

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

### die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**DR. ERWIN PREUSCHEN**

in Darmstadt.

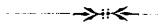
**1902**

Dritter Jahrgang — Heft 4.

#### Inhalt:

	Seite
Das Geographische im Evangelium nach Johannes. Von K. Furrer . . . . .	257
Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe. Von R. Knopf . . . . .	266
Heb I, 10—12 and the Septuagint Rendering of Ps 102, 23. By B. W. Bacon . . . . .	280
Die pseudepigraphie Litteratur der Gnostiker II. Von R. Liechtenhan . . . . .	286
Bemerkungen zum Markustexte. Von Ch. Rauch . . . . .	300
Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testaments II. Von Ivan Franko . . . . .	315
Zu Matth 5, 17—20. Von Pastor Wiesen . . . . .	336
Miscellen:	
Eine Spur des Petrus-evangeliums. Von H. Usener . . . . .	353
Revelatio sancti Stephani. Von P. v. Winterfeld . . . . .	358
Zu Lukas 22, 20. Von Oscar Holtzmann . . . . .	359
Jesu Geburt in einer Höhle. Vom Herausgeber . . . . .	359

Titel und Inhaltsverzeichnis zum 3. Jahrgange liegen bei.



J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung  
(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1902.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford, 27 Broad Street.**  
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York, 9 E 16th St.** — Postzeitungs-Preisliste für 1902 No. 8482.

Hierzu je eine Beilage der Firmen: **J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung** und **Chr. Herm. Tauchnitz, Verlagsbuchhandlung,** beide in **Leipzig**, und **J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung** (Alfred Töpelmann) in **Giessen**.

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

Ausgegeben am 18. November 1902.

Die

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

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

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

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

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

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

*Der Herausgeber.*

*Die Verlagsbuchhandlung.*

---

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

---

Soeben erschienen:

# **Das Alte Testament**

und

## **die Ausgrabungen**

von

**D. Karl Budde**

ord. Professor der Theologie an der Universität Marburg.

---

**Preis: 80 Pfg.**

---

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

## Das Geographische im Evangelium nach Johannes.

Von K. Furrer in Zürich.

Der Evangelienexegese hoffen wir einen kleinen Dienst zu erweisen, indem wir die geographischen Angaben des Johannesevangeliums zusammenstellen und vom Standpunkte der Palästinakunde aus beleuchten. Absolut gewisse Resultate können wir nicht geben, wohl aber solche, die eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Man weiss, dass nach dem ältesten Zeugen der Ort, wo Johannes taufte, nicht Bethabara, sondern Bethanien hiess, Joh 1, 28. Dieser Ort lag jenseits des Jordan (1, 28. 3, 26. 10, 40). Es taufte also Johannes nicht ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, sondern πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Wo lag aber das ostjordanische Bethanien? Darauf wusste man bisanhin keine genügende Antwort zu geben. Wer aber den Wadi Abu Muhair nordöstlich hinaufwandert, gelangt zu einem jetzt in Trümmern liegenden Ort Betâne und kann von da aus in einer Stunde in gleicher Richtung es-Salt erreichen. Wir dürfen in Betâne die arabisierte Form von Betonim, wie ein Ort des Stammes Gad hiess, Jos 13, 26, erkennen. Eusebius bemerkt im Onomastikon (ed. Lagarde 234, 85), der Name, den er Βοτνία ἢ καὶ Βορεείν schreibt, laute jetzt noch ähnlich. In späteren byzantinischen Kirchenverzeichnissen wird ein Ort Βατανέωσς erwähnt, der nach der Reihenfolge in den betreffenden Stellen nahe bei Salton (es-Salt) gelegen haben muss. Niemand wird etwas gegen die Gleichung Betonim-Betâna einwenden; hingegen scheint Βηθανία mit anderem T-laut ferner zu liegen. Aber wir dürfen, wenn der Volksmund Ortsnamen in ein anderes Idiom umformt, strenge Regelmässigkeit nicht erwarten, sondern müssen darauf gefasst sein, dass Klangähnlichkeiten mit anderen bekannten Ortsnamen eine grosse Rolle spielen. Urkundlich haben wir die Formen Betonim, Botnia, Bataneos. Griechisch redende Christen konnten den Ausdruck in Bethania umformen im Anklang an das jüdische Bethania.

Ohne uns auf Nachrechnung der Zeitdistanzen des Evangelisten einzulassen, bemerken wir nur, dass man von Betâna das galiläische Kana in 20 Stunden, Bethania bei Jerusalem in 12 Stunden erreichen kann.

2, 11. Mit der Bezeichnung Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας will der Evangelist deutlich diesen Ort von dem bekannteren Kana südöstlich von Tyrus, das nicht zu Galiläa gehörte,<sup>1</sup> unterscheiden.

3, 22. Von Jerusalem wanderte Jesus in die jüdische Landschaft hinaus und hielt sich dort auf. Diese Landschaft hatte auch nach Norden ihre bestimmte Grenze, die in der Breite Koreäs von Ost nach West sich zog,<sup>2</sup> nördlich an Akrabatta vorüberstreichend und dem grossen Wadi Kâna folgend.

3, 22. Johannes taufte in Ainon nahe bei Saleim, weil es daselbst „viel Wasser“ hatte. Am Ostrand der zum samaritischen Gebiete gehörenden Machnaebene giebt es einen Ort Sâlim und drei Stunden nördlich davon entfernt einen Ort Ainûn. Es braucht die Kühnheit eines Exegeten, um diese zwei Orte nahe bei einander zu finden (Αἰνῶν ἐγγύς τοῦ Σαλείμ). Wenn der Evangelist dem Johannes eine Mission unter den Samaritern zugetraut hätte, so würde er das wahrlich nicht bloss durch einige dunkle Ortsnamen angedeutet haben. Ainôn weist auf einen Ort hin, in dem verschiedene Quellen zu Tage treten. Wegen ihres überraschenden Reichtumes sind aber die Quellen von 'Ain-Fâra ungefähr zwei Stunden nordnordöstlich von Jerusalem berühmt. Nirgends finden sich im Gebirge Juda so reiche Quellen wie diese, und der starke Quellbach hat so tief die Felsbecken ausgehöhlt, dass sich hier zum Tauchbade beste Gelegenheit findet. Die Schlucht aber, aus deren Felswänden die Quellen von Fâra entspringen, heisst etwas weiter oben Wadi Selâm (auch Senâm geschrieben, indem n und l häufig mit einander wechseln).

4, 5. Jesus kommt in eine Stadt Samarias namens Sychar „nahe dem Orte, den Jakob seinem Sohne Joseph gegeben.“<sup>3</sup> Der Ort Sychar wird in der Form Sechar vom Bordeauxpilger aus dem Jahr 333 erwähnt. Auch Burchardus schildert im Jahre 1283 deutlich die Lage des Ortes. Die Tradition hat also Sichem und Sychar klar auseinander gehalten.

<sup>1</sup> Nach Josephus, Bell. 3, 3, 1 erstreckte sich Obergaliläa bis zum Dorfe Baka, dessen Name am grossen Wadi Bakk haften geblieben ist. W. Bakk streicht 1 1/2 Stunden südöstlich von Kana vorüber.

<sup>2</sup> Κοπέαι Joseph., Ant. 14, 3, 4 ist in Καραβά am Ausgang des Wadi Fâr'ah dem Namen nach erhalten.

<sup>3</sup> Gen. 48, 22.

Heute haftet an der durch wandellose Tradition bezeichneten Stelle der Name 'Askar.<sup>1</sup> Dieser Ort liegt am Fusse des wasserarmen Berges Ebal. Die Sichemiten haben offenbar früh schon den Reichtum ihrer dem Garizim entspringenden Brunnen ihren Nachbarn vorenthalten, so dass diese genötigt waren im Thalgrunde einen Schacht durch die Felsen zu treiben, wobei sie erst in der Tiefe von 70 Metern auf Grundwasser kamen. Diesen Brunnenschacht hat die Tradition dem Jakob zugeschrieben. Noch überschaut heute der Wanderer mit einem Blick den Jakobsbrunnen, den Begräbnisplatz des Joseph, den Ort Sychar, während am Brunnenrand Sichem seinen Augen entzogen ist.

Nebenbei gestatten wir uns zu bemerken: Jesus behandelt nach dem Evangelisten die Samariterin als Stellvertreterin ihres Volkes. Das Bild der Ehe für die Gemeinschaft eines Volkes mit Gott war den Israeliten seit den Tagen Hoseas geläufig. In diesem Sinne hatte das Volk von Samaria schon fünf Männer gehabt, nämlich nach II Kön 17, 30. 31 die Götter von Babel, Kutha, Ava, Hamath, Sepharvaim. Jahve aber, an den es sich jetzt hält, ist nicht sein Mann, sondern der Ehegemahl Israels. Joh 4, 18. Hos 2, 19.

5, 2ff. entscheiden wir uns für den Text, der, wenn er auch nicht in allen Teilen den ältesten Handschriften entspricht, dafür nach unserer Auffassung mit dem Thatbestand am besten harmoniert: „Es ist in Jerusalem beim Schafthor ein Teich, hebräisch Bethesda genannt,<sup>2</sup> der fünf Hallen hat. In diesen lag eine Menge von Kranken, die auf die Bewegung des Wassers warteten; denn ein Engel stieg zu gewisser Zeit herab in den Teich und regte das Wasser auf. Der erste nun, der nach der Bewegung des Wassers hineinstieg, ward gesund.“

Wie man aus Neh 3, 32. 12, 39 weiss, gab es im alten Jerusalem, das seit Nehemia bis zur Zeit Christi nie mehr eine wesentliche Umgestaltung erfahren hatte, ein Schafthor. Da im Nordosten des Tempelhügels beim vorexilischen Jerusalem eine steile Seitenschlucht ost-süd-

<sup>1</sup> 'Askar „Heer“. Man macht sehr häufig im arabischen Orient die Beobachtung, dass der Volksmund alte Ortsnamen so lange umwandelt, bis sie in der lebenden Sprache einen appellativen Sinn bekommen; daher kann die Umwandlung von Sychar in 'Askar nicht befremden.

<sup>2</sup> Bethzatha, Bethsaida steht dafür in einzelnen Handschriften. Eine ähnliche Verwirrung in bekannten geographischen Namen zeigt sich in den Pilgerschriften von Theodosius und Antoninus Martyr. Bethzatha Name eines Quartiers, das zu Christi Zeit noch ausserhalb der Mauern Jerusalems im Norden des Heiligtums lag und keinen Zusammenhang mit dem Schafthor hatte, Bethzaida „Haus des Fischfangs“ in der überaus wasserarmen Stadt!

östlich sich zum Kidronthale hinunterzog, so konnte man auf jener Seite kein Thor anbringen. Der gewaltige Festungsgraben, an den die heutige Nordmauer des Haram angrenzt, ist ein Teil dieser alten, jetzt stark verschütteten Schlucht. Das Schafthor war ein Thor an der Westmauer des Heiligtums und zwar dasjenige Thor, das vom Handels- und Industriequartier der Stadt, der einstigen „Vorstadt“, zum Tempelbezirk führte und ungefähr an der Stelle des gegenwärtigen Bâb el-Kattanîn, „Thor der Baumwollenhändler“ sich befand. Einst handelte man dort mit Schafen und Schafwolle, wie am Fischthor mit Fischen.<sup>1</sup> Nun liegt aber in der Nähe dieses Thores, nur 40 Meter westlich von ihm entfernt, 'Ain eš-Šefâ, „Heilquelle“, die das Wasser für Hammam eš-Šefâ, „Heilbad“ liefert. Man muss aber durch einen fast 30 Meter tiefen Schacht hinuntersteigen, um zum Niveau der Quelle zu gelangen. Dieser Schacht geht durch den Schutt, der hier die einstige Tyropöonschlucht füllt. Drunten findet man einen Kanal, der teilweise von Säulenschäften gedeckt ist. Das Wasser der „Heilquelle“ hat den gleichen Geschmack und den gleichen chemischen Gehalt wie der Gichonquell. Noch ist ihr Geheimnis nicht genugsam erforscht; aber die sorgfältigsten bisherigen Nachforschungen deuten darauf hin, dass sie aus dem Tempelberge herkommt. Da legt sich denn die Vermutung nahe, dass sie einer der Arme der intermittierenden Tempelquelle sei. Einst musste man unter offenem Himmel zu ihr hinabsteigen; um das Bassin, in das sie stossweise ihr Wasser ergoss, lagen die Hallen. Wer weiss, ob nicht jene Säulenschäfte zu diesen Hallen gehörten? Im Namen „Heilquelle“ hat sich eine dunkle Erinnerung an das alte Heilbad erhalten. Man begreift bei solchen Verhältnissen sehr leicht, dass ein Kranker es schwer hatte rechtzeitig in den Teich der Heilquelle zu gelangen. Dass man den Bethesdaeich im riesigen mit Regenwasser gefüllten Festungsteich nördlich vom Haram suchte, in dem ohne Korkleibchen die armen Kranken elendiglich ertrunken wären, oder in den zwei Regenwasserbassins<sup>2</sup> nördlich von der Antonia, oder in einem Teiche, in den die Kloake des Opferschlachtortes gemündet hätte, zeugt allerdings für eine recht lebhaft Phantasie der betreffenden Forscher. Von selbst aber begreift sich, dass man der ganzen Anlage (Quelle, Teiche, Hallen) den Namen „Stätte des Erbarmens“ (Bajith im weitesten Sinn) gab. Andere Lesarten kamen durch unwissende Abschreiber in Umlauf.

<sup>1</sup> Zeph 1, 10. Neh 12, 39.

<sup>2</sup> Diese Zwillingsteiche sind nach bell. jud. 5, 11, 4 mit dem Struthionteich des Josephus identisch.

6, 1 ff. „Nach diesem ging Jesus auf die andere Seite des Sees von Galiläa von Tiberias. Es folgte ihm aber eine grosse Menge. Jesus ging auf den Berg. Es war nahe am Passa. Andreas sagte zu ihm: Es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote. Jesus sagte: Lasset die Leute sich lagern. Es war aber reiches Gras an dem Platze. Da nun Jesus merkte, dass sie ihn entführen wollten, zog er sich wieder auf den Berg zurück, allein. Wie es aber Abend geworden, kamen seine Jünger herunter an den See und bestiegen ein Schiff und fuhren über den See nach Kapernaum. Als sie aber 25 oder 30 Stadien weit gefahren waren, verlangten sie Jesum ins Schiff zu nehmen und alsbald war das Schiff am Lande, wohin sie fuhren. Es kamen aber Schiffe von Tiberias, das nahe dem Orte war, wo die Leute das Brot gegessen hatten,<sup>1</sup> herzu und die Leute bestiegen die Schiffe und fuhren nach Kapernaum.“

Diese Schilderung ist topographisch durchaus deutlich, sobald man darauf verzichtet, sie mit den verwandten Berichten der Synoptiker zu vermengen. Jesus kam nach dem Evangelisten von Jerusalem her und hatte dabei nach der Gewohnheit der galiläischen Pilger den Weg über Peräa genommen. Da der See Gennesaret tiefer nach Süden hinabreicht als der Ausfluss des Jordan, so kommt man von Peräa her, wenn man nach Tiberias will, von jenseits des Sees.<sup>2</sup> Lange schon hat man erkannt, dass die Lesart τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδας nicht richtig sein kann; daher die Verbesserung εἰς τὰ μέρη τῆς Τιβερ. Wahrscheinlicher ist, dass ein Abschreiber durch τῆς Τιβερ. am Rand den Ausdruck „galil. Meer“ erklären wollte.<sup>3</sup> Wir machen nämlich die Beobachtung, dass alle Schriftsteller im ersten Jahrh. n. Chr. den Ausdruck See von Tiberias noch nicht haben; Strabo, Plinius, Josephus brauchen die Form See Gennesar oder Gennesaritis, auch die Targumim haben diese Form. Vom 2. Jahrh. an scheint der Name Tiberiassee mehr und mehr officiell geworden zu sein. Wir finden ihn durchweg im jersusalemischen Talmud. Obleich dort die Ebene Gennesar wiederholt erwähnt wird, diente ihr Name den Rabbinen nicht mehr zur Bezeichnung des Sees. Von den griechischen Autoren hat unseres Wissens zuerst

<sup>1</sup> Nach der Lesart des Sin.

<sup>2</sup> Dass πέραν auch in den Evangelien einfach „jenseits“ bedeuten kann und nicht ohne weiteres auf einen festgeprägten geographischen Begriff hindeutet, zeigt z. B. Mc 6, 45, wo Jesus den Jüngern gebietet nach Bethsaida hinüberzufahren am andern Ende des Uferbogens. Mc 6, 53 διαπεράσαντες εἰς Γεννησαρέτ.

<sup>3</sup> Vielleicht aber auch hat ein Abschreiber, um eine Übereinstimmung mit den Synoptikern zu erstellen, τῆς Γαλιλαίας hineingeschoben.

Pausanias den Ausdruck λίμνη Τιβεριάδος<sup>1</sup> gebraucht. Im Johannes-evangelium wird erst 21, 1 der See nach seiner späteren Bezeichnung benannt. Vielleicht darf man daraus schliessen, dass dieses letzte Kapitel des Evangeliums bedeutend später entstanden ist als die übrigen.<sup>2</sup>

Am rechten Ufer des Sees angelangt, wanderte Jesus nach 6, 2, begleitet von viel Volk, dem See entlang und stieg dann auf einen Berg hinauf. Dieser Berg kann kein anderer sein als die Hochterrasse, die ungefähr 300 Meter südlich über die Ebene Gennesar sich erhebt.<sup>3</sup> Ohne Anstrengung kann man von Wadi Ammâs (dem Thal, an dessen Ausgang einst Hammath lag) dort hinaufkommen. Der Boden der Terrasse ist äusserst fruchtbar, im Frühling mit Gras und Blumen üppig geschmückt (v. 10 „es war reiches Gras an dem Platze“). Gerstenbrote kamen zur Verteilung nahe vor dem Passahfeste. Die Gerstenernte fällt im Jordangebiete einige Wochen früher als auf dem Gebirge, so dass dort Anfangs April frische Gerstenbrote zu haben sind, während anderswo erst Anfangs Mai. Die Gerstenbrote bedeuten unseres Erachtens einen weiteren lokalen Zug in der Erzählung. Nach der Speisung zog sich Jesus wieder auf den Berg zurück. Das „wieder“ kann in diesem Zusammenhang nur bedeuten: Jesus stieg zu einer noch höheren Terrasse hinauf, um allein zu sein. In der That erhebt sich südlich von der Terrasse eine steile Halde etwa 100 Meter hoch, um dann in eine wellige Ebene<sup>4</sup> überzugehen. Die Jünger stiegen von der grasreichen Flur zum See hinunter; denn sie wollten noch diesen Abend nach Kapernaum hinüberfahren. Das Ufer biegt sich nämlich vom Fusse jener Hochterrasse an so stark nach Nordosten, dass man von dort aus Kapernaum (Tell Hûm) sich gegenüber hat, wie dies jede gute Photographie jener Gegend sehr deutlich zeigt. Mit 30 Stadien ist man nach der Luftlinie gemessen von Magdala aus, in dessen Nähe die Jünger abgefahren waren, fast auf der Höhe von 'Ain Tâbigha. Als die Jünger so weit gekommen waren, gelangte das Schiff „alsbald an das Land,

<sup>1</sup> Nicht Τιβεριά, wie Reland folgend die Neueren schreiben.

<sup>2</sup> Müsste man auch 6, 1 τῆς Τιβεριάδας lesen, so käme man zum gleichen Schluss für diese Stelle.

<sup>3</sup> Im 6. und 7. Jahrh. suchte man den Ort der Speisung bei 'Ain Tâbigha, s. Theodosius und Arculfus in Geyers itinera hiersolym. S. 138. 173. Diese Anschauung erhielt sich durchs ganze Mittelalter.

<sup>4</sup> Dort befindet sich nahe dem Rande Hadschâret en-Naşâra „Christenstein“, es sind Trümmer eines Cromlech, die mit Jesus nichts zu thun haben, in deren Nähe die nach Quaresmius irrige landläufige Meinung die Speisung der 5000, er selbst ebenso willkürlich die Speisung der 4000 verlegt.



wohin sie fuhren“. Dieser Ausdruck deutet darauf hin, dass sie nicht in Kapernaum landeten, sondern in der kleinen Bucht von 'Ain Tâbigha. Von den Leuten, die gespeist worden waren, berichtet der Evangelist, dass sie des folgenden Tages mit Schiffen aus Tiberias, weil diese Stadt nahe dem Orte der Speisung lag über den See nach Kapernaum hinüberfuhren.

Jeder Kundige, der die vom Evangelisten gezeichnete Situation aus persönlichem Augenschein kennt, wird zugestehen, dass die topographischen Züge des Bildes von überraschender Deutlichkeit und Genauigkeit sind.

8, 20. Man kann nicht wohl mit Weizsäcker übersetzen: „Jesus lehrte im Schatzhause“, sondern „bei der Schatzkammer“, nämlich in der Halle zwischen der Schatzkammer und dem nach oben offenen Vorhof. Der Evangelist weiss, dass die heisse Sonne Jerusalems es nicht gestattet unter der ungehemmten Wirkung ihrer Strahlen stundenlang einem Lehrer zuzuhören. Ebenso wenig hätte Jesus den 25. Dezember unter freiem Himmel reden können, weil ihn dann zumal strömender Regen, oder gar Schneegestöber gehindert hätte. Darum predigte er am Tempelweihfest in der Halle Salomos, 10, 23. Diese Halle muss für religiöse Gespräche besonders beliebt gewesen sein, vgl. Act 3, 11. 5, 12. Sie lag der prachtvollen Vorderseite des Tempelhauses östlich gegenüber; man sah von hier aus, wenn die ehernen und die „schöne“ Pforte geöffnet waren, das Opfer auf dem Brandopferaltar, man sah den Chor der weissgekleideten Priester. Das Herz des israelitischen Gottesdienstes war da den Blicken geöffnet.

9, 7. Der Blinde soll seine Augen im Teiche Siloam waschen. Wenn noch die Verhältnisse von Neh 3, 15 bestanden, so meinte der Evangelist damit den untern Siloahteich, der nur durch die Stadtmauer von den königlichen Gärten getrennt war. Den Namen Siloam (Schiloach) deutet der Evangelist „abgesandt“, womit er auf die Intermitenz der den Teich speisenden Quelle hinweist. Die Quelle schiesst während eines Tages mehrmals mit kräftigem Schwall aus dem Felsen hervor.

11, 1 wird das Bethanien bei Jerusalem als das Bethanien der Maria und Martha deutlich vom peräischen Bethanien unterschieden. Die angegebene Entfernung von Jerusalem, 15 Stadien, trifft genau zu. Schon zur Zeit der Pilgerin Silvia ums Jahr 383 nannte man dieses Bethanien Lazarium, welche Benennung denn auch dem Orte bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

Nach 11, 54 zog sich Jesus von Jerusalem auf das Land zurück nahe der Wüste in die Ephraim (Ephrem) genannte Ortschaft.

Längst sind viele Erklärer übereingekommen diesen Ort in dem hochgelegenen aussichtsreichen, von fruchtbarer Umgebung gesegneten und doch der Gebirgswüste sehr nahe gelegenen Taijibe nordöstlich von Bethel wiederzuerkennen.

12, 21 wird Βηθσαιῶν τῆς Γαλιλαίας erwähnt. Aus dieser Stelle hat man geschlossen, dass es neben dem wohlbekanntem Bethsaida-Julias am linken Ufer der Jordanmündung in den See Gennesaret noch ein Bethsaida am rechten Ufer gegeben haben müsse, da ja die galiläische Landschaft am Jordan sich abgegrenzt habe. In der That kennt Josephus keine andere Grenze; aber vom 2. Jahrh. an muss es anders geworden sein, indem Claudius Ptolemäus Julias (Herod. Name für Bethsaida) zu Galilaea zählt und Eusebius und Hieronymus, die nur von einem einzigen Bethsaida wissen, es in die gleiche Landschaft einreihen. Man ist daher genötigt anzunehmen, dass die Bezeichnung Βηθσαιῶν τῆς Γαλιλαίας aus dem 2. Jahrh. stammt.

18, 1. Die sonst treffliche Übersetzung Weizsäckers giebt die Worte χειμάρρου τῶν Κέδρων mit „Cedernwildbach“ wieder. Da der Evangelist sich topographisch gut orientiert zeigt, so ist selbstverständlich τοῦ Κέδρων zu lesen. Das hebräische Kidron wird von den Griechen Κέδρων geschrieben. Es handelt sich auch keineswegs um einen Wildbach, sondern um ein Rinnsal, durch das im Winter Regenwasser fließt.

Über das Praetorium des Pilatus, über Golgatha und das Grab Jesu macht der Evangelist keine genaueren Angaben. In diesen topographischen Punkten schloss er sich, soweit wir sehen können, an die Synoptiker an. Wenn wir von Philo vernehmen, dass Pilatus im Herodespalast zu Jerusalem gewohnt habe, und dass Josephus dasselbe über den Statthalter Gessius Florus aussagt, so scheint die Antonia an der Nordwestecke des äusseren Tempelbezirkes als Praetorium des Pilatus ausgeschlossen. Auch gewinnt man an Ort und Stelle den Eindruck, für eine künstliche Terrasse oder Plattform, so müssen wir Gabbatha des Evangelisten 19, 13 deuten, sei im weitläufigen Bezirk der herodischen Königsburg eher Platz gewesen, als in der nach allen Seiten abgesperrten Antonia. Dass jedenfalls auch in der Königsburg eine Kaserne sich befand, zeigt Josephus, bell. jud. 2, 15, 5. Immerhin ist merkwürdig, dass nicht erst Antoninus Martyr (570), sondern schon der Bordeauxpilger (333) die Antonia als praetorium Pilati bezeichnete. Wahrscheinlich war eben die Königsburg mit Ausnahme der drei bekannten Türme längst vorher schon vom Erdboden verschwunden.

Wenn man alle Zeugnisse in Erwägung zieht,<sup>1</sup> kommt man zum Schluss, dass der Volksmund zur Zeit Christi einen Felshöcker ausserhalb der Stadtmauer als „Schädel Adams“ bezeichnete, indem das Volk dem Urvater der Menschheit das grösste Riesenmass zutraute. Dieser „Schädel“ wurde von den Baumeistern Constantins derart bearbeitet, dass z. B. Epiphanius um 394 keine Schädelform mehr an ihm erkennen konnte.

Die Nachforschungen von Clermont-Ganneau haben erwiesen, dass im Bereiche der Grabeskirche einst eine grössere Reihe von Felsengräbern vorhanden gewesen ist, von denen sich einige bis auf diesen Tag erhalten haben. Wenn das traditionelle Golgotha echt ist — und wir halten es für echt — dann ist auch wahrscheinlich, dass Jesus in einem der nahen Felsengräber beigesetzt wurde und zwar, gerade weil er als Geächteter gestorben war, in einem neuen Grab (19, 41).

---

<sup>1</sup> Vgl. Wilson, Quart. stat. of PEF. 1902, S. 61 ff.

## Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe.

Von R. Knopf in Marburg i. H.

Als Bryennios im Jahre 1875 aus dem Constantinopolitanus den bis dahin fehlenden Schluss des II. Clemensbriefes veröffentlichte, war auf den ersten Blick zu erkennen, dass in diesem altchristlichen Litteraturdenkmale eine Gemeindeansprache erhalten ist. II Clem ist eine Homilie und zwar die älteste christliche Homilie, die wir besitzen. Ihr Entstehungsort ist wahrscheinlich Rom, die Zeit ihres Ursprunges sind die vier Decennien, die um die Mitte des 2. Jahrh. liegen (130—170). Nun hat um die Mitte des 2. Jahrh. ein Mann, der die gottesdienstliche Ordnung an den Hauptstätten des Christentums (Asien, Rom) kannte, nämlich Justin, in seiner I. Apologie eine kurze, aber äusserst wertvolle Schilderung der christlichen Gottesdienstordnung gegeben; es genügt uns hier, nur den Anfang dieser Schilderung zu citieren (Apol I, 67, 3—5): καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν κτλ. Wir erfahren hier, dass die Ansprache an die Gemeinde, die der Gemeindevorsteher hält, an eine Schriftverlesung (und zwar aus den Evangelien oder dem AT) anknüpft und dass ihr das gemeinsamen Gebet folgt. Wenn nun, wie kein Zweifel ist, im II Clem ein Beispiel der von Justin bezeugten sonntäglichen Gemeindeansprache vorliegt, so wirft sich von selbst die Frage auf: setzt II Clem eine vorangegangene Anagnose voraus, und wenn dies der Fall ist, an welchen Schriftabschnitt im besonderen knüpft die Homilie an?

Der erste Teil der aufgestellten Doppelfrage ist schnell gelöst. II Clem setzt eine Anagnose voraus. Dies folgt ohne Zweifel aus 19, 1: darum nun, meine Brüder und Schwestern, lese ich euch nach dem

Gotte der Wahrheit (μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας) eine Ermahnung vor, zu achten auf das, was geschrieben steht (εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις), damit ihr sowohl euch selbst rettet als auch den, der in eurer Mitte vorliest. — In diesen Worten bezeichnet der Homilet selber seine Rede als eine ermunternde Hinzufügung zu einem schon verlesenen Schriftabschnitte. Den Gott der Wahrheit hat die Gemeinde bereits bei der Verlesung dessen, was geschrieben steht, reden hören, und darnach empfängt sie von dem Homileten noch eine weitere erneute Mahnung, auf das Geschriebene zu achten. Damit ist dasselbe Verhältnis zwischen Anagnose und Homilie gesetzt wie bei Justin: dann, wenn der Vorleser aufgehört hat, ermahnt der Vorsitzende und redet zu, diesen Gütern nachzueifern.

Weiter: es scheint, dass wir schon aus der Art, wie in II Clem 19, 1 auf die vorher verlesene Schriftstelle angespielt wird, schliessen können, die Anagnose sei dem AT und nicht den Evangelien entnommen gewesen. Der Ausdruck τὰ γεγραμμένα legt diese Auffassung nahe. II Clem citiert ja freilich einmal auch einen Ausspruch Jesu als γραφή (2, 4), aber sonst heisst es immer, wenn Worte Christi gebracht werden: „es sagt der Herr“, „es spricht der Herr im Evangelium“, auch: „es sagt Gott“ kommt vor (vgl. 3, 2; 4, 2. 5; 5, 2; 6, 1; 8, 5; 9, 11; 12, 2; 13, 4). Der Ausdruck γραφή dient, wenn er gebraucht wird, noch vorwiegend zur Bezeichnung des AT (vgl. 6, 8; 14, 1, 2), τὰ βιβλία schlechthin sind die ATlichen Bücher, neben die die ἀπόστολοι treten (14, 2). Wir werden darum bei τοῖς γεγραμμένοις von vornherein mit der grössten Wahrscheinlichkeit an ATliche Schriften zu denken haben. Und auf Anagnose aus dem AT scheint auch der Ausdruck ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας zu deuten, der II Clem 19, 1 fällt. Doch kann man hier nichts Sicheres sagen. Es liegt ja nahe, bei ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας an den Gott zu denken, der im verlesenen Abschnitte und überhaupt im AT versprochen, gedroht, geweissagt hat, was nun in der Endzeit in Erfüllung geht. Aber es ist schliesslich auch ebenso wohl möglich, bei dem Ausdrucke, an sich betrachtet, an den Gott zu denken, der durch Christus gesprochen hat (vgl. 13, 4), an den Vater der Wahrheit (3, 1, 20, 5), zu dessen Erkenntnis die Heiden gekommen sind. Deswegen darf man auf diese Bezeichnung weiter kein Gewicht legen.

Haben wir es von vornherein als wahrscheinlich erkannt, dass II Clem eine ATliche Anagnose voraussetzt, so haben wir weiter genauer zu untersuchen, ob wir nicht im Einzelnen den Schriftabschnitt ermitteln können, der vor unserer Homilie verlesen wurde. Wenn es gelingt,

einen besonderen Abschnitt aus dem AT nachzuweisen, auf den die Homilie sich zurückbezieht, dann ist auch jene allgemeine Frage, ob die Anagnose aus dem AT oder einem Evangelium genommen war, am Besten gelöst.

Wollen wir den Abschnitt bestimmen, der vor der Homilie verlesen worden war, dann müssen wir naturgemäss vor allem auf die ATlichen Citate achten, die der Homilet gebracht hat. Denn wir werden von vorn herein erwarten, dass die Homilie, die ja, weil vorgelesen (19, 1), keine Stegreifrede, sondern eine zu Hause ausgearbeitete Ansprache ist, eine Anzahl von Beziehungen zur Anagnose aufweise, die am leichtesten in den Citaten aufzuzeigen sein werden.

Sehen wir uns daher der Reihe nach die ATlichen Citate der Homilie an, wo sie stehen, woher und wie sie übernommen sind.<sup>1</sup>

2, 1 εὐφράνθητι στείρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον ἢ οὐκ ὠδίουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. Obwohl eine eigentliche Citationsformel fehlt, haben wir es hier doch mit einer ausdrücklichen Anführung zu thun, denn der Ausspruch wird in den folgenden Sätzen sorgfältig in seine drei Glieder aufgelöst, von denen jedes mit einer kurzen Citationsformel (ὃ εἶπεν oder ὃ δὲ εἶπεν) eingeführt und dann allegorisch ausgelegt wird. Das Citat ist aus Jes 54, 1 übernommen und stimmt wörtlich genau mit dem LXX-Texte überein.

3, 5 das bekannte und öfters wiederholte Prophetenwort über den Lippengottesdienst des Volkes Israel: ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾷ, ἢ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπεστίν ἀπ' ἐμοῦ, stammt aus Jes 29, 13, wo es freilich lautet: ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἢ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. Die Abweichung des Clemenscitates vom LXX-Texte ist bedeutend. Dieses in altchristlichen Schriften öfters wiederkehrende, anscheinend sehr bekannte Wort war indess in der Form, die II Clem hat, im Umlauf, wie uns verschiedene Parallelen zeigen, vgl. Mc 7, 6, Mt 15, 8, I Clem 15, 2, Ptol. ep. ad Floram 2, auch Clem. Al., Strom. IV, 6 p. 577 (Justin, der Dial. 78 das Citat im Zusammenhange bringt, ist der einzige, der genauer nach LXX citiert): die Form, in der das Citat in den Evv. steht, ist wohl Ursache der Abweichung gewesen.

6, 8 ἐὰν ἀναστῆ Νῶε καὶ Ἰὼβ καὶ Δανιήλ, οὐ ῥύσονται τὰ τέκνα αὐτῶν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ. Dies ist ein sehr freies Citat oder vielmehr eine verkürzende, referierende Zusammenfassung von Ez 14, 14 u. 18.

<sup>1</sup> Ich citiere nach Swete's LXX-Ausgabe.

Ez 14, 14 lautet: καὶ ἐὰν ὤσιν οἱ τρεῖς ἄνδρες οὗτοι ἐν μέσῳ αὐτῆς, Νῶε καὶ Δαναὴλ καὶ Ἰώβ, αὐτοὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ αὐτῶν σωθήσονται, Ez 14, 18: καὶ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνδρες ἐν μέσῳ αὐτῆς, Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ μὴ ῥύσωνται υἱοὺς οὐδὲ θυγατέρας, ἀλλ' ἢ αὐτοὶ μόνοι σωθήσονται (vgl. auch v. 16). Die Veränderung in II Clem ist klar und einschneidend. Es ist unmöglich, dass der Verfasser sein Citat hier direct aus der LXX übernommen haben könnte, bei einem ersten Griffe ist eine so grosse Abänderung schwer denkbar, wo dabei doch noch ausdrücklich die Quelle genannt wird, aus der die Anführung übernommen sein soll (λέγει δὲ καὶ ἡ γραφὴ ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ). Wir müssen hier entweder auf gedächtnismässiges, sehr ungenaues Citieren erkennen, oder eine Übernahme aus irgendwelchen Mittelgrössen (einer Citatensammlung?) annehmen.

7, 6 finden wir die in ihrem ersten Teile auch von Jesus (Mc 9, 48) gebrauchte Schlussdrohung des Jesaias: ὁ κώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσκει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται καὶ ἔσονται εἰς ὄρασιν πάσῃ σαρκί. Das Citat ist wörtlich genau aus Jes 66, 24 übernommen (nur das γάρ des Jesaiastextes vor κώληξ hat II Clem weggelassen). Die schon erwähnte Mc-stelle hat mit ihren Abweichungen vom LXX-texte keinen Einfluss auf das Citat in II Clem gehabt. Dasselbe Prophetenwort wird von II Clem nochmals in 17, 5 gebracht, aber dort ohne besondere Citationsformel.

13, 2, διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν lautet in unserm LXX-texte (Jes 52, 5): δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Die Lesart des Clemenstextes ist nach dem Codex C gegeben. Die syrische Übersetzung hat in genauerer Übereinstimmung mit dem LXX-texte δι' ὑμᾶς hinter βλασφημεῖται eingesetzt und πᾶσιν weggelassen. Das wird aber nachträglicher Harmonismus sein.

14, 1, ἐγενήθη ὁ οἶκός μου σπήλαιον ληστῶν, ist eine freie, wohl gedächtnismässige Anführung von Jer 7, 11 μὴ σπήλαιον ληστῶν ὁ οἶκός μου. Schon Mc 11, 17 (Mt 21, 13; Lc 19, 46) ist das Wort ziemlich frei, mehr nur in Anlehnung wiedergegeben, und mit Jes 56, 7 combinirt.

14, 2 ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ, ist referierende, verkürzende Anführung von Gen 1, 27 καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Die Form der Anführung bei II Clem berührt sich stark mit der, die das Citat in den Evangelien hat: Mt 19, 4 ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (Mc 10, 6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς).

15, 3 ἔτι λαλοῦντός σου ἐρώ· ἰδοὺ πάρεμι ist wörtlich genaue Anführung von Jes 58, 9: ἔτι λαλοῦντός σου ἐρεῖ· ἰδοὺ πάρεμι. Die kleine Abweichung (ἐρώ: ἐρεῖ) ist durch den Zusammenhang, in dem das Citat bei II Clem erscheint, gefordert.

17, 4 ἔρχομαι συναγεῖν πάντα τὰ ἔθνη, φυλάς καὶ γλώσσας. Hier hat Jes 66, 18 nach unserm LXX-texte ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὰς γλώσσας. Eine Differenz im zweiten Teile der Anführung ist vorhanden. Die Form des II Clem scheint irgendwie beeinflusst zu sein von Danielstellen, wo die Combination φυλαί, γλώσσαι öfters vorkommt (vgl. Dan. LXX 3, 2. 4. 7; 6, 25 (26) u. Dan. Theod. 3, 4. 7; 5, 19; 6, 25; 7, 14).

Das sind im ganzen 10 Citate, von denen eins zweimal vorkommt. Zweimal hat der Homilet selber die Schrift angegeben, aus der er citiert, nämlich bei dem Citate in 3, 5: λέγει δὲ καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐα (folgt Jes 29, 13) und in 6, 8: λέγει δὲ καὶ ἡ γραφὴ ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ (folgt das abgekürzte Citat Ez 14, 14—18). Ausser diesen beiden Prophetencitaten finden wir, wie der soeben gebrachte Nachweis lehrt, noch folgende Schriftstellen: 2, 1 = Jes 54, 1; 7, 6 u. 17, 5 = Jes 66, 24; 13, 2 = Jes 52, 5; 14, 1 = Jer 7, 11; 14, 2 = Gen 1, 27; 15, 3 = Jes 58, 9; 17, 4 = Jes 66, 18. Wie ein Blick zeigt, überwiegen die Propheten ungemein: von 9 Stellen, die citiert werden, sind 8 aus den Propheten genommen, nur eine (14, 2 = Gen 1, 27) stammt aus einem andern biblischen Buche. Und unter den Propheten fällt der Hauptanteil wieder dem Jes zu: sechsmal wird Jes citiert, und nur je einmal Jer und Ezech. Ferner hat die oben vorgenommene Gegenüberstellung ergeben: das Jes-citat in 3, 5 (Jes 29, 13) wird nicht in der Form der LXX gebracht, sondern in einer andern, von ihr abweichenden Gestalt, die sich aber für dasselbe Citat noch an verschiedenen Stellen der altchristlichen Litteratur nachweisen lässt; sehr freies Citat, mehr nur ein kurzes Referat über Ez 14, 14 u. 18 finden wir 6, 8; ziemlich frei sind weiter die Citate in 14, 1 (Jer 7, 11) und 14, 2 (Gen 1, 27); auch 13, 2 (= Jes 52, 5) stimmt nicht mit dem LXX-texte überein; hingegen sind wortgetreu die Citate aus den letzten Capiteln des Jes, nämlich 54, 1 (in 2, 1) 58, 9 (in 15, 3), 66, 18 (mit einer kleinen Abweichung in 17, 4), 66, 24 (in 7, 6 und 17, 5).

Dieser Befund an den Citaten legt den Schluss nahe, dass die letzten Capitel des Jes die Anagnose waren, an die sich unsere Homilie anschloss. Wenn wir dies annehmen, können wir erklären, warum die Citate aus diesen Capiteln so verhältnismässig zahlreich sind, warum nur sie wörtlich sind und warum bei keinem einzigen von ihnen in den Citations-



formeln die Quelle genannt wird, aus der sie genommen sind, wie dies doch bei dem Jes-citate in 3, 5 und der Anführung aus Ezech in 6, 8 geschieht.

Von einem der gebrachten Jes-citate scheint ohne weiteres klar zu sein, dass es in der Anagnose gestanden haben muss. Das ist der Vers Jes 54, 1, der am eigentlichen Eingange der Homilie, in c 2, 1, erscheint. Er wird ganz abrupt eingeführt, ein Übergang vom Vorhergehenden aus fehlt, nicht einmal eine Citationsformel findet sich. Der Vers tritt mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ein, die nur erklärlich ist, wenn die Zuhörer ihn kurz vorher in der Anagnose gehört hatten. Andererseits ist wieder klar, dass der Vers mit einer gewissen Auszeichnung behandelt wird: er steht als erstes Citat am Anfange des eigentlichen Körpers der Homilie, wird in seine Glieder zerlegt und in einer Weise erklärt, die wir in der Predigt nur noch 12, 2—6 (Herrenwort) und 14, 2 (Gen 1, 27) finden. Man möchte bei Erwägung der Bevorzugung dieses Verses annehmen, dass er in der Anagnose eine hervorragende Stelle eingenommen habe, am Anfange oder am Ende des verlesenen Schriftabschnittes stand. Dass er das Ende bildete, ist ausgeschlossen. Es folgen ja noch verschiedene Jes-citate, die erst hinter 54, 1 stehen, und der letzte Vers des Jes wird sogar zweimal citiert, wodurch es sich nahelegt, das Ende der Anagnose mit dem Ende des Buches zusammenfallen zu lassen. Also bleibt, wenn wir dem II Clem 2, 1 citierten Verse eine markante Stelle anweisen wollen, nur übrig, Jes 54, 1 als den Anfang der Lection zu bestimmen. Thun wir das, so fällt zwar noch eins von den aus den letzten Jes-capiteln gebrachten Citaten aus der Anagnose heraus, nämlich Jes 52, 5 (= II Clem 13, 2), aber gerade dies Citat ist, wie oben gezeigt, kein wörtliches. Hingegen werden wir bei unserer Annahme der bedeutsamen Stellung von Jes 54, 1 gerecht: der eigentliche Anfang der Homilie fällt mit dem Anfange der Anagnose zusammen, ein hübsches und naheliegendes Zusammentreffen. Endlich ist folgendes beachtenswert: in der Homilie findet sich mit Ausnahme von Jes 52, 5 keine Anspielung auf cc 52 und 53 des Jes. Und dieser Mangel an Bezugnahme scheint umso bemerkenswerter, als grade Jes 53, unsere Charfreitagslection, das berühmteste Jes-capitel ist, das einen sehr tiefen Eindruck auf die alten Gemeinden gemacht hat und das für die messianische Dogmatik des I. und II. Jahrh. von einschneidender Bedeutung gewesen ist. Kein ATlicher Abschnitt ist ganz oder teilweise so oft citiert worden wie dies Capitel.<sup>1</sup> Wenn es in der Ana-

<sup>1</sup> Vgl. Mt 8, 17, Mc 15, 28, Luc 22, 37, Joh 1, 29; 12, 38, Act 8, 32f., Röm 10, 16, I Petr 2, 2ff., I Clem 16, Barn 5, 2, Justin öfters, vgl. besonders Apol I, 50 f. und Dial 13.

agnose gestanden hätte, dann müssten wir mit ziemlicher Sicherheit eine Anspielung darauf in der Homilie finden. Und doch entdecken wir nichts dergleichen, wenn man nicht etwa das blasse, kurze, schwache ὅσα ὑπέμεινεν Ἰησοῦς Χριστὸς παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν in I, 2 als eine beabsichtigte Bezugnahme auf Jes 53 fassen wollte, was sehr unwahrscheinlich ist.

So legt uns also die Betrachtung der ATlichen Citate unserer Homilie den Schluss nahe, dass Jes 54—66 der ATliche Schriftabschnitt sei, der vor der Predigt zur Verlesung gelangte. Freilich ist dieser Schluss, den wir aus dem Bestande an Citaten zogen, kein absolut zwingender. Sicher und über allen Zweifel hinaus scheint mir nur die aus den Citaten sich ergebende Folgerung zu sein, dass Jes 54, 1 in der Anagnose vorkam. Die Art, wie dieser Vers in II Clem 2, 1f. eingeführt und verwertet wird, kann ich mir nicht anders deuten als so, dass ihn die Gemeinde eben erst in dem verlesenen Schriftabschnitte zu hören bekommen hatte.

Der im Vorhergehenden aus der Betrachtung der wörtlichen Citate gezogene Schluss, die letzten Capitel des Jes seien die Anagnose, an die II Clem sich anschliesst, empfängt nun aber noch eine weitere erwünschte Bestätigung aus einer Reihe von Beobachtungen, die man machen kann, wenn man die bezeichneten Jes-capitel und die Homilie miteinander vergleicht. Es ergibt sich nämlich dabei eine Anzahl von auffälligen Berührungen zwischen beiden. Man kann nachweisen, dass die Homilie sowohl in Einzelheiten als auch in der Gesamthaltung eine Anzahl von Berührungen mit der abgesteckten Lection aufzuweisen hat.

Stellen wir zunächst die Einzelberührungen in gewissen concreten Gedanken und Ausdrücken zusammen, so ist folgendes hervorzuheben:

II Clem 1, 4 wird unter den Wohlthaten Christi aufgezählt: ὡς πατὴρ υἱοῦς ἡμᾶς προσηγόρευεν, Jes 63, 16 lesen wir: *cū γὰρ εἶ πατὴρ ἡμῶν, ὅτι Ἀβραὰμ οὐκ ἔγνω ἡμᾶς καὶ Ἰσραὴλ οὐκ ἐπέγνω ἡμᾶς. ἀλλὰ κύ, κύριε, πατὴρ ἡμῶν. ῥύσαι ἡμᾶς, ἀπ' ἀρχῆς τὸ ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς ἐστιν* (vgl. auch 63, 8; 64, 8). — II Clem 1, 6 steht eine Schilderung früheren heidnischen Gottesdienstes, Jes 57, 5 ff. findet sich eine Beschreibung götzendienerischen Treibens, bei dessen Anhörung jedes Christ gewordene Gemeindeglied seiner eigenen Vergangenheit gedenken musste. — II Clem 8, 2 finden wir ein Gleichnis vom Töpfer und dem von ihm gefertigten Thongefäss. Es ist die gewöhnliche Meinung (vgl. Lightfoot und Harnack z. St.), dass diesem Bilde die auch Röm 9, 21 verwendete Jeremiasstelle (Jer 18, 4—6) zu Grunde liege. Das mag sein, aber wir

lesen auch Jes 64, 8: καὶ νῦν, κύριε, πατήρ ἡμῶν κύ, ἡμεῖς δὲ πηλὸς [καὶ εὐπλάστης ἡμῶν] ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντες ἡμεῖς. Der Homilet kann also sehr wohl von der Lection aus zu seinem Bilde veranlasst worden sein, wenn schon in die Detailausführung Züge aus der Jer-stelle eingedrungen sind (διατραφῆ ἢ συντριβῆ, πάλιν ἀναπλάσσει). Die Vermutung, dass die Jes-stelle in erster Linie für die Wahl des Bildes massgebend war, liegt umso näher, als es sich bei Jes genau so wie bei II Clem im Zusammenhange um Sünde und Sündenvergebung handelt, bei Jer hingegen um die Allmacht Gottes. — II Clem 13, 4 lesen wir folgendes: ὅταν γὰρ ἀκούσῃς (sc. τὰ ἔθνη) παρ' ἡμῶν ὅτι λέγει ὁ θεός· οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπάτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς· ἀλλὰ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, ταῦτα ὅταν ἀκούσῃς θαυμάζουσιν τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀγαθότητος. ὅταν δὲ ἴδῃς, ὅτι οὐ μόνον τοὺς μισοῦντας οὐκ ἀγαπῶμεν, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ τοὺς ἀγαπῶντας, καταγελωσιν ἡμῶν καὶ βλασφημεῖται τὸ ὄνομα. Eine sehr schöne und genaue Parallele dazu ist Jes 66, 5 ἀκούσατε ῥήματα κυρίου οἱ τρέμοντες τὸν λόγον αὐτοῦ, εἶπατε, ἀδελφοὶ ἡμῶν, τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ βδελυσομένοις, ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῆ. Zu beachten ist namentlich die gleiche Motivierung an beiden Stellen: man möge die Feinde lieben, damit der Name nicht gelästert werde. — II Clem 14, 1 wird von der wahren pneumatischen Kirche ausgesagt, sie sei vor Sonne und Mond gegründet. Als ATliche Parallele dazu ist Ps 71, 5 u. 17 zu nennen. Eine freilich nicht so enge Parallele findet sich auch in der von uns abgesteckten Anagnose, und zwar Jes 60, 19 καὶ οὐκ ἔσται σοι ἔτι ὁ ἥλιος εἰς φῶς ἡμέρας, οὐδὲ ἀνατολὴν κελήνης φωτιεῖ σοι τὴν νύκτα, ἀλλ' ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον, καὶ ὁ θεὸς δόξα σου. Altchristliche Leser und Hörer mussten hier die Kirche angedeutet finden (vgl. Apc 21, 23 dieselbe Aussage vom himmlischen Jerusalem): in der herrlichen Zeit der Vollendung giebt es für die Kirche nicht mehr Sonne noch Mond, die zur Ordnung dieses Äon gehören. Die Erinnerung an diesen apokalyptischen Zug konnte wohl auch jene andre Aussage (Ps 71) ins Gedächtnis zurückerufen. Wir haben keine eigentlichen Parallelen aber doch verwandte Aussagen in unsern Stellen zu erkennen und vermögen zu begreifen, wie die Erinnerung an die eine die Erwähnung der andern zur Folge haben konnte. Auch auf die im nämlichen Capitel (II Clem 14, 2) erwähnte Syzygie der Kirche und Christi kann man in einem Satze unseres Jes-abschnittes eine Anspielung finden. Jes 62, 5 heisst es: καὶ ἔσται διὰ τὸν τρόπον εὐφρανθήσεται νυμφίος ἐπὶ νύμφῃ, οὕτως εὐφρανθήσεται κύριος ἐπὶ σοι. Das angedeutete Subject ist beim Propheten das Jerusalem der Zukunft, dem ja die himm-

lische Kirche öfters entspricht. — Auch in II Clem 16 klingt einiges an Stellen der letzten Jes-kapitel an, vgl. z. B. II Clem 16, 3: γινώσκετε δὲ ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος καὶ τακίζονται τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πάντα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος mit Jes 64, 1f.: ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανόν, τρόμος λήμψεται ἀπὸ σου ὄρη καὶ τακίζονται ὡς κηρὸς ἀπὸ [προσώπου] πυρὸς τήκεται. — II Clem 16, 4 steht eine sehr sentenzenhafte Erörterung über verschiedene zur Seligkeit führende Handlungsweisen, unter denen vor allem der ἐλεημοσύνη und der ἀγάπῃ der νηστεία gegenüber eine hervorragende Stellung eingeräumt wird. Eine besondere Veranlassung zum Preise der ἐλεημοσύνη bietet der Zusammenhang nicht. Jes 58, 3ff. lesen wir eine längere Auseinandersetzung über den Wert der Barmherzigkeit und der thätigen Bruderliebe einem heuchlerischen Fasten gegenüber. Kann nicht die Stelle dem Homileten die Veranlassung zu seinen Worten gegeben haben? In die eigentliche Ausführung des Themas können ja noch andere ATliche oder apokryphe Stellen mit hineingespielt haben, aber die Wahl des Gegenstandes selbst mag sehr wohl durch die Lection veranlasst sein. Nehmen wir dies an, dann erklärt sich uns auch am besten die Zusammenhangslosigkeit, die wir II Clem 16, 4 bemerken. Hatten die Hörer dergleichen soeben in der Anagnose vernommen, dann konnte es ihnen in der Homilie in abrupter Form geboten werden. — Die ausführliche und nicht unanschauliche Schilderung des Gerichts in c 17 zeigt gewisse Parallelen zu einzelnen Stellen der von uns geforderten Lection. Die Gegenüberstellung von Verdammten und Geretteten in vv. 5f. u. 7 hat ihre Analogie an Jes 65, 13f. mit ihrer vierfachen Gegenüberstellung von οἱ δουλεύοντές μοι und ὑμεῖς. Die Art, wie II Clem in 17, 4f. spricht, zeigt, dass er nicht bloss die von ihm ausdrücklich citierten Worte aus Jes 66, 18 kannte, sondern überhaupt den Zusammenhang des ganzen Verses berücksichtigte, vgl. 17, 4f.: εἶπεν γὰρ ὁ κύριος· ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη, φυλάς καὶ γλώσσας. τοῦτο δὲ λέγει τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ, ὅτε ἐλθὼν λυτρῶσεται ἡμᾶς ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. καὶ ὄψονται τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τὸ κράτος οἱ ἄπιστοι und daneben Jes 66, 18: καὶ γὰρ τὰ ἔργα αὐτῶν καὶ τὸν λογισμόν αὐτῶν· ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὰς γλώσσας καὶ ἤξουσιν καὶ ὄψονται τὴν δόξαν μου (zum letzten Gliede vgl. auch 62, 2 καὶ ὄψονται ἔθνη τὴν δικαιοσύνην σου καὶ βασιλεῖς τὴν δόξαν σου). Weiter lässt sich neben einanderstellen II Clem 17, 7 . . . λέγοντες ὅτι ἔσται ἑλπίς τῷ δεδουλευκῶτι θεῷ ἐξ ὅλης καρδίας und Jes 54, 17 ἔστιν κληρονομία τοῖς θεραπεύουσιν θεόν . . . Überhaupt der ganze, freilich

auch sonst zu belegende, Gedanke des Verses, dass die Seligen die Strafe der Verdammten zur Erhöhung ihrer eigenen Seligkeit mit ansehen (vgl. z. B. IV Esra 7, 36ff. u. 93; Henoch 27, 3 und das Schlusscapitel von Tertullians *De spectaculis*) hat seine Parallele an Jes 66, 24: καὶ ἐξελεύσονται καὶ ὄψονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων ἐν ἐμοί. — Eine schöne und treffende Analogie lässt sich zu II Clem 20 (vgl. schon 19, 4) bringen. Der Homilet berührt dort, vom Leiden des Gerechten ausgehend, das Problem der Theodicee. Dazu findet sich in den letzten Jes-capiteln eine Parallele. Nicht in c. 53, denn dieses liegt, weil messianisch gedeutet, in einer andern Höhe. Aber in c. 57 am Anfang wird die Thatsache, dass der Gerechte zugrunde gehe, während der Ungerechte blühe, scharf ausgesprochen: ἴδετε ὡς ὁ δίκαιος ἀπώλετο, καὶ οὐδεὶς ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ, καὶ ἄνδρες δίκαιοι αἴρονται, καὶ οὐδεὶς κατανοεῖ. ἀπὸ γὰρ προσώπου ἀδικίας ἤρται ὁ δίκαιος.

Das ist eine Reihe von Berührungen in Einzelheiten, die zum Teil recht auffälliger Art sind, und die ich nicht für zufällig halte. Sie bestärken in der Annahme, dass II Clem sich als Homilie an die letzten Jes-capitel angeschlossen habe. Und nun lässt sich drittens noch ein Zusammentreffen von Homilie und Lection in gewissen allgemeineren Gedanken und Stimmungen feststellen. Ich möchte dabei auf zweierlei aufmerksam machen. Der Brief beginnt (c. 1, 1—3, 1) mit Worten, die uns das stolze, freudige Bewusstsein der aus Heiden zu Christen Gewordenen lebendig schildern: diese Christen blicken auf ihr eigenes früheres Leben als auf etwas Überwundenes zurück, sie blicken aber auch zurück auf die, „die Gott zu haben wännen“, d. h. auf die Juden. Nun haben wir in der bezeichneten Anagnose mehr als eine Stelle, die jene alten Christengemeinden mit Notwendigkeit als eine Weissagung auf sich selber ansehen mussten, mehr als eine Stelle, die auf Verwerfung der Juden, auf Herbeirufung von Angehörigen fremder Nationen zu deuten war. Zu Jes 54, 1ff. hat uns der Homilet selber seine Deutung gezeigt: wie v. 1, so hat er sicher auch die folgenden Verse auf die Berufung der Heidenchristen gedeutet. 54, 15 lautet: ἰδοὺ προσήλυτοι προσελεύσονται σοὶ δι' ἐμοῦ, καὶ παροικήσουσίν σοι καὶ ἐπὶ σε καταφεύξονται. Als erfüllte Weissagung musste auch 55, 4f. erscheinen: ἰδοὺ μαρτύριον ἐν ἔθνεσιν ἔδωκα αὐτόν, ἄρχοντα καὶ προσταύσσοντα ἔθνεσιν. ἔθνη δὲ οὐκ οἶδασίν σε, ἐπικαλέσονται σε, καὶ λαοὶ οἱ οὐκ ἐπίστανται σε, ἐπὶ σε καταφεύξονται . . . Die Juden verdammt 58, 1ff.: dies ist ihr thörichtes Treiben und Wännen, das der Homilet 2, 3 als ein δοκεῖν ἔχειν θεὸν charakterisiert. 59, 1—11 konnte ganz schroff antijüdisch gedeutet werden, während

von dem Wechsel in v. 11 an (1. plur. statt 2. u. 3. plur.) die Heidenkirche sprach, ihre früheren Sünden bekannte, dann aber auch die Verheissungen empfing: 59, 19 καὶ φοβηθήσονται οἱ ἀπὸ δυνάμεων τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οἱ ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον und 59, 21: die Geistesbegabung. Judentum und Heidenchristentum und ihr Verhältnis zu Gott konnte altchristliche Exegese weiter in 64, 9f. dargestellt finden: μὴ ὀργίζου ἡμῖν σφόδρα καὶ μὴ ἐν καιρῷ μνησθῆς ἀμαρτιῶν ἡμῶν. καὶ νῦν ἐπίβλεψον, ὅτι λαὸς σου πάντες ἡμεῖς. πόλις τοῦ ἁγίου σου ἐγενήθη ἔρημος, Σιών ὡς ἔρημος ἐγενήθη, Ἱερουσαλήμ εἰς κατάραν. — Und wie herrlich und verheissungsvoll für den Heidenchristen klingen 65, 1 ff., wo am Anfange das auch von Paulus (Röm 10, 20f.) auf Heiden und Juden gedeutete Wort steht: ἐμφανῆς ἐγενήθη τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὐρέθη τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν und ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὄλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.

Die Stimmung des stolzen, zuversichtlichen Jubels, die namentlich am Eingange der Homilie hervorbricht, schliesst sich gut an lange Ausführungen der geforderten Anagnose an. Das ist ein Punkt, in dem allgemeine Stimmungen von Anagnose und Homilie zusammentreffen, und ein Weiteres ist dies: Angelpunkt der Paränese in unserer Homilie ist der Hinweis auf die ἐπαγγελίαι Gottes, auf seine herrlichen Versprechungen. Die ausgezeichnete Wirkung dieses immer wiederkehrenden Paränese-motivs leuchtet doppelt ein, wenn die Gemeinde den zuverlässigen Gott und den Vater der Wahrheit unmittelbar vorher durch den Propheten die glänzendsten Verheissungen zukünftiger Herrlichkeit hatte machen hören. Diese Endcapitel des Jes sind ja voll von Verheissungen einer herrlichen Zukunft der Auserwählten, vgl. aus der grossen Fülle nur folgendes: 54, 11—13 ταπεινὴ καὶ ἀκατάστατος οὐ παρεκλήθησ. ἰδοὺ ἐγὼ ἐτοιμάζω σοὶ ἄνθρακα τὸν λίθον σου καὶ τὰ θεμέλιά σου κάππειρον καὶ θήσω . . . . πάντας τοὺς υἱοὺς σου διδακτοὺς θεοῦ καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου, cc 60, 61, 62 enthalten fast durchweg Glücksverheissungen, vgl. 60, 2f., 61, 6f. u. a. Sehr verheissungsvoll klingen weiter 65, 19 und 66, 22 (ὃν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, ἃ ἐγὼ ποιῶ, μένει ἐνώπιον ἐμοῦ, λέγει κύριος, οὕτως στήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν καὶ τὸ ὄνομα ὑμῶν). Auch die Ausführungen des Homileten über Parusie und Gericht passen in der Stimmung sehr gut zu einzelnen Partien der Anagnose (vgl. darüber schon oben).

Also nicht nur in einzelnen Anklängen, sondern auch in der ganzen Haltung und Farbe stimmen Lection und Homilie mit einander überein. Freilich darf man auch hier den Thatbestand nicht zu sehr pressen. Die

Homilie ist ein verhältnismässig kleines Schriftstück, und sie ist zu gleicher Zeit ein ziemlich mittelmässiges Schriftstück. Die Gedanken, die sie über Gericht und Belohnung, Erwählung der Heiden, Verheissungen Gottes bringt, sind christliches Gemeingut, nicht etwa erst vom Homileten dem Jes entnommen. Im Gegenteile: es ist der breite Strom jüdischer und, dann später, christlicher Apokalyptik, der durch die Jahrhunderte fliesst, und aus dem beide, der zweite Jesaias und der anonyme Homilet, im letzten Grunde geschöpft haben. Was beweisbar ist, ist aber immerhin dieses: die Homilie hält recht genau die Stimmung ein, in die Jes 54—66 als Anagnose den Hörer versetzt haben müssen.

Aus der Auswahl der Citate, aus einzelnen zum Teil recht genauen und auffälligen Berührungen, aus der Identität der allgemeinen Stimmung flicht sich ein dreifacher Beweis, der uns, m. E., berechtigt, die letzten Jes-capitel (cc 54—66) für die der Homilie vorangegangene Anagnose zu halten.

Verhält sich die Sache so, dann können wir an diesen Thatbestand noch einige Bemerkungen knüpfen. Die aufgefundenene Combination von Anagnose und Homilie ist für die Geschichte des altchristlichen Gottesdienstes nicht unwichtig, sie giebt uns eine Anschauung von der Ordnung des altchristlichen Gottesdienstes, die Justin in der schon oben citierten Stelle Apol I, 67 beschreibt. Die von uns für II Clem geforderte Anagnose und die Homilie selber entsprechen recht genau der Beschreibung Justins. Wir gewinnen aus der Justinstelle den Eindruck, dass die Anagnose entschieden das Übergewicht über die Homilie hat. Der Anagnose ist eine bestimmte und sicher nicht zu kurze Zeit eingeräumt: μέχρις ἐγγυρεῖ wird vorgelesen, die Homilie erscheint ihr gegenüber als das Secundäre. Und genau dasselbe Verhältnis zeigt uns auch unsere Homilie und die für sie geforderte Lection. Die Homilie ist bedeutend kürzer als die Anagnose, sie tritt bescheiden nach ihr, gleichsam nur als Anhang dazu, auf: nach dem Gotte der Wahrheit spricht der Mensch (19, 1), und giebt, an das Gotteswort anknüpfend, seine νοητεῖα (vgl. den Gebrauch dieses Wortes Justin I, 67, 4 und das νοητεῖσθαι II Clem 17, 3). Sodann: wenn wir das ἦ in der Justinstelle genau fassen, so besagt es, dass entweder Evangelium oder AT zur Verlesung kommt, aber nicht beides zugleich. Unsere Homilie setzt thatsächlich nur eine Anagnose aus dem AT voraus. Justin stellt weiter die Homilie als eine einfache und schlichte paränetische Ansprache dar. Die Gemeindepredigt befasst sich nach seinen Worten primär nicht mit sublimer Gnosis, tief-sinniger Auslegung, sondern ist vornehmlich eine die sittliche Förderung

bezweckende Paränese. Denselben Sachverhalt zeigt uns unsere Homilie. Der Homilet kümmert sich gar nicht um scharfsinnige Textauslegung<sup>1</sup>, nur an einer Stelle exegesierte er ein Stückchen des Textes (2, 1—3), im Übrigen lässt er die Exegese links liegen und hält sich nur an Einzelzitate und die grossen Gesamtstimmungen der Anagnose, einfach und schlicht „zur Nacheiferung um jene Güter“ auffordernd. — Endlich können wir aus der aufgefundenen Combination etwas über die Dauer von Lection und Homilie lernen. Die Verlesung von Jes 54—66 mag etwa eine Stunde in Anspruch nehmen, II Clem vorzulesen dauert ungefähr 30 Minuten. Dies gibt uns also für Anagnose und Homilie ein Zeitmass von etwa 1½ Stunden, eine Spanne, die sicher für jene alten Gemeinden nicht zu lang ist. Denn die für unsere Begriffe sehr viel Zeit in Anspruch nehmende Anagnose darf uns gar nicht überraschen, wenn wir bedenken, dass die kirchliche Vorlesung ja das Hauptmittel war, Kenntniss der heiligen Bücher und ihres Inhaltes unter die Masse der Gemeindeglieder zu bringen: die wenigsten sicher in der Gemeinde konnten lesen oder besaßen die kostbaren Rollen.

Wenn das in der voranstehenden Untersuchung aufgestellte Ergebnis sich als haltbar erweist, dann sind wir gegenwärtig in der Lage, die in der Justinstelle aufgezählten ersten drei Stücke des altchristlichen Gottesdienstes mit Beispielen zu belegen. Wir kennen den Umfang einer gottesdienstlichen Anagnose, wir haben die daran angeschlossene Homilie (II Clem), und wir haben am Schlusse des I Clem ein gutes Beispiel für das Gemeindegebet, das sich nach Justin an die Homilie anschloss.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Genaue und allegorisch-typologische Auslegung des verlesenen Textes wird ja freilich auch in den Christengemeinden vorgekommen sein, vgl. die Ausführungen des Barn. In den Synagogen scheint sie gewöhnlich vorgenommen worden zu sein, vgl. im Philofragmente bei Euseb, praep. evang. VIII, 7, 12 f. die Worte: τῶν ἱερῶν δὲ τίς ὁ παρῶν ἢ τῶν γερόντων εἰς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς καὶ καθ' ἕν ἕκαστον ἐξηγῆται μέχρι σχεδὸν δειλῆς ὀψίας. — Die Origeneshomilien sind ganz anders als II Clem, sie haben kürzeren Text und exegesieren viel mehr, Orig. selber spricht von Lection und Homilie, als „δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων“ (c. C. III, 50).

<sup>2</sup> Die oben gegebenen Ausführungen waren lange fertig, als mir Wehofers Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie zu Gesicht kamen. Auf S. 102 ff. findet sich dort eine Ausführung: Ist der II Clem-brief litterarisch ein Brief oder eine Rede?, und W. kommt zu dem Ergebnis, II Clem sei keine bei einer besonderen Gelegenheit in einer Gemeindeversammlung gehaltene Rede, sondern er sei eine von Anfang an für die Veröffentlichung und den buchhändlerischen Betrieb bestimmte Epistel, ein von vornherein für den Büchermarkt bestimmtes Litteraturproduct. Unter den Gründen, die W. zur Stütze seiner Anschauung beibringt, sind am beachtenswertesten diese zwei: 1. II Clem tritt in der Überlieferung als Brief, nicht als Rede auf; 2. 19, 1 (... ἀναγινώσκω ὑμῖν



ἐντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις . . .) kann nicht in einer wirklichen Predigt gesprochen sein, weil doch der betreffende Homilet seine Rede in seiner Gemeinde nicht herunterlesen konnte, sondern die Stelle ist nur zu erklären, wenn II Clem von vornherein (gleichsam als gedruckte Predigt) zum Verlesen bestimmt war. — Die Ansicht W. samt ihrer Begründung ist sehr beachtenswert, und da, wenn sie richtig ist, die Frage nach der Anagnose, die II Clem voraussetzt, hinfällig wird, so ist es meine Pflicht, hier noch ganz kurz die Frage zu erledigen, ob II Clem nicht thatsächlich bloss eine Epistel ist. Als ersten Grund führt W. an: II Clem trete in der Überlieferung als Brief auf, sei eine in Briefform eingekleidete, von vornherein für weitere Kreise berechnete Rede. Das stimmt für die äussere Überlieferung: das Stück ist wohl schon am Ende des 2. Jahrh. oder bald darnach (vgl. Harnack, Altchr. Litt. II, 439) als „2. Brief des Clemens an die Korinther“ im Umlauf gewesen. Die Homilie selber aber ist keine Epistel und will keine sein. Soweit musste jede in die Form des Briefes gekleidete Abhandlung die Form wahren, dass sie, wenn schon nichts anderes, doch wenigstens am Kopfe eine Aufschrift und am Ende womöglich einen Gruss aufwies (vgl. das Polykarpmartirium, Aufschrift und c. 20, und den Schluss des Hebr.). Rätselhaft bleibt ja, wieso bereits in ziemlich früher Zeit, II Clem in der Überlieferung zu der Bezeichnung Brief kam. Aber dies Rätsel müssen wir bestehen lassen, wenn wir es nicht durch Hypothesen lösen wollen, die immer an gewissen Schwierigkeiten leiden werden (Annahme einer Verwechselung mit einem andern „Briefe“, Harnacks Soterhypothese): sicher ist dies, dass II Clem selbst nicht als Brief auftritt. Zu erwägen ist auch der zweite Haupteinwand, den W. gegen den Gelegenheitscharakter von II Clem macht: II Clem 19, 1 könne nicht in einer wirklich gehaltenen Gemeindeansprache stehen, denn man könne doch nicht annehmen, dass der betreffende Homilet seine eigene, von ihm selbst verfasste Rede verlesen habe. Es ist in der That merkwürdig, dass die Rede von ihrem Verfasser vorgelesen wurde, aber wir können es doch nicht als undenkbar bezeichnen, dass eine zu Hause aufgesetzte Rede von ihrem Verfasser mit genauer oder doch starker Anlehnung (auch darauf würde der Ausdruck „vorlesen“ noch passen) an sein Manuskript vorgetragen wurde. W.'s Beweisgründe sind also sehr beachtenswert, aber sie schlagen doch nicht durch. — Dafür, dass der Brief eine wirkliche, in einer bestimmten Gemeinde gehaltene Ansprache ist, spricht W.'s Behauptung gegenüber mehr als eine Stelle des Briefes, vgl. vor allem 18, 2 (καὶ γὰρ αὐτὸς πανθαμαρτωλὸς ὢν καὶ μήπω φεύγων τὸν πειρασμόν, ἀλλ' ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν, ὅπως ἰσχύσω κἄν ἐγγύς αὐτῆς γενέσθαι, φοβούμενος τὴν κρίσιν τὴν μέλλουσαν) und einige andere Stellen in den cc. 17—19, dann weiter 2, 1 ff., das voraussetzt, die Christengemeinde in der Stadt, wo die Homilie gehalten wurde, sei grösser als die Judengemeinde, und endlich die etwas dunkle Stelle 20, 4 . . . καὶ διὰ τοῦτο (nämlich der Habsucht wegen) θεῖα κρίσις ἔβλαψεν πνεῦμα μὴ ὄν δίκαιον καὶ ἐβάρυνε δεσμὸς. Die Commentatoren fassen die Stelle entweder als eine Hinweisung auf den Fall des Satans auf, oder sie nehmen die Aoriste der Stelle als gnomische Aoriste. Aber könnte der Homilet mit diesen Worten nicht auf ein uns unbekanntes Ereignis in der Gemeinde, auf ein vermeintliches Gottesgericht innerhalb der Gemeinde, anspielen? Für uns sind seine Worte dunkel, aber die Hörer, die den Vorfall kannten, werden den Hinweis schon verstanden haben. Wenn man die Stelle so auffasst, so folgt aus ihr unmittelbar der Gelegenheitscharakter des II Clem.

## Heb 1, 10—12 and the Septuagint Rendering of Ps 102, 23.

By B. W. Bacon, Professor in Yale University.

I have not succeeded in finding an adequate explanation of the extraordinary citation made by the author of Hebrews in support of his statement regarding the inheritance by the Son of a "more excellent name" than the angels, 1, 4. After citing two passages in which Israel's king is called the "Son" of God (verse 5, citing Ps 2, 7 and 2 Sam 7, 14), he proceeds in verse 8 to cite Ps 45, 7—8 in proof that he is called "God" ("Thy throne, O God, is forever and ever"), and in verse 10 he appeals to Ps 102, 25 in proof that the Christ is addressed by the inspired writer as "Lord" and creator of heaven and earth.

The difficulty that in our versions, as in the Hebrew, no divine name appears, is at once dispelled when we turn to the LXX, the invariable dependence of our author; for here we find his quotation verbatim, κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν κύ, Κύριε, ἐθεμελίωσας, κτλ. (So B; A places τὴν γῆν after Κύριε), except that for the sake of emphasis Hebrews places κύ first. That which constitutes the real problem is the author's idea that these words are addressed to Christ and not to Jahve, and that he may therefore employ them in support of his statement in verse 2 that by him God "also made the worlds". It seems to us impossible to misunderstand that the words:

"Thou, Lord, in the beginning hast laid the foundation of the earth  
And the heavens are the works of thine hands,  
They shall perish, but thou continuest,  
And they all shall wax old as doth a garment;  
And as a mantle shalt thou roll them up,  
As a garment, and they shall be changed:  
But thou art the same, and thy years shall not fail"

are addressed to God in express contrast with the frailty and weakness of mortals. The psalmist has already complained in verse 11—12:

<sup>1</sup> Reading ἐλίξειε for ἀλλοξειε under the influence of Ies. 34, 4.

My days are like a shadow that declineth,  
 And I am withered like grass;  
 But thou, O Lord, abidest forever,  
 And thy memorial is from generation to generation.

In this second strophe the plaint is repeated. But to the author of Hebrews it seems equally impossible to doubt the contrary. He offers no argument; he assumes as self-evident that the words are addressed by Scripture (which to him, verse 6, is identical with the utterance of God), to the Messiah. Lünemann is quite right in designating “a freak of fancy without anything to justify it” Hofmann’s supposition that “the author found no address whatever to Christ designed in the Κύριε of the psalm, but only meant to say in Scriptural words what was true of Jesus according to his own belief”. The same verdict applies to the almost childish attempts of Delitzsch, Vaugn and others to vindicate the author of Hebrews from the charge of having been “misled by the LXX version”. It would be more straightforward with Calvin to say of these quotations that “the apostle by a pious deflection (*pia deflectione*) of their meaning accommodates them to the person of Christ”, or with Paterson, in answer to the question: but what have these passages to do with Christ?, to say peremptorily “the authoritative author of Hebrews assures us that they do apply, and that should be enough for us”.

On the other hand Lünemann is rightly taken to task by the editors of the American edition of Meyer’s Commentary for his assertion that the author of Hebrews “was misled by the Κύριε (of Ps. 102, 25 LXX) into the idea that the words were addressed to the Son.” The one conclusive objection is that “his own use and understanding of Κύριος, both in passages which he writes himself and in some which he quotes from the Old Testament, make it clear that he, like the other New Testament authors, recognizes the possibility of the application of the word to God”.<sup>1</sup>

The matter is not much improved upon by B. Weiss in the edition of 1888, save that the futility of Lünemann’s explanation is acknowledged. The substitute explanation offered of the author’s application to Christ of “words which in the original are indubitably addressed to God” is that “according to his idea of Scripture God himself is the speaker,

<sup>1</sup> Meyer’s Commentary, 4<sup>th</sup> ed. transl. by M. J. Evans, with additional notes by Timothy Dwight, Professor of Sacred Literature in Yale College, Funk & Wagnalls 1885.

and is here manifestly addressing another, who accordingly must be the messianic Κύριος.<sup>1</sup> Von Soden in the *Handkommentar* takes the same view, merely characterizing the messianic interpretation of passages addressing God' as "a rabbinic practise" (?), and Bruce goes but little further in the generalizing principle "Statements concerning Jehovah as the Savior of the latter days are also to be regarded (in the view of the times) as messianic". Quite inadequate are all these attempted limitations of a principle so obviously excessive in its sweep as the statement that a New Testament writer would have been regarded as justified in taking any passage addressed to God as Κύριος as messianic, if it spoke of him as "the Savior of the latter days". Still it is a gain to be reminded that Ps 102 unquestionably must have been regarded as dealing with the salvation "of the latter days" (cf. vv. 13. 18. 22. 28).

It seems strange indeed that the attention of critics and commentators having already been directed to the characteristic dependence of the author of Hebrews on the LXX to the exclusion of the Hebrew text, and in particular to his main dependence in this particular quotation on the word Κύριε, which is wholly absent from the Hebrew, that one of the most striking divergences of the Greek from the original, one in which it is followed by the Vulgate, is in just the fact that by a mistranslation of ענה in v. 24 (Engl. 23 "He weakened my strength in the way") the whole passage down to the end of the psalm becomes *the "answer" of Jahve to the suppliant*, who accordingly appears to be *addressed as Κύριε* and creator of heaven and earth. The verb ענה is rendered by the primary sense "he answered" (ἀπεκρίθη, Vulg.: *respondit*) instead of the secondary "he afflicted", and αὐτῷ (Vulg. *ei*) is supplied in accordance with the suffix of the *Kethibh* כחו (Engl. "my strength" from the *Qere* כחי). The first two words of verse 25 אמי אלהי (Engl. v. 24. "I said, O my God") are then connected with the preceding verse with the meaning "tell unto me", and the rendering becomes Ἀπεκρίθη αὐτῷ ἐν ὁδῷ ἰσχύος αὐτοῦ· Τὴν ὀλιγότητα τῶν ἡμερῶν μου ἀνάγγελόν μοι· μὴ ἀναγάγης με ἐν ἡμίσει ἡμερῶν μου. Ἐν γενεᾷ γενεῶν τὰ ἔτη σου· κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν κύ, Κύριε, ἐθεμελίωσας κτλ., or as the Vulgate

<sup>1</sup> Meyer's *Commentar*, *ad loc.* The whole passage runs as follows: Dass er die im Urtexte unzweifelhaft an Gott gerichteten Worte auf den Messias bezog, kann freilich nicht bloss in dem κύριε, als der gangbaren Anrede Christi, seinen Grund gehabt haben (Lün.), sondern nur darin, dass nach seiner Schriftauffassung Gott selbst redet und hier deutlich einen Anderen (und dann natürlich nur den messianischen κύριος) anredet.

renders, *Respondit ei in via virtutis suae: Paucitatem dierum meorum nuntia mihi; ne revoces me in dimidio dierum meorum. In generationem et generationem anni tui: initio tu, Domine, terram fundasti* etc.<sup>1</sup>

Instead of understanding the verse as a complaint of the psalmist at the shortness of his days which are cut off in the midst, LXX and Vulg. understand the utterance to be Jahve's "answer" to the psalmist's plea that he will intervene to save Zion, because "it is time to have pity upon her, yea the set time is come"<sup>2</sup> (v. 13). He is bidden acknowledge (or prescribe?) the shortness of Jahve's set time, and not to summon him when it is but half expired. On the other hand he is promised that his own endurance shall be perpetual with the children of his servants.

Fantastic and extravagant as this interpretation must seem to those accustomed to the true, it is scarcely more so than the interpretation of Ps 45, 7 which immediately precedes, or that of Ps 110, 4; Gen 14, 18—20 in 7, 3. Moreover we have evidence from other sources that this author was introducing no novelty of Christian interpretation by this application of "the shortened days" of Ps 102, 23. On the contrary, just as the abrupt form of his citation suggests, this psalm-passage would seem rather to have been a locus classicus of proto-Christian apologetic. Thus in *Barnab*<sup>3</sup> 4, 3 we have the citation of a passage from some lost book of the Enoch literature, in which the title of Messiah is "the Beloved", as in the *Visio Isaiae* (cf. Eph 1, 6; Mt 3, 17; 17, 5 and parallels) as follows:—

"The last offence is at hand, concerning which the Scripture speaketh; as saith Enoch: For to this end hath the Master cut short (κυτέμηκεν) the periods and the days (τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας) that his Beloved (ὁ Ἠγαπημένος αὐτοῦ) might hasten, and come to his Inheritance."

<sup>1</sup> The only passage in which Philo has made any use of this psalm is a fragment preserved only in the Armenian, which Aucher in his edition of the fragments (Vienna, 1826, 605) renders: Non legisti in lege: "Nonne manus mea fundavit terram et dextera mea ut manufacturam fecit caelum?" The change to the first person from the masoretic second might seem to imply that the preceding verses were understood as also the utterance of God, as in LXX., Vulg.; whereas it was clearly seen that the work of creation must necessarily have been attributed to God.

<sup>2</sup> Perhaps the reflection that these words in the literal sense had proved untrue may have had an influence in suggesting the strange interpretation of "the half of my days" in verse 24.

<sup>3</sup> The relation of *Barnabas* to Hebrews is well-known.

Here the application is the same as in Mt 24, 22 = Mc 13, 20; for in both the Enoch passage and the gospels the fundamental passage can scarcely be other than Ps 102, (13) 23. Only here not the LXX reading known to us is followed, but the Hebrew, or one similar; though rendered, it would seem, in some parts, much as the LXX render. Thus the כדרך which Wellhausen<sup>1</sup> regards as “doubtful”, is certainly taken by LXX and Vulg., and probably by Enoch and Mt, as the “way” of the coming Messiah, LXX and Vulg. putting it in the construct with כחו = ἐν ὁδῷ ἰσχύος αὐτοῦ = *in via virtutis suae*. קצר ימי is correctly rendered συντέμμηκεν τὰς ἡμέρας by Enoch, ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας by Mc 13, 20, which thus appears more primitive than Mt 24, 22 κολοβωθήσονται. The suffix is taken by both Enoch, and gospels as referring to Messiah, which suggests the interesting query whether the succeeding clause, “I said, O my God, take me not away in the midst of my days” has not a connection with the pre-Christian doctrine of the withdrawal of Messiah (Apc 12, 5; cf. *Pesikta* 49<sup>b</sup> “Messiah like Moses will first appear then be withdrawn 45 days”).

Thus instead of the application of these verses of Ps 102 to Messiah being an audacious innovation on the part of the author of Hebrews, we find evidence (1) that the psalm itself was a favorite resort of those who sought in even pre-Christian times for proof-texts of messianic eschatology<sup>2</sup>. This is a result which might have been anticipated from the suggestive reference to “the set time” for Jehovah’s deliverance and glorification of Zion, v. 13, and the challenge to cryptographic interpretation of v. 18, “this shall be written for the generation to come: and a people which shall be created shall praise the Lord.” (2) We have specific evidence of the application of verses 23—24 to the Messiah by those who employed the Hebrew or some equivalent text. (3) Finally in the LXX and Vulg. rendering of ענה by ἀπεκρίθη, *respondit*, we have the explanation of how, in Christian circles at least, the accepted Messianic passage could be made to prove the doctrine that the Messiah is none other than the preëxistent Wisdom of Prov 8, 22—31, “through

<sup>1</sup> *SBOT* ed. Haupt, Heb. text and note.

<sup>2</sup> Note the “people which shall be created”, v. 18, in connection with the Pauline doctrine of the “new creation” καινή κτίσις 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15 in the “second Adam”, Rom 5, 14. 18; Eph 2, 15; and compare Barn 6, 11—14. Also “to hear the sighing of the prisoner, to loose those that are appointed to death” as the aim of the redemption in v. 20, in connection with Heb 2, 15 “to deliver all them who through fear of death were all their lifetime subject to bondage”.

whom” according to our author, v. 2, God “made the worlds”. Indeed we shall not be going too far if with Bruce we say: “It is possible that the writer (of Hebrews) regarded this text (Ps 102, 25—27) as messianic because in his view creation was the work of the preëxistent Christ. But it is equally possible that he ascribed creative agency to Christ out of regard to this and other similar texts believed to be messianic on other grounds”.

---

## Die pseudepigraphie Litteratur der Gnostiker.

Von R. Liechtenhan in Buch a. Irehel.

### III.

#### Offenbarungen der Apostel.

##### I. Paulusapokryphen.

Der gnostischen Neugier war es unerträglich, dass Paulus über seine Vision (2. Kor 12) nicht ausführlicher geredet hatte; hier war aber auch in dem bekannten Leben des Apostels der Punkt, wo man ihm geheime Offenbarungen unterschieben konnte, die er den Psychikern in Korinth nicht mitteilen durfte. Irenaeus und Tertullian haben sich zur Opposition dagegen veranlasst gesehen. Iren. II, 30, 7: *Et quid illi (Paulo) prodest aut in paradisum introitus aut usque in tertium caelum assumptio, cum sint omnia illa sub potestate demiurgi, si eorum, quae super demiurgum dicuntur, mysteriorum speculator et auditor inciperet fieri, quemadmodum audent quidam dicere?* Und Tertullian sagt de praescr. haer. 24: *Sed etsi in tertium usque caelum ereptus Paulus . . . audiit quaedam illic, non possunt videri fuisse, quae illum in aliam doctrinam instructiorem praestarent.*

Pseudoclem. Hom. 17, 5 streiten sich Petrus und Simon Magus, ob die Evidenz (ἐνάργεια) oder die ὁπτασία beweiskräftiger sei. Petrus bekämpft die Visionen; wenn sie etwas wert wären, warum hätte dann Jesus ein Jahr lang wachend mit den Jüngern verkehrt? Wenn er wirklich dem Simon eine Stunde lang erschienen sei und ihn zu seinem Jünger gemacht habe, dann solle er sich auch als Gesinnungsgenosse der Zwölfe zeigen. Das ist unzweifelhaft eine Anspielung auf Paulus; aber ebenso deutlich ist der ganze Zusammenhang nicht antipaulinisch, sondern antignostisch. Wir haben es hier mit einer Polemik gegen gnostische Berufung auf die Paulusvision zu thun; nur so ist die Stelle verständlich.



Die Naassener sagen (Hipp. refut V, 8): Ταύτην τὴν πύλιν Παῦλος οἶδεν ὁ ἀπόστολος, παρανοίξας ἐν μυστηρίῳ καὶ εἰπὼν ἠρπάσθαι κτλ. . . . καὶ ταῦτα, φησὶν, ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἄρρητα μυστήρια, ἃ ἡμεῖς ἴμεν μόνοι. Paulus hat also damals Geheimnisse über die Thore des Himmels geschaut, und die Naassener wissen sich im Besitze dieser Geheimtradition. Eriphanus haer. 38, 2 sagt von den Kainiten: Πάλιν δὲ ἄλλο συνταγμάτιον πλάττουσιν ἐξ ὀνόματος Παύλου, ᾧ καὶ οἱ Γνωστικοὶ λεγόμενοι χρῶνται, ὃ ἀναβατικὸν Παύλου καλοῦσιν. Die Paulusapokalypse in Tischendorfs Apocalypses apocryphae p. 34 ff. ist nicht gnostisch.

Zahlreich sind die apokryphen Apostelgeschichten. Euseb und Eriphanus nennen hauptsächlich Akten des Thomas, Andreas und Johannes als gnostische Schriften. Photius bibl. cod. 114 beschreibt eine Sammlung unter dem Namen des Leucius Charinus und nennt als Merkmale: Identifizierung des Sohnes und des Vaters, Doketismus, Erscheinungen Christi unter wechselnder Gestalt, Spekulationen über das Kreuz, Verwerfung der Ehe, Behauptung eines besonderen Schöpfers der Dämonen, Auferweckungen von Menschen und Tieren. Diese gnostischen Apostelgeschichten sind nur in katholisch überarbeiteter Form auf uns gekommen und wir müssen das Gnostische herausuchen; die Merkmale, die Photius nennt, können uns dabei helfen, wenn sie auch nicht allein massgebend sein dürfen. Lipsius in seinem grossen Werk: die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden zieht die Grenzen des Gnostischen zu weit, Harnack in der Gesch. d. altchr. Litt. scheint mir zu skeptisch. Die Wahrheit wird zwischen Beiden in der Mitte liegen.

## 2. Die Acta Thomae.

Es soll hier nicht untersucht werden, welche Erzählungsstücke gnostischen Ursprungs sind, es soll auch keine Inhaltsangabe der Akten unternommen werden; ich stelle nur die Redestücke zusammen, in denen sich nach meiner Meinung gnostische Gedanken erhalten haben.

Thomas, von Jesus selbst als Sklave nach Indien verkauft, kommt an das Hochzeitsfest der Tochter des Königs von Andrapolis und singt dort ein Lied von der himmlischen Hochzeit (cap. 6 ff.). Der Text findet sich bei Lipsius I, 301 f., (in „die Offenb. im Gnost.“ p. 145 f. abgedruckt). Es scheint in Ekstase gesungen; eine hebräische Flötenbläserin hat eine Stunde lang hinter Thomas stehend geblasen; er sieht

lange zur Erde; nach dem Gesang sehen alle auf ihn καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐναλλαγέν. Das Lied beschreibt die Schönheit der Braut, die des Lichtes Tochter, deren Haupt die Wahrheit ist, deren Hände auf die glückseligen Äonen zeigen. Weiter schildert das Lied den Brautzug mit Brautführern und -Führerinnen, die Freuden des Hochzeitsmahles, wo man unsterbliche Speise genießt und Wein, von dem ein Trunk den Durst auf ewig stillt, wo man mit dem lebendigen Geist den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit lobt und preist. Mag auch, wie Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. II, I, p. 547 meint, hier nur ein weltliches Hochzeitslied aufgenommen sein, so ist es jedenfalls im Zusammenhang der Akten gemeint als Beschreibung der himmlischen Hochzeit, wie sie die gnostische Phantasie viel beschäftigte (vgl. Lipsius I, 304 ff., Die Offenb. im Gnost. p. 143 ff.). Zwar verstehen keine Anwesenden ausser der Flötenbläserin die Worte; das durfte auch nicht sein, denn Thomas schilderte Geheimnisse, die nicht für profane Ohren waren. Dem gnostischen Leser gab es das Thema des Folgenden, ja eigentlich der ganzen Akten, den Gegensatz der irdischen und der himmlischen Hochzeit, und deshalb ist es hier eingesetzt.

Cap. 9 wird Thomas aufgefordert, für das junge Paar zu beten. Das Gebet (cap. 10) ist aber der Hauptsache nach ein Hymnus auf Christus und hat gar nichts mit der Situation zu thun; nur am Ende ist die Fürbitte angehängt. Der Anfang enthält keine ausserordentlichen Gedanken; das deutlich Gnostische setzt ein Zeile 11:

Σύ, κύριε, ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπόκρυφα  
καὶ ἐκφαίνων λόγους ἀπορρήτους ὄντας·  
Σύ, κύριε, ὁ φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου  
καὶ διὰ τοῦ δένδρου ἔργα ἀπογεννάται.  
Σύ, κύριε, ὁ ἐν πᾶσιν ὦν  
καὶ διερχόμενος διὰ πάντων,  
Καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου  
καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος.  
Ἰησοῦ Χριστέ] ὁ τῆς εὐσπλαχνίας υἱὸς καὶ τέλειος σωτήρ,  
Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος·  
Ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος  
ἡ τὸ ἐχθρὸν καταστρέψασα,  
Καὶ ἀκουσθεῖσα ἡ φωνὴ τοῖς ἄρχουσιν,  
ἡ καλεῦσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἀπάσας,  
Ὁ πρεσβευτῆς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους αὐτοῖς ἀποσταλεῖς,  
καὶ ἕως τοῦ ἄδου καταντήσας,

Ὅς καὶ θύρας ἀνοίξας ἀνήγαγες ἐκέθειν  
 τοὺς ἐγκεκλειμένους πολλοῖς χρόνοις [ἐν τῷ τοῦ κόσμου ταμείῳ]  
 Καὶ τούτοις τὴν ἄνοδον ὑποδείξας  
 τὴν εἰς ὕψος ἀνάγουσαν.

Christus als Offenbarer verborgener Geheimnisse, als der allen (diesen Hymnus Singenden) Einwohnende und dort die guten Thaten Hervorbringende, als der vom Himmel gekommene Besieger der bösen Macht, als der Befreier der im Hades Gefangenen, das ist eine Schätzung Christi, wie sie in gnostischen Kreisen zu Hause ist.

Cap. 11 erscheint Christus selbst in Gestalt des Thomas dem jungen Paar und rät ihm (cap. 12) vom Vollzug der Ehe, dieser „schmutzigen Gemeinschaft“ ab. Der erste Grund, die Kinder brächten nur Sorgen, sie missrieten meist körperlich, geistig oder sittlich, ist nicht speciell gnostische Rede, sondern die Rede der alten Junggesellen aller Zeiten. Das Gnostische tritt erst hervor, wenn es weiter heisst, falls sie gehorchten, würden ihnen lebendige Kinder geboren und dürften sie die unvergängliche und wahrhafte Hochzeit mitfeiern und als Brautführer in das himmlische Brautgemach voll Licht und Unsterblichkeit eingehen. Das ist gnostische Askese, die den Verzicht auf die irdische Ehe mit der Erwartung der himmlischen begründet, hier vom Herrn selbst gelehrt. Das Brautpaar zeigt sich als gelehrige Schüler, indem es den Eltern sogleich dieselben Gedanken wiederholt (cap. 14f.).

Die Rede eines Dämons, der sich als Verwandter der die Welt umgürtenden Schlange bezeichnet und sich als Urheber aller Schandthaten im AT. bekennt, braucht nicht gnostisch zu sein. Wenn er durch den φραγμὸς ins Paradies eingedrungen ist, um Eva zu verführen, so braucht man nicht mit Lipsius an den φραγμὸς τῆς κακίας im ophitischen Diagramm zu denken; es ist ganz wörtlich zu verstehen.

Cap. 34 erzählt ein auferweckter Jüngling, er habe im Jenseits einen Doppelgänger des Thomas diesem den Befehl zu seiner Auferweckung geben sehen. Dieselbe Vorstellung kommt cap. 52—55 wieder vor; vielleicht hängt sie mit den Gedanken der himmlischen Syzygie zusammen und kann sehr wohl gnostisch sein.

Cap. 37 bemühen sich Viele, den Apostel zu erblicken. Thomas erklärt, wenn sie sich schon in die Höhe recken müssten, um ihn, den von Gestalt Kleinen zu sehen, wie viel mehr müssten sie sich von den Dingen dieser Welt erheben, um ἐκεῖνον τὸν ἐν ὕψει διατρίβοντα καὶ νῦν ἐν βᾶθει εὐρισκόμενον sehen zu können. Die zu meidenden Dinge dieser Welt sind: der frühere Wandel, die wertlosen Handlungen, die

beschwerenden Begierden, der Reichtum, der hier zurückgelassen wird, die alternde Kreatur, die vergänglichen Gewänder, die alternde und verschwindende Schönheit, der ganze Leib, in dem diese Dinge aufbewahrt werden, der doch zu Asche wird, aus der er gemacht ist. Das Ganze will sagen, dass erst die Askese für das Göttliche empfänglich mache, sodass man in Jesus trotz der Niedrigkeit die Gottheit erkenne.

Cap. 38 redet ein Esel den Apostel an: 'Ο δίδυμος τοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ καὶ συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια. Das muss sich auf eine Thomastradition von Herrenworten beziehen, die nicht mit dem erhaltenen Thomasevangelium stimmt. Gnostisch sind in der Anrede noch die Worte: 'Ο συγγενῆς τοῦ μεγάλου γένους τοῦ τὸν ἐχθρὸν καταδικάσαντος. Der Widersacher ist schon besiegt durch die göttliche Natur, an der auch der Apostel Teil hat.

Die Antwort auf diese Anrede ist ein Hymnus auf Christus, der dem liturgischen Gebrauch entstammt, wie der Plural der Redenden zeigt. Das Einzige, was an die Situation erinnert, ist der Satz: ὁ ἐν ἀλόγοις ζῴοις νῦν λαλούμενε. Doch kann er sich auf eine geläufige Vorstellung von Verkündigung Jesu unter Tieren beziehen und der Anlass gewesen sein, warum das Stück hier eingesetzt wurde. Dass es hier nicht ursprünglich ist, schliesse ich auch aus dem Folgenden. Nachdem diese Antwort auf die Rede des Esels erfolgt ist, hat der Satz keinen Sinn: ταῦτα εἰπόντος τοῦ ἀποστόλου τὸ παρὸν πᾶν πλῆθος εἰς αὐτὸν ἀπέβλεπε προσδοκῶν ἀκοῦσαι τι πρὸς τὸν πῶλον λέγοντος; soll er verständlich werden, so muss man statt τοῦ ἀποστόλου einsetzen αὐτοῦ (scil. τοῦ πῶλου) und das αὐτὸν durch τὸν ἀπόστολον ersetzen; ist aber das der ursprüngliche Text, so kann der Hymnus nicht vorangegangen sein. Der Hymnus preist Christum als verborgene Ruhe, als ruhend in fremden Leibern, als Soter unserer Seelen, als süssen und unaussprechlichen Born, als reine und nie getrübte Quelle, als unbesiegten Vorkämpfer der Seinigen und Besieger des Feindes, als guten Hirten, der sich für seine Schafe hingiebt, sie befreit und auf gute Weide führt, als Bringer unvergänglicher Freude. Der Schluss lautet:

Δοξάζομεν καὶ ὑμνοῦμεν σέ,  
καὶ τὸν ἀόρατόν σου πατέρα  
Καὶ τὸ ἄγιόν σου πνεῦμα  
καὶ τὴν μητέρα πάσης τῆς κτίσεως.

Also nicht eine Trinität, sondern eine Tetras ist die oberste Macht, deren Glied der Soter ist.

Cap. 42 beschwert sich ein von Thomas gebannter Dämon, warum er ihn nicht in Ruhe lasse und seinem Herrn gleichen wolle, der die Teufel geschädigt habe: ἐνομίσαμεν γὰρ κάκεινον ὑπὸ ζυγὸν ποιῆσθαι, ὡς καὶ τοὺς λοιπούς· ὁ δὲ στραφεὶς ἔσχεν ἡμᾶς ὑποχειρίους. οὐ γὰρ ᾔδειμεν αὐτόν· ἠπάτησε δὲ ἡμᾶς τῇ μορφῇ αὐτοῦ ἢ περιεβέβλητο καὶ τῇ πενίᾳ αὐτοῦ καὶ τῇ ἐνδείᾳ· θεασάμενοι γὰρ αὐτόν τοιοῦτον ἐνομίσαμεν αὐτόν καρκοφόρον ἄνδρα εἶναι, μὴ εἰδότες ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ζωοποιῶν τοὺς ἀνθρώπους. Hier ist der Gedanke vom Betrug des Teufels durch Christus ausgesprochen; die Parallelen vgl. Lipsius I, 325.

Von hier an bis zum Martyrium sind höchstens einzelne Sätze gnostisch (mit Ausnahme der Sakramentsfeiern); das Gnostische tritt erst im Martyrium wieder hervor. S. 86 sagt Thomas dem König Misdäus von seinem Herrn, seinen wahren Namen könne er nicht erfahren, τὸ δὲ δοθὲν αὐτῷ ὄνομα Ἰησοῦς Χριστός. S. 87 sieht Thomas in seiner Todesart ein Geheimnis angedeutet: dass vier Soldaten ihn zu Boden werfen, deutet an, dass er aus vier Elementen gemacht ist; dass einer ihn zerzt, bedeutet, dass er nur Einem angehört und zu diesem geht: ὁ κύριος ἐξ ἐνὸς ὧν d. h. aus einer Substanz wurde nur von Einem gestochen, Thomas, weil aus vier Elementen, von Vieren.

Vor der Hinrichtung spricht Thomas ein langes Gebet. Er preist Jesum als den, der ihm statt der irdischen Güter die himmlischen gegeben habe, aber nicht in Worten, die nicht auch ein Katholik sprechen könnte. Merkwürdig ist die Stelle S. 89: ἐβουλόμην γὰρ κτήσασθαι πλοῦτον· εὐ δὲ δι' ὀράματος ἔδειξάς μοι ὅτι ἐπιζήμιος καὶ ἐπιβλαβὴς γίνεται τοῖς κτωμένοις αὐτόν· καὶ ἐπίστευσα τῇ φανερώσει. Auch das folgende grosse Unschuldsbekenntnis mit vielen Anspielungen auf evangelische Stellen enthält wenig Gnostisches, ausser etwa die Worte: τὸν δέσμιον ὃν μοι παρέδωκας ἐφόνευσα, ὁ δὲ ἐν ἐμοὶ λελυμένος μὴ ἐκπέσῃ τῆς πεποιθήσεως αὐτοῦ; das ist die Idee vom Tode des alten Menschen, der ein Gefangener des materiellen Leibes ist und durch Askese getötet werden muss, damit der neue Mensch als der Freigelassene mächtig werde. Immerhin kann auch ein Katholik so reden. Deutlicher gnostisch ist der Schluss, der um Schutz für die aufsteigende Seele bittet: Μὴ αἰσθωνταί μου αἱ δυνάμεις καὶ οἱ ἐξουσιασταί, καὶ μηδὲν περὶ ἐμοῦ ἐνθυμηθῶσιν· μὴ ἰδόντες με οἱ τελῶναι καὶ ἀπατηταὶ μηδὲν ἐμοὶ πραγματεύονται· μὴ καταβόησιν οἱ ἥττονος (lies ἡγεμώνες τοῦ δράκοντος) πρὸς σε ἀναφερομένου μου. . . καὶ ἀναβιβαζομένου μὴ ἀνανεύσων ἐμπροσθέν μου βῆναι διὰ τὴν σὴν δύναμιν, Ἰησοῦ, τὴν περιτεφανουσάν με. Darin zeigt sich die Angst der Gnostiker vor den Sphäregeistern, die ihre

Seele am Eintritt ins Pleroma hindern möchten und deren Überwindung die Hauptsorge mancher Gnostiker ist, sodass diese Wesen ihre Phantasie viel beschäftigen.

Übergangen haben wir bisher die Behandlung gnostischer Culte, von denen die Akten mehrere Reste enthalten. Die Sakramente sind die Erkennungszeichen, an denen der Herr seine Schafe erkennt (cap. 26). Fünf solche Feiern sind erzählt:

S. 20: Zuerst kommt eine einfache *σπαργίς*; darauf wird des Herrn Stimme vernehmbar: „Friede sei mit euch, Brüder.“ Sie können ihn aber noch nicht sehen, weil sie das *ἐπισπαργισμα τῆς σπαργίδος* noch nicht empfangen haben. Thomas vollzieht es, eine Salbung mit Consekurationsgebet, das ohne Zweifel gnostisch ist (abgedruckt Lipsius I, 311f.) und eine Kraft aus der Höhe herabrufft, die auch „vollkommene Barmherzigkeit“, „Barmherzige Mutter“, „Genossin des Männlichen“, „Offenbarerin der verborgenen Geheimnisse“, „Mutter der sieben Häuser“, „Alter der fünf Glieder, des Verstandes, des Gedankens, der Einsicht, der Überlegung, des Urteils“ genannt wird; das Gebet hat einen katholischen Schluss erhalten. Nach dieser Sakramentsfeier erscheint der Herr allen sichtbar in Gestalt eines Jünglings mit einer Leuchte, dann wird die Eucharistie gefeiert, ohne nähere Beschreibung. Es fehlt die Taufe.

S. 35: Zuerst eine *σπαργίς*, mit Handauflegung im Namen der Trinität, dann Abendmahl mit gnostischem Consekurationsgebet (abgedruckt Lipsius I, 312f., Die Offenb. im Gnost. S. 158f.); es braucht ähnliche Attribute wie das oben genannte, ferner: „die du in allem Teil hast an den Kämpfen des edlen Kämpfers“, „Schweigen, das du offenbarst die Grossthaten der ganzen Grösse“, „heilige Taube, die du die jungen Zwillinge geboren hast“.

S. 68 wird die Salbung von einem Gebet begleitet; es enthält dieselben Gedanken, die schon im ersten Consekurationsgebet vorkamen: das Öl der Salbung bringt Kenntnis und Erkenntnis der heilsamen Geheimnisse; es wird, wie auch in andern gnostischen Schriften, mit dem Baum des Lebens und dem Kreuz in Verbindung gebracht. Es folgen an dieser Stelle Taufe und Abendmahl in katholischer Auffassung.

S. 73 spricht Thomas zur Salbung einen Lobpreis in trinitarischer Gliederung, es folgen Taufe und Abendmahl; das Gnostische ist hier ganz beseitigt.

S. 81 ist die Salbung mit einem Gebet verbunden, das ähnliche Gedanken wie dasjenige auf S. 68 enthält; das Öl ist die schönste Frucht,

giebt Kraft, die Feinde zu besiegen, vermag dasselbe wie das verwandte Holz (des Kreuzes); das Öl verleiht die Kraft, durch die Christus die Feinde besiegt hat.

Diese Zusammenstellung macht wahrscheinlich, dass die Akten ursprünglich statt der Taufe die Salbung enthielten. Dreimal kommt die Salbung mit gnostischen Gebeten vor, einmal katholisiert, einmal ist sie durch eine unschuldige Handauflegung ersetzt, aber gerade hier fehlt die Taufe, wie auch an der ersten Stelle; nirgends sind mit der Taufe gnostische Reden, Gebete und Gedanken verknüpft, wohl aber mit dem Abendmahl. Ich vermute darum: ursprünglich liessen die Akten der Eucharistie nur das Siegel der Salbung vorausgehen; dass die Beschreibungen der Gottesdienste erst nachher katholisiert wurden, verrät gerade die Inconsequenz, mit der es geschah.

Dass die Akten ursprünglich gnostisch waren, ist wahrscheinlich. Vieles, das wir nicht sicher als gnostisch bezeichnen können, gehört vielleicht schon der ältesten Form an, vermutlich die Umrisse der Erzählung; wir thun aber gut, uns an das Sichere zu halten; einige interessante Stücke sind immerhin dabei.

Nicht behandelt haben wir den sogenannten Hymnus von der Seele, ein Lied, das in den syrischen Thomasakten eingestreut ist; es erzählt die Reise eines Königssohnes aus dem Osten nach Ägypten, um aus dem von einer zischenden Schlange umgebenen See die kostbare Perle zu holen, die Ausführung seines Auftrages und die Rückkehr zu den Eltern. Es ist nach meiner Meinung eine gnostische Allegorie und beschreibt den Niederstieg, die Kenosis und Incarnation des Soter, seine Erlösung der pneumatischen Seele aus Materie und bösen Gewalten und seine Rückkehr in den Himmel; es wird so verständlicher als bei der Erklärung von Lipsius, wo es die Schicksale der Seele darstellen soll, oder bei der von Hilgenfeld, wonach es den Siegeszug des Manichäismus schildert. Da es aber nicht zu den geheimen Aposteloffenbarungen gehört, kann ich es hier nicht eingehender behandeln, um so mehr, da ich auf die deutsche Übersetzung von Lipsius angewiesen bin.

### 3. Die Acta Johannis.

Das wichtigste Stück haben wir schon oben behandelt; aber auch in den übrigen Teilen sind Spuren von Gnostischem erhalten. Zwar die Geschichte von Lykomedes, der den Apostel porträtieren liess und von ihm zurechtgewiesen wurde, da sein wahres Bild die seien, die ihm an Charakter und Lebensweise ähnlich würden (cap. 26—29) — diese Ge-

schichte enthält nichts spezifisch Gnostisches, wenn sie auch von der bilderfreundlichen zweiten nicänischen Synode als Bestandteil der häretischen Johannesakten erklärt wurde. Die Auferweckung der Drusiana cap. 63—86 ist in der jetzigen Form „eine Keuschheits- und Auferweckungsgeschichte gewöhnlichster Art“ (so Overbeck); aber wenn das sicher gnostische Stück cap. 87 anfängt: καὶ μάλιστα ἠπόρουσιν, εἰρηκυίας τῆς Δρουσίνης, ὅτι μοι ὁ κύριος ὡς Ἰωάννης ὤφθη ἐν τῷ μνήματι καὶ ὡς νεανίσκος, so weist das auf eine frühere Gestalt der Drusianageschichte hin, die mit den gnostischen Erzählungen aus dem Leben Jesu aufs Engste verbunden war; die jetzige Redaction erzählt von einer solchen Erscheinung nichts — ein Grund mehr anzunehmen, sie sei um ihres häretischen Giftes willen getilgt worden.

Im letzten Abschnitt, der vom Tode des Johannes handelt, findet sich ein Gebet bei der Eucharistie, das gnostische Gedanken enthält: Δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα· δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα· δοξάζομέν σου τὴν εἴσοδον τῆς θύρας· δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διὰ σου ἀνάστασιν· δοξάζομεν . . . τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν . . . τὴν γνῶσιν . . . σὺ γὰρ εἶ μόνος . . . ἡ ἔδρα τῶν αἰώνων, . . . λεχθεῖς, ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν, ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζομέν σου τὸ μέγεθος ἀθεώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαροῖς δὲ θεωρητὸν μόνον ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενον. Das sind ähnliche Gedanken wie in dem früher besprochenen Stück: die irdischen Namen und Attribute Jesu sind nur eine Maske, in die er sich um der Menschen willen verhüllt hat, um überhaupt mit ihnen verkehren zu können; er ist der Offenbarer der rechten Himmelsthür; er hat „die Auferstehung gezeigt“; da liegt doch wohl eine „geistige“ Auffassung der Auferstehung zu Grunde; in den letzten Worten verrät sich die gnostische Erkenntnistheorie.

Auch das Abschiedsgebet des Apostels enthält Gnostisches. Christus wird gepriesen als Retter der δυνάμενοι σωθῆναι, als Besieger der Feinde der menschlichen Seele, als τῶν ὑπερουρανίων πατήρ, τῶν ἐπουρανίων δεσπότης, τῶν αἰθερίων νόμος καὶ τῶν ἀερίων δρόμος. Dann dankt Johannes dem Herrn, dass er ihn durch Visionen von der geschlechtlichen Gemeinschaft abgehalten habe und bittet um Schutz vor den bösen Gewalten für seine aufsteigende Seele.



## 4. Die Acta Andreae.

Das Martyrium Andreae prius (Acta apost. apocr. II, 1, S. 46 ff.) enthält cap. 14 die ausführlichste gnostische Speculation über das Kreuz (übersetzt in d. Offenb. im Gnost. S. 73 f.); es ist eine kosmische Grösse, das irdische Kreuz nur sein Abbild oder Symbol, jeder Teil davon ist bedeutungsvoll. Andreas schliesst seine Rede über das Kreuz mit den Worten: „Verbindet das Lamm mit dem Leiden, den Menschen mit dem Demiurgen, die Seele mit dem Soter!“

Kein Überrest der gnostischen Litteratur giebt nach meinem Eindruck ein so deutliches Bild von der gnostischen Religiosität wie das Fragment, das Bonnet unter dem Titel: „Ex actis Andreae“ in Acta apost. apocr. II, 1, S. 38 ff. publiziert hat; es steht hoch über dem Durchschnitt der teils so läppischen Aktenlitteratur und verdient entschieden Beachtung; leider ist es nur ein Fragment. Die handelnden Personen sind dieselben wie in den andern Texten des Martyriums.

Μακάριον ἡμῶν τὸ γένος, ὑπὸ τίνος ἡγάπηται; das ist das Thema der Rede des Andreas, in der das Fragment einsetzt. Das macht die Herrlichkeit der Christen aus, dass sie hoch begnadigt zu Gliedern der obern Welt geworden sind. Dann wird erzählt, wie der Machthaber Aegeates umsonst seine Gattin Maximilla zur Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft zu bereden sucht; Andreas mahnt sie zur Festigkeit gegen alle Versuchungen zu diesem schmutzigen Leben (der geschlechtlichen Gemeinschaft). Καὶ εἰκότως ἐν σοὶ τὴν Εὐαν ὄρω μετανουοῦσαν καὶ ἐν ἐμοὶ τὸν Ἀδάμ ἐπιτρέποντα. Dieser Gedanke wird weiter ausgeführt, dann preist Andreas die φύσις ωζομένη, die ihre Bestimmung und wahre übersinnliche Natur erkannt, ihre Bande zerrissen hat, ihren Feinden überlegen und zum Schauen Christi fähig ist. Andreas fürchtet sich vor allen Martern nicht; der Leib gehört dem ihm verwandten Bösen und dieser soll ihn misshandeln wie er will; der Herr ist dem Apostel erschienen und hat ihm gesagt: der Teufel, der Vater des Aegeates, werde ihn aus diesem Kerker (dem Leib) befreien. Wenn Maximilla zu den Werken Kains neigt und sich von den Schmeicheleien der Schlange, des Vaters des Aegeates, fangen lässt, so muss auch Andreas dafür büssen. Sie solle ihm durch ihre Festigkeit zum Martyrium verhelfen, so werde sie ihre wahre Natur erkennen; συμπάθησον μου τῷ πάθει, ἵνα γνωρίσης ὃ πάχω (nämlich nichts) καὶ τοῦ παθεῖν (der Verflechtung in die materielle Welt) φεύξῃ. ἴδε <ἄ> αὐτὸς ὄρω (das Himmlische), καὶ <ἄ> ὄρω (das Irdische) πηρώσει· ἴδε ἄ δεῖ, καὶ ἄ μὴ δεῖ οὐκ ὄψει.

Stratocles, einer der Christen, weint über das bevorstehende Ende des Andreas; dieser stellt ihn deshalb zur Rede; ob es ihm an der innern Verwandtschaft und Wunsch nach Vereinigung mit dem im Apostel Redenden (seinem πνεῦμα) fehle? Oder ob er ὄφραυ συγγενής, διαβόλου ὄπλον, πυρός συνήγορος, κότους ἴδιος sei? Das ist echt gnostische Psychologie. Nachdem Andreas eine beruhigende Antwort erhalten hat, sagt er seine Pfählung durch Aegeates auf den folgenden Tag voraus; ἡ γάρ τοῦ κυρίου δούλη Μαξιμίλλα ταράζει τὸν ἐν αὐτῷ ἐχθρόν, οὗ ἐστιν ἐκεῖνος ἴδιος.

In seiner Abschiedsrede erinnert Andreas daran, dass ihn der Herr hierher geschickt habe διδάξει μὲν οὐδένα, ὑπομνησαι δὲ πάντα τὸν συγγενῆ τῶν λόγων ἄνθρωπον, ὅτι ἐν κακοῖς τοῖς προκαίροις διάγουσι; er preist die der Verkündigung Gehorsamen καὶ δι' αὐτῶν μυστήρια ὄπτριζομένους περὶ τὴν ἰδίαν (göttliche) φύσιν, ἥς ἔνεκα τὰ πάντα ψκοδόμεται. Dass schlechte Menschen ihn, den Knecht Gottes, aus diesem vergänglichen Leben schaffen wollen, ist nichts als natürlich; so wird es allen Christen gehen. Die Erzählung, wie es zu diesem Gegensatz zwischen dem Teufel und den Christen gekommen sei, ist leider corrupt und nur teilweise verständlich. Zuerst heuchelte der Teufel Freundschaft, indem er den Menschen seine Gaben vorspiegelte; ἀλλ' ὅτε τὸ μυστήριον τῆς χάριτος ἐξήφθη . . . καὶ τὸ ζωζόμενον γένος ἠλέγχθη πολλαῖς ἡδοναῖς πολεμούμενον, und seine Gaben verlacht wurden, versuchte er es mit offener Feindschaft; mitten in der Mahnung, dem Tod freudig entgegenzugehen, schliesst das Fragment. Wer wissen will, wie das Bewusstsein, einer höhern Welt anzugehören, dem Gnostiker Überlegenheit über die Schrecken dieser Welt verleihen konnte, der lese dieses Stück.

Was Lipsius in den übrigen Fragmenten von Andreasakten an gnostischen Überresten will gefunden haben, ist höchst unsicher und unbedeutend.

##### 5. Die Acta Petri.

Die Actus Vercellenses Petri cum Simone (Acta apost. apocr. I S. 45—78) sind nicht gnostisch. Hingegen hat das Martyrium gnostische Partien aufbewahrt; es ist erhalten in einem lateinischen Text (Martyrium beati Petri apostoli a Lino conscriptum, a. a. O. p. 1—22) und einem etwas abweichenden griechischen Martyrium (S. 78—102), dessen lateinische Übersetzung den Actus Vercellenses angehängt ist.

Vor der Kreuzigung hält Petrus eine Rede über das Martyrium des Kreuzes (Mart. graec. 8): Ὡ ὄνομα σταυροῦ, μυστήριον ἀπόκρυφον·

ὦ χάρις ἀνέκφρατος ἐπὶ ὀνόματι σταυροῦ εἰρημένη (Linus 11 hat in nomine crucis pax, las also εἰρήνη statt εἰρημένη; der Gegensatz zu ἀνέκφρατος erweist εἰρημένη als ursprünglich; so verrät sich hier der Linustext durch seinen Lesefehler als Übersetzung). Das sichtbare Kreuz sei nicht das wahre, wie auch das sichtbare Leiden Christi. Παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς . . . καὶ γνώσεσθε τὰ περὶ Χριστοῦ γεγονότα καὶ τὸ ὅλον τῆς σωτηρίας ὑμῶν μυστήριον. Dann übergibt Petrus seinen Leib denen, welchen er gehört; exuite me mortali tunica, ut spiritu adhaeream domino. Das Folgende hat nur Linus. Petrus betet, Gott solle auch den Umstehenden das Verständnis für das Mysterium des Kreuzes öffnen; da sehen sie plötzlich Petrus über dem Kreuze stehen und aus einem von Christus gereichten Buche lesen, während Engel mit Kränzen von Rosen und Lilien um ihn schweben. Die Carnifices sehen nur den plötzlichen Stimmungsumschlag der Christen und fliehen.

Petrus preist Christum als allein würdig, aufrecht gekreuzigt zu werden; er, Petrus, hingegen, der verkehrt am Kreuze hängt, ist ein Symbol für den ersten (natürlichen) Menschen, der kopfüber auf die Erde kommt, sodass für ihn alles verkehrt war, rechts für links, gut für böse galt, bis Christus kam und die bisherigen Werte umkehrte. Diesen Irrtum der alten Natur, den Petrus also symbolisch darstellt, sollen die Zuhörer aufgeben; προσήκε γὰρ ἐπιβαίνειν τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ, ὅστις ἐστὶ τεταμένον λόγος, εἷς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· Τί γὰρ ἐστὶ Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος, ἦχος τοῦ θεοῦ. Diesen Logos stellt der Pfahl dar, der Querbalken die menschliche Natur, der beide verbindende Nagel die Busse des Menschen. Mit einem Lobpreis schliesst Petrus, indem er versichert, dass er nicht mit seinen materiellen Organen, sondern mit der σιγῇ φωνῆς, ἣ τὸ ἐν ἐμοὶ πνεῦμα ἐὰν φιλοῦν καὶ κοίλα λλοῦν καὶ ἐὶ ὀρίων ἐντυγχάνει das Lob ausspreche (die Übersetzung abgedruckt in d. Offenb. im Gnost. S. 93).

Vom Übrigen kann höchstens noch der Zug gnostisch sein, dass nach seinem Tod Petrus einem seiner Anhänger erscheint und ihm das Wort zuruft: „Lass die Toten ihre Toten begraben!“ Wenn er seinem (des Petrus) Leichnam Ehre erweise, ζῶν ὑπάρχων ὡς νεκρὸς νεκροῦ ἐπεμελήθη; darin kann sich gnostische Geringschätzung des Leibes ausdrücken.

Die Kreuzspekulationen, die Betrachtung der vorchristlichen Welt als einer total verkehrten, der Geheimnischarakter, die Polemik gegen die concrete Welt, die Trennung von Leib und Seele, die Betonung des

πνεῦμα erweisen die mitgeteilten Partien als gnostisch. Der Verfasser stand demjenigen der Johannesakten nicht fern oder ist von diesen abhängig.

## 6. Die Acta Philippi.

Eine gnostische Urschrift kann man allein im Martyrium (cap. 107 ff. Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 2, S. 41 ff., von Bonnet in zwei, von cap. 123 an in drei Redactionen mitgeteilt) noch vermuten. Wenn auch in cap. 1—106 einmal die hebräisch sein sollende gnostische Geheimsprache vorkommt und die Bekehrung des Leoparden und Ziegenbockes, die im Martyrium eine Rolle spielen, erzählt wird, so hat man nur den Eindruck, diese Partien seien nachträglich angefügt und dem Charakter des Martyriums angepasst worden. Diese Erzählungen gehören zu den allergeistlosesten Produkten der apokryphen Schriftstellerei.

Wie eine selbständige Schrift fängt das Martyrium des Philippus in Hierapolis, der Stadt der Schlangenverehrer an. Philippus, sein Begleiter Bartholomäus und seine Schwester Mariamne begrüßen die Bürger der Stadt als ihre geistigen Verwandten, erinnern sie an ihre himmlische Herkunft und mahnen sie, sich vom Dienst der Schlange, deren Vater der Teufel ist, loszumachen. Insbesondere wird Nikanora, die Gattin des Proconsuls, von Mariamne in gnostischem Hebräisch als Zwillingsschwester begrüßt; Nikanora versteht die Worte, da sie Hebräerin von Abkunft sei — das soll wohl heissen, da sie dieselbe pneumatische Natur habe; hier kann man noch die gnostischen Gedanken von der himmlischen Natur der Heilsfähigen erkennen (—117). Ob die Worte cap. 119, in denen Nikanora ihren Gatten von der geschlechtlichen Gemeinschaft abzubringen sucht, gnostisch sind oder nicht, möchte ich nicht entscheiden. Cap. 130 (3. Redaction) erzählt der auf wunderbare Weise herbeigekommene Johannes eine an gnostische Phantasie erinnernde Genealogie der Dämonen . . . ἐγεννήθη ὁ ὄφις ἀπὸ τῆς χλόης τοῦ ἀέρος. Ὅτε γὰρ ἡ πᾶσα ὕλη ἐξηργάσθη καὶ ἐξηπλώθη ἐν παντὶ τῷ σὺστήματι τοῦ οὐρανοῦ, ἐδεήθησαν τοῦ δημιουργοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ δημιουργήματα ἵνα ἴδωσι τὴν ἑαυτοῦ (lies αὐτοῦ) δόξαν. καὶ ὅτε ἐθεάσαντο, τότε τὸ θέλημα αὐτῶν ἐγένετο χολή καὶ πικρία· καὶ ἡ γῆ ἐγένετο ἀποθήκη τοῦ πλανηθέντος, καὶ συνήχθη τὸ ἀποτέλεσμα καὶ τὸ περιεχὸν τῆς κρίσεως, καὶ εὐθὺς ἐγεννήθη ὁ ὄφις. Das ist ein Versuch, die Entstehung des Bösen von Gott abzuwälzen und mit der Erschaffung der Materie in Verbindung zu bringen. Cap. 140 deutet Philippus seine Todesart (er wird an den

Füssen aufgehängt) fast gleich wie Petrus im Martyrium die seine (vgl. oben). Auch das Gebet um Schutz für die aufsteigende Seele (cap. 144) hat Parallelen in andern Äkten. Zu den gnostischen Resten ist auch der Gruss zu zählen: Τὸ μυστήριον τοῦ κρεμασθέντος ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἕσταται μεθ' ὑμῶν; hier ist wohl der am himmlischen σταυρὸς-δρος ausgestreckte Christus verstanden. — Der Hauptbestandteil auch des Martyriums ist aber vulgärkatholisch; wie viel von der Erzählung alt ist, lässt sich nicht mehr erkennen.

---

Hiermit schliessen wir unsern Überblick über die gnostische Pseud-epigraphik. Er kann vielleicht manchem einen Dienst thun, der die Gnostiker aus ihrer eigenen autoritativen Litteratur kennen lernen will und nicht nur aus der Polemik der Kirchenväter, aus der man lange fast ausschliesslich geschöpft hat. Das Erhaltene ist nur ein kleiner Rest der ausgedehnten gnostischen Schriftstellerei; aber er ist doch umfangreicher als man oft glaubt und hin und wieder behaupten hört.

---

## Bemerkungen zum Markustexte.

Von Ch. Rauch in Rehborn (Pfalz).

Wenngleich die Untersuchungen in der synoptischen Frage an den Hauptpunkten gesicherte Resultate zu Tage gefördert haben, sodass das Erreichbare abgeschlossen erscheint, finden Kärner immer noch Arbeit, die gewonnenen Ergebnisse durch neue Beiträge zu bestätigen oder auch zu modifizieren. Das nach allen Richtungen so und so oft umgegrabene Ackerfeld birgt immer noch einzelne wertvolle Fundstücke. Auch das für die Leben-Jesu-Frage vor allem in Betracht kommende zweite Evangelium gewährt noch Ausbeute. Zu den in textkritischer Beziehung bisher wenig oder gar nicht beachteten Stellen bei Markus, die bei genauerer Prüfung gleichwohl geeignet erscheinen, über manche Frage neues Licht zu verbreiten, gehören die Perikopen 1, 40—45; 6, 29—31 und 14, 12—17.

### 1. Mc 1, 40—45.

Diese Perikope hat zwar inhaltlich von jeher Anstoss erregt, und noch in der soeben erschienenen 3. Auflage des N. Tl. Handkommentars S. 52 nennt sie H. Holtzmann „eine schwer deutbare Erinnerung“; aber textkritisch beanstandet auch er sie nicht. Dagegen sieht B. Weiss (im Meyerschen Kommentar) darin eine schon von Markus vorgenommene Überarbeitung der älteren Quelle. „In der älteren Quelle war die Reinigung nicht von dem Kranken, sondern vom Aussatze selbst prädicirt. Markus lässt den Aussatz weichen und so den Kranken gereinigt werden.“ In der That führt allein die Annahme, dass zwei Schriftsteller am kanonischen Texte thätig waren, zu dem gewünschten Ziele. Jedoch ist, abgesehen von der Unsicherheit der von Weiss statuirten „älteren Quelle“, sofern diese über die Logia hinausgeht, seine Scheidung zwischen Reinigung des Aussatzes und Reinigung des Kranken eine unvollziehbare Vorstellung. Die Scheidung zwischen ursprünglichem Texte und späterer Einfügung muss deshalb auf anderem Wege versucht werden.

In erster Linie wäre natürlich auf den Zusammenhang zu achten. Allein das hat bekanntlich bei den Synoptikern sein Missliches wegen der auch bei Markus an mehreren Orten sich findenden anekdotenhaften Textordnung nach rein äusserlichen, nicht chronologischen Gesichtspunkten. Indessen ist die Pragmatik der Darstellung in Kap. 1 bei aller Prägnanz des Ausdruckes nicht zu verkennen, die somit auch für den Schluss des Kapitels geltend gemacht werden darf. — Nachdem Jesus in der Synagoge zu Kapernaum den Geistesgestörten geheilt hatte, sieht er sich am Abend und folgenden Morgen von Scharen Heilung Begehrender umringt. Er aber betrachtet das κηρύσσειν als seine eigentliche Aufgabe<sup>1</sup> und beschliesst zu diesem Zwecke, mit seinen vier Jüngern den Schauplatz seines Lehrens von Kapernaum weg in die Umgegend zu verlegen. Wenn es nun gleich darauf, v. 39, heisst: ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων, so wird man diese schablonenhafte Verallgemeinerung nicht wörtlich auffassen dürfen; denn „ganz Galiläa“ widerspricht der unmittelbar zuvor kundgegebenen Absicht, εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις zu gehen, und wenn er dem Andringen der Kranken entfliehen will, wird er diese Thätigkeit nicht alsbald wieder in sein Programm aufgenommen haben. Natürlich mochte es doch geschehen, dass einzelne Kranke ausserhalb Kapernaums auf die Kunde der dort vollbrachten Heilungen hilfeschend sich an ihn wandten. Insonderheit darf solches von den, vom Verkehr ausgeschlossenen Aussätzigen angenommen werden. So kommt denn ein Leprakranker unterwegs auf ihn zu mit der Bitte: „Wenn du willst, kannst du mich καθαρίσαι.“ Da er zu nahen wagt, nicht von ferne seine Stimme erhebt wie die aussätzigen Männer Lc 17, 13, so muss die Krankheit schon im Schwinden begriffen gewesen sein; nur verdächtige Symptome waren noch erkennbar, so dass ein Gang zum Priester sich als verfrüht herausgestellt hätte. Er hofft nun durch Jesus die letzten Spuren der bösen Krankheit getilgt zu sehen und die Lossprechung vom sozialen Banne zu erhalten. So liegt in dem καθαρίσαι beides: sowohl das Reinigen vom Aussatze<sup>2</sup>; denn wäre der Aussätzige bereits völlig genesen, so hätte er nicht nötig gehabt, ihn zu

<sup>1</sup> Wenn B. Weiss l. c. den Ausdruck εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθεν v. 38 nicht vom Ausgang vom Vater, sondern vom Hause verstanden wissen will, so ist zu entgegnen, dass Jesus das Haus verlassen hat, um zu beten, nicht um zu lehren.

<sup>2</sup> Die Bemerkung Holtzmanns: „Von einer Krankheit wird man überhaupt nicht „gereinigt“, sondern geheilt,“ trifft auf die Tamehrufenden Leprosen nicht zu.

bitten; als auch das Für-Rein-Erklären, sonst hätte ihn Jesus nicht zum Priester zu verweisen brauchen.

Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieses Ansuchen Jesu nicht erwünscht kam, da er den Bittstellern ja entrinnen wollte. Ist auch die Lesart ὄργισθεῖς des Cantabrigiensis und der Itala-codices statt des recipierten πλαγχυσθεῖς sehr wahrscheinlich aus Reflexion über die folgenden Bezeichnungen ἐμβριμηκάμενος und ἐξέβαλεν entstanden, um eine Gleichmässigkeit der Gefühlsäusserungen zu erzielen, dem nun freilich wieder das sofortige θέλω entgegensteht, so lässt sich doch aus dem Ergrimmen über den Gesuchsteller entnehmen, dass Jesus nicht ohne weiteres gewillt war, der Bitte zu willfahren; dass also das θέλω und πλαγχυσθεῖς der Situation nicht entsprechen, folglich später beigefügt worden sind. Der Grund für diesen Einschub ist leicht erkennbar: es sollte von dem erbarmenden Heilande das Odium der Hartherzigkeit und des Erzürntseins über einen Bittenden entfernt werden. Dergleichen Rektifikationen und Glorifikationen weisen ja bereits die späteren Evangelien mannichfach auf.<sup>1</sup> Wenn Markus (I, 34) schreibt: ἐθεράπευεν πολλοὺς . . . καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, so wird daraus bei Matthäus (8, 16): ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντα τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευεν, und bei Lukas (4, 40) summarisch ἐθεράπευεν αὐτούς.

Durch die Einfügung hilfreicher Bereitwilligkeit und liebevollen Erbarmens zu den bereits gegebenen Ausdrücken des Unmuts hat dann freilich die Erzählung einen schillernden „schwer deutbaren“ Charakter bekommen. Entfernt man aber jene wohlgemeinten Dogmatismen, so wird der Bericht klar und sachgemäss. Natürlich gehören der späteren Hand nicht blos die beiden Termini θέλω und πλαγχυσθεῖς an, sondern der ganze Vers 40 und von 41 der erste Satz; ferner in unmittelbarem Zusammenhang damit das Verbot in v. 44 ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἶπῃς ἄλλᾳ. Letzteres stellt sich als schablonenhafte Nachbildung von 3, 12; 7, 36 dar. Es hat wirklich keinen Sinn, wenn Jesus erst ergrimmt, nachdem er, ohne Umstände der Bitte willfahrend, die Heilung vollzogen hatte. Auch das Wegweisen verliert dadurch seine ganze Wirkung. Ebenso ist durch den Einschub der Sinn des v. 45 verdunkelt worden. Nach dem kanonischen Texte gewinnt es den Anschein, als ob unter dem Subjekte

<sup>1</sup> Man vergl. bei Hawkins, Horae Synopticae, p. 96 ff. die Liste der von Matthäus und Lukas vorgenommenen Änderungen des Markustextes, die er sehr richtig Passages seeming to limit the power of Jesus-Christ, or to be otherwise derogatory to, or unworthy of, Him nennt.



ὁ δὲ der Geheilte, im Widerspruch mit dem Verbote handelnd, zu verstehen sei. Dann müsste aber nicht nur im Konsekutivsätze ὡστε αὐτόν ein Wechsel des Subjekts angenommen werden, sondern es erhielten auch die Ausdrücke κηρύττειν und λόγος einen vom gewöhnlichen Gebrauche abweichenden Inhalt. Nach Mc 1, 38 und 2, 2, also in unmittelbarer Nähe unserer Perikope ist mit κηρύττειν und λαλεῖν τὸν λόγον die Lehrthätigkeit Jesu bezeichnet. Sollte nun in 1, 45 auf einmal κηρύττειν vom gewöhnlichen Ausplaudern und λόγος als Sache zu verstehen sein?<sup>1</sup> Möglicherweise ist, um die Abänderung plausibler zu machen, das seltner (καὶ) διαφημίζειν von dem Späteren ebenfalls eingefügt worden, so dass ursprünglich zu lesen gewesen wäre: ὁ δὲ ἐξεληθὼν ἤρξατο κηρύττειν πολλὰ τὸν λόγον. Doch davon abgesehen, dürfte die Behauptung hinreichend begründet erscheinen, dass Mc 1, 41. 42 a und das Verbot in v. 44 in maiorem Jesu gloriam von späterer Hand eingeschoben seien.

## 2. Mc 6, 29—31 a.

Über diese Verse, speziell über das Wort ἀπόστολοι, hat sich eine Kontroverse erst erhoben, seitdem Adalbert Merx die Übersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift hat erscheinen lassen (1897). Die Eigentümlichkeit des syrischen Textes besteht darin, dass v. 30 so lautet: „es kamen Boten zu Jesu und erzählten ihm alles, was er gethan und gelehrt hatte.“ Dabei fällt weniger ins Gewicht, dass das Verbum des Relativsatzes im Singular steht, als jenes andere, dass οἱ ἀπόστολοι einfach mit „Boten“ wiedergegeben ist, sonach nicht sowohl an einen Bericht der Jesusjünger über ihre Missionsreise als an eine Berichterstattung der Johannesschüler über Lehren und Wirken ihres Meisters zu denken wäre. Eb. Nestle wendet allerdings gegen Merx ein<sup>2</sup>, das sei eine subjektive Deutung, da אַתְּיָא ebensogut, ja noch eher οἱ ἀπόστολοι im technischen Sinne sein könne. Aus dieser einen Abweichung vom kanonischen Texte lässt sich also noch kein endgiltiger Schluss ziehen. Merx stützt seine Deutung damit, dass Markus (und Matthäus) die Bezeichnung der Zwölf als ἀπόστολοι gar nicht kenne. Es ist also zu untersuchen, ob er Recht hat mit seiner Behauptung,

<sup>1</sup> Der so ganz ähnlich gelagerte Fall 7, 36 kann obiges Urteil nicht erschüttern. Vielmehr scheint auch da ein späterer Zusatz vorzuliegen. Denn bei der in aller Öffentlichkeit vollbrachten Heilung hat das Verbot des Ausplauderns keinen Zweck.

<sup>2</sup> Theol. Litt.-Ztg. 1898 Nr. 16.

dass in v. 30 des griechischen Textes „eine Umbildung der Erzählung“ stattgefunden hat.

Die ganze Situation beim Tode des Täufers war für Jesus ohne Zweifel viel ernster, als dies die Evangelien erkennen lassen. Nach Mc 6, 17 bemächtigte sich Herodes des Johannes διὰ Ἡρωδιάδα; er selbst begegnete diesem gerechten und heiligen Manne mit Ehrfurcht (ἐφοβείτο), hörte ihn sogar gern. Nur das unselige Versprechen und Verschwören bei der Geburtstagsfeier war schuld, dass er der Forderung der Salome bzw. Herodias nachgab und ihn enthaupten liess. Ganz anders lautet der Bericht des Josephus.<sup>1</sup> Nach diesem Schriftsteller fürchtete (δείσας) Herodes, es möchte des Täufers gewaltiger Einfluss auf die Menge einen Aufstand herbeiführen; denn alles schien sie auf seinen Rat zu thun. <sup>1</sup> So ward Johannes infolge des Argwohns des Herodes gefesselt und getötet. Man wird von beiden Darstellungen weniger mit Schürer sagen können: sie ergänzen sich, als vielmehr: sie schliessen einander aus. Dass nun Markus keinen richtigen Einblick in die Verhältnisse gewährt, ergibt sich schon aus der idyllischen Art seiner Erzählung, die H. Holtzmann (l. c. S. 77) das Muster einer Legende nennt. Die Haupt- und Staatsaktion wird in eine Familien-Intrigue verwandelt, und selbst da zeigt sich der Verfasser der Hauptsache unkundig, indem nicht Herodias, sondern Salome die Gattin des Philippus war. War diese aber damals, wie Schürer meint, „noch nicht“ mit Philippus verheiratet, dann fällt ja der Tadel des Busspredigers in sich zusammen. Lag aber kein Anlass zu solchem Tadel vor, dann ist die erbitterte Gehässigkeit der Herodias unbegreiflich. Liess jedoch Herodes aus politischem Interesse den Täufer hinrichten, dann ist begreiflich, dass auch Jesus auf der Hut sein musste; denn ebenso gefährlich wie der Prediger in der Wüste musste dem König der mitten unter dem Volk auftretende Fortsetzer und Ergänzter von dessen Predigt erscheinen.<sup>2</sup> Dann ist es ganz in der Ordnung, dass Jesus den bestürzt zu ihm eilenden Johannesschülern den Rat giebt: δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἴδιον εἰς ἔρημον τόπον; ja noch besser entspricht es den thatsächlichen Verhältnissen, wenn er, nach dem Wortlaut der syrischen Übersetzung, sagte: „Kommt, wir wollen für uns allein in die Wüste gehen!“<sup>3</sup> Der Grund

<sup>1</sup> Vgl. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes, I. Bd. 2. Aufl. S. 363, 3. Aufl. S. 440.

<sup>2</sup> Ist das Urteil des Herodes über Jesus Mc 6, 14 ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν historisch, dann könnte man darin auch eine Drohung erblicken: Jesus ist der zweite Johannes — also verfare ich mit ihm gleich wie mit diesem.

<sup>3</sup> Auch Cod. D bietet: ὑπάγωμεν — ἀναπαύεσθαι.

dazu lag also in der für die Verkündiger der Heilsbotschaft drohenden Lebensgefahr, nicht aber in dem, was der kanonische Markus anbietet: ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν. Also auch hier macht sich die Umbildung der Erzählung bemerkbar, die sich dann in der Einfügung des Doppelberichts der wunderbaren Speisung fortsetzt. Sachgemäss schliesst sich an v. 31a sogleich v. 45: καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (scil. Ἰωάννου) ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον. Erst in dieser Verbindung erhält der Vers sein Verständnis und seine volle Berechtigung. Nach dem recipierten Texte hingegen bleibt unverständlich das εὐθὺς ἠνάγκασε, nicht nur weil viele Stunden verstreichen, sondern weil jetzt überhaupt kein Grund zur Eile mehr vorliegt; bleibt ferner unverständlich, wie die Jünger, die nach v. 32 bereits an dem gewünschten Erholungsorte angekommen sind, also am Ostufer des Sees sich befinden, nun nach v. 45 noch einmal nach dem am Ostufer gelegenen Bethsaida hinüberfahren sollen, weshalb schon alte Übersetzungen eine merkwürdige Unsicherheit der Auffassung bekunden; genauer gesagt, in richtiger Erkenntnis der ursprünglichen Angabe den Wortlaut damit in Übereinstimmung zu bringen suchen. Das geht freilich nicht ohne Gewaltstreich und so wird denn εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν durch a Bethsaida oder in contra Bessaida wiedergegeben.<sup>1</sup> Der bittere Ernst der Situation ist durch Einfügung einer schablonenhaften Schilderung des Wirkens Jesu verdunkelt, vielleicht absichtlich verdeckt worden. Lässt man aber v. 31b—44 beiseite, so lassen sich die schweren Folgen der Hinrichtung des Täufers klar erkennen. Dessen Tod bildete ursprünglich nicht bloß eine „Episode“ in der Komposition des Markus, sondern einen Wendepunkt im Verhalten Jesu. Noch ist zwar für ihn die Zeit nicht gekommen, vor dem Mordanschlage des Herodes (cf. Lc 13, 31) für immer aus dem Lande zu weichen; aber er sieht sich doch genötigt, für eine Zeit wenigstens diesem Fuchse aus dem Wege zu gehen.

Er entfernt sich in Gemeinschaft einiger Jünger des Johannes. Wenn diese ἀπόστολοι genannt werden, kann man daraus auf eine sozusagen offizielle Abordnung seitens der Johannesschule schliessen, die den Auftrag hatte, den ihnen befreundeten Jesus vor dem drohenden Geschehisse zu warnen. Von den Jüngern Jesu ist in dieser Sache nirgends die

<sup>1</sup> H. Holtzmann l. c. p. 140. Auch zu der Annahme eines zweiten, sonst nicht bezeugten Bethsaida hat man seine Zuflucht genommen.

Rede; sie befanden sich noch auf ihrer Missionsreise. Auch deutet der Ausdruck *συνάγονται ἀπόστολοι* nicht auf ein Wiederkommen, eine Rückkehr. In 7, 1 ist dieses Verbum von der Zusammenkunft der Pharisäer gebraucht. Auch Matthäus berichtet nichts von einer Wiederkehr; erst Lukas versteht die Markusworte in diesem Sinne (9 10: *καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν*). Wollte man nun einwerfen, sie hätten sich in der gleichen Gefahr befunden wie die Johannesschüler, so wäre zu sagen, dass sie wohl an Zahl geringer als diese waren, auch dem Herodes, weil später angeworben, unbekannter als diese. Zum andern aber ist es fraglich, ob sie sich überhaupt im Herrschgebiete dieses Königs befanden. Die ihm untergeordneten Provinzen Galiläa und Peräa waren ja durch die Dekapolis von einander getrennt, und in diesem Gebiete verweilte Jesus selbst zu wiederholten Malen, wie Mc 5, 20; 7, 31 berichtet. Es liegt daher nahe, gerade an diese Gegend als Aufenthaltsort der Jünger zu denken; jedenfalls lenkt Jesus selbst mit seinen Begleitern seine Schritte nach der gleichen Richtung. Denn Bethsaida lag wie jene zehn Städte im Ostjordanlande, gehörte aber zum Gebiet des Philippus, dessen Regierung als „mild, gerecht und friedlich“ geschildert wird.<sup>1</sup>

Der so auf Grund der syrischen Lesart rekonstruierte Abschnitt des Lebens Jesu bereichert dessen Bild nicht unwesentlich, geht aber nicht über den Rahmen historischer Treue hinaus. Die mit v. 31 anhebenden, von verschiedenen Seiten<sup>2</sup> hervorgehobenen „Unebenheiten“ finden auf diese Weise ebenfalls ihre einfachste Erklärung. Zu Gunsten der syrischen Übersetzung sprechen auch noch einige weitere Beobachtungen. Es ist viel eher denkbar, dass Spätere den Ausdruck *ἀπόστολοι* auf die Jünger Jesu bezogen, als umgekehrt das, was von diesen ausgesagt war, auf die Johannesschüler übertragen wurde. Der ursprünglich wohl nicht vorhandene bestimmte Artikel war bei dieser Auffassung nur eine naturgemässe Ergänzung. Wenn nun schon Lukas einen derartigen Markustext vor sich gehabt zu haben scheint, so ist diese frühe Abänderung sehr wohl erklärlich dadurch, dass die Benennung der *μαθηταὶ* als *ἀπόστολοι* gerade an dieser Stelle, nämlich nach ihrer Aussendung, ausserordentlich nahe lag, wie schon Joh. Albr. Bengel in seinem Gnomon wohlgefällig vermerkt. Wenn aber die Jünger als *ἀπεσταλμένοι* von nun an diesen terminus technicus verdienten, wie kommt es, dass

<sup>1</sup> Von Schürer, I. c. I<sup>2</sup> S. 355.

<sup>2</sup> Nämlich von Merx I. c. S. 242 und Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898, S. 104 Anm. I.

dieser Titel ihnen sofort wieder entzogen wird? Dass Markus, abgesehen von den eingeschobenen Stellen 6, 35. 41 bereits 6, 45 wieder von den μαθηταί redet und sie auch an allen folgenden Stellen so nennt? — Eine weitere Stütze des Syrers bildet der Parallelbericht des Matthäus 14, 12: καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (scil. Ἰωάννου) ἦραν τὸ πτώμα καὶ ἔθαψαν αὐτὸν, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ. Die mit Markus übereinstimmenden Redewendungen ἦραν τὸ πτώμα und ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ bezw. αὐτῷ lassen erkennen, dass beide Berichte nicht unabhängig von einander entstanden sind, dass also Matthäus diesen Sinn in seiner Vorlage gefunden haben muss, dass sein Markus noch nicht jene Auffassung bot, wie wir sie bei Lukas finden. Ist dem so, dann wiegt diese Beobachtung alle späteren Lesarten, auch der besten Codices, auf. P. Wernle meint freilich<sup>1</sup>: „Wie vorher Herodias und Herodes, so sind hier Johannesjünger und Apostel Jesu zusammengezogen und dadurch künstliche Beziehungen der Johannessekte mit Jesus nach dem Tod ihres Meisters hergestellt. Aussendung und Rückkehr der Apostel fiel bei Matthäus unter den Tisch, und statt dessen diese Akkommodation an die Vorlage!“ Zunächst muss ein Versehen Wernles bemerkt werden: Matthäus lässt die Aussendung der Jünger nicht unter den Tisch fallen, da es 10, 5 ausdrücklich heisst: τοὺτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς. Sodann aber ist nicht ersichtlich, weshalb Matthäus „künstliche“ Beziehungen der Johannessekte (eine Sekte war die zahlreiche und lang nachhaltende Täuferschule jedenfalls auch nicht) mit Jesus herstellen sollte. Historische Thatsache ist vielmehr, dass Jesus mit Johannes seit der Taufe in dauernder Verbindung blieb; ja man wird mit Baldensperger (l. c. S. 104) von „einer gewissen Solidarität der beiden Parteien in den Anfangszeiten“ sprechen dürfen. Wenn nach dem Tode der beiden Führer die Bestrebungen der Schulen auseinander gingen, also etwa zur Zeit der Abfassung des ersten Evangeliums, dann lag erst recht kein Grund mehr, „künstliche Beziehungen“ herzustellen.<sup>2</sup> Nein, wir können im Matthäus-Bericht nicht eine willkürliche Umbildung der Erzählung erkennen, sondern nur den kurzen Thatbestand des ursprünglichen Sachverhalts.

Matthäus schreibt prägnant: ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ. Als Objekt er giebt sich aus dem Vorhergehenden ihre pietätvolle Handlung an dem ihnen entrissenen Meister. Markus schreibt ausführlicher: ἀπήγγειλαν

<sup>1</sup> Die synoptische Erage, 1899, S. 155.

<sup>2</sup> Vgl. H. Holtzmann, NTL. Theologie 1897, I. S. 121 f.; II. S. 367.

αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν. Das weist über den letzten Liebesdienst hinaus, und lässt auf eine offizielle ausführliche Mitteilung der Johannesschule schliessen, sei es nun zum Zwecke der Warnung an Jesus oder der Bitte um Rat über ihr weiteres Verhalten. Einen ähnlichen Inhalt setzt die syrische Übersetzung voraus: „sie erzählten ihm alles, was er gethan und gelehrt hatte.“ Sie macht den Eindruck der Originalität, insofern der Singular fast notwendig später in den Plural ἐποίησαν und ἐδίδαξαν übergehen musste, wenn ἀπόστολοι von den zurückkehrenden Jüngern verstanden wurde; denn dann war die Reihe der Berichterstattung an ihnen. Nach dem Syrer muss man an eine letzte Botschaft — daher ἀπόστολοι — des gefangenen Täufers an Jesus denken, die sich wohl auf die fernere Gestaltung der Predigt vom Himmelreiche und dem Schicksal ihrer Verkündiger bezog; es war der letzte Gruss des Mannes, durch den Jesus selbst aus der Stille häuslicher Arbeit in das öffentliche Leben gerufen wurde.

Wir stossen bei den Eigentümlichkeiten der syrischen Übersetzung nirgends auf historische Unmöglichkeiten; sie setzen uns vielmehr in den Stand, einzelne Thatsachen aus dem Leben Jesu klarer zu erkennen und richtiger zu würdigen.

### 3. Mc 14, 12—17.

Dem allgemeinen Verständnis bieten diese Verse durchaus keine Schwierigkeit. Sie haben deshalb, soviel ich sehe, bisher keine näher begründete Beanstandung erfahren; nur Fr. Spitta erklärt v. 12—16 für einen späteren Einschub.<sup>1</sup> Nun gehört aber v. 17 zweifellos zu dem unmittelbar Vorhergehenden und schliesst sich nicht an v. 11 an, indem dann die Ortsbestimmung fehlt, wohin Jesus mit seiner Begleitung kam. Jerusalem zu ergänzen, liegt nicht auf der Hand, da es Jesu Gewohnheit war, am Abend die Stadt zu verlassen, nicht aber sie aufzusuchen. Dass aber gerade hier, wo es sich um das letzte Mahl handelt, auf den Aufenthaltsort grosses Gewicht zu legen ist, unterliegt keinem Zweifel. Spittas Bemerkungen über die Verse dienen dem höheren Zweck, den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsworte zu eruieren. Es verlohnt sich aber zu untersuchen, ob sich diese Perikope auch ohne Rücksicht auf

<sup>1</sup> Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. Bd. I, 1893, S. 205—337: Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. — W. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893, bemerkt S. 287 kurz, die Einleitung zur Passahfeier sei erdichtet, zum Teil als Variation eines alttestamentlichen Stoffes.

ausser ihr liegende Schlussfolgerungen als späterer Eintrag in das Markus-Evangelium nachweisen lasse.

Leugnen lässt sich nicht, dass dieser Abschnitt sehr passend seiner Umgebung eingegliedert ist. Es wird darin der Verlauf des vorletzten Tages Jesu in gleicher Weise geschildert, wie solches von Kap. 11 ab auch mit den übrigen geschieht.<sup>1</sup> Auch die Diktion entspricht andern Partieen durchaus. Allein so verdeckt die Verankerung auch angebracht ist, bei näherem Zusehen tritt die künstliche Zusammenarbeitung deutlich zu Tage. Grosse Bedenken gegen die Wahrscheinlichkeit der Erzählung machen sich geltend. Wie eigentümlich, wie geheimnisthuerisch verläuft doch die Zurüstung zu einer allgemein begangenen Feier, wie es das Passahessen war! Wie mystisch wird der Ort des Mahles beschrieben, als ob es sich um eine verbotene Zeremonie handelte! Die Jünger fragen den Meister, und dieser verweist sie an einen unbekanntem Wasserträger, dem sie ohne weiteres, wortlos folgen sollen. Als Grund für dieses Verhalten nimmt man an, Jesus habe heimliche Verabredungen mit einem Bürger aus Jerusalem getroffen, um den Ort der letzten Zusammenkunft vor dem Verräter geheim zu halten. Allein nach Mt 26, 25 und Lc 22, 21 erscheint dieser doch beim Mahle anwesend. Aber selbst wenn Jesus aus irgend einem Grunde verborgen bleiben wollte, wie das ja auch 5, 43 und 7, 24 berichtet ist, wäre die Erwartung berechtigt, dass der Evangelist für seine Zeit eine Andeutung über den denkwürdigen Ort gemacht hätte; insonderheit wenn, wie vermutet wird, das Elternhaus des Markus in Betracht käme. Er nennt 14, 3 ja auch das Haus, wo die Salbung stattfand, und 15, 21 die Namen Simon von Kyrene, Alexander und Rufus zum bleibenden Gedächtnis an eine weihevollen Stunde.

Ein weiteres Bedenken erhebt sich in Ansehung der mitbetheiligten Jünger. Bei der Aussendung Kap. 6 erscheinen sie als Stellvertreter Jesu, begabt mit überirdischer Vollmacht; hier dagegen spielen sie die untergeordnete Rolle von Quartiermachern. Es ist aber ein auch sonst hervortretendes Kennzeichen der dogmatischen Auffassung späterer Zeit, die Kluft zwischen Jesus und seinen Jüngern zu erweitern und letztere, obwohl als Auserwählte über den gewöhnlichen Gläubigen stehend, doch

<sup>1</sup> Dem Bericht über den Aufenthalt Jesu in Jerusalem scheint als Gegenstück zur Schöpfungssage die Idee eines Sechstageswerkes zu Grunde zu liegen: 11, 11 erster Tag; 11, 15 zweiter Tag; 11, 27 dritter Tag; [Joh 8, 2 vierter Tag;] 14, 1 fünfter Tag; 14, 12 sechster Tag, auf welchen dann von 14, 53 ab als siebenter der „grosse Sabbath“ folgt.

mehr als gehorsame Diener des verhimmelten Christus hinzustellen. Eine ähnliche Rolle ist ihnen auch beim Einzug in Jerusalem zugeteilt, wie denn beide Stellen in der Hauptsache wörtliche Übereinstimmung aufweisen.

11, 1—4:	14, 13. 16
<p>.. ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην .. καὶ εὐρήσετε .. καὶ ἐάν τις ὑμῖν .. εἴπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρεῖαν ἔχει .. καὶ ἀπῆλθον καὶ εὐρον ..</p>	<p>καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσῃ . . . καὶ ὅπου ἐάν εἰέλθῃ εἴπατε . . . ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει . . . καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ . . . καὶ εὐρον . . .</p>

Da es als ausgeschlossen gelten darf, dass ein Schriftsteller, der aus dem Vollen schöpft, und sei dies auch nur das eigene Gedächtnis, so schablonenhaft zwei verschiedene Begebenheiten schildert, so entsteht die Alternative, ob ein Bericht dem andern, originalen nachgebildet ist, oder aber ob beide von einem Späteren, der weiter nichts zu sagen wusste, unter ängstlicher Anlehnung an traditionelle Gerüchte eingefügt sind. Nun wird der in Kap. 11 erzählte Einzug Jesu von allen, welche glauben, Jesus habe sich selbst nicht für den Messias gehalten,<sup>1</sup> für ungeschichtlich erklärt. Aber auch abgesehen von dieser dogmatischen Erwägung, deren Bejahung oder Verneinung von dieser Stelle nicht abhängt, steigen Bedenken gegen die Wahrscheinlichkeit des Vorgangs auf. Jesus verhält sich beim Einzug, trotzdem er die Initiative dazu gegeben haben musste, gänzlich passiv. Er lässt sich huldigen ohne ein Wort der Erwiderung bereit zu haben; nichts erinnert bei der Ovation der Pilger an ein Gutheissen oder Vorwerfen wie etwa bei der Bekenntnisscene von Cäsarea. Jesus geht in den Tempel, ohne auch nur Miene zu machen, die für die Heilsverkündigung günstige Gelegenheit irgendwie auszunützen; kurz, der mit königlichen und messianischen Ehren Empfangene ist zu einer that- und willenslosen Marionette herabgewürdigt. Auch hören wir bei den späteren Verhandlungen nirgends, dass seine Feinde ihm die Huldigung als Messias zum Vorwurf machen. Denn die Frage des Hohenpriesters nach der Messianität (Mc 14, 61) ist so allgemein gestellt, dass der Gedanke der Berufung auf eine einzelne Begebenheit ganz ausgeschlossen erscheint.

Steht es aber mit der Glaubwürdigkeit in Bezug auf das Verhalten Jesu und der Jünger bei der Zurüstung zum Passahmahle besser? Spitta (S. 226ff.) erhebt dagegen folgende Einwände: 1. Der Beschluss des

<sup>1</sup> So neuerlich W. Brandt l. c. S. 87, der den Einzug wenigstens für sehr unwahrscheinlich hält, und J. Wellhausen, Isr. und jüd. Geschichte, 3. Aufl. S. 381.



Synedriums 14, 1. 2 ist in v. 12 ff. vollständig ignoriert. Des Mordplans wird überhaupt nicht Erwähnung gethan, vielmehr wird — ohne Motivierung — gerade das zur Ausführung gebracht, was jener Beschluss verhindern wollte. 2. Der Ausdruck in v. 17 καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα ist völlig deplaciert; denn wenn man auch nach I Kor 15, 5 Elf für Zwölf gelten lassen könne, so gehe es doch nicht an, die Zehn, die hier in Betracht kommen, (nirgends stehe, dass die beiden Abgesandten nach Bethanien zurückgekehrt seien,) den Zwölfen gleichzusetzen. 3. Matthäus wisse nichts von einem Kommen Jesu, sondern schreibe 26, 20: ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τ. δ. μαθ., um einen unanständigen Anschluss herzustellen.

Unseres Bedünkens sind damit die Einwände, welche gegen eine organische Verbindung der v. 12—17 mit dem unmittelbar vorhergehenden und folgenden Texte sprechen, noch nicht erschöpft. Vor allem fällt die Gestalt des Judas Ischarioth auf. Nach 14, 10 hat er sich aus der Tischgesellschaft in Bethanien entfernt, um sich den jerusalemischen Gegnern als Verräter anzubieten; 14, 43 erscheint er an der Spitze der Schar, die Jesu gefangen nahm, in Gethsemane. Zwischen beiden Angaben steht nichts von einer Rückkehr desselben in den Jüngerkreis. Wohl scheint er in 14, 18 ff. beim Abendmahle anwesend gedacht, allein die Äusserung Jesu: ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρίβλιον darf nicht gepresst werden; es bezeichnet wie ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ nach alttestamentlichen Analogieen (Ps 41, 10) einfach die Hausgemeinschaft, die Zugehörigkeit zum familiären Verkehr. Das Gleiche gilt von εἰς ἐξ ὑμῶν, dem das abstraktere οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ zur Seite geht.

Judas ist also während des Mahles nicht anwesend. Dann bleiben für die Angabe in v. 17 μετὰ τῶν δώδεκα streng genommen nur noch neun Jünger. Allein diese Zahl will überhaupt nicht ziffernmässig aufgefasst sein, da οἱ δώδεκα beliebter terminus technicus für den intimen Jüngerkreis ist, gleichwie in den apokalyptischen Schriften die Zwölfstämme stehender Ausdruck für das jüdische Volk ist, obwohl von deren Vorhandensein zur damaligen Zeit gar keine Rede sein kann. Die eine wie die andre Benennung hat eschatologische Bedeutung, die sich aber erst allmählich einstellte.<sup>1</sup> Daher das unsichere Bemühen in den Apostel-

<sup>1</sup> Vgl. K. Sell, der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission, in der Ztschr. f. Theol. und Kirche, 1895, S. 437—485, speziell S. 455: „Die Zwölfzahl drückt symbolisch die Vollzahl des erwählten Volkes aus.“ W. Brandt S. 479 Anm.: „So spricht manches für die Vermutung, dass die Zwölfzahl überhaupt erst später erfunden sei.“ — W. Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats in der christlichen Kirche,

katalogen, die Zwölfzahl überhaupt komplet zu machen. Die bestimmte Gewinnung von Jüngern erwähnt Markus nur für die Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes sowie für den Zollbeamten Levi = Matthäus. Sehr ansprechend ist ferner die Vermutung Brandts (l. c. S. 484 ff.), auf der Reise Jesu nach Jerusalem habe sich den galiläischen Jüngern der Judäer Judas beigesellt, der dann, ohne in innigere Fühlung mit Jesus zu kommen, bald darauf wieder abtrünnig und zum Verräter wurde.<sup>1</sup> Über die Aufnahme der übrigen Jünger wissen wir nichts, da der theatralische Vorgang 3, 13—19 keine historische Begebenheit widerspiegelt.<sup>2</sup> Verdankt aber die Bezeichnung οἱ δώδεκα nur dogmatischer Symbolisierung ihre Entstehung, die frühestens gegen Ende des apostolischen Zeitalters anzusetzen wäre, so kann sie für Vorgänge aus dem Leben Jesu nicht reklamiert werden. Da auch der Titel διδάσκαλος für Jesus erst in der johanneischen Litteratur in den Vordergrund tritt, da die Gabe des Hellsehens, mit der Jesus ausgestattet ist, ebenfalls der Glorifizierung späterer Zeit beigezählt werden muss, so spricht auch dies gegen die Gleichwertigkeit der v. 12—17 mit dem übrigen Markustexte.

Nun wird die Ursprünglichkeit dieser Verse auch damit zu stützen gesucht, dass die Zeitbestimmung τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἄζυμων auf die v. 1 gegebene ἦν τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας zurückweise, und gewiss liegt diese Absicht des Aufzählens bei dem Späteren vor, allein das ist kein genügender Grund zu der Annahme, dass v. 1 lediglich deswegen ein genaues Datum bringt. Es ist vielmehr die Wichtigkeit der an diesem Tage erfolgten Ereignisse, die dasselbe gerechtfertigt erscheinen lässt. Ausser dem Beschlusse des Synedriums gehört dazu der Aufenthalt Jesu bei Simon in Bethanien, der Verrat des Judas,<sup>3</sup> das Aussprechen der Abendmahlsworte und die Gefangennahme am späten Abend. Die Zerteilung dieser Vorgänge durch Ansetzung eines weiteren Tages in v. 12 stört die Pragmatik und schafft unlösliche

---

1887, S. 60. — A. Réville, Jésus de Nazareth, 1897, II, 145—148. — Th. Keim, Leben Jesu II, 305—309. — H. Holtzmann, Handcommentar I 3 S. 57 f., wo gleichfalls von einem „zunächst bloß um seiner Symbolik willen bedeutsamen Schema der Zwölfzahl“ die Rede ist.

<sup>1</sup> Réville l. c. II, 346: Rien n'empêche d'admettre que Judas fut gagné par la contagion de l'enthousiasme . . . Il s'y mêlait sans doute au fond de sa pensée quelques visées égoïstes de grandeur future.

<sup>2</sup> Auch von E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolates, 1896, S. 9 wird die Geschichtlichkeit dieses Abschnittes beanstandet.

<sup>3</sup> Davon erklärt B. Weiss, Leben Jesu, S. 208: „Dies ist offenbar das Ereignis, worauf sich die Zeitbestimmung v. 1 bezieht.“

Schwierigkeiten. Der Todestag Jesu wird entgegen dem Beschlusse des Synedriums, entgegen den Gesetzesvorschriften auf den hohen Feiertag verlegt. Die Fragen nach dem Aufenthalte des Judas, nach dem Grunde der Zögerung seitens der auf Wegschaffung Jesu sinnenden Gegner bleiben unbeantwortet. Verbindet man dagegen v. 18ff. mit v. 11, so ergibt sich nicht bloß ein sinn- und sachgemässer Textanschluss, sondern die erzählten Ereignisse nehmen auch einen Verlauf, dass deren historische Wahrheit keinem Zweifel mehr unterliegt.

Demnach befand sich Jesus mit den Jüngern zwei Tage vor Ostern zu Bethanien im Hause des aussätzig gewesenen Simon.<sup>1</sup> Diese genaue Ortsbestimmung wird durch die daselbst stattgehabte Salbung allein noch nicht hinreichend erklärt. Ebenso wichtig und bedeutungsvoll, wie diese selbst in den Augen Jesu war, wurde die über diese That der Verschwendung geäußerte Entrüstung. Der ernste Disput scheint zu prinzipiellen Auseinandersetzungen über die nächste Zukunft der Anhänger Jesu geführt zu haben. Die Geister scheiden sich; Judas verläßt die Gesellschaft voll Indignation und begiebt sich ins Lager der Feinde. Jesus, der dessen Absicht durchschaut, giebt nach dessen Weggange seinem Schmerz darüber Ausdruck, dass einer aus seinem vertrauten Kreise zum Verräter an ihm wird. Er sieht damit die Katastrophe in nächste Nähe gerückt. Durchdrungen von dem Ernst der Stunde nimmt er in feierlicher Weise Abschied von seinen Anhängern, verläßt mit den Jüngern das Haus Simons und lenkt seine Schritte nach dem Ölberg an den Ort Gethsemane, wohl nicht, wie Brandt (S. 3) annimmt, um sich vor den Häschern zu verbergen, sondern mit übervollem Herzen der Dinge entgegenharrend, die da kommen sollten.

Judas war unterdessen mit offenen Armen von den Mitgliedern des Synedriums empfangen worden. Sie acceptieren sein Anerbieten, ihnen den Nazarener unauffällig in die Hände zu spielen, machen in aller Eile eine zusammengerufene Horde mobil und bereiten alles vor, um den Verhassten vor Anbruch des Festes aus dem Wege zu räumen. Es gelingt ihnen. Ehe das Passahlamm geschlachtet und verzehrt wird, ist die Exekution vollzogen. An einem solchen Mahle, wovon allein die Verse 12—17 sprechen, hat also Jesus nicht mehr teilgenommen.<sup>2</sup> Doch

<sup>1</sup> Sollte dieser Simon nicht identisch sein mit dem in den Jüngerverzeichnissen aufgeführten *Καυανᾱοτ* (Mc 3, 18) = *Ζηλωτῆτ* (Lc 6, 15)?

<sup>2</sup> Zu diesem Schlussurteil gelangen bekanntlich auch, aus ganz andern Gründen, die meisten neueren Untersuchungen über den Charakter des Abendmahls. Man braucht dafür die historisch unsichere, sog. Johanneische Tradition gar nicht hereinzuziehen, wie von Spitta und Osc. Holtzmann geschieht.

lag für die christliche Gemeinde der Gedanke nahe, in Anwendung des Prophetenwortes Jesaja 53<sup>1</sup> Jesus mit dem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, sowie mit dem Lamm des Bundesopfers in Verbindung zu bringen, wie denn schon Paulus schreibt 1 Kor 5, 7: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.

So wurde denn das letzte Mahl Jesu allmählich zum Passahmahl. Gleichzeitig aber spielte die dogmatische Reflexion noch einen andern Gedanken herein. Wie nach den messianischen Weissagungen das Heil nicht von Nazareth her erwartet und deshalb Bethlehem als Geburtsstätte untergeschoben wurde, so sollte das Abschiedsmahl Jesu nicht an einem so unbedeutenden Ort wie Bethanien gehalten worden sein, sondern in der Hauptstadt des Landes, in unmittelbarer Nähe des Heiligtums. Darum ist der ursprüngliche Bericht mit seiner genauen Ortsbeschreibung durch Einfügung der Verse 14, 12—17 verändert, entstellt, verdunkelt worden durch einen des Ortes und der Zeit unkundigen Altgläubigen.

---

<sup>1</sup> In anschaulicher Weise beschreibt dies Act 8, 26—40.

## Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes.

Von Ivan Franko in Lemberg.

### II. Zu den gnostischen *Περίοδοι Πέτρον*.

#### I.

Schon im Jahre 1825 hat Kalajdovič in seiner bedeutsamen Monographie „Johannes der Exarch von Bulgarien“ (Moskau, Beilagen S. 208—212) eine slavische Redaktion des ursprünglich griechischen Index lügenhafter Bücher in einer Kopie aus dem XVII. Jahrhundert publiziert u. d. T. „Aus apostolischen Geboten“. Unter den neutestamentlichen Apokryphen wird hier ein Werk „Umzüge Petri“ genannt, dessen Inhalt sogleich auch mit folgenden Worten näher charakterisiert wird: „Umgänge Petri nach der Himmelfahrt des Herrn, wo man Christum als Kind verkauft hat“. In anderen handschriftlichen Kopien desselben Index lesen wir noch andere charakteristische Details über dieses Apokryphum. So führt Kalajdovič aus einer nicht näher bezeichneten Handschrift die Variante an: „Das Leben Petri, worin auch Fische auf dem Trockenen gegangen sind, ein Häretiker hat es geschrieben“. Pypin in seiner Arbeit über den kirchenslavischen Index (S. 44) hat eine dritte Variante aus einer Handschrift des Klosters Solovki angeführt: „Umzüge Petri nach der Himmelfahrt des Herrn, wo er (Petrus) Christum als Kind verkaufte und den Erzengel Michael taufte und wo die Fische im Trockenen umhergingen.“ In den beiden von mir publizierten süd-russischen Indices (Codex apocryphus, vol. I, 5) heisst es von diesem Apokryphum etwas kürzer, einmal: „Petrus verkaufte Christum als Kind, und die Fische sind im Trockenen gegangen“, und das zweite Mal: „Petri Wanderung nach der Himmelfahrt des Herrn, dass man Christum als Kind verkauft hat und dass die Fische im Trockenen einhergingen“.

Offenbar waren das die Details, welche die Phantasie der Verfasser jener Notizen in diesem Apokryphum am meisten frappiert hatten.

Obwohl nun fast alle kirchenslavischen Indices von diesem Apokryphum mit den wunderbaren Episoden Notiz nehmen, war das Apokryphum selbst bis in die allerletzte Zeit ganz unbekannt. Weder unter griechischen, lateinischen, syrischen, koptischen, noch unter kirchenslavischen apokryphen Apostelgeschichten hatte man etwas gefunden, worauf die Charakteristiken dieser Indices passen konnten. Man wusste nicht einmal, ob alle diese Details in einem einzigen Werke, oder in mehreren kleinen Erzählungen enthalten wären. Erst in der neuesten Zeit hat der Moskauer Professor Al. Archangelskij in der bulgarischen Nationalbibliothek in Sofija dieses Apokryphum, wenn auch ohne Anfang, aufgefunden und 1899 im IV. Bande der von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg herausgegebenen „Izvēstija der Abteilung der russischen Sprache und Litteratur“ publiziert (S. 112—118). Die Erzählung, in einer ziemlich defekten Handschrift aus dem XVI. Jahrh. (Bibliotheksnummer 68) auf uns gekommen, möge hier in wortgetreuer Übersetzung folgen.

„... wieder sagte ihm Petrus: „Wer bist du, Jüngling, denn ich sehe, dein Antlitz ist sehr gut und schön und ich fühle mich selig wegen deiner Ankunft. Bist du vielleicht Christus?“

Der Jüngling sprach zu ihm: „Ich bin nicht Jener, von dem du sprichst, aber ich bin ein Freund des Benjamin Judas und komme in diese Wüste, da ich von dir gehört habe, um das Prophetengesetz zu lernen, und so nimm mich an, Vater!“

Und es sprach zu ihm Petrus: „Du bist mein Herr, ich sehe dich ihm ähnlich.“

Der Jüngling sprach zu ihm: „Ich bin nicht Jener, von dem du sprichst, aber ich bin ein Mensch, ein Römer. Und da ging ich meines Weges, und es begegnete mir ein Engel des Herrn und sprach in mir: „Woher bist du und wohin gehst du?“ Und ich sprach zu ihm: „Von Asien geh' ich nach Rom und will wieder zurückkehren!“ Und er sagte zu mir: „Nimm den Brief da und geh' auf den Berg Suman, und dort wirst du bei einem Feigenbaume einen alten Mann Petrus finden, der sich ein Apostel Christi nennt, und gib ihm diesen Brief und sage ihm: morgen geh' herab vom Berge und hinab zum Meere, und du findest dort ein kleines Schiff und darin zwei Schiffer und ein kleines Kind. Es geziemt dir eben nach Rom zu gehen, und dort wirst du deine Wanderung beendigen.“

Und es sagte zu ihm der Jüngling: „Nimm meinen Stab in deine Hände und geh', damit sie dich in das Schiff hineinlassen, denn ich bin einer von jenen Schiffern“.

Und Petrus nahm den Stab von dem jungen Mann und küsste den Stab und den Brief, weinte und sprach also: „Ich segne dich, ewiger Gott Jesus Christus, dass du mich Armen nicht verachtet hast. Dein Wille geschehe, o Gebieter, und gieb mir deine Kraft!“

Nachdem das Kind so gesprochen und ihm den Stab und den Brief gegeben hatte, ging es weg von ihm. Petrus aber ging herab vom Berge und ans Meer. Und er sah das kleine Schiff und darin zwei Schiffer und ein kleines Kind. Und Petrus kam herbei und fragte sie sagend: „Wohin geht ihr in diesem Schiff?“

Und der Schiffer antwortete und sprach: „Wir gehen auf den Kauf über's Meer. Und du, Greis, woher kommst du?“

Da sagte ihm Petrus: „Ich bin von der römischen Stadt, und heute komm' ich herab von dem Berge. Wenn ihr dahin geht, so nehmt mich in euer Schiff auf, damit ich mit euch nach Rom gehe.“

[Hier scheint eine Replik, die Erlaubnis des Schiffers, zu fehlen.]

Und seine Hände zum Himmel emporhebend betete er und sprach: „Gesegnet seist du, Herr Gott Jesus Christus, dass du mir geholfen hast so schnell ein Schiff zu finden, welches mich hinüberführt an jene Stelle, wo du mich dir beigesellen willst.“

Da sprach zu ihm der Schiffer: „Da du den Namen des gekreuzigten Christus nennst, nehmen wir dich in unser Schiff nicht auf.“

Petrus sprach zu ihm: „Bruder, sprich keine Lästerung gegen meinen Christus!“

Und dann, gleichsam unwillig, führte er ihn ins Schiff hinein, und gleich darauf stiessen sie ab in das offene Meer. Und der Herr befahl dem Meer stürmisch zu werden, und seine Wellen erhoben sich, als wollten sie das Schiff verschlingen. Da sagte der Schiffer zum Petrus: „Siehe, deinetwegen wurde das Meer stürmisch, und schon gehen wir zu Grunde. Sagte ich dir denn nicht, nenne nicht Christum?“

Darauf sagte der Apostel: „Bruder, gedulde dich ein wenig und sprich keine Lästerung gegen meinen Christus! Denn ich hoffe auf seine Kraft, dass er sich bald unser erbarmen wird.“

Da sprach der Schiffer: „Wie soll ich mich gedulden, da ich schon den Tod sehe?“ Und er ging hinab auf den Schiffsboden und schlief ein. Das Kind aber sass mit Petrus im Schiffe. Da sagte der

Steuermann zum Petrus: „Steh' auf und bete zu deinem Herrn und Gott!“

Da stand Petrus auf und fiel nieder auf seine Knie und betete zum Herrn also sagend: „Herr Jesus Christus! Ist denn für meine Sünden dieses Wasser so stürmisch geworden, weil ich dich bei deiner Kreuzigung verläugnet habe?“ Und bitter weinend rief er: „Vergieb meine Sünden, o Gebieter! Heute merkte ich, dein Stab sei in meinen Händen, und siehe, nun ertrinke ich in dieser Tiefe. Aber ich bete zu deiner Gnade, höre mich und erbarme dich meiner! Verwandle dieses in die Stille, damit der feindliche Streiter nicht sage, nirgends sei mein Gott zu finden. Denke an mich, Herr, was du mir in Galiläa gesagt hast: „Wohin ihr gehet, geh' auch ich mit euch.“ Heut' aber lässt du mich ertrinken zur Freude des Teufels und der an dich nicht Glaubenden. Denke an mich, Herr, wie ich, als ich auf dem Meer einherging, zu ertrinken begonnen hatte und du mich rettetest. Auch heute höre mich, o Herr, deinen sündigen Knecht, der du gelobt seist in Ewigkeit!“

Dies hörte der Herr und weinte und setzte sich im Schiff neben Petrus. Und zugleich verbot er dem Meer, und das Meer wurde still, und es trat eine grosse Stille ein. Und Petrus freute sich und ging hinab auf den Boden des Schiffes und weckte den Schiffer und sprach zu ihm: „Steh auf, Bruder, damit du sehest die Herrlichkeit meines Herrn. Und verläugne nicht meinen Christus, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig. Steh auf und sieh, wie sich das Meer beruhigt hat.“ Da stand auf Michael, der Erzengel des Herrn, und küsste Petrus auf die Wangen und auf den Kopf und sprach: „Vater, ich glaube, dass Gott, an den du glaubst, gross ist und es keinen Gott giebt ausser ihm. Ich aber flehe deine Weisheit an, mögest du mich an ihn glauben machen!“

Da sprach zu ihm Petrus: „Glaube, Bruder, und du wirst des Heils teilhaftig, denn jedermann, der an ihn glaubt, kommt nicht um, sondern wird gerettet.“ Und der Apostel Christi stand auf und betete zum Herrn sprechend: „Ruhm sei dir, Christus Gott, dass ich den Mann gefunden habe, der dich lobt und die Taufe heischt in deinem Namen.“ Dann nahm er ihn bei der Hand und führte ihn ins Meer hinab und sprach zu ihm: „Welchen Namen soll ich dir beilegen?“

Jener aber sprach zu ihm: „Erhalter ist mein Name und der meines Vaters.“

Und nachdem er getauft wurde im Namen des Herrn, und siehe da, eine Lichtsäule erglänzte vom Himmel bis zum Meer, wo der Schiffer getauft wurde, und eine grosse Stimme ertönte: „Hallelujah“. Und her-



bei kamen 400 Scharen, um von dem Apostel getauft zu werden. Petrus aber lobte Gott, da er solche Wunder vom Himmel über dem Getauften herabsteigen sah. Und es sprach Petrus: „Kommt und empfanget die Gnade Jenes, der sich mir geoffenbart hat und jedermann, der da glaubet an meinen Christus.“

Dann feierten die Scharen drei Tage, und Petrus freute sich mit dem getauften Schiffer. Da sprach der Schiffer zum Petrus: „Da ich die Gnade von dir gefunden habe und durch dich der Taufe gewürdigt wurde, und um den Namen deines Christus, den du mich taufend angerufen hast, glaube ich schon, dass dein Gott gross ist. Ich will dir aber eine Gnade für deine Gnade geben. Nimm dieses Kind, ich schenke es dir, es möge dein Diener sein unterwegs, weil du alt bist.“

Petrus sagte zu ihm: „Ich habe nichts, um dir dafür zu geben. Denn ein solches Gebot haben wir Apostel von unserem Lehrer, weder Gold noch Silber noch zwei Kleider mit sich zu tragen.“<sup>1</sup>

Der Schiffer aber sagte zu ihm: „Bürge mir für 12 Goldstücke und nimm es dir, dass es dir diene.“

Der Apostel Christi that das gern und betete zu Gott und nahm das Kind. Dies alles geschah aber, weil es sich demütigen wollte, sich in den Sklavenstand hinab demütigen durch die Fügung Gottes des Vaters.

Petrus aber nahm das Kind und ging fürbass und begann Jesum in die Städte und Dörfer zu entlassen. Und es begegnete ihm ein Weib, gequält vom unreinen Geiste, und plötzlich schrie der unreine Geist im Entfliehen: „Was thust du, Petrus? Was für ein Kind führst du da mit dir? den Christus, der in den Himmel gestiegen war?“

Da legte das Kind dem Weibe seine Hand auf den Mund, damit sie schweige, und verbot dem Geiste, er solle ihn nicht offenbaren. Das Weib aber, nachdem es vom unreinen Geiste geheilt war, entfernte sich nicht vom Apostel Christi.

Da sprach Petrus zum Kinde: „Was war das, was ich von dir hörte? Wie vollbringst du diese Wunder? Wenn die hiesigen Städter dies hören, werden sie uns schlagen und vertreiben.“

Da sagte das Kind zum Petrus: „Fürchte dich nicht, mein Herr! Denn der böse Geist sieht die Gnade deines Christus und entweicht. Wir aber sollen hoffen auf die Kraft deines Herrn Gottes, an den du

<sup>1</sup> Dasselbe Gebot bei einer ähnlichen Gelegenheit citiert auch Andreas auf seiner Reise nach dem Lande der Menschenfresser, vgl. Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha, pars I, vol. I, S. 71.

glaubst, dass du auch eine noch grössere Gnade empfangen wirst und noch grössere Wunder wirken, Blinde sehend und Lahme gehend machen, Aussätzige reinigen, Dämonen austreiben und Tote auferwecken wirst. Und sei nicht verlegen, mein Herr, denn wenn ich auch ein Kind bin, so weiss ich doch alles von dir, und was deiner wartet, und alles in den Abgründen und unter der Erde. Denn er hat nach deinem Gebet das Meer beruhigt. Heute aber fürchte dich nicht vor der Menge der Römer, sondern zeige Wunder im Namen Christi, damit sie erfahren, wie gross der Gott ist, an den du glaubst.“

Petrus aber wunderte sich über die Weisheit des jungen Kindes und sprach in seinem Inneren: „Wie so findet sich mir eine solche Weisheit und ein solcher Verstand in diesem Kinde? Denn gross ist sein Verstand, da es das Weib durch das Betasten mit der Hand geheilt hat.“

Und als sie zum Kaiserthore herangekommen waren, begegneten ihnen die Ältesten der Stadt Rom und sprachen zum Petrus: „Woher hast du ein solch schönes Kind? Und möchtest du es nicht verkaufen oder in die Schullehre übergeben?“

Petrus aber sprach zu ihnen: „Ich bin ein Wanderer und das Kind ist frei.“ Dann sagte Petrus zum Kinde: „Geh' ans Meer und fange mir etliche Fische.“

Das Kind aber sagte zu ihm: „Gehe hin und mache mir 12 Angeln und ich will gehen und dir Fische fangen.“ Und das Kind stand auf und ging ans Meer hinab und in einer Stunde fing es 12 Tausend Fische, und kam zum Petrus und sagte ihm: „Kommen wir, mein Herr, um Fische zu holen.“

Petrus aber verwunderte sich und sprach zum Kinde: „Woher hast du diese Fertigkeit?“

Das Kind sagte zu ihm: „Als mein Herr mich dir verkauft hatte, nahm ich sie von meinem Herrn und verbarg sie in der Erde, und als ich zu dir kam, nahm ich sie wieder. Du aber frage mich nicht darüber, sondern nimm die Fische und gib sie den Notleidenden, welche an deinen Christus glauben.“ Petrus aber that, wie ihm das Kind befohlen hatte.

Dann ging das Kind zu den Götzenstandbildern, um sie zu erproben, und sogleich wurden sie zu Staub. Und die Teufel schrieen sagend: „Was bist du gekommen, Jesus, uns vor der Zeit zu quälen?“ Das Kind aber verbot dem unreinen Geiste, er solle schweigen.

Dann befahl es den Fischen, welche es gefangen und den Armen

gegeben hatte: „Geht zu euerem Herrn!“ Und alsbald gingen die Fische auf dem Trockenen auf seiner Spur, und alle Leute wunderten sich. Und nicht die Fische allein gingen ihm nach, sondern auch die Tiere des Landes.

Da sprach Petrus zum Kinde: „Was machst du solche schreckliche und sehr erstaunliche Wunder? Werden denn hiesige Bürger uns nicht schlagen und zu Tode martern?“

Das Kind aber sprach zu ihm: „Fürchte dich nicht, Vater, denn alles dieses geschieht mit Hilfe deines Christus, zum Lobe deines Glaubens.“ Und zu jener Zeit zündete es Feuer ohne Feuerzeug an. Und dieses Wort wurde in der ganzen Stadt berühmt.

Dann kam ein Mensch Namens Aravistus, ein Vorgesetzter der Stadt Rom, und sprach zum Petrus: „Verkaufe mir, Vater, dieses Kind, es ist schön und ich liebe es und will ihm mein ganzes Vermögen vermachen.“

Petrus aber wollte ihm nicht antworten. Da sprach zu ihm das Kind: „Verkaufe mich, mein Herr, dem Aravistus, damit ich auch ihm diene.“ Und es wendete des Petrus Herz um, dass er es verkaufe.

Dann sagte Petrus dem Aravistus: „Gieb mir den Preis dafür 50 Goldstücke.“ Aravistus aber gab sie ihm, und Petrus nahm den Preis für das Kind.

Und das Kind sagte zu ihm: „Behalte bei dir 12 Goldstücke und gieb sie meinem Herrn, wie du ihm vordem versprochen hast, das übrige aber verschenke um meinet- und deinetwillen. Und gräme dich nicht, Vater, denn ich werde dich nicht verlassen.“

Und Aravistus nahm das Kind und ging in sein Haus und übergab es einem Lehrer, damit er es lesen lehre. Und der Lehrer begann es über das Gesetz zu befragen. Das Kind aber sagte ihm: „Ich werde dir, o Lehrer, ein Gesetz künden, wodurch du erlöst werden sollst. Ich habe ja von dir gehört, du seist ein Philosoph. Weisst du denn aber das vom Tag und von der Stunde und die Schlüssel des Himmels, der Erde und des Abgrundes, und die 27 Säulen des Erdgrundes und die Umgürtelung(?) des Meeres, und an der Sonne und an dem Monde und . . . . . Sternen, und die Glieder jegliches Menschen, und den Tod und die Auferstehung? Alles dieses ruht in der Hand eines Einzigen . . . sage es mir, o Lehrer!“

Der Lehrer aber verwunderte sich und sprach zum Aravistus: „Nimm hin dein Kind, woher du es gebracht hast, denn dieses weiss niemand, nur Gott allein. Kein Mensch, noch die Erde, noch das Meer

noch irgend ein Geschöpf bedeutet etwas gegen seine Kraft und Weisheit.“

Und es freute sich dessen Aravistus und führte es in sein Haus zurück. In der Nacht aber ergriff Schrecken den Aravistus, denn er hörte die Engel über dem Kinde das dreiheilige Lied singen: „Die wir die Cherubim“.<sup>1</sup> Und mit Zittern weckte er seine Frau und erzählte ihr das ruhmvolle Geheimnis und den Ruhm Gottes. Und es war ein grosses Licht, das da leuchtete in seinem Hause.

Und die Frau sprach zum Aravistus, ihrem Manne: „Das ist der christliche Gott! O weh uns, dass wir seinen Aposteln nicht geglaubt haben, dass ihr Gott gross sei. Lass uns gehen und an ihn glauben und ihn um die Taufe bitten!“

Und sie standen auf und gingen zum Kinde und fielen ihm zu Füssen, und in diesem Augenblicke hörte jenes Singen auf. Und es sprach zu ihnen das Kind: „Schweiget und erzählet niemandem, was ihr gesehen und gehört habt, und ihr werdet des Heils teilhaftig sein.“ Dann taufte es den Aravistus und seine Frau und seine Kinder und sein ganzes Haus, Tausend Seelen an der Zahl.

Petrus aber wirkte in jener Stadt viele Zeichen und Wunder, und Viele glaubten an unseren Herrn Jesum Christum. Und es kam das Gerücht über Petrus zum Kaiser Nero und er befahl Petrum zu fangen. Sie fingen ihn also und führten ihn zum Kaiser. Und da sprach das Kind zum Aravistus: „Sprich nichts, was du gesehen hast, bis ich zum Petrus weggegangen bin. Denn schon sehe ich ihn, wie er jetzt vor dem Kaiser steht.“

Und das Kind ging und sprach zum Kaiser Nero: „Warum zürnst du dem Apostel Christi? Er bekennt Christum und will ihn Allen bekannt machen, [um sie] von der Falschheit Satans [zu retten].“

Da stand auf Einer von den hier Anwesenden, dessen Name ist Cato<sup>2</sup>, und schlug das Kind hinter's Ohr.

<sup>1</sup> Es ist offenbar die in die griechische Messe einverlebte Hymne gemeint, welche also lautet:

„Die wir die Cherubim insgeheim darstellen,  
Und der lebenspendenden Dreieinigkeit  
Das dreimal heilige Lied singen, —  
Heute legen wir jeglichen Lebenskummer ab,  
Damit wir den König Aller emporheben,  
Den von Engelscharen unsichtbar  
Auf dem Schilde getragenen. Allelujah!“

<sup>2</sup> Im Kirchenslavischen heisst er Konton, was offenbar aus dem griechischen Κδτρυ verschrieben ist.

Und sogleich verdorrte sein ganzer Körper, und gleichzeitig erzitterte die ganze Stadt in ihren Grundmauern und die Abgründe der Erde. Und es erhob sich im Volke ein Geschrei, welches sagte: „Gross ist der christliche Gott!“ Und gleichzeitig standen die Toten aus dem Grabe auf. Und Jesus sagte ihnen: „Selig seid ihr, dass ihr meinen Ruhm den Ungläubigen gezeigt habt. Geht und ruht in euren Gräbern, bis der Erzengel Michael kommt euch zur Auferstehung zu wecken.“ Und sie verneigten sich vor Christo und schiefen wieder ein. Und es wurde davon gesprochen 7 Tage und zwei Teile der Stadt Rom glaubten [an Christum].

Kaiser Nero aber war erzürnt über den Petrus und befahl Petrum inmitten der Stadt zu kreuzigen. Der Apostel Christi aber hob seine Hände zum Himmel empor und rief mit weinender Stimme und sprach: „Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, verlass mich nicht, sondern erbarme dich meiner, der du dich freiwillig kreuzigen liessst für das Heil der ganzen Welt.“ Und er wusste nicht, dass der Herr vor ihm stand. Der Apostel aber flehte zu den Henkern und sprach: „Ich bitte euch, da ich nicht würdig bin so gekreuzigt zu werden, wie mein Herr, sondern hängt mich kopfab und nagelt mich an.“ Und sie machten es so.

Und da erschien ihm der Herr, und sogleich in diesem Augenblicke fielen heraus wegen der Erscheinung ihres Gebieters die Nägel, die sie ihm in seinen Kopfscheitel, in seine Brust und in die Hände und in die Knie hineingetrieben hatten. Und Petrus schrie und betete und sprach: „Herr Jesus Christus, der du mich dieser Marter gewürdigt hast, nimm meinen Geist in Frieden auf, o Gebieter, und rechne es diesen Henkern nicht als Sünde an. Gieb, Herr Gott, deine Gnade jedem Menschen, welcher zu meinem Andenken deinen heiligen Namen anbetet. Und gieb, o Herr, Jenen, welche im Namen deines Dieners beten, das Heil für ihre Seelen und ihre Leiber, mache sie würdig des himmlischen Königreiches und auf der Erde deiner reichen Gnade.“

Da stand über ihm Christus in der Gestalt eines Kindes, mit göttlicher Glorie, und sprach zu ihm: „Hast du schon alles vollendet, Apostel? Denkst du noch, Petrus, an die Worte, die ich dir gesagt habe: „Als du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände emporheben und ein Anderer wird dich gürteten und wird dich führen, wohin du nicht willst.“ Siehe nun, es ist schon alles vollendet, was ich zu dir vordem gesprochen hatte.“

Und Petrus weinte und schrie mit grosser Stimme sagend: „Was hab' ich gethan, o Herr! Vordem bei deiner Kreuzigung hab' ich dich verlügnet, und später hab' ich dich verkauft, unwissend, dass du es warest, o mein Gebieter. Heut aber bete ich zu dir, Herr du mein Gott, nimm meine Seele in deine Hände auf!“

Und nachdem er dieses gesprochen, gab er seine Seele seinem Herrn und Gott auf.“

## II.

Dass wir in diesem sonderbaren Erzählungsstücke das Fragment eines gnostischen Werkes vor uns haben, darüber ist fast kein Zweifel möglich. Den ganzen, aus anderweitigen anerkannt gnostischen Werken wohlbekannten gnostischen Wunderapparat finden wir hier in reicher Auswahl beisammen. So vor allem die Erscheinung Christi in der Gestalt eines kleinen Knaben oder eines Jünglings (vergl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten I, 8, 269, 542, 551, 554, 556, 598, 602, 620; II, 177, 184, 265; III, 111, 212); das mit Engeln von Christus bemannte Schiff (Lipsius, *ibid.* I, 550, 598; III, 79); die wunderbare Schiffart und die vom Himmel erscheinende Lichtsäule sowie die singenden Engelscharen, die Vorliebe für die Tiere (hier auf dem Trockenen herumgehende Fische) u. s. w. Der Verkauf Christi durch Petrum erinnert uns an ein Analogon in den ursprünglich gnostischen Thomasakten, nämlich an den Verkauf des Thomas durch den Christus. Die Fahrt Petri auf dem Meere und seine Gespräche mit dem Schiffer (hier Erzengel Michael) erinnert an die Fahrt des Andreas ins Land der Menschenfresser und an seine Unterredungen mit dem Schiffer, welcher dort Christus selbst war (Lipsius, *op. cit.* I, 550f.). Interessant sind die Anklänge an das ursprünglich auch gnostische Evangelium Thomae, und speciell die Episode von der Unterredung des Kindes Jesus mit dem Lehrer und die kleine Episode mit Cato, welcher im Angesicht des Kaisers dem Kind (Jesus) eine Ohrfeige giebt, dafür aber gleich durch Verdorren des ganzen Leibes gestraft wird. Da wir in derselben bulgarischen Handschrift, welcher das obenangeführte Fragment entstammt, auch eine Kopie des Thomasevangeliums haben, welche Prof. Archangelskij ebenfalls publiziert hat (*Izvēstija* IV, 103—110), und die sich von den bisher bekannten Texten dieses Apokryphums vielfach unterscheidet, so wollen wir die betreffende Episode daraus hier wiedergeben. So lesen wir in der Zacchäusepisode dieses Evangeliums (vergl. Tischendorf, *Evangelia apocrypha* 135—170, Kap. IV) folgende

Worte, welche Jesus an den Lehrer richtet: „Willst du vollkommen sein, o Lehrer, so höre mich, und ich werde dich die Weisheit lehren, welche niemand weiss ausser mir und jenem, der mich zu euch geschickt hat, damit ich dich lehre“ (Izvēstija 104). Zu der Episode von dem Lehrer, welcher Jesum schlug und dafür sofort durch die Vertrocknen der Hand bestraft wurde, siehe Ev. Thomae Kap. XIV und Ev. infantiae Arabicum Kap. XLIV (vergl. Rud. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen S. 250).

Auch die Grundanschauung unserer Erzählung und des Ev. Thomae bietet manche Ähnlichkeit dar. Hier wie dort sind die meisten vom Jesuskinde verrichteten Wunder ganz zwecklos, nicht so, wie in anderen Apokryphen, wo sie gewöhnlich entweder als Akte der Rettung aus grosser Gefahr, oder als Akte der besonderen Gnade (Heilungen), oder als Akte der Strafe gegen grosse Sünder, oder schliesslich als Argumente in einem theologischen Streite aufgefasst werden; als besonders auffallende Beispiele seien hier die redende und umhergehende steinerne Sphinx und die aus dem Grabe auferweckten und mit jüdischen Schriftgelehrten über Christi Gottheit disputierenden drei Patriarchen aus den apokryphen Andreasakten (Lipsius, op. cit. I, 550 und Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apokrypha II, 1, pag. 80—83) erwähnt. Hier aber wie im Thomasevangelium verrichtet das Kind Jesus Wunder, welche lediglich nur seine Allmacht beweisen sollen, von welchen aber Petrus (wie dort Joseph) immer befürchtet, dass sie den Menschen ein Ärgernis bereiten und statt andächtiger Bewunderung und Bekehrung Feindschaft entfachen können.

Prof. Archangelskij hat unseren Text mit der Bemerkung publiziert, derselbe habe in der Handschrift weder Anfang noch Schluss. Was den Schluss betrifft, so dürften höchstens einige Worte (vielleicht die Doxologie, schwerlich etwas mehr) verloren gegangen sein; der Inhalt hat hier nichts gelitten. Aber auch am Anfang kann nicht viel fehlen, wenn wir nur Petri Reise nach Rom und seinen dortigen Tod als den Inhalt der Erzählung in Betracht ziehen. Nach dem, was wir aus anderen Resten der gnostischen Petrusakten wissen, so wie nach den Anspielungen an das früher Gesagte, welche sich in unserem Texte finden, können wir ziemlich genau das Fehlende rekonstruieren.

Die Situation, mit welcher unser Fragment anfängt, ist die, dass Petrus in einer Wüste auf dem Berge Suman unter einem Feigenbaume weilt und dort von einem wunderbaren Jüngling besucht wird, welcher ihm einen Brief und die Botschaft überbringt, sich unverweilt auf die

Reise nach Rom zu begeben. Auf eine ähnliche Situation wird in den Andreasakten angespielt (Lipsius, op. cit. I, 551, 553). Da wird auf Befehl des Andreas der aus dem Gefängnis in der Menschenfresserstadt befreite Matthäus sowie die Schüler des Andreas von einer Wolke ergriffen und auf dem Berge niedergelassen, wo Petrus sich aufhält „die Völker lehrend“. An diese Situation knüpfen dann die fragmentarisch in griechischen, äthiopischen und kirchenslavischen Texten erhaltenen Akten des Petrus und Andreas, wo erzählt wird, Andreas sei, nachdem er die Menschenfresserstadt verlassen, ebenfalls von einer leuchtenden Wolke erfasst und auf den Berg getragen worden, wo Petrus, Matthäus und Alexander sassen. Von hier unternehmen die Apostel eine Wanderung in die Stadt der Barbaren, und nachdem sie dieselben bekehrt und getauft hatten, reisen sie weiter — wohin? Das wissen wir nicht (Lipsius, op. cit. I, 557). Da wir nun sehen, dass der Ausgangspunkt der letzten Reise Petri nach Rom ebenfalls ein abgelegener Berg ist, so liegt es ziemlich nahe anzunehmen, dass nach der Bekehrung der Barbarenstadt oder nach einer beliebigen Zahl ähnlicher Bekehrungsreisen Petrus immer wieder auf jenen Berg entrückt wurde und von hier aus auch seine letzte Reise antrat. Die Lücke, welche unser Text hier aufweist, betrifft also einen sehr interessanten Teil der Erzählung, nämlich das Bindeglied, welches die Erzählung von der Romreise und dem Martyrium Petri mit den Andreasakten sowie mit den Akten des Andreas und Petrus verbunden hätte. Aber auch so, trotz dem Verluste jenes Bindegliedes, müssen wir die Behauptung von Lipsius (op. cit. I, 557), dass die Acta Petri et Andreae mit den römischen Petrusakten in gar keinem Zusammenhang stehen, als voreilig bezeichnen. Wir werden auf diesen Punkt noch weiter zu sprechen kommen.

Wir haben oben gesagt, dass die Situation im Anfang unseres Fragmentes und die in den Andreasakten sowie in den Akten des Petrus und Andreas ähnlich ist; das soll aber nicht heissen, dass sie ganz dieselbe ist. Zwar besitzen wir jene beiden Apokryphen nicht in ursprünglichergnostischer Gestalt, sondern in katholischer Überarbeitung (Lipsius, op. cit. I, 557), wo Verschiedenes auch vom katholischen Standpunkte gleichgültig gestrichen werden konnte (so z. B. der Name und die Lage des Berges, auf welchem Petrus sich aufhielt); es sei doch hervorgehoben, dass jener Berg dort nirgends genannt wird, und besonders, dass er nirgends mit einer Wüste identifiziert wird. Im Gegenteil lesen wir in den Andreasakten ausdrücklich, dass Petrus auf jenem Berge sass „die Völker lehrend.“ In unserer Erzählung aber sagt der Jüngling, er sei „in diese Wüste gekommen“



der Berg wird Suman genannt und dabei angedeutet, er sei nahe am Meere, irgendwo in Kleinasien (der römischen Provinz Asia) gelegen. Dementsprechend ist hier auch Petrus ganz allein und über die Ankunft des Jünglings sichtlich sehr erfreut wie ein Mensch, der längere Zeit in der Einsamkeit gelebt hat. Dies scheint uns auf die Spur eines anderen hierhergehörigen, bisher aber nicht bekannten Apokryphums zu führen, welches vermutlich in der gnostischen Urschrift die Lücke zwischen der Bekehrung der Barbarenstadt (hauptsächlich durch Petrus) und unserer Erzählung ausfüllte. In einigen von Pypin citierten alt-russischen Handschriften, wo von den falschen Büchern die Rede ist, wird auch eine apokryphe Erzählung erwähnt u. d. T. „Petri Leben in der Wüste durch 52 Jahre.“ Es ist eine sehr naheliegende Annahme, dass der Verfasser der περίοδοι Petrus nach vollbrachten Bekehrungsreisen für seine grosse Sünde — die Verläugnung Christi vor seiner Kreuzigung — noch lange in der Wüste büssen liess, ehe er der Erlösung durch den Tod würdig gefunden wurde, dass also unser Fragment nicht direkt an die Bekehrung der Barbarenstadt, sondern an die Erzählung vom 52jährigen Büsserleben Petri in der Wüste anknüpft. Leider ist von dieser letzteren Erzählung, trotzdem sie in mehreren Kopieen des kirchenslavischen Index erwähnt wird, bis jetzt keine Spur aufgefunden worden. Doch ist diese Lücke, welche der Anfang unserer Erzählung aufweist, nicht die einzige, die wir im Interesse der Wiederherstellung der Urform des gnostischen Werkes zu beklagen haben. Trotz der scheinbar zusammenpassenden Folge der Ereignisse in der Erzählung selbst können wir sie keineswegs als ein lückenloses Ganze, sondern eher als eine Reihe schlecht und recht zusammengefügter Fragmente betrachten, wo vieles ausgemerzt, viele Zusammenhänge zerrissen, vieles getrübt und in falsches Licht gerückt wurde. So ist — um nur einiges hervorzuheben — gleich der Zweck der Reise Petri nach Rom nicht angegeben. Es wird am Anfange von einem Briefe gesprochen, welchen Petrus aus der Hand des wunderbaren Jünglings empfängt, doch wir erfahren von dem Inhalt dieses Briefes gar nichts. Petri Aufenthalt in Rom und die dort geschehenen Wunder werden ziemlich confus und ganz zusammenhangslos erzählt. Die Ältesten der Stadt begegnen Petrus vor dem Stadthor, wollen ihm das Kind abkaufen und dasselbe in die Schule geben — diese Episode klingt uns wie etwas ganz Abgerissenes oder aus einem ganz anderen Zusammenhange gerissenes, und bleibt auch hier ohne Folgen. Ebenso wird die Erzählung von dem Aravistus abgebrochen, wie sie auch im

Anfang stark gekürzt zu sein scheint; die Frau des Aravistus beklagt ja, sie hätten vordem an den christlichen Gott nichts glauben wollen, worüber doch in der vorherigen Erzählung gar nicht gerecht wird. Diesen fragmentarischen Charakter unserer Erzählung wird man bei der Besprechung verschiedener hier auftauchender höchst interessanter Fragen immer vor Augen haben müssen, um sich nicht zu voreiligen Schlüssen hinreissen zu lassen.

### III.

Auf den ersten Blick möchte es vielleicht scheinen, dass unser Fragment mit den bisher bekannten Erzählungen über das römische Martyrium Petri nichts gemein hat. Nicht nur fehlt hier das wichtigste, um was sich jene Erzählungen (die sogen. Linus-Texte und die Actus Vercellenses, denn nur diese Texte gnostischer Provenienz kommen hier in Betracht) drehen, nämlich der Kampf des Petrus mit dem Simon Magus, sondern auch umgekehrt, nichts von dem, was in unserem Fragment erzählt wird, kommt in jenen Texten vor. Da aber jene Texte, wie Lipsius nachgewiesen hat, unzweifelhaft gnostischen Ursprungs sind, so wären wir zu der Annahme gezwungen, es hätte zwei verschiedene gnostische Varianten des Martyriums Petri gegeben, eine Annahme, welche von vorhinein höchst unwahrscheinlich klingt.

Bei näherer Betrachtung erweist sich aber eine solche Annahme als gar nicht nötig. Es giebt doch eine Episode, welche unser Fragment mit den Actus Vercellenses oder Actus Petri cum Simone (R. A. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha, I, 45—101) gemein hat, wenn auch in ziemlich verschiedener Fassung. Diese Episode giebt uns die Möglichkeit, nicht nur die Einheit der gnostischen Urschrift in diesem Punkte festzustellen, sondern auch den Charakter eines für das Studium der apokryphen Petrusakten so hochwichtigen Dokumentes, wie der Actus Vercellenses, näher zu bestimmen. Diese Episode ist die Reise des Petrus von Asien nach Rom, wie sie im V. Kap. der Actus Vercellenses erzählt wird. Wegen der Wichtigkeit, die dieses Kapitel für das Studium unseres Fragmentes dadurch bekommt, will ich es wörtlich hierhersetzen und dann einige Bemerkungen daran knüpfen.

Nachdem in den ersten 4 Kap. von der Abreise des Paulus nach Spanien, von der Ankunft Simons nach Rom und von der Desorganisation der dortigen christlichen Gemeinde erzählt wurde, fahren die Akten folgendermassen fort:

„Lugentibus autem eis et ieiunantibus, iam instruebat deus in futu-

rum Petrum in Hierosolymis, adimpletis duodecim annis, quod illi praeceperat dominus Christus, ostendit illi visionem talem dicens ei: „Petre, quem tu eiecisti de Iudea adprobatum magum Simonem, iterum praeoccupavit nos Romae. et in breui scias: omnes enim, qui in me crediderunt, dissoluit astutia sua et inergia sua Satanas, cuius uirtutem se adprobat esse. sed noli moras facere: crastina die proficiscere, et ibi inuenies nauem paratam, nauigantem in Italiam; et in paucos dies ostendam tibi gratiam meam, quae non habet inuidiam nullam.“

Petrus autem hoc uiso monitus, referens fratribus sine mora dicens: „Necesse est me ascendere Romae ad expugnandum hostem et inimicum domini et fratrum nostrum.“ Et descendit Caesaream et confestim ascendit nauem, iam scala subducta neque epsimenia inposita. gubernius autem nomine Theon respiciens Petrum dixit: „Quaecumque habemus, universa tua sunt. quae autem gratia nostra, si suspiciamus hominem similem nobis in incerto casu, et non omnia quae habemus nos, communicamus tecum? sed tantum nos feliciter nauigemus.“

Petrus autem oblationi illius gratias agens, ipse autem in naui ieiunabat, lugens animo et iterum confortans se, quod deus dignum eum habuisset in ministerio suo ministrum. sed post paucos dies surrexit gubernius ora prandi sui. qui cum rogaret Petrum ut secum gustaret, dixit ei: „O quisquis es, parum te noui, deus es aut homo, sed ut intelligo, dei ministrum te esse existimo. nauis enim mea media nocte dum a me gubernaretur et ego in somnio incidissem, uisa mihi est uox humana de caelo dicens mihi: „Theon! Theon!“ bis nomine meo uocauit et dixit mihi: „Inter ceteros qui tecum nauigant, honorificentior sit tibi Petrus, per quem tu et ceteri ex inspirato cursu sine ulla iniuria salui eritis.“

Petrus autem credens, quoniam in mari deus prouidentiam suam uoluit eis ostendere, qui in naui erant, exinde coepit Theoni magnalia dei exponere, et quomodo dominus elegerit eum inter apostolos, et propter quam curam nauigaret in Italiam. cottidie autem communicabat ei sermones dei. et respiciens eum unianimeni in fidem et dignum diaconum per conuersationem eius didicisset, in Hadria autem malacia habita in naue, Theon Petro ostendens malacia et dicens ei: „Si ni me dignum habere, quem intingas in signo domini, habes occasionem.“ Et enim qui in naui erant, omnes condormierant ebri. Petrus per funem descendens baptizauit Theonem in nomine patris et filii et spiritus sancti. ille autem subiit ab aqua gaudens gaudio magno. item Petrus hilarior factus, quod dignum habuisset deus Theonem nomine suo. factus est

autem ubi Theon baptizatus est, in eodem loco apparuit iuuenis decore splendidus, dicens eis: „Pax uobis!“

Et continuo ascenderunt Petrus et Theon et introierunt in lectina, et accepit panem Petrus et gratias egit domino, qui eum dignatus fuisset sancto ministerio suo, et quia uisus fuisset eis iuuenis dicens „Pax uobiscum“. „Optimus et losus sanctus, tu enim nobis uisus es, deus Jesu Christe, in tuo nomine mox locutus et signatus est sancto tuo signo. sic itaque in tuo nomine eucharistiam tuam communico ei, ut sit consummatus seruus tuus sine repraehensione in perpetuo.“ Aepulantibus autem illis et gaudentibus in dominum, subito uentus non uiolentus sed temperatus ad prora nauis non cessauit diebus sex totidemque noctes, usquedum Puteolis peruenirent“ (Lipsius, op. cit. 49—51).

Dass das kirchenslavische Fragment und der lateinische Text beide von ein und derselben Reise und nach ein und derselben Quelle erzählen, wird man, hoffe ich, ohne weiteres zugeben. Dass die grössere Ursprünglichkeit auf der Seite des kirchenslavischen Textes ist, wird auch niemand zweifeln, wer sich nur einigermaßen mit dergleichen Texten abgegeben hat. Die lateinische Erzählung sieht im Vergleich zur kirchenslavischen wie ein grob nachgepinseltes und mit Fleiss decoloriertes Gemälde aus, wo ursprüngliche Contouren vielfach verwischt oder verrenkt sind. Wir wollen hier zuerst die Coincidenzen, dann aber die Unterschiede beider Erzählungen etwas näher betrachten.

Petrus empfängt in Asien auf eine nicht näher angegebene Weise von Gott die Kundschaft, Simon sei in Rom und thue dort der Christengemeinde grossen Abbruch, weswegen ihm Gott gebiete unverzüglich nach Rom zu reisen; ein Schiff werde er am Meeresstrande bereit finden. Die Art der Botschaft ist im Ksl. näher bezeichnet: es ist einerseits der Jüngling, welcher dem Petrus seinen Stab giebt, andererseits die Epistel, welche er dem Apostel überreicht und deren Inhalt der in den AVerc. dargelegten Vision so ziemlich entsprechen, jedenfalls den Zweck der Reise nach Rom bezeichnen musste.

In den AVerc. besteigt Petrus das Schiff auf wunderbare Weise, nachdem schon die vom Ufer an dasselbe führende Leiter abgestossen ist. Im Ksl. ist aber das Schiff selbst und die Schiffer darin wunderbar. Dass Petrus im Schiff fastet und trauert, wird nur in AVerc. gesagt, scheint aber zu der im Ksl. geschilderten Situation besser zu passen, wo Petrus gerade aus der Wüste kommt, wo er sein Vergehen gegen Jesum lange Jahre beweint hatte.

In den AVerc. ebenso wie im Ksl. tauft Petrus den Schiffer, wenn

auch mit dem Unterschied, dass im Ksl. der Schiffer — der Erzengel Michael, in den AVerc. aber augenscheinlich ein Mensch ist, und nur sein Name Theon (der Göttliche) an seine ursprüngliche Natur erinnert. Es fehlt auch hier nicht an der Erscheinung Christi in der Gestalt eines schönen Knaben, der Bearbeiter wusste aber mit ihm nichts anzufangen und liess ihn nur darum erscheinen, um dem Apostel und dem getauften Theon „Pax vobiscum“ zu sagen und gleich darauf zu verschwinden. Von der Hauptrolle, welche das Kind-Jesus im Ksl. und offenbar auch im ursprünglichen gnostischen Texte gespielt hat, ist in den AVerc. nur eine unklare Spur zurückgeblieben.

Ob wir in dem Ariston, welcher in den AVerc. dem in Puteoli angekommenen Petrus als einziges übriggebliebenes Mitglied der römischen Gemeinde entgegenkommt, den Aravistus der Ksl. Erzählung wiedererkennen müssen, welcher dem Petrus das wunderthätige Kind abkauft, lasse ich dahingestellt, obwohl es mir ziemlich wahrscheinlich ist. Einige Erwägungen, welche für diese Wahrscheinlichkeit sprechen, werde ich weiter anführen.

Und nun die Unterschiede zwischen beiden Versionen. Die AVerc. lassen Petrus direkt aus Jerusalem kommen, wo er nach einer alten katholischen Tradition 12 Jahre wohnte, während der kirchenslavische Text ihn aus einer Wüste berufen sein lässt, wo er 52 Jahre (mit Unterbrechungen, wie sie seine Missionsreisen verursachten) für sein Vergehen gegen Jesum gebüsst hat. Die Ziffer 52, welche wir in ksl. Indices finden, wird gewiss auf einem Schreibfehler des griechischen Originals beruhen, wo wahrscheinlich 25 (κε' und nicht νε') stand. Dass der ksl. Text hier das Ursprünglichere und Richtigere bietet, liegt auf der Hand. Beide Texte setzen eine ziemlich kurze Wirksamkeit Petri in Rom voraus. Er kommt ja hin, um Simon Magus zu bekämpfen und dieser Kampf führt schnell zu der Katastrophe, die beider Tod nach sich zieht. Nach Ksl. kommt Petrus 25 Jahre nach Christi Tod nach Rom, was eben auf das J. 68, das Todesjahr des Apostels hinweist. Dagegen lassen ihn die AVerc. im 12. Jahre nach Christi Tode nach Rom kommen, was aber alsbald vergessen wird und Petri Wirksamkeit in Rom als gar nicht so lang dauernd geschildert wird, wie es die übliche Chronologie erheischt.

Petri Ankunft in Italien und der Weg, den er vom Meeresgestade nach Rom genommen hat, sind im Ksl. äusserst unklar und abgerissen geschildert: wir wissen nicht, wo er landete noch wie er nach Rom kam; dagegen scheint es aus dem Zusammenhange ziemlich sicher zu

sein, dass er in Rom keine Christengemeinde antraf, dass also der Erzähler Petrum als den ersten Bekehrer Roms schildern wollte und keine vorherige Wirksamkeit des Paulus dort voraussetzte. Die AVerc. stehen auf einem entgegengesetzten Standpunkte. Die Erzählung beginnt hier ja mit der Gefangenschaft, erfolgreichen Propaganda und Abreise des Paulus; die Gefahr, in welche Simons Ankunft die junge römische Gemeinde bringt, bildet eines der Hauptmotive, weswegen Petrus durch eine göttliche Vision aus Jerusalem nach Rom berufen wird. Es scheinen sich hier also die Ströme der Tradition zu trennen. Und doch, wenn man näher zusieht, wird man, glaube ich, die Fäden bemerken, mit welchen in den AVerc. heterogene Traditionsstücke an einander geflickt sind.

Schon Lipsius (Apokr. Apostelgeschichten II, 258) hat erwiesen, dass „nach der ursprünglichen Darstellung (der gnostischen περίοδοι) Petrus allein den Magier bekämpft und besiegt“ und dass die ersten vier Kapitel der AVerc. aus περίοδοι Παύλου hinzugefügt wurden, im Interesse der späteren, katholischen Tradition, welche bestrebt war, die Wirksamkeit und den Tod beider Hauptapostel in Rom ineinanderzuflechten. Unser ksl. Fragment, wenn auch zu Ende sehr abgerissen und aus losen Textstücken bestehend, giebt uns doch die Möglichkeit in einigen Punkten die ursprünglich in den gnostischen περίοδοι geschilderte Situation wiederherzustellen. Wenn also unser ksl. Fragment erkennen lässt, dass Petrus in Rom ganz fremd ankam und keinen Christen geschweige denn eine Christengemeinde vorfand, so dürfen wir diesen Zug als unzweifelhaft ursprünglich betrachten. Dass die AVerc. trotzdem in den ersten 4 Kapiteln von der römischen Wirksamkeit des Paulus und von einer ansehnlichen Christengemeinde in Rom sprechen, das kennzeichnet diesen Abschnitt nur als ein späteres Anhängsel; im Kap. VI (Lipsius Acta ap. apocr. I, 51) wird, wenn auch unter leichter Maskierung, auf die ursprüngliche Tradition zurückgegangen, indem dort Ariston dem Petrus in Puteoli begegnet und ihm die Lage in Rom so schildert: „Ex eo Paulus profectus est in Spaniam, non fuisse neminem de fratribus, ad quem refrigerare. praeterea Iudaeum quendam inripuisse in urbem nomine Simonem, magico carmine atque sua nequitia tunc inde omnem fraternitatem dissoluit, ut etiam ego a Roma fugerem“. Also die Christengemeinde in Rom ist verschwunden, zu Simon abgefallen, und nur Ariston allein sei nach Puteoli entflohen in der Hoffnung, hier dem Petrus zu begegnen. Auch dieser letztere Zug ist nicht ursprünglich und passt nicht zu der im Anfang desselben Kapitels geschilderten

Situation. Hier begiebt sich Theon, sobald er mit Petrus in Puteoli angekommen war, „ad hospitium, in quo solitus erat reverti“; gleich darauf wird hinzugefügt: „erat autem, ad quem reuertebatur, nomine Ariston“. Also Ariston war der Eigentümer jener Herberge, wo Theon gewöhnlich einkehrte; er war längst bekannt mit ihm, konnte also nicht vor kurzer Zeit und speziell um Petri Ankunft zu erwarten, aus Rom gekommen sein. Die AVerc. machen ihn zu einem Christen und lassen ihn mit Petrus nach Rom ziehen, um ihn gleich zu vergessen; auch das ist spätere Zuthat. Wenn Ariston der Aravistus unseres ksl. Textes ist, so wird er ursprünglich kein Christ, wohl aber ein puteolanischer Bürger gewesen sein, welcher nach dem Abgang Petri nach Rom in Puteoli bleibt, dem Apostel anfangs nicht glauben will und erst später vom Kinde Jesus bekehrt und getauft wird. Zugleich aber geben uns die AVerc. die Grundlage, auf welcher die Konfusion des Ksl. einigermassen klarer gemacht werden kann. Wir werden also aus der Zusammenstellung beider Dokumente die ursprüngliche Erzählung so zu rekonstruieren haben, dass Petrus mit seinem wunderbaren Schiffe in Puteoli gelandet, hier beim Aravistus-Ariston eingekehrt war, vorerst mit Jesus in der Umgegend der Stadt und in der Stadt selbst Aufsehen erregende Wunder verrichtete (Dämonenaustreibungen, der wunderbare Fischfang und das Herumgehen der Fische auf dem Trockenen — diese beiden Wunder werden in unserem ksl. Texte ausdrücklich an dem Meeresgestade lokalisiert, konnten also nicht in Rom geschehen), worauf dann Jesus an Aravistus-Ariston verkauft wird und Petrus von hier allein gen Rom zieht. Hierauf verlässt unser ksl. Fragment den Apostel und verweilt nur beim Jesuskinde, welches den Aravistus in Puteoli bekehrt und tauft; wie es dem Petrus in Rom erging, wird nicht erzählt. Hier müssen wir im Ksl. eine grosse Lücke annehmen, wo von dem Kampfe des Petrus mit Simon Magus erzählt wurde, sowie von den damit verknüpften zahlreichen Bekehrungen und Wundern, wie sie ausführlich in den AVerc. erzählt werden. Unser ksl. Text thut diese ganze Geschichte mit der kurzen, summarischen Phrase ab: „Petrus aber wirkte in jener Stadt viele Zeichen und Wunder und viele glaubten an unseren Herrn Jesum Christum“, — um gleich darauf zu der Schlussepisode, dem Martyrium Petri überzuspringen.

Wie wir uns diese Sprunghaftigkeit der Erzählung im ksl. Texte zu erklären haben, warum hier die ganze Geschichte vom Kampfe Petri mit Simon Magus übergangen und nur in allgemeinen Worten angedeutet wurde; ob diese Kürzung erst vom kirchenslavischen Übersetzer

des Schriftstückes zu Stande gebracht wurde oder ob sie schon seiner griechischen Vorlage eigentümlich war, darüber zu urteilen haben wir keinen Anhaltspunkt. Es reiche hin zu konstatieren, dass das Schweigen unseres ksl. Fragmentes von der Simonsgeschichte gar nicht als Zeugnis einer späteren Provenienz des ganzen Schriftstückes betrachtet werden kann, einer Provenienz aus der Zeit, da der sogenannte Linus-text des Martyrium Petri geschrieben wurde, wo nicht Simons Niederlage und Tod, sondern die Bekehrung gewisser vornehmer Matronen die Ursache der Verurteilung Petri zum Kreuzestode ist. Es ist wahr, unser ksl. Text giebt gar keine Ursache der Verurteilung Petri an. Es heisst hier wieder nur allgemein: „Und es kam das Gerücht über Petrus zum Kaiser Nero, und er befahl Petrum zu fangen“. Der Verfertiger des Excerptes befasst sich nicht weiter mit Petrus und dessen Verhör vor Nero, sondern beeilt sich eine, wie wir sahen, gnostische Episode von der Erscheinung des Kindes Jesu vor Nero, vom Faustschlage Cato's und von dessen wunderbarer Bestrafung sowie von dem Zeugnis der auferstandenen Toten über Christum einzuflechten, worauf er dann wieder summarisch und ohne rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sagt: „Kaiser Nero aber erzürnte gegen den Petrus und befahl Petrum inmitten der Stadt zu kreuzigen.“

Auch das folgende Martyrium Petri wird in unserem Ksl. Except mit solchen Einzelheiten erzählt, wie sie in keinem der bisher bekannten Texte vorkommen. Allen gemeinsam ist nur die Bitte Petri an die Henker, ihn kopfunter zu kreuzigen, da er nicht würdig sei so wie sein Herr zu sterben. Neu sind nicht nur die Erscheinung des Jesuskindes bei der Kreuzigung, sondern auch die Angabe, dass Petrus bei den Händen und Knien festgenagelt wurde und dass ihm ausserdem Nägel in den Kopfscheitel und in die Brust hineingetrieben worden seien, sowie dass diese Nägel bei der Erscheinung Christi herausfielen. Neu ist die Ansprache des Kindes Jesus an den gekreuzigten Petrus und besonders das Citat aus der bekannten früheren Ansprache Christi an Petrum: „Als du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände emporheben und ein Anderer wird dich gürteten und wird dich führen, wohin du nicht willst.“ (Joh. 21, 18). Auch hier ist es höchst wahrscheinlich, dass uns das ksl. Fragment Excerpte aus dem ursprünglichen Texte der alten περίοδοι aufbewahrt hat. Wie bekannt, besitzen wir das Martyrium Petri durchweg nur in der späteren, überarbeiteten Form, wo nur schwache Spuren der alten gnostischen Urschrift noch nach-



gewiesen werden können; die AVerc. breclen bei der Erzählung von Simons Sturze ab; ein griechisches Fragment führt die Erzählung bis zu dessen Tode fort, worauf dann das spätere Martyrium der Linusversion einsetzt. Das ksl. Fragment hat uns wenigstens einige, wenn auch ziemlich zusammenhangslose Züge der gnostischen Ursclrift auch dieses Teiles der περίοδοι Πέτρου aufbewahrt.

---

## Zu Matth 5, 17—20.

Von Pastor Wiesen in Hattorf (Hannover).

Die nachfolgenden Zeilen wollen nicht die Stellung Jesu zum Gesetz principiell erörtern, da diese Frage kaum die Möglichkeit bieten würde, etwas auch nur relativ Neues zu sagen, sondern es soll nur rein exegetisch der Zusammenhang untersucht werden, namentlich derjenige zwischen v. 17—19 einerseits und v. 20 andererseits, woraus sich das γάρ in v. 20 erklären muss. In dem ersten Abschnitt betont Jesus die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes, und wenn er hierbei auf die Minutien Wert zu legen scheint, so würde er sich ganz in pharisäischer Denkweise bewegen. Es ist nicht einzusehen, wie hierzu das in v. 20 ausgesprochene Verwerfungsurteil über die Pharisäer als Begründung dienen soll. Da nun dieses Urteil durch den weiteren Verlauf der Rede gesichert ist, so haben wir einen wirklichen Zusammenhang nur dann, wenn auch v. 18—19 in einem antipharisäischen Sinne gedeutet werden können. Dass wir dies postulieren müssen, ist klar; eine andere Frage ist, ob es sich grammatisch rechtfertigen lässt.

Zu v. 17. Da die Lehrweise Jesu von der hergebrachten abwich, so musste er sich in einer grundlegenden und irgendwie programmatischen Rede auf alle Fälle darüber erklären, welche Stellung er zur alttestamentlichen Offenbarung einnehme. Er will das Gesetz oder die Propheten nicht auflösen, d. h. nicht ausser Geltung setzen. Beide kommen hier in ihrer Einheit als Träger der göttlichen Willensoffenbarung in Betracht, indem das ἥ aus der negativen Form des Satzes sich erklärt. Mag man auch sagen, ἥ stehe niemals für καί, ja mag man dahin erklären, dass weder das Gesetz noch die Propheten aufgelöst werden sollen,<sup>1</sup> so folgt aus der Anerkennung der Teile eben die Anerkennung des Ganzen; die letztere ist eine so vollkommene, dass

<sup>1</sup> Blass, Grammatik des neutestamentl. Griechisch. § 77, 10.

kein Teil angetastet werden soll. Das  $\eta$  kann uns also auf alle Fälle nicht nötigen, eine sonst fern liegende Unterscheidung zu machen (7, 12, 22, 40. Lc 16, 29). Auf den Unterschied von Forderung und Verheissung ist hier nicht reflektiert, und selbst dass die Propheten ein verbessertes Gesetz repräsentieren, ist nicht angedeutet. Das verbesserte Gesetz bringt Jesus selbst, dem gegenüber die Fortbildung desselben durch die Propheten nicht in Betracht kommt. Die Frage, was Jesus zum Zweck der Erfüllung thut (sein Gehorsam gegen das Gesetz und seine Erfüllung der Weissagungen) liegt ausserhalb des Zusammenhangs. Es handelt sich hier nur um das Princip, dass er mit seinem Lehren auf dem Boden des Gesetzes steht, dass er keineswegs verunehren will, was den Juden heilig war, sondern dasselbe erfüllen, d. h. durch eine Vervollkommnung erst recht zu Ehren bringen. Da das Erfüllen im Gegensatz steht zu dem Auflösen, so ist nur zu fragen, welche an sich zulässige Bedeutung des Worts diesem Gegensatz entspricht, und es ist gleichgültig, welche Momente der Begriff sonst noch in sich schliessen kann. Also kann es sich nur um die Geltung der göttlichen Willensoffenbarung, nicht aber um einen Gehorsam gegen dieselbe handeln. Die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes muss in dem Begriff des Erfüllens zunächst, wenn auch nur indirect, ausgesprochen sein, und was derselbe mehr in sich schliesst, kann nur dazu dienen, diese Behauptung zu überbieten, kann nicht in anderer Richtung liegen. Jesus ist so weit entfernt, das Gesetz aufheben zu wollen, dass er es vielmehr vollkommen macht und damit seinen Wert und seine Bedeutung erhöht. Auf eine Erfüllung war ja die ganze alttestamentliche Offenbarung angelegt, was auch von den gesetzlichen Vorschriften gilt (Jer 31, 31ff.). Alles nun, was nur vorbereitend und auf eine künftige Vollendung angelegt ist, wird erfüllt, wenn das verwirklicht wird, worauf es angelegt war, wenn also hinzugefügt wird, was noch fehlte,<sup>1</sup> und darum ist die Erfüllung mit der Erhebung zur Vollkommenheit identisch. Solche Vervollkommnung erfordert aber auch eine Beseitigung des Unvollkommenen, nur dass der Gedanke weit abzuweisen ist, als ob die Sache selbst damit angetastet und verunehrt würde. Somit ergibt sich, dass Jesus in v. 17 einen Vorwurf zurückweist, zu welchem ein Schein von Berechtigung vorhanden war und welcher, wenn noch nicht ausgesprochen, jedenfalls in der Luft lag. Er betont ebenso seine Hochschätzung des

<sup>1</sup> Diese Auffassung scheint im Talmud eine Stütze zu finden. Vergl. A. Meyer, Jesu Muttersprache, S. 79f.

Gesetzes, wie er andererseits nicht umhin kann, die ihm anklebenden Unvollkommenheiten zu beseitigen. Ein einfaches Conservieren ist das Erfüllen auf alle Fälle nicht.

Damit scheint ja nun v. 18, nach welchem auch die Jota und Häkchen in Geltung bleiben sollen, in einem unlösbaren Widerspruch zu stehen. Wir haben hier schon ganz dieselbe Schwierigkeit, welche sich nachher im Hinblick auf v. 20 ergibt. Der Satz will sich weder rückwärts noch vorwärts in den Zusammenhang fügen, weshalb manche Kritiker ihn als späteren judaistischen Einschub gestrichen haben, wobei in der Regel v. 19 gleich dasselbe Schicksal leidet. Und gewiss ist ein kritischer Eingriff besser, als wenn man einen Widerspruch stehen lassen und an der Einheitlichkeit der Grundanschauung Jesu verzweifeln müsste. Wenn man auch eine „doppelte traditionelle und rein religiöse Strömung“<sup>1</sup> bei Jesu anerkennen will, so ist doch die Einheitlichkeit der Grundanschauung nur dann gewahrt, wenn das traditionelle Interesse dem religiösen untergeordnet ist. Das ist in den Antithesen v. 21 ff. deutlich der Fall. Aber die Art, wie v. 18 sich auf den Boden der Tradition zu stellen scheint, steht damit in Widerspruch. Und die Annahme einer Entwicklung in der Grundanschauung Jesu kann uns, abgesehen davon, dass es eine Entwicklung zum directen Gegenteil wäre, schon deshalb nicht helfen, weil hier die scheinbar entgegengesetzten Anschauungen in einem Atem ausgesprochen sind. Es ist ja ganz richtig, dass das Neue, das Jesus brachte, an das Alte anknüpfen musste und nur geschichtlich vermittelt zum Durchbruch kommen konnte. Aber darnach müsste der gesetzesfreie Standpunkt der spätere gewesen sein. Nun ist dieser aber in der Bergpredigt v. 21 ff. schon hinreichend bezeugt. Zwar herrscht keine Übereinstimmung darüber, ob das geschriebene Gesetz hier angetastet werde.<sup>2</sup> Soviel ist aber jedenfalls klar, dass was Jesus sagt, mehr gilt, als was das Gesetz sagt, und damit ist die Autorität des Buchstabens gebrochen, auch wenn der Buchstabe selbst als das Fundament, auf dem Jesus steht, erhalten bliebe. Wenn Jesus sich bewusst ist, „nur die tiefste Intention des göttlichen Gesetzgebers zu verstehen“;<sup>3</sup> so durfte er auch voraussetzen, dass das geschriebene Gesetz diese Intention nicht genügend zum Ausdruck gebracht

<sup>1</sup> Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu, 1892, S. 135.

<sup>2</sup> Es ist lehrreich, dass Ritschl, der diese Frage im Jahre 1850 verneinte, den versuchten Nachweis 1857 wieder aufgegeben hat (Entstehung der altkatholischen Kirche. I. resp. 2. Aufl.).

<sup>3</sup> B. Weiss, Leben Jesu, I, 1888, S. 503.

hat. Damit harmoniert nicht die Art, wie v. 18 die Autorität des Buchstabens zu betonen scheint. Da nun dieses Wort doch nicht aus einer noch früheren, zur Zeit der Bergpredigt bereits überwundenen Auffassung erklärt werden kann, so ist der Gedanke einer Entwicklung für die uns beschäftigende Frage gegenstandslos. Somit befinden wir uns immerhin in einer gewissen Ratlosigkeit. Nun hat v. 18 eine Parallele in Lc 16, 17, und in diesem Zusammenhange liegen keineswegs dieselben Schwierigkeiten vor. Wie wenn derselbe ungebührlich verkannt und die Hülfe, welche Lc bietet, ohne Grund verschmäht wäre?<sup>1</sup> Nach 16, 14 lassen die Pharisäer sich zum Spott hinreißen, und die scharfe Antwort Jesu v. 15 zeugt von einem hell auflodernden Zorn, wie denn auch das bald folgende Gleichnis vom reichen Mann, in welchem Jesus seinen Zuhörern „die Hölle heiss macht“, gar nicht anders als im Zorn geredet begreiflich ist. Jesus sagt den Pharisäern, dass ihre Gerechtigkeit, die bei den Menschen hoch in Ansehen stehe, ein Greuel bei Gott sei. Aber sie befolgen doch das Gesetz. Wie kann er das so verachten? V. 16. Das Gesetz und die Propheten haben gegolten bis auf Johannes. Seitdem ist eine neue Zeit angebrochen, die von jedem, nur nicht von den Pharisäern verstanden wird.<sup>2</sup> Damit ladet aber Jesus den Verdacht auf sich, als ob er das Gesetz überhaupt verwerfe. Darum betont er v. 17 seine Hochschätzung des Gesetzes, von dem kein Häkchen fallen soll. Somit haben wir hier eine ganz scharfe Paradoxie: Das Gesetz hat nur gegolten bis auf Johannes, und es soll niemals ein Häkchen von ihm hinfällig werden. Die Lösung giebt v. 18. Die Regel, dass Ehe-

<sup>1</sup> Ich wage die Annahme, dass Lc 15 und 16 über eine ursprüngliche Unterredung Jesu mit den Pharisäern berichten (vergl. „das Gleichnis vom reichen Mann“ im „Beweis des Glaubens“, 1893). Dieselbe Annahme, wenn auch teilweise mit anderer Begründung, findet sich bei Schleiermacher, Über die Schriften des Lukas, 1817. S. 200—210.

<sup>2</sup> Ob die Parallele Mt 11, 12—13 nach Form und Zusammenhang vorzuziehen sei, ist mindestens zweifelhaft (vergl. Godet, Commentar zu Lukas). Nachdem Jesus dem Täufer hohe Anerkennung gezollt und zugleich v. 11<sup>b</sup> sich vor Missverständnis geschützt hat, war das Thema erledigt (vergl. Lc 7, 28f.). Mit dem Anbruch der neuen Zeit wird über den Täufer zur Tagesordnung übergegangen. Überhaupt ist dies ein neuer, wichtigerer Gedanke, welcher das Interesse von dem Täufer vollständig ablenkt. Der Ausspruch, dass er der zweite Elias sei, führt zwar zu ihm zurück. Aber dieses Wort dürfte 17, 12 seinen geschichtlichen Platz haben (H. Holtzmann, Synoptiker). Und nicht nur nach dem Zusammenhang, sondern auch nach dem Wortlaut muss die Stelle bei Matthäus für sekundär gelten. Der keusche Ausdruck bei Lukas über die Anwendung von Gewalt (Energie) in Beziehung auf das Gottesreich ist bei Matthäus wenig geschmackvoll erweitert. Vergl. Schleiermacher (Über d. Schr. des Luk. S. 207), welcher findet, dass die Worte bei Matthäus umgestellt und anders gewendet keinen bestimmten Sinn geben wollen.

scheidung überhaupt nicht stattfinden soll, ist beispielsweise ein solches Häkchen, welches niemals seine Gültigkeit verliert,<sup>1</sup> und das steht damit nicht in Widerspruch, dass das Gesetz in dem Sinne, wie die Pharisäer es gegen Jesum geltend machen, gar nicht mehr gilt. Es ist in diesem Zusammenhange ganz unmöglich, das Häkchen auf die Minutien am Gesetz zu deuten. Das Wort kann nur besagen, dass von dem Gesetz in dem Sinne, wie das Beispiel von der Ehescheidung es erläutert, also von den ihm zu Grunde liegenden sittlichen Principien, nicht das Geringste vergehen soll, indem sich Jesus in seiner Hochschätzung des Gesetzes von niemandem übertreffen lässt. Ja, seine Gesetzlichkeit geht so weit, dass er sogar die Häkchen am Gesetz, welche Moses abthat, indem er z. B. die Ehescheidung gestattete, zur Geltung bringt. Daraus ergibt sich aber, dass die Anerkennung des Gesetzes bis in seine äussersten Consequenzen hinein nicht möglich ist, ohne dass der Buchstabe angetastet wird. Die mehrfach ausgesprochene<sup>2</sup> und viel bekämpfte Behauptung, Jesus meine gar nicht das geschriebene, sondern das durch ihn erfüllte Gesetz, ist relativ richtig, nur dass er von zweierlei Gesetz nichts weiss, sondern was er aus dem Gesetze macht, ist identisch mit den ursprünglichen, bei der Gesetzgebung vorhanden gewesenen Intentionen Gottes, welche in dem geschriebenen Gesetz einen unvollkommenen Ausdruck gefunden haben, ihm aber dennoch zu Grunde liegen. Er erkennt eben nicht an, dass das Neue, welches er aus dem Gesetze macht, etwas Neues sei, da es nur eine Verwirklichung des ursprünglich Intendierten ist. So ist mit dem Gesetz in seinem Sinne immer dasselbe gemeint. Dieses sein Gesetz hat auch Jota und Häkchen (Lc 10, 26). Wohl aber ist er sich dessen bewusst, dass sein Gesetz doch ein anderes ist als dasjenige der Pharisäer. Somit bedeutet νόμος allerdings zweierlei, je nachdem Jesus vom Standpunkt der Pharisäer aus (v. 16), oder von seinem Standpunkt aus (v. 17) redet. Es ist zwar dasselbe Gesetz — daher derselbe Name —, nur in ganz verschiedener Auffassung und Beleuchtung. Aber das Gesetz, wie die Pharisäer es auffassten, ist gar nicht das echte, wenn es auch bis Johannes seine relative Berechtigung hatte. Sofern die Pharisäer bisher rechte Vertreter des Gesetzes waren, haben sie doch aufgehört, es zu sein, weil sie den

<sup>1</sup> Diese Auffassung des Zusammenhangs von v. 16—18 wird von H. Holtzmann, (Neutestmtl. Theol. I, S. 153) anerkannt, nur dass derselbe kritische Bedenken geltend macht.

<sup>2</sup> Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 1857, S. 39 (anders 1850). Grau Selbstbewusstsein Jesu. S. 173. Wendt, Lehre Jesu, II, 1890, S. 340ff.

Umschwung der Zeit nicht begriffen haben. Jesus nimmt also nicht ein neues, sondern das geschriebene Gesetz durchaus für sich in Anspruch und macht den Pharisäern die Ehre streitig, dessen wirkliche Vertreter zu sein. Es ist wirklich kein Widerspruch, wenn er den Pharisäern, die ihm das Gesetz entgegenhalten, antwortet, dass das gar nicht mehr gelte, und doch die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes betont. Denn seine Auffassung ist die allein richtige, und zwar ist sie das, wenn man auf die Intentionen Gottes sieht, von Anfang an gewesen,<sup>1</sup> mag auch eine davon abweichende vorübergehend eine relative Berechtigung gehabt haben. Erkennt man den Zusammenhang bei Lc einmal an, so heben sich thatsächlich die Schwierigkeiten, weil die Deutung von v. 17 im pharisäischen Sinne durch die Umrahmung ausgeschlossen wird. Die Abgerissenheit der Sätze v. 15—18 erklärt sich aber vollkommen daraus, dass es eine Zornesrede ist, bei welcher die Zwischengedanken weggelassen und gleich die Einwendungen beantwortet werden, welche der Gegner auszusprechen keine Zeit findet. Es ist ja auch völlig undenkbar, dass die Überlieferung derartige scharfe Paradoxien Jesu angedichtet haben sollte. Wir finden sonst wohl, dass scheinbar ähnliche Aussprüche irrig zusammengestellt sind, aber nicht, dass Widersprüche künstlich konstruiert werden. Hiernach ist die Geringschätzung, mit welcher der lukanische Zusammenhang behandelt zu werden pflegt, nicht zu rechtfertigen. Dieselbe dürfte zusammenhängen mit der Dissonanz der Ausleger, zu welcher Lc 16 wohl mehr als irgend ein anderes Capitel in der Bibel Anlass gegeben hat. Unter der Missbefriedigung, welche Anfang und Schluss bei dem Ausleger zurückliessen, musste auch die kleinere Mitte mit leiden.

Vergleichen wir nun die beiden parallelen Sprüche, so hat man den Wortlaut bei Lukas auch insofern für originaler gehalten, als er nur von dem Häkchen, nicht aber von dem Jota redet.<sup>2</sup> Der Grund freilich, dass das Jod im Aramäischen als in derjenigen Schrift, in welcher zur Zeit Jesu der Bibeltext geschrieben gewesen sei, nicht der kleinste Buchstabe war — es war mit einem senkrechten Strich versehen und daher noch etwas grösser als das Waw —, ist nicht gerade durchschlagend, da es füglich genügt, wenn der als Beispiel angeführte Buchstabe einer von den kleinsten war, und die Rücksicht auf griechische Leser kann wohl die Wahl, aber nicht die Hinzufügung des Jota begreiflich machen.

<sup>1</sup> Hiernach begreift sich die Behauptung Luthers (Auslegung der Bergpredigt) zu Mt 5, 17, dass niemand, auch Christus selbst, das Gesetz nicht bessern könne.

<sup>2</sup> Dalman, Worte Jesu, I.

Immerhin ist die Hinzufügung hier mindestens ebenso begreiflich als die Weglassung. Dagegen dürfte der Ausdruck „Häkchen des Jota“ recht sinnstörend sein. Beschränken wir uns auf die Bemerkung, dass kein Grund vorliegt, den Wortlaut bei Lukas in dieser Hinsicht für sekundär zu halten. Durchsichtiger ist auch der Ausdruck: Es ist leichter, dass der Himmel und die Erde vergehe u. s. w. Darnach ist anzunehmen, dass das Gesetz Himmel und Erde überdauern wird. Denn dass der angegebene Zeitpunkt (das Vergehen von Himmel und Erde) ein nie eintretender sei, dürfte Jesus nicht meinen und auch aus dem Wortlaut nicht folgen. Aber auch bei Matthäus (Bis der Himmel und die Erde vergehe) ist nicht zu erklären, dass das Gesetz nur bis zum Weltuntergang dauern solle. Das *εἰς* lenkt lediglich die Gedanken bis zum äussersten Punkt der Vorstellung und sagt nichts darüber aus, was nachher folgt. Der Sinn ist: Eher wird der Himmel und die Erde vergehen.<sup>1</sup> Die Auslegung, dass das Gesetz mit dem Weltuntergang vergehen werde, steht mit der sonstigen Anschauung Jesu in Widerspruch. Denn derselbe tritt mit seiner Autorität für das Gesetz ein, und so findet Mt 24, 35 Anwendung. Der Wille Gottes geschieht im Himmel (6, 10), und deshalb kann von einem Ausserkrafttreten mit dem Weltuntergang keine Rede sein. Denn dass das Gesetz in der neuen Welt als forderndes vergehe, wenn es auch als erfülltes fort-dauere, ist eine künstliche Unterscheidung, welche Jesu fremd ist. Der Zwang des Gesetzes soll schon jetzt aufhören. Eine dauernde Geltung spricht Jesus dem Gesetz nur zu, sofern es ein Ausdruck des heiligen Gotteswillens ist, und an diesem ändert der Weltuntergang nichts. Ob und inwieweit gesetzliche Vorschriften in der neuen Welt gegenstandslos werden, kommt nicht in Frage; denn diese Veränderung steht auf einer Stufe mit derjenigen, welche durch den Anbruch der neutestamentlichen Zeit herbeigeführt und von Jesus als eine Aufhebung des Gesetzes nicht anerkannt wird. Deshalb können auch die Worte: Bis alles geschehe, nicht besagen, dass das Gesetz ausser Kraft tritt, wenn alles geschehen sein wird; dieselben haben vielmehr nur den Zweck, der Negation die Position hinzuzufügen. Der Gedanke ist: Sondern es soll alles geschehen,<sup>2</sup> wobei das *εἰς* sich wieder aus der Absicht erklärt,

<sup>1</sup> Beyschlag, Neutestmtl. Theol., 1896, I, S. III.

<sup>2</sup> Hugo Grotius (*Annotationes in novum testamentum*): Quare *εἰς* hic vim habet adversativam; non peribunt, inquit, quin imo penitus implebuntur. Dass diese Auffassung öfter vorgekommen ist, ist ersichtlich bei Tholuck (*Ausführliche Auslegung der Bergpredigt*); später ist sie freilich verschwunden. Selbstverständlich ist für *εἰς* das Lexikon nicht zu bereichern.



die Gedanken bis zu dem äussersten Punkt der Vorstellung zu lenken. Doch diese Erklärung bedarf der Rechtfertigung. Bei einem rein grammatischen Verfahren können wir zu diesem Resultat nicht kommen, und das Recht, der grammatischen Interpretation — um mit Schleiermacher zu reden — durch die psychologische zu Hülfe kommen, kann nicht ohne weiteres als anerkannt gelten.<sup>1</sup> Es ist eine allgemeine stilistische Regel, dass eine negative Aussage durch eine positive zu ergänzen ist, während das Umgekehrte nicht nötig ist, eine Regel, die durch Ausnahmen nicht umgestossen wird und die sich naturgemäss in einer zum Parallelismus neigenden Redeform doppelt geltend machen muss. Sobald wir aber nach der positiven Ergänzung suchen, finden wir sofort, dass unsere Erwartung sich bestätigt. Und dann erklärt sich auch der Ausdruck. Setzen wir nämlich unsere Erklärung: Sondern es soll alles geschehen, in den Text hinein, so finden wir, dass dies schwerfällig und eine Verschlechterung des Wortlauts ist. Wenn nämlich die positive

<sup>1</sup> Die Möglichkeit einer gewissen Differenz zwischen dem, was gesagt, und dem, was gemeint ist, muss anerkannt werden. Zwei Hauptfälle mögen dies begründen. 1. Jesus ergänzt seinen Gedanken durch Voraussendung eines logisch untergeordneten, grammatisch aber nebengeordneten Ausspruchs zu einem Parallelismus. Beispiel: Mt 23, 3. Der Gedanke ist: Thut nicht nach den Werken der Schriftgelehrten und Pharisäer. Dem ist der Satz vorausgeschickt: Alles, was sie euch sagen, das thut und haltet, was, für sich allein genommen, das Gegenteil der wirklichen Meinung ergibt. In der Unterordnung unter den Hauptgedanken besagt es aber nur, dass die Lehren besser sind als die Thaten und dass man, sofern die Pharisäer das Gesetz lehren, alles thun soll, was sie sagen. Das rechte Lehren wird hier einmal vorausgesetzt, um den Widerspruch zwischen Lehren und Thun desto schärfer hervorzuheben. Es ist nicht an sich, sondern im Verhältniss zu den Thaten anzuerkennen. Weil der Hauptsatz ein Verbot enthielt, so musste die Ergänzung die Form eines an sich gar nicht beabsichtigten Gebots haben. Ein ähnliches Beispiel ist Lc 14, 12—13. 2. Wenn zwei gleichwertige Gedanken einander correspondieren, so richtet sich die Ausdrucksweise der zweiten Hälfte nach derjenigen der ersten, auch wenn sie an zweiter Stelle gar nicht angemessen ist. Es genügt, dass sie an erster Stelle angemessen war. Beispiel: Mt 6, 20. Das Thesaurieren der himmlischen Schätze ist eine absurde Vorstellung, mag man erklären, dass man im Himmel Schätze deponieren, oder, was doch wohl näher läge, himmlische Schätze irgendwo deponieren solle. Der Ausdruck erklärt sich einfach aus dem Gegensatz zu dem Thesaurieren der irdischen Schätze und wäre trotz der Belege in der jüdischen Litteratur (Dalman, Worte Jesu) ohne diese Motivierung Jesu nicht zuzutrauen. Nach derselben Methode erklärt sich der Balken, der im Auge sitzt, und das Kamel, das verschluckt wird. Denn ein Splitter kann im Auge sitzen, und eine Mücke kann man verschlucken. Ein ähnliches Beispiel ist Mt 5, 16, wo mit Rücksicht auf die vorausgegangenen Bilder vom Licht der Imperativ mit dem Begriff des Leuchtens verbunden ist, zu dem er logisch nicht gehört. Die Jünger sollen nur die guten Werke thun; dann leuchten sie von selbst. Über derartige Dinge würde man sich leichter verständigen, wenn Schleiermachers „Hermeneutik und Kritik“ nicht allzu sehr in Vergessenheit geraten wäre.

Ergänzung nur dem Interesse an einer formalen Abrundung ihren Ursprung verdankt und sachlich bedeutungslos ist, so ist es angemessen, dass sie sich nur schüchtern als solche hervorwagt und sich enger an den Hauptsatz anschliesst. Hieraus erklärt sich die Ungenauigkeit, dass die Ergänzung nicht dem Hauptsatz, zu dem sie gehört, sondern dem Nebensatz parallel gesetzt ist, indem der erste Nebensatz mit dem Hauptsatz als Einheit behandelt ist. So konnte die Ergänzung auch nachfolgen, während sie bei selbständiger Form hätte vorgehen müssen. Trotz der Unebenheit der Form, die nur ein Beweis von der unbegrenzten Biegsamkeit der Sprache ist, weist das zweimalige *ε̄wc* auf eine Correspondenz hin, und diese besteht in diesem Falle in dem Verhältnis der negativen und positiven Aussage. Mit dem allen soll nun aber nicht gesagt sein, dass diese Form von Jesus selbst herstamme. Wir müssen der Überlieferung schon zutrauen, dass sie mit einem richtigen Gefühl für Sprache und Stilistik gearbeitet hat.<sup>1</sup> Die Form bei Lukas ist präziser, und da hier der Gedanke positiv gewandt ist, so fehlt naturgemäss die Ergänzung. Schon deshalb sollte man auf den kleinen Nebensatz keine Häuser bauen. Aber auch wenn derselbe ursprünglich wäre, so erklärt er sich aus formalen Rücksichten und ist sachlich bedeutungslos, doch so, dass der Ausdruck, dass alles geschehen soll, den Begriff der fortdauernden Gültigkeit noch überbietet. Ist diese Steigerung auch nur eine formale, so correspondiert sie trotzdem der sachlichen Steigerung von dem Nichtauflösen zu dem Erfüllen in v. 17.

Indem wir nun endlich zur Hauptsache kommen, fragen wir zunächst lediglich, wie der Evangelist verstanden sein will. Wir können ihn nicht für so gedankenlos halten, dass er in die durch und durch antipharisäische Bergpredigt einen echt pharisäischen Satz eingefügt haben sollte, ohne den Widerspruch zu merken. Den Versuch, das Wort im Sinne des Zusammenhangs zu verstehen, sind wir ihm mindestens schuldig. Hierbei wird in Betracht zu ziehen sein, dass nicht nur der Evangelist, sondern auch die Generation, für welche er schrieb, sich der pharisäischen Denkweise schon entwöhnt hatte,<sup>2</sup> so dass der erstere das Missverständnis, als sollten die Schriftzüge am Gesetz heilig gesprochen werden, nicht befürchtet haben wird. Aber das ist lediglich ein Postulat; eine andere Frage ist, ob es sich rechtfertigt. Gar keine Hilfe dürfte

<sup>1</sup> Heinrici, Die Bergpredigt (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. Test., II), S. 81: Die Herrnsprüche sind „gewissermassen griechisch neu geboren“.

<sup>2</sup> Vergl. Osiander, Die Stellung Jesu zum Gesetz. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1890. S. 132—134.

liegen in der Deutung des Jota und Häkchen auf die Ritualgebote, auf welche Jesus keinen besonderen Wert legt und auf welche ein so nachdrückliches Wort sich schwerlich in erster Linie beziehen kann. Eine Unterscheidung zwischen Sitten- und Ritualgebot ist nicht angedeutet, und es standen wichtigere Dinge zur Erörterung als eine Belehrung über den geistlichen Wert der Ceremonien. Man könnte zwar meinen, dass gerade an die Ritualgebote sich der Vorwurf der Auflösung geknüpft und dass Jesus Anlass gehabt habe, sich nach dieser Richtung zu verteidigen. Aber es ist doch mindestens zweifelhaft, ob derartige Conflictte schon vorgekommen waren, und wenn Jesus seinen eigenen Standpunkt principiell beleuchtet, so treten die sittlichen Grundsätze, aber nicht die Ritualgebote in den Vordergrund. Vor allen Dingen aber ist die geistliche Deutung der Riten nicht möglich ohne eine Aufhebung des Buchstabens; ja hier tritt der Gegensatz zwischen dem geschriebenen Gesetz und seiner „Erfüllung“ viel schärfer als sonst hervor, und deshalb bereitet uns bei dem Gedanken an die Ritualgebote die scheinbare Conservierung der Schriftzüge nur um so grössere Schwierigkeiten. Möglich ist die Deutung nur, wenn man das Wort von dem Jota und Häkchen bereits bildlich genommen und dahin umgedeutet hat, dass von dem Gesetz nach seinem wesentlichen Gehalt nicht das Geringste vergeben soll, die Schriftzüge aber preisgibt. Das ist ja aber gerade die Frage, ob solche Umdeutung erlaubt ist. Hat man diesen Schritt einmal gethan, so liegt kein Anlass mehr vor, in erster Linie an die Ritualgebote zu denken. Sagt man aber, Jota und Häkchen sollten nur so lange gelten, bis alles geschehen sei, d. h. bis die Ritualgebote ihre geistliche Erfüllung gefunden haben, so ist zu erwidern, dass diese Erfüllung von Jesus gebracht wird und dass alsdann die Buchstaben erst recht nicht noch auf eine unabsehbare Zukunft gelten können. So richtig es ist, dass auch in den Riten ein religiöser Kern liegt, den Jesus nicht wegwerfen will, so ist doch zu bemerken, dass uns diese Erwägung in der vorliegenden Schwierigkeit um keinen Schritt weiter hilft und dass sie im übrigen ganz fern liegt. Vergeblich ist es auch, den ferneren Bestand des Jota und Häkchen daraus zu erklären, dass im Gesetz der Inhalt nur mit der Form gegeben und aus dieser Form die sittliche Idee fort und fort zu eruieren, die Form also unentbehrlich sei.<sup>1</sup> Ist die sittliche Idee einmal herausgeschält, so ist die Form damit hinfällig geworden, und diese Arbeit vollbringt Jesus. Mag die Form ihren Wert

<sup>1</sup> Achelis, Die Bergpredigt. 1875.

für die Schriftgelehrsamkeit behalten, den religiösen Wert hat sie eingebüsst. Eine Lösung der Schwierigkeit bieten die bisher angedeuteten Wege nicht. Versuchen wir es einmal mit der Grammatik. Das ἄπο τοῦ νόμου ist abhängig von παρέλθη, so dass also gar nicht unmittelbar von dem Jota und Häkchen des Gesetzes die Rede ist. Ist aber der Ausdruck absolut gebraucht, so werden wir schliessen, dass es sich um Bestandteile eines Wortes handelt, und dann ergibt sich, dass das Gegenbild für Jota und Häkchen diejenigen Gesetzesbestimmungen sind, welche für das Gesetz in seiner Gesamtheit dieselbe Bedeutung haben wie die kleinen Schriftzüge für ein Wort. Damit soll nicht behauptet werden, dass die andere Auslegung, nach welcher das Gesetz die Jota und Häkchen hat, nicht auch möglich sei; aber sie ergibt sich durch die Wortstellung als die ferner liegende. Dagegen entspricht die erste Deutung dem gesunden Menschenverstand, da das Gesetz als ganzes keine Häkchen hat, sondern nur jedes in ihm enthaltene Wort wie jedes geschriebene Wort überhaupt. Da nun demjenigen, der ein Wort schreibt, nicht gestattet werden kann, hierbei von einem Häkchen abzusehen, so liegt in dem Ausdruck schon der Gedanke der Unantastbarkeit. Es handelt sich gar nicht in erster Linie um die Kleinheit, sondern um die Wichtigkeit trotz der Kleinheit, um die Bedeutung der kleinen Bestandteile für das Ganze. Dasselbe Verhältnis findet beim Gesetz statt, bei dem auch die kleinen Bestandteile für das Ganze wichtig sind. Das ist ein nach allen Gesetzen der Logik völlig einwandfreier Vergleich, und er steht im Text, sobald wir uns nur entschliessen, Jota und Häkchen als Bestandteile eines Wortes zu begreifen. Allerdings ist der Vergleich nicht ausgeführt; der Begriff des Vergehens steht ausserhalb desselben; er hätte sonst noch zweimal dastehen müssen, wodurch aber die Correspondenz mit dem Vergehen von Himmel und Erde verloren gegangen wäre. Die Zusammenziehung des Vergleichs war also eine stilistische Notwendigkeit. Übrigens wäre es auch ein wunderlicher Ausdruck gewesen, die Unvergänglichkeit eines Häkchens zu betonen, und der Begriff der Vergänglichkeit resp. Unvergänglichkeit (statt Wichtigkeit) wurde durch die Rücksicht auf das Vergehen von Himmel und Erde erfordert. Die Sache war auch wieder zu selbstverständlich, als dass sie einer genaueren Ausführung bedurft hätte. Auch wir bedürfen dieser Ausführung nicht und können den Gedanken einfach so wiedergeben: Es soll kein Jota oder Häkchen, nämlich kein kleiner, aber für das Ganze wichtiger Bestandteil, vom Gesetz vergehen. Ist dieser Weg möglich, was weiterer Erwägung anheimgestellt werden

mag, so ist er auch der einzig erlaubte, da der Exeget verpflichtet ist, einen Schriftsteller aus seinem Zusammenhange heraus zu verstehen. Wenn man gesagt hat, jeder Versuch, unsern Satz anders als im pharisäischen Sinne zu deuten, käme auf die Anweisung hinaus, wo Buchstabe steht, Geist zu verstehen, so lässt sich ein derartiger Vorwurf gegen jedes richtige Verständnis einer bildlichen Ausdrucksweise erheben. Störend ist nur, dass Lukas von dem Häkchen des Gesetzes redet, also zur Einschlebung des Begriffes „Wort“ keinen Raum lässt. Aber für ihn lag ja auch kein Anlass vor, den Ausdruck zu mildern, wodurch ja nur die doch offenbar beabsichtigte Paradoxie abgeschwächt wäre. So viel zur Rechtfertigung des ersten Evangelisten. Betrachten wir nun aber die Worte als von Jesus selbst herrührend, so erhebt sich das neue Bedenken, dass die Zuhörer Jesu in der pharisäischen Denkweise lebten und jedenfalls sehr geneigt waren, das Wort vom Jota und Häkchen in Anwendung auf das Gesetz auf dessen Schriftzüge zu deuten.<sup>1</sup> Unter diesen Umständen müssen wir doch sagen, dass der Matthäus-Bericht einem solchen Missverständnis nicht mit genügender Deutlichkeit vorbeugt. Es dürfte daher immer schwierig bleiben, denselben als von Jesus selbst herstammend begreiflich zu machen. Aber darauf kann man auch verzichten, wenn man die ursprüngliche Stelle für den auffälligen Satz in Lc 16, 17 gefunden hat. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, dass Jesus ein so scharf pointiertes, nur in einem ganz bestimmten Zusammenhange — als Teil einer Paradoxie — verständliches Wort zweimal geredet haben sollte. Immerhin handelte es sich um ein zweifellos echtes Jesuswort, und wenn die Überlieferung es nicht im pharisäischen Sinne verstand, so bedarf es keiner Erklärung, wie sie dazu kam, es bei Matthäus einzufügen.

Aber keineswegs ist nun v. 19, zu dem die Parallele fehlt, ebenso zu behandeln.<sup>2</sup> Jesus warnt vor der Auflösung der kleinsten Gebote, woraus denn folgt, dass sie für ihn nicht klein, sondern bedeutungsvoll sind. Das τούτων dürfte sich auf diejenigen kleinsten Gebote beziehen, welche das Gegenbild für Jota und Häkchen sind, ist aber, wenn man v. 18 weglässt, nicht wohl zu gebrauchen. Jesus nennt die Gebote im

<sup>1</sup> In der jüdischen Litteratur giebt es ähnliche Ausdrücke. Vergl. Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu. S. 96.

<sup>2</sup> Schleiermacher (Über d. Schr. des Luk. S. 207) urteilt, dass sich alles sehr genau zusammenschicke, wenn man v. 17 und 19 unmittelbar mit einander verbinde. Auch Heinrici (S. 30f.) findet, dass vorzugsweise v. 18 beschwerend dazwischen trete; allerdings lässt er v. 19 dann auch mit fallen.

Sinne seiner Gegner klein,<sup>1</sup> und wir dürfen die stark polemische Tendenz, welche durch den negativen Anfang v. 17 wie durch v. 20 bestätigt wird, nicht ausser Acht lassen. Doch können die sittlichen Grundprincipien auch insofern als klein erscheinen, als sie in dem geschriebenen Gesetz stark in den Hintergrund treten, endlich auch, weil sie nicht nur seitens der Pharisäer, sondern überhaupt als klein beurteilt zu werden pflegen. Hat man doch derartige Verstösse im Katechismus-Unterricht bis in die neueste Zeit als „feine Übertretungen“ behandelt. Wollte Jesus aber selbst zwischen den kleinsten und grossen Geboten unterscheiden, so müsste man den Ausdruck erwarten: Wer das kleinste von diesen Geboten auflöst. Nun aber haben wir hier dieselbe Form wie 25, 40, wo es auch nur für die falsche Anschauung der Hörer, nicht aber für Jesus neben den kleinsten Brüdern grössere giebt. Die Erfüllung des Gesetzes durch Jesus besteht ja gerade darin, dass er diejenige Seite, welche für klein geachtet wurde, zur Geltung bringt, indem er alle Forderungen auf ein Grundprincip wahrer Sittlichkeit zurückführt.<sup>2</sup> So giebt v. 19 eine Erläuterung zu v. 17. Jesus erfüllt, indem er gross macht, was für klein geachtet wurde, nämlich die strengen ethischen Consequenzen des Gesetzes.<sup>3</sup> Dem „kleinsten Gebot“ correspondiert der Ausdruck, dass, wer es auflöst, ein kleinster genannt werden soll. Es steht nicht da: „Kleinster im Himmelreich“, wogegen schon die Wortstellung, sondern: Er soll als kleinster genannt werden im Himmelreich, d. h. es soll vom Standpunkt des Himmelreichs aus ein sehr ungünstiges Urteil über ihn ergehen. Daraus folgt aber, dass er überhaupt nicht hineinkommen wird.<sup>4</sup> Damit wird keineswegs ἐλάχιστος gleich nullus genommen, was allerdings „zu stark“ wäre, sondern es besagt nur, dass das Urteil ungünstig lautet. Für das Himmelreich kommen alle in Betracht, und darum werden in demselben auch diejenigen genannt, die

<sup>1</sup> Calvin, Harm. evang. — Kuinoel, Commentarius in libros novi testamenti historicos. 1807.

<sup>2</sup> Luther (Auslegung der Bergpredigt) erklärt schon zu v. 18, Jesus wolle den Spiess umkehren und beweisen, dass die Gegner „das Gesetz geschwächt und aufgelöst und dafür ihre Glossen drangeschmiert haben.“

<sup>3</sup> Vergl. Ritschl, Entstehung u. s. w. 2. Aufl., S. 39.

<sup>4</sup> So Luther, Calvin, Hugo Grotius, Bengel (Gnomon 1773), auch noch Kuinoel (1807). Die Neueren pflegen auf eine niedere Stufe im Himmelreich zu deuten. Stier (Reden Jesu, 1851) meint, es grenze an den Ausschluss, sei aber noch nicht ganz dasselbe, und Kübel (Matth.-Ev.) will die Antwort auf die Frage, ob der Auflöser der kleinsten Gebote überhaupt in das Himmelreich hineinkomme, ganz abgelehnt wissen. Die Unmöglichkeit der in der Neuzeit gewöhnlichen Erklärung ist diesem Autor nicht zweifelhaft.

gar nicht hineinkommen, und die Art, wie man dort von ihnen spricht, ist ein Urteil. Der Einwand, dass dies anders und deutlicher hätte ausgedrückt werden können, ist unberechtigt; denn damit wäre ja die Correspondenz mit dem kleinsten Gebot verloren gegangen. Das *év* soll auch nicht erklärt werden: vom Standpunkt aus, sondern es sagt, wo das Nennen stattfindet, und wie sollte man im Himmelreich anders reden als von seinem Standpunkt aus? Wer aber thut und lehret, nämlich die kleinsten Gebote — denn da keins von ihnen aufgelöst werden darf, so kommt es auf ihre Gesamtheit an — dieser soll als ein grosser genannt werden im Himmelreich. Wie aber, wenn er die grossen Gebote nicht thut? Denn dass wir ein anderes Objekt (Gebote überhaupt) ergänzen, ist deshalb unberechtigt, weil nicht einzusehen ist, warum dies, wenn gemeint, nicht auch gesagt wäre, da es keinerlei stilistische Störung verursacht hätte.<sup>1</sup> Dass aber, wer das Kleinste (Unwichtige) thut, auch das Grosse (Wichtigere) thun wird, ist deshalb ein Trugschluss, weil das Grosse auch das Schwierigere zu sein pflegt. Einen Sinn hat die Stelle nur dann, wenn die kleinsten Gebote auch die schwierigsten sind, womit sie aber aufhören, die kleinsten zu sein. Denken wir an die Ritualgebote, so kann deren Befolgung nach dem wörtlichen Verstande keine Grösse im Himmelreich verbürgen, und dann sind sie auch im Sinne der Zuhörer nicht klein. Betrachten wir sie aber nach ihrer Erfüllung, setzen wir z. B. an die Stelle der levitischen Reinheit die Reinheit des Herzens, dann sind sie im Sinne Jesu nicht mehr klein, sondern mit den grossen identisch. So verschwindet der Unterschied zwischen dem Sitten- und Ritualgebot, weshalb er denn auch für Jesus nicht existiert, wenn derselbe auch auf die Rolle, welche die Riten bei seinen Zuhörern spielen, Rücksicht nehmen muss. Also kann der Ausdruck „kleinste Gebote“ durch den Hinweis auf die Ritualgebote auf keinen Fall verständlich gemacht werden. Es bleibt nur übrig, auf die vermeintlich kleinsten Gebote zu deuten, welche im Sinne Jesu gross, ja die Hauptsache sind, was selbstredend die Ritualgebote nicht sein können, höchstens dass sie indirect, sofern an ihre Erfüllung gedacht wird, mit eingeschlossen sind. Nur so begreifen wir, wie schon dem Thäter der kleinsten Gebote eine Grösse im Himmelreich zugesagt werden kann. Der Ausdruck „gross“ besagt, dass das Urteil günstig

<sup>1</sup> Selbstverständlich ist der Schluss hinfällig, wenn man v. 19a auf einen Menschen gedeutet hat, welcher abgesehen von dem einen kleinen alle Gebote hält, nicht nur die kleinen, sondern auch die grossen. Sind die letzteren in 19a hinzuzudenken, dann freilich auch in 19b.

lautet, wobei nur, um jeglichem Missverständnis vorzubeugen, der Superlativ vermieden ist. Von irgendwelchen Rangstufen im Himmelreich ist nämlich in der ganzen Stelle keine Rede. Was sollte auch die Warnung bedeuten, dass man im Himmelreich nur den untersten Platz bekommen werde? Mehr soll überhaupt niemand begehren, und man brauchte es mit den kleinsten Geboten so genau nicht nehmen, wenn dabei immer noch ein Platz im Himmel gesichert wäre. So etwas sollte man Jesu nicht zutrauen. Für ihn kann es gar keine kleinen und grossen Gebote geben, da er alle Gebote auf ein Grundprincip zurückführt, wonach das kleinste mit dem grössten identisch ist. Alle peripherischen Gebote stehen mit dem Centrum in Verbindung, und wenn sie verletzt werden, so ist das Grundprincip wahrer Sittlichkeit, also das grösste Gebot, übertreten. Mit Unrecht beruft man sich für die gegenteilige Anschauung auf 22, 35—40. Wenn Jesus ein Hauptgebot anerkennt, so wehrt er den naheliegenden Schluss, als ob es daneben ein minderwertiges geben könne, sofort ab mit dem Bemerkten, dass ein anderes dem ähnlich sei. Das Gebot der Liebe zu Gott ist nur insofern das grosse und erste, als es das Gebot der Nächstenliebe schon mit in sich schliesst und weil Gott grösser ist als der Nächste. Andere Gebote aber, welche nicht unter dieses Princip fallen, giebt es überhaupt nicht. Und auch die Unterscheidung von leichten und schweren Geboten (23, 23) führt zu keinem andern Resultat. Das Leichte, nämlich das Verzehnten der Feldfrüchte, ist überhaupt nichts, was das Gewissen bindet. Man soll es zwar thun, aber nur deshalb, weil die Zeit der Aufhebung der alttestamentlichen Cultusordnung noch nicht gekommen ist.<sup>1</sup> Indem die Pharisäer das Leichte thun und das Schwere vernachlässigen, thun sie damit gänzlich nichts Gutes. Hiernach verstehen wir 5, 19 dahin, dass sich Jesus hier mit der grossen Hauptfrage, wer ins Himmelreich hineinkommt und wer nicht, beschäftigt und nicht mit scholastischen Unterscheidungen, von denen sich auch im weiteren Verlauf der Bergpredigt keine Spur findet. Mit dem Auflösen kann hier nur dasjenige mittels Übertretung gemeint sein, weil das Lehren daneben genannt ist und das Thun den Gegensatz bildet. Bei den Zuhörern tritt die Frage nach dem Thun des Gesetzes in den Vordergrund vor derjenigen nach der Lehre. Anders ist dies bei der Person Jesu, und es ist daher nicht zu schliessen, dass dann auch in v. 17 von einem Auflösen mittels Über-

<sup>1</sup> Tholuck (zu Matth. 5, 18) bemerkt zu 23, 23, dass Jesus den Standpunkt der Connivenz einnehme.



tretung die Rede sein müsse. Eher könnte man sagen, Jesus habe in v. 19 das Lehren nur deshalb hinzugefügt, um den Zusammenhang mit v. 17, welcher ausschliesslich hiervon handelte, herzustellen. Dann würde in v. 19 das Thun und Lehren auf dasselbe hinauskommen, d. h. es würde ein Lehren durch Beispiel gemeint sein. Doch kann man auch annehmen, dass Jesus nicht nur das thatsächliche Verhalten, sondern auch die Lehre der Pharisäer angreifen will. Wir haben nun für das Auflösen in v. 17 und 19 einen verschiedenen Sinn gefunden, was durch den Unterschied des καταλῦσαι und λύσαι nicht als genügend gerechtfertigt erscheint. Immerhin ist es doch zu beachten, dass die Wahl genau desselben Ausdrucks vermieden ist. Aber warum dann nicht ein anderes Wort? Nun eben deshalb nicht, weil die Gedanken trotz der formalen Verschiedenheit correspondieren, weil es sich in beiden Fällen um Achtung resp. Nichtachtung des Gesetzes handelt.

Wir finden so einen klaren Zusammenhang. In v. 17 verwahrt sich Jesus gegen den Vorwurf, als ob er das Gesetz auflöse, indem er dasselbe vielmehr nach seinen eigentlichen Intentionen zur Geltung bringen will. In v. 19 giebt er den Vorwurf zurück, indem er andeutet, dass seine Gegner, die sich nicht als solche besonders bemerklich gemacht zu haben brauchen, das Gesetz auflösen, da sie diejenigen Gebote, welche gerade die Hauptsache sind, d. h. die sittlichen Grundprincipien, als klein behandeln und vernachlässigen. Aber freilich bewegt sich v. 19 in Andeutungen, die nicht ohne weiteres klar sind. Deshalb sagt Jesus in v. 20 deutlicher, wen er mit den Leuten meint, welche die kleinsten Gebote auflösen, — es sind die Schriftgelehrten und Pharisäer — und wie das gemeint ist, dass sie als kleinste genannt werden sollen im Himmelreich, — sie sollen überhaupt nicht hineinkommen. So ist das γάρ wohl motiviert. Man kann entweder sagen, dass es das Allgemeine durch das Besondere begründet, oder man kann es mit „nämlich“ übersetzen.<sup>1</sup> Der Ausdruck: Wenn nicht eure Gerechtigkeit besser ist, über (die) der Schriftgelehrten und Pharisäer hinaus, enthält einen völlig unanstössigen, lediglich den Nachdruck erhöhenden Pleonasmus. In v. 20 ist das Thema der Bergpredigt enthalten. Sie handelt von der Gerechtigkeit des Himmelreichs, wobei die Stellungnahme zur alttestamentlichen Offenbarung und die Polemik gegen die Pharisäer nur Mittel zum Zweck ist, weshalb v. 17—19 nur als Übergang zum Thema in Betracht kommen. Der ganze Abschnitt

<sup>1</sup> Wilke-Grimm, Lexikon unter γάρ II<sup>2</sup> und III.

v. 17—20 wäre auch als Thema zu lang. Wenn man auch v. 16 als Thema vorgeschlagen hat, so ist dieser Satz gar zu allgemein, weil er den im Vordergrund stehenden Begriff des Himmelreichs vermissen lässt, und wenn er auch von der Gerechtigkeit der Himmelreichsjünger handelt und insofern mit v. 20 auf dasselbe hinauskommt, so ist als Thema nicht wohl ein Satz zu gebrauchen, in den man die Hauptbegriffe erst hineininterpretieren muss. Doch das näher zu begründen, fällt nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung.

---

## Miscellen.

### Eine Spur des Petrus-evangeliums.

Dem verdienstvollen jüngsten Bearbeiter der ausserkanonischen Evangelienreste<sup>1</sup> möchte ich dadurch meinen Dank abstaten, dass ich eine Erwähnung, wohl die späteste, des Petrus-evangeliums aus dem Dunkel hervorziehe.<sup>2</sup>

In der grossen griechischen Legendenhandschrift des XI. Jahrhunderts, welche die Wiener Hofbibliothek als cod. hist. gr. n. 3 besitzt<sup>3</sup>, steht zum Schluss eines der seltsamsten Erzeugnisse kirchlicher Fabulistik, ein zu der ungewöhnlichen Ausdehnung von 126 Blättern in Grossfolio (f. 265<sup>r</sup>—390<sup>v</sup>) ausgewachsener Roman, der mit der Lehrthätigkeit des Petrus anhebt und mit der Wirksamkeit seines Jüngers Pankratios zugleich die Anfänge der christlichen Kirche der Insel Siciliens schildert. Seiner Hauptmasse nach (von f. 275 an) spielt er in der Umgegend von Tauromenion. Der Wortschatz und die sprachliche Form des Romans können den Freunden des vulgären Griechisch eine Herzenslabung sein. Abgesehen von den Beziehungen auf die Dogmen des Concils von Chalkedon und auf die gottesdienstlichen Institutionen der ausgebildeten griechisch-orthodoxen Kirche gestattet der besondere Nachdruck, der auf die Bilderverehrung gelegt wird, einen Schluss auf die Zeit. Ich möchte vermuten, dass ein mit Phantasie begabter griechischer Mönch, den die Bedrängnis der Bilderstürme aus seinem Vaterland nach dem Westen getrieben hatte, diesen Roman in und für Sicilien verfasst hat.

<sup>1</sup> Antilegomena: Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und der urchristlichen Überlieferungen, herausgegeben und übersetzt von E. Preuschen. Giessen 1901.

<sup>2</sup> Die Hauptstelle hatte bereits A. Dieterich in der Nekyia S. 231 Anm. 2 veröffentlicht.

<sup>3</sup> Eine Beschreibung der Handschrift gibt Nessler's Catalog pars V p. 5 ff.

Bevor Petrus mit dem neu gewonnenen Pankratios das Dorf bei Antiocheia verlässt, wo der letztere bisher als Einsiedler gehaust hatte, trägt er Sorge dafür, dass Bilder ebenso des Heilands wie des Apostels Petrus und des Pankratios hergestellt werden, und verfasst selbst seine Erzählung vom Lebenslauf des Heilands. Die durch ein  $\sigma\eta(\mu\acute{\epsilon}\iota\omega\sigma\alpha\iota)$  am Rand hervorgehobenen Worte\*) lauten f. 267<sup>v</sup> f.:

ταῦτα οὖν λαλήσας ὁ μακάριος ἀπόστολος Πέτρος προσκαλεσάμενος Ἰωσήφ τὸν ζωγράφον λέγει αὐτῷ· Ποίησόν μοι τὴν ἢ εἰκόνα τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα ἰδόντες ἐπὶ πλέον πιστεύσωσιν ὄρωντες τὸν τύπον τῆς μορφῆς καὶ ὑπόμνησιν λαμβάνωσιν τῶν παρ' ἡμῶν εἰς αὐτοὺς κηρυχθέντων. ὁ οὖν ζωγράφος λαβὼν ἐγκηρότατα<sup>1</sup> χρώματα ἐζωγράφησεν τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὁ δὲ ἀπόστολος φησί· Ζωγράφησον<sup>2</sup>, τέκνον, καὶ τὴν ἐμήν καὶ τὴν τοῦ ἡμετέρου ἀδελφοῦ Παγκρατίου, ἵνα λέγωσιν οἱ εἰς ὑπόμνησιν λαμβάνοντες· οὗτος ἦν ὁ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κηρύξας ἐν ἡμῖν ὁ ἀπόστολος Πέτρος, καὶ διὰ τὸν ἀδελφὸν Παγκράτιον· οὗτος ἐστὶν ὁ οἰκοδημῆσας τὸν πύργον τοῦ σκευοφυλακίου. ὁ οὖν παῖς ὁ ζωγράφος καὶ ταύτας ἐπετέλεσεν ἐπιγράψας ἐκάστην εἰκόνα τὸ ἴδιον ὄνομα.

Οὕτως οὖν ἐποίουν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι ἔν τε πόλεσιν καὶ κύμαι ἀπὸ Ἱεροσολύμων ἕως Ἀντιοχείας. ἀναλογισάμενος<sup>3</sup> δὲ Πέτρος πεποίηκεν τὴν ἱστορίαν ἅπασαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καθὼς<sup>4</sup> τὴν ἐκκλησίαν διεκόμμου<sup>5</sup> ἀπ' ἀρχῆς, ὅτε ὁ ἄγγελος τὸ Χαῖρε κέκραγεν τῇ παρθένῳ μέχρις ὅτου καὶ ἀνελήφθη ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

εἶ<sup>6</sup> δὲ οὐκ ἦν κεκρυμμένον αὐτοῖς ἀλλ' ἐν ἑτέρα πόλει ἢ κύμη<sup>7</sup> ἐσπουδάζετο παρ' αὐτοῖς· ἐνετυπούσαν<sup>8</sup> αὐτὰς ἐν πίναξιν ἢ χαρτώοις, καὶ παρεδιδόασιν<sup>9</sup> τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ αὐτὸς μετὰ τὴν πλήρωσιν τῆς οἰκοδομῆς ἀνετύπου<sup>10</sup> αὐτάς· ἃς καὶ φόβῳ παραινέουσαν<sup>11</sup> τιμάσθαι ὡς ὄρωντες τῶν ἱστοριῶν τοὺς τύπους. Ὁ οὖν μακάριος Παγκράτιος κτλ.

\*) Die Hs. kennt bis auf seltene Ausnahmen stummes iota nicht; die übrigen Abweichungen des Textes von der Hs. folgen unten.

<sup>1</sup> ἐγκηρότατα Hs.      <sup>2</sup> ζωγράφιον      <sup>3</sup> ἀναλογισάμενος      <sup>4</sup> καθὼς

<sup>5</sup> διεκομούσαν (am Rand corr. διεκόμην) ὅτε ὁ δὲ von I. Hand ergänzt

<sup>6</sup> Die folgenden unverständlichen Worte zeigen, dass vor εἶ δὲ etwas ausgefallen sein muss.

<sup>7</sup> ἢ κόμη (κω Rand)      <sup>8</sup> ἐνετυπούσαν: Rand τύπ\*ν (offenbar [ἐνε]τύπου)

<sup>9</sup> παρεδιδόασιν: Rand δώκασι

<sup>10</sup> ἀνετύποι, am Rande που

<sup>11</sup> παραινέουσαν so die Hs., am Rand ρηνοῦν.

In dieser Stelle, die ich in ihrem ganzen Zusammenhange vorgeführt habe um von dem Geist des Werks einen Begriff zu geben, sehen wir also den Inhalt des Petrusevangeliums kurz umrissen, und wenigstens Anfang und Ende genau bezeichnet. Darf diese Andeutung als geschichtliches Zeugnis gelten? Die Frage fällt zusammen mit der weiteren: Hat der Verfasser noch das Petrusevangelium gekannt und gelesen? Dass wir darauf mit einem überzeugten Nein antworten dürfen, verdanken wir dem weiteren Inhalt des Romans. Pankratios hält auf Sicilien einen grossen Lehrvortrag (f. 289<sup>v</sup> bis 300<sup>r</sup>), der einen Überblick der gesamten Heilsgeschichte von Erschaffung der Welt bis zur Mission des Petrus und Pankratios gibt. Hier wird denn auch der Inhalt des Evangeliums auseinandergesetzt. Um jede Hoffnung, in dieser Schrift zuverlässige Auszüge des Petrusevangeliums finden zu können, aufzuheben wird es zweckmässig sein, den evangelischen Teil jenes Lehrvortrags nach der Handschrift den Lesern vorzuführen, die ohne jedes weitere Wort darin die conventionelle auf der Harmonisierung der kanonischen Evangelien beruhende Überlieferung der Kirche wiederfinden werden:

[298<sup>r</sup>]

καὶ ταῦτα πάντα, τεκνία μου, τὰ μὲν ὁ θεὸς προετύπωσεν, ἢ τὰ δὲ οἱ προφήται ἐκήρυξαν· πᾶν δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ, ὡς ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. ὅτε ἡ χρηστότης<sup>1</sup> τοῦ θεοῦ ἐγγίσατο ἦν<sup>2</sup> πρὸς ἡμᾶς ἐπισκέψασθαι τοῦ καταλθεῖν τὸν θεὸν λόγον καὶ σάρκα τὴν ἡμῶν φορέσαι καὶ σῶσαι λαὸν Ἰσραὴλ καὶ προσκαλέσασθαι πάντα τὰ ἔθνη, ὁ ἀγαθὸς λόγος καὶ θεὸς ὁ συναϊδιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐθάρρησεν<sup>3</sup> μόνῳ τῷ πρωτοστάτῃ τῶν ἄνω δυνάμεων Γαβριὴλ τῷ πυριμόρφῳ· ἦν δὲ ἡ πανένδοξος θεοτόκος ἐξ οἴκου καὶ πατριάς<sup>4</sup> Δαβὶδ, παρθένος καὶ ὄλη ἁγία καὶ ἄμωμος, μεμνηστευμένη ἀνδρὶ προγαμιαίῳ, ὀνόματι Ἰωσὴφ· καὶ ὄνομα τῆς ἀειπαρθένου Μαριάμ. ὡς δὲ ἐπιστεύθη ὁ ἄγγελος τὸν θείον λόγον καὶ θεόν, καταλθὼν εἶπεν αὐτῇ· Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. συνέλαβεν δὲ ἡ ἁγία παρθένος, καὶ ἔτεκεν τὸν θεὸν ἐν σαρκὶ ἀτρέπτως ἀναλλοιώτως<sup>5</sup> ἀσυγχύτως θεὸν καὶ ἄνθρωπον παρ' ἡμῖν τοῖς τὰ Χριστιανικὰ πειθαρχήματα<sup>6</sup> κηρύσσουσιν· αἰσχυνθήτωσαν Ἰουδαίων μιαιραὶ συντυχίαι, καταπεσάτω ἡ πλάνη καὶ ἡ ἀχλὺς τῆς εἰδωλολατρείας χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ταύτην τὴν γέννησιν ἄγγελοι ἐμαρτύρησαν οὐρανόθεν, φρικτὸν ὕμνον ἀναπέμψαντες, καὶ ποιμένες τὸ θαῦμα ἐώρακαν· ὡς καὶ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν δῶρα προσήνεγκαν. ὁ ἢ οὖν διάβολος γνοῦς<sup>7</sup> τὸ μυστήριον καὶ ἀκούσας παρὰ τῶν ἀγγέλων τὴν δοξο-

[288<sup>v</sup>]<sup>1</sup> χριστότης Hs.<sup>2</sup> ἦν<sup>3</sup> πνεύματι· ἐθάρρησεν<sup>4</sup> πατριάς δὰδ<sup>5</sup> ἀναλλοιώτως<sup>6</sup> πηθαρχήματα<sup>7</sup> γνοῦς.

λογίαν καὶ ἑωρακῶς τοὺς μάγους τὰ δῶρα<sup>1</sup> προσενέγκαντας εἰσῆλθεν εἰς 20  
 τὴν καρδίαν Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, καὶ ταράξας πᾶσαν τὴν διάνοιαν  
 αὐτοῦ, προσεκαλέσατο τοὺς μάγους, καὶ ἐπέισθη παρ' αὐτῶν τὴν ἀληθῆ  
 γνῶσιν τοῦ Χριστοῦ. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς Ἡρώδης· Ἀπέλθατε καὶ ἐπὶ  
 εὐρητε τὸν τεχθέντα βασιλέα, ἐλθόντες εἶπατε ἀμοί, ἵνα κἀγὼ ἐλθὼν  
 προσκυνήσω αὐτόν. οἱ οὖν μάγοι οὐ προσέσχον τοῖς λόγοις τοῦ βασιλέως, 25  
 ἀλλὰ δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. ὑπεισῆλθεν δὲ ὁ  
 διάβολος εἰς τὴν καρδίαν Ἡρώδου, καὶ θυμοῦ καὶ ὀργῆς πληθεὶς ἀνεῖλεν  
 πάντα τοὺς παῖδας<sup>2</sup> ἀπὸ διητούς καὶ κατωτέρω. ὁ δὲ κύριος Ἰησοῦς  
 Χριστὸς ὁ τὰ πάντα συστησάμενος ἦν ἐν Βηθλεὲμ<sup>3</sup> ὑπὸ σπῆλαιον, καὶ  
 ἔκειτο ἐπαργανωμένος<sup>4</sup> φάτην ἀλόγου. καὶ ἐξάραντες Ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ 30  
 αὐτοῦ, θεοῦ ἀγγέλου αὐτοῖς κατ' ὄναρ ἐμφανισθέντος, κατήλθον εἰς Αἴγυ-  
 πτον. ἵνα συνελῶν<sup>5</sup>, τεκνία μου, πάντα εἶπω, οὗτος ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς  
 ὁ τοῦ θεοῦ πατρὸς λόγος ἐπλήρου<sup>6</sup> τὴν οἰκονομίαν ἦν ἐνηνθρώπησεν· καὶ  
 συνανεστράφη ἡμῖν ἔτι<sup>7</sup> τριάκοντα. καὶ ἦν τις ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις  
 ἱερεὺς, ᾧ ὄνομα<sup>8</sup> Ζαχαρίας. καὶ οὗτος ὁ Ζαχαρίας ἦν γεννήσας υἱὸν ἐν 35  
 γῆρει καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην. οὗτος ὁ Ἰωάννης ἐξ ἐπαγ-  
 γελίας γεγέννηται· ὃς καὶ ἐν ἐρήμῳ ἤρξατο κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ  
 θεοῦ. οὗτος ἐγένετο πρόδρομος τοῦ Χριστοῦ· οὗτος ἐβάπτισεν ὕδατι, καὶ  
 προεῖπεν τοῖς ὄχλοις τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν, λέγων αὐτοῖς<sup>9</sup>, ὅτι Ἐγὼ  
 ὑμᾶς ἐβάπτισα ἐν ὕδατι, ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου· οὗτος ὑμᾶς βαπτί- 40  
 σαι ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ πυρί. οὕτως λοιπὸν ἦλθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς πρὸς  
 τὸν Ἰωάννην· καὶ θεασάμενος ὁ Ἰωάννης τὸν Ἰησοῦν πόρρωθεν ἐρχόμενον,  
 ἔδακτυλοδείκτι<sup>10</sup> τοῖς λαοῖς λέγων· Ἴδε ἢ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων [299']  
 τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. ἦλθεν οὖν, τεκνία μου, καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ  
 Ἰωάννου ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ· ὡς καὶ ἐστηκότων τῶν ὄχλων φωνῆ 45  
 ἠκούσθη ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός,  
 ἐν ᾧ ἠυδόκησα, καὶ τὸ πνεῦμα ἐν εἶδει<sup>11</sup> περιστερᾶς κατήλθεν ἐν τοῖς  
 ὕδασι τοῦ Ἰορδάνου. καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς καὶ πληρώσας πᾶσαν οἰκονο-  
 μίαν, ἵνα σώσῃ τὸν κόσμον, ἤρξατο διδάσκειν· ἐπελέξατο δὲ δώδεκα ἀποστό-  
 λους· καὶ πολλὰς νόσους ἐνώπιον τῶν ἀδελφῶν καὶ μαθητῶν αὐτοῦ 50  
 ἐθεράπευεν· πολλὰ τε σημεῖα καὶ τέρατα ἐποίησεν ἐν τῷ λαῷ, πολλοὺς  
 δαιμονίωντας<sup>12</sup> ἰάσατο· πολλοὺς λεπροὺς ἐκαθάρισεν. ὁ οὖν διάβολος προ-  
 χῶν φησὶν<sup>13</sup> τῶν θαυμάτων τούτων ἀπάντων ὡν περὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς

<sup>1</sup> δῶρα Hs.    <sup>2</sup> παῖδας διητούς καὶ κατωτέρων·    <sup>3</sup> βηθλεὲμ    <sup>4</sup> ἐπαργανωμένος  
<sup>5</sup> συνελῶν    <sup>6</sup> ἐπλήροι Hs., Rand rou    <sup>7</sup> ἔτι    <sup>8</sup> ᾧ] δ    <sup>9</sup> αὐτοῖς auf  
 Rasur vom alten Corrector geschrieben    <sup>10</sup> ἔδακτυλοδείκτι    <sup>11</sup> ἐν ἰδῆ  
<sup>12</sup> δαιμονιόντας    <sup>13</sup> φησὶν Hs., viell. ἠρὸς λόγον φημί.

διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ πεποίηκεν· ἤρξατο καὶ σκοπεῖν πάντα  
 55 ἅπερ ἐποίησεν καὶ ἔλεγεν· οὗτος ἐστὶν υἱὸς θεοῦ, πῶς βλέπωμεν αὐτοῦ τὸν  
 πατέρα καὶ τὴν μητέρα; καὶ ἐτάραξεν τὰς καρδίας τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ κατὰ  
 τοῦ δημιουργοῦ τῶν ἀπάντων. καὶ συμβούλιον ἐποίησαντο ὥστε θανατῶσαι  
 αὐτόν, δι' ὧν τοὺς νεκροὺς αὐτῶν ἀνέστησεν· δι' ὧν τοὺς τυφλοὺς αὐτῶν  
 ἐφωταγῶγγησεν. ὁμοίως ἐπὶ τὸ πάθος ἐκούσιως ἦλθεν ὁ κύριος, ἵνα τοὺς  
 60 πλανηθέντας τοῖς ἐκείνου πλημμελήμασιν ἀνακαλέσεται· καὶ ζώντων καὶ  
 νεκρῶν κυριεύσει· καὶ τοῖς ἐν τῷ Ἄδῃ τὴν ἀπολύτρωσιν δωρήσεται<sup>1</sup>. ἔλε-  
 γεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ δόλιος προσέχων ὡς ἀνθρώπῳ μόνῳ τῷ δεσπότῃ, ὅτι  
 περ οὗτος υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν εἶναι λέγει· βλέπω αὐτὸν ὅλον ὡς ἀνθρω-  
 πον· ἔκρυσεν γὰρ ὁ κύριος τὴν θεότητα, ἵνα διὰ τῆς σαρκὸς ἦσπερ εἴλη-  
 65 φεν δεῖξῃ τῷ διαβόλῳ τὴν κραταιὰν δύναμιν τῆς αὐτοῦ θεότητος καὶ  
 νικήσῃ αὐτόν. προσῆλθεν οὖν αὐτῷ πειράζων ὡς ἀνθρωπον. ὁ δὲ κύριος  
 [299v] δυνάμει τῆς θεότητος ἐπιτιμήσας αὐτῷ ἄφαντον πεποίηκεν. ἥ παλιν  
 ἐπελθὼν τῷ κυρίῳ ὁ δόλιος ἔλεγεν· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν  
 κάτω. ὥστε οὖν ἀγνοῶν<sup>2</sup> τὴν θεότητα ταῦτα ἐποίει. ὁ δὲ κύριος πρὸς  
 70 αὐτόν· Ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ.

ἅπαντα οὖν καλῶς οἰκονομήσας καὶ πᾶσαν θαυματουργίαν ἐπιτελέσας,  
 ἤδη ἐγγιζούσης τῆς ἡμέρας τῶν ἀζύμων, ἣ τις λέγεται πάσχα, προσκαλεσά-  
 μενος τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ῥητῶς<sup>3</sup> τὸ ἐκούσιον αὐτοῦ  
 πάθος. ἦν δὲ τις ἐκ τῶν δώδεκα ἀποστόλων Ἰούδας ὀνόματι· καὶ ἐν αὐτῷ  
 75 εἰσῆλθεν ὁ διάβολος, ὥστε προσελθὼν τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἶπεν τοῦ λαβεῖν  
 ἀργύρια καὶ προδοῦναι τὸν κύριον. ὁ δὲ εὐσπλαγχνος καὶ μακρόθυμος  
 πολλοῖς λόγοις τῷ<sup>4</sup> μαθητῇ τούτῳ ἐχρήσατο, ἵνα ἀναστεῖλῃ ἐκ τῆς δια-  
 βολικῆς βουλῆς, ἀλλ' ἐνίκησεν αὐτόν ἢ φιλαργυρία. καὶ ἐπενέγκας τοὺς  
 80 ἰδίους συνελάβοντο τὸν κύριον καὶ παρέδωκαν Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ<sup>4</sup> ἡγε-  
 μόνι. οὕτως λοιπόν, τέκνιά μου, χρή με<sup>5</sup> εἰπεῖν πρὸς ὑμᾶς· ὁ κύριος  
 ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὁ τοῦ θεοῦ πατὴρ λόγος καὶ συναΐδιος υἱός, ὁ ἐν  
 πατρὶ καὶ πνεύματι δοξολογούμενος, ἐτέχθη· ἐβαπτίσθη· ἐδίδαξεν· ἐθαυμα-  
 τούργησεν· ἐσταυρώθη· ἐτάφη ὡς θνητός· λύσας Ἄδου τὰς πύλας καὶ  
 δεσμὰ διαρρήξας· καὶ ὤφθη τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· ἀνενέγκας αὐτοὺς ἐν  
 85 ὄρει λεγομένῳ τοῦ ἐλαιῶνος· καὶ ἅπαντα διασαφήσας αὐτοῖς καὶ εἰρηκῶς·<sup>6</sup>  
 Πορεύθητε εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα καὶ κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο·  
 ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.  
 καὶ μετὰ ταῦτα βλέπόντων τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνελήφθη<sup>7</sup> εἰς τοὺς  
 οὐρανοὺς καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς· ὅθεν μέλλει ὁ αὐτός ἐρχε-

<sup>1</sup> δωρήσεται Hs., ση am Rand, wie vorher zu κυριεύσει    <sup>2</sup> ἀγνοῶν    <sup>3</sup> ῥητός  
<sup>4</sup> τῷ (so)    <sup>5</sup> χρήμαι Hs., am Rande με    <sup>6</sup> εἰρηκῶς    <sup>7</sup> ἀνελείφθη.

ϑθαι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς τὸ κρίναι<sup>1</sup> ζῶντας καὶ νεκρούς. Οὗτοι 90  
 οὖν οἱ ἀπόστολοι διεσπάρησαν εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα, καὶ ἐκήρυξαν τὸν  
 λόγον τοῦ θεοῦ. ἐκ τούτων οὖν τῶν δώδεκα ἀποστόλων ὁ κορυφαῖος  
 ἀπόστολος Πέτρος ἦλθεν ἐν τῇ<sup>2</sup> ἥ μάλη τοῦ κόλπου, καὶ διδάξας τὸν [300v]  
 λόγον τοῦ θεοῦ ἦλθεν καὶ ἔνδον ὅπου ἤμην ἐγὼ ἔσω ἐν οἰκίκῳ μικρῷ,  
 καὶ κατέπαυσεν παρ' ἐμοὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα κτλ. 95

Bonn a. Rh.

H. Usener.

<sup>1</sup> κρίναι<sup>2</sup> τῇ so die Hs.

### Revelatio sancti Stephani.

Das Decretum Gelasianum verwirft als apocryph nach einander zwei Revelationes<sup>1</sup>:

*Revelatio sancti Pauli, apocryphus.*

*Revelatio sancti Stephani, abocryphus.*

Die erste ist als Apocalypse des Paulus satstam bekannt; für die *Revelatio sancti Stephani* giebt es kein zweites Zeugnis<sup>2</sup>. Dabei ist man allerdings von der Voraussetzung ausgegangen, es sei auch hier von einer Apocalypse die Rede; eine Voraussetzung, die ja durch die Nachbarschaft der Paulus-Apocalypse nahegelegt wird, die aber nicht zwingend ist. Denn es giebt allerdings eine *Revelatio sancti Stephani*, die älter ist als das Decretum Gelasianum und in lateinischem Text in zwei Redaktionen überliefert ist, die *Epistola*<sup>3</sup> *Luciani ad omnem ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum*. Dieses Werk erwähnt Augustin mehrmals<sup>4</sup>, aber ohne den Verfasser zu nennen. Dagegen schreibt Gennadius c. 47: *Lucianus presbyter, vir sanctus, cui revelavit deus temporibus Honorii et Theodosii augustorum locum sepulcri et reliquiarum corporis sancti Stephani primi martyris, scripsit ipsam revelationem Graeco sermone ad omnium ecclesiarum personam*. Sollte nicht dieses die *Revelatio sancti Stephani* sein und eine „Apocalypse“ des Stephanus niemals existiert haben?

Berlin.

P. v. Winterfeld.

<sup>1</sup> Preuschen, *Analecta* 153, 33. 34 = tit. 25. 26.

<sup>2</sup> Harnack, *G. d. a.-chr. L. I* 790; Bardenhewer, *Patrologie*<sup>2</sup> 103.

<sup>3</sup> *Augustini opera*, ed. Bened.<sup>3</sup> XVII 2191/2 ff.

<sup>4</sup> Die Belege geben die Mauriner in ihrer Vorbemerkung; ich hebe nur die beiden ältesten Zeugen heraus.



### Zu Lukas 22, 20.

Eberhard Nestle fragt zu meiner Besprechung dieser Stelle (Leben Jesu, S. 363 f.) in dieser Zeitschrift (1902, S. 252), ob das reine Phantasien seien. Ich richte drei Gegenfragen an ihn:

1. Wie übersetzt Nestle die von ihm selbst aufgenommene Lesart: τὸ ποτήριον — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον?

2. Glaubt Nestle, dass Lukas τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον mit dem unmittelbar vorangehenden ἐν τῷ αἵματί μου als Attribut verbinden konnte?

3. Hält es Nestle für undenkbar, dass „die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende, die auch im jüdischen wenigstens beim Opferdienst sich findet“, von Jesus in die Jüngergemeinde herübergenommen wurde, auch wenn sich Jesus auf das Opferritual Ex 24, 1—8 dabei bezieht?

Verweisungen auf das jüdische Totenopfer Jer 16, 7; Dt 26, 14; Sir 7, 33; 30, 18 ff; Tob 4, 17 mögen den Antiquar interessieren.

Giessen.

Oscar Holtzmann.

---

### Jesu Geburt in einer Höhle.

Auf den alten Darstellungen der Geburt Jesu wird die Scene fast stets in einen Höhlenstall verlegt. Bei Lukas ist nur von einer Krippe die Rede; doch wird mit den Worten „weil kein Platz für sie in dem Quartierhause war“ ausreichend angedeutet, dass man die heilige Familie in einem Stalle nächtigend denken solle. Dennoch ist die Vorstellung, dass Jesus in einer Höhle das Licht der Welt erblickt haben solle, uralte. In der Form der Geburtsgeschichte, wie sie dem Märtyrer Justin vorgelegen hat, und die alle jetzt bei Matthäus und bei Lukas erzählten Momente zusammengefasst enthalten zu haben scheint, wird die Höhlengeburt ausdrücklich berichtet. Da heisst es, dass Joseph in Bethlehem keinen Platz mehr gefunden habe und dass er darum in eine nahe bei dem Ort belegene Höhle gegangen sei. Dort habe Maria das Kind geboren und in eine Krippe gelegt. Dahin seien auch die Magier aus Arabien gekommen und hätten das Kind daselbst gefunden (Dial. 78, vgl. meine Antilegomena S. 23, 19 ff.). Woher hat Justin diesen Zug?

Dass er ihn frei erfunden haben sollte, ist unwahrscheinlich.<sup>1</sup> Dafür ist die Sache in der Überlieferung zu tief eingewurzelt. Man vgl. was oben S. 356, 29f. von Usener aus der Wiener Hs. hist. gr. 3 mitgeteilt ist. Es muss also eine andere Form der Erzählung gegeben haben, wonach die Geburt in einer Höhle stattfand. Und zwar scheint nach Justin diese Erzählung mit der Magiergeschichte verbunden gewesen zu sein. Mt hilft uns heute nicht mehr weiter. Denn bei ihm ist nur von einem Hause die Rede. Es scheint also bei der Geburt Jesu alles wie gewöhnlich zugegangen zu sein. Doch ist fraglich, ob der Text an der entscheidenden Stelle jetzt in Ordnung ist. 2,9 lesen alle Zeugen ὁ ἀστὴρ προῆγεν αὐτούς, ἕως ἔλθων ἐστάθη ἐπάνω οὐ ἦν τὸ παιδίον. An der Verbindung ἐπάνω οὐ hat schon D Anstoss genommen und daher einfach korrigiert ἐπάνω τοῦ παιδίου. Aber, dass der Stern über dem Kinde gestanden habe, ist doch eine recht wunderliche Vorstellung. Alle Übersetzungen bieten aber nichts anderes. Auch sie kennen nur den Text, wie ihn die griechischen Handschriften ausser D jetzt geben.

Eine Spur weist aber weiter. Die älteste armenische Evangelienhandschrift, die aus dem Jahre 887 stammt und durch eine Menge eigentümlicher und bemerkenswerter Lesarten ausgezeichnet ist, bietet Mt 2,9 in dieser Form: „Der Stern . . . kam und stand über der Höhle, wo das Kind war.“ V. 11 heisst es freilich, wie im Griechischen: „als sie in das Haus eintraten.“ Das schliesst sich nun Beides aus. Entweder lag das Kind in einer Höhle, oder in einem Haus. Zwischen beiden Möglichkeiten muss man entscheiden. Beachtet man die Erzählung Justins und die zäh festgehaltene Legende, so wird man der Überlieferung des Armeniers in V. 9 den Vorzug geben müssen und im Matthäusevangelium selbst die Quelle dieser Überlieferung suchen. Später fand man die Sache doch bedenklich. Die Parallele zur Mithrasgeburt war doch zu nahe. Da strich man die Höhle aus den Texten. Aber aus der Legende konnte man sie nicht verbannen. Da hielt sie sich und befruchtete noch die Phantasie der Künstler, als man schon längst Mithras und seine Geburt im Felsen vergessen hatte.

<sup>1</sup> Landeskundige versichern, dass man in Palästina nicht selten Höhlen zu Ställen benutze (Furrer, in Schenkels Biblexikon, I, 428. Wanderungen in Palästina 1865, S. 193. 394). Davon könnte Justin etwas gewusst haben. Trotzdem liegt der Gedanke an sich nicht nahe. Es war ja nicht die Regel, dass die Tiere in Höhlen untergebracht wurden.

040283.



Schriften von Oscar Holtzmann:

## Religionsgeschichtliche Vorträge

Geh. 3 M.

1902.

Geb. 4 M.

- |                                  |  |
|----------------------------------|--|
| 1. Israel und die Propheten.     | 5. Die Eroberung der Welt durch die Kirche.  |
| 2. Das jüdische Gesetz.          | 6. Das Evangelium und die Con-<br>fessionen. |
| 3. Das Jahrhundert Jesu Christi. |  |
| 4. Jesus Christus.               |  |

---

## Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu

8°.

1901.

M. —.70.

---

## Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung

Gr. 8°.

1902.

M. —.50.

---

Soeben erschienen:

## Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und nach Jakobus

von

**D. Eugen Ménégos**

Prof. der Theologie an der Universität Paris.

Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung.

Preis: 80 Pfennig.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

**Bludau, Dr. August, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** gr. 8°. (VIII u. 146 S.) *M.* 3.20.  
(Bildet das 5. Heft des VII. Bandes der „Biblischen Studien“.)

**Feldmann, Dr. Franz, Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit** gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung. gr. 8°. (VIII u. 84 S.) *M.* 1.20.

**Hoberg, Dr. Gottfried, Die Fortschritte der Biblischen Wissenschaften** in sprachlicher u. geschichtlicher Hinsicht. Rede gehalten bei der öffentlichen Feier der Übernahme des Prorektorats in der Aula d. Universität. Freiburg i. B. am 7. Mai 1902. Zweite, vermehrte Ausgabe. Lex.-8°. (VI u. 30 S.) *M.* 1.—.

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

# Die Religion Babyloniens und Assyriens

von

**Morris Jastrow, jr.**

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

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

Vollständig in etwa 10 Lieferungen (insgesamt 50 Bogen) zu je M. 1.50.  
Lieferung 1 und 2 liegen fertig vor.

*Wir verweisen auf den beigefügten ausführlichen Prospekt.*

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

## Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien

bearbeitet von

Geh. M. 3.—.

**Reinold Heineke.**

Geb. M. 4.50.