

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

Fünfter Jahrgang

1904



GIESZEN

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1904

1917: 18/0



4137

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



Inhaltsverzeichnis

	Seite
Preuschen, E., Todesjahr und Todestag Jesu	1
Bousset, W., Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen	18
Hollmann, G., Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs	28
Conybeare, F. C., The date of Euthalius	39
Drews, P., Untersuchungen zur Didache	53
Schwartz, E., Der verfluchte Feigenbaum	80
Vischer, E., Die Entstehung der Zahl 666 I	84
Corssen, P., Die Entstehung der Zahl 666 II	86
Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum	89
Waitz, H., Simon Magus in der altchristlichen Literatur	121
Klein, G., Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch	144
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. I	154
Krüger, G., Der getaufte Löwe	163
Nestle, E., Die fünf Männer des samaritanischen Weibes	166
„ Eine Spur des Christentums in Pompeji?	167
Wrede, W., Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus	169
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. II	178
Lincke, K., Simon Petrus und Johannes Markus	191
Conrat, M., Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15—4,7)	204
Clemen, C., Miscellen zu den Paulusakten	228
Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium	248
Wendling, E., Zu Matthäus 5,18.19	253
Denk, J., Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19,23)	256
Fraenkel, S., Zu dem semitischen Original von ἰλακτήριος und ἰλακτήριον	257
Bruston, C., La tête égorgée et le chiffre 666	258
Krüger, G., Noch einmal der getaufte Löwe	261
Nestle, E., Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten	263
Holtzmann, O., Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl	264
Preuschen, E., Hermann Usener zum 23. Oktober 1904	265
Corssen, P., Die Vita Polycarpi	266
Spitta, F., Beiträge zur Erklärung der Synoptiker	303
Conybeare, F. C., Dialogus de Christi Die natali	327
Wendland, P., Σωτήρ	335
Wrede, W., Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)	354
„ Zum Thema „Menschensohn“	359

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

	Seite
Bousset, W. , Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen	18
Bruston, C. , La tête égorgée et le chiffre 666	258
Clemen, C. , Miscellen zu den Paulusakten	228
Conrat, M. , Das Erbrechen im Galaterbrief (3,15—4,7)	204
Conybeare, F. C. , The date of Euthalius	39
„ Dialogus de Christi Die natali	327
Corssen, P. , Die Entstehung der Zahl 666	86
„ Die Vita Polycarpi	266
Cramer, J. A. , Die erste Apologie Justins. I. II.	154. 178
Denk, J. , Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19,23)	256
Drews, P. , Untersuchungen zur Didache	53
Fraenkel, S. , Zu dem semitischen Original von ἰακθήριος und ἰακθήριον	257
Greßmann, H. , Studien zum syrischen Tetraevangelium	248
Hollmann, G. , Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs	28
Holtzmann, O. , Das Abendmahl im Urchristentum	89
„ Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl	264
Klein, G. , Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch	144
Krüger, G. , Der getaufte Löwe	163. 261
Lincke, K. , Simon Petrus und Johannes Markus	191
Nestle, E. , Die fünf Männer des samaritanischen Weibes	166
„ Eine Spur des Christentums in Pompeji?	167
„ Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten	263
Preuschen, E. , Todesjahr und Todestag Jesu	I
„ Hermann Usener zum 23. Oktober 1904	265
Schwartz, E. , Der verfluchte Feigenbaum	80
Spitta, F. , Beiträge zur Erklärung der Synoptiker	303
Vischer, E. , Die Entstehung der Zahl 666	84
Waltz, H. , Simon Magus in der altchristlichen Literatur	121
Wendland, P. , Σωτήρ	335
Wendling, E. , Zu Matthäus 5,18.19	253
Wrede, W. , Zur Messiaserkennntnis der Dämonen bei Markus	169
„ Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)	354
„ Zum Thema „Menschensohn“	359

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

DR. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1904

Fünfter Jahrgang — Heft I.

Inhalt:

	Seite
Todesjahr und Todestag Jesu. Von E. Preuschen	1
Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen. Von W. Bousset	18
Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs. Von G. Hollmann	28
The date of Euthalius. By F. C. Conybeare	39
Untersuchungen zur Didache. Von Paul Drews	53
Miszellen:	
Der verfluchte Feigenbaum. Von E. Schwartz	80
Die Entstehung der Zahl 666. I. Von E. Vischer	84
Die Entstehung der Zahl 666. II. Von P. Corssen	86



J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1904.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **Parker & Son, Oxford, 27 Broad Street.**
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York, 9E 16th St.**

Beigeheftet ist der Verlagsbericht No. I der **J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) in Giessen.**

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

Als 17. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 27. Februar 1904.

Die

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

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

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

Kritik und Überlieferung

auf dem Gebiete der

Erforschung des Urchristentums

von

Dr. Gustav Krüger

o. Professor der Theologie an der Universität Giessen.

Zweiter, um ein Nachwort vermehrter Abdruck.

Gr. 8°.

Soeben erschienen!

M. — 60.

Todesjahr und Todestag Jesu.

Vom Herausgeber.

Eine genaue Berechnung des in den Evangelien nicht überlieferten Todesjahres Jesu ist die Grundlage und der Ausgangspunkt für alle chronologischen Feststellungen neutestamentlicher Ereignisse. Daher ist es verständlich, daß die Literatur über den Gegenstand recht umfangreich ist. Nicht nur alle der Chronologie gewidmeten Werke müssen irgendwie darauf Bedacht nehmen, nicht nur jede Darstellung des Lebens Jesu irgendwie sich damit abfinden, sondern auch jeder, der die Chronologie des apostolischen Zeitalters zu ermitteln versucht, hat für eine feste Berechnung dieses Ausgangspunktes Sorge zu tragen. Eine Aufzählung der einzelnen Lösungsversuche ist hier nicht beabsichtigt und ebensowenig eine kritische Durchmusterung der Literatur¹. Überblickt man die Datierungsversuche, so sieht man, daß von der zehnjährigen Amtsführung des Pontius Pilatus, während der Jesus hingerichtet wurde, kein Jahr unbesetzt geblieben ist. Vermißt man auch bei sehr vielen dieser Datierungsversuche die Bekanntschaft mit der Methode chronologischer Berechnung, so bleibt doch das Schwanken auch der sorgfältig und sachgemäß geführten Untersuchungen noch so groß, daß man an einer endgültigen Berechnung des Datums und damit überhaupt an der Möglichkeit fester Resultate für die neutestamentliche Chronologie verzweifeln

¹ Man findet die hierher gehörigen Schriften verzeichnet bei H. Sevin, *Chronologie des L. Jesu*², Tübingen 1874, S. 135 ff. Aus der älteren Literatur ragen hervor die Erörterungen von Sanclemente, *Exercitatio chronolog. de anno dominicae passionis* im Anhang seines Werkes *de vulgaris aerae emendatione Romae 1793*, p. 493 sqq.; J. F. Wurm, *Astronom. Beyträge z. genäherten Bestimmung des Geburts- u. Todesjahres Jesu in Bengels Archiv für d. Theolog.* II (1818), 261 ff.; L. Ideler, *Handb. d. mathemat. u. techn. Chronologie* II, 412 ff. Aus neuerer und neuester Zeit sind zu nennen: J. van Bebber, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, Münster 1898; H. Achelis, *E. Versuch, den Karfreitag zu datieren* (Nachr. d. Gött. Gesellschaft d. Wissensch. 1902, H. 5), sowie der ausgezeichnete Art. *Chronology of the NT* von C. H. Turner in *Hastings Dictionary of the Bible* I, p. 403 ff. Weitere Literaturangaben bei Zöckler, Art. *Jesus Christus* in *Haucks RE*³. IX, 41 f.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

könnte. Der von H. Achelis unternommene Versuch, mit Hilfe astronomischer Berechnungen Sicherheit zu schaffen, ist insofern nicht vollständig geglückt, als er zwei Daten geliefert hat, die beide als gleichwertig angesehen werden können, nämlich Freitag den 7. April 30 (= 783 d. St.) und Freitag den 3. April 33 (= 786 d. St.). Achelis entscheidet sich aus allgemeinen Gründen für das erste Datum. Einen sicheren Beweis, daß das zweite Datum unbrauchbar sein müsse, hat er indessen nicht geliefert. Daher mag es erlaubt sein, die Frage nochmals zu untersuchen und auf einem neuen Wege den Nachweis zu erbringen, daß Jesus wirklich am 7. April 30 gekreuzigt worden ist¹.

Jedes Datum kann auf zwei Weisen ermittelt werden: 1) wenn eine Überlieferung irgend welcher Art über das Datum vorhanden ist, oder 2) wenn das berichtete Faktum irgend welche Elemente, die eine chronologische Berechnung ermöglichen, in sich trägt. Da die älteste Überlieferung über den Tod Jesu in den Evangelien nicht mit einer Datierung versehen ist, muß zunächst der Versuch gemacht werden, die zweite der genannten Methoden zur Anwendung zu bringen.

I.

Als feststehend darf angesehen werden, daß Jesus an einem Freitag starb. Darüber sind die Berichte sämtlicher Evangelien einig (Mt 27, 62. Mc 15, 42. Lc 23, 54. Jo 19, 14. 31. 42). Ließe sich ein chronologisch brauchbares Merkmal dieses Freitags auffinden, so wären damit die Elemente einer Berechnung gegeben. Ein solches scheint nun sofort darin vorhanden zu sein, daß dieser Freitag von den evangelischen Berichten in enge Verbindung mit dem jüdischen Osterfeste gesetzt ist. Allein hier beginnen sogleich die Schwierigkeiten. Die Synoptiker geben bestimmt an, daß Jesus mit seinen Jüngern noch das Paschamahl genossen habe (Mc 14, 12. Mt 26, 17. Lc 22, 7). Diese Mahlzeit findet aber nach der jüdischen Festordnung am 15. Nisan statt, der wie jeder jüdische Tag Abends beginnt und endet. Ist die Angabe richtig, so ist Jesus an dem Morgen des 15. Nisan gekreuzigt worden, nachdem er noch am Abend zuvor mit seinen Jüngern zusammengewesen war und mit ihnen das Paschamahl gegessen hatte. Dieser Angabe widerspricht das vierte Evangelium. Nach ihm brach erst nach Vollzug der Kreuzigung das Fest an, und gerade der Anbruch des Festes war für die Juden Anlaß,

¹ Die Resultate der folgenden Untersuchung habe ich in einer Sitzung des Histor. Vereins f. d. Großherzogt. Hessen am 3. März 1903 in Darmstadt vorgetragen; s. Quartalblätter d. Histor. Vereins f. d. Großherz. Hessen N. F. III, 363 f.

auf eine möglichst rasche Bestattung zu dringen (19, 31 ff.). Nach dieser Angabe ist Jesus am 14. Nisan, des Morgens hingerichtet und im Laufe des Nachmittags begraben worden. So ergeben sich zwei Berechnungen des Todestags; 1) Freitag der 15. Nisan; 2) Freitag der 14. Nisan. Es ist weiter zu fragen, ob eine genauere Bestimmung mit Hilfe des jüdischen Kalenders möglich ist.

Da die Juden zur Zeit Jesu noch keinen festen Kalender besaßen, waren sie, soweit sie sich nicht etwa von fremden Kalendern abhängig machten, auf die Beobachtung der Mondphasen angewiesen¹. Da sie regelmäßig den Neumond als Fest begingen, zudem mit dem Nisan das neue Jahr begann, so waren sie zu genauer Beobachtung des Mondes angehalten². Das Pascha- und Mazzenfest fand vom 15. Nisan, dem Vollmondstag, an statt. Da an diesem Feste (am 16. Nisan) schon die Erstlinge der Ernte dargebracht werden mußten, war darauf Bedacht zu nehmen, daß man nicht zu früh in den Frühling hineingeriet. Eine Berechnung der Frühlingsvollmonde mußte demnach die Daten für das Pascha ergeben und daraus läßt sich weiter berechnen, welche Freitage als Kreuzigungstage in Betracht kommen. Die mit den früheren im wesentlichen übereinstimmenden Berechnungen des Berliner astronomischen Recheninstitutes, die Achelis mitgeteilt hat, ergeben als Vollmondstage Donnerstag den 6. April 30 (Eintritt 10—11 Uhr Nachmittag Jerusalem Zeit) und Freitag den 3. April 33 (Eintritt 5—6 Uhr Nachmittags). Mit diesen beiden Daten wären demnach die Paschaanfänge gegeben. Das erste Datum stimmt genau mit dem synoptischen Bericht: Donnerstag den 6. April 30 Abends aß Jesus mit seinen Jüngern das Paschalamm, Freitag den 7. April als am Festtage des Pascha wurde er hingerichtet und am Abend begraben. Das zweite Datum stimmt mit der johanneischen Tradition: Freitags, am 3. April 33 wurde Jesus hingerichtet. Am Abend dieses Tages begann, als Jesus schon im Grabe lag, das Fest mit dem Mahle. Beide Daten sind gleich tadellos und eine Entscheidung für das eine oder andere könnte nur auf Grund einer Bevorzugung der einen oder andern Tradition erfolgen. Dadurch wird in die Berechnung ein völlig fremdartiges Moment eingeführt, das zu keiner zwingenden Evidenz erhoben werden kann. Deshalb ist die andere

¹ Vgl. die eingehenden Nachweise bei E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*³ I, 747 ff.

² Durch Bewölkung konnte die Beobachtung erschwert werden. Da aber in Jerusalem im Durchschnitt auf den März nur 6, auf den April nur 4 Regentage fallen (Furrer in *Schenkels Bibel-Lexikon* V, 671), so wird man durch die Witterung nur selten an genauer Beobachtung gehindert gewesen sein.

Methode zu versuchen, wobei man freilich darauf verzichten muß, von der ältesten Tradition eine Unterstützung zu erhalten.

II.

Befragt man die Überlieferung um ein Datum, so fehlt es zwar nicht an Antworten; allein die Antworten können nicht befriedigen, da sie weder ein einheitliches, noch überhaupt ein brauchbares Datum an die Hand zu geben scheinen. Sondert man die Zeugnisse, so ergeben sich ohne Schwierigkeit bestimmte Gruppen, die leicht auf einheitliche Überlieferungen zurückzuführen sind¹. Eine weit verbreitete Überlieferung gibt als Todesjahr das der Gemini, d. h. das Konsulatsjahr des Rubellius Geminus und des Fufius Geminus an. Das ist das Jahr 782 d. St. = 29 n. Chr.² Von den in der Anmerkung zitierten Stellen bietet ein Teil auch die genauere Datierung nach dem Monatstag. Mit großer Übereinstimmung geben diese Stellen VIII Kal. Aprilis = 25. März an. Hätte diese Überlieferung recht, so wäre demnach Christus am 25. März 782 d. St. = 29 unsrer Ära gestorben. Dann aber müßte man darauf verzichten, die Zeitangaben der Evangelien irgendwie als glaubwürdig anzusehen. Denn nach Lc 3, 1 hat Jesus im 15. Jahre des Kaisers Tiberius, also eben in dem Konsulatsjahre der Gemini seine Wirksamkeit begonnen, kann daher unmöglich in diesem Jahre am Paschafeste gestorben sein. Ferner fand im Jahre 29 das Paschamahl am Sonntag dem 17. April statt; folglich wäre Jesus, die Richtigkeit der evangelischen Tradition wenigstens in diesem Punkte vorausgesetzt, am Sonntag dem 17. April oder am Montag dem 18. April gestorben. Man sieht, daß diese Chronologie alles in Frage stellt, und hat zu entscheiden, ob man einer, zuerst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts auftauchenden³ Datierung folgen will, oder den Angaben der Evangelien.

¹ Eine reichhaltige aber bei weitem nicht erschöpfende Zusammenstellung von Zeugnissen findet sich bei Clinton, *Fasti Romani* I, p. 125sqq.

² Stellen führt Ideler, *Handbuch* II, 413f. an. Die wichtigsten sind: Tertullian, *adv. Judaeos* 8 (II, 719 Öhler) *adv. Marc.* I, 15 (II, 63 Öhler). Lactanz, *Instit.* IV, 10, 18 (I, 304 Brandt); *de persec.* 2 (II, 173 Laubmann). Sulpitius Severus, *Histor. eccl.* II, 27, 5 (p. 82, 16 Halm). Augustin, *de civitate dei* XVIII, 54 (II, 360, 26 Hoffmann) *Chronogr.* v. 354 (Monum. German. Auct. antiquiss. IX, 57, vgl. 73) *Consularia Cpolitana* (Monum. Germ. l. c. p. 220). Barbarus Scaligeri (Monum. German. l. c. p. 281) u. a. Von griechischen Schriftstellern sind besonders zu nennen: Clemens Alex., *Strom.* I, 21, 145 (15. Jahr Tiberius = 29 n. Chr.). Julius Africanus im *Chronikon* (nach Hieronymus, *Comm. in Daniel.* 9 [V, 2, p. 683^c Vall.]).

³ Woher Tertullian, der *adv. Jud.* 8 diese Datierung zuerst bringt (vgl. *adv. Marc.* I, 15), sie entnommen hat, läßt sich nicht ausmachen. Sie scheint zu seiner Zeit schon

Läßt man das Todesjahr zunächst auf sich beruhen und sieht das Datum selbst genauer an, so muß die Angabe einige Bedenken erwecken. Daß gerade der 25. März als Todestag erscheint, wäre an sich nicht wunderbar. Aber wenn man erwägt, daß man auf diesen Tag Frühlingsanfang setzte¹, so wird man schwerlich geneigt sein, dieser bestimmten Tagesangabe allzuviel Vertrauen entgegenzubringen. Ob das Datum willkürlich ersonnen wurde oder ob es durch irgend eine Allegorie begründet war, läßt sich nicht mehr ausmachen, da wir nicht wissen, in welchem Zusammenhange es zuerst aufgetaucht ist. Aber welcher Art die Begründung auch gewesen sein mag, gegenüber den Aussagen der Evangelien wird man sie kaum ernsthaft in Rechnung ziehen dürfen. Somit ist die Notwendigkeit gegeben, sich nach anderweitigen, wenn auch weniger häufig bezeugten Überlieferungen umzusehen. Dabei wird man aber auf die Berechnungen in den Ostertafeln verzichten müssen. Denn sie sind, wie leicht zu bemerken ist, aus den Osterzyklen herausgerechnet, also auch nicht überliefert. Eine solche Berechnung liegt in der fälschlich dem Cyprian zugeschriebenen Schrift *de pascha computus* 9 vor². Hier heißt es, daß Jesus das Paschamahl mit seinen Jüngern gegessen habe „VI Id. Apriles V feria“ d. h. am Donnerstag dem 8. April, und daß er gestorben sei am andern Tag „V Id. April VI feria“ d. h. am Freitag dem 9. April. Aber diese Daten treffen nur für die Jahre 28 und 34 zu, an denen der 8. April wirklich ein Donnerstag und der 9. ein Freitag war. Damit ist jedoch die Rechnung wieder unbrauchbar geworden, da 28 das Paschamahl am Abend des Montags des 29. März gegessen wurde, im Jahre 34 jedoch am Abend des 23. März, einem Dienstag. Hieraus ergibt sich, daß die von dem gelehrten Verfasser dieses *Computus* herausgerechneten Zahlen nicht richtig sind. Schiebt man sie um 2 Tage zurück, so wäre die Sache in Ordnung und würde für das Jahr 30 stimmen. Aber mit einer solchen Gewaltkur tut man der Rechnung des Schriftchens keinen Dienst und uns würde es nichts nützen.

Die eingehendsten Daten über den Todestag Jesu verdanken wir Clemens v. Alexandrien und es ist zu verwundern, daß dessen Angaben noch nicht die Aufmerksamkeit gefunden haben, die sie verdienen³. In

weit verbreitet gewesen zu sein, da er sie als selbstverständlich einführt. An gnostische Exegeten zu denken, liegt nahe.

¹ Plinius, *hist. natur.* XVIII, 64, 2. Ideler, *Handbuch* II, 124.

² *Opera Cypriani* III, 256 ed. Hartel. Die Schrift stammt nach c. 22 aus dem Jahre 242/243. Ihr Verf. ist unbekannt.

³ Die Abhandlung von Lagarde in den *Septuagintastudien* I (*Abh. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch.* XXXVII) ist leider nicht so weit gediehen. Nicht einmal der Abdruck

der Tat scheinen sie mir den Schlüssel zu den sämtlichen chronologischen Angaben über das Leben Jesu zu geben. Die Angaben finden sich in dem chronographischen Abschnitt Strom. I, 21, 145sq. Die Berechnung ist auf den Tod des Commodus gestellt, der in der Sylvesternacht 192 auf 193 erfolgte. Clemens zählt nun Strom. I, 21, 145 von dem Tode Jesu bis zur Eroberung von Jerusalem 42 Jahre, 3 Monate, von dem Fall Jerusalems bis zum Tode des Commodus 121 Jahre, 10 Monate, 3 Tage¹. Demnach setzte er den Fall Jerusalems auf Sonnabend den 28. März 71. Werden davon 42 Jahre, 3 Monate abgezogen, so würde sich das ganz unverständliche Datum 28. Dezember d. J. 28 ergeben. Mit diesem Datum ist offenbar nichts anzufangen. Nimmt man jedoch eine Verderbnis des überlieferten Textes an der Stelle an und liest statt „42 Jahre 3 Monate“ vielmehr „42 Jahre 3 Tage“, so ist die Sache in Ordnung. Dann erhalten wir als Datum des Todes den 25. März des Jahres 29, genau wie die oben besprochene Überlieferung angibt. Die Geburt Jesu war dann dem Datum des Todes um 30 Jahre 3 Monate vorausgegangen = 25. Dezember. Diese Berechnung hilft demnach auch nicht weiter, da sie nur wiedergibt, was offenbar zur Zeit des Clemens landläufige Ansicht war.

Glücklicherweise hat sich aber Clemens nicht darauf beschränkt, die herkömmliche Datierung mitzuteilen, die auch er sich angeeignet hat, sondern er hat noch eingehendere Mitteilungen über die Ergebnisse seiner Nachforschungen gemacht. Die Worte lauten Strom. I, 21, 146, nachdem er vorher davon gesprochen hat, daß die Anhänger des Basileides den Tauftag Jesu feiern, der nach der Behauptung Einiger der 15. Tybi des 15. Jahres des Tiberius, nach der Anderer der 11. Tybi sei: τὸ δὲ πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μὲν τινες τῷ ἑκκαίδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενώθ κέ, οἱ δὲ Φαρμουθὶ κέ· ἄλλοι δὲ Θαρμουθὶ ἰθ' πεπονθέναι τὸν σωτήρα λέγουσιν. καὶ μὲν τινες αὐτῶν φασι Φαρμουθὶ γεγενῆσθαι κὸ' ἢ κέ. Wer die „sorgfältigen Forscher“ gewesen sind, denen Clemens diese Angaben verdankt, sagt er nicht. Man wird sie aber dem ganzen Zusammenhang zufolge wohl ebenfalls in den Kreisen der Basilidianer suchen dürfen. Doch scheint sich der Wert dieser Notiz sofort wieder in Nichts aufzulösen, da sie gleich drei Daten für den Wochentag über-

des Textes konnte von ihm bis zu diesem Punkt geführt werden. Ich zitiere daher nach Dindorf.

¹ Clemens Al., Str. I, 21, 145: ἀφ' οὗ δὲ ἔπαθεν ἕως τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλήμ γίνονται ἔτη μβ' μήνες (lies ἡμέραι) γ' καὶ ἀπὸ τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλήμ ἕως Κομόδου τελευτῆς ἔτη ρκα' (Cod. ρκη) μήνες ι' ἡμέραι γ'.

liefert: den 25. Phamenoth, den 25. Pharmuthi und den 19. Pharmuthi. Erweckt die Datierung auf das 16. Jahr des Kaisers Tiberius = 783 d. St. oder 30 unserer Ära gutes Zutrauen, so scheint dieses Zutrauen durch die Gespaltenheit der Tradition mit Bezug auf das Monatsdatum hoffnungslos erschüttert. Doch muß es Aufgabe sein, die einzelnen Daten genauer zu prüfen, ehe man sie in Bausch und Bogen verwirft.

Als Clemens schrieb und als man in Ägypten die mitgeteilten Daten aufzeichnete, hatte man als offiziellen Kalender den von Augustus eingeführten julianischen in Gebrauch. Epoche dieses Kalenders war 1. Thoth = 29. August d. J. 723 d. St. = 30 v. Chr.¹ Reduziert man die Daten des Clemens auf den julianischen Kalender, so ergibt sich für das Jahr 59 der actischen Ära = 783 d. St. = 30 n. Chr., daß der 25. Phamenoth dem 21. März entspricht. Man wird aber wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß in diesem Datum keine neue Überlieferung steckt, sondern die bekannte, den Abendländern geläufige. Indem man nämlich einfach März = Phamenoth setzte, was zwar nicht ganz korrekt war, aber doch im wesentlichen der Sache entsprach, rechnete man 25. Phamenoth in VIII Kal. Apr. um. In Ägypten selbst wird diese Umrechnung schwerlich vollzogen worden sein, da man dort wußte, daß 1. Phamenoth der alexandrinischen Ära nicht = 1. März ist. Wohl aber konnte man in Rom oder sonstwo leicht zu der Gleichung kommen, da man dort über die Besonderheiten des ägyptischen Kalenders schwerlich so genau Bescheid wußte. Dies Datum hat demnach auszuscheiden.

Es bleiben noch die beiden andern Daten, 19. und 25. Pharmuthi übrig. Nimmt man an, daß auch diese beiden Daten nach dem römisch-ägyptischen Kalender gegeben sind, so führt der 19. Pharmuthi auf den 14., der 25. auf den 19. April. Als Todestag kann keiner der beiden Tage in Betracht kommen, wenschon der 14. April im Jahre 30 auch auf einen Freitag fiel, weil die Mondphase nicht stimmt und darum nicht Pascha gewesen sein kann. Wäre das zweite Datum für das Jahr 26 angegeben, so träfen die Voraussetzungen zu; der 19. April dieses Jahres ist Freitag und da am 20. April 3—4 Nachm. Vollmond eintritt, hat an diesem Tage das Pascha begonnen. Aber auch mit dieser scheinbaren Übereinstimmung ist nicht viel gewonnen. Denn einmal ist das Paschamahl erst am 20. gefeiert worden, so daß Jesus zwei Tage vor dem Fest gestorben wäre. Das ist durch Mc 14, 1 ausgeschlossen. Sodann kann das Jahr 26 darum nicht in Betracht kommen, weil Pontius Pilatus erst

¹ Vgl. dazu Ideler, Handbuch d. math. u. techn. Chronol. I, S. 140ff.

im Jahre 26 die Verwaltung des Landes übernommen hatte¹, die Evangelien aber deutlich erkennen lassen, daß er nicht unmittelbar am Anfang seiner dortigen Amtstätigkeit steht. Zudem ist es überhaupt zweifelhaft, ob er schon am Anfang des Jahres in Palästina amtierte. So ist eine Benutzung dieser beiden Daten ausgeschlossen, wenn sich nicht die Möglichkeit ergibt, sie anders zu berechnen.

Die Ägypter benutzten in der Kaiserzeit offiziell den römisch-alexandrinischen Kalender; außerhalb Alexandrias aber und wahrscheinlich auch dort in den bürgerlichen Kreisen war noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts das bewegliche Jahr des alten ägyptischen Kalenders in Gebrauch². Dies bewegliche Jahr hatte 12 Monate zu je 30 Tagen, denen am Schluß zum Ausgleich 5 Tage angehängt wurden. Alle vier Jahre verschob sich demnach dies Jahr im Verhältnis zum Sonnenjahr um einen Tag, so daß in dem Zyklus von $365 \times 4 = 1460$ Jahren jeder Monatstag des ägyptischen Jahres einmal durch alle Monate des festen Sonnenjahres oder julianischen Jahres hindurchlief. Diese Periode nannte man Sothisperiode oder Hundssternperiode, weil das Zusammentreffen des Jahresanfanges am 1. Thoth mit dem heliakischen Frühaufgang des Sirius (am 20. Juli) Epoche bildete³. Eine solche Epoche trat 139 n. Chr. ein, wie aus dem klaren Zeugnis des Censorinus *de die natali* 21 hervorgeht. Von diesem festen Punkt aus läßt sich daher jedes Datum eines beliebigen Jahres berechnen⁴. Im Jahre 29/30 fiel der 1. Thoth des beweglichen Jahres auf den 16. August des julianischen Jahres. Der erste Pharmuthi demnach auf den 14. März. Der 25. Pharmuthi des Jahres 30 entspricht daher dem 7. April des julianischen Kalenders, während der 1. April auf den 19. Pharmuthi fiel. Damit dürfte das Rätsel dieser Datierung gelöst sein und zwar in einer für die Sicherheit der Berechnung des Todestages Jesu sehr erfreulichen Weise. Clemens hat aus gnostischen Kreisen von Leuten, die sich genau mit der Frage abgegeben hatten, erfahren, daß Jesus im 16. Jahre des Tiberius = 783 d. St. = 30 unserer Rechnung am 7. April, nach andern am 1. April gestorben sei. Da sich nun, wie oben gezeigt wurde, auf ganz anderm Wege durch

¹ Schürer, *Gesch. d. jüd. Volks* 3 I, 487 Anm. 141.

² Vgl. Ideler, *Handbuch* I, 150f. nach Censorinus, *de die natali* 18.

³ Vgl. dazu Ideler, *Handbuch* I, 124 ff. Die Untersuchungen von R. Lepsius, *Die Chronologie d. Ägypter* I, Berl. 1849, haben dazu nichts Neues beigebracht.

⁴ Die Chronolog. Vergleichungstabellen von E. Mahler, Wien 1889 sind danach für die Jahre 747 v. Chr. bis 451 n. Chr. berechnet. Auch mit den vortrefflichen Hilfstafeln für Chronologie von R. Schram (*Denkschr. d. Wiener Akademie math.-naturw. Klasse XLV*) lassen sich die entsprechenden Daten leicht finden.

Rechnung ebendasselbe Resultat ergibt, so wird man sagen dürfen, daß diese Übereinstimmung nicht zufällig ist, sondern daß sich in gnostischen Kreisen in der Tat eine geschichtliche Kunde von dem Datum des Todestages Jesu erhalten hat. Damit scheint allerdings, soweit überhaupt ein Datum historisch beweisbar ist, mit Sicherheit bewiesen, daß Jesus am 7. April des Jahres 30, einem Freitag, gekreuzigt worden ist.

III.

Versucht man die Kalendernotiz herzustellen, aus der Clemens oder sein Gewährsmann die Angabe entnahm, so würde sie etwa so zu formulieren sein:

ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος ἔτει ις Τιβηρίου Καίσαρος Φαρμουθὶ καὶ πέπονθεν ὁ σωτήρ.

Um das scheinbar falsche Konsulatsjahr zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß das ägyptische Neujahr damals auf den 16. August (= 1. Thoth) fiel. Wollte man daher das vom 16. August 29 bis zum 16. August 30 laufende Jahr nach den Konsuln bezeichnen, so blieb gar keine andere Möglichkeit, als dafür die am 16. August 29 amtierenden Konsuln zu wählen. Das aber waren die Gemini. So erklärt sich auf das Beste, wie in der Tradition mit solcher Einhelligkeit die Gemini für das Todesjahr Jesu in Anspruch genommen worden sind. Der Gewährsmann des Clemens hat aber besser das Rätsel der Datierung zu lösen gewußt, indem er das Jahr richtig in das 16. Jahr des Tiberius umrechnete. Auf diese Weise ist es gekommen, daß man für dasselbe Jahr zwei Datierungen erhielt, und ein unglücklicher Zufall hat es gewollt, daß die ungeschickteste am meisten Verbreitung gewann, da sie der Datierungsweise in der römischen Welt am meisten entsprach. Wenn es erlaubt ist, eine Vermutung über den Ursprung des andern, wohl mit der richtigen Datierung auf den 25. Pharmuthi = 7. April zusammenhängenden Datums, des 19. Pharmuthi, zu äußern, so würde es wohl am einfachsten sein, an Folgendes zu denken: der ägyptische Kalender, der nach dem beweglichen Jahre eingerichtet war, enthielt zugleich eine Angabe über die Konkordanz mit dem julianischen Jahr. Dann war notiert: 19. Pharm. = Kal. Apr. Auf diese Weise war es möglich, jedes Datum des beweglichen Jahres in das entsprechende des römischen Kalenders umzurechnen. Da der Fall wohl oft genug vorkam, wo das nötig wurde, mochte sich eine solche Angabe von selbst empfehlen. Durch irgend ein Mißverständnis scheint nun dies Datum auch auf die Notiz von Jesu Leiden bezogen worden zu sein, und so wird sie als besondere Datierung

von Clemens mit angeführt. Auf den wahrscheinlichen Zusammenhang des andern Datums (25. Phamenoth) mit irgend einer astrologischen Spielerei ist bereits oben hingewiesen worden. Der 29. Phamenoth des alexandrinischen Kalenders entsprach dem 25. März. Auf diesen Tag hatte der julianische Kalender Frühlings-Tag- und Nachtgleiche gesetzt¹. In Alexandria kannte man das wahre Datum und rechnete daher richtiger 27. Phamenoth (= 23. März) als Tag der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche. Ist Jesus am 25. Phamenoth gestorben, so ist er am 27. Phamenoth, also eben an dem Tage des Aequinoctiums auferstanden³. Somit kommen wir mit diesem Datum auf den Boden astrologischer Spekulation, den weiter zu betreten zwecklos ist.

Von den vorhandenen beiden Daten aus lassen sich nun die weiteren Daten, die über das Leben Jesu überliefert sind, ohne Schwierigkeit erklären. Als Tauftag Jesu beging man zuerst den 6. Januar⁴. Dieser Tag aber steht von dem Todestag Jesu genau um 1 Jahr und 3 Monate ab, wie der 25. Dezember genau um ebensoviel von dem 25. März absteht. Daneben steht die von Clemens Alex. aus derselben Quelle, der auch das richtige Datum für den Tod entstammt, entnommene Notiz, daß Jesus am 24. oder 25. Pharmuthi geboren sei. Statt „Geburt“ wird man nach gnostischer Terminologie jedenfalls an die „geistige Geburt“, d. h. die Taufe zu denken haben. Demnach wird an dieser Stelle Jesus genau ein Jahr der öffentlichen Wirksamkeit zugeschrieben, und er muß darum, wenn er am 25. Pharmuthi gestorben ist, am 24. Pharmuthi getauft worden sein, wenn genau ein Jahr herauskommen soll. Der 25. Pharmuthi ist natürlich ebenso zu verstehen. Man hat demnach für die Dauer der Wirksamkeit Jesu, wie sich aus diesen Angaben ergibt, teils 1 Jahr 3 Monate = 15 Monate, teils 1 Jahr angenommen und daraus, vom Todestag zurückgehend, den Tauftag berechnet. Worauf sich die Überlieferung von der einjährigen Wirksamkeit Jesu gründete, läßt sich noch mit ziemlicher Sicherheit ausmachen. Lc 4, 19 ist aus Jes 61, 2 das Wort von dem „angenehmen Jahr des Herrn“ zitiert und von Jesus auf seine Tätigkeit angewandt worden. Daraus leitete man die Angabe einer einjährigen Wirksamkeit Jesu ab und preßte dann diese Angabe so, daß genau ein Kalender-

¹ Vgl. Ideler, Handbuch II, 124 f.

² Wenn das nicht schon a priori sicher wäre, würde es zum Überfluß aus Philo, quaest. in Genes. II, 6 hervorgehen.

³ Vgl. Clement., hom. I, 6: (φήμη τις) ἔξ ἐαρινῆς τροπῆς τὴν ἀρχὴν λαμβάνουσα ἡῤῥεανεν. Rec. I, 6.

⁴ Vgl. Useners grundlegende Abhandlung, religionsgesch. Untersuchungen I: Das Weihnachtsfest. Bonn 1889.

jahr für die Wirksamkeit herauskam¹. Daneben findet sich auch die Notiz, daß Jesus ein Jahr und einige Monate gewirkt habe². Man wird das wohl auf die Tradition von der 15-monatlichen Wirksamkeit Jesu beziehen dürfen. Wie diese entstand, läßt sich nicht mehr ausmachen. Doch beachtet man, daß Jesus nach der Überlieferung (Lc 3, 23; vgl. dazu Iren., adv. haeres. II, 22, 1) 30 Jahre alt war, als er getauft wurde, daß die Taufe im 15. Jahre des Tiberius vollzogen wurde und zwar am 15. des Mondmonates, so liegt der Schluß nicht fern, daß bei den 15 Monaten der Wirksamkeit eine Zahlensymbolik dieselbe Rolle gespielt hat, wie bei der andern, die von einer 12-jährigen Wirksamkeit Jesu zu erzählen wußte. Einen Niederschlag einer irgendwie glaubhaften Überlieferung werden wir weder hier noch dort zu finden vermeinen.

Im Voranstehenden sind die verbreitetsten Datierungen besprochen worden. Es erübrigt nun, noch einige weitere nachzutragen, obwohl über ihren Wert oder vielmehr Unwert durch die früheren Erörterungen bereits das Urteil gesprochen ist. Euseb hat den Tod Jesu übereinstimmend mit Hippolyt in das 18. Jahr des Kaisers Tiberius angesetzt und zugleich wie dieser bemerkt, daß Jesus im 33. Jahr seines Lebens gestorben sei³. Die Berechnung ist aus der Angabe des 15. Jahres des Tiberius (Lc 3, 1) und der aus dem 4. Evangelium erschlossenen dreijährigen Wirksamkeit Jesu geflossen und schien sich dadurch zu empfehlen, daß die Chronik des Phlegon zu diesem Jahre eine Sonnenfinsternis erwähnte. Indem man diese Finsternis mit derjenigen bei Jesu Tod gleichsetzte, schien man eine von hier aus willkommene Bestätigung für die Richtigkeit des Ansatzes zu gewinnen. Allein bereits Wurm hat nachgewiesen, daß von den in Betracht kommenden Finsternissen der Jahre 29 u. ff. nur die am 24. November, Morgens um 10 Uhr hier in Frage stehen kann. Diese ist aber ausgeschlossen, weil sie nicht in die Paschazeit fiel⁴. Abgesehen davon wird man auf die Erwähnung einer Verfinsternung der Sonne in den Evangelien keinen derartigen Schluß bauen.

¹ So die Gnostiker Iren., adv. haer. II, 22, 1: duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans (mit Zitierung von Jes 61, 2). Clement. hom. 17, 19 u. v. A. Vgl. Keim, Geschichte Jesu S. 151 ff.

² Origenes, de princ. IV, 5 (I, p. 160 de la R.): ἐνιαυτὸν γὰρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξεν. Origenes kannte die Erörterungen des Clemens, Str. I, 21, 145 ff., wie sich aus C. Cels. IV, 22 u. hom. in Jer. XIV, 13 ergibt, er könnte daher die Angabe daraus entnommen haben. Doch ist es nicht undenkbar, daß er auch noch eine andere Tradition besaß, vielleicht aus einem apokryphen Evangelium.

³ Hippolyt, Danielkomment. IV, 23 (p. 242 Bonwetsch; vgl. Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. 1895, S. 515 ff.) Euseb., Chronicon ad ann. Tib. XVIII (II, p. 149 Schöne).

⁴ J. F. Wurm, Astronom. Beyträge in Bengels Archiv II (1818), S. 295 ff.

Damit scheidet die Überlieferung für das Jahr 33 aus der Reihe der historischen Zeugnisse aus.

Bei der gänzlich aus dem Rahmen jeder sonstigen Überlieferung herausfallenden Notiz, daß Jesus im Jahre 58 u. Zeitr. (Nerone III et M. Valerio Messala coss), am 25. März gestorben sei, braucht man sich nicht mehr lange aufzuhalten¹. Die Monatsdaten sind auch hier die herkömmlichen: Geburt 25. Dezember (= VIII Kal. Jan.), Taufe 25. Dezember (= VIII Kal. Jan.), Tod 23. März (= X Kal. Apr.), Auferstehung 25. März. Die Berufung auf Schriften der Jerusalemener Bibliothek hat nur dekorativen Wert. Denn die Zahlen (Geburt i. J. 9 n. Chr., Taufe i. J. 46 n. Chr., Tod i. J. 58) sind so absurd, daß man sie nicht lange zu widerlegen braucht. Daß Jesus im 49. Jahre gestorben sei, daß ihm eine 12-jährige Wirksamkeit beigelegt wird, geht wie es scheint auf gnostische Spekulationen zurück, von denen schon Irenäus wußte (adv. haeres. II, 22) und von denen wir auch sonst noch mancherlei Kunde besitzen².

Epiphanius hat, wie er versichert³, sorgfältige Studien über die Chronologie des Lebens Jesu angestellt, deren Resultate er gelegentlich mitteilt. Die Art, in der er das tut, ist allerdings nicht geeignet, uns mit besonders hoher Achtung vor seiner Gelehrsamkeit zu erfüllen; aber die Notizen, die er mitteilt sind doch immerhin beachtenswert. Er gibt an (haeres. 50, I p. 447, 15 ff.), daß in den Akten des Pilatus der 25. März als Todestag Jesu bezeichnet werde, daß aber in manchen Exemplaren der Schrift statt VIII Kal. Apr. vielmehr XV Kal. Apr. (= 18. März) stehe. Nach seinen eignen Ermittlungen nimmt er den 20. März (= XIII Kal. Apr.) an. Dazu führt er endlich noch als weitere Datierung den 23. März (= X Kal. Apr.) an. Zur Übersicht mag folgende Liste dienen:

- XV Kal. Apr. = 18. März (Acta Pilati Hss.)
- XIII Kal. Apr. = 20. März (Epiphanius)
- X Kal. Apr. = 23. März
- VIII Kal. Apr. = 25. März (Acta Pilati).

Man wird vielleicht annehmen dürfen, daß die Verschiebungen des Datums mit dem Versuche zusammenhängen, es jeweils mit dem Tag der Frühlingstag- und Nachtgleiche in Einklang zu bringen. Dieser Tag

¹ Vgl. v. Dobschütz in Excurs zum Kerygma Petri (Texte u. Unters. XI, 1) S. 136 ff. Dort ein Abdruck des Fragmentes nach Cod. Ambr. H 150 inf. s. IX. Dazu vgl. Synkellos p. 597 Dind. Epiph., haer. 51, 29.

² Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 243.

³ Epiph., haer. 50, 1; vgl. haer. 51, passim.

rückte im julianischen Kalender vom 22. März bis zum Jahre 400 n. Chr. auf den 19. März. Hielt man daran fest, daß Jesus an diesem astronomisch bestimmbaren Tage gestorben sei, so ergab sich eine Änderung des Datums leicht, wenn man auf die Differenz aufmerksam wurde.

Tauftag ist nach Epiphanius (haer. 51, 16 p. 471, 6 Dind.) der 12. Athyr = VI Id. Nov. = 8. November. Dieses Datum ist, wie bereits Usener¹ gezeigt hat, lediglich aus dem Geburtstag, d. h. dem 6. Januar = VIII Id. Jan. (p. 482, 15 Dind.) = 11. Tybi berechnet; genauer gesagt, er stellt eine Parallelangabe zum Epiphaniendatum dar, über dessen Verhältnis zu diesem die Bemerkungen von Bilfinger verglichen werden können². Die beiden Daten 12. Athyr und 11. Tybi liegen 60 Tage, d. h. 2 ägyptische Monate auseinander, sodaß man in einem Fall Jesus 15, im andern 17 Monate für seine Wirksamkeit zulegte. Wie sich daraus ergibt, ist demnach das Fundament der ganzen Chronologie der 7. April, aus dem sich sowohl die Verschiebung auf den 25. März, als auch die Berechnung der Daten für Geburt und Taufe erklären lassen, während andererseits eine Erklärung des 7. April aus dem Datum des 25. März kaum möglich ist. Da die ägyptische Kalenderrechnung den verschiedenen Systemen zu Grunde gelegt ist, müssen die ersten für uns erreichbaren chronologischen Aufzeichnungen in Ägypten entstanden sein. Welche Fäden von hier aus nach Palästina führen, läßt sich vermuten, aber nicht ermitteln.

Auf einen merkwürdigen Zusammenhang ist hier noch hinzuweisen, der vielleicht das Gewirr der Taufdaten etwas vereinfacht. Die Berechnung 11. Tybi = 6. Januar beruht auf dem alexandrinisch-julianischen Kalender, nach dem 1. Tybi = 28. Dezember ist. Legt man den alt-ägyptischen Kalender für das Jahr 29 zu Grund, so ist 1. Tybi = 14. Dezember, folglich 11. Tybi = 24. Dezember. Da nun die Ägypter den Tag von Morgen zu Morgen gerechnet zu haben scheinen³, so fällt die Festnacht (24. auf 25. Dezember) noch in das Bereich des 24. Dezember. Der 11. Tybi ist demnach = 25. Dezember. Durch eine Berechnung nach dem alexandrinischen Kalender setzte man ihn auf den 6. Januar. Beide Daten wären demnach auf ein einziges zurückzuführen, und es liegt nur eine spätere Differenzierung vor. Daß dann der 25. Dezember als Tag der Wintersonnenwende das ältere darstellt, wird nicht bezweifelt

¹ Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I, 206.

² G. Bilfinger, Das germanische Julfest (Progr. d. Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart 1901) S. 4 ff.

³ Ideler, Handbuch I, 100f.

werden können. Ebenso wenig wird man leugnen können, daß dieses Datum mit dem des 25. März in Verbindung steht. Trifft diese Kombination zu, so ist es lediglich ein Zufall, daß von dem wahren Todestag der 6. Januar nach julianischem Kalender genau um 3 Monate absteht.

IV.

Eine Frage bleibt zum Schluß noch zu erwägen. Ist der 7. April d. J. 30 der 14. oder der 15. Nisan nach dem jüdischen Kalender gewesen? Die Berechnung des Datums, die Achelis (s. o. S. 3f.) gegeben hat, geht streng von der Mondphase aus und nimmt daher als Rüsttag den Tag, an dem der Mond voll wird, im Jahr 30 also den 6. April. Das entspricht der Anweisung, die Philo gegeben hat¹. Denn mit den Worten „wenn der Mond eben voll wird“ scheint er in der Tat eine Berechnung anzugeben, die mit jener übereinstimmt. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß Philo in Alexandrien lebte, und daß es ihm mit Hilfe der astronomischen Methoden der Ägypter möglich war, sich von der auf reine Beobachtung der Mondphase angewiesenen Bestimmung der Jerusalemer Gemeinde zu emanzipieren. Nach den bestimmten Zeugnissen des Talmud² hat man in Jerusalem die Monatsanfänge und danach auch die Feste rein empirisch bestimmt. Rechnet man damit, daß die Mondsichel etwa 24 Stunden nach der Konjunktion sichtbar wird, so verschiebt sich die Rechnung ein wenig. Neumond trat ein am 22. März Abends 8 Uhr; mithin fiel der 1. Nisan nach der Phase der Mondsichel auf den 24. oder 25. März. Der 14. Nisan war, nach der Phase berechnet, im ersteren Fall der 6. April. Dann aber müßte man annehmen, daß man den 1. Nisan festgesetzt habe als der Mond noch keine 24 Stunden alt war, da doch der Tag am Abend, in diesem Falle also am 23. März, mit Sonnenuntergang begann. Da das wenig wahrscheinlich ist, wird man annehmen müssen, daß der 1. Nisan vielmehr erst am Abend des 24. März begann, nachdem man in der Nacht auf den 24. die Mondsichel beobachtet hatte. Dann fiel der 14. Nisan und damit der Festanfang auf Freitag, den 7. April Abends. Hat Jesus an diesem Tag seinen Tod gefunden, so kann er mit den Jüngern das Paschamahl nicht mehr genossen haben. Dafür sprechen in der Tat gewichtige Gründe.

¹ Philo, *de vita Mosis* II (III), 224 (p. 251, 11 sqq. Cohn): τῷ δὲ μηνὶ τούτῳ περι ἰδ' ἡμέραν, μέλλοντος τοῦ κηληνιακοῦ κύκλου γίνεσθαι πλησιφαοῦς ἄρεται . . . τὸ Χαλδαϊστὶ λεγόμενον Πάσχα.

² Die Stellen s. bei Ideler, *Handbuch* I, S. 490 ff., 512 ff. Vgl. auch Schürer, *Gesch. d. jüd. V.*³ I, 747 ff.

1) Die Chronologie, die Mc 14, 1 andeutet, scheint darauf hinzuweisen, daß ursprünglich die letzte Mahlzeit Jesu nicht die Paschamahlzeit war¹. Wenn die Situation sich zwei Tage vor dem Fest bereits so zugespitzt hatte, daß man eine Verhaftung Jesu fest ins Auge faßte, und dann einen ganzen Tag lang durchaus nichts geschieht, so ist das wenig einleuchtend. Nun berichtet Mc 14, 2, daß die Hohenpriester eine Verhaftung am Fest nicht für opportun gehalten hätten. Zusammen mit der Notiz von v. 1 ergibt das die Chronologie, daß Jesu am 13. Nisan verhaftet und am 14. hingerichtet worden ist. Dann kann freilich der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls (Mc 14, 12 ff.) in dieser Form nicht ursprünglich sein. Da sich aber die chronologischen Schwierigkeiten nur auf diese Weise leicht lösen lassen, wird man doch zu dieser Annahme greifen müssen².

2) Daß die Mc 14, 1 f. vorliegende Chronologie mit der johanneischen übereinstimmt, kann keinem Zweifel unterliegen, denn das Johannes-evangelium läßt, wie o. S. 2f. schon bemerkt wurde, Jesus am Rüsttage sterben.

3) Dieselbe Chronologie setzt offenbar auch Paulus voraus. Er schreibt I Kor 15, 7f.: „legt den alten Sauerteig aus, damit ihr eine neue Teigmasse seid, wie ihr schon ungesäuert seid. Denn auch unser Pascha ist geopfert, Christus. Daher wollen wir das Fest nicht im alten Sauerteig feiern“ u. s. w. Damit hat er den Verlauf der Vorbereitungen zum Fest genau beschrieben. Am Rüsttage, d. h. dem 14. Nisan, wurde zunächst der Sauerteig ausgefegt; nichts Gesäuertes durfte im Hause zurückbleiben. Am Mittag wurde alles Gesäuerte, das man gefunden hatte, verbrannt. Damit und mit der Herstellung der ungesäuerten Brote war der Vormittag ausgefüllt. Am Nachmittag wurde zunächst das Abendopfer dargebracht (1/2 1—1/2 2 Uhr), danach im Tempel das Paschalamm geschlachtet. Jeder trug sein Lamm zum Tempel, ließ es besichtigen und darauf schlachten. War es geschlachtet, so wurde es abgezogen, ausgenommen und dann nach Haus gebracht. Mit Sonnenuntergang, d. h. mit Anbruch des 15. Nisan mußten diese Vorbereitungen vollendet sein, da dann das Fest begann und der erste Festtag als Sabbath galt³.

¹ Mc 14, 1: ἦν τὸ πᾶν καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.

² Welche Kunststücke die Exegeten machen, um Mc 14, 1f. befriedigend zu erklären, mag man in den Kommentaren nachlesen. In Kürze hat die Hauptpunkte Wellhausen, d. Ev. Marci S. 114f. 117 ff. treffend hervorgehoben.

³ Die Ceremonien sind ausführlich beschrieben bei J. F. Schröder, Satzungen u. Gebräuche des talm.-rabb. Judentums S. 146 ff.

Wie sich daraus ergibt, beschreibt Paulus 1 Kor 5, 7f. genau den Verlauf des Rüsttages: 1) Ausfegen alles Gesäuerten (Vormittag): ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην. 2) Schlachten des Paschalammes (Nachmittag): καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. 3) Beginn der Festfeier (Abend): ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ. Hätte Paulus, für den der Tod Jesu die allergrößte Bedeutung hatte und der darum über ihn sicherlich ganz genau unterrichtet war, davon gewußt, daß Jesus erst am 15. Nisan gestorben sei, so hätte er das nicht schreiben können, was er 1 Kor 5, 7 schrieb. Bei dieser Auffassung erhält auch eine andere Stelle, auf die Turner aufmerksam gemacht hat¹, ihre richtige Erklärung. Paulus schreibt 1 Kor 15, 20: Christus ist von den Toten auferstanden als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Der Ausdruck „Erstling der Entschlafenen“ kann nur im Zusammenhang mit den jüdischen Festgebräuchen verstanden werden. Am Abend des 15. Nisan, also nach Anbruch des 16., des zweiten Festtages wurde die Webgarbe abgeschnitten, die am Morgen des 16. als Erstlingsgarbe (ἀπαρχή) dargebracht wurde. Wird nun der auferstandene Christus mit dieser Erstlingsgarbe verglichen, so muß er auch am 16. Nisan auferstanden sein. Folglich führt auch dieser Ausdruck darauf, daß Paulus nur die Chronologie kannte, wonach Jesus am Rüsttage, d. h. dem 14. Nisan gestorben war.

4) Auch die sachlichen Gründe sprechen dafür. Es wäre kaum zu verstehen, daß die Priester am ersten Festtag, und zwar gerade in der Festnacht, eine Sitzung des Synedriums anberaunt haben sollten; ebenso unverständlich wäre es, wenn sie am Morgen des 1. Festtages die Hinrichtung hätten stattfinden lassen sollen. Denn gerade, wenn sie durch die Verhaftung und Verurteilung Jesu etwa einen Aufruhr zu befürchten hatten (Mc 14, 2), war es geraten, einen Tag zu wählen, an dem das Volk durch die Vorbereitungen zum Fest vollauf in Anspruch genommen war. Wenn erst einmal das Fest selbst angebrochen war, so war die Menge müßig und es war dann eine Zusammenrottung leicht möglich, und fand eine solche statt, so war bei der schon ohnehin erregten Menge alles zu befürchten.

Aus allen diesen Gründen wird man sagen müssen: Jesus starb am Freitag dem 7. April 30, dem 14. Nisan des jüdischen Kalenders. Diese älteste Tradition ist bezeugt von Mc 14, 1f., Joh., von Paulus und wie die Paschastreitigkeiten ausweisen, von den kleinasiatischen Gemeinden; die astronomische Berechnung des Vollmondtages spricht nicht gegen

¹ Turner, Chronology of the New Testament in Hastings Dict. of the Bible I, p. 412^a.
23. 1. 1904.

die Datierung und der jüdische Festbrauch verlangt sie. Unter welchen Voraussetzungen und durch welche Gedankengänge man dazu veranlaßt wurde, als Todestag den 15. Nisan anzunehmen, das zu untersuchen ist nicht Aufgabe einer chronologischen Berechnung. Man wird nur soviel sagen dürfen, daß diese Tradition nicht auf dem Boden Palästinas entstanden ist und daß eine Vorliebe für die Zahl fünfzehn eine Rolle dabei gespielt hat¹. Kaiserjahr: 15. des Tiberius; Lebensalter: 2×15 ; Wirksamkeit: 15 Monate; Todestag: 15. Tag des Mondmonats — das sind deutliche Zahlen. Und wenn man die Zahlenreihe $1+2+3+4+5 = 15$ erwägt, so wird die Vorliebe für diese Zahl begreiflich. Die Geschichte pflegt nicht mit Zahlen zu spielen, wie der Mensch, und darum ist es geraten, sich den Geheimnissen der Vergangenheit lieber auf dem Wege nüchterner Untersuchung zu nähern, als auf dem der Spekulation.

¹ Vgl. Bilfinger, D. altgerm. Julfest S. 7.



Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen.

Von W. Bousset in Göttingen.

Die pseudoklementinischen Schriften enthalten als einen besonderen, sich bestimmt aus dem ganzen heraushebenden Bestand die sogenannten Anagorismen. In den Homilien erscheint diese Erzählung noch in sich abgeschlossen (Buch 12—14), in den Rekognitionen stärker umwoben mit der Gesprächsmasse der letzten Bücher (vgl. Buch 7 und namentlich noch 9, 32 ff.)¹

Die kleine Novelle, die in jenem Schriftenkreis in ein Material von sehr andersartigem Charakter hineingeraten ist, hat etwa folgenden Inhalt. Ein vornehmer mit dem kaiserlichen Hause verwandter Römer und dessen Gattin Mattidia haben drei Söhne.² Von diesen sind Faustinus und Faustinianus Zwillinge und einander so ähnlich, daß niemand sie von einander unterscheiden kann, der dritte Sohn ist Klemens. Um den ehebrecherischen Nachstellungen ihres Schwagers ohne Eklat zu entgehen,³ redet Mattidia ihrem Manne ein, sie habe in einem Traum die Weissagung empfangen, daß ihren Zwillingssöhnen Gefahr drohe, wenn diese nicht auf zwölf Jahre ins Ausland geschickt würden. Der besorgte Vater schickt die Frau mit den beiden Söhnen zur Erziehung nach Athen. Auf der Fahrt dorthin erleidet diese Schiffbruch. Die Mutter wird von den Wogen bei der Insel Arados ans Land geworfen, die Söhne von Händlern aufgegriffen,⁴ die ihnen andre Namen (Niceta und

¹ Ich gehe in der folgenden Untersuchung von der Voraussetzung aus, auf die die hier unternommenen Arbeiten nur mit immer größerer Bestimmtheit hinzudrängen scheinen, daß die Homilien und Rekognitionen der weitaus größten Masse ihrer Stoffe nach auf eine gemeinsame Grundschrift zurückgehen, von der sie sich beide — die Homilien namentlich in der Komposition, die Rekognitionen in der ganzen Haltung — entfernen.

² s. H. (Homilien) XII 8 ff. = R. (Rekognitionen) VII 8 ff. ³ H. XII 15 ff. = R. VII 15 ff.

⁴ H. XIII 7 ff. = R. VII 32 ff.

Aquila) geben und sie in Caesarea-Stratonsturm einer Witwe Justa verkaufen. Von dieser werden sie in griechischer Bildung erzogen, lernen als Mitschüler den Simon Magus kennen, werden dann dessen Schüler und später durch Zacchäus dem Petrus zugeführt und bekehrt. Unterdessen¹ forschet der Vater vier Jahre hindurch vergeblich nach Nachrichten über die Verlorenen. Endlich zieht er, um die Verlorenen zu suchen, aus und läßt den zwölfjährigen Klemens zurück. Als Klemens zu Petrus kommt, sind es zwanzig Jahre, daß er den Vater nicht mehr gesehen³. Klemens erzählt dem Petrus auf der Reise von Caesarea nach Antiochia in Antarados seine Lebensschicksale.² Am andern Tage besuchen sie, um die dort sich findenden Sehenswürdigkeiten⁴ (zwei korinthische Säulen von besondrer Größe und dort vorhandene Werke des Phidias) zu besichtigen, die gegenüberliegende Insel Arados. Hier findet Petrus die Mutter Mattidia, die ihm ihr Geschick erzählt, jedoch als Petrus nach Geschlecht, Namen und Herkunft fragt, falsche Namen angibt⁵ und aussagt, sie sei eine Ephesierin, ihr Mann ein Sizilier. Jedoch löst sich die Verwirrung bald auf, Petrus führt der Mattidia den Klemens zu. In Laodicea treffen sie die vorangesandten Niceta und Aquila, die sich nun, nachdem sie die Geschichte der Mattidia und des Klemens gehört, als Faustinus und Faustinian zu erkennen geben.⁶ Und last not least stellt sich in Laodicea nun auch endlich der alte Faustus ein, der von Petrus gefunden, diesem zunächst sein Geschick unter der Angabe erzählt,⁷ dieses sei seinem eben gestorbenen Freunde widerfahren. Aber Petrus durchschaut ihn und führt eine letzte große Erkennungsszene herbei.⁸

Das ganze novellistische Stück steht mit der Haupterzählung der klementinischen Schriften nur in einem losen Zusammenhang und leicht erkennbar sind die dürftigen Nähte, durch welche es mit dieser verbunden ist. Die Gestalt des römischen Klemens, der aus Rom aufbricht, um genauere Kunde von dem Evangelium Jesu zu erhalten, hat mit dem Helden des Reiseromans, der Vater, Mutter und Bruder verloren hat, herzlich wenig zu tun. Kein Wort im Anfang der Erzählung (Hom. I Rec. I) deutet darauf hin, daß dieser Klemens Held der Erlebnisse sei, die er viel später dem Petrus vorträgt. Und doch mußten jene tragischen Familienschicksale schon vorher erwähnt werden. Es wird hier nämlich berichtet, daß Klemens Hauptverlangen gewesen sei, bestimmte Gewißheit über

¹ H. XII 10 = R VII 10 (vgl. H. XIV 6 = R IX 32). ² H. XII 10 = R VII 10.

³ H. XII 1 und XII 8 ff. = R. VII 1 u. VII 8 ff. ⁴ H. XII 12 = R. VII 12.

⁵ H. XII 19 = R. VII 19. ⁶ H. XIII 3 = R, VII 28. ⁷ H. XIV 6.

⁸ H. XIV 9 ff. = R. IX 32 ff.

das Leben nach dem Tode zu erhalten,¹ und daß er deshalb im Begriff gewesen sei, nach Ägypten zu reisen und sich dort von einem Magier eine Seelenbeschwörung vorführen zu lassen, um sich durch den Augenschein vom Weiterleben der Seele zu überzeugen. Müßten wir nicht hier, wenn wir nur einheitliche Erzählung hätten, irgend einen Hinweis darauf erwarten, daß die entschwundenen Angehörigen des Klemens nach seiner Meinung vielleicht bereits im Hades weilen? Ist es nicht widernatürlich, daß Klemens sich theoretisch um das Geschick der Seelen nach dem Tode kümmert und nach dem Geschick der verlorenen vielleicht im Hades weilenden Lieben gar nicht fragt?

Auch gegen die ursprüngliche Identität der beiden Jünger des Petrus, Niceta und Aquila, mit den später auftretenden Brüdern des Klemens, Faustinus und Faustinianus, erheben sich starke Bedenken, wenigstens wenn wir das Recht haben, an diesem Punkte den Bericht der Rekognitionen als den besseren und ursprünglichen anzusehen. Hier werden Niceta und Aquila zunächst einfach als frühere Schüler des Simon eingeführt, die dann durch Zacchäus bekehrt und dem Kreise des Petrus zugeführt sind (II 1). Erst viel später (VII 32ff.) hören wir dann, daß sie einst von Räubern geraubt, mit andern Namen benannt und einer Witwe Justa verkauft seien, die sie nun — gemeinsam mit Simon — in der griechischen Bildung habe unterrichten lassen. Wieder werden die Nähte sichtbar. Wir bekommen gegen Schluß der Erzählung ganz neue Daten, die zu den alten nicht recht stimmen wollen. Dort sind die beiden Schüler, hier Mitschüler des Simon. Wie es kommt, daß Simon mit den Brüdern gemeinsame Erziehung erhält, wird uns nicht deutlich. Stand Simon etwa auch zur Justa in Beziehung? Auch der Vollzug des Namenswechsels an den beiden Brüdern wird nicht recht klar. Die Räuber sollen ihre Namen vertauscht haben. Aber offenbar sind die beiden Brüder schon als ziemlich erwachsene Knaben zu jener Zeit gedacht. Aquila und Niceta wissen, daß sie Faustinus und Faustinianus heißen. Warum haben sie ihre eigentlichen Namen nicht früher wieder angenommen? Dafür, daß hier eine Lücke in der Erzählung vorliegt, liefern uns endlich die Homilien den besten Beweis. Sie heben gleich im Anfang die Beziehungen der Brüder zu der Witwe Justa hervor, die sie wieder mit dem syrophönizischen Weibe, deren Tochter einst Jesus heilte, identifizieren (II 19—21) vgl. noch III 73. IV 1 ff.²

¹ H. I 4—5 I R. I 4—5.

² Dies alles fehlt in den Rekognitionen, hat also in der den Hom. und Rek. gemeinsamen Grundschrift kaum gestanden.

So kommen wir auf Grund dieser Beobachtungen zu der sich auch von anderer Seite bestätigenden wichtigen Grundanschauung von der Komposition der Pseudoklementinen, daß die Erzählung von dem Zusammentreffen des Petrus mit Klemens und der Disputation des Petrus in Caesarea auf der einen, der Wiedererkennungsroman auf der andern Seite zwei Stücke sind, die erst künstlich mit einander verwoben wurden. Dem entspricht auch noch der Tatbestand in den Rekognitionen, die jene beiden Stücke (in Buch I—III und Buch VII ff.) gesondert nebeneinander bieten, während die Homilien durch die Auseinanderreißung der Berichte vom Disput des Petrus mit Simon und durch die Verlegung der Disputationsmasse von Caesarea nach Laodicea, also an den Schluß des Buches, die Stücke in einander verwoben haben.

Sehen wir uns weiter die Anagnorismen genauer an, so bieten sich uns auch hier einige Anhaltspunkte für die Vermutung, daß von dem Redakteur des ganzen der klementinischen Grundschrift eine von ihm bereits vorgefundene novellistische Erzählung von breiterem Umfang verarbeitet wurde.

Ein stehengebliebenes Rudiment, das sicher auf einen derartigen Zusammenhang hinweist, ist die gelegentlich gemachte Mitteilung, daß die beiden Zwillingbrüder Faustinus und Faustinianus sich so ähnlich gesehen hätten, daß niemand sie von einander unterscheiden konnte.¹ Wir haben hier ein Rudiment, einen stehengebliebenen Zug, dem in unserer Erzählung gar keine weitere Bedeutung zukommt. Und zugleich ein bekanntes Motiv der Novelle und der Komödie: die Verwechselungen sich ununterscheidbar ähnlich sehender Zwillinge. — Die Namen dieser Zwillinge sind Faustinus und Faustinianus, sie tragen im Grunde also dieselben Namen. Das ist ebenfalls ein Zug desselben Motivs. Infolge irgendwelchen Zufalls tragen die betreffenden Zwillinge gewöhnlich auch den gleichen Namen, wodurch dann die Möglichkeit der Verwechselung noch erhöht wird. In den Klementinen konnte dieser Zug nur nicht mehr vollständig durchgeführt werden. Darauf, daß hier übrigens ein überliefertes novellistisches Gefüge herübergenommen ist, deutet noch eine andre Spur. Als Petrus die Mattidia trifft und diese, nachdem sie ihr Geschick erzählt, nach Heimat und Geschlecht befragt, gibt sie ihm lauter falsche Namen an.² Eine psychologische Motivierung der Lüge der Mattidia wird nicht angegeben. Sollte hier nicht noch eine An-

¹ H. XII 8. R. VII 8.

² H. XII 19. R. VII 19.

deutung des Erzählers vorliegen, daß ihm eine Erzählung ähnlichen Inhalts unter anderen Namen und mit anderen Helden bekannt war, an deren Stelle er nun eben seine Helden einsetzt? Der Fälscher der pseudoklementinischen Schriften wäre dann keck genug gewesen, seine Quelle als Lügenerzählung zu verdächtigen und seine Erzählung als die wahre dagegen zu setzen. Wir kommen auf diese bedeutsame Stelle noch einmal zurück.

Auch sonst zeigen die Anagnorismen hier und da Lücken und Inkonssequenzen, die sie als herübergenommene Fragmente einer fremden Erzählung erweisen. Nach der Erzählung des Clemens ist sein Vater zwanzig Jahre verschwunden,¹ seitdem er auszog seine verlorenen Lieben zu suchen. Nach der Erzählung des Vaters selbst² scheint erst ein verhältnismäßig kurzer Zeitraum — höchstens einige wenige Jahre — verflossen zu sein, seitdem er Rom verlassen hat. Die Reise, auf der die Mutter und die Zwillinge Schiffbruch leiden, geht von Rom nach Athen. Die Mattidia aber wird zur Insel Arados verschlagen, ihre Söhne — offenbar von Küstenräubern — nach Caesarea-Stratonsturm gebracht (s. u. S. 24). Die Lokalitäten liegen ein wenig stark auseinander. Eigentümlich fremdartig und in Widerspruch mit der sonstigen asketischen Haltung des ganzen der Pseudoklementinen erscheint endlich auch die Erzählung, daß Petrus auf Wunsch seiner Begleiter nach der Insel Arados hinüberfährt, um dort griechische Kunstwerke zu besehen.³ Auch hier haben wir doch wahrscheinlich ein novellistisches Motiv zu konstatieren.

Wenn wir nun nach Parallelen zu den Anagnorismen der Klementinen suchen, die uns in den Stand setzen könnten, die von den Klementinen benutzte novellistische Quelle noch genauer herauszuarbeiten, so scheint diese Arbeit zunächst vergeblich zu sein. In der zeitgenössischen und älteren griechischen Komödienliteratur, auch in neugriechischen Märchen und Erzählungen suchen wir, wie es scheint, vergebens.

Wir müssen es schon wagen mit einer zeitlich und örtlich sehr entlegenen Parallele, mit der Fabel in Shakespeares Komödie der Irrungen einzusetzen. Hier liegt in der Tat eine unverkennbare Parallele vor.

Ageon, ein syrakusischer Herrscher, ist gezwungen, eine Geschäftsreise nach Epidamnus zu machen. Seine bereits schwangere Frau reist ihm nach und gebiert in Epidamnus zwei völlig ähnliche Zwillingssöhne, während zu gleicher Zeit eine arme Frau ebenfalls zwei ähnlichen Zwillingen

¹ H. XII 10. R. VII 10.² H. XIV 7.³ H. XII 12. R. VII 12.

das Leben gibt,¹ die Aegeon als Sklaven seiner Söhne erwirbt. Auf der Rückreise erleiden sie Schiffbruch. Das Schiff berstet auseinander, Aegeon wird mit einem Sohn und dem einen Sklaven von seinem Weibe mit dem andern Knaben getrennt. Die letzteren werden von korinthischen (epidamnischen?) Fischern aufgefangen. Die Knaben werden der Mutter entführt, sie selbst wird Äbtissin in Ephesus, wohin auch von Korinth aus der eine Sohn mit seinem Sklaven zufällig gebracht wird. Der Vater kommt mit seinem Sohne nach Syrakus zurück. Er gibt diesem den Namen des verlorenen Sohnes.² Nach achtzehn Jahren macht sich dieser auf die Suche nach seinem verlorenen Bruder. Der Vater, der ihn schweren Herzens hat gehen lassen, zieht bald hinter ihm her. Und wieder nach sieben Jahren (im ganzen nach 25 Jahren) führt die Laune des Geschicks alle Glieder der Familie in Ephesus zusammen, wo dann nach den bekannten lustigen Verwechslungen der Brüder die Wiedererkennungsszene erfolgt.

Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Fabeln ist nicht zu verkennen. Die Personen derselben sind hier und dort fast dieselben. Vater, Mutter und die beiden ähnlichen Brüder, zu denen in den Klementinen sich allerdings ein dritter gesellt. In beiden Erzählungen wird ein Schiffbruch die erste Ursache der Trennung. In beiden wird die Familie durch diesen halbiert. Der eine Sohn bleibt bei dem Vater, während der andere — in den Klementinen die zwei andern — mit der Mutter zunächst das gleiche Geschick teilen. In beiden werden die bei der Mutter gebliebenen Söhne, resp. der eine Sohn (nebst dem Sklaven) von Räubern aufgegriffen und verkauft. In beiden zieht nach Jahren der Vater auf die Suche nach den verlorenen Lieben. In beiden werden schließlich alle Mitglieder von einander getrennt und finden sich alle wieder.

Es ist wahr, auch die Verschiedenheiten der Erzählungen sind groß. Aber die Entstehung der bedeutsamsten Differenzen können wir noch begreifen. Die Person des Klemens hat sich störend in die Erzählung hineingeschoben; sie ist ein fremdes Element in derselben. Auch hat der Verfasser der pseudoklementinischen Grundschrift diese neue Figur

¹ Zu dieser Verdoppelung dieses Motivs der „Zwillinge“ vergleiche die in Hahns „griechischen und albanesischen Märchen“ sich unter No. 22 findende Erzählung der Zwillinge. Hier werden mit den Zwillingbrüdern noch Zwillingpferde, Zwillingshunde (Zwillingsbäume) geboren.

² Man achte auf dieses Motiv des Namenwechsels, das in den Klementinen undurchsichtig geworden ist.

nicht mit dem einen der beiden Zwillinge identifiziert, weil ihm für diese schon die Figuren des Niceta und Aquila gegeben waren. So wurde die Pointe der Erzählung: Die Trennung und Wiederfindung der beiden ähnlichen Brüder zerstört. Der Erwähnung ihrer großen Ähnlichkeit steht noch als letztes Rudiment da. Die Namensgleichheit konnte auch nicht mehr aufrecht erhalten werden. An deren Stelle tritt die Namensähnlichkeit (Faustinus und Faustinianus), während das Motiv des Namenswechsels benutzt wurde allerdings mit mangelnder pragmatischer Begründung. — Klemens zieht nicht mehr auf die Suche des verlorenen Bruders (resp. der verlorenen Brüder) aus. Er kommt ja nach Palästina, um die rechte Kunde über Christus zu suchen. Aber erhalten ist, daß der Vater auf die Suche nach Frau und Kind auszieht. An Stelle von Syrakus mußte natürlich Rom treten. Aber der occidentalische Charakter der Novelle ist noch so gut erhalten, daß die Inkongruenz in der Erzählung entstand, daß die Mattidia anstatt nach Athen zu kommen nach Aradus verschlagen, ihre Söhne nach Caesarea verkauft werden. Auch daß ursprünglich der Vater zuletzt sich auf die Reise gemacht hat, um die Seinen zu suchen, scheint noch aus dem Bericht der Klementinen selbst hervorzugehen. Denn wir hören hier diesen von seiner Reise erzählen (s. o.), als wäre er erst eben aufgebrochen, während er doch nach der Anlage der Erzählung bereits zwanzig Jahre unterwegs ist. — Mit der Zerstörung der Hauptpointe sind endlich noch die lustigen Verwechslungsszenen verschwunden, die in der Komödie natürlich den breitesten Raum einnehmen. In unsrer ersten Erzählung hat man so wie so nicht viel Platz dafür. Aber doch bieten die Klementinen auch ihrerseits eine Verwechslungsszene. Sie berichten¹, wie Simon, um den Verfolgungen der Obrigkeit zu entgehen, dem alten Faustus, der in seine Schlinge gerät, durch Zauberei sein äußeres Aussehen verleiht und selbst die Maske des Faustus annimmt, und wie dann Faustus von Petrus, der das ganze durchschaut, in der Maske des Simon nach Antiochia vorausgeschickt wird, um in der Person des Simon dessen eigne Predigt und seine Lästerungen gegen Petrus zu widerrufen. Sollte es zu kühn sein, diesen humorvollen Zug der Erzählung der Klementinen auf eine Anregung der Anagnorismen-Novelle zurückzuführen?

So zeigen sich zwischen der Fabel von Shakespeares Komödie und derjenigen der Klementinen unverkennbare Berührungspunkte, während die Differenzen zwischen beiden Erzählungen sich erklärlich machen

¹ H. X. R. X.

lassen. — Eine noch stärkere Evidenz scheint nun aber die ganze Beweisführung noch durch eine auf den ersten Blick unscheinbare Einzelheit zu erhalten. Ich hatte bereits oben auf die seltsame Szene in den Klementinen hingewiesen, in der die Mattidia unrichtige Angaben über ihre Heimat und den Namen ihrer Familienangehörigen macht. Wir hatten dort vermutet, das hier eine verborgene Anspielung auf die von dem Verfasser benutzte Quelle vorliege. — Nun gibt die Mattidia hier an, daß ihr Mann ein Sizilier, sie selbst eine Ephesierin sei. Syrakus und Ephesus sind aber die beiden Hauptstätten der Komödie der Irrungen! Aegeon kommt von Syrakus, seine verlorene Frau ist Äbtissin in Ephesus. Es scheint nun nach der ganzen vorhergegangenen Beweisführung eine Unmöglichkeit zu sein, hier nur das neckische Spiel des Zufalls sehen zu wollen. Gerade derartige Berührung in äußeren unscheinbaren Dingen und Angaben sind ja von besonderer Beweiskraft. Und noch auf eine wenn auch nicht so überzeugende Berührung in einem nebensächlichen Zuge weise ich hin. Zwischen der Katastrophe, welche die Trennung der Gatten und Brüder herbeiführt und dem Zeitpunkt der Wiederfindung liegen bei Shakespeare fünfundzwanzig Jahre. Der Zwilling Bruder bricht nach achtzehn Jahren auf, seinen Bruder zu suchen. Aegeon selbst gibt zum Schluß an, daß er sieben Jahre von diesem seinem Sohne getrennt gewesen sei. ($18 + 7 = 25$). Nach den Klementinen ist Klemens zwanzig Jahre von seinem Vater getrennt, als er ihn wiederfindet; der Vater aber wie es scheint im fünften Jahre nach der Katastrophe auf die Suche gegangen.¹ In beiden Fällen kommen wir auf die gleiche Zahl von fünfundzwanzig Jahren der Trennung.

Wie erklären sich die Berührungen zwischen diesen beiden zeitlich und örtlich vollkommen auseinanderliegenden Erzählungen? Läßt sich eine Brücke über diese Entfernungen der Zeit und des Ortes schlagen, oder lassen sich wenigstens Mittelglieder nachweisen?

Shakespeares Komödie führt man auf die Menächmen des Plautus zurück. Und unstreitig liegen Beziehungen zwischen Shakespeare und Plautus, namentlich im eigentlichen Kern der Komödie (Verwechslung der ähnlichen Brüder), vor. Aber die Fabel der Klementinen und diejenige Shakespeares sind entschieden untereinander enger verwandt, als mit der Fabel des Plautus. Die Fabel des Plautus erzählt: Einem Kaufmann in Syrakus gebiert seine Frau zwei zum Verwechseln ähnliche

¹ H. XII 10. R. VII 10.

Zwillingsöhne. Als die Knaben sieben Jahre¹ alt geworden, geht der Vater mit dem einen der Zwillingssöhne nach Tarent zum Jahrmart. Hier raubt ein Handelsmann den Knaben und führt ihn nach Epidamnus fort. Der Vater stirbt aus Kummer, der Großvater gibt dem andern Bruder zum Gedächtnis den Namen des geraubten Bruders. Der Handelsmann adoptiert mittlerweile das geraubte Kind und hinterläßt ihm sein Hab und Gut. Der Syrakuser macht sich, wie er erwachsen ist, auf, den Bruder zu suchen, kommt im sechsten Jahr des Suchens nach Epidamnus und in Epidamnus findet die Wiedererkennungsszene statt.

Gewisse Berührungspunkte sind ja auch hier vorhanden. Aber wie viele der vorher aufgezählten fehlen: Die Katastrophe des Schiffbruches, der auf die Suche seiner Angehörigen ausziehende Vater, die Mutter, die vierfache Wiedererkennungsszene, — die Berührungen beschränken sich eigentlich beinahe auf ein auch sonst verbreitetes Motiv: Die ähnlichen Zwillingbrüder, ihr Auseinanderkommen und Wiederfinden. Daneben steht etwa noch der andere Zug der Wegraubung des einen der Zwillinge.

Die Komödie des Plautus gibt also das Mittelglied zwischen den Klementinen und Shakespeare nicht ab, wenn freilich Shakespeare auch sicher direkt oder indirekt zugleich von der Komödie des Plautus abhängig sein wird.²

Ist es nun endlich denkbar, daß Shakespeare etwa von der Erzählung der Klementinen direkt abhängig wäre? Die Möglichkeit dieser Annahme ist nicht zu bestreiten. Die Rekognitionen waren im Mittelalter weit verbreitet, und ihre Fabel kann direkt oder durch irgend welche Vermittelung Shakespeare bekannt geworden sein. Aber unsere Vergleichung hat erwiesen, daß wir in den Klementinen nur noch Fragmente und teilweise deutlich in ihren Motiven erkennbare Überarbeitung einer Anagnorismen-novelle vorliegen haben, die in Shakespeares Komödie in jeder Beziehung einheitlich, besser und zusammenhängender erhalten ist.

¹ Das ist übrigens das Alter des Klemens in dem Augenblick als dessen Mutter mit den beiden Zwillingbrüdern sich auf die Reise begibt, wie sich dies aus den Angaben in H. XII 10. R. VII 10 berechnen läßt.

² Auch das oben bereits erwähnte neugriechische Märchen No. 22 gehört in den Umkreis dieser Erzählung sicher hinein, hilft uns aber an diesem Punkte der Untersuchung nicht weiter. Die Gleichung zwischen Shakespeare und den Klementinen wird auch durch sie nicht erklärt. Zielinsky (*quaestiones comicae* 1887 de Menaechmorum paramytho), auf dessen Schrift mich Herr Professor Leo aufmerksam machte, hat das Verdienst, auf die Beziehungen zwischen der Plautuskomödie und dem griechischen Märchen aufmerksam gemacht zu haben. Sie sind aber von sehr indirekter und allgemeiner Natur.

So werden wir also postulieren, daß den Klementinen eine griechische Novelle zu Grunde gelegen hat, die dann ins lateinische Abendland übergegangen ist und ein Stück jenes Novellenschatzes bildeten, der Shakespeare zugänglich war, den wir nicht mehr in allen einzelnen Stücken kennen. Ob auch die Menächmen des Plautus in diesen Zusammenhang hineingehören, das wage ich bei der geringen Berührung der Fabel der Menächmen mit der der Klementinen und der Komödie Shakespeares nicht zu entscheiden.

Für die Komposition der Grundschrift der Klementinen ergeben sich aus dieser Betrachtung wichtige Resultate. In ihr ist ein älteres bereits vorliegendes Stück — Zusammentreffen des Petrus mit Klemens und Disputation zwischen Petrus und Simon Magus mit einer profanen Anagnorismen-novelle (daneben übrigens auch mit andern Stücken, dem Kerygma Petri und philosophischen Disputationen) verarbeitet. Das ist auch der Grund, weshalb die Klementinen Klemens und Petrus nicht nach Rom kommen lassen. Die Anagnorismen-novelle führte nicht dort hin zurück und mit ihrer Beendigung ist das Interesse des Erzählers erschöpft.

Auch für die Zeitbestimmung der klementinischen Literatur dürfte sich von hier aus einiges vergeben. Es ist bereits darauf hingewiesen, daß gerade die Anagnorismen wegen der darin enthaltenen Namen Faustus, Faustinus, Faustianus, eine gewisse Zeitbestimmung ermöglichen, insofern diese Namen aller Wahrscheinlichkeit durch die Ähnlichkeit mit dem Namen der Kaiserin Faustina, der Gemahlin Mark-Aurels populär wurden. Wir haben also hier einen terminus a quo für die Datierung dieser Erzählung. Vielleicht auch einen terminus ad quem. Denn es ist doch wahrscheinlich, daß eine derartige Bevorzugung dieser Namensverbindungen noch in die Zeit des Regimentes der Kaiser aus dem Hause der Faustina anzusetzen sein wird. Ist aber die klementinische Grundschrift mit den Anagnorismen am Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden, so muß ihr erster Teil (Petrus und Klemens, Petrus und Simon Magus) noch etwas älter sein. Er braucht nicht viel älter zu sein.

¹ F. I. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine Recognitions. London 1901.

Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs.

Von Georg Hollmann in Halle a. S.

Daß 2. Thess. nicht von Paulus herrührt, ist mir, seit ich ein eigenes Urteil über diese Dinge besitze, stets das überwiegend Wahrscheinliche gewesen. Vor einigen Jahren mußte man mit einer solchen Entscheidung den Vorwurf der Rückständigkeit gewärtigen. Die Entwicklung gerade der neuesten Forschung schien von allen Seiten zur Annahme der Echtheit zu drängen. Das Zusammentreffen von Gelehrten wie Zahn, Harnack und Jülicher in der zuversichtlichen Behauptung der Authentie mußte ein starkes Präjudiz für die Richtigkeit dieser These bilden. Inzwischen hat sich gezeigt, daß die hier vorhandenen Schwierigkeiten in Wirklichkeit nicht beseitigt sind. Sie stärker zu taxieren, hätte schon der Umstand bewirken sollen, daß die Bestreitung der Echtheit vor F. Chr. Baur da war und mit einer bestimmten Geschichtskonstruktion nicht verbunden ist. Die starke Bewegung zu gunsten der Echtheit dürfte auf allgemeinere Strömungen zurückzuführen sein: auf eine höhere Wertung der kirchlichen Tradition, auf das an sich so achtungswerte Bestreben nach möglichster Unbefangenheit gerade auch gegenüber den Positionen der Kritik, ein Bestreben, das doch auf der andern Seite leicht dazu führen kann, das Schwergewicht vorhandener Schwierigkeiten zu unterschätzen. Der Rückschlag pflegt in solchen Fällen nicht auszubleiben. Für den 2. Thess. scheint er, wenn nicht alles trügt, bereits eingetreten zu sein und zwar in sehr wirkungsvoller Weise. Nachdem bereits vor drei Jahren H. Holtzmann, der die Echtheit des Briefes stets bezweifelte, in dieser Zeitschrift auf den entscheidenden Punkt aufmerksam gemacht hatte (ZNTW 1901 S. 97—108), ist im vergangenen Jahre eine umfassende und tief eindringende Arbeit von Wrede gefolgt, die ebenfalls den 2. Thess. nur unter der Annahme der Unechtheit verstehen kann (TU hgg. v. Gebhardt u. Harnack N. F. 9. Bd. 1903). Die Bedeutung der Arbeit Wredes beruht darin, daß er als entscheidenden Punkt das Verwandtschaftsverhältnis der beiden Briefe erkannt hat und

in eingehender Untersuchung zeigt, wie nur die Behauptung einer literarischen Benutzung des 1. Thess. durch einen Späteren dem Tatbestand gerecht wird. Neben diesem Hauptargument ist für Wrede der nächst-wichtige Punkt (cf. Wrede S. 59) die Stelle II, 2, 2 (μήτε δι' ἐπιτολήσ ὡς δι' ἡμῶν) konfrontiert mit II, 3, 17 (οὕτως γράφω). Hingegen will Wrede die Bedenken, die sich an die eschatologischen Ausführungen II, 2, 1—12 knüpfen und bisher meistens im Vordergrund standen, für sich nicht als ausreichend anerkennen; sie können nur in Betracht kommen, wenn anderweitig (nämlich durch das Verwandtschaftsverhältnis) die Echtheit schon gefallen ist, sie rücken in die Reihe der Argumente zweiter Ordnung (Wrede S. 1. 45). Hier scheint ein Mangel der Arbeit Wredes zu liegen. So sehr ich damit übereinstimme, daß die Verwandtschaft der Briefe für sich entscheidend ist, bin ich nach wie vor davon überzeugt, daß II, 2, 1—12 den Rang eines selbständigen, ebenfalls entscheidenden Argumentes beanspruchen darf. Die folgenden Ausführungen wollen den Versuch machen, dies noch einmal zu erweisen. Unter besonderer Berücksichtigung der Gegengründe, die namentlich von Jülicher und Zahn, aber auch von Wrede selbst (cf. auch Bornemann, Gunkel, Bousset, Spitta) vorgebracht worden sind, hoffe ich manches klarer und schärfer hervortreten zu lassen als bisher geschehen ist und somit zum Verständnis unserer beiden Briefe beizutragen.

Die alte Behauptung lautet: zwischen II, 2, 1—12 und I, 5, 1—11 besteht ein Widerspruch, der unter Berücksichtigung der im Fall der Echtheit vorliegenden Situation es ausschließt, daß beide Parteien von demselben Paulus herrühren. Der Widerspruch liegt nicht in den Aussagen über die Nähe der Parusie, also nicht darin, daß nach I, 4, 15 das Ende noch zu Lebzeiten des Paulus erfolgen soll, während nach II, 2, 1—12 die Parusie durch eine Reihe von Vorzeichen hinausgeschoben erscheint. Diese Vorzeichen könnten auch alle noch, während Paulus am Leben war, eintreten. Der zweite Brief leugnet tatsächlich nicht die Nähe der Parusie. Er wendet sich nach II, 2, 2 nur dagegen: ὡς ὅτι ἐνέκτηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Wiederum der erste Brief sagt nichts davon, daß der Tag des Herrn gleichsam da ist. Hier ist kein Widerspruch vorhanden.

Der Widerspruch liegt vielmehr in der Art und Weise, in der das Kommen der Parusie vorgestellt wird. Nach I, 5, 2 kommt die Parusie gänzlich unvorbereitet ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί, nach II, 2, 3 ff. vorbereitet durch eine Reihe von Vorzeichen: Abfall, Offenbarung des ἀνθρώπου τῆς ἀνομίας, Beseitigung einer hemmenden Macht, endlich das sich Setzen dieses ἀνθρώπου in den Tempel Gottes und somit sich für Gott Aus-

geben. Dann erfolgt die Parusie. Dieser eklatante Widerspruch erscheint bei ein und demselben Manne in Briefen, die im Fall der Echtheit fast unmittelbar auf einander gefolgt sind, unmöglich.

Aber die Verteidigung bringt eine Reihe von Gegen Gründen.

1) Sie leugnet, daß der Widerspruch überhaupt besteht (cf. besonders Jülicher und Zahn). Das wäre das Einfachste und Durchschlagendste. Nach I, 5, 2 ff. soll der Tag des Herrn nur über die Gottlosen, in das Weltleben Versunkenen wie ein Dieb in der Nacht, d. h. ganz unvermutet kommen. Damit ließe sich dann sehr wohl vereinigen, daß er für die Mitglieder der christlichen Gemeinde, wie II, 2, 1 ff. sagt, unter bestimmten Vorzeichen käme. Allein dieser Ausgleichsversuch ist exegetisch nicht begründet. I, 5, 2 bringt eine generelle These ohne jede Einschränkung: αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. Es ist eine Eintragung in den Text, wenn man dies ἔρχεσθαι nur auf die Weltseligen bezieht. Der Tag kommt für Christen wie Gottlose in gleicher Weise plötzlich wie ein Dieb. Die folgenden Verse wollen zeigen, welche verschiedenartige Wirkung der für alle gleich plötzlich kommende Tag bei Gottlosen und bei Christen hat. Über die Gottlosen bricht er herein wie jähes, unentrinnbares Verderben, wie die Wehen über die Schwangere. Wie der Jäger den ahnungslosen Vogel im Netz fängt, so wird die Parusie sie überfallen (καταλαμβάνειν). Den Christen hingegen kommt der Tag genau ebenso plötzlich, aber er bringt ihnen περιποίησις σωτηρίας (V. 9) nicht ὀργή wie den Gottlosen. In V. 4 liegt der Accent nicht auf dem ὡς κλέπτης, sondern auf dem καταλάβῃ. Der Tag kommt auch über die Christen jählings, aber er packt sie nicht zum Verderben (cf. dazu auch Bornemann: Die Thessalonicherbriefe^{5, 6}, 1894 S. 220). Daß diese Erklärung allein dem Context gerecht wird, ergibt sich daraus, daß die als Folgerung aus der begründend angeführten Lichtnatur der Christen (V. 5) gezogene Mahnung verlangt: nicht schlafen, wachen, nüchtern sein (V. 6). Es kann nicht stark genug betont werden, daß diese Mahnung nur dann zu ihrem Recht kommt, wenn der Christ den bestimmten Zeitpunkt der Parusie nicht kennt, auch nicht indirekt, und daher zu jeder Zeit bereit sein soll. Auch Wredes Hinweis darauf, daß das unvermutete Kommen der Parusie in I deswegen mit II, 2, 1 ff. zu vereinigen sei, weil die Vorereignisse selbst unberechenbar seien (Wrede S. 44), ist nicht stichhaltig. Die Vorereignisse bilden in ihrer bestimmten Reihenfolge eine sehr wichtige indirekte Berechnung, auch wenn man die Jahre nicht angeben kann. Ein völlig unvermutetes Kommen der Parusie ist dadurch auf jeden Fall unmöglich gemacht.

Gerade das aber lehrt I. So kann also der Widerspruch selbst zwischen I und II in keiner Weise beseitigt werden. Bleibt er bestehen, so ist nur noch die Möglichkeit vorhanden, das Nebeneinander derartiger Widersprüche in demselben Bewußtsein begrifflich zu machen. Das ist in verschiedener Weise versucht worden.

2) Es lag besonders nahe, darauf hinzuweisen, daß sich bei Jesus genau derselbe Widerspruch finde. Stellen wie Mc 13, 33—37; Mt 24, 42—51; Lc 12, 37—46 und viele andere liegen ganz in der Richtung von I, 5, 1 ff. Auch hier der Gesichtspunkt: Die Parusie kommt ganz unvermutet, wie ein Dieb in der Nacht, daher Wachsamkeit, Bereitschaft zu jeder Stunde. Ohne Frage geht Paulus in I nur in den Bahnen Jesu. Nun finden sich aber in den großen eschatologischen Reden Mc 13, Mt 24, Lc 21 hart neben den genannten Stellen eine Reihe von Stücken, die genau wie II ein apokalyptisches Drama in mehreren Akten vor uns aufrollen. Auch hier werden uns bestimmte Vorzeichen gegeben: falsche Messiasse, furchtbare Kriege, Erdbeben, Hungersnöte, vor allem das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως an geweihter Stätte. Der Schluß ist einfach. Was bei Jesus möglich ist, ist auch bei Paulus möglich. Aber man sollte hier doch vorsichtigerweise nur von den synoptischen Evangelien, nicht von Jesus sprechen. Die Überzeugung dürfte heute doch weit verbreitet sein, daß jene großen eschatologischen Reden Kompositionsarbeit Späterer sind, daß Jesus sie nie so gehalten. Sollte aber, wie ich mit zahlreichen Forschern annehme, ein ursprünglich jüdisches apokalyptisches Flugblatt in jenen Reden Aufnahme gefunden haben und gerade in denjenigen Parteien zu erkennen sein, die das Drama, die Vorzeichen enthalten, so fällt jede Beweiskraft des synoptischen Tatbestandes für Jesus weg.

3) Fällt der Rekurs auf Jesus hin, so scheint um so stichhaltiger der allgemeine Hinweis zu sein, daß in der apokalyptischen Literatur überhaupt derartige entgegengesetzte Anschauungen überall nebeneinander herlaufen, ja gang und gäbe sind. Jeder, der die Apokalyptik kennt, wird das bestätigen. Unsere Johannesapokalypse liefert dafür die schlagendsten Beispiele. Es wird auch hier gefolgert, daß dann solche Widersprüche bei Jesus und Paulus genau ebenso möglich sind, wie bei den Synoptikern tatsächlich. Aber ich bestreite aufs entschiedenste das Recht, Jesus und Paulus mit jüdischen und christlichen Apokalyptikern auf eine Stufe zu stellen, obwohl ich zu denen gehöre, die namentlich auch bei Jesus sehr starke Beeinflussung durch die apokalyptische Gedankenwelt, in Sonderheit ihr Messiasbild finden. Der Unterschied ist hier doch ganz unverkennbar. Die Widersprüche sind in den Apokalypsen geradezu notwendig, weil sie tradierte

zum Teil uralte Stoffe weitergeben und verarbeiten. Die Autoren gehen in der Masse des tradierten Stoffes unter, die verschiedenartigsten Elemente fluten zu einem neuen aber in sich nie ausgeglichenen Ganzen zusammen. Jesus und Paulus sind in erster Linie originale Persönlichkeiten, die aus den Stoffmassen das herausgreifen, was ihrem religiösen Genius homogen ist. Wird dies im Großen und Ganzen schwerlich bestritten werden, so haben wir gerade an dem vorliegenden Punkte das volle wissenschaftliche Recht, die beliebte Berufung auf die zahlreichen Widersprüche in der Apokalyptik als ungehörig abzulehnen. Das Aufzählen ganz bestimmter Vorzeichen gehört mit hinein in das für die Apokalyptik so charakteristische System der Berechnung des Weltverlaufs. Es ist indirekte Berechnung neben der direkten, die bestimmte Jahre angibt. Denn es steht ja so, daß nach Ablauf des letzten Vorzeichens mit tödlicher Sicherheit das Ende eintritt. Wenn man also die Vorzeichen kennt, so weiß man stets, welche Stunde der Weltenuhr geschlagen hat. Diese ganze Berechnung, direkte wie indirekte, ist aber das eigentlich Irreligiöse der Apokalyptik, die ungesunde Überspannung der in ihr ruhenden gewaltigen religiösen Kraft, das Meistern Gottes, der Mangel an echt religiösem Vertrauen zu Gott. Gerade deshalb haben die größten Heroen der christlichen Religion mit dem unmittelbaren Takt der religiösen Genialität jenes Berechnen als Eingriff in das Majestätsrecht Gottes empfunden. Gegen die apokalyptische Berechnungssucht hat Jesus das Wort Lc 17, 20 gesprochen: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατήρησεως d. h. das Reich kommt nicht unter Beobachtung, so daß man seinen Eintritt wie eine astronomische Erscheinung berechnen kann. Und wer dieses Wort für zu fragwürdig erachtet, halte sich an das andere unmißverständliche: περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ (Mc 13, 32 = Mt 24, 36)¹. Wir haben gerade hier die deutliche Absage Jesu an die Apokalyptik. Widersprüche an diesem Punkte erscheinen bei Jesus deshalb als undenkbar, weil sie auf den Gegensatz des Religiösen und Irreligiösen in letzter Linie zurückgehen. Von hier aus wird es erst voll begreiflich, daß die Ausführungen über die dramatischen Vorzeichen in den eschatologischen Reden nicht von Jesus herrühren können. Und Paulus geht

¹ Es hätte nie bezweifelt werden sollen, daß die Überzeugung Jesu von der unmittelbaren Nähe der Parusie mit diesem Worte vortrefflich zusammenbestehen kann, genau wie wenn ein Arzt aus dem Allgemeinzustand eines Kranken weiß, er muß sterben, ohne deswegen sagen zu können, daß das Ende Freitag Nachmittag 3/4 4 (ἡμέρα, ὥρα) eintreten wird.

in denselben Bahnen wie Jesus. Die Parusie ist nahe, aber sie kommt wie der Dieb in der Nacht. Auf Berechnungen hat auch Paulus sich nicht eingelassen. Kein Verständiger wird leugnen, daß Paulus die apokalyptischen Vorstellungen gekannt, daß er auch manches acceptiert hat. Aber Berechnungen finden sich faktisch nicht bei ihm, weder direkte noch indirekte — außer II, 2, 1—12. Wir werden auch hier gewiß nicht fehl gehen, wenn wir die Ausschaltung dieses „stehenden Kapitels jüdischer Eschatologie“ (Wrede p. 45) auf die instinktive Antipathie religiöser Feinfühligkeit gegen ein irreligiöses Moment zurückführen. Es ist oft genug hervorgehoben worden, daß sich sonst bei Paulus Ähnliches wie II, 2, 1—12 nicht findet — I Kor 15 kennt zwar eine dramatische Eschatologie, aber das Drama liegt nach der Parusie — aber es fehlt die Erkenntnis, was das *argumentum e silentio* in diesem Fall zu bedeuten hat. Man müßte nämlich geradezu erwarten, daß Paulus in seinen späteren Briefen gelegentlich die Vorzeichen erwähnt hätte. Die Anfangsüberzeugung des Apostels, er werde, ohne zu sterben, die Parusie erleben, war unter dem Druck bestimmter geschichtlicher Ereignisse ins Wanken geraten. Der Apostel rechnet seit dem 2. Kor mit seinem Tode vor der Parusie. Um hier irgend einen Anhalt zu gewinnen, hätte ja nichts näher gelegen als auf Vorzeichen in der Art von II, 2, 1 ff, die sich zuvor erfüllen müßten, hinzuweisen. Findet sich von alledem keine Spur, während doch der Apostel oft genug eschatologische Punkte berührt, so wird nur der Schluß übrig bleiben, daß ihm dieses Kapitel, das er gewiß kannte, nicht homogen gewesen ist.

Sind hiermit die Gegengründe der Verteidigung entkräftet, bleibt der Widerspruch zwischen I und II als nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes bestehen, so ist jetzt um so kräftiger auf das Krasse des Widerspruchs gerade in dem vorliegenden Fall hinzuweisen. Die beiden Briefe müssen, wenn sie echt sind, in fast unmittelbarer zeitlicher Aufeinanderfolge geschrieben sein. I, 5, 1 schreibt Paulus: *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι*. Das wird V. 2 damit begründet, daß die Thessalonicher *ἀκριβῶς* wissen *ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί οὕτως ἔρχεται*. Man kann diese Begründung kaum anders auffassen, als daß jemand in dem Falle über die *χρόνοι* und *καιροί* Bescheid weiß, wenn er weiß, daß die übliche apokalyptische Vorzeichenberechnung außer Kurs gesetzt wird, der Tag vielmehr ganz unvermutet kommt. Jedenfalls haben die Thessalonicher hierüber ein genaues Wissen. Und derselbe Paulus soll ein paar Wochen später denselben Thessalonichern das gerade Gegenteil schreiben, ohne auch

nur mit einer Silbe seinen eklatanten Frontwechsel zu rechtfertigen. Daß er damit den denkbar größten Wirrwarr in den Gemütern der Gemeindeglieder erregen mußte, liegt auf der Hand. Er selbst hätte das genaue Wissen in Unsicherheit und Unklarheit verkehrt. Überdies würden die in II, 2, 1 ff. behandelten Materien nach V. 5 zu den Bestandstücken der mündlichen Unterweisung durch Paulus bei der Gemeindegründung gehört haben, also mit in dem begriffen sein, worüber die Thessalonicher nach I, 5, 2 ein genaues Wissen haben. Es ist oft genug bemerkt worden, daß damit ganz merkwürdig die ausführliche Darlegung in II, 2, 1—12 kontrastiert, die den Eindruck hervorruft, als handele es sich um etwas Neues, Unbekanntes. Eine kurze Erinnerung hätte ja völlig genügt. So häufen sich bei näherem Zusehen die Schwierigkeiten und lösen sich erst durch die Annahme, daß in II ein Falsarius unter dem Namen des Paulus schreibt. Es muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Ausführungen in II, 2 den Mahnungen in I, 5 zur Wachsamkeit und Nüchternheit direkt den Nerv durchschneiden. Wachsamkeit kann wohl nicht stärker paralytisch werden, als wenn man weiß, daß man noch eine Reihe von Akten vor sich hat. Dann kann es ja genügen, wenn man mit ihr beim letzten Akt anfängt.

Betrachten wir es nunmehr als gesichert, daß II, 2, 1—12 nicht von Paulus geschrieben ist, so kann darüber kein Zweifel sein, daß das Stück einer hochgespannten eschatologischen Erwartung entgegengetreten will. Man ist der Überzeugung, daß die Parusie unmittelbar bevorstehe (II, 2, 2). Zittern und Zagen hat die Gemeinde angesichts des Gerichts ergriffen ($\theta\rho\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$, so mit Recht Wrede p. 48). Die Faktoren, die diesen Zustand hervorgerufen haben, sind einmal Prophetenstimmen ($\pi\rho\epsilon\upsilon\mu\alpha$) sodann paulinische Äußerungen ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ u. $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\acute{\eta}$ gehören zusammen als Spezielles und Allgemeines). Es kann auffallend erscheinen, daß hier die Berufung auf das Herrnwort fehlt. Daß $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ II, 2, 2 unmöglich so verstanden werden kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Die Erklärung wird darin liegen, daß den heidenchristlichen Gemeinden die Berufung auf die weit verbreiteten Briefe des Heidenapostels näher lag. Ich glaube aber, daß die bloße Annahme hochgespannter eschatologischer Erregung als Anlaß für II, 2 nicht genügt. Würde sich im Gemeindeleben keine weitere Wirkung gezeigt haben, so wäre II schwerlich geschrieben. Vielmehr werden trotz Wredes Ausführungen p. 51—53 die Erscheinungen der Arbeitsscheu und des geschäftigen Müßigganges II, 3, 6—15 mit der Erwartung der Parusie in nächster Nähe zusammenhängen. Zuzugeben ist zunächst, daß dieser Zusammenhang im Texte

durch nichts angedeutet ist. Auch äußerlich sind ja die beiden Abschnitte von einander getrennt. Aber wie will man Arbeitsscheu in größerem Umfang in christlichen Gemeinden um 100 begreiflich machen? Diese Gemeinden haben sich gewöhnlich aus niederen Schichten zusammengesetzt, die an harte Arbeit gewöhnt waren. Daß gerade arbeitsscheue Subjekte von der christlichen Verkündigung angezogen worden seien, ist dann besonders unwahrscheinlich, wenn die Arbeitspflicht „zum anerkannten Sittenkodex des Urchristentums“ gehörte. Und wenn es selbst einige Bummler gab, so doch gewiß nicht viele, so daß eine so eingehende Behandlung gerechtfertigt erscheinen könnte, wie sie in II vorliegt. Dazu kommt aber noch ein anderes. Wrede wirft die Frage auf: „weshalb bringt der Schreiber gar nicht in Anschlag, daß die Wurzel des Verhaltens dieser ἀτακτοὶ zum guten Teile eine religiöse Stimmung war?“ (p. 53). Die Antwort muß lauten: er konnte es nicht, weil er sich dann die Ablehnung aufs Äußerste erschwerte. Man muß sich die schwierige Lage vorstellen, in der sich der Autor befand. War die Arbeitsunlust die Folge davon, daß man die Parusie unmittelbar nahe glaubte, — jetzt nur noch Gott, der Rettung der eigenen Seele leben! — so war der Verfasser von II gegen die Voraussetzung machtlos. Die Nähe der Parusie war anerkanntestes urchristliches Dogma. Erkannte er aber die Berechtigung der religiösen Stimmung an, so war das Wasser auf die Mühlen seiner Gegner, so beraubte er von vornherein seine Polemik ihrer Wirkungskraft. Es blieb für ihn eigentlich nur die eine Möglichkeit, die Wirkung von ihrer Ursache zu trennen und gesondert zu bekämpfen. Das hat er getan im Blick auf die kirchliche παράδοσις (II, 3, 6), die sich an dem τύπος des Paulus (II, 3, 9) orientiert hatte, und unter Androhung der Kirchenzucht (II, 3, 14). So allein wird es verständlich, daß der Autor auf die Ursache der ganzen Erscheinung überhaupt nicht eingeht. Der einzige leise Hinweis kann in dem μετὰ ἡσυχίας (II, 3, 12) gefunden werden. Sie sollen „mit Ruhe“ ihr eigenes Brot essen. Das kann hindeuten auf eine innere Beunruhigung, die sie bisher nicht mehr zum Arbeiten kommen ließ.

Und wie tritt der Verfasser der erregten Parusieerwartung entgegen? Nicht dadurch, daß er die Nähe der Parusie direkt leugnet, das konnte er garnicht, aber dadurch, daß er sie indirekt in eine ungewisse Ferne hinausschiebt. Denn wenn erst eine bestimmte Reihe von Vorzeichen eingetreten sein muß, so wirkt das beruhigend. Die Erregung hat dann Zeit bis zum letzten Akt. Es wird aber gewöhnlich nicht erwogen, weshalb der Ps.-Paulus gerade die in II, 2, 1—12 herangezogenen Vorstellungen

bietet. Es ist auch mir überwiegend wahrscheinlich, daß er sich in diesem Abschnitt an eine irgendwie schriftlich fixierte Vorlage in freier Benutzung hält. Ich teile die Überzeugung, daß diese Vorlage sich auf den Antichrist bezog. Aber damit ist noch immer nicht erklärt, weshalb er gerade dieses Stück und nicht irgend ein anderes aus dem in so reichlichem Maße zur Verfügung stehenden Material erwählt hat. Es muß doch für ihn etwas in dem Stück gewesen sein, das gerade den Erwartungen seiner Zeit besonders entsprach, d. h. er wird dies Stück einer Antichristapokalypse zeitgeschichtlich gedeutet haben. Bei einem etwa um 100 schreibenden Autor liegt es nahe, an die Vorstellungen vom Nero redivivus zu denken, die damals bereits eine mythische Form angenommen hatten. Wir wissen ja aus der Off. Joh. K. 13 u. 17, daß gerade in der Zeit Trajans (κέρατα δέκα 13, 1) die Erwartung des Nero redivivus höchst lebendig gewesen ist. Vorzüglich paßte hierzu der Satz: τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, vorzüglich das dreimalige ἀποκαλυφθῆναι. Das sich als Gott Ausgeben (II, 2, 4) ist uns belegt durch Orac. Sib. V. 33, wo es vom Nero redivivus heißt: ἰσάζων θεῷ αὐτόν. Und das εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίαι konnte man sehr gut als Erfüllung des bei Sueton Nero 40 Berichteten auffassen, wo man folgende Worte liest: sponponderant tamen quidam destituto (scil. Neroni) Orientis dominationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae restitutionem. Eine solche Erfüllung konnte man besonders dann vermuten, wenn man die in der eben erwähnten Stelle aus den Orac. Sib. bezeugte Vorstellung im Gedächtnis hatte. Sowohl τὸ κατέχον wie ὁ κατέχων ließen sich bequem auf das römische Reich und den gerade regierenden Herrscher deuten. Damit waren gerade die Hauptpunkte den Bedürfnissen der damaligen Gegenwart entsprechend befriedigend erklärt. Es schadete nichts, wenn andere Punkte des ursprünglich ganz anders gemeinten Stoffes unter den Tisch fielen. Schließlich konnte man in jener späteren Zeit der Nerosage alles Mögliche von dieser Schreckensgestalt aussagen, ohne damit Bedenken zu erregen. Auf solche Weise kann man wenigstens versuchen, begreiflich zu machen, weshalb gerade dieser Passus von dem Autor bevorzugt worden ist.

Die Stelle II, 2, 4, die von dem ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας das εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίαι in Aussicht stellt, kann kaum ernstliche Schwierigkeiten bereiten. Sobald man von der Voraussetzung ausgeht, daß der Schriftsteller fixiertes Material verwertet, bleibt die doppelte Möglichkeit, daß er entweder die ganze Wendung bildlich im Sinne der höchsten Anmaßung genommen oder über sie hinweggelesen hat, ohne an die

Zerstörung Jerusalems zu denken. Beides ist gleich möglich. Im ersten Fall brauchte der Verfasser das bildliche Verständnis nicht besonders anzudeuten, da ja seine Leser, falls sie überhaupt darauf achteten, den Ausdruck nur bildlich verstehen konnten, wenn in Wirklichkeit der jerusalemische Tempel zerstört war. Daß aber auch der Autor die vorhandene Schwierigkeit gar nicht bemerken konnte, wird niemand bestreiten wollen. Man vergegenwärtige sich, was bei heutigen Lesern in dieser Hinsicht geleistet wird! Es lassen sich auch genügende Belege aus alter Zeit beibringen. Wrede hat mehrere herangezogen. Ich weise besonders noch hin auf Mt 24, 29. Hat man nicht aus dem berühmten εὐθέως den deutlichsten Gegeninstanzen zum Trotz immer von neuem bis auf unsere Zeit herausgelesen, daß Mt bald nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben müsse? Auch hier hat Mt nur das εὐθέως seiner Vorlage bewahrt. Auch hier bleibt die doppelte Möglichkeit, daß er es gar nicht auf die Zerstörung Jerusalems bezogen oder daß er es übersehen hat. Es beweist gar nichts, daß Mc und Lc das εὐθέως beseitigt haben. Was der eine sieht, sieht der andere nicht. Wir werden der Verschiedenartigkeit der Individualität und bei derselben Person der Vergeßlichkeit, der Stimmung, dem Zufall in solchen Dingen etwas mehr Spielraum geben müssen. Man darf sich den Blick für das Große und Entscheidende durch solche kleinen und sehr verschieden zu beurteilenden Einzelheiten nicht verkümmern lassen. Wrede hat bei seiner überaus sorgfältigen Untersuchung der Stelle vielleicht unnötige Schwierigkeiten gehäuft.

Verlieren wir einen Paulusbrief, so gewinnen wir auf der andern Seite ein Dokument, das ein wertvolles Zeugnis dafür ist, welche Schwierigkeiten in der urchristlichen Eschatologie lagen und beseitigt werden mußten. Diese Schwierigkeiten konnten sehr verschiedener Art sein. Aber ihr gemeinsamer Urquell war das Dogma von der Nähe der Parusie. Wo das beständige Veto der Geschichte zum Bewußtsein kam, da entstand Ungeduld oder gar Zweifel — solche Erscheinungen haben z. B. der Jacobusbrief und der 2. Petrusbrief im Auge. Wo der Glaube lebendig blieb, lag beständig die Gefahr exaltierter, ungesunder Schwärmerei nahe — solche Erscheinungen hat der 2. Thess. im Auge. Hier bedurfte es nur des Anstoßes, um den Funken zur lodernden Flamme aufschlagen zu lassen. Unser Brief zeigt uns, von welchen Seiten dieser Anstoß erfolgte. Es war einmal die ursprünglich in so hohem Ansehen stehende urchristliche Prophetie, die die Glut durch neue Weissagungen entfachte. II ist dadurch von besonderer Bedeutung, weil er uns zeigt, wie dies auch ein Moment war, das lange vor dem Montanismus zur allmählichen

Diskreditierung der Prophetie geführt hat. Wir kennen ja namentlich aus der Didache auch andere Punkte, die schließlich zu demselben Endeffekt hingeleitet haben. Anstoß gaben weiter die Paulusbriefe. Aber hier konnte man leichter fertig werden. Unser Verfasser, weit davon entfernt, den 1. Thess. verdächtigen oder gar für unecht erklären zu wollen, will vielmehr das wahre Verständnis des Paulus erschließen. Nicht jeder kann Paulus verstehen. Mit Recht hat Wrede 2. Petr. 3, 15 f. zum Vergleich herangezogen. Für einen kirchlichen Mann stehen um 100 die Paulusbriefe in sicherem Ansehen. Aber sie müssen richtig interpretiert werden.

Vier Gründe sind es, die die Authentie des 2. Thess. ausschließen: das Verwandtschaftsverhältnis zu I, der Widerspruch zwischen II, 2, 1—12 und I, 5, 1 ff., der Mangel an persönlichem Stimmungsgehalt in II und die Stelle II, 2, 2 vgl. mit II, 3, 17. Diese Gründe verstärken sich gegenseitig, aber jeder von ihnen hat auch seine selbständige Kraft und Bedeutung. Für den zweiten dieser Gründe wollten die obigen Darlegungen das noch einmal vor Augen führen.

The date of Euthalius.

By F. C. Conybeare. Oxford.

Dr. Bousset in a review of Dr. Hermann von Soden's 'Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt' etc. in the *Theol. Literaturztg.*, No. 11, 1903 writes thus:

Am meisten Überraschung bringt in diesem letzten Abschnitt dann die Partie, in der S. die Euthaliusfrage behandelt. Ja, es ist fast niederschmetternd, zu sehen, wie hier trotz emsiger Bemühungen die Forscher bisher alle in die Irre gegangen sind, und wie die Entdeckung einer einzigen Urkunde ganze Reihen von Hypothesen über den Haufen wirft. Durch einen von Wobbermin auf dem Athos gemachten glücklichen Fund eines Aktenstückes, das den Titel trägt Εὐθαλίου ἐπισκόπου Σουλκῆς ὁμολογία περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, wird die Person des rätselhaften Euthalius ein- für allemal aus dem vierten oder fünften Jahrhundert, in welchem man sie bisher suchte, verwiesen. Euthalius lebte, wie aus dem sicher echten Schriftstück mit unzweifelhafter Gewißheit hervorgeht, in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, zunächst als Diacon wahrscheinlich in Syrien (Antiochia), darnach als Bischof in Sulke auf Sardinien.

It must be admitted that the discovery of the 'Confession' of Euthalius of Sulkê raises a problem. No scholar hitherto has suggested a date for the author of the Euthalian prologues later than A. D. 458: the second of the two dates assigned internally to the Martyrium Pauli, which is given in conjunction with them in the Greek Mss and Versions. In the *Journal of Philology* (1895, vol. XXIII No. 46) I shewed that the second date A. D. 458 is absent from the Armenian version of the Martyrium, as it is from most of the Greek mss; and inferred that A. D. 396, the first of the two dates given in it was the true date of the activity of Euthalius.

But in his *Euthaliana*, Cambridge, 1895 Dr. Armitage Robinson carries the date further back; for he shewed that the Martyrium was written later than the prologue of the Paulines and in close imitation of it. Therefore the prologue was written before 396; but after 323, for it cites the Chronicon and history of Eusebius. The third chapter of Dr. R.'s. book in which he makes these deductions is so important, and in such crucial antagonism to the inference drawn by Dr. Freiherr von

Soden from Wobbermin's newly discovered document, that I venture to cite it. For Dr. v. S. has not, I think, sufficiently considered it. Here is the most important passage:

Let us set side by side certain sentences of the Prologue and the whole of the Martyrium, excepting the added portion which contains the later date.

PROLOGUE TO PAULINE EPISTLES.

Z. 522 Αὐτόθι οὖν ὁ μακάριος Παῦλος τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισάμενος, ὡς φησιν αὐτός, τῷ τῶν ἱερονίκων Χριστοῦ μαρτύρων στεφάνῳ κατεκοσμήθη. Ῥωμαῖοι δὲ περικαλλέσιν οἴκοις καὶ βασιλείοις τούτου λείψανα καθείρξαντες ἐπέτειον αὐτῷ μνήμης ἡμέραν πανηγυρίζουσι τῇ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳν, ἡ πέμπτη Πανέμου μηνός, τούτου τὸ μαρτύριον ἐφορτάζοντες.

Z. 532 Ἐνθα δὴ συνέβη τὸν Παῦλον τριακοστῷ ἔκτῳ ἔτει τοῦ σωτηρίου πάθους τρικαιδεκάτῳ δὲ Νέρωνος μαρτυρῆσαι, εἴφει τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθέντα.

Z. 533 Περί δὲ τῆς δευτέρας (ἀπολογίας), ἐν ἣ καὶ τελειοῦται τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, φησὶν· κ. τ. λ.

*Ἔστιν οὖν ὁ πᾶς χρόνος τοῦ κηρύγματος Παύλου κ. τ. λ.

Z. 529 Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην ἐν βραχεῖ καὶ τὸν χρόνον ἐπισημειώσασθαι τοῦ κηρύγματος Παύλου, ἐκ τῶν χρονικῶν κανόνων Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου τὴν ἀνακεφαλαίωσιν ποιούμενος.

The passages which I have quoted from the Prologue do not practically stand so far apart as the pages of Zacagni's edition suggest; for pp. 523—528 contain brief summaries of the Pauline Epistles, and pp. 529—532 a discussion of the chronology based on Eusebius: to an epitomiser they would lie sufficiently near together.

It is almost inconceivable that a writer who has so great a wealth of expression as the author of the Prologue should repeat his own language in this slavish manner. Nor on the other hand does it seem in the least probable that the Martyrium has been used at considerable intervals (for the intervals are considerable on this view) in the composition of the Prologue.

Beside these general considerations there are three distinct points at which the Martyrium shews itself to be the later document.

1. At first where, ex hypothesi, the writer embodies a phrase of the Prologue he gives the Roman date for June 29, viz. ἡ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳν; but lower down we find μηνός Ἰουνίου εἰκοστῇ ἐνάτῃ ἡμέρᾳ.

2. The phrase in the Martyrium τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ is, to say the least, extremely harsh; whether we refer αὐτὸν to S. Paul, or to Nero, who has not been mentioned since the first line of the piece. But in the Prologue, after quoting with

Μαρτύριον Παύλου τοῦ ἀποστόλου.

Ἐπὶ Νέρωνος τοῦ Καίσαρος Ῥωμαίων ἐμαρτύρησεν αὐτόθι Παῦλος ὁ ἀπόστολος, εἴφει τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθεὶς ἐν τῷ τριακοστῷ καὶ ἕκτῳ ἔτει τοῦ σωτηρίου πάθους, τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισάμενος ἐν Ῥώμῃ, πέμπτῃ ἡμέρᾳ Πανέμου μηνός, ἥτις λέγοιτο ἂν παρὰ Ῥωμαίοις ἢ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳν, καθ' ἣν ἐτελειώθη ὁ ἅγιος ἀπόστολος τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, ἐξηκοστῷ καὶ ἐνάτῳ ἔτει τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας.

*Ἔστιν οὖν ὁ πᾶς χρόνος ἕξ οὗ ἐμαρτύρησεν τριακόσια τριάκοντα ἔτη μέχρι τῆς παρουσίας ταύτης ὑπατείας, τετάρτης μὲν Ἀρκαδίου τρίτης δὲ Ὀνωρίου τῶν δύο ἀδελφῶν αὐτοκρατόρων Αὐγούστῳν, ἐνάτῃ ἰνδικτιῶνος τῆς πεντεκαίδεκαετηρικής περιόδου, μηνός Ἰουνίου εἰκοστῇ ἐνάτῃ ἡμέρᾳ.

*Ἐσημειώσαμην ἀκριβῶς τὸν χρόνον τοῦ μαρτυρίου Παύλου ἀποστόλου.

[For the additional note, see p. 47.]

† Many mss add after Ἰουλίῳν in the Prologue the words μηνὶ Ἰουνίῳ.

reference to the first ἀπολογία, "I was delivered from the mouth of the lion," the writer continues: τοῦτον τὸν Νέρωνα εἶναι λέγων. περὶ δὲ τῆς δευτέρας (ἀπολογίας), ἐν ἣ καὶ τελειοῦται τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, φησὶν κ.τ.λ.: so that αὐτὸν here clearly refers to Nero.

3. But a more striking divergence remains to be noticed. The author of the Martyrium places the martyrdom itself on June 29. But this was a later deduction from the fact that the Roman Church kept the festival of SS. Peter and Paul on that day, which we know from the Liberian Catalogue (A. D. 354) to have been simply the day of the Deposition in A. D. 258 (see Lightfoot, Clem. Rom. 1890, vol. II. pp. 499 ff.). The mistake was common, if not universal, in later times; but it is not made by the writer of the Prologue.

The result of this investigation is somewhat surprising. Neither 458 nor 396 can any longer be considered the date of Euthalius. We must take him back earlier still. We must allow time for the recognition of the value of his work, and the modification of it by an epitomiser who desired perhaps to produce an editio minor by the abbreviation of the prefatory matter.

Other indications of date. We thus start afresh to look for the date of Euthalius's work at some period anterior to A. D. 396. An upper limit is given us by his reference to Eusebius (Z. 529). For he tells us that his Summary of the chronology of S. Paul's life is based upon that writer Accordingly the work of Euthalius must be subsequent to A. D. 323.

Of the three reasons adduced by Dr. A. R. for regarding the Martyrium as an imitation of the prologue, No. 2 is to my mind in itself conclusive. To the weight of nos 1 and 3 Dr. von Soden himself testifies in these words p. 656:

Die Kalenderbezeichnung am Schluß (des Prologs) macht gegenüber dem Martyrium durch die umgekehrte Aufeinanderfolge der römischen und syrischen Datierung den Eindruck der Selbständigkeit.

Such an admission is destructive of Dr. von Soden's general hypothesis.

For his conclusion is the opposite of Dr. Robinson's, namely that Euthalius of Sulkê sometime between 650 and 700 wrote the prologues etc. on the Paulines, the Acts and the vii Epistles. He accounts for the resemblance of style between the prologue of the Paulines and the Martyrium by supposing that Euthalius imitated the latter, which he admits to have been written in 396. He also admits the antiquity of the fragment on the ἀποδημίαι of Paul and of a colophon found (as part of the Euthalian apparatus) at the end of Philemon, in which it is declared that the person who wrote and published this volume of Paul arranging the text *τραχηρόν*, confronted his book with the text written by Pamphilus and preserved in Caesarea. This colophon is found on one of the few leaves preserved of the fifth or sixth century Codex H of the Paulines. Such then was the stock in trade inherited by Euthalius

of Sulké about A. D. 670. Out of them he, so to speak, builded up by imitation his prologues. He also imported not a little falsehood into his work, for in his prologues he claims to be the first originator of such an edition of Paulines, Acts and vii Epistles; which he certainly was not, if he lived as late as 670, and was the author of Dr. Wobbermin's *ὁμολογία*.

But Dr. A. R. does not exhaust the objections which the Greek MSS and versions containing the Euthalian apparatus furnish against the late date now ascribed to it by Dr. von Soden and Bousset:

1. There is so close a connection between codex H of the Paulines and the Greek and Armenian codices which contain the Euthalian apparatus, as to suggest that, could we recover more of the missing leaves of this codex, we should find that it contained, in addition to the colophon mentioned, the prologue as well.

2. The prologues are given in many existing MSS of the eighth to tenth centuries. Is their diffusion at so early a date compatible with the hypothesis that they were first composed about A. D. 670?

3. Is it just to accuse the author of these prologues of direct falsehood, as we must if we accept the period 650—700 as that of his activity?

4. Dr. von Soden admits that the Martyrium was written in 396, and allows equal antiquity to the colophons which refer to the library of Pamphilus and to the lending of books.

But if these existed some three centuries before the prologues we should find them to be widely diffused in the MSS apart from the prologues. Do we so find them?¹ In his exhaustive account of the 48 codices containing the Martyrium Dr. von Soden does not mention a single one in which it is found independently of the Prologue. It almost invariably follows the prologue, to the *κρίχοι* of which its *κρίχοι* are added to form a single sum total.

We must perforce conclude that these admittedly older elements never existed in MS tradition apart from the prologues. But if so, the prologues ascend to A. D. 396 at latest. If on the other hand the martyrism was added to the prologue in 396, we may expect to find in some codices the prologue without the martyrism. Dr. von Soden does not tell us if he knows of any such. But Mr Joseph Trotter assures me

¹ I only know of one Ms, viz. New College 58 in which the Martyrium is divorced from the Prologue of the Paulines. In this it follows Acts, and the Ms only contains A. K. I owe this information to Mr. Joseph Trotter.

that he has collated two such in the Bodleian alone. Codex H cannot be instanced as a case in which the said colophons survive apart from the rest of the apparatus. For we have only a few leaves of it, and can not say that it did not contain the rest of the apparatus.

Dr. P. Corsssen in the *Gött. gel. Anz.* 1899 Nr. 9, proves that the writer of the colophon in H copied the colophon which so often accompanies the prologues, and what is more made mistakes in copying it, e. g. $\xi\eta\omega\nu$,ein offenbarer Schreibfehler für' $\eta\mu\omega\nu$. Such a fact goes far to prove that codex H contained the apparatus in its entirety.

5. If the prologues were first composed about the year 670, then most of the copies of the N. T., and also the Armenian and Syriac codices which contain it, have flowed from the single copy so equipt by Euthalius of Sulkê about A. D. 670. If this be so, there ought to be, if not identity, at least some affinity of textual tradition among the MSS of the eighth to the eleventh century which contain the Euthalian apparatus. We would expect this, even if we allow for the apparatus being occasionally transferred to alien texts, as a stolen glove passes from the hand of one man to that of another. But there is no such affinity as Dr. P. Corsssen has pointed out. Surely the fact that common equipment of two codices with this apparatus never betokens a common tradition of text shews that that equipment was devised long before A. D. 700? Had it been devised so late, we ought surely to detect in a majority of the codices fitted with it, what we may call an Euthalian type of text?

6. I have reserved to the end the most fatal objection presented by the codices to the hypothesis that the prologue of the Paulines is later, instead of earlier, than the Martyrium. The latter is found in two forms, one redacted in A. D. 396, and the other in 458. This later form differs from the earlier by the addition of the following clause:

"And from the fourth consulship of Arcadius and the third of Honorius, up to this present consulship, the first of Leo Augustus, indiction "XII, Epiphi 5, year of Diocletian 174, are years 63. So that the total "of the years from our Saviour's Parûsia until the current year is 462".

This clause was added in Egypt in A. D. 458. If I understand Dr. von Soden rightly this clause is appended to the Martyrium in ten codices, of which one α 7 is of s. IX and five more viz α 50, 64, 65, 70, 74 of s. X.

Now Dr. von Soden supposes that Euthalius of Sulkê picked up this martyrium in some codex or other and modelled on it his prologue

of the Paulines. So the question which he raises is reasonable: Aber in welcher Redaktion hat es Euthalius aufgenommen? For reasons I need not examine he concludes thus:

„Euthalius hat also zweifellos das μαρτυριον in der nur durch die „römische mit der ἐχμειωσάμην Subskription wichtig gemachten Ergänzung der Berechnung für das Jahr 396 erweiterten Form aufgenommen. „. . . . Daß ihm die ägyptische Adoptierung desselben unbekannt blieb, „beweist sicher gegen die ihm bisher meist zugeschriebene ägyptische „Heimat.“

Here is the true τρικυμία of difficulty in the way of Dr. von Soden's hypothesis, and it makes no difference which form of the Martyrium Euthalius c. 670 knew of. If he knew only of the shorter form dated 396 and appended his prologue to that, why do we find this prologue equally appended to the longer or Egyptian form of the Martyrium. For I gather that there exists no codex in which this 'Egyptian' form occurs without the prologue preceding it.

On the other hand, if Euthalius knew only of the later or Egyptian adaptation, why do we not find a number of codices in which the shorter and earlier form of the martyrion exists apart from the prologue. But I gather from Dr. von Soden's work that the shorter form is found in 48 codices, but always as an appendix of the Prologue. As I said above I only know of one codex New college 58 in which the martyrion has been inserted independently of the prologue.

If we assume that Euthalius, about A. D. 670, or perhaps later, used the shorter form of martyrion as the model of his prologue, is it conceivable that so many ninth and tenth century codices should conjoin that prologue with the longer or Egyptian form of Martyrium unknown to Euthalius? Which ever form he used, the uniform conjunction of his prologue with the rival form becomes a miracle, and in devising textual hypotheses, we must stop short of miracles.

Before producing the adverse evidence of the Armenian sources I must draw attention to the slender character of the Greek evidence for identifying the author of the prologues with Euthalius bishop of Sulkê.

The prologue of the vii Epistles is anonymous in all MSS. Of the eleven codd. which name Euthalius in the prologue of Paulines, six qualify him as a deacon of Alexandria and only five as bishop of Sulkê, viz: δ 101, α 101, 203, α 65, 70. Yet Dr. von Soden enumerates some 60 codd as containing this prologue.

Only four codd viz. α 64, α 101 δ 101 α 203 qualify Euthalius as bishop of Sulkê in the prologue of Acts.

Thus six codices in all mention the bishop of Sulkê. Those which name Euthalius at all are barely twelve in number. In the vast mass of codd the Euthalian apparatus is anonymous. It is so in the Armenian and Syriac versions. The name Euthalius is found only in the title of the so-called Prayer of Euthalius. The Greek of the prayer has the name embedded in the text itself, but not the Armenian.

Dr. A. Robinson therefore is well within the mark when he wrote as follows in the preface of his *Euthaliana*:

“MSS of the Acts and Epistles are to a large extent descended ultimately from an edition of these books put out in ancient times by a modest scholar who has not revealed his personality, but to whom tradition has ascribed the name of Euthalius.

“To whom Tradition has ascribed the name of Euthalius”. Can we not suppose that after 700 A. D. this tradition, already in existence, was enlarged? An Euthalius bishop of Sulkê had gained a certain notoriety, about A. D. 670. After which date some copyist, finding the name Euthalius attached in his exemplar to the prologues, added the qualification “bishop of Sulkê”. His copy was copied in turn; and so we can account for the five or six codices, in which Euthalius is qualified as bishop of Sulkê.

It is evident that Dr. von Soden's hypothesis falls to the ground, if it can be shewn that the prologues existed well before A. D. 700. I will now shew that they did so exist, and — what is more — existed in an old Armenian version as early as A. D. 685 at least. Not only so, but the old Armenian author who thus attests their existence also possessed the tradition that they were the work of an Euthalius, whose activity he dates under Arcadius and Honorius, herein influenced of course by the Martyrium. The evidence is as follows:

In the Edschmiazin library is an uncial MS which was, according to a colophon within it, repaired in A. D. 981, and must therefore have been written somewhat earlier. It contains alongwith much else, chronological tables of events arranged after the manner of the *Chronicon* of Eusebius, the apology and sermon of Aristides, and lastly a chronicle beginning with Adam and extending to A. D. 685, when it was compiled from the works of Eusebius and other historians. The tone of this chronicle is strongly monophysite, and its author was almost certainly

Ananias of Shirak the Armenian calendarist, whose tracts on Easter and Epiphany precede it in the volume.

In this chronicle then we find the following Notice.¹

"Arcadius and Honorius, sons of Theodosius, years 44. In their third year was "Euthalius the blessed of Alexandria who in admirable constitutions (? = διατάξεις) drew "up the holy prologues and chapters and particulars (or details) and testimonies and "verses (= κρίσεις) of the Apostle and of the Acts of the Apostles and of the Catholic "Epistles, because of the heresy of Cleobius and Carpocrates, who said that Jesus was "mere man, and rejected the Old Testament, because they sought(?) the testimony of Christ."

About A. D. 1000 Stephanos Aḡolik finished his "Universal History", using among his sources the above chronicle; and from it he copies verbatim the above passage, only omitting the last clause, "because of the heresy" . . . etc.

Thus well before A. D. 700 the Armenians had the entire Euthalian System in their MSS; and — what is more — attributed it to an Euthalius of Alexandria, whose activity — no doubt by an inference from the martyrdom — they placed in the reign of Arcadius and Honorius. Stephanos Aḡolik adds the information that he was a contemporary of John Chrysostom, of Epiphanius of Cyprus and of Ammonius of Alexandria who indexed the gospels.

Lest I be accused of pressing the evidence too hard I venture to cite a passage from the valuable work of Dr. Mesrop Ter-Movsesian on the History of the translation of the Armenian bible (исторія перевода библии), S. Petersburg, 1902. He had not before him the chronicle of Ananias, nor the History of Stephanos, to which I appeal. He had only the evidence of similar import contained in Mkhitar of Ayrivanq and of the so called 'Book of the Caesars' adduced in the San Lazaro journal the Bazmavêp for 1877 p. 205. Yet he concludes with me that Armenian sources of the seventh century witness to the existence of the Armenian version of the Euthalian apparatus, which must have been translated at a still earlier date. He also points out how the Armenian church long ago, so to speak, canonised Euthalius. He writes p. 267:

с) Известно, что Евталій Александрійскій, человекъ съ хорошими грамматическими и литературными познаніями, взялся въ V вѣкѣ составить стихометріе для двѣнній и посланій апостоловъ, установить свидетельства В. Завета, которыя встрѣчаются въ Н. Заветѣ и снабдить каждую книгу краткимъ предисловіемъ. Точный годъ его работы неизвестенъ, по однимъ указаніямъ онъ ее сдѣлалъ въ началѣ (410), а по другимъ въ концѣ (490) столетія. Его работа цѣликомъ переведена на арм. языкъ, но когда, въ V-ли вѣкѣ, какъ вообще принято думать, или позднѣе, неизвестно. На основаніи данныхъ

¹ I use a transcript made in 1836 by Father Sethean for the library of San Lazaro. He copied the codex while it still lay at Mush.

рукописей трудно определенно что нибудь сказать, потому что самая древняя из них 1220 года. Выше были приведены ссылки из «книги Цезарей», *liber Causarum* и цѣликомъ былъ напечатанъ текстъ второй версiи предисловія къ апостольскимъ посланіямъ. На основаніи всего того мы можемъ заключить, что въ седьмомъ столѣтiи армяне были знакомы съ работою Евталія, а для того, чтобы ее отнести къ болѣе раннему времени пока никакого прямого указанія не имѣемъ. Потому мы знаемъ, что общее предисловіе Евталія ко всей работѣ, такъ называемое наставленіе Евталія, получило каноническое значеніе въ армянской церкви и читается въ день Вознесенія.

Безъ сомнѣнія поздняго происхожденія олдующія добавленія въ разныхъ рукописяхъ:

а) вторыя предисловія къ Дѣянiямъ апостоловъ и посланіямъ Павла, которыя мнѣ случилось видѣть въ рук. St¹, Sk², Ja, б) «Имена первыхъ діаконовъ апостоловъ и творимыя ими чудеса» въ тѣхъ же самыхъ рукописяхъ и в) «Путешествіе апостола Павла».

Whence did the Armenians of the seventh century obtain the tradition that the prologues etc. were the work of Euthalius of Alexandria?

To this question I have no very satisfactory answer. The codices of the Mechitarist library in Vienna which contain the epistles and acts only mention Euthalius in the heading of the so-called prayer. The same is true of two early codices in the British Museum, of Lord Zouche's Armenian bible and of the more valuable copy belonging to the British and Foreign Bible Society. The latter adds between the Prologues etc. and the text of the Paulines an old colophon stating that 'this book was written carefully from an exemplar of the translation of the ancients, and accords therewith'. But whether this notice applies to the Prologue as well as to the text is not clear. The editors of the bible printed at San Lazaro in 1860, profess to follow the oldest codices. If so, these codices omit the name of Euthalius before the prologues. Thus it would seem as if in all Armenian codices the prologues were anonymous, and as if the name Euthalius was affixed to the 'Prayer' alone. This 'Prayer' in B. M. cod add 19, 730, written in S. XIII, follows after the epistle of Jude. So also in the Mechitarist Bible codex in Vienna, No. 55, written 1375. In another bible codex No. 71 of the same collection written s. XIII—XIV the 'Prayer' is not given, but on f. 468a the 'chapters' of Euthalius are eo nomine alluded to in a note written by the scribe. I now turn to another Armenian source of knowledge about Euthalius.

A certain presbyter Matthew in A. D. 1411 wrote a commentary on Acts which is preserved in the Mechitarist library in Vienna cod. 34, (Dashean catal. p. 187). In it he raises the question: "Who composed the 'prologue of acts?'" "It seems to me, he answers, that Euthalius composed this as well as that of the Paulines. He was a teacher and 'bishop in Alexandria. For whom then did he compose it? Some say

“for one Athanasius an ascetic in the desert of the Thebaïd. But it “seems to me that they were different people who asked respectively “for the works on the apostle (Paul) and on the acts. For that (? on “Paul) was composed for Alexander patriarch of Alexandria, whom he “calls ‘honorable Father’ (= πάτερ τιμώτατε) and at whose humility and “condescension he is surprised, that he should ask for the discourse “from a pupil, and whom he fears to disobey lest he be given over “to perdition. But this work (? on Acts) he wrote for Athanasius a “pupil of the same patriarch, who corrected (? = κατώρθωσεν) the ‘we “believe’, whom he here calls ‘Brother Athanasius’.”

This Matthew was pupil of the learned doctors John Orotnetzi and Gregory of Dathev. His commentary on acts is compiled from John Chrysostom and Ephrem, Michael the Syrian historian and other foreign writers. The commentary is followed at Fol. 223 by a moral treatise written by the same Matthew and based on Evagrius of Pontus.

The above notice calls for consideration on several grounds. We do not know to what sources an Armenian scholar of the year 1400 may not have had access, but the following points are important:

1. His information is not obtained from the prologues, and yet admirably agree with and explains them.

2. He does not repeat the chronicle of A. D. 685, but at once knows more than he does and implicitly contradicts him, for he places Euthalius not as late as 396, but under Alexander who died six months after the council of Nice, say early in 326. Every writer earlier than Dr. A. Robinson has jumped to the conclusion that the writer of 396 or 458 was Euthalius.

3. He knows that the πατήρ τιμώτατος of the prologue to the Paulines was this Alexander.

4. He knows that the ‘brother’ Athanasius was a monk of the Thebaïd and not the great Athanasius. If we allow for the tendency to ascribe everything to the great leader of orthodoxy, we must admit that Matthew here displays very special knowledge, and appears to be very reliable.

5. He knows that the Athanasius in question was the one who drew up or corrected the creed which from time immemorial has been in use in the Armenian church, and is not identical with the Nicene. It begins ‘we believe’ *hawatamq*. Of course the *Quincunque vult* is not in question, for that was only translated into Armenian about 1650, begins as in the Latin, and has never been used as a creed until recently

by a few Uniats. In Alexander's time the name of Athanasius was common in Egypt.

The information of Matthew the elder of 1400 is so weighty, that we are inclined to discount his lateness of date, and admit the probability of his account of Euthalius. Only there here meets us a difficulty. How could the author of the prologue to the Paulines, writing for Alexander the patriarch and therefore before 326, cite from works of Eusebius which were written about 323. Hence Dr. A. Robinson fixt 323 as the terminus a quo of Euthalius, just as 396, the year in which the Martyrium Pauli was imitated from and compiled out of the prologue, supplied him with a terminus ad quem.

But the difficulty vanishes if we can suppose that the author of this prologue visited Caesarea and there had access to the writings which Eusebius had just completed.

And this is just what we do learn from the colophon which in Armenian MSS of the Paulines, as also in codex H of Paul, follows the Epistle to Philemon:

"I have written out and arranged as far as I could verse by verse "the writings of Paul the apostle, disposing them also in easily understood lections for our brethren This book was copied after an "exemplar of Caesarea, which lies there in the chest of books, and "which was written with his own hand by the holy Pamphilus."

In the *Journal of Philology* Vol. 23 in an article "on the codex Pamphili and date of Eusebius" I argued that this colophon must be of the same writer, Euthalius or not, who wrote the prologues, because it agrees with them in style and contents. There is a similar colophon at the end of the Catholic epistles. These two colophons are first rate evidence that the author of the argumenta did visit Caesarea. But if so why should he not have seen there the very works of Eusebius which he cites? He would hardly have omitted to enquire of the great historian about the chronology of Paul. The use of the month Panemus in the prologue of the Paulines also points to Caesarea, as Dr. Robinson has remarked. It is quite likely that Euthalius repaired to Caesarea, the great home of study of the Sacred text, in order to fulfil the command laid on him by Alexander. There is no reason, as Dr. P. Corssen has shewn, why Dr. A. Robinson should ascribe these colophons to the writer of A. D. 396 rather than to the Author of the prologues.

The question next arises: How long before A. D. 685 were the

prologues, martyrium, colophons relating to Pamphilus etc. translated into Armenian? In translating dates fixed in the Julian calendar the Armenians were wont to add the name of the month which in their vague calendar answered at the time of translation to the Julian month mentioned.

For the moment I set aside the passage of the Prologue in which the Feast of S. Paul is dated. I do so, because in evidence of the original Armenian text of this passage I have only the printed Armenian bible and MSS of the thirteenth century. I will begin by considering the dates in the Martyrium, for the Armenian text of which I have indefinitely older testimony.

Now in this Martyrium the date of Paul's death is fixt on June 29 twice, viz ἡ πρὸ τριῶν Καλανῶν Ἰουλίῳ μηνὶ Ἰουλίῳ, and lower down μηνὸς Ἰουνίου εἰκοστῇ ἑννάτῃ ἡμέρᾳ.

The Armenian translator of the Euthalian apparatus adds the name of the Armenian month corresponding to the month of June.

In 1892 I found in a binding at Edschmiazin a very ancient uncial text of parts of the Euthalian prologue to the epistles of Paul and also of the Martyrium Pauli; and in this text the above dates are rendered thus: յառաջ քան զերրին կաղանդացն յունիս ամսոյ որ է մարգոց ամիս, and: ի հինգետասաներորդում շրջանակի ամացն յամենան յունի, որ է մարգոց որ աւր քսան և ինն էր ամսոյն.

That is: "On the third day before the calends <of the month July> in the month of June which is the month margotz".

And: "In the 15th cycle of years, in the month of June, which is Margotz, on the 29th day".

In the first passage I add in brackets "of July", which must have once stood in the Armenian text, for the later MSS have it, but omit the words "in the month of June". As in many Greek MSS, so in the Armenian, mention was made of both months; but the equation with Margotz only applies to June as the second passage shews.

Now in A. D. 388, June 15th = Margots 1st.

„ „ 448, „ 1st = „ „

„ „ 508, May 15th = „ „

Therefore the martyrium was translated into Armenian between 388 and 508, and the middle date 448 best suits the translator's text, since the whole of June then covered the whole of Margotz.

But, it may be said, the martyrium was translated before the prologue. I answer that there is not proof that it was; and that the iden-

tity of style and of phrases used to render in the Martyrium phrases which recur in the prologue proves that the same translator translated both. The uncial fragment contains part of the prologue to the Paulines as well as the martyrrium; but, unfortunately, not the passage which gives the date of S. Paul's feast in Rome.

The equations with Armenian months as given in the printed Armenian bibles are impossible. They are these:

In the prologue of Paulines: Noomon (? Lous) = Mareri.

In the Martyrium: July = Margatz.

” ” ” : June = Mareri.

Perhaps in the prologue the Armenian means that the third day before the Kalends of July, viz: June 29, fell in Mareri. But Mareri answered to June in A. D. 324, and to July in A. D. 200. Lous 8—30 covered July 1—22. It is evident that the Armenian version was not made before A. D. 396 when Mareri I fell on May 14 or 15. Therefore any equation in the prologues with Mareri must be wrong.

The equations therefore furnished in the Martyrium by the printed text only suit the sixty years following A. D. 332, and must be rejected as confusions of a copyist. The text of the uncial alone accords with the facts and the probabilities, and it shews that the prologues, Martyrium and the rest were translated in the middle of the fifth century, to which age linguistically the translation belongs. The equations of the printed text would imply that the translation was made about A. D. 350, which is absurd.

The Greek text of the Prologues used by the Armenian translator was already old enough to contain corruptions, and the existence in it of the word noomon as name of the month enables us to recognise its Greek congeners. These are enumerated by Dr. A. Robinson p. 44 of his *Euthaliana*:

Vat Reg 29 (Boecler) s. XI.

Par Gr 105 s. X (Fragm).

BM Add 28, 816. A. D. 1111 (τοῦ παν.).

Oxf Ch Ch Wake 38 s. XI (τοῦ παν.).

Ibid Wake 12 s. XI (τοῦ παν . . . νονων).

For these codices (except for the variants given above in brackets) agree in reading in the Prologue of the Paulines the following: πέμπτη πανέμου μηνός, ἔκτω τῶν νόμων μηνί.

This word νόμων — whatever its origin — must have stood in the Greek text used by the Armenian, who renders:

որ օր վեց է նոոմոն ամսոյ որ է մարերի "which day is sixth of the Noomon month, which is Mareri".

I suspect that τῶν νόμων is a corruption of τῶν ὅλων, and that this in turn is a corruption of τῷ λῶμ. Dr. A. Robinson enumerates three codices which read τῷ ὅλων, one of the xith and two of the xiith century; and two of the tenth and eleventh which read τῷ λῶμ, which, as he rightly suggests, must have come into the text as a marginal gloss somewhere in Asia Minor, where Lous 6 = Panemus 5 in Syria = June 29.

I hope I have given reasons why we should suspend our judgement about the date of the Euthalius who was author of the prologues.

1. The evidence of the Armenian sources is cogent, and proves that these argumenta etc. were already known in Armenian before 700 A. D. and were then attributed to an Euthalius.

2. Both the language and internal dating of the Armenian compel us to set the translation back in the fifth century.

3. Lastly the evidence of Matthew the Elder is very difficult to explain away, and has a genuine and authentic ring. If we accept it, we must put back the composition of these Argumenta to before 326 and after 320 A. D.

Untersuchungen zur Didache.¹

Von Paul Drews in Gießen.

I.

Über das Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen.

Seit Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum (Erlangen 1888), der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen nachgegangen ist und unsichere Spuren der Benutzung des Römer- und der Thessalonicherbriefe hat aufweisen wollen, hat sich niemand mehr mit der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den Paulinen beschäftigt. Im Folgenden soll dieses Problem wieder aufgegriffen werden. Ich gehe von der Ansicht aus, die als die allgemeine und als die gesicherte gelten kann², daß von einer Benutzung, ja einer Kenntnis paulinischer Briefe beim Verfasser der Didache nicht die Rede sein kann. Aber mit diesem negativen

¹ Die folgenden Untersuchungen wollte ich ursprünglich dem im „Handbuch der n. t. Apokryphen“ (herausg. v. Hennecke) erscheinenden Kommentar zur „Apostellehre“ begeben. Um diese Veröffentlichung nicht zu sehr zu belasten, entschloß ich mich, sie herauszuheben und gesondert in dieser Zeitschrift erscheinen zu lassen. Das vorliegende Manuskript war druckfertig, als mir Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege“ (München 1903), in die Hand kam. Ich habe absichtlich auf jede Berücksichtigung dieser Schrift verzichtet. Die in Bezug auf die Didache schwebenden Probleme müssen von den verschiedensten Seiten her erwogen werden. — Die im Folgenden gebrauchten Abkürzungen sind die der Prot. RE., vgl. diese Zeitschr. II (1901), S. 58 Anm. 3. Also: A = Apostol. Konstitutionen; B = Barnabasbrief; D = Didache; Δ = Grundschrift von D (ohne c. 1, 3—2, 1 u. c. 7—15 [16]); K = die sog. Apostol. Kirchenordnung; L = die Lateinische Übersetzung von D (herausg. v. Schlecht 1901).

² Nur Funk schreibt in seinen *Patres Apostolici, ed. secunda adaucta et emendata* vol. I (Tübingen 1901) p. XIII: „Auctor [Doctrinae] non solum Evangelium Matthaei, sed etiam Evangelium Lucae et plures epistolas Novi Testamenti cognitatas habuisse videtur, inprimis Pauli ad Romanos et ad Corinthios, Petri epistolam I. Auch Bardenhewer nimmt an, daß der Verf. von D den Römerbrief (in c. 5, 1 u. 2), den 1. Corintherbrief (in c. 10, 6) und den 1. Petrusbrief (in c. 1, 4) verwertet habe (Gesch. der altkirchl. Litteratur I, S. 79).

Satze ist das Problem nicht gelöst, denn es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der Didache und den Paulinen Parallelen vorhanden sind; das Folgende wird das beweisen. Wie sind diese Zusammenklänge zu erklären?

Von Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1892, S. 560 u. 594 ist in Bezug auf 1 Cor 4, 17: „ὅς [Τιμόθεος] ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω“ die Behauptung aufgestellt worden, daß hier unter den ὁδοί des Paulus die „christliche Halacha“ (vgl. Röm 6, 17; 2 Thess 2, 15) zu verstehen sei, also eine Art Lehrzusammenfassung, die Paulus den Gemeinden übergab. Diesem Gedanken ist Alfred Seeberg in seinem vor kurzem erschienenen Buch, Der Katechismus der Urchristenheit (Leipzig 1903), näher nachgegangen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es eine katechetische Zusammenfassung der christlichen Lehre gegeben habe, die die Apostel und urchristlichen Missionare überall eingepägt und mündlich überliefert haben. Der Inhalt, je nach Gelegenheit wechselnd, sei wesentlich zunächst ein Laster- und ein Tugendkatalog gewesen. Dieser Katechismus sei zur Zeit des Paulus Gegenstand des Taufunterrichts gewesen. Ohne auf das Einzelne dieser Hypothese einzugehen oder sie mir bis ins Einzelne aneignen zu können, bin ich doch der Meinung, daß Paulus einen ursprünglich jüdischen Katechismus in verchristlichter Gestalt gekannt hat, und daß jener oder dieser oder ein ähnlicher Katechismus in der Didache, genauer in der Urdidache, verarbeitet worden ist. Diese Annahme erklärt auf das Beste die vorhandenen Parallelen zwischen der Didache und den Paulinen. Sie führt also die längst ausgesprochene und als sicher angenommene Vermutung, daß der Didache ein jüdischer Proselytenkatechismus zu Grunde liege, nur noch einen Schritt weiter.

Aber bestehen wirklich zwischen den Paulinen und der Didache erkennbare Parallelen? Es kann sich bei einer solchen Vergleichung nur um folgende Kapitel der vorliegenden Didache handeln: c. 1, 1—2; c. 2, 2—c. 5, 3, denn daß c. 1, 3—2, 1 ein späterer Einschub ist, ist jetzt, nachdem auch die lateinische Übersetzung (herausg. v. Schlecht 1903) dieses Stück nicht hat, so gut wie unbestreitbar. Fraglich ist es, ob c. 6, 2 u. 3 zu dieser Urdidache gehört habe, und dasselbe gilt von c. 16; doch ist mir dies in Bezug auf c. 16 sehr wahrscheinlich, wie ich unten unter III (S. 67 ff.) ausführen werde.

Wir beginnen mit c. 5 von D. Dieses Kapitel beschreibt den Weg des Todes in der Form zweier Lasterkataloge, von denen jeder 22 (bez. 23) Laster aufführt. Daß dies jüdisch ist, hat Harris, The Teaching of

the Apostles (London 1887), p. 82 ff., gezeigt. Er hat aber auch bereits a. a. O. darauf hingewiesen, daß zwischen D c. 5 und Röm 1, 29 ff. eine Verwandtschaft bestehe; auch hier werden 22 Laster aufgeführt. Die Parallelstelle im ersten Römerkapitel ist aber richtiger von v. 24 an bis zum Schluß des Kapitels abzugrenzen. In folgenden Punkten tritt die Verwandtschaft unverkennbar zu Tage: 1. D c. 5, 1 heißt es: Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη; Paulus schließt v. 32 mit dem Gedanken: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν. — 2. Wie erwähnt, bietet D c. 5 einen doppelten Lasterkatalog, einmal werden v. 1 22 Laster selbst genannt; darauf folgt v. 2 ein Katalog von 22 Lasterhaften; Paulus setzt auch zunächst mit Abstrakta ein, die er durch die Formeln πεπληρωμένους und μετούς (v. 29) der Konstruktion des ganzen Gefüges anpaßt; darauf geht auch er zu persönlichen Substantiven über (v. 30—32). Von den 22 Lastern in D 5, 1 kehren aber bei Paulus Röm 1, 29 ff. folgende wieder: φόνος (v. 29), δόλος (v. 29), ὑπερηφανία (v. 30: ὑπερηφάνους), κακία (v. 29), πλεονεξία (v. 29; auch 1 Kor 6, 10), ἀλαζονεία; (v. 30: ἀλαζόνες); außerdem stehen die ἐπιθυμίαι auch Röm 1, 24, und ζηλοτυπία dürfte dem Worte φθόνος (v. 29) entsprechen. Nun lassen sich aber von den 16 noch unbelegten Lastern in D 5, 1 in andern paulinischen Lasterkatalogen¹, namentlich in 1 Kor 6, 9f. die Parallelen finden. Das sind: μοιχεῖαι (1 Kor 6, 9); πορνεῖαι (1 Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 19; Eph 5, 3; Kol 3, 5); κλοπαί (1 Kor 6, 10); εἰδωλολατρίαι (1 Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 20; Eph 5, 5; Kol 3, 5); φαρμακία (Gal 5, 20); ἄρπαγαί (1 Kor 5, 10; 6, 10); αἰσχρολογία (Kol 3, 8) und ὕψος, das vielleicht gleich φυσιώσεις (2 Kor 12, 20) ist. Es bleiben also nur 6, bez. 7 Laster, die nicht in einem paulinischen Lasterkatalog wiederkehren. Man darf wohl den Schluß wagen: der D 5, 1 vorliegende oder ein ihm verwandter Lasterkatalog war dem Paulus bekannt. Paulus hat natürlich nicht peinlich genau zitiert; er bringt zu Papier, was sich gerade in die Feder drängt. Daß er Röm 1, 29 ff. Laster wie μοιχεῖαι, πορνεῖαι, εἰδωλολατρίαι nicht aufführt, erklärt sich aus dem Zusammenhang; im Vorhergehenden war davon schon hinlänglich die Rede. — 3. D 5, 2 lesen wir: μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος; Röm 1, 25 sagt Paulus: οἵτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν θεοῦ ἐν τῷ ψεῦδει. — 4. D 5, 2 heißt es: οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν — Röm 1, 31: ἀνελεήμονας. — 5. D 5, 2 heißt es: οὐ κολλῶμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαία,

¹ Lasterkataloge finden sich bei Paulus außerdem: 1 Kor 5, 10f.; 1 Kor 6, 9f.; 2 Kor 12, 20f.; Gal 5, 19; Kol 3, 5; Eph 4, 31 ff. (vgl. v. Dobschütz, d. urchristl. Gemeinden S. 283).

ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν und Röm 12, 9: ἀποστρυφόντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ.

Gewiß kann man jede einzelne dieser Berührungen als zufällig hinstellen, als Zusammenklänge, die sich von selbst einstellen bei der Behandlung verwandter Gegenstände, allein diese gehäuften Berührungen dicht nebeneinander lassen sich kaum als solche Zufälligkeit auffassen. Sie deuten auf Verwandtschaft, auf irgendeine gegenseitige Beziehung. Und welcher Schluß darf wohl aus diesen Berührungen gezogen werden? Gewiß nicht der: D hat den Paulus gekannt; wohl aber liegt es nahe, anzunehmen, daß D wie Paulus eine gleiche Quelle, die ὁδοί, benutzt haben, die D maßvoll bearbeitet hat, mit der aber Paulus freier schaltete, sie wirklich verarbeitend und seinem Bedürfnis anpassend.

Wir wenden uns zu D c. 3 u. 4! Daß in c. 4, 10 u. 11 eine unerkennbare Parallele zu Kol 3, 22—41 (= Eph 6, 5—9) vorliegt, ist oft bemerkt worden (vgl. Alfred Seeberg, a. a. O., S. 37 f.). Aber täusche ich mich, wenn ich den ganzen Abschnitt Kol 3, 5—4, 1 (= Eph 4, 1—6, 9) als eine freie Bearbeitung eines Stoffes ansehe, den die ὁδοί enthielten und den wir in unserer D c. 3 u. 4 ungefähr wiederfinden? Dafür spricht zunächst der Aufbau der beiden Stellen. Der Aufbau der beiden D-kapitel leuchtet noch deutlich genug heraus aus Kol 3, 5—4, 1. Folgende Gruppen lassen sich erkennen: 1. D c. 3, 1—6 warnt vor allerlei, namentlich heidnischen Lastern (offenbar liegt diesen, in festem Rhythmus gebauten Sätzen ein Lasterkatalog zu Grunde, den vielleicht der Verfasser von D in der vorliegenden eigenartigen Weise verarbeitete)¹; 2. darauf folgen c. 3, 7—10 positive Mahnungen, eine Art Tugendkatalog; 3. c. 4, 1—2 handelt vom gottesdienstlichen Leben; 4. c. 4, 3 enthält eine Mahnung zur Eintracht (v. 4 ist inhaltlich unbestimmbar); 5. c. 4, 5—8 Mahnungen über das Geben; 6. c. 4, 9—11 Reste einer Haustafel. Dem entspricht nun fast genau der Aufbau von Kol 3, 5—4, 1. Der 1. Abschnitt c. 3, 5—11 enthält eine Warnung vor heidnischen Lastern, worin offenbar ein Lasterkatalog verarbeitet ist; 2. c. 3, 12: Mahnung zu allerlei Tugenden (Tugendkatalog); 3. c. 3, 13—15: Mahnung zur Eintracht; 4. c. 3, 16—17 handelt vom Gottesdienst; 5. c. 3, 18—4, 1: eine Haustafel. Vergewärtigen wir uns diesen Parallelismus durch eine Gegenüberstellung!

1. D c. 3, 2—6 = Kol c. 3, 5—11 (Lasterkatalog).

2. D c. 3, 7—10 = Kol c. 3, 12 (Tugendkatalog).

¹ Oder liegt hinter der Wendung des Paulus Kol 3, 5: τὴν πλεονεξίαν ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία die vollere Formel: ἐκ γὰρ τοῦτων ἀπάντων (εἰδωλολατρεία) γεννᾶται (D 3, 2 ff.)?

3. D c. 4, 1—2 = Kol c. 3, 16 u. 17 (Gottesdienst).
4. D c. 4, 3 (4) = Kol c. 3, 13—15 (Eintracht).
5. D c. 4, 5—8 ohne Parallele in Kol (Geben).
6. D c. 4, 9—11 = Kol c. 3, 18—c. 4, 1 (Haustafel).

Man sieht also, daß ein deutlicher Parallelismus des Aufbaus bis auf die Umstellung von 3 und 4 in Kol. vorliegt. Die lag aber sehr nahe, da bereits in 2. Gedanken angeschlagen sind, die sehr leicht zu 4. hinübergleiten konnten (vgl. unten). Zu 5. fehlt eine entsprechende Parallele in Kol; allein es fehlt nicht an einer Andeutung, wie unten gezeigt werden wird, daß Paulus doch eine Gedankengruppe, wie 5., gekannt hat.

Sollte nun dieser parallele Gang der Gedanken in D und in Kol zufällig sein? Man könnte dies annehmen, wenn eine Gedankenfolge vorläge, die sich aus sich selbst leicht begreifen ließe. Aber das ist nicht der Fall. Unvermittelt setzen die einzelnen Gruppen in D ein. Bei Paulus ist eine gewisse Verknüpfung geschaffen. Aber schon der Übergang zum gottesdienstlichen Leben liegt nicht an sich nahe. Ganz unvermittelt aber tritt bei ihm die Haustafel auf. Der analoge Aufbau in D und Kol legt durchaus den Gedanken an eine gegenseitige Beziehung nahe.

Aber dieser aufgewiesene Parallelismus gewinnt erst Gewicht, wenn man die Anklänge im Einzelnen ins Auge faßt.

Ehe wir dazu übergehen, ein Wort über die Parallele in Eph 4, 1—6, 9! Unverkennbar ist hier das gleiche Material wie in der Kolosserstelle verarbeitet, aber viel freier und aus seiner Ordnung gelöst. Daher bildet im Aufbau Eph 4, 1 ff. keine Parallele zu unseren D-kapiteln. Wohl aber zeigt sich im Einzelnen Verwandtschaft mit D, wie sich sofort zeigen wird.

Vergleichen wir also zunächst D 3, 2—6 mit Kol 3, 5—11 = Eph 4, 26—29! Hier zeigt sich, daß von 12 Lastern, die in Kol aufgezählt werden, nicht weniger als 9 (oder 10) in D sich finden, während von den 22 Lastern in D in Kol (u. Eph) diejenigen übergangen sind, die entweder ganz speziell oder mehr äußerlich sind, wie ὑψηλόφθαλμος (D 3, 3) oder οἰωνοκόπος, ἐπαιδός, μαθηματικός, περικαθαίρων (D 3, 4), Laster, die offenbar schlecht in den Zusammenhang und zu dem Interesse passen, das Paulus an jener Kolosserstelle verfolgt, oder die auch in der D zu Grunde liegenden Schrift noch fehlten. Für etliches findet sich auch im Epheserbrief eine Parallele, wofür Kol keine Parallele bietet, ein Umstand, der für unsere Hypothese stark ins Gewicht fällt. Die umstehende Tabelle mag über den Tatbestand orientieren.

D 3, 2: μὴ γίνου ὀργίλος	Eph 4, 26: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.
D 3, 2: ὀργή — θυμικός	Kol 3, 8: ὀργήν, θυμόν.
	Eph 4, 31: θυμός καὶ ὀργή.
D 3, 3: ἐπιθυμητής — ἐπιθυμία — πορνεία	Kol 3, 5: πορνείαν . . . ἐπιθυμίαν κακῆν;
— αἰσχρολόγος	v. 8: αἰσχρολογία.
	Eph 5, 3: πορνεία; v. 5: πᾶς πόρνος; v. 4:
D 3, 4: εἰδωλολατρία	αἰσχροτής ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπελία.
	Kol 3, 5: εἰδωλολατρεία.
D 3, 5: μὴ γίνου ψεύστης — ψεῦσμα	Eph 5, 5: εἰδωλολάτρησ.
	Kol 3, 9: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους.
D 3, 5: κλοπή (κλοπαί)	Eph 4, 25: ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος.
D 3, 5: φιλάργυρος	Eph 4, 28: ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω . . .
D 3, 6: βλασφημία	(Kol 3, 5: πλεονεξίαν).
	Kol 3, 8: βλασφημίαν.
	Eph 4, 31: βλασφημία.

Anhangsweise sei noch darauf verwiesen, daß zu der Zusammenstellung D 3, 2: Ζηλωτής μηδὲ ἐριστικός μηδὲ θυμικός sich eine bemerkenswerte Parallele in den Lasterkatalogen Gal 5, 20 und 2 Kor 12, 20 findet, wo ebenfalls ἔρις, ζῆλος, θυμοί zusammenstehen.

Wir kommen zum 2. Parallelstück D 3, 7—10 und Kol 3, 12 = Eph 4, 2 u. 32. Beachtenswert ist, daß Eph 4, 31 u. 32 von einem kleinen Lasterkatalog, deren vorletztes Glied die βλασφημία ist, zu positiven Mahnungen mit einem γίνεσθε δέ übergegangen wird. In D 3, 6 ist das letzte Laster, das erwähnt wird, die βλασφημία und die positive Mahnung v. 7 ff. setzt zwar nicht sofort, wohl aber im zweiten Satz mit γίνου ein. Es handelt sich nun bei den Tugenden, zu denen ermahnt wird, sowohl in D, als auch in Kol und Eph um ein und dieselbe Kategorie, nämlich um die Güte gegen den Nächsten. Zur leichteren Beurteilung der nahen Verwandtschaft dieser Abschnitte, seien sie, soweit es nötig ist, nebeneinandergerückt; die wörtlichen Übereinstimmungen sind durch Sperrung hervorgehoben.

D 3, 7—9: ἴσθι δὲ πραῦς . . . γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγα- θός . . . οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος. Οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχὴ σου μετὰ ὑψη- λῶν, ἀλλὰ μετὰ δι- καίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφῆσῃ.	Kol 3, 12 u. 13 ^a : Ἐνδύσαθε οὖν . . . σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπει- νοφροσύνην, πραῦ- τητα, μακροθυ- μίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζό- μενοι ἑαυτοῖς.	Eph 4, 2: μετὰ πάσης ταπεινοφρο- σύνης καὶ πραΰτη- τος, μετὰ μακρο- θυμίας.	Eph 4, 32: Γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρη- στοί, εὐσπλαγχοί, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς.
--	---	---	---

Auffallend ist, daß wie in D 3, 7, so in Kol 3, 12 und Eph 4, 2 die Begriffe der Sanftmut und der Langmut nebeneinander stehen, während Paulus Gal 5, 22 und 2 Kor 6, 6 die μακροθυμία mit der χρηστότης zusammenstellt.

Der 3. Abschnitt: D 4, 1—2 und Kol 3, 16 u. 17. In D ist die Rede von der Dankbarkeit und Ehrfurcht vor dem, der τὸν λόγον τοῦ θεοῦ verkündet hat; er ist wie der κύριος anzusehen; sodann die Mahnung, täglich das Angesicht der Heiligen aufzusuchen, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν. In Kol 3, 16 folgt die Mahnung: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ (wofür κ κυρίου liest; in der Regel sagt Paulus λόγος τοῦ θεοῦ) ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως; gedacht ist offenbar wie in D an die häufigen erbaulichen Zusammenkünfte, nur daß aus den „Reden der Heiligen“ in D bei Paulus Lehre und Lobgesänge geworden sind.

Der 4. Abschnitt D c. 4, 3 (4) klingt an in Kol 3, 13—15. In D heißt es kurz: οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους; die Stelle in Kol liest sich wie eine erbauliche, predigtmäßige Ausführung dieser knappen Gedanken: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν. Aus „Streitenden“ sind also solche geworden, die gegeneinander einen Vorwurf erheben. Das εἰρηνεύσεις in D klingt aus in dem ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν und nimmt hier eine entschieden christliche Wendung. — Nun hat Schermann (Oriens Christianus II [1902], S. 404) darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Worte Kol 4, 1 u. 2: „οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχετε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ. Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε“ eine deutliche Parallele zu K 13 (bez. 14) vorliege, wo es heißt: ἰσότης γὰρ ἐστὶ πάντων παρ' αὐτῷ. ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχήςης (Harnack, Prologomena S. 231). Diese Stelle bildet aber die Fortsetzung von D 4, 3 und den Übergang zu v. 4. Da nun aber ganz offenbar Paulus auf jene in K überlieferte Stelle anspielt, so müssen wir schließen, daß diese Stelle ursprünglich zu D gehörte und in unserem Text nur ausgefallen ist. Andererseits stützt diese Beobachtung wieder unsre Hypothese, daß Kol 3 u. 4 (init.) eine unsrer D verwandte Schrift zu Grunde liegt.

Der 5. Abschnitt D c. 4, 5—8 ist ja in Kol ohne deutlich ausgeführte Parallele. Allein das Sätzchen D c. 4, 7: γνῶσις γὰρ τίς ἐστὶν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης hat sich bei Paulus in die Haustafel verirrt und hat hier c. 3, 24 folgende Formulierung gefunden: εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας.

Endlich kommen wir zu dem letzten parallelen Stück: D 4, 9—11

und Kol 3, 18—4, 1 = Eph 6, 4—9, die Haustafel. — Schon Seeberg (a. a. O. S. 38) hat bemerkt, daß in D 4, 9 eine Parallele zu Kol 3, 21 = Eph 6, 4 vorliegt. Die etwas elementare Mahnung in D, Sohn und Tochter nicht zu verlassen, hat bei Paulus eine neue, fast überraschende Wendung bekommen: die Kinder nicht zu reizen (μη ἐρεθίζετε Kol 3, 21), bez. nicht zu erzürnen (μη παροργίζετε Eph 6, 4). Sollte diese Umbiegung des Gedankens sich vielleicht so erklären, daß das, was ursprünglich in Bezug auf das Verhältnis von Herrn und Knechten gesagt war, auf das Verhältnis von Eltern und Kindern übertragen worden ist? Daß Paulus mit dem Nachsatz: ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδίᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου (Eph 6, 4) wieder in die Vorlage einlenkt, ist klar. Denn D 4, 9^b lautet: ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάσεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. Die Formel von Eph und D erscheint übrigens vereint bei Polykarp 4, 2. — Die Verwandtschaft zwischen D 4, 10 u. 11 und Kol und Eph verdeutlicht die folgende Tabelle:

<p>D 4, 10: οὐκ ἐπιτάξεις δοῦλῳ σου ἢ παιδίσκῃ τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζου- σιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν. οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὐς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν.</p>	<p>Kol 4, 1: οἱ κύριοι, τὸ δί- καιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δοῦλοις προσέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύ- ριον ἐν οὐρανῷ.</p>	<p>Eph 6, 9: καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρα- νοῖς καὶ προσωπολημισία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῶν.</p>
--	---	---

<p>D 4, 11: ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦ- λοι ὑποταγήσεσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τῷ ψ θεοῦ ἐν αἰσχύνη καὶ φόβῳ (der Lateiner liest: cum pudore et tremore).</p>	<p>Kol 3, 22 u. 23: οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις ὡς ἀν- θρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλό- τητι καρδίας φοβοῦμενοι τὸν κύριον. ὃ ἐὰν ποιήτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυ- ρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.</p>	<p>Eph 6, 5 u. 6: οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρ- κα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότητι καρ- δίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ, ἡ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦ- λοι Χριστοῦ . . . Vgl. Eph 5, 21: ὑποτασσό- μενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ.</p>
---	--	--

Daß in den „Wegen“ jedenfalls auch eine Haustafel enthalten war, daß mindestens eine solche im Umlauf war, bestätigt das häufige Vorkommen von derartigen Mahnungen. So werden die δοῦλοι auch Tit 2, 9 (hier wie D 4, 11 das Verbum ὑποτάσσεσθαι!), 1 Tim 6, 1 und 1 Pet 2, 18 (auch hier: ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ!) zum Gehorsam ermahnt. Daß aber diese Mahnungen der Haustafel mit den „Wegen“ in enger Beziehung gestanden haben müssen, ja zu ihnen gehörten, dafür spricht, daß sowohl in Kol und Eph, als auch im 1. Petrusbrief ganz wie in D

vor oder nach diesem Stücke Laster- und Tugendkataloge erscheinen. Wahrscheinlich haben wir es in der Haustafel D 4, 9—11 nur noch mit Resten einer in der Vorlage viel reicheren, auf das häusliche Leben sich beziehenden Mahnung zu tun.

Die letzten Verse von D 4, die Verse 12—14 finden nur an einer Stelle eine Parallele in unseren beiden Paulinen. D 4, 12 heißt es nämlich: Μιήσεις . . . πᾶν ὃ μὴ ἀρετὸν τῷ κυρίῳ, und Kol 3, 20 (in der Ermahnung an die Kinder) lesen wir die Worte: τοῦτο γὰρ εὐάρετον ἐστὶν ἐν κυρίῳ (vgl. auch Eph 5, 10: δοκιμάζοντες τί ἐστὶν εὐάρετον τῷ κυρίῳ). Daß diese Formel gerade hier wie dort in diesem Zusammenhang auftritt, dürfte schwerlich auf bloßem Zufall beruhen. Ebenso verdient es Beachtung, daß Paulus sonst mit εὐάρετος den Dativ τῷ θεῷ zu verbinden pflegt (Röm 12, 1; 14, 18; Phil 4, 18; nur 2 Kor 5, 9 bezieht sich das αὐτῷ auf den κύριος).

Wenn man die aufgewiesenen Tatsachen auf sich wirken läßt, wenn man das merkwürdige Zusammentreffen verschiedener Anklänge und Parallelen zwischen D und den aus Paulus herangezogenen Stellen (Röm 1, 24 ff.; Kol 3, 5 ff. und Eph 4, 1 ff.) würdigt, so wird man zur Erklärung dieses Tatbestandes nicht seine Zuflucht zum Zufall nehmen können, sondern man wird gedrängt zu der Annahme, daß eine Schrift, die mit unserer D große Verwandtschaft gehabt hat, von Paulus in freier Weise erbaulich, in Predigtform, in steter Anwendung auf die christliche Gemeinde, an die er schreibt, benutzt worden sein muß.

Die Verwandtschaft zwischen D und Kol (Eph) so zu lösen, daß D Kol und Eph benutzt habe¹, ist ganz unmöglich bei der Art, wie Kol und Eph gestaltet sind. Wer einen D-ähnlichen Text kennt, kann wohl schreiben wie Paulus in Kol und Eph, aber das umgekehrte Verfahren ist ganz ausgeschlossen. Wir werden vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß Paulus eine Schrift gekannt haben muß, die ganz ähnlichen Inhalts und verwandter Form war, wie der heute vor uns liegende D-text.

Jetzt erst rückt 1 Kor 4, 17 in das rechte Licht. Im Lichte der aufgewiesenen Tatsachen betrachtet, können die an dieser Stelle erwähnten ὁδοί kaum anders als von einer Schrift verstanden werden, die Paulus verchristlicht hatte und in seinen Gemeinden verbreitete. Eine genauere Erinnerung an den Titel der Schrift scheint mir Eph 5, 8 f. vorzuliegen. Dort heißt es: ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε — ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθῶσύνῃ καὶ δικαιο-

¹ So nimmt Schermann (Oriens Christianus II, S. 404) an, daß die oben angeführte Stelle in K c. 13 aus Kol 4, 1 u. 2 geschöpft sei. Hätte man es mit dieser einen Stelle zu tun, so wäre sein Schluß auch der nächstliegende.

κύνη καὶ ἀληθείᾳ. Diese Worte enthalten, das darf man wohl zu behaupten wagen, eine Anspielung auf die Überschrift bez. den Anfang der „beiden Wege“. L (veröffentlicht von Schlecht) bietet nämlich den 1. Vers von D in folgender Fassung: *Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.* Möglicherweise liegt hier eine ältere, ursprünglichere Fassung vor als die in unsrem griechischen D-text. Auf die „beiden Wege“ würde nicht allein der Ausdruck περιπατεῖτε (vgl. auch Eph 5, 15 u. 4, 17; 4, 18: ἐκκοπόμενοι und τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) hindeuten, auch in dem Bilde des Lichtes und der Finsternis liegt eine Anspielung an jene Schrift, und in dem Ausdruck δικαιοσύνη kehrt der lateinische Ausdruck *aequitatis* wieder (vgl. übrigens auch Barnab. 18, 1 u. Herm. mand. VI, 2, 1 wo das Wort δικαιοσύνη sich findet).

Ist es denn nun an sich unwahrscheinlich, daß Paulus einen in der jüdischen Propaganda benutzten Katechismus: „Die beiden Wege“ durch einen an diesen sich anlehenden christlichen Katechismus ersetzen und aus dem Felde schlagen wollte? Er hatte vielleicht den Wert einer solchen kurzen Zusammenfassung der wesentlichsten Lehrstücke für die Propaganda schon als Pharisäer schätzen gelernt. Als Apostel macht er sich die frühere Erfahrung zu nutze.

Von welcher Bedeutung die gewonnene Erkenntnis für die Beurteilung der paulinischen Missionsarbeit, seiner Schriftstellerei, des Verhältnisses zwischen Kol und Eph und sonst ist, darauf will ich hier nicht eingehen. Notwendig aber ist es, ein Wort über den Inhalt jener paulinischen „Wege“ zu sagen. Natürlich müssen sie im Wesentlichen das enthalten haben, was wir D c. 3—5 lesen. Ob wir aber in Kol 3 etwa gar einen größeren Auszug daraus vor uns haben? Das scheint mir nicht wahrscheinlich. Der ganze Abschnitt macht doch den Eindruck einer freien, wie schon gesagt, predigtmäßigen Bearbeitung, eines weiteres Ausspinnens von Grundgedanken, die den Lesern bereits vertraut waren. Niemand wird den Versuch wagen wollen, diese Grundgedanken selbst in ihrer Formulierung wieder aus Kol und Eph herauszuschälen. Mehr als die aufgewiesenen Zusammenklänge mit D würde sich als sichrer Bestand nicht ergeben können. Auch dies wird man leugnen müssen, daß wir in D, speziell in Δ, diesen paulinischen Katechismus vor uns hätten. Dazu trägt D noch viel zu stark jüdisches Gepräge. Sie ist auch jedenfalls zunächst als eine „Herrenlehre“ in Umlauf gesetzt worden, und erst später ist ihr der landläufige Titel der „Apostellehre“ gegeben worden. Wir haben es also in D mit einer von Paulus unabhängigen, jedenfalls der Vorlage sich

ziemlich eng anschließenden, selbständigen christlichen Verarbeitung einer jüdischen Katechismusschrift zu tun. Daß der Abschnitt c. 1, 3—2, 1 — von den Kapiteln 7—16 ganz zu schweigen — zu dieser Schrift nicht hinzugehört hat, bestätigt sich von neuem. Denn hierzu finden sich bei Paulus keinerlei Parallelen. Daß solche auch zu c. 2 fehlen, erklärt sich sehr wohl aus der Art dieses Kapitels.

II.

Über eine vermutliche, bisher unbeachtete Quelle der Didache.

Dreimal findet sich in D die kurze Formel: *κατὰ τὴν ἐντολήν*. Nämlich c. 1, 5: *Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν*; c. 13, 5: *Ἐὰν τιτὰν ποιῆς, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν*; c. 13, 7: *ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχήν, ὡς ἂν σοὶ δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν*. Was ist unter dieser *ἐντολή* gemeint? Man wird antworten: das müsse sich aus dem Zusammenhang ergeben. Allein damit kommt man nicht weit. Es läßt sich nämlich an keiner der drei Stellen ein uns bekanntes Gebot aufzeigen, das der Verfasser im Auge haben und worauf er seine Leser verweisen könnte. Ganz offenbar setzt aber der Verfasser voraus, daß seinen Lesern die betreffende *ἐντολή* ganz bekannt ist: sie sollen mit dieser kurzen Formel an etwas ihnen ganz Geläufiges und Vertrautes erinnert werden. Wir sind aber in einer viel übleren Lage als die Leser von D. Wir wissen nicht mehr, was der Verfasser meint. Ich fasse zunächst die beiden Stellen aus dem 13. Kapitel ins Auge. Es handelt sich dort um die Abgabe der Gemeindemitglieder an die Propheten, bez. an die Armen. Die Erstlinge sind zu geben von den verschiedensten Lebensprodukten. Es liegt nahe, anzunehmen, daß dieser ganzen Vorschrift das alttestamentliche Gebot, den Priestern die Erstlinge darzubringen, zu Grunde liege. So tut es Harnack (vgl. in seiner großen D-Ausgabe zur Stelle S. 51). Er verweist auf Deut 18, 3. 4; Num 18; Ez 44, 30; Neh 10, 35—37. Allein er fügt richtig hinzu: „Doch ist wohl zu beachten, daß der Verfasser sich nicht direkt auf das Alte Testament bezieht“, und in Klammern fügt er den Satz bei: „Zehnten fehlen noch gänzlich“. Das fällt aber schwer ins Gewicht. Wenn der Verfasser wirklich das Alte Testament mit seinen einzelnen Bestimmungen im Auge gehabt hätte als verbindlich für die christliche Gemeinde, so muß es sehr auffallen, daß er von den Zehnten schweigt. Daher sagt Harnack selbst zu v. 7: „Hier scheint ein alttestamentliches Zeremoniengebot einfach rezipiert. Allein so ist es doch nicht, sonst wäre gewiß auch der Zehnte übernommen worden, von dem

die *Διδαχή* nichts sagt und den Irenäus (h. IV, 13, 2) ausdrücklich für abgeschafft erklärt“. Harnack spricht nur von einer Anlehnung an das alttestamentliche Gesetz. Noch mehr fällt aber ins Gewicht, daß sich für die einzelnen Bestimmungen in v. 5—7 gar nicht sichere alttestamentliche Gebote anführen lassen. Besonders ist man bei v. 7 in Verlegenheit, ja völliger Ratlosigkeit. Aber gerade dieser Vers leitet uns auf die rechte Spur. Bei Irenäus nämlich findet sich h. IV, 17, 5 die bemerkenswerte Stelle: „Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis“; sodann: „novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento“. Irenäus ist also ganz deutlich der Meinung, daß hier ein „Herrengebot“ vorliege. Daran muß auch der Verfasser von D 13, 7 denken; denn ein alttestamentliches Gebot kann er nicht im Auge gehabt haben, da es keins gibt. Ist das aber für v. 7 sicher, so ist es auch höchst wahrscheinlich für v. 5. Harnack meint zu diesem Vers, daß es mindestens fraglich sei, ob der Verfasser unter *ἐντολή* hier das alttestamentliche Gebot verstehe; wahrscheinlich denke er an Mt 10, 10. Allein welchen Scharfsinn und welche Vertrautheit mit den Synoptikern müßte der Verfasser bei seinen Lesern voraussetzen, wenn sie dabei an den Spruch denken sollten: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ!* ein Sätzchen, das doch in ganz anderem Zusammenhang steht! Nein, es muß eine auf die Darbringung bezügliche, ganz bekannte *ἐντολή τοῦ κυρίου* gewesen sein, auf die sich der Verfasser beruft.

Und dies trifft nun auch bei c. 1, 5 zu. Hier steht das Herrenwort wörtlich da: *Μακάριος ὁ διδούς.*¹ Dies Herrenwort ist uns auch sonst bezeugt: A IV, 3: „ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν δίδοντα, ἥπερ τὸν λαμβάνοντα, καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ’ αὐτοῦ· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ’ ἐτέρων βουλομένοις· ἐκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως“. Hier wird also sogar ein zweites Herrenwort hinzugefügt — darf man sagen zitiert, zitiert nach einer schriftlichen Quelle? Das aber ist es, was mir das Wahrscheinlichste zu sein scheint.

Daß es an dem ist, wird durch folgende Beobachtungen nahe gelegt: In c. 1, 5 kann *ἐντολή* kaum anders als von einer bekannten Spruchsammlung verstanden werden. Denn der Satz: „Selig ist, wer gibt“ ent-

¹ Ähnlich das Herrenwort Act 20, 35: *Μακάριόν ἐστιν μάλλον δίδοναι ἢ λαμβάνειν.* — Vgl. dazu Ropes, Die Sprüche Jesu in TU XIV, 2, S. 64ff.; Harnack, Gesch. d. althristl. Litteratur II, 1, S. 437 f.

hält doch keine ἐντολή. Wenn man aber einwendet, daß der Satz zu übersetzen sei: Selig ist, wer nach dem Gebote gibt, weil das κατὰ τὴν ἐντολήν zu διδούς zu konstruieren sei, so ist dem entgegenzuhalten, daß die apostolischen Konstitutionen das Herrenwort doch eben ohne jeden Zusatz, wieviel oder in welcher Weise zu geben sei, zitieren. In seiner Kürze und Allgemeinheit gewinnt dieses Wort auch erst seine Wucht. Es kann also die ἐντολή nur von einer Gebotssammlung des Herrn, die diesen Titel führte, verstanden werden¹. Das Sätzchen wäre also frei so zu übersetzen: „Selig ist, wer gibt, wie in der „ἐντολή“ zu lesen ist“, entsprechend den Formeln in 8, 2; 15, 3 u. 4, von denen sofort die Rede sein wird.

Ferner, der Verfasser braucht den Ausdruck ἐντολή ganz wie den Ausdruck εὐαγγέλιον, und daß er mit letzterem eine schriftliche Quelle meint, bezweifelt niemand. C. 11, 3 steht ganz analog dem κατὰ τὴν ἐντολήν: κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, und c. 8, 2; 15, 3 u. 4 wird diese Formel in ein kleines Sätzchen aufgelöst: ὡς ἐκέλευεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτῷ (c. 8, 2) oder: ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (c. 15, 3 u. 4). Wie das εὐαγγέλιον, so wird auch die ἐντολή eine den Lesern vertraute Schrift sein. Sodann sind bekanntlich die Verse c. 1, 3. 4 u. 5^a und wieder der Schluß von v. 5 aus synoptischen Herrensprüchen zusammengesetzt. Alles spricht dafür, daß auch der Kern von v. 5 einer verwandten, ähnlichen Quelle entnommen sein wird; auch hier wird eine Schrift benutzt sein, die Herrenworte enthielt.

Endlich spricht für meine Hypothese v. 6, der als ein Schriftwort eingeführt wird, also sicher auch aus einer den Lesern geläufigen Quelle genommen ist. Wir kennen diese Schrift nicht mehr. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es aber ein Herrenwort, was der Verfasser zitiert (vgl. zur Formel εἶρηται die oben S. 64 angeführte Stelle aus Const. Ap. IV, 3).

¹ Tatsächlich wird uns in 2 Pet 3, 2 eine ἐντολή τοῦ κυρίου genannt. Die Stelle lautet: μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου. Die syrischen Übersetzungen (sowohl Bodl als Pesch) bieten: „mandatum domini nostri, quod per manus apostolorum“, sie haben also gelesen, als ob stünde ἐντολή τοῦ κυρίου ἡμῶν διὰ τῶν ἀποστόλων (Harnack, Proleg. S. 25 Anm. 2). So gut wie nun die in dieser Stelle erwähnten ῥήματα τῶν ἁγίων προφητῶν eben die prophetischen Schriften sind, so gut kann unter der ἐντολή eine Schrift gemeint sein, ja jenes legt das nur nahe. Es müßte diese Schrift allerdings einen eschatologisch-apokalyptischen Inhalt gehabt haben, wie das Folgende zeigt; daß aber auch ethische Mahnungen darin gestanden haben müssen, geht aus c. 2, 21 hervor, wo als Parallelbegriff ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης erscheint. Allein der ganze Zusammenhang, in welchem sich diese Formel findet, scheint mir doch nicht dafür zu sprechen, daß der Verfasser an eine Schrift denkt. Ich möchte also diese Stelle nicht ohne weiteres zu Gunsten meiner Hypothese ausnutzen.

Durch die Annahme einer solchen, uns unbekanntem Quelle wird nun eine Schwierigkeit aufs Beste gelöst, mit der man bisher nicht ins Reine zu kommen gewußt hat. Es findet sich nämlich eine Parallele zu c. 1, 5 auch bei Hermas, mand. II, 4—6: „ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκ τῶν κόπων σου ὧν ὁ θεὸς δίδωσιν σοι πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἀπλῶς, μὴ διττάζων, τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς. πᾶσιν δίδου. πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. 5. οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διατὶ ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικαθῆσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίςουσιν δίκην. 6. ὁ οὖν δίδου ἀπλῶς ἐστίν· ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι, ἀπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν, μηδὲν διακρίνων, τίνι δῶς ἢ μὴ δῶς“

Ferner bringt auch die Didaskalia eine sehr verwandte Stelle in c. XVI: „Ein jeder nämlich von denen, die empfangen, muß Gott dem Herrn am Tage des Gerichts Rechenschaft geben, wie er empfangen hat . . . Jene aber, die besitzen und durch Betrug und Sophisterei empfangen, . . . werden darum zur Rechenschaft gezogen werden über das, was sie empfangen . . . Wer aber einfach einem jeden gibt, der tut wohl daran, daß er gibt, und ist unschuldig, ebenso empfängt der wohl, welcher aus Not annimmt“ (Achelis u. Flemming, D. syrische Didaskalia S. 88). Es kann kein Zweifel sein, daß zwischen diesen Stellen und D 1, 5 eine Verwandtschaft besteht, die erklärt sein will. Ausgeschlossen ist, daß für Hermas und die Didaskalia D die Quellen bildet. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß auf diese Weise die Zusammenklänge zwischen Hermas und D erklärt werden können. Das umgekehrte Verhältnis muß ich erst recht abweisen. Auch das kann ich nicht finden, daß die Didaskalia D benutzt habe. Zwar kehren D c. 1, 2 u. 3 in Didask. c. 1 wieder (Achelis u. Flemming S. 2, 27; 3, 3 u. 9). Allein es handelt sich da um gemeinsame Zitate, was sehr für meine These spricht. Auch Achelis (a. a. O. S. 260) spricht sich gegen eine Benutzung der D durch die Didaskalia aus. Die einfachste Lösung scheint mir die zu sein, daß D, Didask. und Hermas ein und dieselbe Quelle vor sich hatten, die sie verschieden benutzten. Daß es sich um eine Quelle, die Herrengelote enthielt, handelte, verrät Hermas selbst mit den Worten: „ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι“ (v. 6) und sagt A IV, 3, worin die Didaskalia verarbeitet ist, mit nackten Worten (s. oben S. 64). Aber damit sind noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, die sich an die Beziehung dieser Hermasstelle zur D heften. Es finden sich nämlich noch zwei Parallelen zwischen dieser Stelle im Hermas und der D. Erstens kehrt der Satz: πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων in L am Ende von

c. 4, 8 in folgender Form wieder: *Omnibus enim dominus dare vult de donis suis* (Schlecht, S. 110), im vorliegenden griechischen Text von D fehlt der Satz an dieser Stelle. Wir können wohl folgende Vermutung aufstellen: Auch dieses Wort gehörte zu jener unbekanntem Quelle, aus der der größere Abschnitt bei Hermas, in D und in der Didaskalia geschöpft hat, der aber in Δ nicht gestanden hat. Hier in Δ stand c. 4, 8 ein einzelnes Wort aus dieser Quelle, eben der Spruch, um den es sich jetzt handelt. L hat ihn hier noch erhalten. Als nun der Bearbeiter von Δ , der den Einschub c. 1, 3—2, 1 machte und darin auch jenes breitere Quellenstück einfügte, an c. 4, 8 kam und dort ein Sätzchen seiner Quelle vorfand, tilgte er es als eine überflüssige Wiederholung¹.

2) Steht nun diese Parallele fest, so kann man auch kaum zweifeln, daß zwischen dem $\mu\eta$ $\delta\iota\tau\acute{\alpha}\lambda\omega\nu$ bei Hermas, mand. II, 4 und dem $\omicron\upsilon$ $\delta\iota\tau\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ D 4, 7 ein Zusammenhang besteht. Wir können auch hier annehmen, daß diese kurze Mahnung jener gemeinsamen Quelle entstammt, die Herrenworte über die Wohltätigkeit enthielt. Die Sachlage scheint mir also nicht die zu sein (wie Hennecke a. a. O. S. 62 annimmt), daß Hermas c. 4 der Grundschrift von D benutzt habe und der Bearbeiter der letzteren wiederum den Hermas in c. 1, 5 benutzt habe — so daß also folgendes Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen sei: Δ c. 4, 5—8; daraus fließt Hermas mand. II, 4—6 (streng genommen nur v. 4; v. 5 u. 6 sind paraphrasierende Zusätze); der Bearbeiter von D c. 1, 5 benutzt Hermas II, v. 4 (Schluß), v. 5 u. 6. Diese Annahme macht die Entwicklung sehr kompliziert. Viel einfacher ist die Annahme, daß sowohl Hermas wie D ein und dieselbe Quelle selbständig benutzt haben. Wahrscheinlich hat Hermas den Gedankengang des betr. Quellenstückes treu bewahrt. Die erste Gruppe desselben benutzte der Redaktor von D 4, 5—8, indem er in seinen Text aus der betr. Quelle etliches einschob; die zweite der Schreiber von D c. 1, 5; die Naht, wo beide Stücke zusammenhängen, bildet das Sätzchen: $\pi\acute{\alpha}\varsigma\iota\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ $\delta\iota\delta\omicron\sigma\theta\alpha\iota$ $\delta\acute{o}$ $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\iota\delta\iota\omega\nu$ $\chi\alpha\rho\iota\varsigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$. Auf die Verwandtschaft von c. 1, 5 und c. 4, 5—8 hat übrigens schon Harnack (große Ausgabe der D S. 6 zu c. 1, 5) aufmerksam gemacht.

Es ist gewiß nicht zufällig, sondern dient zur Stütze dieser meiner Hypothese, daß alle nachweisbaren Stücke dieser unbekanntem Quelle Herrenworte über das Geben sind. Es ist sehr leicht möglich, daß sich eine gerade auf diesen Gesichtspunkt bezügliche Sammlung von Herrensprüchen zusammenfand.

¹ Ähnlich erklärt die Sache auch Hennecke (diese Zeitschr. II, 1901, S. 62).

III.

Die Apokalypse in D c. 16.

Durch Savi¹ ist zuerst die Behauptung ausgesprochen worden, daß c. 16 zu Δ , vielleicht gar zur jüdischen Grundschrift gehört habe. Diese Hypothese hat vieles für sich. Folgendes dürfte für sie geltend gemacht werden: 1. Auffallend ist es, daß im Vergleich mit den unmittelbar vorhergehenden Kapiteln ein ganz anderer sprachlicher Stil einsetzt. 2. Beachtung verdient es, daß die Mahnung, mit der das Kapitel beginnt: Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν, die in dieser Fassung jedenfalls nicht geläufig war, deutlich auf das Grundthema von Δ Rücksicht nimmt, daß es sich nämlich um den Weg des Lebens und des Todes handelt: der eigentümliche Zusatz: ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν erklärt sich so aufs Beste, verlangt aber freilich auch, daß dem Leser jenes Grundthema noch gegenwärtig ist. Schloß sich c. 16 an c. 5 (bez. 6) an, so war dies sicher der Fall, während ein Leser, der von den dazwischen liegenden Kapiteln her an diese Mahnung kommt, kaum mehr die gewollte Beziehung versteht. 3. Auch das spricht für die These, daß c. 16 zu Δ gehörte, daß es so völlig unverknüpft sich an das vorhergehende anschließt. Während der Verfasser c. 6 (bez. 7)—15 keinen neuen Gedanken bringt, ohne ihn mit einem $\delta\acute{\epsilon}$ oder $\omicron\upsilon\nu$ oder $\kappa\alpha\iota$ mit dem Vorhergehenden eng zu verbinden, so läßt sich das in den ersten Kapiteln nicht in diesem Maße beobachten. 4. Wenn c. 16 zur Grundschrift Δ gehörte, so würde sich die Verwandtschaft zwischen c. 16, 2 und Barn. c. 4, 9 u. 10 am einfachsten erklären, nämlich so, daß Barnabas Δ benutzt hat. 5. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich, ganz abgesehen von c. 16, die Vermutung aussprechen, daß eine Rezension von Δ in c. 6 einen eschatologisch-apokalyptischen Schluß hatte. Daß die Verse 2 u. 3 des 6. Kapitels von D spätere Zusätze sind, ist schon an sich wahrscheinlich². Vielleicht könnte man noch v. 2 als echt ansehen, gewiß aber nicht v. 3: so kann Δ nicht geschlossen haben. Nun fehlen aber beide Verse in K und L. Das fällt schwer ins Gewicht. Hennecke (a. a. O. S. 69) will freilich in dem $\sigma\iota$ — $\sigma\iota$ non, das L in v. 4 bietet, das $\epsilon\iota$ — $\epsilon\iota$ δ' $\omicron\upsilon$ des 2. Verses wiedererkennen, aber kann dieser Anklang nicht Zufall sein? Indeß zugegeben, Hennecke hat Recht, so kann daraus sowohl folgen, daß D v. 2, als auch, daß L v. 4 zu Δ gehört habe:

¹ La dottrina degli apostoli in: Studi e documenti di storia e diritto 14 (1893), p. 20 ff.

² Daß B 19, 8^c eine Parallele zu D 6, 2 bilde, wie Harnack, Prolegomena, S. 67 annimmt, kann ich nicht anerkennen. Ebenso wenig bietet die syr. Didaskalia eine deutliche Parallele zu den beiden Versen.

welcher von beiden Versen aber wirklich in Δ stand, ist damit nicht entschieden. Es spricht aber manches dafür, daß L v. 4 in Δ stand. Dieser Vers lautet: „Haec in consulando si cotidie feceris, prope eris vivo deo; quod si non feceris, longe eris a veritate“. Zunächst schließt sich dieser Satz vortrefflich an v. 1 in D an. In dem prope vivo deo darf man wohl sodann einen deutlichen Gegensatz gegen das $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ¹ finden. Aber noch andre Momente, die sofort zur Sprache kommen werden, scheinen diesen Vers zu stützen. Der Verfasser von D v. 2 hätte also zwar das Schema seiner Vorlage Δ ($\epsilon\acute{\iota}\ \mu\acute{\epsilon}\nu$ — $\epsilon\acute{\iota}\ \delta'$ οὐ) beibehalten, aber in dasselbe einen eignen neuen Inhalt hineingefügt. Weder dieser Vers noch Vers 3 in D dürfte aber in Δ gestanden haben. Ob v. 5 in L zu Δ gehörte, ist so ohne weiteres nicht auszumachen.

Nun ist aber folgendes zu beachten! Zwischen B c. 21 und K c. 14 besteht eine auffallende Verwandtschaft. (Vgl. den Paralleldruck bei Hennecke a. a. O. S. 64). Wie soll sie sich erklären? Doch so, wie sich die sonst hervortretende Verwandtschaft beider erklärt: sie haben eine und dieselbe Quelle benutzt, und das war Δ , wobei, nebenbei bemerkt, die originalere Fassung in K erhalten ist (vgl. Hennecke, a. a. O. S. 64f.). Das ist um so wahrscheinlicher, als Δ sehr stark sowohl in B c. 20 als auch in K c. 13, also unmittelbar vorher benutzt ist. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dieselbe Quellenbenutzung sich auch auf c. 21 bei B und c. 14 in K ausdehnt. Ist doch in K c. 14 (u. c. 30) D 4, 13^b zitiert. Der Inhalt beider Kapitel ist aber eine ernste Mahnung unter Hinweis auf die nahende Endzeit. Dieser Vermutung widerspricht nun keineswegs L. Vielmehr verträgt sich nicht allein v. 4 (vgl. oben), sondern auch v. 5 völlig mit dieser Annahme; auch hier klingen eschatologische Gedanken an. Vers 5 lautet: Haec omnia tibi in animo pone et non deciperis de spe tua, sed per haec sancta certamina pervenies ad coronam. Nun darf man vielleicht sogar einige Anklänge zwischen L und B bez. K annehmen. Vielleicht steckt in dem: in consulando (v. 4^a, das schwer verständlich ist und deshalb von Schlecht [S. 112] als späterer Zusatz aufgefaßt wird), eine mißverständene Übersetzung der Phrase bei B 21, 2: λαμβάνετε συμβουλίαν oder der Wendung: $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon$, bez. γίνεσθε κύμβουλοι ἀγαθοί B 21, 4 und K 14. Ferner liegt dem Ausdruck certamina in L v. 5 vielleicht eine Wendung zu Grunde, die in B 4, 11 (man beachte, daß dies das Kapitel ist, in dem B D c. 16 stark benutzt hat!) wiederkehrt in folgender Form: φυλάσσειν ἀγωνιζώ-

¹ L. übersetzt das irrig mit $\text{extra disciplinam!}$

μεθα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ. Bestehen diese Beobachtungen zu Recht, so darf man Folgendes schließen: Es gab eine Rezension von Δ, die mit einer kurzen eschatologisch-apokalyptischen Ermahnung schloß (B c. 21 und K), und eine andre, welche diese noch weiter verkürzt und in einer Wendung hat ausklingen lassen, in der das Eschatologische nur eben noch durchschimmerte (L). Schloß aber Δ in irgend einer kurzen Form eschatologisch, so ist die Annahme sehr wahrscheinlich, daß ursprünglich eine längere Apokalypse den Schluß von Δ bildete. Reminiszenzen an D c. 16 finden sich auch tatsächlich noch in K c. 14: Hier (und B c. 21, 3) ist vom πονηρός die Rede, in D 16, 4 vom κοσμοπλάνοσ; das ἀπολοῦνται in D 16, 5 kehrt wieder in K Mosqu: συναπολοῦνται; gegen B 21, 3 (ἐγγύς) liest K Vind., Syr., Aeth. mit D 16, 7: ἦξει ὁ κύριος . . . μετ' αὐτοῦ. — Bemerket sei noch, daß B also beide Rezensionen von Δ kannte, die mit der ganzen Apokalypse c. 16 und die mit der verkürzten Apokalypse am Schluß. Erstere benutzte B in c. 4, letztere in c. 21.

Endlich sei noch daran erinnert, daß es jüdischen Vorbildern entspricht, sittliche Mahnungen mit dem Hinweis auf das nahende Ende zu verstärken.

Es hat also alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß D c. 16 zur ältesten Form von Δ gehört hat.

Eine weitere wichtige Frage ist die nach Herkunft dieses Kapitels 16. Die hergebrachte Anschauung ist die, daß der Verfasser dieses Kapitel im Wesentlichen unter Benutzung von Mt 24 gebildet habe. In der Tat sind die Berührungen auch sehr stark. Verwandt sind Mt 24, 10—13 mit D 16, 3—5; Mt 24, 30 u. 31 mit D 16, 6—8; Mt 24, 42 u. 44 mit D 16, 1. Die Art und der Grad der Verwandtschaft verdeutlicht sich am Besten durch einen Paralleldruck der betreffenden Stellen; die gesperrten Worte geben die Parallelen an.

1. Mt 24, 10—13:
Καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ
καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισή-
σουσιν ἀλλήλους. καὶ πολλοὶ ψευδο-
προφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν
πολλούς. καὶ διὰ τὸ πλεθυνθῆναι τὴν
ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.
ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθή-
σεται.

2. Mt 24, 30 u. 31:
Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ
υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ
κόψονται πάντα αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψον-

D 16, 3—5:
Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθή-
σονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς
καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκοις
καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· αὐθα-
νοῦσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν
ἀλλήλους καὶ διώξουσιν καὶ παραδώ-
σουσι καὶ σκανδαλισθήσονται
πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται· οἱ δὲ ὑπομεί-
ναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται
ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος.

D 16, 6—8:
Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς
ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπεδέσσει
ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς κάλ-

ται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ εὐαγγελίου μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσαρῶν ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν.

3. Mt 24, 42 u. 44:

Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποία ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται . . . διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

D 16, 1:

Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύκνοι ὑμῶν μὴ βεβητώσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ἣ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται.

Die einfachste Lösung dieses Verwandtschaftsverhältnisses ist die: D hat Mt benutzt. Dem ist auch so; das beweist vor allem die Benutzung von Mt 24, 42 u. 44. Das wird aber auch dadurch bestätigt, daß sich in D c. 16 auch sonst eine Benutzung des Mt zeigt. In den Worten 16, 3: *τραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους* liegt nämlich offenbar eine Erinnerung an Mt 7, 15 vor. Auch Mt 10, 16ff. steht ein apokalyptisches Stück, das sich Mt 24, 9, vor allem Mc 13, 9ff. und Lc 21, 2 ff. wiederfindet. In diesem Stück ist auch von den πρόβατα und den λύκοι (Mt 10, 16) die Rede; und in v. 23 erscheint das διώκειν, das wir in D 16, 4 lesen; auch Lc 21, 12 (ganz wie in D διώξουσι) steht es, aber nicht in Mc 13 oder Mt 24. Wahrscheinlich schwebte also auch Mt 10 unsrem Verfasser von Δ vor.

Wichtiger aber ist es, daß sich, und das hat man bisher übersehen, auch deutliche Parallelen zwischen Mc und D finden; und zwar nicht etwa, soweit sie auch Parallelen zu Mt bilden, das würde ihnen keinen Wert verleihen, sondern Parallelen, in denen Mt von Mc abweicht. Wir stellen die Texte aus Mt, D und Mc nebeneinander.

Mt 24, 21 u. 24:

Ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη, οἷα οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται . . . ἐγερθήσονται γὰρ ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφῆται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα . . .

D 16, 4 u. 5:

Καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ . . . ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐν αἰῶνος. τότε ἕξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν . . .

Mc 13, 19 u. 22:

Ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκείναι θλίψις, οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός, ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γενήται . . . ἐγερθήσονται δὲ ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφῆται καὶ ποιήσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα . . .

Sind es auch nur wenige Stellen, in denen D und Mc (gegen Mt) mit einander gehen, so verraten sie doch deutlich die Verwandtschaft. Vor allem ist das gemeinsame κτίσις wichtig. Zwar ist die Verbindung,

in der das Wort in D erscheint, eine andere, als bei Mc, allein beidemale ist es hebraisierend im Sinne von Geschaffenem (= κóσμος bei Mt) gebraucht. Sodann erklärt sich die etwas verwunderliche Formel in D: κτίσις τῶν ἀνθρώπων — Hilgenfeld will für κτίσις κτίσις, Harris πτίσις lesen — eben daraus, daß eine Vorlage, wovon gleich die Rede sein wird, dieses Wort in diesem Zusammenhang bot. Darf man dem Zusammentreffen zwischen D und Mc in den angegebenen Stellen einiges Gewicht beilegen, so ist die Frage gestellt: Wie erklären sich diese Parallelen? Daß Δ auch Mc benutzt habe, ist ausgeschlossen. Wir wissen, daß sich keinerlei Spuren in D überhaupt dafür finden. So bleibt kein anderer Schluß als der: Δ und Mc hatten beide ein und dieselbe Grundschrift, die sie bearbeiteten. Dieses Resultat wird aber um so wahrscheinlicher, als von anderen Voraussetzungen aus viele Neutestamentler die Anschauung vertreten, daß dem 13. Kapitel bei Mc (und Parallelen) eine „kleine Apokalypse“ zu Grunde liege (vgl. darüber H. Holtzmann, Lehrb. der Einleitung ins N. T.³ S. 373f. und Lehrb. der neutestam. Theologie I, S. 327 Anm. 3). Da wir aber annehmen müssen, daß Δ seine Bearbeitung stark nach Mt 24 gestaltete, ohne freilich, wie wir sehen werden, sich sklavisch an Mt anzuschließen, so ist eine Rekonstruktion dieser Quelle auf Grund der nachgewiesenen Parallelen nicht möglich. Nur das wird man sagen können, daß die Stellen, in denen D und Mc sich berühren, in der Quelle — freilich bleibt unbestimmbar, in welcher Form — gestanden haben müssen.

Ist aber anzunehmen, daß dem c. 16 in D eine Grundschrift zu Grunde liegt, so ist kaum die Annahme zu umgehen, daß diese jüdisch war und bereits der Grundschrift von Δ zugehörte. Der christliche Bearbeiter hat sie dann energisch verchristlicht und sie mit Hilfe von Mt, aber auch oft in völliger Freiheit auf seine Anschauung emporgehoben. Vergewärtigen wir uns die apokalyptischen Vorstellungen von c. 16 und halten wir sie mit den uns bekannten apokalyptischen Vorstellungen des Spätjudentums und dem Bilde bei Mt 24 zusammen, um die Eigenart von c. 16 zu erkennen!

So reich und mannigfaltig die spätjüdische Apokalyptik auch war, so stereotyp sind darin bestimmte Vorstellungen. In drei großen Akten pflegte man sich den Eintritt des Endes zu denken. Zuerst die Vorwehen, bestehend in den auffallenden Naturerscheinungen und in ungeheuren politischen Gährungen, in die auch die nächsten Anverwandten und Freunde verstrickt werden (vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 237 ff.). Diese Vorstellungen sind in D stark zusammengeschrumpft.

Von Naturwundern und politischen Wirren ist nicht die Rede. Nur an einen gesetzlosen Zustand ist gedacht, der durch falsche Propheten heraufgeführt wird und der in stärkstem gegenseitigen Haß sich zeigt. Aber dieser wird doch nur in den Grenzen privater Verhältnisse vorgestellt (v. 3 u. 4^a). Bot die Vorlage, wie man nach Mt 24, 6—8 und Mc 13, 7 u. 8 annehmen muß, eine Weissagung schwerer politischer Wirrnisse, so hat sie der Bearbeiter in Δ einfach eliminiert. Sein Interesse haftete offenbar an den falschen Propheten, von denen er kaum in seiner Vorlage, wohl aber wiederholt bei Mt las (Mt 24, 11. 24, vgl. auch v. 5). Freilich ist bei diesen $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\pi\omicron\varphi\eta\tau\alpha\iota$ nicht an die pneumatischen Lehrer der christlichen Gemeinden gedacht, von denen in c. 11 die Rede war, sondern an Propheten, die sonst in der Welt auftreten, während bei Mt unter ihnen zugleich falsche Messiasse gemeint sind. Diese Vorstellung eignet sich aber der Verfasser von D nicht an. Denn, wie das Folgende zeigt, denkt er nur an einen falschen Messias, den Antichristen, den Teufel. Aber er denkt ihn sich auch als einen falschen Propheten, der durch trügerische Zeichen und Wunder die Menschen betört und somit die Weltherrschaft an sich reißt: er ist also Prophet und König zugleich. Seine unbeschränkte Macht benutzt er zu unerhörten Greuelthaten, die für das Menschengeschlecht zu einer Feuerprobe werden (v. 4^a u. 5). Das Gedankenmaterial, das hier verarbeitet ist, ist durchaus spätjüdisch und berührt sich stark mit Sib. III, 63 ff. (vgl. Bousset, a. a. O. S. 242 ff.). Diese Schilderung bei D entspräche dem zweiten apokalyptischen Akt bei Mt 24, 15—22, bez. Mc 13, 14—22. Ob nun in der jüdischen Quelle tatsächlich schon von dem einen falschen Messias die Rede war, oder von mehreren, das ist nicht zu entscheiden. Endlich die Schlußkatastrophe, das Erscheinen des $\kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$. Sie vollzieht sich in drei Akten: der Himmel öffnet sich, Posaunenstoß erklingt und die Toten, d. h. aber nur die $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ stehen auf. Dann erscheint der Herr auf den Wolken des Himmels. Von drei Zeichen beim Ende redet auch Sib. II, 188. Auch sonst hält sich D hier ganz in dem Rahmen der allgemeinen jüdischen Anschauung, die nichts von einer allgemeinen Totenauferstehung weiß (vgl. Bousset a. a. O. S. 259). Nach allem zeigt das 16. Kapitel durchaus jüdische Grundzüge. Aber auffallend ist, daß alle Detailschilderungen fehlen. Alles ist in großen, allgemeinen, scharfen Strichen gezeichnet. Offenbar diente der Verfasser so ganz seinem Zweck, die Leser wachsam zu erhalten. Nicht darauf kommt es ihm an, ein genaues Bild der Endkatastrophe zu geben, sondern nur darauf, den Ernst derselben energisch zu gegenwärtigen. Und das ist ihm gelungen.

IV.

Die eucharistische Feier in den Kapiteln 9 u. 10 und in Kapitel 14.

Was kann den Verfasser von D veranlaßt haben, auf die Vorschriften über die Fasten- und Gebetssitte in c. 8 Formulare für die Gebete beim Gemeindemahl mitzuteilen? Läßt sich ein Zusammenhang dieser Kapitel mit dem vorhergehenden erkennen oder wenigstens vermuten?

Ein rein liturgisches Interesse hat den Verfasser schwerlich zur Mitteilung dieser Gebete bestimmt, so daß er nur schönere, erhebendere Gebete als üblich im Gebrauch sehen wollte (so z. B. Joh. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* [Berlin 1903], S. 210). Ihm ist es um wichtigere Dinge zu tun. Überall sehen wir ihn darauf ausgehen, vorhandene grobe Schäden zu bekämpfen. Es handelt sich ihm nirgends nur um geringe Dinge, sondern um Kernpunkte. Nirgends tritt sein eigenes Urteil oder sein Geschmack als ausschlaggebend hervor. Er streitet für die Sache. Daher hat es alles gegen sich, daß er hier nur durch „ihm zusagende“ Gebete andre übliche ersetzt sehen möchte. Vielmehr haben wir allen Grund, anzunehmen, daß falsche, mit dem christlichen Charakter der Gemeinde unverträgliche Gebete im Gebrauch waren; und das können kaum andre als jüdische Gebete gewesen sein. Denn nicht allein, daß im Allgemeinen die altchristlichen Gebete stark jüdisches Gepräge tragen, — so gut die Christen, an die sich D wendet, z. T. noch an der jüdischen Fasten- und Gebetssitte festhielten und sogar das Schmone Esre noch beteten, so daß unser Verfasser ihnen das Vaterunser im Wortlaut mitteilen muß, um diese jüdische Nachwirkung zu unterdrücken (vgl. c. 8), so gut können die Christen damals auch beim Mahle sich der jüdischen Gebetsformeln bedient haben. Und das wird tatsächlich der Fall gewesen sein. Für sie bietet der Verfasser nun christliche Formeln — ob er sie selbst geschaffen oder ob er sie der Tradition entnommen hat, läßt sich nicht sicher entscheiden; höchst wahrscheinlich ist aber das Letztere der Fall. Diese Formeln selbst verraten, daß sie nichts sind als Verchristlichungen jüdischer Formulare. (Das Nähere darüber siehe in meinem Kommentar.) Der Verfasser ist also nicht radikal; er bricht nicht, aber er biegt um. Ist diese Vermutung richtig, so wird nun klar, warum der Verfasser vom Fasten und Beten in c. 8 übergeht zu den Danksagungsgebeten. Hier wie dort hat er den gleichen Schaden zu bekämpfen: Nachwirkung jüdischer Sitte; hier wie dort hat er das gleiche Interesse: Verchristlichung der Gemeindesitte.

Eine weitere wichtige Frage ist die, ob wir es in c. 9 u. 10 wirklich mit einer vollen Mahlzeit zu tun haben, oder ob das Mahl allein in dem Genuß von gesegnetem Wein und Brot bestand. Wäre dies letztere der Fall, so wäre auch die weitere Frage, ob es sich hier um das Herrenmahl oder um die Agape oder um eine Verbindung beider handelt, bald entschieden. Um jene Frage zu beantworten, kommt es darauf an, wie das $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ τὸ ἐμπλησθῆναι c. 10, 1 verstanden werden muß. Man hat es (Funk) übersetzt mit: „nachdem ihr die Handlung vollendet habt“, allein alles spricht gegen diese Deutung. Ebenso ist es eine willkürliche Abschwächung, wenn man übersetzt: „nachdem ihr [die Abendmahls-elemente] genossen habt“. Vielmehr kann hier nicht anders übersetzt werden als: „nachdem ihr euch gesättigt habt“. In diesem Sinne steht das Verbum auch Joh 6, 12. Dafür spricht auch, daß in A VII, 26, 1 dafür $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ gesetzt ist, also der für den Genuß nur der gesegneten Elemente solenne Ausdruck. Hätte der Verfasser von A das ἐμπλησθῆναι seiner Quelle nur eben auch in diesem Sinne verstanden, so hätte er keinen Grund gehabt, von der Vorlage abzuweichen. Aber er verstand es eben auch vom wirklichen Sichtsättigen; und so war der Ausdruck unpassend für den einfachen Abendmahlsgenuß, den er im Auge hat. Wir haben also D auch nicht anders zu verstehen. Sollte ἐμπλησθῆναι wirklich nur den Genuß der Elemente bezeichnen, so wäre das eine gewisse Rhetorik, ein Pathos des Eindrucks, wie sie dem Verfasser von D durchaus fremd sind. Wir haben es hier also unzweifelhaft mit einer vollen kultischen Mahlzeit zu tun. Wenn Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive* [1902], p. 277 ff.) behauptet hat, daß die älteste Christenheit eine wirkliche Mahlzeit gar nicht gekannt habe, sondern daß die Eucharistie — die Agape habe damals überhaupt noch nicht existiert — wie heute nur durch Genuß der gesegneten Elemente gefeiert worden sei, so hat er dafür schlechterdings keine Beweise erbracht (vgl. dagegen Funk in: *Revue d'histoire ecclésiastique* IV [1903], 1).

Ist es nun auch sicher, daß in c. 9 u. 10 an eine wirkliche Mahlzeit zu denken ist, so fragt es sich doch weiter, welcher Art diese Mahlzeit war. War es die Eucharistie in ihrer ursprünglichen, von der Agape noch nicht geschiedenen Form? War es die Agape, auf die die Eucharistie erst noch folgte, wie Zahn und modifiziert v. d. Goltz wollen? Oder war es die Agape allein, während die eigentliche Abendmahlsfeier nach c. 14 am Sonntag stattfand? so daß also D bereits die Stufe der Entwicklung aufwies, die wir bei Justin zuerst bezeugt finden, daß nämlich die eucharistische Feier, der Genuß eines besonderen Brotes und eines

besonderen Kelches, sich von der Agape losgelöst und mit dem Wortgottesdienst am Morgen verbunden hatte? Oder wie ist sonst die Frage zu lösen?

Jedenfalls kann man keine Antwort zu geben versuchen, ohne auf c. 14 Rücksicht zu nehmen. Daß hier vom Abendmahl die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. Nun ergeben sich aber bei näherer Betrachtung zwischen c. 14 und c. 9 u. 10 auffallende Unterschiede und Widersprüche. Nämlich 1. während in c. 14 das ganze Abendmahl als $\theta\upsilon\kappa\acute{\iota}\alpha$ bezeichnet und seinem Wesen nach als eine Opferdarbringung der Gemeinde an Gott betrachtet wird, wird in c. 9 u. 10 weder das Wort $\theta\upsilon\kappa\acute{\iota}\alpha$ genannt, noch wird ein ähnlicher Gedanke auch nur angedeutet (vgl. Kattenbusch in HRE³ XII, S. 671, 3. 39 ff.). 2. Während die Dankgebete c. 9 u. 10 von jedem Gemeindeglied gesprochen werden können und sollen, die ganze Feier also unter Leitung irgend eines Gemeindeglieds steht, wenn nicht ein Prophet die Feier leitet (c. 10, 7), ist die Feier c. 14 offenbar den Bischöfen und Diakonen unterstellt. Denn c. 15, wo von der Ordination dieser Gemeindebeamten die Rede ist, schließt sich mit einem $\omicron\upsilon\nu$ = also an das Vorhergehende an. Die Erwähnung der c. 14 beschriebenen, als $\theta\upsilon\kappa\acute{\iota}\alpha$ bezeichneten Feier führt den Verfasser von selbst dazu, von den bei dieser Feier notwendigen Kultbeamten zu handeln. 3. Diese Tatsache und die Forderung in c. 14, daß vor dem Dankgebet bei dem Herrnmahl eine Exhomologese stattfinden soll, setzen eine weit reichere liturgische Entwicklung für dieses Mahl voraus, als sie sich mit der einfachen Form der Feier in c. 9 u. 10 verträgt. Überhaupt muß behauptet werden, was ich hier als zu weitläufig nicht beweisen kann, daß ums Jahr 100 in den Gemeinden, die nicht ganz abseits lagen, die Abendmahlsliturgie bereits eine sehr fortgeschrittene feste Form an sich trug. Für eine weite Entwicklung liturgischer Formen überhaupt in der Gemeinde der D spricht auch, daß schon die Taufe in D c. 7 eine überraschend vielseitige Ausgestaltung zeigt. Nach Allem käme man also zu dem Schluß: In c. 14 handelt es sich sicher um das Herrnmahl, dagegen kann in c. 9 u. 10 nur an die Agape gedacht sein. (So u. a. Kattenbusch a. a. O.) Diese These würde darin eine nicht unerhebliche Stütze finden, daß auffallender Weise in den Gebeten c. 9 u. 10 mit keiner Silbe des Todes Jesu, der Einsetzungsworte und der Sündenvergebung Erwähnung geschieht. Ja es scheint sogar nicht Christus, sondern Gott im Mittelpunkte der Andacht zu stehen (vgl. das Schlußgebet c. 10, 2, wo für die Einwohnung des Vaters, nicht für die Gemeinschaft mit Christus gedankt wird; vgl. auch des $\acute{\omega}\kappa\alpha\nu\nu\acute{\alpha}\ \tau\omega\ \theta\epsilon\omega\ \Delta\alpha\beta\acute{\iota}\delta$ c. 10, 6).

Allein dem gegenüber kann man Folgendes geltend machen zu Gunsten der Annahme, daß in c. 9 u. 10 doch vom Herrnmahl die Rede ist: 1. Der Ausdruck εὐχαριστία c. 9, 1 u. 5. Wir haben keinen Beleg dafür, daß die Agape Eucharistie genannt wurde — bei Ignatius heißt die Eucharistie allerdings auch Agape — und daß die bei der Agape gesegneten Elemente diesen Namen trugen. Allein damit ist nicht bewiesen, daß dieser Sprachgebrauch nicht wirklich bestand. Was zunächst den letzteren Fall anlangt, so kann man dem gegenüber daran erinnern, wie fließend auf diesem Punkte der Sprachgebrauch war. So gut man später mit εὐλογία alles bezeichnete, worüber überhaupt ein Segen gesprochen war, also auch die Abendmahlselemente (vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 1898, S. 20), so gut konnte auch εὐχαριστία denselben Sinn haben. Daß aber unter εὐχαριστία, wenn es die Mahlzeit als Handlung bezeichnet, nur das Herrnmahl zu verstehen sei, ist durch nichts bewiesen. Wer kann denn behaupten, daß dieser Ausdruck erst von den Christen geprägt, und nicht schon von den hellenistischen Juden für ihr Gemeindemahl gebraucht worden sei? Daß dieser Ausdruck erst auf dem Boden der christlichen Gemeinde entstanden sei, ist sogar deshalb unwahrscheinlich, weil er gar keinem spezifisch christlichen Gedanken Ausdruck gibt. Denn gedankt haben die Juden auch schon bei ihrer Mahlzeit. Wir wissen, durch viele Beispiele belehrt, wieviele termini aus dem hellenistischen Judentum ins Christentum hinübergewandert sind, die wir für spezifisch christlich gehalten haben. Ja vielleicht liegt in dem: ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν c. 9, 5 ein den Lesern ganz verständlicher Gegensatz zu den jüdischen Mahlzeiten. Wenn sich, wie wir aus c. 8 sehen, in der christlichen, z. T. aus Juden gebildeten Gemeinde jüdische Bräuche ganz harmlos fortsetzten, so konnte es auch sehr leicht vorkommen, daß Christen noch an jüdischen Mahlzeiten und umgekehrt Juden (oder auch Heiden) an der christlichen Gemeindemahlzeit teilnahmen, wie wir aus c. 9, 5 schließen müssen (daß Christen an heidnischen Mahlzeiten teilnahmen, ist aus c. 6, 3 zu ersehen). Wie fließend die Grenzen zwischen den sich so vielfach berührenden Religionsgemeinschaften in Wirklichkeit im täglichen Leben waren, machen wir uns selten klar. Ich meine also, daß man aus dem Ausdruck εὐχαριστία nicht notwendig einen Gegenstand gegen die Annahme, daß in c. 9 u. 10 tatsächlich das einfache Gemeindemahl (die Agape) und nicht das Herrnmahl gemeint ist, entnehmen kann. 2. Schwerer wiegt ein anderer Grund. In c. 10, 3 werden die genossenen gesegneten Elemente πνευματικὴ τροφή καὶ ποτόс genannt. (Vgl. auch 10, 5: τὸ ἄγιον.) Das kann nur vom Abendmahl

gemeint sein. Eine Deutung auf die „Erkenntnis, den Glauben und das ewige Leben“ ist eine unerträgliche Verflüchtigung der ganz konkreten Vorstellung. Dieser Punkt ist durchschlagend: in c. 9 u. 10 denkt der Verfasser unbedingt an das Herrnmahl.

So scheint ein unlösbarer Gegensatz zwischen c. 9 u. 10 und c. 14 zu bestehen. Aber es scheint nur so. Der Gegensatz löst sich auf das Einfachste durch die Annahme, daß in der Gemeinde, für die die D bestimmt war, das Herrnmahl sowohl noch in der alten ursprünglichen Form der gemeinsamen Mahlzeit, bei der die Gemeinde noch völlig selbständig auftrat, gefeiert wurde, als auch am Herrntag in Verbindung mit dem unter Leitung des Bischofs stehenden, nach einer festen Liturgie sich vollziehenden Gottesdienst. Also eine inoffizielle und eine offizielle Feier nebeneinander. Dieses Nebeneinander hat nichts gegen sich, sondern die ganze geschichtliche Entwicklung für sich. Wenn nach dem Zeugnis des Justin die Eucharistie im Anschluß an den Wortgottesdienst gefeiert wurde, so folgt daraus keineswegs, daß nicht nebenher sich die Gemeinde in kleineren Gruppen nach wie vor zur Feier des Herrnmahls am Abend in alter Weise brüderlich zusammenfand. Ein so eingewurzelter Brauch, wie die Feier des Herrnmahls in Form einer gemeinsamen wirklichen Mahlzeit ließ sich nicht mit einem Schlage ausrotten. Wir wissen auch, daß in Alexandrien und in Ägypten zur Zeit des Clemens Alex. in den Gemeinden noch neben der neuen die alte Sitte weiterlebte (vgl. Art. Eucharistie in HRE³ V, S. 561, Z. 44 ff.), und zur Zeit Cyprians pflegten wenigstens die Kleriker noch die alte Sitte (ep. 63, 16). Denselben Zustand zeigt uns die D. Noch fehlte für das Gemeindebewußtsein völlig eine klare Unterscheidung zwischen Agape, der Gemeindemahlzeit für wohltätige Zwecke, und der Eucharistie, dem Herrnmahl. Kamen Christen zu gemeinsamer Mahlzeit zusammen, so war nach Mt 18, 20 der Herr unter ihnen, so feierten sie Herrnmahl, das *δείπνον κυριακόν, ἀγάπη* oder *εὐχαριστία* hieß (vgl. Ignatius, bei dem deutlich ein Unterschied zwischen *ἀγάπη* und *εὐχαριστία* nicht besteht, Ägypt. Kirchenordnung § 49, wo die spätere Agape noch *δείπνον κυριακόν* und Vita Polyc. per Pionium c. 26, wo sie sogar noch *προσφορά* heißt). Man darf nicht aus diesem Sprachgebrauch schließen, daß die Eucharistie mit der Agape verbunden war, sondern beides deckte sich, war ein und dasselbe. So ist auch hier in c. 9 u. 10 der D das Mahl Herrnmahl. Aber daneben wird am Sonntag das Herrnmahl auch noch in anderer Form gefeiert. Indessen nur von dieser Sonntagsabendmahlsfeier spricht der Verfasser als von einer *θυσία*. Warum? Weil davon bereits in der

üblichen Liturgie die Rede war. Nur wenn er an diese Handlung denkt, redet er auch von Exhomologese, einfach auch, weil er sie aus einer gebräuchlichen Liturgie kennt. Offenbar steht aber schon dem Verfasser die Sonntagseucharistie höher als die andre Feier. Hält jene doch der Bischof oder einer der Bischöfe, die die „Gottgeehrten“ sind. Wir sehen hier deutlich, welche Richtung die Entwicklung nimmt: das Herrnmahl in der alten Form der Mahlzeit verliert an Wert, während dasselbe in der neuen Form an Wert und Ansehen steigt. Noch will der Verfasser der alten Form ihr Ansehen retten, indem er dafür neue Gebetsformulare bietet, aber ohne es zu wollen, einfach unter dem Druck der bereits erreichten Entwicklungsstufe, erhöht er doch seinerseits das Ansehen der Sonntagseucharistie. Man wende gegen diese Auffassung nicht ein, daß es doch nicht denkbar sei, daß Christen beim Abendmahl sollten noch jüdische Gebete gebraucht haben. Wir machen uns kaum eine Vorstellung davon, was in Gemeinden möglich war, die sich selbst überlassen waren. Und ob nicht neben den Gebeten in Responsorien oder Gesängen doch der christliche Gedanke, namentlich die Hoffnung auf die nahende Parusie des Herrn zum Ausdruck kam? Wir müssen uns die Formen, in denen die Gemeinden lebten, möglichst flüssig denken. Gerade die D mit ihren Anordnungen zeigt, wie notwendig Regel und Ordnung und Abgrenzung waren.

Fasse ich meine Meinung nochmals kurz zusammen, so finden wir also in c. 9 u. 10 ein Herrnmahl, gefeiert in der Form einer einheitlichen, vollen Gemeindemahlzeit; wahrscheinlich waren es kleinere Kreise, die zu diesen privaten Feiern sich vereinten. Bei dieser Mahlzeit hatte die Leitung irgend ein Gemeindeglied, dem der Verfasser für die Gebete besondere Formen darbietet. Auch ein Prophet kann diese Feier leiten; er hat die Freiheit, nach eigenem Ermessen zu beten. Am Sonntag aber versammelt sich zum Herrnmahl die ganze Gemeinde und zwar ist hier die Feier, die gewissermaßen offiziellen Charakter trägt, mit dem Wortgottesdienst schon verbunden; sie steht unter der Leitung des Bischofs oder eines der Bischöfe und vollzieht sich bereits nach einem festen liturgischen Ritual.

Miscellen.

Der verfluchte Feigenbaum.

Im Markusevangelium (11, 12 ff. 20. 21) wird erzählt:

Καὶ τῆ ἑπαύριον ἐξελεθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπέιναεν· καὶ ἰδὼν κυκὴν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα, ἦλθεν εἰ ἄρα τι εὐρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἐλθὼν ἐπ' αὐτὴν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα. ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν κύκων. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ¹.

Am Abend kehrt Jesus mit den Jüngern von Jerusalem nach Bethanien zurück, dann heißt es weiter:

καὶ παραπορευόμενοι πρῶτὶ εἶδον τὴν κυκὴν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν. καὶ ἀναμνηθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ Ῥαββί, ἴδε ἡ κυκὴ ἦν κατηράω, ἐξήρανται.

Jesus hat natürlich gewußt, daß kurz vor dem Paschafest keine reifen Feigen an den Bäumen zu finden sind: wenn er trotzdem nach solchen sucht, hat er von dem Baum ein Wunder verlangt. Aber der Baum versagt; Jesus verflucht ihn und der Fluch geht in Erfüllung.

Lukas hat die Geschichte anstößig gefunden; er läßt sie fort. Matthaeus (21, 18 ff.) läßt auf den Fluch unmittelbar das Verdorren folgen, was den Ton des Ganzen nicht verbessert. Ferner fehlt bei ihm der Hinweis darauf, daß Jesus zu jener Jahreszeit keine Feigen am Baume hätte finden können. Die Korrektur ist darum mißlungen, weil die Jahreszeit feststeht auch ohne jenen Hinweis: und den Feigenbaum nach Galilaea zu verlegen, hat Matthaeus nicht gewagt. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die Geschichte ungemein gewinnt, wenn sie zur Zeit der reifen Feigen spielt.

¹ In D ist eine Umformung des Textes erhalten: καὶ τῆ ἑπαύριον ἐξελεθόντα (aus ἐξελεθὼν oder ἐξελεθόντος verdorben) ἀπὸ Βηθανίας ἐπέιναεν καὶ ἰδὼν ἀπὸ μακρόθεν κυκὴν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν ἰδεῖν ἐάν τι ἔστιν ἐν αὐτῇ καὶ μηδὲν εὗρων εἰ μὴ φύλλα, οὐ γὰρ ἦν ὁ καιρὸς κύκων, ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγη. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Nur ἐξελεθὼν findet sich im sinaitischen Syrer [مف مده] wieder; es ist Ausgleichung mit Mt 21, 18: alle anderen Abweichungen in D sind Versuche, den Stil zu verbessern.

Hat also Matthaeus die Zeitangabe mit Recht entfernt oder nicht vorgefunden, so ist die Geschichte entweder überhaupt zeitlos oder eine dunkle Erinnerung daran, daß Jesus früher nach Bethanien und Jerusalem gekommen ist als es die auf die Katastrophe hinstrebende Tradition der Synoptiker darstellt (vgl. Wellhausen, *Evang. Marci* 94): die erste Möglichkeit ist mir wahrscheinlicher. Sei dem wie ihm sei, die Geschichte selbst klingt ganz naiv, wie ein Märchen, widerstrebt hartnäckig ethischer oder gar christologischer Exegese. Es scheint aber, als sei sie unvollständig: denn der Feigenbaum, der am Wege zwischen Bethanien und Jerusalem stand, kommt noch einmal im Evangelium vor.

Hinter der eschatologischen Rede Mk 13, 4—27 stehen eine Reihe von abgerissenen, trümmerhaften Sprüchen, die nur verständlich werden, wenn man sie von einander isoliert und jeden für sich interpretiert; vgl. Wellhausen 113f. Der erste dieser Sprüche (13, 28f.) lautet:

Ἐπὶ δὲ τῆς σικκῆς μάθετε τὴν παραβολήν. ὅταν αὐτῆς ἤδη ὁ κλάδος ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφυῆ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν. οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ἴδητε ταῦτα¹ γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.

Wer diese Worte exakt zu deuten versucht, stößt auf mehr als eine Schwierigkeit. Um des καὶ ὑμεῖς willen verlangt Wellhausen für das erste γινώσκετε die Aussprache γινώκεται. Mich macht nicht so sehr bedenklich, daß die alten Übersetzungen auf γινώσκετε führen, die Verwechslung von ε und αι kann sehr hoch hinaufreichen: aber das allgemeine passivische γινώκεται ist sehr auffallend für δὴλόν ἐστιν, φανερόν γίνεται, σημαίνεται. Da andererseits καὶ ὑμεῖς neben γινώσκετε unerträglich ist, so wird sich kaum leugnen lassen, daß die Stelle gestört ist.

Anderes kommt hinzu. Zu ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις vermißt man die unzweideutige Bezeichnung des Subjekts²; auch ist die Verkoppelung des eigentlichen Ausdrucks für die Nähe mit dem bildlichen um so unangenehmer als im Vergleich nur steht ὅτι ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν. Der sinaitische Syrer paraphrasiert hier und Mt 24, 33 sehr geschickt من قبل ان ياتي (oder من قبل ان ياتي), (wörtlich ὅτι ἐγγύς εἰμι τῇ θύρᾳ); ihm kam zu statten, daß er ἐγγύς εἶναι mit einem Wort ausdrücken konnte.

¹ πᾶντα ταῦτα findet sich in „abendländischen“ Texten und einigen Handschriften der Peschitta; die ältere syrische und die griechische Überlieferung hat nur ταῦτα. Wichtige Varianten zu den beiden Versen sind mir nicht bekannt.

² Die Peschitta setzt das allgemeine Femininum من قبل ان ياتي oder Mt 24, 33 من قبل ان ياتي als wörtliche Übersetzung korrekt, dem Sinne nach unverständlich.

Aber es sei davor gewarnt $\delta\tau\iota$ ἐγγύς εἰμι ἐπὶ θύραις einzusetzen. Der eine Anstoß, ἐγγύς neben ἐπὶ θύραις, bleibt, und die richtige Parallele zu τὸ θέρος wäre das Gericht, um so mehr als θέρος „Ernte“ bedeutet und die Ernte mit allem was dazu gehört, das stehende neutestamentliche Bild für das Gericht ist. Endlich, was heißt $\delta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$? Das kann nur auf das gehn, was eben gesagt ist: aber da stehen nicht nur Zeichen, sondern das Ende selbst (13, 26. 27).

Matthaeus hilft nicht weiter (24, 32 ff.). Lukas korrigiert, beweist also die Berechtigung der Anstöße, indem er die Stelle so umformt (21, 29 ff.):

Καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς. Ἴδετε τὴν συκῆν καὶ πάντα τὰ δένδρα· ὅταν προβάλλωσιν ἤδη, βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν γινώσκετε ὅτι ἤδη ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν· οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.


Durch die Einschlebung des Reiches Gottes wird allerdings das Erscheinen des Menschensohnes [ταῦτα] zum Zeichen, und das zweite ἐγγύς ἐστίν — ἐπὶ θύραις ist gestrichen — erhält sein Subjekt: aber die präzise Symbolik von θέρος geht verloren. Der Zusatz βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν¹ zu dem ersten γινώσκετε, der übrigens beweist, daß Lukas γινώσκετε, nicht γινώσκειται gelesen hat, schafft einen Gegensatz zu dem zweiten γινώσκετε, das nunmehr die übersinnliche Erkenntnis der Zukunft bedeuten soll; καὶ bezieht sich nicht mehr auf ὑμεῖς, sondern auf den ganzen Satz und ist, wie oft im klassischen Griechisch, vom Personalpronomen nur attrahiert². Das ist alles sekundär, verrät den überlegt vorgehenden, die Mittel beherrschenden Stilisten.

Es sind bei Lukas noch zwei weitere Anstöße weggeschafft, von denen bisher nicht die Rede gewesen ist. Aus der etwas unklaren Einführung bei Markus „Vom Feigenbaum aus lernet das Gleichnis verstehn“ — es geht keins vorher, und der Anschluß ans Vorhergehende ist weniger als notdürftig — wird bei Lukas das formelhafte „Und er sagte ihnen ein Gleichnis“. Neben den einen Feigenbaum treten „alle Bäume“, eine unsäglich matte Rede, gewiß; indeß was soll der eine, determinierte

¹ Er fehlt in D und den beiden alten Syrern durch Angleichung an die Paralleltexte bei Mt und Mk; ἀφ' ἑαυτῶν lesen die Peschitta und die Lateiner.

² Der Sprachgebrauch wird oft verkannt; ich gebe daher ein paar Belegstellen. Plat. Gorg. 461^b οὕτω καὶ εὖ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὡς περὶ νῦν λέγεις (ist das wirklich deine Meinung); Phileb. 25^b εὖ καὶ ἐμοὶ φράσεις, nur das Verbum hat den Ton. Sol. h. Kön. Oed. 342 antwortet auf Teiresias Drohung ἦξει γὰρ αὐτὰ, κὰν ἐγὼ κυγὴ στέγω der König οὐκ οὖν ἄ γ' ἦξει, καὶ ἐὲν ἀ γ' ἦξει, καὶ ἐὲν ἀ γ' ἦξει, καὶ ἐὲν ἀ γ' ἦξει, καὶ ἐὲν ἀ γ' ἦξει und schärft λέγειν, nicht das Personalpronomen. Ähnlich Eurip. Hippol. 390 λέξω δὲ καὶ σοὶ τῆς ἐμῆς γνώμης ὁδόν.

Feigenbaum in der allgemein giltigen Parabel? Auf Wellhausens Frage zu Mk 13, 28 „warum nicht ‚von den Bäumen‘ überhaupt?“ dürfte sich schwer eine Antwort finden lassen.

In den Worten Jesu bei Markus steckt ein Fremdkörper, der das Echte entstellt. Es schiebt sich alles zurecht, wenn man das zweite Glied des Vergleichs beseitigt, damit werden die Anstöße ausgerottet. Ich verbürge mich nicht dafür, daß der älteste Text jemals griechisch vorgelegen hat; dem Sinne nach muß der Spruch etwa gelautet haben: Τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν αὐτῆς ἦδῃ ὁ κλάδος ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφυῆ τὰ φύλλα, γινώσκετε (= , Imperativ) ὅτι τὸ θέρος ἐπὶ θύραις.

Der Feigenbaum, dessen Gleichnis verstanden werden soll, muß ein bestimmter sein, den alle kennen, eben der, den der Herr verflucht hat. Gibt man das zu, so muß man freilich, um die Verbindung zwischen den beiden Erwähnungen des merkwürdigen Baumes herzustellen, auch das Wort II, 14 für retouchiert erklären. Die alte Fassung, auch diese natürlich nur dem Sinne nach, ergibt sich aus der Deutung von 13, 28: Μηκέτι ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι (oder φάγεται) ἕως ἔρχωμαι. Damit nun aber die uralte, schon sehr früh nicht mehr verstandene Erzählung zu einem klaren Ganzen zusammenkrystallisiert, ist ein realer Kern nötig: das ist eben jener verdorrte Feigenbaum, der wirklich in der Zeit der Urgemeinde am Wege von Bethanien nach Jerusalem gestanden haben muß. Die Geschichte, die von ihm erzählt wurde, ist das was die romantische, oder wie man gewöhnlich sagt, die alexandrinische Poesie der Hellenen ein αἴτιον nannte. Αἴτιον ist jede Erzählung, die etwas Reales, Gegenwärtiges, aber Unverständliches durch eine Geschichte motiviert, sei es ein seltsamer Brauch, eine nicht zu deutende Zeremonie, ein survival wie man jetzt sagt, oder auch eine Ruine, von der es keine historische Kunde gibt, oder eine auffallende Lokalität, ein sonderbar geformter Fels, ein alleinstehender, alter Baum, wie er die Phantasie der Orientalen leicht in Bewegung setzt; denn wenn auch die griechische Romantik, welche solche Geschichten sammelte, verwertete und erfand, den präzisen Ausdruck dafür geprägt hat, die Sache findet sich überall.

Bethanien war ein uralter, wenn nicht der älteste Sammelpunkt solcher, die „auf das Reich Gottes warteten“. Wenn sie morgens nach der heiligen Stadt gingen und abends heimkehrten, kamen sie an dem verdorrten Feigenbaum vorbei, der, ein einsames Wahrzeichen, weithin sichtbar, am Wege emporrage. Warum war er verdorrt? Als der Herr, so erzählten sie sich, zum ersten Male von Bethanien nach Jerusalem wanderte, da hungerte ihn, und er ging an den Baum, um sich an seinen

Früchten zu erquicken. Der Baum gab keine her. Und der Herr sprach den Fluch über ihn: „Keiner soll eine Frucht von dir essen, bis ich komme“. Als am Tage danach der Herr mit den Jüngern wieder des Weges kam, war der Baum verdorrt bis in die Wurzel; der Herr aber sprach zu den Jüngern: „Wenn der Baum wieder ausschlägt, ist die Ernte vor der Tür“. Und die Gläubigen sahen jedesmal, wenn sie vorbeikamen, hin, ob sich noch keine Knospe zeige.

Im ältesten Evangelium wirds mehr von solcher auf freiem Felde gewachsenen Poesie gegeben haben; aber die Zeit kam nur zu früh, daß keiner sich fand, der das Heidekraut pflückte und aufhob.

Eduard Schwartz.

Die Entstehung der Zahl 666.

I.

Aus dem, was Corssen in dieser Zeitschr. 1903, 264 ff. wider mich geltend gemacht hat, ist mir nicht klar geworden, inwiefern ich ihn mißverstanden haben soll. Jedenfalls aber gibt er meine Meinung nicht richtig wieder, wenn er schreibt: „Denn darauf kommt es ihm (Vischer) an: es handelt sich hier um keinen Namen, sondern die Zahl 666 muß hier gedeutet werden, wie Irenaeus es tat, nämlich auf die ganze Summe der Ungöttlichkeit von Anbeginn der Welt an“. Wenn dies wirklich meine Ansicht wäre, so hätte ich in der Tat die betreffende Stelle gründlich mißverstanden. Ich bin deshalb genötigt, so unbedeutend die Sache an sich ist, in aller Kürze noch einmal festzustellen, was ich zu erwägen gegeben habe.

Ich habe so wenig als Irenaeus bestritten, daß die Zahl 666 nach der Meinung des Apokalyptikers die Summe der Buchstaben eines Namens enthält. Wie könnte ich dies gegenüber τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ v. 17 und ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν v. 18! Ganz gewiß ist das ψηφίζειν der Zahl, zu dem der Apokalyptiker auffordert, nicht Selbstzweck. Die Zahl des Tieres soll vielmehr berechnet werden, damit ein Zeichen gewonnen wird, an dem die kommende gottfeindliche Größe erkannt werden kann. Sie ist daran zu erkennen, daß die Zahl, welche die Buchstaben ihres Namens ergeben, 666 ist. Deshalb habe ich auch nicht gesagt, die Zahl 666 müsse gedeutet werden, wie Irenaeus es tat.

Ich habe vielmehr die Frage einer erneuten Untersuchung unterzogen, wie die Apokalypse zu der Zahl 666 gekommen sei.

Nach der gewöhnlichen Auffassung so, daß der Zahlenwert eines bereits vorhandenen Namens festgestellt worden ist.

Ich habe nicht behauptet, daß die Zahl nicht auf diesem Wege gewonnen sein könne. Aber ich habe mir erlaubt, auf die Möglichkeit einer andern Entstehung hinzuweisen, nämlich: die Zahl ist wie die Zahl der 7 Häupter und der 10 Hörner, der $3\frac{1}{2}$ Zeiten u. s. w. auf Grund der Tradition gewonnen worden.

Als Gründe, die dafür sprechen, lassen sich anführen:

1. Die Größe und die Gleichförmigkeit der Zahl.
2. Die Beispiele, die dartun, daß nicht selten aus irgend einem Grunde zuerst die Zahl gegeben war und dann erst nachträglich zu der Zahl ein Name gesucht wurde.

3. Der Charakter des Buches, das nicht Rätsel zum Raten aufgeben, sondern Aufschluß über die Zukunft erteilen will.

4. Gerade der Wortlaut der Stelle, den Corssen für sich in Anspruch nimmt. Der Apokalyptiker sagt nun einmal: „Hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen“, und nicht: „hier ist die Aufgabe, aus der Zahl des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten“. Gewiß ergibt sich nachträglich diese weitere Aufgabe von selbst. Aber zunächst wird zur Berechnung der Zahl aufgefodert. Nun meint allerdings Corssen, das sei eine unmögliche Forderung, nämlich, wie er in einem zweiten Artikel erläutert, „die Berechnung der Zahl des Tieres ohne Kenntnis seines Namens, d. h. ohne Kenntnis der Elemente, die zu seiner Berechnung nötig sind“¹. Aber eben die Berechtigung dieses „d. h.“ habe ich bestritten und in diesem Zusammenhange mit aller Behutsamkeit auf Irenaeus hingewiesen, weil er zeigt, auf welchem Wege ein Mann seiner Zeit, der in den apokalyptischen Traditionen lebte, die Corssen unmöglich scheinende Aufgabe lösen konnte.

Wenn nun Corssen einwendet: „Das ist ja ganz schön, wenn man nur sähe, wiefern unter dieser Annahme die Zahl auf rechnerischem Wege gefunden sei. Ich wenigstens wüßte nicht, wie man die Rechnung anzusetzen hätte“, so ist darauf hinzuweisen, daß der Apokalyptiker sagt: $\omega\delta\epsilon\ \eta\ \sigma\phi\iota\alpha\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ und $\delta\ \xi\chi\omega\nu\ \nu\omicron\upsilon\nu\ \psi\eta\phi\iota\sigma\acute{\iota}\tau\omega$. Und es darf immerhin die Frage aufgeworfen werden, ob ein Exeget des 20. Jahrhunderts ohne Weiteres bei sich die $\sigma\phi\iota\alpha$ und den $\nu\omicron\upsilon\sigma$ voraussetzen darf, die der Apokalyptiker zur Lösung dieser Aufgabe verlangt. Daß für einen Mann, der der Zeit und den

¹ Von mir gesperrt.

Anschaungen des Apokalyptikers nahe stand, die Lösung nicht unmöglich war, das beweisen eben die Ausführungen bei Irenaeus und seine Versicherung, daß neben dem Zeugnisse der Handschriften und derer, die Johannes noch gesehen hätten, auch die Vernunft lehre, daß die Zahl 666 sei. Und nur deshalb habe ich auf seine Ausführungen hingewiesen, ohne zu behaupten, daß sie zweifellos die Erwägungen wiedergeben, denen die Zahl ihre Entstehung verdankt. Ich bin allerdings geneigt, nicht so rasch über das von Irenaeus Beigebrachte hinwegzugehen, als üblich ist, so sehr auch der Zusammenhang, in dem sich diese Stellen finden, zur Vorsicht mahnt. Ich will die Gründe, warum Irenaeus Beachtung verdient, nicht wiederholen und weise nur noch darauf hin, daß Apc 13, 15 unter dem Einflusse von Daniel 3, 5s, entstanden ist. Es ist somit nicht unmöglich, daß selbst zwischen den 6 und 60 Ellen des Bildes und der Zahl 666 ein Zusammenhang bestände. Ja, auch den übrigen Ausführungen wird man, so sonderbar sie uns berühren mögen, nicht von vornherein jeden Wert absprechen dürfen; denn zweifellos spricht Irenaeus nicht eine Privatschulle, sondern einen in den apokalyptischen Kreisen verbreiteten und feststehenden exegetischen Grundsatz aus, wenn er (V 28, 3) sagt: Τοῦτο δ' ἐστὶ τῶν προγεγονότων διήγησις, καὶ τῶν ἐκομμένων προφητεία. Und eben deshalb waren für diese Kreise zahlreiche Stellen Fundgruben eschatologischer Weisheit, bei denen an eine derartige Bedeutung zu denken, dem modernen Exegeten vollständig ferne liegt.

Die Schlußbemerkung Corssens endlich spricht etwas Selbstverständliches aus, das ich niemals bestritten habe. Es lag somit auch kein Grund vor, es mir gegenüber geltend zu machen.

Eberhard Vischer.

II.

So lange nicht der Beweis erbracht ist, daß das Wort ψηφίζειν außer der durch das Etymon und den herrschenden Sprachgebrauch garantierten Bedeutung noch eine andere haben kann, läßt sich nicht einsehen, daß die Zahl der Apokalypse irgend eine andere Grundlage hat als die durch die einzelnen Buchstaben zweier von dem Apokalyptiker vorausgesetzten Namen, nämlich des Tieres und des Menschen, repräsentierten Zahlenwerte. Da Vischer diesen Beweis nicht versucht hat, so hätte ich nichts weiter zu bemerken, wenn er nicht eine Wendung des Irenaeus für sich in Anspruch genommen hätte, die in dem Zusammen-

hang einen ganz anderen Sinn hat als der, den Vischer ihr abgewinnt.

Wenn nämlich Irenaeus sagt, daß auch die Vernunft lehre, daß die Zahl 666 sei, so meint er damit nicht die Vernunft und die Weisheit, die der Apokalyptiker zu der Lösung seiner Aufgabe verlangt. Daß er gar nicht die Worte der Apokalypse $\acute{\omicron}$ $\xi\chi\upsilon\nu$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ im Sinne hat, beweist der griechische Text $\tau\omicron\upsilon$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\tau\omicron\varsigma$, wofür die lateinische Übersetzung *ratione docente* hat. Irenaeus polemisiert gegen die Lesart $\chi\iota\varsigma = 616$, die nach seiner Meinung auf einem Schreibfehler beruht. Wenn er für die Zahl 666 außer dem Zeugnis der schriftlichen und mündlichen Tradition auch die *ratio* in Anspruch nimmt, so spricht er damit einen an sich unanfechtbaren Grundsatz der Textkritik aus. Aus dieser Gegenüberstellung aber geht klar hervor, daß die Deutung der Zahl, die Irenaeus gibt, aus seinem Kopfe und nicht aus der Überlieferung stammt. Für ihn ist die Zahl 666 aus inneren Gründen so notwendig wie die Vierzahl der Evangelien; den Beweis führt er hier wie dort mittelst der allegorisch-typischen Interpretation der alexandrinischen Theologie. Seine Zeitgenossen faßten vielmehr die Aufgabe genau so auf, wie die meisten modernen Interpreten, indem sie nach einem Namen suchten und auch einen fanden. Das erfahren wir ja gerade aus Irenaeus, der sich gegen die Interpreten wendet, die einen Namen für die Zahl 616 wußten, den er uns leider verschweigt. Auch Irenaeus selbst erkennt an, daß die Zahl dem Namen eines Menschen entspreche — das bemerkt Vischer mit Recht, ist aber selbstverständlich — und er führt mehrere mögliche als Beispiele an: $\epsilon\gamma\alpha\nu\theta\alpha\varsigma$, $\lambda\alpha\tau\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$, $\tau\epsilon\iota\tau\alpha\nu$. Den letzten hält er sogar für wahrscheinlich, aber er traut sich eben nicht die *σοφία* zu, den einen mit Sicherheit zu bestimmen: $\eta\mu\epsilon\iota\varsigma$ $\omicron\upsilon\nu$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\iota\nu\delta\nu\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\tau\iota\kappa\omega\varsigma$ (Eus. H. E. V. 8, 6 = Ir. V, 30, 3). Er begnügt sich damit, aus der Beschaffenheit der Zahl das Wesen dessen, der kommen wird, zu erkennen, und meint, daß der Name für die Gegenwart keine Bedeutung habe.

Ich bemerke noch, worauf ich von Herrn Professor F. Marx in Leipzig hingewiesen werde, der, wie ich nachträglich erfahre, lange vor Sogliano auf den Zusammenhang zwischen den pompejanischen Graffiti und der apokalyptischen Zahl, wie ja wahrscheinlich auch andere Forscher im Stillen, aufmerksam geworden war, daß neuerdings das inschriftliche Material zu dieser Sache um eine interessante Inschrift aus dem Pontus vermehrt ist. Man vergleiche *Revue des études grecques*, t. XV, 1902, p. 314, wo Cumont folgende Inschrift mitteilt:

Δῑ ἐπι[κ]αρπί[ψ] | βωμὸς ἰδρυμέ|νος ἐν τόποις | κτητόρων Τα|ριτάρων
καὶ Χα|ούων πρὸς ἀ|πόκρουσιν ὀνό|ματι οὗ ἐστὶ ἡ | ψῆφος τξέ'.

Cumont findet allerdings eine Schwierigkeit in dem Ausdruck πρὸς ἀπόκρουσιν, die er in einer Weise zu lösen sucht, auf welche die Inschrift an Bedeutung für unsere Stelle wesentlich verlieren würde. Da die beiden letzten Buchstaben der drittletzten Zeile nicht ganz sicher gelesen sind, so meint er mit einer ganz leichten Änderung πρὸς ἀπόκρουσιν ὀμματίου ἐστὶ ἡ ψῆφος τξέ', d. h. „zur Abwendung des bösen Blicks dient die Zahl 365“, lesen zu müssen. Aber Cumonts Vermutung ist gewiß nicht richtig. Denn vor allem dürfte wohl der so gewonnene Satz weder recht inschriftlich noch überhaupt gut griechisch sein. Dann aber wäre zu beweisen, daß ὀμματίον ohne weiteres für ὀφθαλμὸς βάσκανος stehen könnte. Man würde vielmehr πρὸς ἀπόκρουσιν βασκανίας oder φθόνου zu erwarten haben. ψῆφος aber ohne nähere Bestimmung wäre viel auffälliger als das nackte ἀπόκρουσιν. Denn ψῆφος ist nicht die Zahl schlechthin, sondern die durch Addition gewonnene Zahl. Man muß also die Teilzahlen kennen, aus denen sie sich ergeben hat, das erfährt man hier durch den auf ὀνόματι rückweisenden Genitiv οὗ. Kann aber ἀπόκρουσις in dem Sinne von ἀποτροπή stehen — und das ist doch wohl nicht zu bezweifeln — so ist nicht einzusehen, warum πρὸς ἀπόκρουσιν nicht absolut gesetzt sein sollte, nämlich: zur Abwehr von allen möglichen Übeln, wobei allerdings, da die Inschrift im Bereich des Pontus gefunden ist, in erster Linie an den φθόνος zu denken sein wird, da ja die um den Pontus wohnenden Thibier als ein ἔθνος βασκαντικὸν καὶ φθοροποιὸν galten (s. O. Jahn in seiner berühmten Abhandlung vom bösen Blick, Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. 1855, S. 35). Ob aber der zauberkräftige Name, der gemeint ist Meithras oder Abraxas ist, die beide die Zahl der Tage des Jahres ergeben, wird wohl schwer zu entscheiden sein.

Berlin.

P. Corssen.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben

von

Albrecht Dieterich und Richard Wünsch
in Heidelberg in Gießen

I. Band

ATTIS seine Mythen und sein Kult

von

Hugo Hepding

Gr. 8°

VIII u. 232 Seiten

M. 5.—

A. DIETERICH hat am Ende seines Vortrags über den Ursprung des Sarapis (Verhandlungen der 44. Phil.-Vers. zu Dresden 1897) darauf hingewiesen, daß die nächste wichtige Vorarbeit für die dringend nötige Geschichte des Synkretismus der antiken Religionen die gründliche Sammlung der Urkunden der einzelnen Kulte, die für den Synkretismus in Betracht kommen, sein müssen. Vorbildlich ist dabei das großartige Quellenwerk über den Mithraskult von Franz Cumont. Die vorliegende Schrift bietet eine Sammlung der literarischen und inschriftlichen Quellen des Attiskults. Daran schließen sich einige Kapitel über Mythos und Verehrung dieses Gottes und über die Geschichte der phrygischen Religion überhaupt, die neben dem Mythrasdienst am längsten und kräftigsten dem Vordringen und Siege des Christentums Widerstand geleistet hat.

II. Band 1. Heft

Musik und Musikinstrumente im Alten Testament

von

Hugo Gressmann

Gr. 8°

34 Seiten

M. —.75

II. Band 2. Heft

De mortuorum iudicio

scripsit

Ludovicus Ruhl

Gr. 8°

77 Seiten

M. 1.80

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

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheint und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Biblische Zeitschrift. In Verbindung mit der Redaktion der „Biblischen Studien“ herausgegeben von Dr. Joh. Göttberger und Dr. Jos. Sickenberger, Professoren an der Universität München. — Jährlich 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen (gr. 8^o). Preis pro Jahrgang Mk. 12.—

Das soeben erschienene erste Heft des zweiten Jahrgangs enthält folgende Abhandlungen:

Canticum Mosis Dt 32, 1—43. Von Dr. N. Schlögl. — Miscelle zu Prv 1, 7 nach der LXX. Von Dr. Joh. Göttberger. — Über Nehemias und Esdras. 2. Nehemias: seine Ankunft und seine Wirksamkeit in Jerusalem. Von Dr. P. Riessler. — Pasekstudien. Neues aus der Werkstatt der altjüdischen Philologie. 2. Überblick über die Pasek-Legarmeh in 1 Sm. Von Dr. H. Grimme. — Münchener Handschriftenfragmente. Bruchstück von Saadjas Proverbienübersetzung. Von Dr. Joh. Göttberger. — Neutestamentliche Prinzipienfragen. Von Dr. Jos. Sickenberger. — Zur neuesten Datierung des Karfreitags. Von Joh. van Bebbler. — Miscelle zu Mk. 1, 1. Von Dr. Fr. Herklotz. — Besprechungen. — Bibliographische Notizen. — Mitteilungen und Nachrichten.

Probefeste stehen gerne zur Verfügung.

Zu verkaufen:

Le nouveau testament de nostre Seigneur

Traduit de Latin en François par les Theologiens de Louvain

Anvers. de l'imprimerie de **Christofle Plantin** Imprimeur du Roy
1573

Avec Privilege.

In Originalband, sehr gut erhalten. Oktav. 32zeilig mit sehr guten Holzschnitten.

Frankfurt a. d. Oder.

C. Kleindienst, Maler.

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

Der Apostolos der Syrer

in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts
bis zur Spaltung der syrischen Kirche

von

Walter Bauer

Lic. theol., Privatdozent an der Universität Marburg

Gr. 8^o

1903

Mk. 1.80

Das Vaterunser

Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche

von

Otto Dibelius

Gr. 8^o

1903

Mk. 4.80

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Herausgegeben von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

Ausführliches s. 3. Umschlagseite u. SS. 9 u. 10 des beigehefteten Verlagsberichts!