. 19 om: vir eius (von erster Hand); 2, 10 omnis enim arbor; 3, 13 om Jesus 5, 48 ergo et vos; 7, 11 cum vos.

Eine andre Reihe Lesarten, die bei W-W nur von einer einzigen Hds. bezeugt sind, werden durch die unsrige vertreten: 5, 18 die Weglassung von quippe, 7, 29 von eos; beides bei W-W nur R; 9, 30 eis statt illis bei W-W nur ER; 10, 11 autem bei W-W nur HΘW; 9, 13 der Zusatz in paenitentiam bei W-W gar nicht, nur ad paen. bei HΘQ.

Ein merkwürdiges, sehr lehrreiches Mißgeschick ist dem Schreiber in dem Geschlechtsregister Lc 3 begegnet. Hier folgen bei

¹ Die letzten Worte dieses Eintrags sind ganz unklar; auch die mit (?) versehenen sind nicht ganz sicher zu lesen. Im Gemeindeverzeichnis des deutschen Reichs gibt es kein „Dansweiler“ und nur ein „Bolheim“ bei Heidenheim in Württemberg. Das kann aber nicht gemeint sein, da im Oktober 1794 nach Martens' Württembergischer Kriegsgeschichte dort keine Franzosen waren. Ob an „Deusweiler“ bei Bergzabern und „Bellheim“ bei Germersheim zu denken ist?

ihm auf die Namen v. 23—26 Heli bis Ioseth (so nur zwei Hdss. bei W-W) die Namen 29—31 Levi bis Matthata, dann in der zweiten Spalte 26—29 Ioda bis Matthat (so) und 33—35 Iudae bis Falech; auf Bl. 109 geht es in der ersten Spalte weiter von 31 Nathan bis 33 Phares, Cainan, Enos, in der zweiten Spalte von 35 Eber bis Dei. Daraus ergibt sich, wenn wir von der Versetzung der Namen Cainan Enos absehen, daß der Schreiber eine Vorlage hatte, die in zwei Spalten geschrieben auf der ersten Seite in der ersten Spalte mit Ioseth, in der zweiten mit Matthat schloß, auf der zweiten Seite mit Levi und Iudae begann. Statt nun von der ersten Spalte der ersten Seite zu ihrer zweiten überzugehen, ging er in der ersten Spalte der nächsten Seite weiter und brachte dadurch die ganze Liste in Verwirrung. Da die Zahl der vor dem X. Jahrhundert geschriebenen und noch erhaltenen Evangelienhandschriften nicht zu groß ist, wäre es hübsch, wenn auf diese einfache Weise die Vorlage unserer Handschrift noch nachgewiesen werden könnte; ebenso die etwaige Abstammung anderer Handschriften von unserem Kodex.

Welche Wichtigkeit sie für die Textkritik hat, möge noch ein Beispiel aus dem Prolog zu Johannes zeigen. Hier scheiden sich die Hdss. bei W-W in zwei Klassen: die wenigeren aber besseren (sechs an der Zahl) haben einen Satz, der in den 13 anderen und den Druckausgaben fehlt. Er fehlt auch in unserer Hds., ist aber von gleichzeitiger Hand am Rande nachgetragen, und zwar mit der Lesart demonstrat, die nur cod E bei W-W hat; auch schrieb der Schreiber ursprünglich apta statt acta. In 487, 4 teilt unsre Hds. die Umstellung a nobis per sing. nur mit I, V. 5 collocatio nur mit JQ; 486, 2 ist fehlerhaftes inuitatis ihr eigentümlich. Man sieht, sie geht mit keiner der durch W-W bekannt gewordenen Handschriften oder Klassen, verdient also um so mehr vollständige Vergleichung, die bei ihrer schönen Schrift und guten Erhaltung das reinste Vergnügen wäre.

Über den künstlerischen Wert der Ausschmückung steht mir kein Urteil zu. Sehr hübsch ist wie Bl. 4^v durch Einfügung einer Mittelsäule aus den drei Bogenhallen für die Kanones vier gemacht wurden. Sehr mannigfaltig sind die Kapitelle; Bl. 1. 2 Blumenornamente, 2. 3 Menschenköpfe, 3. 4 Vögel u. s. w. Interessant daß die Kanoneszahlen bis zum achten in Gruppen von vier, von da ab in solche von fünf Zahlen geordnet sind.

Über ihre Heimat kann der Unterzeichnete nichts sagen. Ihre prächtige Ausschmückung beweist, daß sie für eine reiche Kirche oder Persönlichkeit hergestellt worden sein muß. Jetzt steckt die Handschrift

in einem Holzband des XV. (?) Jahrhunderts. Der frühere Besitzer hat für sie eine schöne Kapsel machen lassen.

Maulbronn, Juli 1902.

Eb. Nestle.

Zur Salbung Jesu in Bethanien.

I.

Gewiß hat Dr. E. Preuschen Recht, wenn er (Heft III, 1902 dieser Zeitschrift pag. 252 u. 253) postuliert, daß die Salbung zur Trauerfeierlichkeit gehöre. Aber die angeführte Parallele in der Cena des Trimalchio kann ich nicht als solche gelten lassen, da es sich ja in der Cena um eine Salbung, die an den Gästen vollzogen wird, handelt, während in den vier Evangelien eine Salbung des Leibes des bald sterbenden Jesus erzählt und diese Salbung auf das künftige Begräbnis gedeutet wird. Es kann also nicht in dem Sinne der Cena von einer Beziehung der evangelischen Erzählung auf den römischen Brauch die Rede sein.

Mir ist bei den Johannesforschungen und anläßlich der Lektüre von Hasenclever: „Der altchristliche Gräberschmuck“ ein anderer, auch heidnischer Brauch aufgefallen, weil er geeignet ist, die evangelische Erzählung von der Salbung Jesu und von der Deutung, die Jesus dieser Salbung gibt, zu beleuchten. Es ist dies die Verwendung der λήκυθοι. Über dieselben sagt Hasenclever da, wo er vom Begräbniswesen der Griechen redet, folgendes:

pag. 27. „Die Leiche stellte man vor der Bestattung öffentlich aus und umgab sie mit jenen Salbflaschen (λήκυθοι), welche auch oft in den Gräbern aufgestellt werden. (Cf. Benndorf: Griechische und Sicilische Vasenbilder Taf. 14 ff.)“.

pag. 28. „So zeigen auch die betreffenden Denkmäler meist die Darbringung von Kränzen, Tänien und Salbgefäßen“.

pag. 31. „Für die Ausstattung des Grabes direkt angefertigt wurden augenscheinlich nur die allerdings sehr häufigen λήκυθοι, welche schon bei der Ausstellung des Toten ihm zur Seite standen. Benndorf hat überzeugend nachgewiesen, wie gerade die weißen, mit leichter bunter Bemalung versehenen Lekythoi diesem Zwecke dienten, denn ihre Bilder zeigen meist Szenen stiller Trauer und eines poetischen Kultus an den Gräbern“.

p. 31. „Da die Mehrzahl dieser Lekythoi mit zerbrochenem Boden aufgefunden wurde, so hat man mit Recht geschlossen, daß aus diesen Gefäßen, welche bei der Prothesis Salben und Wohlgerüche enthielten, in das Grab selbst solche Stoffe gespendet wurden, worauf man die Gefäße zerbrach, da überhaupt nichts, was bei der Totenfeier gedient hatte, von den Lebenden weiter gebraucht werden durfte. Nach Stackelberg (Gräber der Hellenen, S. 37) rührt das Zerbrochensein vieler Lekythoi daher, daß sie auf den Scheiterhaufen gestellt und mit verbrannt wurden, wovon noch Anzeichen vorhanden sein sollen. Dies mag in einzelnen Fällen sein, aber es finden sich solche Reste von Lekythoi auch massenweise in Gräbern, in welchen unzweifelhaft unverbrannte Leichname beigesetzt waren“.

pag. 32. „Wie innig die erwähnten Lekythoi mit dem Gräberkult in Verbindung standen, zeigt der Umstand, daß ihre Form oft für Grabsteine gewählt wurde“.

Dieser Brauch, Salbgefäße bei der Ausstellung der Leiche aufzustellen und dieselben dann in zerbrochenem Zustande beim Begräbnis neben die Leiche zu stellen, scheint mir nun auf die evangelische Erzählung der Salbung Jesu gut anwendbar, und die Deutung „auf mein Begräbnis“, „zu salben meinen Leib auf das Begräbnis hin“, die Jesus selbst der Salbung gibt, zumal aber das ohne diese Voraussetzung unverständlich gebliebene: „Laß sie doch, daß sie Solches behalte zum Tage meines Begräbnisses“ bei Johannes paßt sehr gut zu jenem griechischen Brauch der Lekythoi, bei dem man unterscheidet die Prothesis (Ausstellung) der Leiche und das Begräbnis der Leiche.

Es ergibt sich für die Salbung Jesu folgender Sinn:

Maria zerbricht ein Salbenglas und salbt damit Jesum als einen dem Tode Nahen, salbt gleichsam seinen Leichnam, wie zur Prothesis, behält aber das zerbrochene Glas, um es dann beim Begräbnis Jesu bei der Leiche aufzustellen zum Zeichen, wie er geehrt worden. Darin eben liegt der tiefe Sinn und das von Jesu so wohl verstandne innige Fühlen der Maria bei ihrem Tun, daß sie — unter Voraussetzung der im jüdischen Lande damals bekannten griechischen Sitte — Jesum als den bald Sterbenden ehrt und auch zum Begräbnis noch ehren will. — Gerade das Johannesevangelium hat den Sinn der Salbung am treuesten bewahrt. —

Es wäre zum bessern Verständnis wünschenswert, zu wissen, in welcher Weise die Lekythoi zerbrochen wurden, resp. wie die aufgefundenen Lekythoi den „zerbrochenen Boden“ zeigen, ob das Zerbrechen durch

Schlagen oder durch Drücken geschehen u. dgl. Jedenfalls mußte die Art des Zerbrechens doch so geschehen, daß der Leib des zu Salbenden und auch der Salbende selbst dabei nicht verletzt wurden. Vielleicht geben uns die Altertumskenner hierüber nähern Aufschluß. Wahrscheinlich war der Boden des Gefäßes so beschaffen, daß er, wie ein Flaschenhals, leicht zerbrochen werden konnte.

In der Annäherung der Salbung in den Evangelien an den Brauch der Lekythoi bei den Griechen liegt meines Erachtens die Parallele, die die von Dr. E. Preuschen empfundene Schwierigkeit zu heben im Stande ist.

Lausanne.

D. G. Linder.

II.

Jahrgang III (1902), S. 252. 253 hat der Herr Herausgeber die jüdische Sitte der Salbung der Toten für die Zeit Jesu bezweifelt. Dazu kann ich jetzt auf meine Schrift ‚War Jesus Ekstatiker?‘ (Tübingen-Leipzig 1903) S. 106 verweisen. Leider vergaß ich hier eine Stelle der Mischna anzuführen. Schabbat 23, 5 heißt es: עשין כל צרכי המת סבין = ‚man erfüllt alle Pflichten gegen den Toten, salbt und wäscht ihn‘. Zu סבין vergl. im AT Ezech 16, 9, II Chron 28, 15, reflex. II Sam 14, 2, Mich 6, 15, Dt 28, 40, Ruth 3, 3, Dan 10, 3. Die richtige Körperpflege, wie sie auch dem Toten als letzte Ehre gebührt, besteht in Waschung und Salbung Ezech 16, 9, Ruth 3, 3, Mat 6, 17. Es ist also, ganz abgesehen von den Evangelienstellen, nicht richtig, daß ‚von einem Salben der Leichen in Israel nichts bekannt ist‘.¹

Gießen.

Oscar Holtzmann.

III.

In Heft 3, S. 252 f. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift hat der Herausgeber E. Preuschen, die beachtenswerte Beobachtung gemacht, daß mit dem Ausdruck *μυρίαι* Mk 14, 8 vermutlich auf einen römischen Brauch Bezug genommen werde, da von einem Salben der Leichen in

¹ Zu dieser, dem Herrn Herausgeber vor Ausgabe von Heft I des Jahrg. IV übermittelten Notiz füge ich jetzt (20. März 1903) noch folgende Stellen hinzu, welche die Zusammengehörigkeit von Baden und Salben auch für das spätere Judentum erweisen: Judit 10, 3, Susanna (Theodotion) 17, Mischna: Joma 8, 1, Taanith I, 4—6.

Israel sonst nichts bekannt sei; weshalb wohl Mt 26, 13 statt $\mu\rho\iota\kappa\alpha\iota$, $\pi\rho\circ\varsigma\ \tau\omicron\ \epsilon\nu\tau\alpha\phi\iota\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$ stehe.

Gesetzt nun, daß diese Beobachtung zutreffend wäre, wie es mir der Hauptsache nach scheinen will, so müßte sie unbedingt auch die angeblich von den Weibern am Ostermorgen beabsichtigte Salbung des Leibes Christi treffen. Und meines Erachtens bieten sich auch sichere Anhaltspunkte für die Erkenntnis, daß dort ebenso die Absicht der Salbung des Leichnams nicht ursprünglich ist. Was nicht ohne Wichtigkeit sein dürfte für die Feststellung des geschichtlichen Kernes der Auferstehungsberichte unserer Evangelien.

Auch bei der Erzählung der Auferstehung ist es wie bei der Salbungsgeschichte wieder allein Mk, der 16, 1 den Weibern die Absicht unterlegt: $\eta\gamma\omicron\rho\alpha\kappa\alpha\nu\ \acute{\alpha}\rho\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \iota\nu\alpha\ \epsilon\lambda\theta\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\psi\omega\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Mt 28, 1 berichtet nur von der Absicht der Weiber $\theta\epsilon\omega\rho\eta\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \tau\acute{\alpha}\phi\omicron\nu$. Und Lk erwähnt wohl 23, 56 $\eta\tau\omicron\iota\mu\alpha\kappa\alpha\nu\ \acute{\alpha}\rho\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\upsilon}\rho\alpha$, sagt aber 24, 1 bloß: $\eta\lambda\theta\omicron\nu\ \phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\ \delta\ \eta\tau\omicron\iota\mu\alpha\kappa\alpha\nu\ \acute{\alpha}\rho\omega\mu\alpha\tau\alpha$. Von der Absicht der Salbung steht auch bei ihm nicht ein Wort. Somit scheint es also ganz wohl möglich, daß Mk auch an dieser Stelle die Salbung des Leichnams aus Unkenntnis der jüdischen Sitte oder in Anpassung an die Vorstellungen seiner Leser eingetragen hat. Indessen wird man wohl einwenden, was denn die Weiber am Grabe mit den Spezereien hätten anderes wollen können als die Salbung der Leiche Jesu; denn daß sie Spezereien dorthin brachten, dürfte nach den Berichten des Mk und Lk feststehen.

Das Nächstliegende ist zu denken, daß sie die Spezereien in die Leichentücher mit dem Leichnam einbinden wollten, wie es Joh 19, 40 ausdrücklich als jüdische Sitte berichtet: $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\delta\eta\kappa\alpha\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \omicron\theta\omicron\nu\iota\omicron\iota\varsigma\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\nu\ \acute{\alpha}\rho\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$, $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \xi\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\tau\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\iota\varsigma\ \epsilon\nu\tau\alpha\phi\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$. Allein davon wird bei den Synoptikern nichts gesagt. Und man sollte fast denken, so etwas könne wohl gleich nach dem Tode geschehen, aber wegen der schnellen Verwesung der Leichen im Süden am dritten Tage nach dem Tode kaum mehr beabsichtigt gewesen sein. Aber was sonst?

Wir erfahren im AT (II. Chron 16, 14, 21, 19, Jerem 34, 5, vergl. Benzinger, Hebr. Archäol. S. 166, 163) sowohl vom Füllen der Lagerstatt des Toten mit Spezereien als vom Verbrennen von solchen zum Totenopfer. Ist nun jenes als Absicht der Weiber am Ostermorgen der schnell fortschreitenden Verwesung halber nicht wohl annehmbar, so ist die Absicht der Weiber vielleicht dieses gewesen.

Für ein Totenopfer sprechen in der Tat mehrere Umstände. Das Petrus-evangelium berichtet, die Weiber hätten die Absicht gehabt die

übliche, aber am Grabe des Herrn unterlassene Totenklage nachzuholen, jedoch gefürchtet, sie möchten wegen der Größe des Steines nicht zu kommen, sich nicht neben den Leichnam setzen und ihre Schuldigkeit tun können, und seien deshalb Willens gewesen, wenigstens auf den Eingang zu schütten, was sie brächten, zu seinem Gedächtnis: *κᾶν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ*. Irre ich nun nicht, so bezieht sich der letztere Satz eben auf ein Opfer aus Spezereien zum Gedächtnis (vergl. Sir 45, 16 *θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μνημόσυον*, Lev 10, 1 *ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸ θυμίαμα*, ebenso Num 16, 18) für den Toten, wie es altjüdische Sitte war. Darum mag aber auch die wirkliche Absicht des Weibes so etwas gewesen sein.

Weiterhin paßt meines Bedünkens die Handlung des Herabschüttens bei der Salbung in Bethanien (Mk 14, 3 *συντρίψασα τὸν ἀλάβαστρον [μύρου νάρδου] κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς*, Mt 26, 7 *κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου*) sehr gut als Vorbild eines Totenopfers. Desgleichen erinnert an dasselbe der dort getane Ausspruch Jesu wenigstens bei Mt (26, 12 f. *βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν . . . λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυον . . .*). Denn, was die Handlung betrifft, so paßt das von der Salbe berichtete Ausschütten aufs Haupt gewiß ungleich besser als Vorbild des Ausgießens der Wohlgerüche über den Leib beim Totenopfer denn als Vorbild einer eigentlichen Einbalsamierung des ganzen Leibes. Und was die Worte Jesu anlangt, so ist augenscheinlich, wie leicht an und für sich Ausdrücke wie *βαλοῦσα ἐπὶ τ. σώματός μου, ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυον* auf ein Gedächtnisopfer für den Toten gehen könnten.

Freilich lesen wir bei Mt und Mk *εἰς μνημόσυον αὐτῆς*, was auf eine Gedächtnishandlung für das Weib, nicht eine Gedächtnishandlung des Weibes für den Herrn deutet. Und in Rücksicht auf die unmißverständliche Wortverbindung in Mk 14, 9 wird gewöhnlich auch in Mt 26, 12 *εἰς μνημόσυον αὐτῆς* mit *λαληθήσεται* verbunden statt mit *ἐποίησεν*, wie es eine Anspielung auf ein Gedächtnisopfer heischen würde. Doch darf gewiß niemand behaupten, daß die Verbindung des entlegenen *λαληθήσεται* mit *εἰς μνημόσυον αὐτῆς* grammatisch bei Mt sehr natürlich und naheliegend ist. Allerdings steht der an sich natürlicheren Verbindung von *ἐποίησεν αὕτη* mit dem unmittelbar folgenden *εἰς μνημόσυον αὐτῆς* auch noch die Erwägung entgegen, daß von einer Handlung des Weibes zu ihrem Gedächtnis dem weiteren Zusammenhang der ganzen Erzählung nach nicht geredet sein kann.

Aber der Wortstellung nach wäre jene Verbindung eben doch für Mt viel einleuchtender. Und es fragt sich auch, ob jenes hinderliche αὐτῆς so sicher ursprünglich und nicht erst vielleicht an Stelle eines andern Fürwortes getreten ist, als die Aussage Mt 26, 13 die jetzige Gestalt erhielt. Ist doch anerkanntermaßen (vergl. H. J. Holtzmann H-C³ I, 1, 172) die Aussage Mt 26, 13, Mk 14, 9 eine redaktionelle Umformung eines überlieferten Wortes Jesu. Weshalb auch ganz wohl möglich ist, daß in dem ursprünglichen Worte vom Tun jenes Weibes zu Jesu Gedächtnis geredet gewesen ist und nicht wie jetzt von einer Verkündigung ihrer Tat zu ihrem Gedächtnis. Ja dies ist sogar sichtlich das Wahrscheinliche. Denn andernfalls würde gewiß auch Mt die Wortstellung des Mk überliefert haben, welche für den jetzigen Sinn der Stelle die einzig natürliche ist, während seine eigene die Verbindung der λαληθήσεται mit εἰς μνημόσυνον αὐτῆς sehr erschwert. Sodann läßt das Fehlen deutlicher Spuren eines beabsichtigten Totenopfers in der Auferstehungsgeschichte gerade bei Mt und Mk von vornherein vermuten, daß sie dieselben auch anderwo werden beseitigt oder verwischt haben. Es ist sogar gewiß nicht zufällig, daß Mk, der in den Auferstehungsberichten bestimmt die Absicht einer Salbung meldet und die eines Totenopfers völlig ausschließt, auch in der Salbungsgeschichte den Hinweis auf ein solches fast ganz zerstört und viel mehr unkenntlich gemacht hat als Mt; weil Mt in der Auferstehungsgeschichte zwar auch nichts mehr von dem beabsichtigten Totenopfer durchblicken läßt, wie es Lk tut, indem er das Mitbringen von Spezereien erwähnt ohne etwas von einer beabsichtigten Salbung zu sagen, aber doch wenigstens noch von dieser schweigt und also auch da mit der Überlieferung weniger frei umgeht als Mk.

Scheint es demnach ziemlich sicher, daß bei der Salbung in Bethanien ursprünglich das Wort Jesu auf ein Totenopfer für ihn hingewiesen hat, und daß die Weiber am Ostermorgen desgleichen ein solches Opfer beabsichtigten, so fragt sich doch noch, was denn Mt und Mk (vergl. übrigens auch Joh) kann bewogen haben, die Spuren des Totenopfers an beiden Orten so gänzlich zu verwischen oder zu tilgen.

Da es sich bei der Salbungsgeschichte nur um einen vorbildlichen Hinweis handelt, so wird jedenfalls die Ursache der Abänderung des Ursprünglichen in der Auferstehungsgeschichte liegen, bzw. in der Art, wie Mt und Mk sich zu derselben stellten. Vermutlich ist ihre besondere Ansicht vom Vorgang der Auferstehung der Grund gewesen, weshalb

sie die Überlieferung vom Hinweis auf ein Totenopfer, bezw. von der Absicht ein solches darzubringen unterdrückten. Welche besondere Meinung hinsichtlich der Auferstehung aber Mt und Mk so geleitet hat, ist leichter zu mutmaßen als zu beweisen.

Es liegt nahe zu vermuten, daß sie den Weibern eine Absicht zuschreiben wollten, die bestimmter eine Öffnung und ein Betreten des Grabes verlangte, als es ein Totenopfer tat. Darum hat auch möglicherweise Mk die Absicht der Salbung an Stelle der Absicht des Totenopfers gesetzt. Aber für Mt kann das nicht der Anlaß gewesen sein; da er die Frauen nur hingehen läßt, das Grab zu besehen. Doch ist auch bei ihm denkbar, daß die Erkenntnis der Auferstehung durch die Frauen bloß bei Abhaltung eines Gedächtnisopfers für den Toten ihm zu wenig außerordentlich und kräftig, zu sehr dem Kommen des Herrn und seiner Gegenwart etwa auch bei der Abendmahlsfeier ähnlich scheinen mochte, und daß er darum jede Verbindung der Auferstehung Jesu mit der Darbringung eines Totenopfers von Spezereien zu seinem Gedächtnis beseitigt hat. Allein sicher beweisen läßt sich das wohl nicht mehr. Ein gelegentlicher Ausspruch des Ignatius, Eph 17, 1 könnte hingegen vielleicht wenigstens den Zusammenhang der Auferstehungshoffnung mit dem durch die Salbung in Bethanien vorgebildeten Totenopfer zu Christi Gedächtnis bestätigen; Ignatius läßt diese Salbung vom Herrn angenommen werden, damit er der Kirche Unverweslichkeit zuhauche (*διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν*). Ebenso spricht zu Gunsten eines Zusammenhangs der ersten Erkenntnis der Auferstehung mit einem von den Weibern dargebrachten Gedächtnisopfer, daß auch die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen mit Mahlzeiten der Jünger in Verbindung gebracht werden, wo vermutlich irgend ein Gedächtnis des Herrn beim Brotbrechen stattfand. Die dermaßen erhellende Wahrscheinlichkeit aber, daß die erste Erkenntnis der Auferstehung in ziemlich ähnlicher Art und Weise sich vollzogen haben dürfte wie die übrigen und eigentlichen Erscheinungen des Auferstandenen, ist sicherlich sehr beachtenswert. Sie zeigt wohl den geschichtlichen Hintergrund der Berichte von der leiblichen Auferstehung Jesu an, welche die jetzigen Evangelien enthalten.

Basel.

K. G. Goetz.

Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle.

E. Preuschen hat in dieser Zeitschrift Bd. III, S. 359 f. aus einer alten armenischen Evangelienübersetzung ein sehr interessantes Zeugnis dafür beigebracht, daß Christi Geburt in einer Höhle erfolgt sei. Befremdlich scheint ihm indes die Ausdrucksweise des Armeniers, welche zwischen 'Höhle' und 'Haus' wechselt, sowie überhaupt die Tatsache der Verwendung von Höhlen zu Stallungen. Vielleicht sind die folgenden Bemerkungen geeignet, auch diese letzten Bedenken zu zerstreuen.

Es darf als ein gesichertes Ergebnis der Prähistorie und vergleichenden Ethnographie angesehen werden, daß eine der ältesten Formen menschlicher Behausungen unterirdische Wohnungen sind, und zwar, je nach der Bodenbeschaffenheit, teils natürliche oder künstliche Höhlen wie noch bei Lot und Homers Kyklopen, teils kesselförmige Erdgruben mit einer Überdachung von geflochtenem Reisig und Lehmewurf. Diese Urform erhielt sich aus naheliegenden Gründen am längsten einmal bei der Behausung der Toten (Felsengräber und Grabhügel) und andererseits bei den Nebenräumen des Hauses wie z. B. Ställen und Vorratskammern — eine Tatsache, die sich auch in der etymologischen Zusammengehörigkeit und der Bedeutung von nhd. *Halle* und *Höhle* und weiterhin altindisch *śālā* 'Haus, Stall', griech. *καλιά* 'Hütte, Scheune', lat. *cellā* 'Kammer, Keller' u. s. w. deutlich ausspricht. Vgl. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Straßburg 1901, S. 336 ff., 796 ff., 876 ff. und M. Hoernes, Urgeschichte des Menschen, Wien, 1892, S. 204 f. Speziell für Armenien ist uns ein solcher Zustand ausdrücklich bezeugt schon von Xenophon, Anab. IV, 5, 25: αἱ δ' οἰκίαι ἦσαν κατάγειοι, τὸ μὲν στόμα ὡς περ φρέατος, κάτω δ' εὐρεῖαι· αἱ δὲ εἰσοδοὶ τοῖς μὲν ὑποζυγίοις ὀρυκταί, οἱ δὲ ἄνθρωποι κατέβαινον ἐπὶ κλίμακος· ἐν δὲ ταῖς οἰκίαις ἦσαν αἶγες, οἶες, βόες, ὄρνιθες, καὶ τὰ ἐκγόνα τούτων· τὰ δὲ κτήνη πάντα χιλῶ ἔνδον ἐτρέφοντο, wo also Menschen und Tiere in denselben unterirdischen Räumen untergebracht erscheinen, die schlechthin als 'Häuser' bezeichnet sind. In gebirgigen Teilen Armeniens sind solche unterirdischen 'Stall-Wohnungen'¹, in denen Menschen und Tiere nur durch ein niedriges Flechtwerk getrennt sind, bis auf den heutigen Tag in Gebrauch und von verschiedenen Reisenden wie Ainsworth, Schweiger-Lerchenfeld, L. Sargsjan,

¹ Das technische Wort dafür, armen. *qunf gom*, kann ebensowohl mit 'Haus' wie mit 'Stall' übersetzt werden.

namentlich aber von Prof. Parsadan Ter-Mowsesjanz¹ ausführlich beschrieben und abgebildet. Im Lichte dieser Tatsachen betrachtet, kann nun die armenische Fassung von Mat 2, 9, insonderheit der Wechsel zwischen 'Höhle' und 'Haus', kaum mehr Bedenken erregen.

Für die Beurteilung der Tradition von Jesu Geburt in einer Höhlenstallung scheinen mir noch zwei weitere Momente in Betracht zu ziehen. Einmal der Umstand, daß Bethlehem am Rande eines Kalkstein-Plateaus liegt, dessen Material sehr zu natürlicher Höhlenbildung neigt und die künstliche Anlage solcher ungemein begünstigt, wie in der Tat die Verwendung von Felshöhlen zu Verteidigungszwecken (bes. Richt 6, 2), Vorratskammern und vor allem Begräbnisstätten (z. B. Mat 27, 60) zu alter und neuer Zeit in Palästina hinreichend bezeugt ist (s. Weltzer-Weltes Kirchenlexikon² s. v. Höhlen). Weiterhin ist zu beachten, daß Jesu Eltern nicht in einem Privathause Unterkunft fanden, sondern in einer öffentlichen 'Herberge', κατάλυμα, eigentl. 'Ausspann' (Lk 2, 7), d. i. in einer Karawanseraï, wo noch heutigen Tages die Unterbringung des Viehes eine ziemlich primitive zu sein pflegt, indem dasselbe entweder auf dem freien Hofe innerhalb des Arkadenviereckes verbleibt oder außerhalb desselben in angebauten Schuppen oder auch in Höhlen untergestellt wird. Bei der Überfüllung der Karawanseraï konnten Maria und Joseph offenbar nicht mehr Platz in den Arkaden selbst finden, sondern mußten mit einem Höhlenstalle vorlieb nehmen. Eine (jetzt zur Kapelle erweiterte) Kalksteingrotte unterhalb der Marienkirche des heutigen Bêt Lahm wird bekanntlich noch gegenwärtig als Geburtsstätte Christi gezeigt (s. Realencycl. II³, 679 f.).

Würzburg.

Max Förster.

¹ In seinem instruktiven Aufsätze "Das armenische Bauernhaus", bes. S. 165 f. (= Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXII [1892], S. 125—172).

Zur Genealogie in Lukas 3.

Luther schreibt in der Vorrede auf das Buch Jesu Sirach:

„Und scheineth, dass dieser Jesus Syrach sei gewest aus dem königlichen Stamm Davids und ein Neff oder Enckel *Amos Syrach*, welcher der oberst Fürst gewesen ist im Hause Juda, wie man aus Philone mag nehmen, um die 200 Jahr vor Christi Geburt, ohngefähr bei der Macca-beer Zeit.“

Luther meint mit diesem Amos Syrach den Amos von Lc 3, 25, von welchem unsere neuesten Kommentare nichts weiter zu sagen wissen, als daß er nicht mit dem Propheten gleichen Namens identisch sei, ohne zu fragen, ob er seinen Namen wie dieser mit Ain und Samech oder, wie der Vater des Propheten Jesaia, mit Alef und Sade geschrieben habe.

Luther wird seine Erkenntnis von Erasmus haben, aus dem in des Matthew Pole Synopsis, die einem von den Bibliotheken entfernten Manne wie mir dieselben ersetzen muß, die aber auch von manchen andern noch mit Nutzen eingesehen werden könnte, folgendes ausgehoben ist:

Et hunc — nämlich den Jannai von Lc 3, 24 — et qui sequuntur, Philo testatur Israelitico functos imperio. Recensentur autem his insigniti cognomentis, *Janneus* secundus, *Hircanus*; *Joseph* junior, *Arses*; *Matthatia*, *Siloa*; *Amos*, *Shyrach*; *Nahum*, *Maslot*; *Hesli*, *Aglai*; *Nagid*, *Artaxat*; *Maath*, *Aser*; *Elih*, *Matthatias*; *Semei*, *Abner*; *Joseph*, primus, *Judas*, primus, *Hircanus*; *Jana*, *Janneus* primus.

Aus Lukas von Brügge führt Pole noch an, daß dieser Philo nicht der bekannte sondern „Philo Annii“ sei.

Ich will hier dem Beinamen *Sirach* und den andern nicht weiter nachgehen, sondern nur eine Mitteilung an diesen Amos anknüpfen. Er fehlt mit seinem Vater in den zwei genealogischen Werken, die Lagarde kurz vor seinem Tod in dem zweiten Teil seiner Septuagintastudien so bequem zugänglich gemacht hat (GGAbh Bd. 38); von denen das eine die *Origo humani generis* in Fricks *Chronica minora* auch denen zugänglich ist, die wie ich in der üblen Lage sind, Mommsens Ausgabe in den *Monumenta Germaniae* nur vom Hörensagen zu kennen. Aber er fehlt nicht bloß da, sondern auch in den fünf altlateinischen Handschriften *abcel**, und zwar wie Wordsworth-White bemerken, *sine auctoritate graeca*. Und nach seinem Sohn Nahum fehlen in diesen genealogischen Werken wieder drei Namen unseres griechischen Textes,

und von diesen fehlt wieder einer, und wiederum *sine auctoritate graeca*, nach W-W in den genannten fünf altlateinischen Handschriften; und da auf zweier oder dreier Zeugen Mund eine Sache bestehen soll, so fehlt 3) in diesen Werken in V. 31 der Name *Melea*, und fehlt wiederum in den Handschriften *abel*r; c*, den ich nur nach Sabatier benützen kann, hat ihn in diesem Fall. Aus diesen Daten scheint mir ein Doppeltes mit Sicherheit zu folgen 1) diese genealogischen Werke und die genannten Bibelhandschriften haben dieselbe Heimat; 2) was noch viel wichtiger ist, *diese 4—5 altlateinischen Bibelhandschriften gehen auf dasselbe Exemplar zurück*. Diese Handschriften sind aber *bisher* von denen, welche die altlateinische Bibel studiert haben, *den verschiedensten Familien* zugeschrieben worden: diese Ansicht wird also nach dem Mitgeteilten gründlich revidiert werden müssen. Ich erlaube mir die Kleinigkeit zu veröffentlichen, weil sie mir ein erfreuliches Beispiel für die Wichtigkeit der Eigennamen in Sachen der Textkritik ist, auf die ich in meiner Einführung ins Gr. NT. solchen Nachdruck legte, und weil neuerdings auch E. v. Dobschütz (Th. Lz. 1902, No. 25) hervorgehoben hat, daß es doch auch für die lateinische Bibel das Wahrscheinlichste sei, daß eine ursprüngliche Übersetzung durch sprachliche Korrekturen und Revisionen an der Hand des Originals (bezw. verschiedener Textformen des Originals) zu einer großen Anzahl oft auffallend differierender Versionen umgestaltet worden ist. Mit diesem Beispiel bitte ich das zusammenzuhalten, was Lagarde am Schluß der genannten Veröffentlichung über ihren Zweck und etwaigen Nutzen ausgesprochen hat.¹

Maulbronn.

Eb. Nestle.

¹ Nur unter dem Striche gebe ich meinem Bedauern über die Dürftigkeit Ausdruck, mit der in den neuesten Auflagen unsrer deutschen Kommentare, die in diesen Listen vorliegenden Probleme behandelt sind.

„Die Schlüssel des Himmelreichs.“

Im Morgenbl. No. 306 der „Frankf. Ztg.“ veröffentlicht *Wolfgang Kirchbach* einen seinem grösseren Werke entnommenen Aufsatz unter dem Titel „Die Schlüssel des Himmelreichs,“ in welchem er nachzuweisen sucht, daß die bisherige Interpretation des Wortes κλεις, Ev. Matth. 16, 18, als „Schlüssel“ oder die Rückübersetzung in מפתחות eine falsche sei. Denn dem Volke, vor dem diese Worte gesprochen wurden, wäre das Bild der מפתחות ganz unverständlich gewesen, es finde sich hierzu keine Parallele, denn auf Jesaja 22, 22: „Ich lege den Schlüssel des Hauses David auf deine Schulter“ konnte der Sprecher nicht Bezug genommen haben, da dort von *einem* Schlüssel, hier aber von mehreren die Rede sei. Der Plural weise vielmehr auf etwas hin, was dem Volke unmittelbar verständlich sein mußte; κλεις bedeute aber auch Riegel, und so sei hier auf die Querriegel, welche die Bretter der Stiftshütte zusammenhielten, angespielt, die ebenfalls im Plural, בריוזים, erwähnt werden; dies war ein dem Volke bekannter Ausdruck, an diesen mußte das Volk denken, und es verstand demnach, was es heißen sollte „des Himmelreichs Riegel sind dir gegeben.“ Mit diesen Worten „erklärt nämlich Jesus hier den Petrus als den innern Halt, die bindende Kraft, die Bürgschaft der Festigkeit des geistigen Gebäudes seiner Lehre.“

Sehen wir, ob diese Erklärung auch nur im entferntesten möglich ist?

Vor allem muß bei jedem Gleichnis das Bild passen, das aber ist hier ganz und gar nicht der Fall. „Ich will dir des Himmelreichs Riegel geben.“ Werden denn jemandem Riegel übergeben? Die Riegel müssen doch in oder an dem Bau stecken, den sie zusammenhalten sollen. Schlüssel giebt man allerdings dem Schloßwart zur Verwahrung, daß kein Unbefugter das Haus betrete, wenn es nicht betreten werden soll, und daß das, was das Haus birgt, geschützt sei.

Und das Volk, für welches doch diese Worte gesprochen waren, sollte die Anspielung verstanden haben, die auf eine weit entlegene Zeit zielt? So bibelkundig und bibelfest war sicher die große Volksmenge nicht, daß den Leuten bei der Erwähnung des nur bei Herrichtung der Stiftshütte vorkommenden בריוזים der Bau der Stiftshütte und der Zweck dieser Riegel eingefallen wäre, so daß sie das Bild hätten verstehen können. Daß es nicht denkbar sei, Jesus habe מפתח nicht, sich anlehnd an Jes. 22, 22, anwenden können, weil dort nur von einem, hier aber von mehreren Schlüsseln die Rede sei, kann doch wirklich

nicht als triftiger Grund gelten. Im Gegenteil: wenn wir die beiden Stellen mit einander vergleichen, so läßt sich die Beziehung der Evangeliumstelle zu der des Jesaia nicht verkennen; Jesus sprach eben biblisch. Jesaia verkündet in der Prophetie über Eljakim: „Siehe, ich lege den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter, er öffnet und keiner schließt, er schließt, und keiner öffnet.“ In Matth. heißt es: „Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles was du auf Erden binden wirst, sei auch im Himmel gebunden, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein.“ Wer sieht hier nicht ein, daß Jesus sich nicht nur der Sprachweise des Jesais bedient hat, sondern auch im Gedankengang ihm gefolgt ist? Die Zuhörer mußten allerdings diese Beziehungen nicht kennen; verständlich war ihnen aber doch was Jesus sagte und meinte, denn er sprach zu ihnen in einem Bilde, welches der Gegenwart entnommen war. Er zielte nämlich auf etwas hin, das alle sehr gut kannten; nicht an eine weit hinter ihnen liegende Vergangenheit waren die Zuhörer genötigt, wenn sie es überhaupt imstande waren, zu denken, um das Bild zu verstehen; die Bewohner und Besucher Jerusalems sahen täglich das vor sich, auf was Jesus anspielte.

Das Bild von den Schlüsseln ist nämlich dem Tempelbau entnommen, es zielt auf die Handhabung der Tempelordnung, die wir aus dem Talmud, und zwar aus einem Teil des Talmud kennen, der noch aus der Zeit des Bestandes des Talmud herrührt, aus einer alten Mischnah. An drei verschiedenen Stellen, berichtet Mischnah Tamid I, 6, befanden sich die Priesterwachen des großen Tempelkomplexes. In einem der Zimmer, die diesen Wachen eingeräumt, wurde ein Wärmefeu unterhalten, und es führte deshalb den Namen **בית המוקד**, das Zimmer der Feuerstätte. Aber gerade dieses Zimmer, nicht eines der andern Wachträume wird als **כיפה**, Kepha oder Kippa, Gewölbe bezeichnet. An einer andern Stelle (Middoth I, 8. 9) wird von diesem Zimmer, wo es wiederum ausdrücklich als **כיפה** bezeichnet wird, gesagt, daß dort die Schlüssel des Tempels unter einer Steinplatte, die eine Aushöhlung im Boden bedeckte, an einem Ringe hingen. Ward es Abend, dann hob einer der wachthabenden Priester die Platte vom Boden, nahm die Schlüssel aus dem Ringe und schloß die Tempeltüren, bzw. die der Hallen, von innen ab, während draussen Leviten wachten. Die Schlüssel wurden dann wieder an dem Ringe befestigt, die Steinplatte wieder eingelegt, und wollte der Priester schlafen, so breitete er ein Polster auf dem Boden aus und legte sich darauf nieder.

Wir sehen, welche Wichtigkeit man diesem Schlüsselamt beilegte, und mit welcher Sorgfalt man die Schlüssel hütete, fest unter einer Steinplatte in einer **כיפה**, wobei wohl an ein festes Gewölbe zu denken ist.

Nun ist wohl das Bild, dessen Jesus sich bedient, klar. Die sorgfältige Hut der Schlüssel im Tempel, die dem Priester anvertraut war, giebt das Vorbild ab für die Hut des neu gegründeten Heiligtums, das dem **Καίφας** anvertraut ist; er soll öffnen und schließen, lösen und binden, wie es ihm gut scheint. Nun wird aber das bekannte Wortspiel: Kaiphäs, **כיפס**, Felsen, noch durchsichtiger; nicht nur auf dem Felsen, Kaiphäs, soll das Heiligtum stehen, sondern Kaiphäs soll auch die bisherige **כיפה** ersetzen, in deren Hut die Tempelschlüssel geborgen waren.

Ich glaube also, daß man sich bisher nicht geirrt hat, wenn man **κλεις** in **מפתחות** zurückübersetzt, und in Petrus den Schlüsselbewahrer und nicht den Riegelbewahrer gesehen hat.

Frankfurt a. M.

A. Sulzbach.

Soeben sind erschienen:

Bugge, Chr. A., Dr. theol. in Kristiania: **Die Haupt-Parabeln Jesu.** Mit einer Einleitung über die Methode der Parabelauslegung. I. Hälfte. VIII u. 240 S. M. 5.40.

Die zweite Hälfte in gleichem Umfange erscheint Herbst 1903.
Der Bezug der I. Hälfte verpflichtet zur Abnahme des ganzen Werkes.
Der beigeheftete ausführliche Prospekt sei der Beachtung empfohlen.

Dibelius, Otto, Dr. phil.: **Das Vaterunser.** Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche. XII u. 180 S. M. 4.80.
Wir verweisen auf die Seiten IX—XIII des beigehefteten Prospekts.

Dittrich, G., Lic. theol., Dr. phil.: **Die nestorianische Tauf liturgie.** Ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neusten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht. XXXI u. 103 S. M. 4.—.
Siehe die Rückseite des beigehefteten Prospekts!

Harnack, Ad., Prof. D.: **Augustins Konfessionen.** 3. Auflage. 32 S. M. —.60.

Harnack, Ad., Prof. D.: **Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte.** 6. Auflage. 64 S. M. 1.20.

Kattenbusch, F., Prof. D.: **Von Schleiermacher zu Ritschl.** Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrhunderts. 3., vielfach veränderte Auflage mit einem Nachtrag über die neueste Entwicklung. 88 S. M. 1.75.

Nöldeke, O., Pastor: **Die kirchliche Beerdigung der Selbstmörder.** Mit einem Vorworte von Prof. D. *O. Baumgarten* in Kiel. 80 S. . . M. 1.40.

Peabody, Fr. G., Prof. a. d. Harvard-Universität: **Jesus Christus und die soziale Frage.** Deutsche Übersetzung von *E. Müllenhoff*. VIII u. 328 S. geh. M. 5.—; geb. M. 6.—.
Näheres auf der letzten Seite des beigehefteten Prospekts.

Preuschen, E., Lic. theol., Dr. phil.: **Mönchtum und Sarapiskult.** Eine religionsgeschichtliche Abhandlung. 2. vielfach berichtigte Ausgabe. IV u. 68 S. M. 1.40.

Soeben beginnt in der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau zu erscheinen und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Biblische Zeitschrift. In Verbindung mit der Redaktion der „Biblischen Studien“ herausgegeben von Dr. Joh. Götsberger und Dr. Jos. Sickenberger.

Jährlich 4 Hefte im Umfange von je etwa 6 Bogen gr. 8°. Abonnementspreis pro Jahrgang *M.* 12.—. Einzelne Hefte *M.* 3.—.

Inhalt des ersten Heftes: Zur Einführung. Von Antonius von Henle, Bischof von Passau. — Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jahrhundert. Von Prof. Paul Schanz. — Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie. (I.) Von Prof. Dr. Nikel. — Salomons Tempelweihe. Von Fr. von Hummelauer S. J. — Ekklesiastes und Ekklesiastikus. (I.) Von Prof. Dr. Norbert Peters. — Zur Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu. (I.) Von Prof. Johannes Belsler. — Erklärung von 2 Kor. 10, 1—6. Von Prof. Valentin Weber. — Besprechungen. — Bibliographische Notizen. — Mitteilungen und Nachrichten.

Probefhefte werden von jeder Buchhandlung zur Ansicht mitgeteilt.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Wurm, Dr. Alois, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief. gr. 8°. (XII u. 160) *M.* 3,50.

Bildet das 1. Heft des VIII. Bandes der „Biblischen Studien“.

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H., Stuttgart und Berlin.

Vor kurzem erschienen:

D. Bernhard Weiss:

Die Religion des Neuen Testaments. Geheftet 6 M. In Halbfranzband 7 M. 50 Pf.

Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. Siebente verbesserte Auflage. Geheftet 12 M. In Halbfranzband 13 M. 50 Pf.

Zu beziehen durch die meisten Buchhandlungen.

SEEBERG, Prof. D. A., Dorpat, **Der Katechismus der Urchristenheit.** 18 Bogen gr. 8°. Mark 6.—. (*Soeben erschienen!*)

A. Deichert'sche Verlagshandlung (G. Böhme), Leipzig.

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

Soeben erschienen:

Die neusten Angriffe auf die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Alten Testaments.

gr. 8°. Ein Vortrag aus dem Kampfe um Babel und Bibel von Lic. Dr. G. DIETRICH, Pastor in Berlin.

50 Pfg.