

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

### die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**DR. ERWIN PREUSCHEN**

in Darmstadt.

**1900.**

Erster Jahrgang — Heft 3.

#### Inhalt:

|                                                                                                                                                       | Seite |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Die Testamente der zwölf Patriarchen. II. Von W. Bousset . . . . .                                                                                    | 187   |
| Ein gnostisches Grab in der Nekropole Kassia zu Syrakus. Von H. Achelis . . . . .                                                                     | 210   |
| Zur Entstehung des I. Evangeliums. Von W. Soltau . . . . .                                                                                            | 219   |
| Miscellen: 1. Das neue Testament. 2. „Unser täglich Brod“. 3. Die Fünfteilung im<br>Werk Papias und im ersten Evangelium. Von Eberh. Nestle . . . . . | 249   |
| Ein neues Hilfsmittel zum Bibelverständnis. Vom Herausgeber . . . . .                                                                                 | 255   |
| Codex aureo-purpureus Parisinus. Vom Herausgeber . . . . .                                                                                            | 264   |
| Ardaf IV. Esra 9, 26 und der Montanismus. Vom Herausgeber . . . . .                                                                                   | 265   |



J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)

1900.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford, 27 Broad Street.**

Für Amerika: **G. E. Stechert, New York, 9 E 16th St.**

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

Ausgegeben am 18. August 1900.

Wir bitten um gefl. Beachtung der in diesem Hefte enthaltenen Anzeigen und Beilagen.

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft.

Der Plan der Zeitschrift ist mit dem Titel gegeben. Sie will ein Sammelpunkt werden für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie wird sich nicht auf das Gebiet beschränken, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des Neuen Testaments bezeichnet zu werden pflegt, sondern ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit (bis etwa 325) in ihren Rahmen hineinziehen. Denn es scheint, dass eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, die das Neue Testament und die Entstehung des Christentums bieten, nur von einer umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden kann.

Eine grössere Anzahl von Gelehrten hat dem Unternehmen bereits ihre Mitarbeit zugesichert, und zwar unter Anderen:

Achelis (Göttingen), Baldensperger (Giessen), Bornemann (Basel), Brandt (Amsterdam), Bousset (Göttingen), Clemen (Halle), Deissmann (Heidelberg), Dieterich (Giessen), Grafe (Bonn), Gregory (Leipzig), Gunkel (Berlin), Halmel (Wien), Harnack (Berlin), H. J. Holtzmann (Strassburg), O. Holtzmann (Giessen), Jülicher (Marburg), Krüger (Giessen), A. Meyer (Bonn), E. Nestle (Maulbronn), Schmiedel (Zürich), Schürer (Göttingen), Schwartz (Strassburg), v. Soden (Berlin), Soltau (Zabern), Usener (Bonn), Weinle (Bonn), Wendland (Berlin), Wernle (Basel), Weyman (München), v. Wilamowitz-Moellendorff (Berlin), Wrede (Breslau).

Die Zeitschrift erscheint in vier Heften in der Stärke von je 5 bis 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden und von denen das zweite und das letzte eine Bibliographie enthält. Der Preis beträgt 10 Mark für den Jahrgang.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Der Verleger:  
**J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung**  
(Alfred Töpelmann)  
Giessen.

Der Herausgeber:  
**Lic. Dr. Erwin Preuschen**  
Darmstadt.

---

Inhalt des am 12. März erschienenen I. Heftes:

**Idee oder Methode?** Vom Herausgeber.

**Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes.** Von Ad. Harnack.

**Altchristliche Apologetik im Neuen Testament.** Von P. Wernle.

**Miscellen: 1. Μετάνοια Sinnesänderung. 2. Τὸ αἶμα μου τῆς διαθήκης. 3. Harnacks Hypothese über die Adresse des 1. Petrusbriefes.** Von W. Wrede.

**κύριος Eph 3,6.** Vom Herausgeber.

Inhalt des am 29. Mai erschienenen II. Heftes:

**Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln?** Von Hans Achelis.

**Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen.** Von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

**Die armenische Uebersetzung der Testamente der zwölf Patriarchen.** Vom Herausgeber.

**Die Testamente der zwölf Patriarchen. I.** Von W. Bousset.

**Miscellen: 1. Ein wichtiges Citat der Didascalia. 2. War der Verfasser des ersten Clemens-Briefes semitischer Abstammung?** Von Eberh. Nestle.

**Das Rätselwort im Spiegel 1 Kor 13,12.** Vom Herausgeber.  
**Bibliographie.**

## Die Testamente der zwölf Patriarchen.

Von W. Bousset in Göttingen.

### II.

#### Composition und Zeit der jüdischen Grundschrift.

Nachdem durch Ausscheidung der christlichen Interpolationen die jüdische Grundschrift der Testamente einigermaßen hergestellt ist, wird es sich darum handeln diese auf Einheitlichkeit, Herkunft und Zeit zu prüfen.

Zunächst wird die Frage nach der Einheitlichkeit der nun übrigbleibenden Bestandteile erhoben werden müssen. Hier hat nun Schnapp seiner Zeit<sup>1</sup> weitere zwei jüdische Quellen in den Testamenten unterschieden. Er wies der Grundschrift nur die ethischen, einem jüdischen Interpolator die apokalyptischen Partien der Schrift, soweit diese nicht christlich sind, zu. So sehr nun Schnapp im grossen und ganzen in der Ausscheidung der christlichen Interpolationen das richtige getroffen hat, so wenig scheint er mir in dieser weiteren Quellscheidung glücklich zu sein. Schnapp hat auch nicht einen durchschlagenden Beweis für die Notwendigkeit der Ausschaltung der apokalyptischen Partien beigebracht. Wirklich versucht hat er den Beweis nur in der ersten Hälfte des Testaments Levi (Cap. 1—9), und hier gerade dürfte sich durch Vergleichung dieser Capitel mit der parallelen Erzählung im Jubiläenbuch (s. u. S. 197 f.) beweisen lassen, dass hier abgesehen von späteren textlichen Veränderungen (s. o. S. 159 ff.) und christlichen Interpolationen Interpolationen weitere umfangreichere nicht anzunehmen sind, vielmehr der ganze Verlauf der Erzählung

<sup>1</sup> Die Testamente der zwölf Patriarchen Halle 1884.  
Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. Jahrg. I. 1900.

von dem Verfasser der Grundschrift stammt. Fällt aber der Beweis Schnapps an dieser Stelle, so fällt seine ganze Hypothese. Denn er bringt später keine weiteren Beweise für sie, sondern sieht von nun an seinen Satz von der Ausscheidung der apokalyptischen Stellen der Testamente als Axiom an.

Richtig ist freilich von Schnapp gesehen, dass im Testament Joseph in den Capiteln 1—10b und 10b—18 zwei Relationen der Josephgeschichte vorliegen, und hier mag man, wenn man nicht annehmen will, dass der Verfasser der Testamente zwei haggadische Traditionen neben einander stellte, eine grössere Interpolation annehmen. Aber diese Annahme beweist gar nichts für die Schnappsche Hypothese.

Mir scheinen jedoch andere Beobachtungen auf die Notwendigkeit der Annahme verschiedener Bestandteile der jüdischen Grundschrift hinzuweisen. In erster Linie kommt hier die Stellung in Betracht, die dem Stamme Levi in den Testamenten angewiesen wird. In allen Testamenten wird der Stamm Levi in erster Linie und immer, wenn man von einigen bearbeiteten Stellen absieht, vor Juda als der eigentliche gottgegebene Führer Israels verherrlicht. Das einzige Heil aller Stämme soll im engen Anschluss an Levi und Juda, oder auch an Levi allein bestehen; die Hauptsünde, die bei einer Reihe von Stämmen gerügt wird, wird in ihrem Abfall von Levi gesehen. Wir erwarten, dass wir im Testament Levis nun eine entsprechende Verherrlichung dieses Stammes finden. Diese liegt auch thatsächlich in der ersten Hälfte der Schrift Cap. 1—9, namentlich Cap. 8 vor. Und wenn in der messianischen Weissagung Cap. 18 nach dem siebenten schlechten Priestergeschlecht ein neuer Priester oder ein neues Priestergeschlecht gewissagt, und dessen Schilderung in messianischen Farben entworfen ist, so soll offenbar nach der Meinung des Verfassers, der auch in Cap. 8 von einer Königsherrschaft Levis in Juda (s. o.) geredet hatte, der neue messianische Priester aus Levi stammen. Ihm ist also an den Stamm Levi auch die messianische Zukunft gebunden. Damit stehen nun in schroffem Widerspruch die Cap. 10 und 14—16, die fast schärfere Drohweissagungen gegen Levi, als die übrigen Testamente gegen die andern Stämme enthalten. — Nun lässt sich beweisen, dass Cap. 10 mit Ausnahme des letzten Satzes in der That interpoliert ist. Die letzten Sätze dieses Capitels lauten: „Ihr werdet als Gefangene unter Israel zerstreut werden und werdet der Schmähung anheimfallen und dem Fluch und der Zertretung. — Denn das Haus, das der Herr sich erwählen wird, wird Jerusalem genannt werden, wie das Buch Henochs

des Gerechten es enthält.“<sup>1</sup> Zwischen diesen beiden Sätzen ist offenbar gar kein Zusammenhang. Nun schliesst sich aber der letzte Satz über das Haus Jerusalem — abgesehen von dem auf Rechnung des Redactors zu setzenden γάρ — unmittelbar an das Ende von Cap. 9 und die dort gegebenen Anweisungen Isaaks an Levi über die Einrichtung des Cultus an. Was dazwischen steht, ist offenbar interpoliert. Die Cap. 14—16 aber sind ihrer ganzen Art nach dem Cap. 10 ähnlich und fallen mit diesem.

Schon oben ist darauf hingewiesen, dass ein ähnlicher Widerspruch, wie wir ihn eben constatiert haben, sich innerhalb des fünften Capitels des Testaments Dan findet. In diesem steht die Aussage, dass Dan sich gegen Levi und Juda empören werde und unter der Führung des Satans und mit Hülfe aller bösen Geister Levi nachstellen werde<sup>2</sup>, unmittelbar neben der andern, dass die Söhne Dans mit den Söhnen Levis und Judas und von diesen geleitet sündigen werden. Wir dürfen vermuten, dass auch in diesem Capitel derselbe Interpolator, dem wir im Testamentum Levi begegneten, thätig war. Nur können wir ihm hier die Veränderungen, die er einbrachte, nicht mehr genau bis auf den Satz nachrechnen. Ferner erregen die Capitel 22—25 im Testament Judas Verdacht. Cap. 23 ist, wie wir noch genauer sehen werden, in seiner ganzen Haltung den Capiteln Levi 10, 14—16 ähnlich. Und in Cap. 22, 24—25 scheint die Weissagung eines Messias aus Davids Stamm in unlöslichem Widerspruch zu stehen mit der Weissagung von „der Königsherrschaft Levis in Juda“ Levi 8 und dem „Hymnus auf den neuen Priester aus Levis Stamm“ Levi 18. Endlich macht noch die Weissagung Sebulon 9 einige Schwierigkeiten. Hier haben wir eine Berufung auf eine γραφή πατέρων, die sonst nirgends in den Testamenten wiederkehrt. Und ferner richtet sich hier die eschatologische Warnung nicht wie in den übrigen Testamenten gegen eine bestimmte Versündigung des betreffenden Stammes, sondern redet ganz allgemein von einer Spaltung in Israel, und dass man zwei Königen folgen und infolgedessen die göttliche Strafe erleiden werde.

Wie es scheint, gehören also Levi 10, 14—16, Juda 22—25, Stücke von Dan 5 und Sebulon 9 nicht der Handschrift an. Es wird sich lohnen, einmal vorweg die Datierung dieser Stücke zu versuchen, um einen festen Boden für die Beurteilung der Testamente zu gewinnen.

<sup>1</sup> Ich citiere die Stellen im Anschluss an die Übersetzung Schnapps.

<sup>2</sup> Die Textverderbnis beginnt schon bei diesem Satz.

In allen diesen Stücken kehren nun zunächst dieselben charakteristischen Drohwissagungen wieder. Es wird in allen eine Gefangenschaft der Stämme und ihre Zerstreuung unter die Feinde, ewige Schmach und Schande für das Volk geweissagt. Vor allem heisst es vom Tempel, dass er „in Unreinigkeit verödet sein wird“, Levi 15; „verödet und bis in Grund und Boden hinein befleckt“, Levi 16. Juda 23 ist von „Hunger und Pest, Tod und Schwert, rächender Belagerung . . . . Tempelbrand (fehlt im Armenier), Verödung des Landes, Knechtschaft unter den Völkern“ die Rede. — Es ist nun sehr bemerkenswert, dass nirgends einer Zerstörung der Stadt und der gänzlichen Vernichtung des jüdischen Volkes Erwähnung gethan wird. Auch die in Juda 23 erwähnte Belagerung kann man ebensogut auf eine des Tempels wie eine solche der Stadt beziehen. Die Wendung Levi 15: „Und wenn es nicht wegen Abraham, Isaak und Jacob, eurer Väter, geschähe, so würde keiner von eurem Samen im Lande gelassen werden“, — setzt doch, wie es scheint, den weiteren Bestand des Volkes voraus, wie andererseits der Ausdruck „Befleckung bis in den Grund“, Levi 16, den Bestand des Heiligtums postuliert.

Mit einem Wort: die Unglücksweissagungen in diesen Stücken des Testaments gleichen genau den Schilderungen der salomonischen Psalmen von dem Unglück Israels<sup>1</sup>. Sie scheinen in dieselbe Zeit zu gehören, wie diese, nämlich in die Zeit bald nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus. Man wird bei ihnen weder an die erste noch an die zweite Zerstörung Jerusalems denken können.

Auf dasselbe Resultat führen eine Reihe weiterer Beobachtungen. Juda 22 heisst es: „Es wird aber der Herr Spaltungen über sie gegen einander herbeiführen und es werden beständige Kriege in Israel sein, und bei Leuten vom fremden Stamme wird mein Reich ein Ende haben“<sup>2</sup>.

Die Erwähnung der Spaltungen und beständigen Kriege in Israel passt auf die Zeit vor der Einnahme Jerusalems durch Pompejus doch besser als auf diejenige vor der zweiten Zerstörung. Denn in der letzteren Zeit waren die inneren Spaltungen nicht das Hauptcharacteristicum der Lage, sondern vielmehr die Revolution gegen das Römerreich. Auch war das

<sup>1</sup> Vgl. die Gefangenschaft der Söhne und Töchter Jerusalems 2<sup>5-6</sup>, 8<sup>21</sup>, 17<sup>11-12</sup>; Verwüstung und Befleckung des Heiligtums 2<sup>2-3</sup>; Einnahme Jerusalems 8<sup>19</sup>; Blutvergiessen 8<sup>20</sup>; Verwüstung des Landes 17<sup>11</sup>.

<sup>2</sup> Schnapp übersetzte: „Durch fremde Völker wird mein Königreich vernichtet werden.“ Bei dieser Übersetzung ist das ἐν ἄλλοφύλοις selbstverständlich und entbehrlich. Es sind in dem betreffenden Satz zweierlei Aussagen ineinander gezogen a) mein Reich wird ein Ende haben, b) es wird Leuten von fremdem Stamm gehören.

Resultat des Krieges von 70 nicht Fremdherrschaft, sondern Vernichtung des Reiches. Dagegen passt der Ausdruck ἐν ἀλλοφύλοις gut auf die beginnende Idumäerherrschaft.

Für diese Annahme spricht nun vor allem, dass in sämtlichen Stellen als die Ursache des grossen Unglücks, das Israel betreffen wird, die Sünden der Priester und Vornehmen genannt werden. Die Nachkommen Levis werden Israel verführen, Levi 11. Sie haben das Gesetz aufgehoben, rauben und stehlen von den Opfern, nehmen die besten Teile voraus, essen und trinken mit Huren, treiben Ehebruch, vergewaltigen Jungfrauen, heiraten Heidentöchter, die sie mit widergesetzlicher Reinigung reinigen, sie sind aufgeblasen über ihr Priestertum, verspotten das Heilige u. s. w. (Levi 14 cf. 16). Den Kindern Judas wird in der ganz ähnlichen Busspredigt, Juda 23, Zauberei, Götzen- und Dämonendienst und Prostitution der eignen Töchter vorgeworfen. Unmittelbar erinnern diese Schilderungen an die der salomonischen Psalmen (vgl. namentlich Ps. 2, 4, 8). Bis ins einzelne hinein<sup>1</sup> wiederholen sich die Vorwürfe, und namentlich ist hier wie dort das Priestertum der eigentliche Träger der Schuld. Es wird sich meines Erachtens aber nicht nachweisen lassen, dass man der Priesteraristokratie die Schuld an der Zerstörung des zweiten Tempels in dieser Weise beigemessen hat. Das würde den Verhältnissen auch nicht entsprochen haben. An der Katastrophe unter Pompejus dagegen hatte jene, das Maccabäergeschlecht an der Spitze, thatsächlich die eigentliche Schuld.

Auch Sebulon 9 scheint unsere Vermutung zu bestätigen: „In den letzten Tagen werdet ihr vom Herrn abfallen, und ihr werdet in Israel (O: Jerusalem) euch spalten und werdet zwei Königen folgen.“ Unmittelbar scheint hier auf die Zeit Aristobuls II. und Hyrkans II. hingedeutet zu sein. Man könnte freilich gegen diese Deutung einwenden, dass dem Zusammenhang nach hier auf die Zweiteilung des Reiches nach Salomo und das babylonische Exil angespielt werde<sup>2</sup>. Aber wenn der erste Satz: „In den letzten Tagen werdet ihr vom Herrn abfallen“, mit CP (gegen OR) im Text beizubehalten ist, dann kann das folgende für

<sup>1</sup> Vgl. Ps. Salom. 2 2-3; 8 11-12; 8 22 Befleckung des Heiligtums durch die Priester; besonders 2 13 die Prostitution der Töchter Jerusalems; 4 4-5; 8 10 Ehebruch der Vornehmen u. s. w.

<sup>2</sup> Dafür könnte man auch anführen, dass der Vorwurf „ihr werdet jedes Götzenbild anbeten“, doch nicht in die Zeit der Maccabäer hineinpasst. Doch findet sich derselbe Vorwurf auch Juda 23. Auch hier liesse sich vielleicht sagen, dass der Verfasser absichtlich die Zeiten durcheinander mengt. Möglich bleibt jedoch, dass die Partei der Frommen auch den Vorwurf des Götzendienstes gegen ihre Gegner erhoben hat.

einen in späteren Jahrhunderten schreibenden Verfasser unmöglich auf jene ferne Vergangenheit gehen. Oder man müsste schon annehmen, dass der Verfasser, indem er jene vergangenen Zeiten der Reichsteilung schildert, dabei zugleich die Ereignisse jener Zeit, den unglücklichen Bruderzwist<sup>1</sup> der Maccabäer vor Augen hatte und treffen wollte.

Der Sturz der Maccabäerherrschaft bildet also den terminus a quo für diese Capitel. Da der Schreiber derselben offenbar in den von ihm geschilderten Ereignissen Ereignisse der Endzeit sieht (vgl. Levi 11 ἐνι συντελείᾳ τῶν αἰώνων; Levi 14 ἐνι τέλει; cf. Sebulon 9, Juda 23 u. 24), so wird man die Stücke auch nicht gar zu lange nach dieser Zeit ansetzen dürfen. In dieser Zeit nach dem Untergang des maccabäischen Königtums erwachte, wie Ps. Salomo 17 zeigt, das davidisch-messianische Ideal zu neuem Leben. Während dieses in der Grundschrift, wie wir sehen werden, nicht vorhanden war, bildet es in den interpolierten Capiteln<sup>2</sup> Juda 22, 24, 25, cf. Dan 5 den Mittelpunkt der eschatologischen Hoffnung. Vielleicht erklärt sich endlich auch aus dieser Stimmung das Cap. 21 des Testaments Juda. Hier ermahnt Juda seine Nachkommen sich Levi unterzuordnen, weil das Priestertum weit über dem Königtum stehe, und dieses überhaupt verderblich sei. „Denn die Herrscher werden sein wie die Meerungeheuer, Menschen wie Fische verschlingend, Töchter und freie Söhne werden sie zu Sklaven machen, Häuser, Äcker, Heerden, Schätze werden sie rauben.“ Diese scharfe Polemik gegen das Königtum ist doch wohl erst nach dem Sturz der maccabäischen Königsherrschaft und mit unmittelbarem Hinblick auf diese, die soeben das Unglück über Israel heraufbeschworen, geschrieben. Der Satz: „Und sie werden falsche Propheten sein wie Sturmwinde und alle Gerechten verfolgen,“ ist ein Nachhall der erbitterten Kämpfe der Maccabäer mit den „Frommen“ Israels. Wenn daneben das Priestertum als der einzige Halt Israels gepriesen wird, so ist auch das am verständlichsten in einer Zeit, in der von dem maccabäischen Königtum wenigstens noch der

<sup>1</sup> Ich möchte wenigstens die Vermutung wagen, dass der gerechte, das Gesetz erneuernde Mann, dessen Ermordung Levi 16 den Kindern Levis vorgeworfen wird, jener Onias gewesen sei, der in der Zeit, als Aristobul II von Hyrkan II und Arethas auf dem Tempelberg belagert ward, vom Volk ermordet wurde, weil er kein Gebet gegen Aristobul sprechen wollte. Josephus Ant. XIV. 19–24 ed. Niese.

<sup>2</sup> Es bleibt übrigens möglich, dass von diesen Capiteln ein Teil der Grundschrift angehört. Die Weissagung des Messias aus Judas Stamm lässt sich aus ihnen leicht lösen. Dann würde eine allgemeinere Weissagung von der Errettung Israels und der Auferstehung stehen bleiben. Doch lässt sich hier im einzelnen kaum scheiden.



Schatten eines selbständigen Hohenpriestertums übrig geblieben war, also zu Hyrkan des zweiten Zeit.

In dieselbe Zeit wird Levi 13 mit seiner energischen Empfehlung der Weisheit und dieser allein gehören. „Erwerbt euch Weisheit in der Furcht Gottes mit Eifer. Denn wenn eine Gefangennahme eintritt und Städte verderbt werden und Länder und Gold und Silber und jeglicher Besitz zu Grunde gehen, so kann keiner die Weisheit der Weisen wegnehmen . . . . Denn sie wird ihm auch bei den Feinden glänzend sein und auf fremder Erde ein Vaterland. Wenn er nämlich dies lehrt und thut, so wird er auf einem Thron mit dem König sitzen, wie auch Joseph unser Bruder.“ Es klingt das alles wie eine Auseinandersetzung mit der Maccabäerzeit. Die alten Ideale nationaler Selbständigkeit und königlicher Herrschaft sind dahin. Es gilt, sich von neuem bei einer veränderten Lage der Dinge zurechtzufinden.

Wenn nun die Datierung dieses eingeschobenen Capitels etwa in die Zeit Hyrkans des zweiten, jedenfalls nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus zu Recht besteht, so werden wir vermuten dürfen, dass die übrig bleibende Masse der Testamente noch früher, d. h. in der Maccabäerzeit, geschrieben ist<sup>1</sup>.

Und diese Vermutung bestätigt sich durch eine Reihe von Beobachtungen. Ein Stück von entscheidender Wichtigkeit scheinen mir die Visionen Testamentum Naphthali 5—6 zu sein. Hier zeigt zunächst ein Vergleich mit der hebräischen Recension des Testaments<sup>2</sup>, dass unser griechischer Text stark und bis zur Unverständlichkeit gekürzt ist. Ursprünglich enthielten beide Visionen eine heftige Polemik gegen den Stamm Joseph (s. u.) und die Weissagung, dass durch Levi und Juda und nur durch diese die zwölf Stämme aus allen künftigen Gefahren gerettet werden sollen. Dabei werden in Cap. 5 des griechischen Testaments alle Feinde Israels aufgezählt: Ἀκούριοι Μηδαί Πέρσαι Ἑλιμαῖοι

<sup>1</sup> Zu dem Gesamtergebnis vgl. Charles in *Encyclopaedia Biblica* I 241. Auch Charles erkennt sehr alte Elemente in dem Buch an. Er ist der Meinung, dass seine einzelnen Bestandteile vom zweiten Jahrhundert an vor Christus bis 30 nach Christus geschrieben seien. Wenn Charles eine Reihe von Stellen für jünger hält, weil sie bereits das slavische Henochbuch voraussetzen, so ist die Abhängigkeit der Testamente vom slavischen Henoch ein Irrtum. Schürer *Theol. Lit.-Zt.* 1896 349 f. Die Citate der Testamente aus den Henochbüchern gehören in die Klasse der Scheincitate und setzen nur im allgemeinen Bekanntschaft mit Henochbüchern voraus.

<sup>2</sup> Das Verhältnis zwischen dem griechischen und hebräischen Testament Naphthali ist ein sehr compliciertes und nicht im Sinne einseitiger Abhängigkeit zu lösen. — Es kann z. B. nicht geleugnet werden, dass der Sinn des griechischen Textes von Naphth. 5, 6 erst deutlich wird durch eine Vergleichung mit dem hebräischen Text.

Γελαχαίοι Χαλδαίοι Σύραι κληρονομήσουσιν εἰς αἰχμαλωσίαν τὰ δώδεκα κήπτρα τοῦ Ἰσραήλ. Dass hier die Syrer als die letzten Feinde Israels genannt werden, ist von durchschlagender Beweiskraft. Wir befinden uns mit diesen Weissagungen in der vorrömischen, d. h. der maccabäischen Zeit. Damit wird nun auch die Rolle klar, die Levi in diesen Visionen spielt. Er greift die Sonne, und Juda nur den Mond, Naphth. 5; Levi und Juda — in dieser Reihenfolge — retten sich zusammen aus dem Schiffbruch. Levis Gebet sammelt die Zerstreuten, Cap. 6, d. h. der Stamm Levi hat die führende Stelle in Israel. Er rettet Israel aus aller Not und von allen Feinden, als deren letzte die Syrer ausdrücklich genannt werden. Von einem Messias aus Judas Stamm ist nirgends die Rede. Und wie hier bekommt Levi in den andern Testamenten überall entschieden den Vorrang auch vor Juda. In der Grundschrift heisst es regelmässig „Levi und Juda“, Ruben 6, (armenischse Übers.), Sim. 5, 7, Levi 2, Iss. 5, Joseph 19 (arm.). Die wenigen Stellen, an denen es Juda und Levi heisst, sind sicher überarbeitet (Gad 8, Dan 5, vgl. den griechischen Text von Joseph 19). Das Heil aller andern Stämme beruht darauf, dass sie sich Levi und Juda unterordnen, ihre Hauptsünde wird der Abfall von diesen Stämmen sein, und nur von Levi und Juda kommt das Heil<sup>1</sup>. Nun könnte man der Meinung sein, dass uns diese Beobachtung nicht weiter führe als zu dem Schluss, dass die Testamente in der Zeit, in der das levitische Hohepriestertum die Lenkung des Volkes hatte, geschrieben wurden, so dass uns die Zeit vom Exil bis zur zweiten Zerstörung Jerusalems zur Verfügung stünde. Aber achten wir genauer auf die Art, in der Levi in den Testamenten verherrlicht wird, so gelangen wir auch hier zu einem viel bestimmteren Schluss. — Wir beachten zunächst, dass Levi vor allem wegen seiner Kriegsthaten verherrlicht wird. Er wird in erster Linie in seinem Testament als der Zerstörer Sichems gefeiert. Ein Engel giebt ihm das Schwert, mit dem er Sichem zerstören soll (Levi 5), er wird gegenüber dem Zorn Jacobs über diese That gefissentlich in Schutz genommen. An welche zeitgeschichtlichen Vorgänge aber der Verfasser bei der Zerstörung Sichems gedacht hat, wird ganz deutlich, wenn es Levi 7 heisst: ἔσται γὰρ ἀπὸ τῆς ἡμέρας Σίχημα λεγομένη πόλις ἀσυνέτων. „Das thörichte Volk, das zu Sichem wohnt,“ so hat bereits Sirach 50<sup>26</sup> das Volk der

<sup>1</sup> Die Stellen, an denen geweihsagt wird, dass von Levi und Juda das Heil komme, sind keineswegs christlich. Sie besagen meistens nur, dass Gott durch Levi und Juda Israel retten werde. Vom christlichen Interpolator sind die Stellen auf Christus gedeutet. Nur wo es „Juda und Levi“ heisst, hat seine Hand eingegriffen.

Samaritaner genannt. Es sind die Heldenthaten der Maccabäer, die in diesem Capitel verherrlicht werden. Wenn nun in Levi 5, cf. Levi 8, die That Levis an den Schemiten in unmittelbare Verbindung mit seiner Einsetzung zum Hohenpriester gebracht wird, so heisst das ins Zeitgeschichtliche übertragen, dass die Maccabäer durch Unterwerfung des Erbfeindes, der Samaritaner, sich vor allem das Anrecht auf das Hohepriestertum erworben haben. — Auch sonst wird in den Testamenten Levi als ein kriegerischer Held gefeiert. „Er wird den Krieg des Herrn führen,“ heisst es Simeon 5<sup>1</sup>, von Levi sollen Hohepriester, Richter und Schriftgelehrte stammen, Lev. 8. Noch deutlicher aber wird Ruben 6 gesagt: „Nahet euch Levi mit demütigem Herzen, um Segnung aus seinem Munde zu empfangen. Denn er wird Israel und Juda segnen. Denn der Herr hat erwählt in ihm über das ganze Volk zu herrschen (βασιλεύσαι). Und vor seinem Samen fallet nieder (προσκυνήσατε). Denn er wird für euch in sichtbaren und unsichtbaren Kriegen sterben. Und er wird unter Euch ein König in Ewigkeit sein.“ Freilich könnte man bei diesem überschwänglichen Lobpreis vermuten, dass wir hier wenigstens zum Teil eine christliche Interpolation vor uns haben. Einigen Anstoss erregt das προσκυνήσατε αὐτῷ<sup>2</sup>. Es bleibt möglich, dass in diesem Wort der christliche Interpolator eingegriffen hat. Doch findet es seine Erklärung in dem ersten Satz: Nahet euch Levi in Demut des Herzens, um von seinem Munde Segen zu empfangen. (Vgl. Sirach 50<sub>17-21</sub>). Ferner kann Christus doch unmöglich, wie es hier geschieht, nur als Same Levis bezeichnet werden. Auch ist er nicht in sichtbaren Kriegen für das Volk gestorben. Umgekehrt ist allerdings auch nicht leicht zu erklären, woran der Verfasser bei dem Ausdruck ἐν πολέμοις . . . ἀοράτοις gedacht habe. Doch giebt uns darüber vielleicht das zweite Maccabäerbuch Aufschluss. Hier wird des öftern berichtet (z. B. 11<sub>8</sub>; 15<sub>11</sub> f.), wie überirdische Mächte den Kampf der Maccabäer mitkämpfen. So kann man meines Erachtens, auch wenn der Interpolator hier und da in jene Schilderung verändernd eingegriffen haben sollte, doch das Ganze dieser Stelle nur auf die Zeit der Maccabäer beziehen. Das Maccabäergeschlecht, das in vielen Kriegen sich für das Volk geopfert, und dem die Königsherrschaft über das ganze Volk zugefallen ist, steht dem Verfasser vor Augen. — Ganz deutlich spricht endlich der wiederhergestellte

<sup>1</sup> Der Feind ist hier allerdings der sich gegen Levi empörende Stamm Simeon.

<sup>2</sup> Übrigens kann προσκυνήσατε auch einfach Übersetzung von מִשְׁתַּחֲוִי bein. Dann wäre alle Schwierigkeit gehoben.

Text von Levi 8. „Die dritte (Kleros' Levis) wird mit neuem Namen genannt werden. Denn als ein König wird er in Juda aufstehen und wird ein neues Priestertum schaffen (nach der Weise der Völker und für alle Völker). Und seine Erscheinung wird geliebt sein, wie die eines Propheten aus dem Samen unsres Vaters Abraham.“ Levi hat hier die Königsherrschaft in Juda, das hat sich nun in der Maccabäerzeit erfüllt. Man achte auch noch auf die Vereinigung von Königtum, Priestertum und Prophetentum, wie sie in diesem Satz gepriesen wird, und vergleiche Josephus Bellum I 68 f., wo von Hyrkan I. gerühmt wird<sup>1</sup>: τρία γοῦν τὰ κρατιτεύοντα μόνος εἶχεν τὴν τε ἀρχὴν τοῦ ἔθνους καὶ τὴν ἀρχιερωσύνην καὶ προφητείαν· ὡμίλει γὰρ αὐτῷ τὸ δαιμόνιον (= Antiq. XIII 299—300)<sup>2</sup> — Von hier aus ist auch Levi 17—18 zu verstehen. In Levi 17 wird zunächst die Geschichte des Aaronitischen Priestertums nach sieben Jubiläen dargestellt. Im siebenten Jubiläum in der fünften Woche soll die Rückkehr aus dem Exil erfolgen. Dann sollen ἱερεῖς εἰδωλολατροῦντες μάχιμοι φιλάργυροι ὑπερήφανοι ἄνομοι ἀσελεῖς παιδοφθόροι καὶ κτηνοφθόροι kommen. Damit wird die hellenisierende Priesteraristokratie der vormaccabäischen Zeit gemeint sein. Levi 18 deutet dann kurz die Bestrafung dieses Geschlechts an, und bringt dann eine Verherrlichung des „neuen Priesters“, den Gott dann erwecken werde. Dieser Hymnus auf den „neuen Priester“ hat vollkommen messianische Färbung. Ich vermute, dass „der neue Priester“ das maccabäische Priestergeschlecht sein soll, ebenso wie die besprochene Weissagung Ruben 6 nicht auf einen einzelnen, sondern ein ganzes Geschlecht geht (cf. auch Levi 8). In dem Idealbild, das der Verfasser hier zeichnet, rinnen ihm Gegenwart und Zukunft zusammen. Wir werden auch sonst noch die Beobachtung machen können, dass die Maccabäische Zeit als der Anfang der messianischen Herrlichkeit angesehen ist<sup>3</sup>. — Endlich wird noch in einem Anhang genauer nachgewiesen werden, dass die beiden haggadischen Stücke von dem Kampf der Söhne Jacobs mit

<sup>1</sup> Die Beobachtung wurde bereits von Kohler *The Pre-Talmudic Haggada*. Jewish Quart. Rev. V 402 gemacht.

<sup>2</sup> Wenn es Simeon 6 und Issach. 5 heisst, dass aus Juda das Königtum, aus Levi das Priestertum hervorgehen soll, so scheinen hier wieder Zusätze aus einer Zeit vorzuliegen, in der von dem Königtum der Maccabäer nichts mehr vorhanden war. Kaum wird man mit diesen und ähnlichen Äusserungen in die Zeit hinaufgehen dürfen, in der die Maccabäer noch keine Königsherrschaft ausübten.

<sup>3</sup> In dem Satz: „Es wird sein Stern am Himmel aufgehen wie der eines Königs,“ ist wieder die Vereinigung von Hohepriestertum und Königtum im Maccabäergeschlecht zum Ausdruck gebracht.

den Amoriterkönigen und von der Besiegung und Unterwerfung der Söhne Esaus, die im Testament Juda 3—9 aufgenommen sind, nur in der Maccabäerzeit entstanden sein können. Von den Kämpfen mit den Söhnen Esaus ist das von vornherein deutlich. „Da bitten sie uns um Frieden. Und wir stimmten dem Rat unsres Vaters zu und nahmen sie als tributpflichtig an. Und sie gaben uns zweihundert Kor Weizen, 500 Bath Öl, 1500 Mass Wein, bis wir nach Ägypten hinabzogen“ Juda 9. Diese Sätze spiegeln sichtlich die Maccabäerzeit, die Zeit der vollkommenen Unterwerfung Idumaeas, durch die Juden wieder. Wenn man die Frage erhebt, weshalb in diesen Kämpfen Juda und nicht Levi im Vordergrund steht, so ist die Antwort leicht zu geben. Die Haggaden sind zur Verherrlichung des Ahnherrn des Maccabäergeschlechts, des Judas Maccabaeus, geschrieben. Vom Verfasser der Testamente wurden sie, wie wir sehen werden, übernommen.

Die Datierung der Grundschrift der Testamente in die Maccabäerzeit und zwar in die Königszeit der Maccabäer kann nun noch gestützt werden durch einen Vergleich mit dem Jubiläenbuch. Auf die Verwandtschaft der Testamente mit den Jubiläen ist bereits oft hingewiesen<sup>1</sup>. Sie tritt namentlich zu Tage in den genaueren Nachrichten, welche beide Schriften von den Söhnen Jacobs und ihren Familienverhältnissen bringen, in dem Versuch genauerer Datierung der Einzeldaten im Leben Jacobs und seiner Söhne<sup>2</sup>, obwohl hier gerade auch manche Differenzen obwalten, in der Herübernahme derselben haggadischen Stücke — Kampf mit den Amoriterkönigen und den Söhnen Esaus, — vor allem aber in der Darstellung der Geschichte Levis.

Da es auf den letzten Punkt für unsere Zwecke vor allem ankommt, so müssen wir hier ins einzelne gehen. In den Jubiläen wie im Testament Levis gilt als die Hauptthat Levis die Einnahme Sichems und die Ermordung der Sichemiten. Unmittelbar wird auch hier mit diesen Ereignissen die Einsetzung Levis ins Hohepriestertum in Verbindung gesetzt. 30,18<sup>3</sup> „und der Same Levis ward zum Priestertum erwählt . . . Denn er eiferte

<sup>1</sup> Trotz der ausserordentlich engen Verwandtschaft zwischen Jubiläen und Testamenten wird man kaum eine einfache Abhängigkeit der einen Schrift von der andern behaupten können. Dagegen spricht doch, dass sich in den gemeinsamen haggadischen und midraschartigen Elementen auch wieder zu viele Differenzen zeigen. Aber beide Schriften sind auf demselben Boden und etwa zur selben Zeit entstanden. Ähnlich urteilt Charles Encyclopaediae Biblica I 241.

<sup>2</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei Rönsch Buch der Jubiläen 325—331.

<sup>3</sup> Ich citiere nach der Übersetzung von Littmann in Kautzsch Apokr. und Pseud. epigraphen.

dass er Gerechtigkeit und Gericht und Rache an allen übe, die sich gegen Israel erheben.“ V. 23 „Und an dem Tage, da die Söhne Jacobs die Sichemiten töteten, kam eine Schrift in den Himmel, dass sie Gerechtigkeit und Recht und Rache an den Sündern geübt, und es wurde zum Segen aufgeschrieben.“ In den Testamenten wird Jacob gleichsam entschuldigt, dass er Levi und Simeon wegen ihrer That gezürnt, und sie in seinem Segen (Gen. 49) übersehen habe. In den Jubiläen ist Gen. 49 unterdrückt und dafür in Cap. 31 ein Segen Isaaks über Levi und Juda — in dieser Reihenfolge — erfunden, in der Levi den unbestrittenen Vorzug vor Juda erhält<sup>1</sup>. Von Levis Nachkommen heisst es hier 31,18: „Und Fürsten und Richter und Herrscher werden sie sein allem Samen der Kinder Jacobs; das Wort Gottes werden sie in Wahrheit verkünden und all sein Gericht in Gerechtigkeit achten.“ „Und alle die Dich hassen, sollen vor Dir fallen und alle Deine Feinde sollen hinweggetilgt werden und umkommen.“ Auf diesen Segen Isaaks über Levi weist auch der Verfasser der Testamente Levi 9 hin: „Und nach zwei Tagen zogen ich und Judas zu Isaak mit unserm Vater und es segnete mich der Grossvater.“ Hier wie dort ist auch die ganze Situation dieselbe: Jacob weilt in Bethel, Isaak in Hebron, Jacob zieht mit seinen Söhnen Levi und Juda hinauf, um Isaak zu gemeinsamem Opfer zu holen, Isaak weigert sich, nachdem er die Söhne Jacobs gesegnet hat, mitzugehen. Darauf zieht Jacob wieder nach Bethel zurück (Levi 9 = Jubil. 31). Hier empfängt nach den Testamenten Jacob in einem Traum die Weisung, Levi zum Priester einzusetzen, während nach Jubil. 32 Levi selbst diesen Traum hat. Jacob folgt der Weisung und setzt den Zehnten ein. Dann zieht Jacob mit seiner ganzen Familie nach Hebron hinauf (Levi 9. Jubil. 32). Bis ins einzelne hinein liegt im Testament Levi und in den Jubiläen dieselbe Haggada vor. Sie erscheint in den Testamenten noch um einige Züge bereichert, nämlich die doppelte Vision Levis (2—5; 8), deren letztere aber wieder Jub. 32 („Und Levi träumte, dass sie ihn eingesetzt und zum Priester des höchsten Gottes gemacht hätten“) vorausgesetzt wird, und die Unterweisung Levis durch Isaak im Opferkult (9), die Jubil. 21 als eine Unterweisung Abraams an Isaak bringt.

Die gemeinsam zu Grunde liegende Haggada und ihre Ausmalungen aber sind in der Maccabäerzeit entstanden und haben die schrankenlose Verherrlichung Levis zum Gegenstand. Ebenso gehört auch das

<sup>1</sup> Ähnliche Änderungen im jerusalemischen Targum zu Genesis 49.

Buch der Jubiläen aller Wahrscheinlichkeit nach als ganzes der Maccabäerzeit an. Beachtenswerte Gründe sind für die Annahme bereits neuerdings beigebracht.<sup>1</sup> Ich kann mich hier im Zusammenhang auf die Hervorhebung einiger besonders zwingender und noch nicht genügend geltend gemachter Beweise beschränken. — Der Hauptbeweis ruht auch hier wieder auf der Beobachtung der planmässig durchgeführten Verherrlichung Levis. Der oben citierte Segen Isaaks über Levi kann nur in der Maccabäerzeit entstanden sein. 32,18 ff. wird unmittelbar nach der Einsetzung Levis zum Hohenpriester die Umnennung Jacobs in Israel berichtet. Da heisst es: „Und Könige werden aus Dir hervorgehen und sie werden herrschen überall, wohin der Fuss der Menschenkinder getreten ist . . . Sie werden über alle Völker herrschen, wie sie wollen, und danach werden sie die ganze Erde besitzen und sie erben in Ewigkeit.“ Das ist Siegesstimmung der Maccabäerzeit.

In die spätere Zeit der Maccabäer weist auch die eigentümliche eschatologische Betrachtung, die der Verfasser des Jubiläenbuchs bei Gelegenheit der Erzählung vom Tode Abrahams Cap. 23 anstellt. Für ihn zerfällt die Geschichte Israels in eine Zeit der Not und der Sünde, in der die Tage der Geschlechter kürzer und kürzer werden, und das Verderben herrscht, und eine darauf folgende Zeit allmählicher Besserung 23,27 „Und in jenen Tagen werden die Kinder anfangen, die Gesetze zu suchen und das Gebot zu suchen und auf den Weg der Gerechtigkeit umzukehren. Und die Tage werden anfangen viel zu werden und zu wachsen unter jenen Menschenkindern von Geschlecht zu Geschlecht u. s. w.“ Das charakteristische an dieser Eschatologie ist dieses, dass in ihr von keinem plötzlichen Umschwung und von keiner momentanen messianischen Rettung die Rede ist. — Nun schildert offenbar der Verfasser in seinen letzten Ausführungen über die Tage der Not und des Abfalls die maccabäische Zeit und die Anfänge der Maccabäer. Es heisst hier V. 20 ff.: „Sie werden in Bogen und Schwertern und Krieg stehen, um sie (die Abtrünnigen in Israel) auf den Weg zurückzubringen; aber sie werden nicht umkehren, bis viel Blut auf der Erde vergossen wird, von diesen an jenen. . . . Und er wird wider sie die Sünder der Heiden erwecken, bei denen keine Gnade und kein Erbarmen ist . . . Und sie werden gegen Israel Gewalt üben und gegen

<sup>1</sup> Vgl. Bohn, Die Bedeutung des Buches der Jubiläen Stud. Krit. 1900 167—184. Die zwingendsten Gründe hat Bohn in seiner sehr beachtenswerten Untersuchung eigentlich noch nicht herausgestellt. Sie sind wie ich glaube in der obigen Darstellung gegeben. Für alle Einzelheiten verweise ich auf Bohns Aufsatz.

Jacob Sünde.“ Deutlich ist hier von innerisraelitischen Kämpfen und zugleich von der Bedrückung der Heiden die Rede: d. h. es sind die Anfänge der maccabäischen Zeit geschildert. — Wenn nun danach eine allmähliche Wendung zum besseren eintritt und ein schrittweises Herannahen des messianischen Zeitalters, so schreibt der Verfasser in der Glanzzeit der Maccabäer und sieht in dieser Zeit das beginnende goldne Zeitalter. Er selbst lebt schon in den messianischen Tagen, daher erwartet er keinen plötzlichen Umschwung und keinen Messias.<sup>1</sup> — Die einzige Hoffnung, die der Verfasser der Jubiläen noch hegt, besteht darin, dass Gott einst bei seinem Volke wohnen wird und das (himmliche) Heiligtum Gottes auf dem Berg Zion erscheinen wird 1<sub>17</sub> 18 29<sup>2</sup> (vgl. dieselbe Idee Henoch 90<sub>28-29</sub>). Wenn aber irgendwo, so redet gerade in den behandelten Capiteln 23 (und 1) der Verfasser des Jubiläenbuches selbst, während ja sonst überall ältere Traditionen von ihm übernommen sein können. Was von der Abfassungszeit von Cap. 23 (1) gilt, gilt von dem Datum der ganzen Buches.

Ich weise noch darauf hin, dass auch der Fluch Isaaks über die Philister 24<sub>28-33</sub> in die Maccabäerzeit deutet. „Gott überliefern sie zum Spott und Fluch und zum Zorn und zum Grimm in die Hand der sündigen Völker und in der Hand der Kittäer. Und wer sich rettet vor dem Schwert des Feindes und vor den Kittäern<sup>3</sup>, den soll das gerechte Volk durch ein Gericht unter dem Himmel vertilgen.“ Die erste Hälfte dieser Weissagung weist auf die mannigfachen Leiden der Philisterstädte während der Zeit Alexanders und der Diadochen hin. Die Kittäer sind die Griechen, genauer die Macedonier. Die zweite Hälfte der Weissagung aber geht dann sichtlich auf die Unterwerfung einer Reihe philistäischer Städte durch die Maccabäer, namentlich durch Alexander Jannäus. — In der römischen Zeit ist eine solche Weissagung schon nicht mehr denkbar, sie ist also ziemlich genau datierbar.

Lehrreich ist vor allem dieser Vergleich zwischen Jubiläen und Testamenten auch deshalb, weil die beiden Schriften uns sehr deutlich die eschatologische Stimmung zeigen, welche einen guten Teil der

<sup>1</sup> Schürer Geschichte d. jüd. Volkes I<sup>2</sup> 232 hebt unter Verweis auf Talmud Taanith 23a hervor, wie gerade die Regierung der Maccabäerin Alexandra der späteren pharisäischen Tradition als ein Zeitalter fast messianischen Glückes gegolten habe.

<sup>2</sup> Die Darstellung ist hier nicht ganz klar. Möglich, dass in den Versen auch nur von dem Bau des zweiten Tempels die Rede ist.

<sup>3</sup> Gegen Dillmanns Auffassung und gegen das deutliche Zeugnis des Lateiners (Cettin) findet der neueste Übersetzer des Buches hier die Hethiter, die hier gar nichts zu thun haben.



Frommen in der Glanzzeit der Maccabäer beherrschte. Man glaubte, dass man im messianischen Zeitalter lebte, die Maccabäer sind das messianische Fürstengeschlecht; Könige wie David und Priester wie Melchisedek in einem.<sup>1</sup> Die Hoffnung auf einen Messias aus Davids Stamm tritt gänzlich zurück. In der Tiervision des Henochbuches Cap. 90 ist der Messias eine Schattengestalt, die erst nach dem grossen Umschwung der Dinge, dem Kommen Gottes zu seinem Volk und der Erneuerung des Tempels, erscheint. Und auch hier stammt er aus dem Geschlecht der Maccabäer. Von hier aus wird uns der messianische Hymnus Levi 17 auf den „neuen Priester“, dessen Stern wie der eines Königs aufgeht, erst recht verständlich. Auch in den Testamenten wird mit Ausnahme der überarbeiteten Capitel Juda 22. 24—25 (Dan. 5) ein davidischer Messias nicht erwartet. Überall ist nur vom Kommen Gottes zu seinem Volk am Ende der Tage die Rede. Erst der christliche Interpolator hat systematisch wieder die Weissagungen vom Kommen Gottes in die vom Kommen des Gottmenschen umgestaltet.<sup>2</sup> Die principielle Überordnung Levis über Juda in beiden Schriften — und nur in diesen beiden Schriften — ist auch nur unter der Annahme ganz erklärlich, dass die Hoffnung auf den König der Endzeit aus Davids Stamm zur Zeit unsrer Schriften so ziemlich verschwunden war. Die Psalmen Salomos zeigen, wie erst nach dem Sturz des Maccabäergeschlechts die zurückgedrängte Hoffnung auf den davidischen Messias mit elementarer Gewalt sich wieder Bahn bricht (Ps. 17). In der Zeit dieser Psalmen wurde es dann freilich als eine Hauptsünde der Maccabäer angesehen, dass sie sich Davids Thron und Herrschaft angemasst hatten.

Nach alledem wird es möglich sein, die Zeit der beiden verwandten Schriften ziemlich genau zu bestimmen. Sie fallen beide in die Königszeit der Maccabäerherrschaft. Unter Alexander Jannäus Regiment mit dessen heftigen Kämpfen zwischen dem Herrscherhaus und der Partei der Frommen werden sie kaum entstanden sein. Man wird daher beide Schriften in die Zeit Alexandras oder in die ersten Jahre Aristobuls ansetzen. Sie entstanden in einer Zeit, wo die vergoldende Abendsonne auf kurze Zeit die Herrlichkeit des untergehenden Maccabäerreiches be-

<sup>1</sup> Der Psalm 110 ist eine bedeutsame Illustration dieser Stimmung. Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach an den Maccabäer Simon gerichtet.

<sup>2</sup> Die in Betracht kommenden Stellen sind sämtlich in Abschnitt I der Untersuchung besprochen.

schien. — Dann kam der Rückschlag. Die Testamente selbst zeigen in einer Reihe von Interpolationen auch die veränderte Stimmung der folgenden Jahrzehnte.

## Anhang 1.

In den Capiteln 3—9 des Testaments Juda finden sich zwei merkwürdige haggadische Stücke, denen wir auch sonst in der jüdischen Überlieferung des öfteren wiederbegegnen. Die erste handelt von dem Krieg Jacobs und seiner Söhne mit den Amoriterkönigen, die zweite von dem Tod Esaus durch Jacobs Hand und der vollständigen Besiegung der Söhne Esaus. — Dieselben Erzählungen finden sich in den Jubiläen, die erste in stark verkürzter Form Cap. 34, die zweite Cap. 37. Beide Stücke neben einander, in einer ausführlicheren, zusammenhängenderen und im Durchschnitt ursprünglicheren Form finden sich in einem späteren in den Yalkut 40d—41b aufgenommenen Midrasch Wajissâ'u (cf. Gen. 35, יצא), der in Jellineks Beth-ha-Midrasch III 1—5 veröffentlicht ist. Dieser Midrasch hat auch in dem von Gaster<sup>1</sup> veröffentlichten Sammelwerk der Chronik des Jerachmeel Aufnahme gefunden (pag. 80—87) und steht dort merkwürdiger Weise neben dem „hebräischen“ Testament Naphthalis. Das erste der beiden Stücke findet sich ausserdem in einer stark erweiterten Form im Sepher-ha-Yaschar, während das zweite Stück hier durch eine weitere auch die Tendenz des Stückes verändernde Recension hindurchgegangen erscheint.

Dass in der That die betreffenden Stücke im Testament und den Jubiläen Fragmente und Auszüge eines längeren Midrasch sind, zeigt am einfachsten und schnellsten eine Gegenüberstellung der Königs- und Städtelisten des ersten Stückes nach sämtlichen Quellen. Es ist dort zunächst von einer doppelten Schlacht der Söhne Jacobs bei Sichem und bei Chasor die Rede, in der folgende Könige besiegt werden<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Gaster The Chronicles of Jerachmeel 1899. (Oriental Translation Fund N. S. IV.) Gaster hat noch eine Handschrift des Midrasch gefunden, deren Text mit dem von Jellinek veröffentlichten eng verwandt ist und die Varianten seiner Übersetzung des Jerachmeel beigegeben. Vgl. Gaster l. c. LXXXI seq. Man vergleiche auch Rönsch Buch der Jubiläen 390—398.

<sup>2</sup> Ich benutze die Übersetzung von Migne Dictionnaire des Apocryphes II. Die betreffende Stelle findet sich pag. 1173—1184.

| Midrasch <sup>1</sup> Wajissáu. | Yaschar.                | Jubiläen <sup>5</sup>         | Testamente.               |
|---------------------------------|-------------------------|-------------------------------|---------------------------|
| Jaschub von Tappuah             | Jasub v. Tappuah        | 1) Tappuah                    | Σούρ ('Ακούρ Ο)<br>Ταφουέ |
| [Ilon] <sup>2</sup> v. Gaasch   | Elon v. Gaasch          | 5) Gaas                       |                           |
| Zehori v. Schilo                | Ehuri v. Schilo         | 4) Schilo                     | 'Αχώρ (Βελικάθ:.)         |
| Pir'athaho (Parathon)v.Chazor   | Parathon                | 3) Saragan                    |                           |
| Susi (Pasasi) v. Aram           | von Sartan <sup>4</sup> | 2) Aresa                      |                           |
| Laban v. Horan <sup>3</sup>     | Laban v. Beth-Horon     | 6) Beth-Horon                 |                           |
| Schakir (Schebir) v. Machnaim   | Schakir v. Machnaim     | 7) Maanisakir(!) <sup>6</sup> |                           |

Die Testamente zeigen hier eine geringe Verwandtschaft. Desto grösser ist diese in der Liste der Städte dieser Könige, deren Eroberung in dem darauf geschilderten Feldzug von sieben Tagen erzählt wird. Ein Vergleich des Midrasch mit Juda 4—7 wird genügen. Es werden folgende Städte aufgeführt:

| Midrasch Wajissáu.   | Testamente.                  |
|----------------------|------------------------------|
| Sartan               | 'Αρέταν (C cf. P)            |
| Tappuah              | Θαφφουέ (O cf. C)            |
| [Arbel] <sup>7</sup> | 'Ιωβήλ                       |
| Schilo               | Σιλώμ (CP)                   |
| Machne-Schakir       | Μαχίρ                        |
| Gaasch               | Γαᾶς (OR cf. P) <sup>8</sup> |

<sup>1</sup> Ich gebe in dieser Liste die Namen aus der Chronik des Jerachmeel nach Gaster in Klammer die Namen des Yalkut nach Jellinek.

<sup>2</sup> Der Name fehlt bei Jerachmeel.

<sup>3</sup> Dieser König fehlt im Yalkut.

<sup>4</sup> Im Yaschar ist offenbar der Name einer Stadt und eines Königs ausgefallen. Denn nach allen Zeugen sollen es im ganzen sieben sein.

<sup>5</sup> Die Aufzählung der Jubiläen ist identisch. N. 2—5 werden in einer Linie gestanden haben und in verkehrter Reihenfolge gelesen sein.

<sup>6</sup> Vor dem Maanisakir steht der jüngste Übersetzer des Buches noch ratlos. Er vermutet, dass ein Ammon in dem Worte stecke. Unsre Gegenüberstellung löst das Rätsel. Der Verfasser der Jubiläen hat den Königs- und Städtenamen zu einem verschmolzen. Zugleich ist das ein Beweis, dass er von einer Liste abhängig war, wie sie uns der Midrasch aufbewahrt hat.

<sup>7</sup> Fehlt in der Chronik des Jerachmeel. Dem Arbel (Arbela) würde ein griechisches Πωβήλ entsprechen, das wir mit einer leichten Änderung herstellen können.

<sup>8</sup> Wie so oft hat Schnapp Juda 7: die falsche Lesart von C in den Text aufgenommen. Γαᾶς muss auf jeden Fall gelesen werden.

Midrasch Wajissáu.

Testamente.

Timna

Θάμνα

Zabel (Arbel)

Ῥαμβαήλ CR

[תנבז]

(Ῥοβαήλ O Ῥαβαήλ P).

In dieser Haggada liegen nun allem Anschein nach wirr durcheinander gewürfelte Erinnerungen an die Heldenkämpfe der Maccabäerzeit vor. Thatsachen der Geschichte haben zur Ausschmückung der Sage dienen müssen. Unter den hier genannten Namen finden sich allein vier in der Liste der Festungen wieder, in welche nach 1. Macc. 9<sub>50</sub> die Syrer zur Zeit der Bakchides Besatzungen legten. Wir finden hier Beth-Horon, Tamnatha, Tephon-Tappuah, und mit dem hier genannten sonst sehr selten vorkommenden Parathon können wir sogar den einen der in der Liste aufgezählten Könige Pir'athaho (Parathon) identifizieren. 1 Macc. 10<sub>83</sub> wird erzählt, wie die Bewohner von Azotus in den Tempel Dagon's flüchteten und im Tempel verbrannt wurden. Eine ganz ähnliche Scene erzählt uns der Midrasch in dem Bericht von der Einnahme des nicht nachweisbaren Aretans (Sartans). Hier flüchten sich die Einwohner von Aretan nach Einnahme der Stadt in den Turm und werden dort niedergemacht. Eine ähnliche Scene ist übrigens 1 Macc. 5<sub>4-5</sub> bei der Einnahme des gleichfalls nicht nachweisbaren Bajans geschildert. 1 Macc. 10<sub>85</sub> kommen nach der Einnahme von Joppe und Azotus die Bewohner von Askalon und huldigen dem Jonathan. Ebenso kommen am letzten Tage nach der Einnahme der übrigen Städte die Einwohner von Tamna<sup>1</sup> und bitten um Gnade. Wie die Maccabäerfürsten in ruhigeren Zeiten Festungen im Lande anlegen, so wird berichtet, dass nach dem Amoriterkriege Jacob Tamna, Juda Rambael (?) bauten. Wie die Söhne Jacobs, so erfocht Jonathan bei Chazor 1 Macc. 11<sub>67</sub> einen grossen Sieg. An die in 2 Macc. 11<sub>8</sub>, 15<sub>11</sub> f. berichteten Engellerscheinungen wird man erinnert, wenn man Juda 3 liest: εἶδε γὰρ (sc. Jacob) ἐν ὁράματι περὶ ἐμοῦ ὅτι ἄγγελος δυνάμειος ἐπεταί μοι ἐν πᾶσι τοῦ μὴ ἡττᾶσθαι. Belagerungsscenen, wie sie im Midrasch bei der Einnahme von Sartan (Aretan) und von Gaasch geschildert werden, erinnern lebhaft an Scenen aus den Maccabäerkämpfen. Man vergleiche die Schilderung der Einnahme von Gazera 1 Macc. 13<sub>43</sub> ff. (vgl. auch 2 Macc. 10<sub>33</sub> ff.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Im Yaschar kommen eine Reihe von Königen, an ihrer Spitze Japhia (Jamnia?) von Hebron.

<sup>2</sup> In dem Robel (Arbel s. Anmerkung 7 S. 203) könnte man das unbekannte 1 Macc. 5<sub>37</sub> genannte Raphon wiedererkennen, zumal bei den Kämpfen hier wie dort (vgl. Testament Juda 6) von einem Lagern der Juden an Wasserbächen die Rede ist. Juda 6 nennt die Wasser von Χουζηβὰ (Χωζιβὰ). Damit vergleiche Chasphoth 1 Macc. 5<sub>36</sub>.

Genug, die Sage von den Kämpfen der Söhne Jacobs mit den Amoriterkönigen spiegelt die Geschichte der Maccabäerkämpfe wieder. Sie wird daher aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der Zeit der Maccabäer entstanden sein. Denn in der späteren Zeit wurde diese Glanzzeit des jüdischen Volkes sehr bald vergessen. Wer hätte auch ihre Erinnerung pflegen sollen. In den Augen der Frommen war jene Zeit eine Zeit des Abfalls und der grossen Sünde, und in den Kreisen der Aristokraten suchte man ein gutes Einvernehmen mit dem herodianischen Hause.

Noch deutlicher spiegelt die zweite Erzählung von der Unterwerfung der Söhne Esaus die Vorgänge der Maccabäerzeit wieder. Der Midrasch erzählt, wie Esau mit seinen Söhnen gegen Jacob anrückt und ihn in Hebron belagert. Esau fällt von Jacobs eigener Hand und stirbt in Adoram<sup>1</sup>. Auch einen Edomiter mit dem gleichen Namen Adoram tötete Jacob. Dann siegen die Söhne Jacobs über die Kinder Esaus und verfolgen sie bis zum Gebirge Seir, bis Akrabim sagt der Midrasch genauer. Esaus Söhne werden endgültig unterworfen und müssen Tribut zahlen.

Das Maccabäerbuch erzählt, dass die Edomiter beim Beginn des Freiheitskampfes Israel durch Einfälle belästigten. 5<sub>2</sub>. Juda kämpft mit ihnen in der Landschaft Akrabattene (ma'ale aqabbim 4 Mos. 34<sub>4</sub>) 5<sub>3</sub>. Ein Kampf um Hebron wird 5<sub>65</sub> erwähnt. Adora spielt ebenfalls eine Rolle in diesen Kämpfen. Es wird neben Marissa von Johannes Hyrkanus (Josephus Ant. XIII 257) genommen. Von da an waren die Idumäer dem jüdischen Volk während der Maccabäerzeit unterworfen. Diese Verhältnisse setzt unser Midrasch voraus<sup>2</sup>. Wie sich derselbe Midrasch in der herodianisch-römischen Zeit wandelte, kann man übrigens sehen, wenn man die bizarre und phantastisch weit-schweifige Erzählung von den Kämpfen mit den Söhnen Esaus im Yaschar vergleicht. Der dort vorliegende Midrasch spiegelt deutlich die Zeit wieder, in der das Idumäische Fürstengeschlecht des Antipater in Beziehung zu den Römern stand und diesem seine spätere Machtstellung verdankte<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> So übereinstimmend die übrigen Zeugen. Demgemäss ist Juda 9 mit OP (R fehlt) 'Avovipdμ [Arm. 'Avavipdμ] zu lesen, nicht mit C, dem Schnapp wieder fälschlich folgt, 'Eip̄pavd.

<sup>2</sup> Vgl. noch zu diesen Ausführungen die Andeutung von Kohler l. c. 402.

<sup>3</sup> Im ursprünglicheren Zusammenhang findet sich übrigens derselbe Midrasch im Josippon I 2—4, und zwar scheint er erst ziemlich spät zur Hauptmasse des Josipponbuches hinzugekommen zu sein.

## Anhang II.

Es verdient Aufmerksamkeit und Beachtung, dass die Testamente der zwölf Patriarchen die Existenz der zwölf Stämme noch zur Zeit des Schreibers ganz oder wenigstens teilweise voraussetzen. Die Legende von der Auswanderung der zehn Stämme in ein fernes Land kennen sie jedenfalls noch nicht. Das Geschick der einzelnen Stämme, die der Verfasser andeutet, ist vielmehr ein individuell verschiedenes. Von Rubens Nachkommen wird allerdings gesagt, dass sie eines schlimmen Todes sterben werden. Ruben 6. Dann wird von den drei Stämmen Asser, Gad und Dan ausdrücklich gesagt, dass sie zerstreut werden sollen. Asser 7: „Deshalb werdet ihr (die Söhne Assers) zerstreut werden wie Gad und wie Dan, meine Brüder, die ihre Länder und ihren Stamm und ihre Sprache nicht kennen werden.“

Auch Dan 7 heisst es: Jedoch wie ihnen Dan geweissagt hatte, dass sie das Gesetz ihres Gottes vergessen würden, und dass sie aus dem Land ihres Erbteils und dem Geschlecht Israels und ihrem Stamme würden in die Fremde getrieben werden, so geschah es auch.

Nicht ganz klar ist das Geschick Naphthalis. In Cap. 4 wird dem Stamm Gefangenschaft und Zerstreuung, danach aber Bekehrung und Zurückführung aus der Gefangenschaft geweissagt. Hier bricht der Text des Codex O ab. Alle übrigen Textzeugen bringen noch einen Satz, in dem eine zweite Zerstreuung und ein abermaliges Erbarmen Gottes geweissagt wird.

Die Existenz der übrigen Stämme aber scheint der Verfasser vorauszusetzen. So merkwürdig diese Anschauung erscheint, so ist sie doch gerade in der Maccabäerzeit erklärlich. Als in der Maccabäerzeit Israel seine Herrschaft wieder über Samarien und Galilaea, ja bis an die Küste und ins Ostjordanland ausdehnte, konnte die Anschauung entstehen, als wenn das Zwölfstämmevolk nun wieder bei einander sei; wohnten doch wieder Juden in den ursprünglichen Wohnorten fast aller Stämme. Nur einige der Ostjordanstämme, Ruben und Gad, und die nördlichen Stämme Asser-Dan waren verschwunden. Dass diese Vorstellung vom Zwölfstämmevolk sogar wieder die herrschende wurde, darauf deuten noch manche Spuren. Im Aristeasbrief sendet der Hohepriester Eleazar dem Ptolemaeus von den 12 Stämmen je sechs Männer. Wenn Mt 4<sub>15</sub> f. das Land Naphthali und Sebulon mit dem Bezirk von Galilaea zusammengenannt werden, so setzt das vielleicht die Anschauung voraus, dass diese Stämme that-

sächlich noch in Galilaea wohnen. Wenn Apok 7 die 144000 aus den zwölf Stämmen vor der Zeit der letzten Not versiegelt werden und dabei von ihrer Sammlung nichts berichtet wird, so denkt sich der Verfasser das Zwölfstämmevolk doch in Palaestina. Auch auf die rätselhaften Überschriften von 1 Petrus und Jacobus fällt von hier ein neues Licht, endlich auch auf die Zahl der zwölf Apostel und Stellen wie Mt 19<sub>28</sub>.

Von hier aus wird sich auch die Vision Joseph 19 im armenischen Text noch besser erklären. Hier schaut Joseph, wie zuerst neun und dann drei Hirsche zerstreut wurden, und wie dann zuerst drei Hirsche zurückkehrten, und diese darauf die übrigen neun zu sich sammelten und eine grosse Herde wurden. Diese Vision wird man nur unter der eben gemachten Voraussetzung erklären können. Die drei Hirsche sind die aus dem Exil zunächst zurückkehrenden Stämme Juda Levi (Simeon?). Zu diesen haben sich dann später — in der Maccabäerzeit — die übrigen Stämme hinzugefunden und nun ist das Zwölfstämmevolk eine grosse Herde geworden<sup>1</sup>. Dieselbe Idee scheint übrigens auch Naphthali 6 vorzuliegen. Der Text ist hier allerdings entstellt und verkürzt. Aber es scheint doch so, als wenn hier Levi die durch Josephs Schuld in alle Enden der Welt zerstreuten Brüder durch seine Fürbitte wieder sammelt.

Die Sage von der Auswanderung der zehn (neun) Stämme in ein fernes Land scheint sich dagegen in ihrer bestimmten und concreten Ausprägung erst später, vielleicht gar erst nach der Zerstörung Jerusalems ausgebildet zu haben. Sie erscheint in einer ganzen Reihe von Schriften, die aber alle erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sind: im Buch Baruch, in den Apokalypsen des vierten Esra und Baruch, in den Paralipomena des Jeremias, im zweiten Sibyllenbuch (V. 171 ff.) u. s. w. Als das jüdische Volkstum in Palästina endgültig vernichtet war, da war es ein Trost für die israelitischen Frommen, zu wissen, dass fern in einem wunderbaren Lande das stammverwandte Volk noch lebe und zur Rache an den Feinden Israels am Ende der Tage wiederkehren werde.

Interessant sind auch noch die Urteile über einzelne Stämme Israels in den Testamenten. Vor allem über die Stämme Joseph und Dan. Über den Stamm Joseph wird im Testament Joseph so gut wie nichts

<sup>1</sup> Die drei zurückkehrenden Schafe Henoch 89<sub>72</sub> sind dieselben drei Stämme, nicht etwa Josua, Serubabel und ein dritter unbekannter. Wenn Joseph 19 im armenischen Text gesagt wird, dass die drei Hirsche drei Lämmer würden, so scheint hier geradezu eine Anspielung auf die Henochstelle vorzuliegen.

gesagt. Dieses beschränkt sich auf die Verherrlichung des Stammvaters. — Dagegen enthält Naphthali 5—6 eine deutlich erkennbare Tendenz gegen den Stamm Joseph. In beiden Visionen wird der Stamm Levi verherrlicht, dem Stamm Joseph die Schuld an allem Unglück gegeben, das Israel betroffen hat. Das tritt noch deutlicher in dem Text des hebräischen Testaments, als dem des griechischen hervor. Joseph greift seinen Bruder an und nimmt ihm zehn von den zwölf Stäben. In der zweiten Vision scheitert das Schiff, in dem die zwölf Stämme fahren, weil Joseph, der am Steuer sitzt, die Befehle Judas nicht ausführt. Im hebräischen Text antwortet Jacob dem Naphthali: „Es schauderte mein Leib wegen meines Sohnes Joseph. Denn ich liebte ihn mehr als euch alle, aber wegen der Verderbtheit meines Sohnes Joseph werdet ihr in die Gefangenschaft wandern und unter die Völker verstreut werden.“ — Es ist wahr, der Verfasser redet hier nur vom vorerilischen Stamm Joseph. Aber es ist sehr wohl möglich, dass er beim Stamm Joseph auch an das kaum unterworfenen und nur sehr teilweise judaisierte Samarien dachte.

Auch darauf weise ich noch hin, dass in einer späteren jüdischen Haggada, nämlich der Erzählung von Joseph und Aseneth, die vier Söhne der Mäde Gad, Asser, Dan, Naphthali in ähnlicher Weise ungünstig behandelt werden, wie in den Testamenten<sup>1</sup>.

Das schwerste Urteil aber ergeht in den Testamenten über Dan. Leider ist der Text seines Testamentes nicht ohne starke Bearbeitung auf uns gekommen. Es scheint fast so, als wenn in der Grundschrift der Stamm Dan als der eigentliche Urheber des Bösen gilt. Dass der Fürst des Stammes der Satan sei, ist in unserm Text noch aus der Weissagung der Grundschrift stehen geblieben. Aus dieser stammt auch der letzte Satz des Testaments, in dem mit aller Schärfe gesagt wird, dass Dan thatsächlich der Weissagung gemäss verworfen wurde. In dem uns erhaltenen Text ist von dieser Verwerfung nicht die Rede. Vielmehr steht hier, dass Dan nach seiner Bestrafung wieder Erbarmen finden werde.

Diese Tradition, die dem Stamm Dan die Stelle des Abtrünnigen und Bösen in Israel zuschreibt, scheint sicher alt und weit verbreitet zu sein. Es ist doch mehr als ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass

<sup>1</sup> Vergl. den Text der ποσειχη Ἀγενέθ Cap. 23 ff. bei Batiffol *Studia patristica* I 73 ff. Die ποσειχη Ἀγενέθ ist eine Bearbeitung eines älteren christlichen Midrasch Batiffol 7—18). — Bemerkenswert ist, dass auch in dieser Erzählung Levi und Simeon (gerade wegen ihrer Heldenthaten an den Sichemiten verherrlicht werden.



der Stamm in den Listen 2 Chron 4—7 (doch vergl. 7<sub>12</sub>), Apokalypse 7<sub>11</sub> und endlich auch der Stammvater in der Aufzählung der Söhne Davids in der Chronologie des Demetrius wahrscheinlich nicht genannt ist<sup>1</sup>. Wenn später bei den Kirchenvätern die Tradition die herrschende wird, dass der Antichrist aus dem Stamm Dan kommen soll (Bousset, Antichrist 112 ff.), so scheint diese Vorstellung ihre Wurzeln in alter jüdischer Tradition zu haben.

---

<sup>1</sup> Eusebius Praep. Ev. IX 21. In der Aufzählung der zwölf Kinder Jacobs wird hier nicht Dan, sondern Dina genannt. Die Geburt Dans wird freilich vorher erzählt, aber an einer ganz unpassenden Stelle.

## Ein gnostisches Grab in der Nekropole Cassia zu Syrakus.

Von Hans Achelis in Göttingen.

Von den reichen Ergebnissen, welche die systematischen Ausgrabungen der letzten Jahre aus den christlichen Katakomben von Syrakus ans Licht gebracht haben, ist keines so auffallend und zugleich so rätselhaft wie das Grab eines kleinen Mädchens in der Nekropole Cassia. Der verdienstvolle Herausgeber der Forschungen zur *Sicilia sotterranea*<sup>1</sup>, Prof. Joseph Führer, darf auch diesen Fund sich selbst zuschreiben; bei den Ausgrabungen, die der Director des dortigen Museums, Dr. Paolo Orsi, unter Führers Leitung im Jahre 1895 ausführen liess, ist das Grab zu Tage gekommen<sup>2</sup>. Es ist ein sogenanntes Arcosol, besteht also aus einem in den Felsen gehauenen Trog, über dem sich eine halbkreisförmige Nische wölbt, die, wie so oft, im Bogen und an der Rückwand mit Malereien verziert ist. Aus den geringen Abmessungen des Grabes ist zu entnehmen, dass ein Kind dort beigesetzt ist; die Nische ist in der Rückwand nur 87 Centimeter breit und 43 hoch<sup>3</sup>. Dort ist das kleine Mädchen selbst abgebildet, wie es einer exotischen Gottheit Huldigungen darbringt<sup>4</sup>. Man wird unwillkürlich an Buddha erinnert, wenn man die Gestalt ansieht, die da in feierlicher Ruhe mit untergeschlagenen Beinen auf einem roten Teppich sitzt<sup>5</sup>, mit dem auffallend breiten, bartlosen

<sup>1</sup> In den Abhandlungen der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. 20. 3. Abt. München 1897. — Vgl. mein kurzes Referat in der Theol. Lit. Ztg. 1899. Col. 442 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Führer a. a. O. S. 118 f. (788 f.)

<sup>3</sup> Führer a. a. O. S. 191 (861).

<sup>4</sup> Photographische Abbildung bei Führer Tafel XI N. 2.

<sup>5</sup> Den Hinweis auf Buddha machte schon Führer, und er scheint mir mehr zu besagen als eine oberflächliche Ähnlichkeit. Die ceremoniöse Haltung, die orientalische Art zu sitzen, das weite Gewand und das Zurücktreten aller geschlechtlichen Differenzierung macht auch gerade die Eigentümlichkeiten der Buddhabilder aus. Vgl. z. B.

Gesicht, dem weiten Ärmelkleide, dem Schulterkragen aus Ringeln und Schuppen und den Ohrringen. In der Rechten trägt sie einen Glasbecher mit rotem Wein, über dem noch ein Brot gemalt ist, in der Linken einen Palmenzweig, zu ihren Füßen sitzt ein brauner Vogel.

Führer hat bei seiner Erklärung die vielen Seltsamkeiten des Bildes unerklärt gelassen und von dem Deutlicheren seinen Ausgang genommen. Der Becher mit Wein in der Hand des Gottes und das Brot darüber bezeichne die Elemente des Abendmahles, in einer Deutlichkeit, wie sie sonst auf Katakombenbildern nicht zu beobachten sei. Daher sei Christus in dem Bilde zu erkennen, der dem verstorbenen Kinde Brot und Wein als das  $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ <sup>1</sup> entgegenhalte; im Altertum seien ja auch Kinder, und gerade wenn sie sich in Todesgefahr befanden, des Altarsacramentes gewürdigt worden<sup>2</sup>. Die Deutung ist u. a. von mir<sup>3</sup> bezweifelt worden; andere haben — und das ist sehr bezeichnend — in dem Bilde eine weibliche Gestalt zu erkennen geglaubt<sup>4</sup>; eine befriedigende Erklärung ist noch nicht gefunden. Ehe ich aber eine solche zu geben versuche, wird es notwendig sein, die Beschreibung Führers zu wiederholen, die hier die Anschauung ersetzen muss. Auch wenn ich die photographische Abbildung wiederholen könnte, würde sie doch nicht deutlich genug sein, um alle Einzelheiten des Bildes, auf die es hier ankommt, erkennen zu lassen.

Das Grab befindet sich in der von Führer sogenannten Katakombe H der Nekropole Cassia, an der westlichen Querwand ihrer Hauptgalerie. Es ist auf dem Plane<sup>5</sup> leicht zu identifizieren, da über ihm eine antike Cisterne ausgehöhlt ist, deren Boden jetzt durchgebrochen ist. Der Gang erhebt sich zu der stattlichen Höhe von 3,55 m., ist aber an der Decke noch 6,81 m. vom Erdboden entfernt<sup>6</sup>.

Die Beschreibung der Malereien lautet bei Führer so<sup>7</sup>:

„Stirnseite: Innerhalb einer Umrahmung durch ein rotes Band und

A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien* (Handbücher der K. Museen zu Berlin). 2. Aufl. Berlin 1900.

<sup>1</sup> So nennt Ignatius die Eucharistie an der bekannten Stelle. Ähnlich wird in dem kürzlich von G. Wobbermin publicierten Präfationsgebet über Brot und Wein gesprochen: „Gieb, dass alle, die daran teilnehmen, ein Heilmittel des Lebens empfangen zur Heilung jeder Krankheit“ (Texte u. Unters. N. F. II 3 b).

<sup>2</sup> Vgl. S. 113, 119, 126.

<sup>3</sup> Theol. Lit. Ztg. a. a. O. 443.

<sup>4</sup> J. Ficker in der Zeitschrift für bildende Kunst 10 (1898/99) 272.

<sup>5</sup> Tafel II a. a. O.

<sup>6</sup> S. 68 (738).

<sup>7</sup> S. 112 f. (782 f.).

einen schwarzen Parallelstreifen, welche einerseits den Arkosolbogen begleiten, andererseits geradlinig zur Rechten und zur Linken der Eingangsöffnung sowie oberhalb derselben verlaufen, waren ursprünglich dem Anscheine nach grüne Blätter nebst roten, rosenähnlichen Blüten angebracht.

Arkosolwölbung: Reihenweise angeordnete grüne Augen, welche von weissen Strahlen fächerartig umgeben sind, heben sich von roten Feldern ab, welche ganz eigenartige Umrisse zeigen. Von einer schmalen horizontalen Grundlinie aus strebt nämlich beiderseits die Hälfte eines überhöhten Bogens nach aufwärts; von den Endpunkten dieser einander entgegengesetzten Bogenlinien aber steigt ein überhöhter Bogen empor, dem in kurzem Abstände ein zweiter Bogen parallel läuft. Der Zwischenraum zwischen diesen oberen, in grüner Farbe ausgeführten Begrenzungslinien ist mit Weiss gefüllt. Dadurch aber, dass die einzelnen Felder so aneinander gestellt sind, dass zwischen die in Bogenform abgerundeten oberen Hälften der einen Reihe stets die trichterähnlich gestalteten unteren Abschnitte der anderen Reihe eingreifen, erscheint jedes der roten Felder in weisser Umrahmung.

Rückwand des Arkosols: Innerhalb einer Einfassung, die durch ein rotes Band und einen schwarzen Parallelstreifen gebildet wird, erblickt man zur Linken eine jugendliche Gestalt, deren Stellung im grossen und ganzen der Haltung von Oranten entspricht. Dieselbe ist mit einem gelben Gewände bekleidet, dessen Konturen und Innenzeichnung in Braungelb gegeben sind; breite Vertikalstreifen von schwarzer Farbe, die beiderseits von den Achseln herablaufen und gleichfarbige Parallelstreifen, welche nahe dem Rande der weiten, bis zu den Ellenbogen reichenden Ärmel sich finden, bilden den Schmuck des Kleides, unter welchem die mit dunkelbraunen Halbtiefeln bedeckten Füsse nur mit Mühe noch zu erkennen sind. Von den ausgestreckten Armen ist der rechte etwas nach abwärts gesenkt, der linke nach der Seite hin erhoben. Der längliche Kopf ist mit kurzem Haar von dunkelbrauner Farbe bedeckt, das die ziemlich hohe Stirne und die langgestreckten Ohren freilässt. Die von starken Brauen umschatteten Augen sind auch nach unten hin tief umrandet.

Rechts von dieser Figur, bei der die nackten Teile in der herkömmlichen Weise in Gelbrot gegeben sind, ist in weit grösseren Verhältnissen eine seltsame Gestalt zur Darstellung gekommen, welche eine Reihe von hochinteressanten Eigentümlichkeiten aufweist. Zunächst ist schon die Haltung derselben eine ganz absonderliche. Sie sitzt nämlich

auf einem roten Teppich in der Weise auf dem Boden, dass die Beine mit den Fussenden einander genähert, die Kniee aber auseinandergestreckt sind. Dabei sind allerdings die Füße selbst durch das weite Kleid verdeckt, welches zwischen den Beinen ziemlich straff angespannt erscheint. Die Umrisslinien und Falten dieses Gewandes, dessen Grundfarbe ein helles Graublau ist, sind in einem stark gedämpften Grün wiedergegeben. Ein rotes, gürtelähnliches Band aber hält das Kleid an den Hüften fest. Die enganliegenden Ärmel, welche bis zur Mitte des Unterarmes reichen, werden zum Teil durch einen über Schultern und Brust gelegten Kragen verdeckt. Dieser setzt sich aus Ringeln und Schuppen zusammen, von welchen die untere aus roten Umrisslinien gegebene Reihe freihängt, während die übrigen mit grünen Konturen angedeuteten Reihen auf einem roten Stoffe aufzuliegen scheinen. Rot ist auch ein schmales Band, das so um den Hals der Figur gelegt ist, dass seine Enden nach beiden Seiten hin flattern. Der fremdartige Eindruck, den die Haltung und die Tracht dieser Gestalt hervorruft, wird durch eine nähere Betrachtung ihres Kopfes noch gesteigert. Der oben ziemlich breite und beiderseits zunächst geradlinig abfallende Schädel springt nach unten hin mit dem in einer doppelt geschwungenen Linie verlaufenden Unterkieferknochen rasch ein, um in einem spitzen Oval zu endigen. Die verhältnismässig niedrige Stirn ist in einem flachen Bogen von halblangem, gelocktem Haar umrahmt, das braunrote Färbung zeigt; ungewöhnlich hohe Brauen überschatten die weitgeöffneten, geradeaus blickenden Augen; unter der schmalen Nase zeigt sich ein nach vorne hin zusammengezogener Mund, dessen Oberlippe in einem feinen Doppelbogen verläuft, während die Unterlippe etwas aufgeworfen ist; an den Ohren aber, welche zum Teil noch von dem krausen Haare verdeckt werden, sind rotgelbe Ohrgehänge befestigt, die aus zwei aneinander gefügten Ringen von Golddraht zu bestehen scheinen.

Wiewohl nun das ganze Äussere der in gemessener Ruhe und Würde dasitzenden Figur fast den Gedanken an orientalische Vorbilder, z. B. buddhistische Götterbildnisse, erwecken könnte, so zeigen doch die beigegebenen Attribute, dass die der Komposition zu Grunde liegende Auffassung eine spezifisch christliche ist. So ist der Gestalt ein Palmzweig in die linke Hand gegeben, welche an das Herz gelegt ist, während der Ellenbogen auf das linke Knie sich stützt; die rechte Hand hingegen trägt, durch den auf dem rechten Knie aufliegenden Unterarm unterstützt, einen in grünlichgelben Umrissen gezeichneten Glasbecher von weisser Grundfarbe, dessen Basis sie mit den Fingern umfasst hält. Eben

dieser Becher ist nun in seinem unteren Drittel mit rotem Wein gefüllt. Ober dem Becher aber ist auch noch ein rundes Brot mit der Kreuzeskerbe abgebildet und zwar in schwarzer Umrisszeichnung mit braunroter Füllung von zwei einander gegenüberstehenden Kreisausschnitten. Andererseits ist rechts von der sitzenden Gestalt ein dieser selbst zugewandter Vogel dargestellt, welcher einen (Öl-)Zweig im Schnabel trägt. Seinen Umrissen nach ähnelt dieser Vogel einer Taube; jedoch zeigt sein Gefieder eine gelbe Färbung, während die Konturen und die Innenzeichnung in rotbraun gegeben sind. Im übrigen sind die leeren Zwischenräume durchgängig wieder mit unverhältnismässig gross gebildeten Rosenknospen von dunkelroter Farbe gefüllt, bei welchen der Blütenkörper von weissen Deckblättchen umflossen ist; daneben sind auch einzelne grüne Ranken und Blätter angebracht.“ —

Dies Götzenbild zu Syrakus — so wird man es nennen dürfen — steht in auffallender Übereinstimmung zu der Beschreibung, die in dem gnostischen Zauberpapyrus von Turin<sup>1</sup> von Gottvater gegeben ist<sup>2</sup>. Gegen Ende heisst es dort:

„Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem weissen Gewande gleich wie Schnee, mit welchem sich der Vater umhüllt, und bei seinem Haare, welches ist wie weisse und reine Wolle, und bei dem Halsbände des Perlenkranzes, welches ist auf dem Haupte des Vaters, damit du kommest zu mir heute, Apollon<sup>3</sup>.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem Regen, der fliesst auf dem Haupte des Vaters, und bei dem grossen Adler, der seine Flügel ausbreitet auf dem Haupte des Vaters, damit du kommst zu mir heute, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei . . . von Licht . . ., damit du thuest jede Sache, welche . . . aus meinem Munde, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei der grossen verehrten Jungfrau, in welcher der Vater sich verbarg . . ., ehe er schuf jedes Ding, damit du kommest zu mir heute, Apollon.

<sup>1</sup> Er ist sahidisch und italienisch herausgegeben in den *Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino*. Serie II. Tomo 44. Torino 1894. 2. Teil S. 21 ff. von Fr. Rossi, *Di alcuni manuscritti copti che si conservano nella biblioteca nazionale di Torino*. — Ich gebe hier eine Übersetzung des Italienischen, doch war Rahlfs so freundlich, mir die Vorzüglichkeit der Arbeit Rossis ausdrücklich zu bestätigen.

<sup>2</sup> a. a. O. S. 49 f.

<sup>3</sup> Mit Apollon übersetze ich, dem Rate Rossis (S. 23) folgend, das stets in der Abkürzung ΑΠΟΛΛΟ/ gegebene Wort.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei den drei Tagen, in welchen der Vater ruhte, ehe er in Bewegung setzte alles Geschaffene, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem Bade, welches der Vater nahm, als er Adam bildete, und bei der Blume, welche spross in seiner linken Hand, und dem Kelche, welcher ist in seiner rechten Hand, und mit dem er bildete seine Engel und die ganze Welt, damit du kommest zu mir heute, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei dem Speichel, der aus dem Munde des Vaters hervorging, und wurde zu einer Quelle von Lebenswasser, damit du kommest zu mir heute.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei der Thräne, die hervorging aus dem Auge des Vaters, als er seinen Sohn am Kreuze sah, damit du kommest zu mir heute, Apollon.

Ich rufe dich an, o Gabriel, bei diesen heiligen Namen des Vaters“  
u. s. w.<sup>1</sup>

Ich denke, das Mädchen in Syrakus und die Zauberformel in Turin rufen dieselbe Gottheit an, denn alle Attribute stimmen in der Beschreibung und in dem Bilde überein: der Becher in der Rechten, der Zweig in der Linken und der Adler neben ihm. Man ist versucht, noch weiter zu identifizieren und zu fragen, ob das weite Ärmelkleid des Bildes, als dessen Farbe Führer „ein helles Graublau“ angiebt, nicht „weiss gleichwie Schnee“ sein sollte oder gar gewesen ist, und das „Halsband des Perlenkranzes“ lässt einen Vergleich mit dem ägisartigen Schulterkragen des syrakusanischen Gottes zu. Der weitgehenden Übereinstimmung gegenüber kommen die Differenzen kaum in Betracht. Die wichtigste ist, dass auf dem Bilde über dem Weinglas ein Brot gemalt ist, während der Papyrus kein Brot erwähnt; da aber für jeden Christen Brot und Wein als heilige Zeichen ein Paar bilden, wird man das Fehlen des einen von ihnen im Exorcismus nicht auffallend finden; noch weniger, dass der Maler es hinzufügte, wenn es etwa in seiner Vorlage fehlte. Sonst wüsste ich nur noch aufzuführen, dass das Haar des Gottvaters in Syrakus nicht die apokalyptische Farbe „wie weisse und reine Wolle“ hat, sondern braunrot ist. Ich denke, man wird trotzdem anerkennen, dass die Gleichheit so weit geht, wie es eben zwischen einem Gemälde und einem Exorcismus möglich ist. Bei den stets wechselnden, immer Neues bringenden Gestalten, in denen die synkretistischen Formen der

<sup>1</sup> Ich hoffe den ganzen Papyrus, der von einem Francesco Rossi als gnostisches Originalwerk in gleiche Linie mit dem Papyrus Bruce und der Pistis-Sophia gestellt wird, in einer der nächsten Nummern dieser Zeitschrift besprechen zu können.

Religion, die wir mit dem Namen Gnosis zusammenzufassen gewohnt sind, auftreten, besagt eine Identität aller Attribute der Gottheit m. E. sehr viel. Allerdings, das ist zuzugeben, dass der Maler in Syrakus nicht nach der koptischen Formel oder ihrer griechischen Vorlage sein Bild angefertigt haben kann; aber das ist eine selbstverständliche Voraussetzung. Die gnostische Partei, deren kräftigsten Exorcismus wir in Händen haben, wird noch andere heilige Schriften oder Traditionen besessen haben, in denen die Gottheit in allen Einzelzügen beschrieben war. Der Maler wird wenig Freiheit gehabt haben; das Bild einer solchen Gottheit kann nur dem Kopfe eines Mystagogen entsprungen sein. Trägt sie doch selbst die Zeichen einer Mischreligion nur zu deutlich an sich. Die Gestalt erinnert in ihren Formen, in Haltung und Gewandung an die Götterbilder des fernsten Ostens; aber sie trägt die Ägis der Athena um die Schultern und zu ihren Füßen sitzt der Adler des Jupiter; der Palmenzweig in der Linken, das Brot in der Rechten stammen aus dem Christentum. Wer diese Embleme in der Gestalt seiner Gottheit kombinierte, der war von allen diesen Religionen berührt, und glaubte sie in seiner Lehre vereinen zu können. Die Verbindung gerade dieser Elemente wird ihm besonders wichtig gewesen sein. Er wird dafür gesorgt haben, dass das complicierte Gebilde seiner Phantasie allen seinen Anhängern geläufig war. Darum wird auch in der Beschwörungsformel jedes heilige Detail besonders und gewichtig erwähnt.

Das Resultat ist von Interesse schon deswegen, weil das Grab der Nekropole Cassia das einzige Stück Gnosticismus ist, das in den Katakomben bis jetzt mit Sicherheit constatiert ist. Bei manchen andern Bildern kann man ähnliche Vermutungen hegen, so bei den vier Orpheusbildern<sup>1</sup> in Rom und bei den sogenannten synkretistischen Gräbern in S. Pretestato ebendort; aber es ist bis jetzt nicht gelungen, sie einer bestimmten gnostischen Partei zuzuschreiben, die aus einem Originalwerk oder den Häreseologen bekannt ist. Das Grab in Syrakus, das sich in einer christlichen Katakombe dort befindet, gehörte einer gnostischen Schule an, die ihre Anhänger auch in Ägypten hatte, und die vermutlich von dort aus ihre Propaganda nach Sicilien getrieben hatte. Wie sie hiess oder wie sie von ihren Gegnern genannt wurde, vermag ich bis jetzt nicht zu sagen. Ebenso schwer ist zu bestimmen, wann sie hier und dort geblüht hat, da Papyrusurkunden so schwer datierbar sind wie

<sup>1</sup> Vgl. die Zusammenstellung bei E. Hennecke, *Altchristliche Malerei*. Leipzig 1896 S. 121.



Katakombenbilder. Rossi giebt für den Papyrus kein Alter an und Führer setzt das Gemälde zögernd in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts<sup>1</sup>. Brieflich gewährt er mir freundlichst die Auskunft, dass besonders die Nähe der entschieden späteren Gemälde und Inschriften<sup>2</sup> in der anstossenden Hauptgalerie der Katakombe H „dazu beigetragen hätte, bei der Schätzung des Alters des Freskos nicht zu hoch hinaufzugehen, so sehr auch die Ausführung des Bildes an sich einen höheren Zeitansatz zu begünstigen scheinen könnte.“

Damit hängt die Entscheidung über diese Frage an einer andern, wichtigeren, die ich Führer ebenfalls vorlegte. Eine gnostische Partei, die selbst am Grabe eines Kindes ein so prononciertes Bekenntnis ablegt, wird kaum innerhalb der bischöflichen Gemeinde von Syrakus geduldet worden sein; sie wird auch ihr gesondertes Cömeterium gehabt haben. Man muss also fragen, ob der Gang, der sich von der Cisterne<sup>3</sup> aus nach Süden erstreckt, nicht zu einem Ausgang ins Freie führte, und ob die Verbindung mit der übrigen Katakombe H vielleicht späteren Ursprungs ist, aus einer Zeit, in der die gnostische Partei keinerlei Ansprüche mehr erhob, ihr Cömeterium daher von der grossen Gemeinde usurpiert und mit den benachbarten Grabanlagen verbunden wurde. Da die nach Süden anschliessenden Gänge eingestürzt sind, lässt sich hierüber nichts Sicheres feststellen. Führer hält diese Vermutung aber für möglich, unter der Voraussetzung, dass „die anschliessenden Gänge länger waren, als es den Anschein hat“, dass also „vom Südrande des Plateaus ein besonderer Eingang in die Katakombe H führte und die Vereinigung mit dem übrigen Katakombenkomplex später erfolgte“. Damit wäre die Möglichkeit gegeben, dass das Bild viel älter ist; und da im allgemeinen der Gnosticismus dem geordneten Gemeindechristentum voranzugehen pflegt, ist es nicht ausgeschlossen, dass wir in dem Kindergrabe der Nekropole Cassia das älteste Stück syrakusanischen Christentums vor uns haben.

Auch für den Kirchenhistoriker wird ein Gemälde von gnostisch-christlicher Hand nicht gleichgiltig sein. Man sieht wenigstens einmal, wie realistisch Gnostiker sich die Gottheit vorstellten, wie stark sie in ihren Vorstellungen von den vielen Einflüssen des Orients und ihrer Umgebung bestimmt waren, und wie weit sie sich dadurch vom Gemeinde-

<sup>1</sup> S. 126 (726).

<sup>2</sup> Vgl. die Beschreibung S. 110 f. (780 f.) und die Abbildungen Tafel XIII 6. 7.

<sup>3</sup> Vgl. Tafel II.

christentum entfernten. In den Malereien der Katakomben ist Gottvater niemals zur Anschauung gebracht worden; und Bilder Christi kommen als Cultbilder erst seit dem vierten Jahrhundert vor, während die Theologen noch viel länger gegen eine solche Ethnisierung des Christentums eiferten. Damit vergleiche man das Idol von Syrakus, das da auf dem roten Teppich hockt: ein Buddha — wie es scheint, — aber den Vogel des Jupiter zu seinen Füßen, und die Elemente des christlichen Abendmahls in der Hand.

## Zur Entstehung des 1. Evangeliums.

Von W. Soltau in Zabern i. Elsass.

Im vergangenen Jahre sind drei Untersuchungen über die synoptische Frage erschienen, welche trotz des verschiedenartigen Ausgangspunktes der Forschung und trotz völliger Unabhängigkeit von einander in der Hauptsache auf gleiche Resultate über die Entstehung und den Quellenwert unsrer synoptischen Evangelien hingeführt haben. Es sind dies Hawkins, *Horae synopticae* (Oxford 1899), Wernle, die synoptische Frage (Freiburg i. B. 1899) und des Verfassers kleine Schrift „Eine Lücke der synoptischen Forschung“ (Leipzig 1899).

Die beiden zuerstgenannten haben durch genaue sprachliche und inhaltliche Vergleichenungen wohl unwiderleglich festgestellt, dass das jetzt vorliegende zweite Evangelium<sup>1</sup>, nicht etwa ein verlorener Urmarcus, die Grundschrift ist, aus welcher sowohl Mt wie Lc geschöpft haben. Von beiden Evangelisten ist ferner, nach den übereinstimmenden Resultaten der zwei zuerstgenannten Forscher, anzunehmen, dass sie ausser Mc eine zweite, eine Redequelle, eingesehen haben, und dass auf diese ca.  $\frac{1}{6}$  jedes Evangeliums zurückgeht<sup>2</sup> (vgl. ähnlich auch die treffliche Untersuchung v. Soden's, das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte S. 114 f.). Diese Logia (ΛΑ) müssen griechisch abgefasst gewesen, von Lc bereits in einer erweiterten Überarbeitung (ΛΒ), welche eine gewisse Verwandtschaft mit ebjonitischen Anschauungen hatte<sup>3</sup>, benutzt worden sein.

<sup>1</sup> Abgesehen von einigen wenigen späteren Correcturen und Zusätzen (s. Hawkins S. 122), wie z. B. 1, 1 („Jesus Christus“); 1, 2b; und einzelne Ausdrücke in 6, 7; 6, 37; 8, 35; 9, 41; 10, 29—30; 12, 5; 14, 5; 56; 59.

<sup>2</sup> Vielleicht reicht die Benutzung der Logia noch weiter. Vgl. für Mt meine Schrift, S. 10—11, für Lc S. 3—4; 37.

<sup>3</sup> Vergl. eb. S. 4 f. und Feine „Eine vorkanonische Überlieferung des Lucas“, S. 142 f. Gegen den direct ebjonitischen Charakter der erweiterten Logiaquellen wendet sich Wernle S. 86.

Es ergab sich aus diesem Thatbestand die weitere Folgerung, dass die selbständigen sachlichen Zusätze des Mt wie des Lc, welche übrigens mehrfach schon durch ihren Inhalt eine spätere Herkunft verraten, aus secundären Quellen, zum Teil aus mündlicher Tradition stammen müssen<sup>1</sup>.

Auf Grund der gleichen Anschauung hatte ich meinerseits versucht, auch die noch übrig gebliebenen Schwierigkeiten der synoptischen Frage ihrer Lösung näher zu führen.

Vor allem trat ich dem Problem näher, ob das erste Evangelium als ein einheitliches, in sich abgeschlossenes Werk eines Verfassers angesehen werden könne oder nicht.

Gegen die bisher herrschende Ansicht liess sich manches vorbringen. Sowohl die Beschaffenheit der Jugendgeschichte im Mt, wie die katholisierenden Zusätze (16, 17 f. 17, 24 f. 28, 19), die Petrus- und Pilatusgeschichten, waren derartig, dass sie nur dann einem einzigen Autor zugeschrieben werden konnten, wenn dieser einer nachapostolischen Zeit angehört und somit Quellen aus sehr verschiedenen Zeiten zusammengearbeitet hätte. Die Abfassungszeit des ersten Evangeliums müsste damit in eine recht späte Epoche verlegt werden.

Andererseits lag dagegen die Vermutung nahe, dass die Zusätze (wenigstens in ihrer Mehrzahl) erst von einem letzten Redactor eingesetzt, die Hauptcomposition von Logia und Marcusperikopen aber schon einer relativ frühen Zeit angehört haben könnte.

Für die erste Möglichkeit, für die Einheitlichkeit des kanonischen Mt, trat auch Wernle (S. 121 f.) wieder ein<sup>2</sup>, die zweite wurde durch mich mit einer eigenartigen Motivierung verteidigt.

Es scheint notwendig, diesen Widerspruch aufzuhellen, und, soweit es möglich ist, durch Thatfachen das Schwanken der Meinungen zu beseitigen.

Wernle tadelt an den Versuchen, verschiedene Bearbeitungen des Mt nachzuweisen, die „Unsicherheit und Willkür in der Scheidung“ von älterem und jüngerem<sup>3</sup>. Und in der That, so lange hierüber keine Norm aufgestellt und keine genügende Sicherheit gewonnen war, konnte man es keinem verargen, wenn er Gewicht auf die zahlreichen Indicien

<sup>1</sup> Vergl. meine Schrift, S. 32, 39 f.

<sup>2</sup> Ihm stimmten bei auch H. Holtzmann, Theologische Literaturzeitung 1900 No. 1 S. 7 f. und Feine, Theologisches Literaturblatt 1900 No. 19 S. 219.

<sup>3</sup> Er liess sich S. 123 sogar zu der Äusserung hinreissen, „die Bearbeitungshypothese stützt sich nicht auf einen Schein des sprachlichen Beweises“, trotzdem er selbst wenigstens einen wichtigen Gegensatz zwischen den Zusätzen und dem Gros des Evangeliums aufgedeckt hatte (S. 116).

für die Einheitlichkeit des Sprachcharakters in der bei weitem grösseren Masse des Matthäusevangeliums legte.

Gerade den Anforderungen von Wernle glaube ich aber in meiner Schrift durchaus entsprochen zu haben, indem ich die Zusätze des letzten Bearbeiters möglichst scharf begrenzt habe.

Es soll keineswegs — wenn meine Scheidung das Richtige getroffen hat — eine Thätigkeit des kanonischen Matthäus angenommen werden, die sich überallhin, auch bis auf die Einzelheiten der Diction, erstreckt hat. Zu einer solchen Vermutung habe ich durch meine Beweisführung keinen Anlass gegeben und halte es um der Sicherheit der Untersuchung willen für erwünscht, dieses noch einmal hier festzustellen<sup>1</sup>.

Als Zusätze des Ergänzers gelten meinen Ausführungen zufolge nur:

1. 1—2.

2. sämtliche Reflexionscite: 3, 14—15; 4, 14—16; 8, 17; 12, 17—21; 13, 14—15; 13, 35; 26, 53 bez. 56; 27, 9—10.

Dazu 21, 2—5 (das Füllen der lastbaren Eselin), 26, 15 die 30 Silberlinge, 27, 3—10 Judas Tod, welche drei Stellen auf den Argumentationen der Reflexionscite beruhen.

Auch 5, 18—19 gehört hierher, es vertritt die Grundanschauung der Reflexionscite (vergl. „Eine Lücke“ S. 22).

3. Die Zusätze zur Leidensgeschichte 27, 62—28, 20; von diesen sind aber die Pilatusanekdoten, kurz die weiteren Zusätze 27, 19; 27, 24—25 und 27, 52—53 (Wunder bei Christi Tod) nicht zu trennen, sowie auch gelegentliche abweichende Ausdrücke, welche an alttestamentliche Worte in 27, 34 (Ps 69, 22), 27, 43 (Ps 22, 9), 27, 57 (Jes 53, 9) erinnern.

Dahin gestellt bleiben muss, ob

4. von den wenigen weiteren Zusätzen das singuläre 19, 10—12 ein Logion ist; dagegen werden die drei Petruslegenden hierher gehören<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vergl. S. 25, wo ich sagte, das Evangelium enthalte „abgesehen von einigen Redewendungen, lediglich in den unter 3 und 4 (S. 11—12) erwähnten Zusätzen Hinweise auf ein späteres Zeitalter“. — Dagegen bitte ich die Seite 43 angeregte Frage über die Herkunft von Mt 14, 22—16, 12 vorläufig bei Seite zu lassen.

<sup>2</sup> Möglich wäre es ja, dass auch sonst noch hie und da sich Spuren des letzten Bearbeiters fänden; aber damit nicht eine falsche Vorstellung von der Thätigkeit des kanonischen Mt erweckt und damit nicht gar vermutet werde, „dass die ganze Masse des charakteristisch übereinstimmenden Sprachgutes auf die Seite des letzteren“ gehöre (Holtzmann, Theol. Literaturz. 1900 Nr. 1 S. 7), muss betont werden, dass nur diese Zusätze mit Sicherheit dem letzten Bearbeiter zugewiesen werden dürfen.

Ehe nun der Hauptfrage näher getreten und untersucht wird, ob der Bearbeiter der Logia im Mt und der Urheber dieser Zusätze identisch sind, ist es erwünscht zu beachten, dass alle diese Ergänzungen formell und inhaltlich auf denselben Autor hinweisen.

Die Reflexionscitate tragen den Stempel des gemeinsamen Ursprungs äusserlich wie innerlich an sich. Sie wollen Buch darüber führen, ob die Einzelheiten der heiligen Geschichte auch genau dem Buchstaben des AT. entsprechen, ja sie suchen erforderlichen Falls der Geschichte nachzuhelfen. Mit ihnen ist aber die ganze Vorgeschichte untrennbar verbunden. Sie ist nichts anderes als eine Entwicklung des Inhalts, welchen die dort genannten Reflexionscitate bieten, und ist in dieser Form das geistige Eigentum des Citierenden<sup>1</sup>.

Die kleinen Zusätze und Veränderungen, welche die Leidensgeschichte Mt 26—28 erlitten hat, sind zum Teil ausdrücklich, zum Teil wenigstens nachweisbar diesem gleichen Bestreben, die neutestamentliche Geschichte nach dem Wortlaut der Weissagungen zu gestalten, entsprungen. So 21, 2b—5; 26, 15 vergl. mit 27, 9; 27, 3—10 (Sach 11, 12—13); Mt 27, 34 ἔδωκαν . . . μεμιγμένον (vgl. 27, 48) wird nach Ps 69, 22, Mt 27, 43 nach Ps 22, 9 eingesetzt; 27, 57 wird die Ausdrucksweise von Jes 53, 9 nachgebildet.

Mit einer dieser Anspielungen auf alttestamentliche Citate ist nun weiter aufs engste verbunden ein Hinweis auf die späte Tradition.

Der auf dem Reflexionscitat 27, 9—10 beruhende Bericht verweist 27, 8 auch auf das, was ἔως τῆς κήμερον erzählt wird. Mit grosser Wahrscheinlichkeit wird man daher auch die Bemerkung 28, 11—14 schon deshalb dem gleichen Autor zuweisen dürfen, weil er 28, 15 gleichfalls den entsprechenden Beglaubigungszusatz bietet: καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς κήμερον. In beiden Fällen handelt es sich obendrein um die bei den Juden Palästinas lange Zeit verbreitete Version<sup>2</sup>.

Damit ist aber auch die gleiche Herkunft der übrigen Pilatusgeschichten wahrscheinlich gemacht. Denn einmal gehören die Erzählungen von Pilatus sachlich zusammen. Und sodann ist die Tendenz überall dieselbe: die Correctheit der römischen Behörden soll hervorgehoben, die Schuld an allem dem verstockten Judentum zugeschoben werden. Diesem Gedanken dienen die Zusätze 27, 19 und 24—25. Der Wortlaut

<sup>1</sup> Auch ich neige mich jetzt mehr und mehr der Anschauung (vergl. Wernle 189) zu, dass der Verfasser von 1—2 nur geringe schriftliche Aufzeichnungen benutzt hat.

<sup>2</sup> Man beachte auch an beiden Stellen den ungewöhnlichen Plural τὰ ἔργα.

von 27, 25 entspricht überdies dem alttestamentlichen Wort Deut 21, 6—7. 27, 19, der Traum der Gemahlin des Pilatus, weist durch zahlreiche Analogien im Talmud auf denselben judenchristlichen Verfasser hin, welcher seine Geschichtsconstruction durch israelitische Vorbilder stützte.

Dass die drei Petrusanekdoten unter sich zusammenhängen ist klar. Alle drei sollen die Gründung einer katholischen Kirchenordnung<sup>1</sup> unter der Leitung des ersten Apostels legitimieren. Mt 14, 28—31 zeigt „durchgängige Analogie mit der Verleugungsgeschichte“ (Holtzmann, Neutest. Theologie I, 430). Mt 17, 24—27 giebt die Parole aus: „Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, aber vorläufige Unterwerfung.“ Die Felsenrede verheißt den ewigen Bestand der auf petrinischem Grunde erbauten Kirche.

Im allgemeinen ist auch hier eine ähnliche Grundanschauung vertreten, wie bei den Pilatusstücken: friedliches Verhalten zum römischen Staat. Aber die Feststellung einer solchen genügt noch nicht, um den gleichen Ursprung wirklich zu erweisen.

Schon eher dürfte von Gewicht sein, dass diese Erzählungen wie manche der vorher genannten Zusätze auf eine sehr späte Zeit hinweisen. Entscheidend aber für die Verwandtschaft mit den Reflexionscitaten sind die Anspielungen Mt 16, 18—19 auf alttestamentliche Ideen und Ausdrücke. Man vergl. namentlich Jes 28, 15—18, zu den πύλαι ἔδου Hiob 38, 17; Ps 9, 14; 107, 18; besonders aber soll wohl Mt 16, 18 der Kirche die zunächst Gott zustehende Gewalt κατὰγειν εἰς πύλας ἔδου καὶ ἀνάγειν (Sap 16, 13) übertragen werden. Zu ἀρξ καὶ αἷμα s. Sir 14, 18; 17, 18, zu den κλείς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν vor allem Jes 22, 22. Endlich: der Grundgedanke von 17, 27a ist der gleiche, wie der des Reflexionscitates 3, 15.

Jedenfalls dürfte danach der Vermutung, dass diese sowie die restierenden kurzen Ergänzungen, die erste Erscheinung Jesu 28, 9 und die Taufformel 28, 19, dem gleichen Urheber zuzuschreiben seien, nichts im Wege stehen.

Auch von dieser Seite aus gesehen erhält also die aus den synoptischen Vergleichen sich ergebende Anschauung, dass im ersten Evangelium drei ihrer Herkunft nach völlig verschiedene Bestandteile enthalten sind, noch eine weitere, eine erwünschte Bestätigung. Die Marcusperikopen (a), die Herrenworte (b) und die dogmatisierenden, katholi-

<sup>1</sup> Vielleicht ist unter diesem Gesichtspunkt auch das singuläre Wort 19, 12 über den Wert der Ehelosigkeit hierher zu stellen.

sierenden Zusätze (c) lassen sich noch jetzt scharf von einander scheiden; formell wie inhaltlich heben sich die letzteren von den beiden ersten Bestandteilen ab.

Ja, der Charakter desjenigen, welcher die Ergänzungen einsetzte, ist aus diesen selbst klar zu erkennen. Er steht durchaus schon auf dem katholischen Standpunkt<sup>1</sup>, welcher den Begriff der Kirche, feste Normen des Gemeindelebens und der kirchlichen Ordnungen kennt. Von diesem Standpunkt aus ist er bemüht, zwischen Christentum und Römertum einen würdigen *modus vivendi* herzustellen. Vor allem aber vertritt er einen streng dogmatischen Standpunkt, der die Einzelheiten der Heilsgeschichte aus dem Buchstaben des AT. herzuleiten und durch Einfügung neuer Motive noch fester zu begründen sucht. Neben diesem Festhalten an dem Buchstaben der Schrift tritt sein Interesse an den sittlichen Geboten des Christentums, an der Reichspredigt, völlig zurück.

Ist nun dieser geistige Urheber der Zusätze (c) zugleich der Urheber des ganzen ersten Evangeliums, d. i. der Schriftsteller, welcher Mc abschnitte (a) und Redestücke (b) kombinierte? Oder fand er (c) bereits eine frühere Composition beider (a + b) vor, die er nur mit Ergänzungen versah?

Vier Gründe sprechen gegen die erste und für die zweite Annahme:

I. Die Logia, namentlich auch die kleineren Redestücke (so 3, 2; 3, 7—12; 4, 2 f.; 8, 11—12; 9, 37—38; 12, 11; 12, 30; 12, 33 f.; 13, 12; 15, 13—14; 15, 24; 16, 2—3; 17, 20; 18, 7; 19, 28; 28, 18—20), sind passend, ja mit Rücksicht auf ihren erbaulichen Zweck sogar vortrefflich mit den Abschnitten aus Mc kombiniert. Gleichartiges ist, ohne Rücksicht auf den historischen Ursprung, zu kunstreich gegliederten eindrucksvollen Reden zusammengestellt, die vereinzelt Sprüche sind in geschickter Weise den Herrenthaten nach Mc eingegliedert. Dagegen sind die Ergänzungen so eingefügt, dass sie meist den Zusammenhang störend durchbrechen.

II. Die Tendenz der freier ausgeführten Redestücke, welche doch nicht nur der Logiaquelle, sondern auch ihrem Bearbeiter angehören muss, ist antijudaistisch und undogmatisch. Sie steht also im Widerspruch zu dem streng dogmatischen Standpunkt des jüdenchristlichen Ergänzers.

III. Der sprachliche Gegensatz zwischen den Zusätzen und dem

<sup>1</sup> Holtzmann, Neutest. Theologie I, 435.



übrigen Evangelium weist auf eine Verschiedenheit des Verfassers hin, nicht minder

IV. Der stilistische Gegensatz, welcher zwischen den Redestücken und den grösseren Ergänzungen (wie Mt 1—2; 27, 2—10; 27, 62 f.) besteht.

Diese vier Sätze sollen jetzt im einzelnen aus der Beschaffenheit der evangelischen Tradition hergeleitet werden.

### I.

Voraussetzung für alle weiteren Argumentationen ist natürlich alles das, was über die Logiaabschnitte des ersten Evangelisten feststeht<sup>1</sup>. Es ist nicht mehr blosser Vermutung, sondern eine „Thatsache<sup>2</sup>, dass eine grosse Menge von Bruchstücken und Redeteilen, die Mt. in seine grossen Kompositionen aufgenommen hat, bei Lc. abgerissen vorkommen,“ dass „bei Lc. die fraglichen Redeteile mehr in ihren elementaren Lagerungsverhältnissen, bei Mt. schon in einer gewissen architektonischen Struktur“ vorliegen.

Macht man nun zur Erklärung dieses Verhältnisses der Redestücke Ernst mit der Hypothese, dass eine gemeinsame Redequelle beiden zu Grunde liege, so muss angenommen werden, dass diese die Redestücke noch nicht so geordnet haben kann, wie sie im ersten Evangelium vorliegen. Auch Lc mag einiges anders gestellt haben als A, er hat vermutlich eine „überarbeitete und erweiterte Logiasammlung“ benutzt<sup>3</sup>; aber bei der Annahme, dass er eine ähnlich geordnete Redesammlung wie Mt 5—7; 10; 18; 23; 25 vor Augen gehabt habe, wird seine Arbeitsweise völlig rätselhaft.

Nun wäre es immerhin möglich, dass schon ein anderer Schriftsteller als der Evangelist einzelne Reden besonders kunstvoll ausgearbeitet und sie bereits im wesentlichen so gestaltet hätte, wie sie beim ersten Evangelisten vorliegen. Undenkbar aber ist es, dass dieser selbe Schriftsteller auch bereits die zerstreuten Herrenworte (s. S. 224 unter I) ohne Kunde der Marcusabschnitte so geordnet haben sollte, wie sie in dem jetzigen ersten Evangelium den Marcusperikopen beigeordnet

<sup>1</sup> Vergl. hierüber Holtzmann, Einleitung in das Neue Testament, 362 f., „Eine Lücke der synopt. Forschung“, S. 2—5, Jülicher 9, Einleitung in das Neue Testament, 220 f.

<sup>2</sup> Holtzmann, Einleitung in das NT. 363.

<sup>3</sup> „Eine Lücke“ S. 5. Paul Feine, „Eine vorkanonische Überlieferung des Lucas in Evangelium und Apostelgeschichte“, S. 142 f.

sind. Mit einem Worte: Derjenige, welcher die Logia zu jenen ergreifenden Reden und zu jenen kurzen vortrefflichen Einlagen in die geschichtliche Erzählung ausgearbeitet hat, war derselbe, welcher die Marcusperikopen mit ihnen verband. Eine gerade so geordnete Logiasammlung, wie sie im Mt vorliegt, kann nicht unabhängig für sich existiert haben.

Bei einer solchen Voraussetzung tritt aber dieser Bearbeiter der Logia, der keineswegs ein reiner Abschreiber war, und trotz genauem Anschluss an  $\Lambda$  doch manche eigene Wendungen und Ausführungen geboten hat, als eine eigene schriftstellerische Persönlichkeit hervor, deren Charakter und Bedeutung nicht bloss verglichen werden kann, sondern geradezu verglichen werden muss mit derjenigen des Ergänzers, wenn anders die Frage nach einer einheitlichen Abfassung des Mt entschieden werden soll.

Da zeigt sich nun erstlich und vor allem ein sehr bedeutender Gegensatz zwischen Logiographen und Ergänzer hinsichtlich der Art und Weise, wie beide ihre Bemerkungen mit den Marcusperikopen verbunden haben. Fast alle durch das erste Evangelium zerstreuten Logia sind passend in die Marcusperikopen eingeschaltet, und wenn man auch mehrfach die Einlage als solche bemerken kann, so werden diese Redestücke doch vom Standpunkte der erbaulichen Wirkung aus nur selten ihren Zweck verfehlen. Kein Mensch wird leugnen, dass die aus Mt 4, 17 und 23, 2 f. anticipierte Täuferpredigt 3, 2—9 einen bedeutenden Eindruck macht. Grossartig ist die Composition der drei Antithesen in der Versuchungserzählung 4, 1—11, sie, die früher — bevor noch Marcus als einzige historische Quelle des Mt angesehen ward — gerade durch die Einheitlichkeit ihrer Composition der Marcushypothese so gefährlich war. 8, 11—12 ist vortrefflich als Ergänzung von οὐδὲ ἐν τῷ Ἰερουσαλὴμ τοσαύτην πίστιν εὑρον hinzugefügt. Nach 12, 32 werden nicht unpassend Gedanken aus 7, 17 bez. aus den Logia (vergl. Lc 6, 45) und der weitere Parallelbericht bei Lc 11, 29 f. aus  $\Lambda$  eingesetzt, und ebenso sind die kleinen Logia 12, 11; 13, 12; 16, 27; 17, 20; 18, 7; 19, 28; 24, 37 f.; 28, 18—20 gut gestellt. Weniger am Platze sind etwa nur 12, 30; 15, 13—14.

Gerade umgekehrt steht es mit sämtlichen Zusätzen zu Mc und  $\Lambda$ .

Die Reflexionscitate sind nur da recht am Platze, wo sie, wie in den ersten beiden Capiteln und in 27, 3—10 ein integrierender Teil der Ergänzungen selbst sind. Allenfalls auch noch 4, 14—15 zur besseren

Motivierung dafür, dass Jesus schon damals nach Kapernaum übersiedelt sein soll<sup>1</sup>. An allen andern Stellen sind sie unpassend<sup>2</sup>.

Vor allem ist oft schon die äussere Einführung mancher Zusätze fehlerhaft oder linkisch. Die Worte, welche 3, 1 (ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) die beiden ersten Capitel dem Ganzen einfügen sollen, machen einen Fehler von 30 Jahren. Noch bevor Jesus von Pilatus verhört und verurteilt worden war (27, 11 f.), wird 27, 3 die Episode über des Judas' Ende mit der unpassenden Einführung gegeben: τότε ἰδὼν ἰουδᾶς ὁ παραδιδούς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη μεταμεληθεὶς κτλ. Die Einschaltung von 28, 9—10 ist sachlich wie stilistisch hart, 28, 11—15 stört, wie ich zeigte<sup>3</sup>, den Zusammenhang von 28, 8 und 28, 16.

Noch unerträglicher ist es, dass die meisten Zusätze in unlogischer Weise den Gedankengang des Evangelisten durchkreuzen.

Die Taufe Christi hatte auch nach Mt den Zweck, die Ausgiessung des heiligen Geistes auf Jesus zu erklären. Da die Geburtsgeschichte in Mt 1—2 nach dieser Richtung hin schon vorgearbeitet, die Taufe genau genommen also überflüssig gemacht hatte, so hätte der Ergänzter, welcher diesen Sachverhalt durchschaute, und 3, 14—15 hinzufügte, den Taufbericht selbst kürzen müssen. Indem er dieses unterliess, zeugt er gegen die Einheitlichkeit der Berichterstattung.

Das Citat aus Jes 6, 7 steht, wie ich „Eine Lücke der synopt. Forsch.“ S. 15 zeigte, sehr unpassend Mt 13, 13 f. Jesus hatte 13, 11 auf die Unfähigkeit der Menge, die Geheimnisse des Gottesreiches ohne bildliche Darstellung zu erfassen, hingewiesen. Diesen einfachen Gedanken der Unfähigkeit des Volkes ersetzt 13, 14 f. durch den Gedanken des Jesaias, dass das Volk einen bösen Willen habe. 8, 17 wäre doch gerade nach altchristlicher Auffassung von dem stellvertretenden Leiden Christi und nach der allgemein verbreiteten Deutung von Jes 53 auf den leidenden Messias etwa zu Mt 26, 68 oder 27, 56 am Platze gewesen, nicht aber nach den Krankenheilungen 8, 16, durch welche Jesus zwar die Einzelnen erleichtert, sich selbst aber keine Last auferlegt hatte. Dagegen wäre 13, 35 als Antwort auf die Frage 13, 10 passender hierher gestellt. — Wenn Mt 12, 16 den Jüngern verboten hatte, von den Wunderthaten weiter zu erzählen, so passt doch 12, 17 f. (= Jes 42, 1) absolut nicht

<sup>1</sup> Doch würde das Citat ebensogut passen, wenn Jesus damals erst παρὰ τὴν θάλασσαν (Mc 1, 16) gezogen wäre. Offenbar steht dasselbe grade da aus rein äusserlichen Gründen, an Stelle des πεπλήρωται ὁ καιρὸς (bei Mc 1, 15).

<sup>2</sup> Siehe „Eine Lücke“ S. 15 f. und sogleich S. 228.

<sup>3</sup> „Eine Lücke“, S. 16. 30.

hierzu. Selbst die Worte 12, 19 οὐκ ἐρίκει οὐδὲ κραυγάζει οὐδὲ ἀκούει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ, welche allein noch ein tertium comparationis enthalten, weisen doch nicht passend auf Jesus hin, der ja grade auf den Strassen (ἐν ταῖς πλατείαις) lehrte und thätig war.

Ferner ist die Wiederholung von 26, 56 nach 26, 54 hart, auch 21, 4—5 stände besser nach 21, 6 als nach 21, 3. Ja selbst manche der kleineren sachlichen Einlagen (14, 28—31; 16, 18—20; 17, 24—27) sind so wenig geschickt eingeschaltet, dass die Fugen in unangenehmer Weise bemerkbar sind. Das Wunder der Beschwichtigung des Sturms ist durch die kühne Bitte des Petrus, durch sein Sinken und seine Errettung, ganz in den Hintergrund gedrängt. Mt 16, 20 hätte nach 16, 17 folgen sollen und bei Mt 17, 24—27 durchbricht die Erzählung vom Didrachmon sehr unzweckmässig die ernstesten Reden Jesu über sein Leiden und das Himmelreich.

Somit ist die Folgerung geboten:

Wenn der kanonische Matthäus die selbständigen Zusätze, welche er zu den Marcusperikopen und Logiaabschnitten hinzugethan hat, so wenig geschickt den Quellenberichten einfügen konnte, so kann er nicht identisch mit demjenigen Schriftsteller gewesen sein, welcher in ebenso geschmackvoller wie erbaulicher Weise die Herrenworte mit Marcusberichten verflochten hat. Eine derartig untergeordnete schriftstellerische Natur, wie sie die Ergänzungen bot, ist nicht der eigentliche geistige Urheber des Lieblingsevangeliums der Christenheit. Wem es gelungen ist, zwei fremdartige Berichte wie Mc und Λ so kunstvoll zu combinieren, der müsste doch noch weit eher in der Lage gewesen sein, seine eigenen Gedanken in passender Weise dem Erzählungsstoff einzufügen.

Schon hieraus folgt, dass der Bearbeiter der Logia, wie er sich in 3; 4; 5—7; 10; 18; 23; 25 documentiert, nicht die gleiche Person gewesen sein kann, wie der kanonische Mt.<sup>1</sup>

## II.

Nicht minder wichtig ist ein zweites Argument dafür, dass der kanonische Mt nicht der geistige Urheber des Evangeliums, sondern nur der Ergänzer (c) eines bereits vorhandenen Evangeliums (a + b) gewesen sein kann.

<sup>1</sup> Die Probe für die Richtigkeit dieses Resultates bietet die Thatsache, dass nach Auslassung aller Ergänzungen der Rest des Evangeliums einen bei weitem besseren Zusammenhang darbietet, als mit denselben.

Die dogmatische und katholisierende Überzeugung des Ergänzers liess sich feststellen (S. 223). Nun wäre es allerdings möglich, dass dieser — ohne im einzelnen die Anschauungen von Mc und A zu teilen — dennoch eine ziemlich getreue Zusammenstellung des Inhalts beider Schriftstücke vorgenommen hätte. Undenkbar dagegen ist es, dass ein dogmatisch und kirchlich so bestimmt ausgesprochener Charakter, wie er, da, wo er in den Marcusperikopen und Redestücken sich freier bewegt und eigene Anschauungen vorträgt, eine von der seinen völlig abweichende Ansicht vorgetragen haben sollte, ohne dieselbe einzuschränken und zu begrenzen.

Gleichwohl ist — wie gezeigt werden soll — der Bearbeiter der Logia, nicht wie der kanonische Mt, ein dogmatisch-strenger Judenchrist, sondern ein scharfer Gegner des Judaismus, ein Gegner alles Dogmatismus.

Um dies zu erweisen, ist es zunächst erwünscht, den Begriff Judaismus, der häufig zu Missverständnissen Anstoss gegeben hat, strenger zu begrenzen.

Versteht man unter Judaismus das, was „an die Vorstellung und Begriffswelt des Judentums erinnert“<sup>1</sup>, so ist Judaismus allerdings im ersten Evangelium, ja vornehmlich auch in den Redestücken, anzutreffen. Trennt man aber — wie man muss — diese Hinweise auf einen jüdischen Hintergrund von den eigenartigen judenchristlichen Theorien über Hochhaltung des Gesetzes und über Buchstabenglauben, so wird man im Text des ersten Evangeliums nicht von Judaismus reden dürfen.

Hier gilt vielmehr — wie gezeigt werden soll — der Satz, dass judenchristliche Anschauungen im letzteren Sinne allein in den Ergänzungen zu finden sind, während zwar der jüdische Hintergrund in besonders treuer Widerspiegelung der Redequelle dieser entlehnt ist, die Gesamtanschauung aber gerade hier in schroffem Gegensatz zu den Ideen des Judenchristentums steht.

Dabei ist allerdings eins zu beachten.

Der Bearbeiter der Logia und der Marcusperikopen war kein Pauliner in dem Sinne, dass er den Glauben höher gestellt hätte als die Werke. Er ist zwar vertraut mit dem Gedankengange und der Ausdrucksweise des Paulus, hebt aber gerade im Gegensatze zu ihm hervor, dass der Mensch allein nach seinen Werken gerichtet werde. Andererseits aber steht er in nicht minder schroffem Gegensatze zu dem strengen Festhalten an den Äusserlichkeiten des mosaischen Gebotes; er ist ein Gegner des jüdischen Ceremonialgesetzes. So 12, 1—4; 8 in dem synoptischen

<sup>1</sup> Holtzmann Neutest. Theologie I, 429. — Doch s. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I<sup>3</sup>, 273.

Bericht, 12, 5—7 in dem eigenen Zusatz, so 15, 1—20 in den synoptischen wie in den eigenen Angaben<sup>1</sup>.

So weiter in dem Programm der Bergrede 5, 17, wie in allen ihren Ausführungen, so in dem synoptischen Bericht vom höchsten Gebot 22, 36—40. Die Hauptpartien des ersten Evangelisten nehmen also eine Mittelstellung ein zwischen Judenchristentum und Paulinismus. Der Verfasser steht dem Paulus in Bezug auf moralische Tiefe gleich, er verhält sich ablehnend gegen seine dogmatischen Anschauungen.

Wenn man diesen Gesichtspunkt vor Augen behält, wird man nicht mehr von Judaismus im strengeren Sinne, von judenchristlichen Anschauungen des ersten Evangelisten in den Partien reden können, welche aus Mc oder A stammen, vielmehr grade umgekehrt ihre antijudaistische Gesinnung betonen müssen. Sie sind die gewaltigste Predigt gegen jede Gesetzesgerechtigkeit im jüdischen Sinne.

Gar nichts für eine judenchristliche Gesinnung beweisen zunächst diejenigen Ausdrücke, welche der ersten Evangelist seinen Quellen entnommen und anticipando eingereicht hat. So 15, 31 ἐδόξαζαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ, welcher rhetorische Ausdruck aus Marcus 12, 26 ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ (= Mt 22, 32) leicht erklärlich ist, ebenso der Lieblingsausdruck des Evangelisten υἱὸς Δαυεὶδ für Jesus 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 9 nach Mc 10, 47 (= Mt 20, 30 = Lc 18, 39). Nimmt man hinzu, dass dieser Name hier stets (wie auch das obige θεὸς Ἰσραήλ) dem Volke in den Mund gelegt wird, um dessen Stimmung bezeichnend darzustellen, so wird man aus ihnen einen besondern Judaismus des Verfassers nicht erschliessen dürfen<sup>2</sup>. Ebenso wenig kann ein solcher aus der Bezeichnung Jerusalems als heiliger Stadt gefolgert werden.

Etwas anders scheint es um einige Stellen zu stehen, in welchen Mt weit mehr, als irgend ein anderer Evangelist, Einzelheiten aus dem jüdischen Gemeindeleben berührt hat. Mit Recht ist hervorgehoben worden, dass Mt allein über das Opfer und die Stellung zum Tempel spricht (5, 23—24; 23, 16—21). Nach 10, 5 und 10, 23 scheint der Befehl, die Lehre Jesu auszubreiten, nur auf Israel Bezug zu haben, 23, 3

<sup>1</sup> Mit dieser letzteren Gesinnung ist es wohl vereinbar, dass er das mosaische Gesetz als Ganzes für verbindlich erachtet und nur mit Hülfe seiner Hauptgrundsätze das Nebensächliche zu eliminieren sucht.

<sup>2</sup> Auch Mt 24, 20 wird ohne Grund für einen judaistischen Zug ausgegeben. Da die ursprünglich jüdische Apokalypse Mc 13, 14 = Mt 24, 16 von der Flucht aus Judaea spricht, so kann sie doch allein durch eine besondere Ausmalung der Gefahr für die Juden noch nicht eine judenfreundliche Gesinnung an den Tag legen. Dies ist ein originaler Zug der Quelle, den Mt allein erhalten hat.

wird anscheinend sogar die Lehre der Pharisäer gelobt, 23, 23b ihre Praxis gebilligt.

Trotzdem aber folgt aus allen diesen Bemerkungen für eine judenchristliche Gesinnung des Evangelisten nichts.

Vor allem beachte man, dass Mt hier mehrfach nur seine Logiaquelle wörtlich wiedergibt. Man vergleiche Mt 23, 23 = Lc 11, 42, und zu 10, 5 den entsprechenden Gedanken bei Mc 7, 27, Mt 15, 26 bez. 24; ferner zu Mt 5, 23—24 halte man den gleichen Grundgedanken von Mc 11, 25, der in den Logia des Mt nur ursprünglicher, mit frischeren Farben erhalten war. Ja, die mehrfachen Parallelen in Lc 11, 39—54 zu Mt 23, speziell Lc 11, 46 = Mt 23, 4, welches inhaltlich mit 23, 3 eng zusammengehört, zeigen, dass Mt hier nur den Bericht seiner Quelle widerspiegelt, ihr Colorit treuer wiedergibt, nicht seinen persönlichen Standpunkt zum Ausdruck gebracht hat.

Im Übrigen ist nach dem Wortlaut der mit diesen Stellen verbundenen Partien absolut nicht daran zu denken, dass sie Zeugnis ablegen könnten für einen judenchristlichen Verfasser, und noch weniger ist diese Annahme nach dem Inhalt der Hauptlehren dieses Evangeliums gestattet.

Es ist ja bekannt, wie die ganze Bergpredigt, die allerdings zur grösseren Ehre und höheren Wirkung des Gesetzes mit beitragen soll, (abgesehen von 5, 18—19)<sup>1</sup> die Ehrung nicht des ganzen Gesetzes und aller 600 Vorschriften fordert, sondern gerade umgekehrt allein die Hauptgebote einschräfen will, diese aber in unendlich vertiefter und versittlichter Form. Dasselbe Bestreben findet sich bekanntlich in zahlreichen synoptischen Partien und bildet recht eigentlich das Grundthema der Lehre Christi daselbst. Vergl. Mt 15, 1—20; 19, 3—9; 19, 16—30; 22, 34—40, daneben auch 9, 10—17; 12, 10—12. Die antipharisäische Philippica Mt 23 ist nicht nur gegen diese Secte gerichtet, sondern zugleich ein schonungsloses Verdict gegen das gesetzezefrige Judenchristentum, vergl. 23, 4; 13; 15; 23—24; 34—38. Auch dürfte es schwer werden, in jenen eindringlichen Reden für Gnade und Barmherzigkeit Mt 18 und 25 einen judenchristlichen Geist zu finden. Die Vergeltungstheorie und ein gewisses Abwägen des himmlischen Lohns nach den irdischen Leistungen beherrscht auch diese Ausführungen (vergl. 16, 27); aber unter Leistungen werden hier, im Gegensatz zu den äusserlichen vorgeschriebenen Werken, gerade die nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste des Gesetzes entsprechenden Thaten verstanden. Gnade und Erbarmen sollen nicht nach

---

<sup>1</sup> Vergl. S. 221 unter 2, „Eine Lücke“ S. 22.

dem Aequivalent in guten Werken, sondern teils nach der Gesinnung, teils noch überschüssig zugemessen werden.

Ja, selbst wenn die obigen judaistischen Züge in den Logiapartien (10, 5; 10, 23; 23, 3; 23, 23) direct Zeugnis für die eigenste Gesinnung des Verfassers verrieten, seine Erfindung wären, könnten sie nicht den Judaismus oder gar ein bestimmtes judenchristliches Programm andeuten. Denn alle vier Stellen sind in rhetorischen Antithesen gebraucht, deren negativer Inhalt den sogleich folgenden positiven Gedanken nur in ein um so schärferes Licht stellen soll. Wenn ich sagen würde „alles, was die Orthodoxen euch sagen, das ihr halten sollt, das haltet und thut; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht thun: sie sagen es wohl und thun es nicht“: so hätte ich doch nur in noch verschärfterer Form meine Abneigung gegen sie dargethan, als wenn ich bloss gewarnt hätte „handelt nicht nach den Werken der Orthodoxen“<sup>1</sup>. Nach der von Jesu anfänglich gewiss gegebenen (vergl. Mc 7, 27) einschränkenden Weisung Mt 10, 5 wirkt die scharfe Verurteilung Israels 10, 15—16 und 23a doppelt eindringlich und vernehmlich. In 10, 23b deutet der Zusatz gar nur die Nähe der Parusie an. 23, 23—24 ordnet grade das Ritualgesetz den neuen Ordnungen des Reiches Gottes unter.

Und dazu halte man die überaus zahlreichen Stellen des ersten Evangeliums — sowohl in den Marcusperikopen wie in den Herrenreden, — welche einen reinen Universalismus vertreten! 3, 9 hebt schon der Täufer hervor, dass Gott dem Abraham aus den Steinen Kinder zu erwecken vermöge. Kaum irgendwo sonst ist das freie Walten der göttlichen Gnade so schön ausgesprochen wie 20, 1—16. Alle Gerichtsszenen heben so nachdrücklich wie etwas hervor, dass ohne Ansehn der Person, nur nach Gesinnung und Leistung, die Entscheidung getroffen werde. So namentlich auch in den Herrenreden daselbst, bei deren Ausführung im einzelnen der Verfasser grössere Freiheit gezeigt hat, wie z. B. in 13, 39—43; 13, 49—50; 25, 31 f.

Mit den schärfsten Worten wird gerade in den dem Evangelisten eigentümlichen Schlussworten der Herrenreden 21, 31 und 21, 43 die Gesetzesgerechtigkeit des Judentums verworfen: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und den Heiden gegeben werden, die seine Früchte bringen.“ Derselbe Geist durchzieht das Gleichnis vom himmlischen Mahl 22, 1 f. und 24, 14 wird die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt vorausgesetzt. Dieselbe universale, judenfeindliche Gesinnung

<sup>1</sup> Übrigens verwarf auch Mt 16, 12 „die Lehre“ der Pharisäer.



findet sich endlich auch in der Androhung vom Fall Jerusalems 23, 34—38<sup>1</sup>.

Es hat sich also herausgestellt, dass der vermeintliche Judaismus des ersten Evangelisten, wenn man von den Zusätzen absieht, gar nicht existiert. Mt hat in den Herrenreden den jüdischen Hintergrund seiner Gewohnheit gemäss, Jesu Worte treu wiederzugeben, besser bewahrt, als Lc. Im übrigen ist er ein Gegner des Judaismus. Selten findet sich wie bei ihm so rein und ohne dogmatische Trübung der Universalismus christlicher Lehre ausgesprochen. Darin ist er gleich weit von dem Gesetzeschristentum der Judenchristen entfernt wie von der paulinischen Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Dagegen steht er in schönem Einklang mit Mc<sup>2</sup> und den Parallelabschnitten der Logia in Lc.

Je klarer diese Seite des ersten Evangelisten hervortritt, um so unvereinbarer mit ihr muss die katholisierende und dogmatisierende Richtung in den Zusätzen erscheinen. Als Ergänzungen zweiter Hand, mit der Absicht, das undogmatische, noch von keinem kirchlichen Zwang wissende Christentum des ersten Evangelisten in die richtigen Schranken zu weisen, sind sie wohlverständlich. Den gleichen geistigen Urheber wie die Logiaabschnitte können sie nicht gehabt haben. Das Evangelium, so wie es vorliegt, will allerdings nach Wernle's Urteil (S. 123) für Christen aus dem Judentum, die an Israel und am AT. hängen, den letzten Anstoss beseitigen. Aber ohne genügenden Grund meint er, „es gehe nicht an, diese Tendenz einfach dem Bearbeiter zuzuweisen und von der Grundschrift zu trennen.“ Denn wenn die übrigen Teile frei von Judaismus sind und möglichst scharf das Judentum verurteilen, so muss jeder Verständige umgekehrt schliessen, dass eine Trennung von Verfasser und letztem Bearbeiter geradezu geboten sei: nur dem letzteren gehört die genannte Tendenz an.

<sup>1</sup> Übrigens ist dieser antijudaistische Universalismus keineswegs mit dem katholisierenden Geiste der Ergänzungen identisch. Jener ist undogmatisch, die Zusätze dagegen geben nicht nur für die göttliche Geburt Jesu und seine Auferstehung, für Taufe und Taufformel, für seine himmlische Herrschaft ein Zeugnis ab, sondern suchen auch überall nach einer biblischen Begründung für die Heilsthatsachen. Jener weitherzige Universalismus, wie er in Mt 5 und 23, so auch später wieder in Joh 3, 5—6; 3, 16—21; 4, 21—24 vertreten ist, ist das gerade Widerspiel des katholisierenden Dogmatismus des Ergänzers. Der Evangelist setzt die Lehre Jesu über den Buchstaben des Gesetzes.

<sup>2</sup> Wernle S. 199 „alles Judaistische ist dem Mc-Evangelium gründlich fremd“, „andrerseits steht Mc. dem geschichtlichen Paulinismus vollständig fern.“

## III.

Trotz alledem versichert Wernle mit einer gewissen apodiktischen Sicherheit, dass die Bearbeitungshypothese unmöglich sei, da gegen sie „die durchgehende Einheit der Sprache“ streite. „Die Bearbeitungshypothese stützt sich nicht auf einen Schein des sprachlichen Beweises: bevor sie diesen angetreten hat, hat sie keine solide Unterlage.“ Und beeinflusst durch die in die Augen fallende Anzahl von ähnlichen Ausdrücken zwischen Evangelist und Ergänzer stimmt auch Holtzmann (Theol. Literaturzeitung 1900 Nr. 1 S. 7) Wernles Urteil bei: „Völlig überzeugt,“ sagt er, „könnten wir nur sein, wenn uns der Verfasser entweder durch eine zwischen Proto- und Deuteromattthus gezogene allenthalben scharf teilende Linie beweisen würde, dass entweder die ganze Masse des charakteristisch übereinstimmenden Sprachgutes auf die Seite des letzteren zu liegen käme, oder dass es glaubhaft und anschaulich zu machen wäre, wie der Nacharbeiter sich gerade in die Finessen und Singularitäten der Vorlage einzustudieren und mit tuschendem Geschick zu reproducieren vermochte. Ich halte das Eine für so unmöglich wie das Andere.“

Und dennoch glaube ich mit Bestimmtheit nachweisen zu können, dass beide Bestandteile des ersten Evangeliums auch sprachlich so geschieden werden können, dass jeder Vorurteilsfreie diesen Gegensatz anerkennen muss.

Offenbar nämlich beruhen die von Holtzmann aufgestellten Forderungen, welche an einen überzeugenden Nachweis gestellt werden müssten, von vornherein auf der Voraussetzung der völligen Gleichheit der Redeweise in beiden Bestandteilen. Sie beanspruchen also einen Nachweis von dem, was nur hypothetisch angenommen, nicht von dem, was wirklich vorhanden ist.

Es wird sich vielmehr im Gegenteil zeigen lassen, dass beide Teile genügend viel charakteristisches Sprachgut aufweisen, um eine Scheidung vornehmen zu können, wie, dass andererseits manche Wendungen des Evangeliums zum Teil bewusst, zum Teil unbewusst vom Bearbeiter nachgebildet sein können, ohne dass schon von einem „täuschenden Geschick“ in der „Nachahmung von Finessen und Singularitäten“ die Rede sein darf. Um es kurz zu sagen: die stilistische Verwandtschaft zwischen beiden Bestandteilen ist weder der Art, dass sie nur durch die Identität des Verfassers erklärt werden könnte, noch überhaupt so gross, dass sie das Vorhandensein eines sprachlichen Sonderguts ausschüsse.

Vor allem ist hierbei ein Punkt nicht aus dem Auge zu lassen.

Ähnliche Worte können ebensogut ein Zeugnis für schriftstellerische Abhängigkeit wie für die Identität des Verfassers ablegen. Ersteres namentlich dann, wenn sie in kürzeren Bemerkungen, welche das Erzählte ergänzen oder erklären sollen, vorkommen. Der sprachliche Gegensatz wird in diesem Falle ein weit geringerer sein, als zwischen der Ausdrucksweise zweier selbständiger Autoren.

Zeigen wir dies an einigen der wichtigsten jener Ergänzungen. Wenn irgend etwas im Mt späterer Zusatz ist — sei es von der Hand des Evangelisten, sei es von der des Ergänzers, — so 28, 9—10. Die Erscheinung Jesu straft die Worte des Engels Lügen. Gleichwohl spiegeln diese Verse in jedem Worte die Sprache des Originals wieder<sup>1</sup>. Diese Ähnlichkeit der Sprache ist hier gewiss nicht ein Beweis für die Identität des Verfassers, sondern gerade für das Gegenteil; denn die Ausdrucksweise ahmt sklavisch 28, 5 und 7 nach, verrät sich aber trotzdem durch das dem Evangelisten in der Erzählung fremde Präsens λέγει und durch die im Munde Jesu seltsame Wendung ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς.

Der folgende Zusatz ist gleichfalls mit Redewendungen des ersten Evangelisten gefüllt: die Participia (πορευομένων — ἐλθόντες — συναθρόντες — συμβούλιον λαβόντες — λέγοντες etc.) könnte der Evangelist geschrieben haben. Aber schwerlich würde ein sonst so gewandter Schriftsteller, wie der erste Evangelist es war, den un griechischen Plural τὰ ἀργύρια gesetzt (28, 12; 15 nach 26, 15; 27, 3), und das πορευομένων 28, 11 vor 28, 16 bez. 19 wiederholt haben.

In ähnlicher Weise zeigt sich der Ergänzter nicht nur im abweichenden Sprachgebrauch, sondern oft grade in zu wörtlichem Anschluss an das Original, durch Wiederholungen bestimmter Redewendungen. So ist die Wiederholung von 26, 56 nach 26, 54 geradezu stümperhaft und verrät deutlich genug die altera manus. Die Wiederholung des ἡγεμόν nach 27, 2 Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι, so 27, 11 zweimal, spricht noch nicht dafür, dass hier derselbe Evangelist redet, sondern weist umgekehrt auf einen weniger geschickten Ergänzter hin, der zuerst 27, 3—10 einschob und hernach auf diese Weise wieder zum Original zurücklenkte. Das stereotype οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ist auch nicht überall am Platze (so z. B. nicht in der Ergänzung 27, 62). Dass der Zusatz in Mt 14, 31 bei dem zweiten Sturm die Anrede ὀλιγόπιστε aus 8, 26

<sup>1</sup> Die Erzählung beginnt mit dem καὶ ἰδοὺ wie 28, 2, sie hat den echt matthäischen Übergang mit τότε. Dem ἀπελθεῖν in 8 entspricht das ebenfalls bei Mt übliche προσελθεῖν in 9; 28, 10 ist im übrigen eine Nachahmung von 28, 5 und 7.

Zeitschrift f. d. neuest. Wiss. Jahrg. I. 1900.

wiederholt<sup>1</sup>, ein Wort, das sonst nur einmal in der Bergpredigt vorkommt, oder das bei plötzlichen Erscheinungen übliche  $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\epsilon\iota\varsigma\theta\epsilon$  28, 10 neben 28, 5 sind Anzeichen mehr für schriftstellerische Nachahmung, als für eine besondere Originalität. Mt 16, 19 ist die wörtliche Nachbildung von 18, 18, mit nichten also ein Beweis für die Stilgleichheit, sondern eher für die allzugenaue Nachbildung des Originals, für die Tätigkeit eines Ergänzers.

Während man hier die Beweiskraft der Ähnlichkeit überschätzt hat, hat man andererseits die wirklich vorhandenen Abweichungen im Sprachgebrauch unterschätzt, namentlich deshalb, weil man den Sprachgebrauch des Mt demjenigen des Mc und Lc sowie anderer Schriften des NT. gegenüberstellte.

Selbstverständlich haben alle jene späten Schriften des NT., welche von der paulinischen Begriffswelt nicht nur berührt, sondern beherrscht werden, oder die johanneischen Schriften eine von Mt so abweichende Redeweise, dass der Sprachcharakter des kanonischen Mt ihnen gegenüber oft ein einheitliches Gepräge aufweist. Selbst Lc, der doch wie Mt ein geläufiges Griechisch schrieb, weicht doch von Mt so bedeutend im Stil ab, dass dem gegenüber die besondern Eigentümlichkeiten, welche die Ergänzungen vor dem Gros des ersten Evangeliums aufweisen, gering erscheinen. Noch geringfügiger sind sie bei einem Hinblick auf Mc. Marcus schrieb ein Aramäisch-Griechisch, welches dem griechischen Publicum so wenig zusagte, dass ja schon aus diesem Grunde die Umarbeitung des ersten und dritten Evangelisten begreiflich erscheinen müsste, hätte sie nicht schon ihre genügende Begründung durch die Hinzufügung der „Herrenworte“.

Es ist also eine unbillige Forderung, dass derjenige, welcher einen verschiedenen Sprachgebrauch zwischen einem Proto- und Deuteromathäus, d. h. zwischen demjenigen, welcher Mc-Abschnitte mit Herrenworten kombinierte, und dem letzten Bearbeiter, behauptet, auch zeigen müsse, dass ähnliche einschneidende Differenzen beständen, wie zwischen Mt und Lc oder wie zwischen Mc und Mt. In vielen Einzelheiten der Diction ist sogar auch bei dieser Annahme eine Verwandtschaft nicht ausgeschlossen. Um so mehr gilt es natürlich auch auf die kleineren Verschiedenheiten zu achten und unter diesen namentlich die hervorzuheben, welche für Evangelisten und Ergänzter charakteristisch sind.

<sup>1</sup> Auch das allein neben dem ungeschickten  $\omicron\iota\ \epsilon\nu\ \tau\omega\ \pi\lambda\omicron\iota\omega\ \epsilon\lambda\theta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$  charakteristische  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\omega\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \nu\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\iota$  ist durch die Frage Mt 8, 27 und die Anrede 8, 29 gegeben.

Vor allem hat sich uns als ein durchgreifender Unterschied zwischen der Ausdrucksweise des eigentlichen Evangelisten und der Ergänzungen das Eine ergeben: die letzteren stammen von einem Manne her, welcher des Hebräischen kundig war, und der, trotzdem er geläufig griechisch sprach, doch Spuren seiner Kunde des alttestamentlichen Textes<sup>1</sup> an den Tag legte, während umgekehrt in den Abschnitten aus Mc und Λ stets der LXX-Text citiert wird, und das Bestreben, gewandt griechisch zu schreiben, vorherrscht. Über diesen letztern Punkt, über die Schreibweise des Evangelisten, soweit er die Marcusperikopen überarbeitet hat, lautet wenigstens das Urteil Wernles bestimmt so (S. 146): „Zu den Aramäismen des Mc. verhält sich Mt. ablehnend“<sup>2</sup>; „getilgt werden ταλιθά κούμ, βοανηγές, bei κορβάν und ἄββᾶ wird nur die Übersetzung gegeben (15, 5 δῶρον, 26, 39 πάτερ).“ „ῥωαννά bleibt stehen, wird jedoch fälschlich mit dem Dativ (τῷ υἱῷ Δαυεὶδ) konstruiert 21, 9.“ „Das Aramäische ist also dem Evangelisten eine fremde Sprache.“ Durchweg zeigt also schon nach Wernle der Bearbeiter der Marcusperikopen gerade das umgekehrte Bestreben, wie der Verfasser der Ergänzungen. Jener sucht überall die minder gebräuchlichen Worte des Mc durch ein besseres Griechisch zu ersetzen. „Eine Anzahl ihm ungewöhnlich klingender griechischer Worte ersetzt er durch ihm passende. Er vermeidet durchweg κράββατον als Fremdwort, ferner ὥρα πολλή, ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ. Für ὁ βαπτίζων schreibt er ὁ βαπτιστής, für εἷς καθ' εἷς: ἕκαστος, für θυγάτριον: θυγάτηρ“ etc. etc. In den Ergänzungen sind dagegen Hebraismen nicht selten.

Wo so schon durch Wernle, den eifrigsten Vertreter der Spracheinheit, vorgearbeitet ist, sollte doch die Formulierung der Schlussfolgerung nicht schwer sein: die Ergänzungen stammen von einem Judenchristen her, welcher überall Spuren seiner Gelehrsamkeit hinterlassen wollte; die Bearbeitung der Marcusperikopen im Mt ist dagegen das Werk eines Christen, der, des Aramäischen unkundig, das Aramäisch-Griechische bez. Ungriechische des Mc in ein besseres Griechisch übertragen wollte. Beide Bearbeiter sind also verschiedene Persönlichkeiten.

Mit Beziehung auf die Sprache der Reflexionscitate und ihr Verhältnis zu den Marcusperikopen im Mt hat auch Hawkins (Horae synop-

<sup>1</sup> Vielleicht zog er auch eine andere Übersetzung als LXX zu Rate; vergl. H. Vollmer „Das alttestamentlichen Citate bei Paulus“ (1898) S. 48.

<sup>2</sup> Dass die Ortsbezeichnungen Golgotha und Gethsemane bleiben, ist doch kaum als wirkliche Ausnahme zu betrachten. Nur die (übrigens auch wohl allgemeiner bekannte) Anrede παῖς könnte als wirkliche Ausnahme gelten.

ticae S. 125) die Erklärung abgegeben „that we have before us the work of more than one author or editor“! Und selbst Wernle muss zugestehen (S. 116), „die Doppelheit der Citate (die bald auf LXX, bald auf das Original zurückgehen), ist ein starker Hinweis auf den zusammengesetzten Charakter des Matthäusevangeliums.“ Das Wort „zusammengesetzt“ lässt allerdings noch die Möglichkeit einer einheitlichen Überarbeitung zu, kann aber den Thatbestand nur verschleiern, da ja eben der letzte Bearbeiter des Evangeliums nicht nach einer schriftlichen Aufzeichnung, sondern aus seinem eigenen Ingenium die Zusätze hinzugefügt hat. In Wahrheit gesteht auch Wernle damit wieder zu, dass dieser nicht identisch mit dem Schriftsteller gewesen sein kann, welcher ohne Kunde des Hebräischen Marcusperikopen und Herrenworte so vortrefflich zu combinieren verstanden hat<sup>1</sup>.

Zweifellos erhalten dadurch die Hebraismen, welche sich — abweichend von der sonstigen Redeweise des ersten Evangeliums — allein in den Ergänzungen finden, eine besondere Bedeutung. Sie weisen auf denselben Ursprung hin, wie die Reflexionscitate, und treten so in einen Gegensatz zu der sonstigen Sprechweise des Evangelisten. Der Bearbeiter des Mc ist, wie erwähnt ward, bemüht, die hebräischen Ausdrücke des Mc zu tilgen. So lässt er z. B. 15, 5 das von Mc 7, 11 überlieferte κορβάν aus. In merkwürdigem Gegensatze dazu bietet die Ergänzung 27, 6 εἰς τὸν κορβανᾶν. Sollte hier die Ausrede gestattet sein, dass κορβανᾶν (= ἱερὸς θεσσαυρός) nicht zu umgehen gewesen sei? An derselben Stelle (27, 8) giebt sie den hebräischen Namen Ἀχελδαμάχ (vergl. Act 1, 19) mit ἀγρὸς αἵματος wieder, auch ein Zeichen dafür, dass der Autor hebräisch verstand.

Im ganzen NT. kommt sonst ἀργύριον nur im Singular vor, τὰ ἀργύρια für Silberlinge, Silberstücke ist gar nicht einmal gut griechisch. Die Übersetzung der Jeremias-Stelle mochte es dem Ergänzer (Mt 27, 9—10) notwendig erscheinen lassen, von τριάκοντα ἀργύρια zu reden (Mt 26, 15; 27, 3; 5, 6. 9). Wie dem aber auch sein möge, von da ab findet sich in den Ergänzungen stets der Plural (28, 12 und 28, 15) und ist ein Wahrzeichen der fremdartigen Herkunft auch dieser Stellen.

<sup>1</sup> Es müsste doch auch ein merkwürdiges Spiel des Zufalls gewesen sein, wenn ein und derselbe Verfasser bei seiner Ausübung den Herrenreden stets eine andre Einführung alttestamentlicher Citate (ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη) gewählt hätte, als bei den von ihm hinzugefügten Citaten, welche er bekanntlich stets mit den Worten einführt: ἵνα πληρωθῇ τὸ ρηθὲν κτλ.

Mehrere andre ungrische Ausdrücke sind weiter allein dem Ergänzer eigen. So:

κατ' ὄναρ: Zu diesem Ausdruck vergleiche man Phot. p. 149, 25 κατ' ὄναρ οὐ χρὴ λέγειν · βάρβαρόν γε παντελῶς · ἀλλὰ ὄναρ. Trotzdem findet sich und zwar nur bei dem Ergänzer κατ' ὄναρ Mt 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; so auch 27, 19.

ὁψὲ δέ αββάτων (τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν αββάτων) 28, 1 ist eine höchst ungeschickte Construction, welche bei der sachlichen Correctur des kanonischen Mt (27, 62 f.) aus Mc 16, 1—2 notwendig wurde.

μετοικεσία (für das besser griechische μετοίκησις) findet sich nur Mt 1, 11. 12. 17 für das babylonische Exil.

δειγματίζω 1, 19 ein ganz ungrischer Ausdruck (vergl. Kol 2, 15).

γινώσκω vom geschlechtlichen Umgang, kommt zwar in der späteren Gräcität nicht selten vor, ist aber im NT. auf Mt 1, 25 bez. Lc 1, 34 beschränkt. Es ist offenbar als Reminiscenz von LXX (Gen 4, 1; 17; 19, 8 etc.) in Gebrauch gekommen.

Das ungrische ἀπὸ τότε steht dreimal nach den Zusätzen des Mt statt des bei Mt sonst so überaus gewöhnlichen τότε (Wernle S. 149).

γεννᾶν (gigno), γεννᾶσθαι (gignor, nascor) findet sich, abgesehen von einem Citat aus Mc 14, 21 = Mt 26, 24, nur in Mt 1—2 und in dem Zusatz Mt 19, 12, trotzdem es z. B. im Sprachgebrauch des Johannes sehr beliebt, auch bei Paulus und in Acta nicht selten ist.

ἄγγελος τοῦ κυρίου 1, 20. 24; 2, 13. 19 und wieder 28, 2 = מַלְאָכִי. Bei Mc stets ἄγγελος (μετὰ τῶν ἀγγέλων), so auch in den Logiastellen des Mt 13, 41; 24, 31; 25, 31; (vergl. „Eine Lücke der synopt. Forschung“ S. 10) 16, 27; μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. Selbst an der einzigen Stelle, 22, 30, wo Mt das marcische ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mc 12, 25) mit ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσὶν wiedergibt, vermeidet er die dem Ergänzer überall eigentümliche alttestamentliche Redeweise (vergl. Jud 2, 1; Num 22, 22).

Der Ausdruck οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου Mt 2, 20 ist sonst nicht üblich im Mt, offenbar gebildet im Anschluss an das alttestamentliche I Reg 17, 21.

Bei Mt 21, 4—5 stammt das seltene ἐπιβεβηκώς und ὑποζύγιον aus

LXX, während πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου eine ebenso ungeschickte wie verkehrte Übersetzung des hebräischen Originals ist.

Diese und andre von dem Sprachgebrauch des Protomathäus abweichenden Phrasen, die meist im guten Griechisch nicht gebräuchlich waren, sind, wie gesagt, namentlich deshalb besonders bemerkenswert, weil gerade das sonstige erste Evangelium bestrebt gewesen ist, alle Aramäismen und stilistischen Härten des Mc zu beseitigen. Sollte ein solcher Autor in seinen Zusätzen das entgegengesetzte Princip verfolgt und vorzugsweise Hebraismen und unclassische Ausdrücke gewählt haben?

Man könnte hier vielleicht auf analoge Gegensätze innerhalb des dritten Evangeliums hinweisen, dessen Einheitlichkeit, trotz des stilistischen Gegensatzes seiner Quellen, feststeht. Lc hat namentlich in den beiden ersten Capiteln die judaistische Färbung seiner Quellen beibehalten, trotzdem er selbst eine universalistische Tendenz vertrat. Aber dieser Einwand ist doch mehr naheliegend, als gutbegründet. Das verschiedene Colorit der Quellen ist allerdings noch nicht ein Beweis gegen die Einheitlichkeit eines Schriftstückes. Wie Mc-perikopen und Herrenworte durch einen Autor verbunden sein können, auch wenn sie nicht durchweg die gleichen stilistischen Eigentümlichkeiten zeigen, so wäre dies auch bei den Ergänzungen möglich, wenn anders sie aus einer andern schriftlich fixierten Quelle stammten. Nun aber ist gerade dieses das Eigentümliche im ersten Evangelium, dass sowohl die Logiaabschnitte als auch die Ergänzungen viele selbständige Zuthaten der Bearbeiter zeigen und grade diese selbständigen — der mündlichen Tradition oder dem eigenen Wissen entsprungenen — Angaben verraten bei beiden eine verschiedene Herkunft.

Ein weiterer Gegensatz zwischen dem ersten Evangelium und den Ergänzungen findet sich in der Verwendung von Latinismen.

Wie überall, so auch hier, bewahrt der erste Evangelist bei den Herrenworten den Ausdruck seiner Quelle weit getreuer, als bei anderen Berichten. Er behält also 5, 26 κοδράντης, 27, 46 ἡλεί und 22, 17 bez. 19 (= Mc 12, 14) κῆνος bei. Auch πραιτώριον 27, 27 nahm er als Ortsbezeichnung aus Mc 15, 16 herüber.

Im übrigen aber übergeht Mt meistens die lateinischen Ausdrücke. So Mc 12, 42 κοδράντης; κράβατος (= grabatus) bei Mc 6, 55; bei Mt 9, 6 wird κράβατος durch κλίνη (Lc 5, 24 κλινίδιον) ersetzt<sup>1</sup>.

Namentlich streng meidet der Evangelist Latinismen bei allen mili-

<sup>1</sup> Nur φραγελλῶσας Mt 27, 26 = Mc 15, 15 ist eine wirkliche Ausnahme. — Κράβατος (lat. grabatus) war ursprünglich makedonisch.



tärischen Bezeichnungen. Er übergeht σπεκουλάτορα (Mc 6, 27, s. dagegen Mt 14, 10), ferner das Mc 5, 9; 12, 5 gebrauchte λεγεών (Mt 8, 34), und ersetzt κεντυρίων Mc 15, 39; 44; 45 durch ἐκατόνταρχος (Mt 27, 54).

Dem gegenüber ist es gewiss bemerkenswert, dass gerade in den Ergänzungen des ersten Evangeliums römische Worte militärischer Art nicht selten sind. Das von Mt 8, 34 vermiedene λεγεών steht in dem Zusatz Mt 26, 53 (πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων) und κουτωδία dreimal 27, 65. 66; 28, 11, was noch dazu an beiden Stellen leicht zu umgehen war<sup>1</sup>, weil es nicht technisch gebraucht ward.

Von geringerer Beweiskraft ist es, dass sich in den Ergänzungen zahlreiche Ausdrücke finden, welche sonst dem Mt fremd sind. Immerhin sind sie sowohl ihrer Zahl wie ihrer Qualität nach nicht zu übergehen. Für die Eigenart und den Standpunkt des Verfassers dieser Zusätze ist es in der That bemerkenswert, dass vorzugsweise sie, nicht etwa die Marcus- und Logiaabschnitte im Mt, Worte und Vorstellungen enthalten, wie sie Acta, Apokalypse oder den paulinischen Briefen eigen sind.

Abgesehen von den oben zu Mt 1—2 erwähnten Hebraismen kommen hier natürlich auch wieder einige Ausdrücke der beiden ersten Capitel in Betracht, die sonst dem ersten Evangelisten fremd sind. Ich erwähne u. a. ἀκριβῶς 2, 7. 16; τεχθεῖς 2, 2, zumal in der Verbindung ὁ τεχθεῖς βασιλεὺς ist gewiss ungewöhnlich und findet kein Analogon im Mt. Ferner sind zu beachten:

χαίρειν χαρὰν μεγάλην φόδρα nur Mt 2, 10, sonst χαίρειν ἐπὶ oder τινί.

χρηματίζεσθαι 2, 12; 2, 22 kommt wohl in Act 10, 22 Hebr 8, 5; 11, 7 vor, nicht sonst bei Mt, ebenso ἀνακάμπτειν 2, 12.

ἐμπαίζειν kommt absolut und mit Dativ vor, so Mt 27, 29 = Mc 15, 20. Passivisch steht es allein Mt 2, 16; Lc 18, 32.

θυμῶ, θυμοῦσθαι 2, 16 kommt sonst im NT. nicht vor.

In den weiteren Zusätzen sind bemerkenswert:

διετράζω kommt im NT. nur in der Ergänzung Mt 14, 31 und 28, 17 d. h. an Stellen vor, welche in dieser Formulierung der letzten Überarbeitung angehören.

ἐκκλησία, welches abgesehen von Mt 18, 17 in den Evangelien fehlt, sehr häufig allerdings in den paulinischen Briefen ist,

<sup>1</sup> Vergl. zu κουτωδία Mt 28, 4: οἱ τηροῦντες.

bedeutet an dieser Stelle die Gemeinde. Das 16, 18 gebrauchte ἐκκλησία bezeichnet dagegen schon in späterem katholischem Sinne die Gesamtheit der Gläubigen, wozu Ansätze schon in den Briefen Pauli enthalten sind. Dass auch sonst 16, 17—19 eine dem ersten Evangelium fremde Ausdrucksweise herrscht, habe ich bereits S. 223 zu den Wendungen ἀρξὶ καὶ αἵμα, πύλαι ᾧδου, κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν gezeigt. Das sind Vorstellungen, wie sie dem ersten Evangelium sonst völlig fremd sind.

ἐπιλαμβάνεσθαι Mt 14, 31 kommt nur hier im Mt vor, mehrfach bei Lucas und Acta.

οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες sowie στατήρ kommt nur im Zusatz Mt 17, 24 f. vor, sonst steht dafür ἀργύριον.

χωρέω im Sinne von „verstehen“ steht ganz singular Mt 19, 11—12 dreimal, wo ja auch die Vorstellungen von εὐνοῦχοι, εὐνουχίζειν vorkommen, welche dem Evangelium fremd sind. Auch κοιλία μητρόσ ist Mt unbekannt.

Ferner sind 27, 3—10 ἀπάγχω (5), τιμὴ αἵματος (6), κορβανᾶν (6), ἅπαξ εἰρημένα im Mt.

ἄθῳοσ steht nur in den Zusätzen Mt 27, 4. 24, an letzterer Stelle mit ἀπό wie im Hebräischen (2 Sam 14, 9), nicht τινός.

ὁ πλάνος Mt 27, 63 kommt im NT. nur noch 2 Kor 6, 8; 2 Joh 1, 7; 1 Tim 4, 1 vor, und ebenso findet sich ἡ πλάνη 27, 64 nirgends sonst in den Evangelien. Dasselbe gilt von ἀσφαλίζω. Auch κεκοιμημένος im Sinne von Entschlafenen findet sich bei den Synoptikern nicht, es steht in dem Zusatz Mt 27, 52. Das 27, 53 gebrauchte ἐμφανίζεσθαι ist ebenfalls ἅπαξ εἰρημένον bei den Synoptikern.

Absichtlich sind dabei die oft eigenartigen Ausdrücke der Reflexionscitate, wo der Verfasser sich dem hebräischen Original anzupassen sucht, bei Seite gelassen.

Das Gegebene genügt um zu zeigen, dass die Zusätze, trotz ihrer geringen Ausdehnung, doch eine bedeutende Anzahl von eigenartigen Ausdrücken aufweisen, die zum Teil Anlehnung an alttestamentliche Reminiscenzen, zum Teil an die paulinische Ausdrucksweise verraten. Jedenfalls steht es — wenn auch manche Zufälligkeiten dabei mit unterlaufen mögen — mit der Spracheinheit des ersten Evangeliums nicht so, dass diese als Argument für die einheitliche Abfassung angeführt werden darf.

Wer namentlich die beiden einzigen grösseren Zusätze 1—2 und

27, 3—10 betrachtet, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier eine andre Schreib- und Denkweise vorliegt wie etwa Mt 5—7. Fast könnte es als Beleidigung gelten, wollte man dem trefflichen Verfasser dieser Capitel den Rechenfehler (14 statt 13 Generationen) und die Auslassung mehrerer Königsnamen in der Genealogie zutrauen.

Wie konnte trotz alledem ein Beweis für die Spracheinheit des 1. Evangeliums, ich will nicht sagen erbracht, wohl aber mit einem vorläufigen Erfolg versucht werden?

Vor allem liegt dieses, wie gesagt ward, daran, dass die Ähnlichkeiten, welche die meisten Zusätze des Mt mit dem übrigen Evangelium aufweisen, stets mit den viel grösseren Abweichungen, welche andre Evangelien, namentlich Mc und Joh enthalten, verglichen worden sind. Ausführlich hat namentlich Wernle die Besonderheiten des Sprachgebrauchs des 1. Evangeliums mit Mc verglichen und gegenüber dessen aramäisch-griechischer Schreibweise macht in der That das 1. Evangelium einen ziemlich einheitlichen Eindruck. Doch ist auch so noch die Beweisführung bei Äusserlichkeiten stehen geblieben.

Als wichtigste Abweichung des Mc von Mt hatte Wernle S. 147 f. folgende notiert:

1. Mt verdrängt das bei Mc so häufige beschreibende Participium mit εἶναι durch das einfache verbum finitum.
2. Zum Subject fügt Mt gern ein Particip wie ἐλθόντες, ἰδόντες, ἀκούσαντες, auch wo er keinen Hauptsatz abkürzt, am häufigsten ἀποκριθείς, λέγων.
3. Mt liebt überhaupt Participialconstructions, namentlich den gen. absolutus.
4. Mt braucht beim Übergang sehr oft τότε, δέ, μὲν — δέ, καὶ ἰδοὺ, wo Mc καὶ setzt.
5. Ausserdem setzt Mt eine Anzahl ihm geläufiger Worte in den Text, wie ἀκολουθεῖν, ἀναχωρεῖν, ὁ λεγόμενος, κελεῖν, προσελθών, προσκυνεῖν.

Die sehr geringe Beweiskraft dieser Beobachtungen wird schon durch die von Wernle selbst beigebrachten Thatfachen klar dargelegt. Erstlich stimmt Lc, trotzdem er seinen eigenen Stil schreibt und eine bestimmte Auswahl von eigenartigen Worten aufweist<sup>1</sup>, in allen diesen Punkten fast durchweg mit Mt überein<sup>2</sup>. Auch er vermeidet ungriechi-

<sup>1</sup> So braucht er gern abweichend von Mt Constructions wie τό τις ἂν εἴη oder καὶ ἐγένετο, er vermeidet προσκυνεῖν u. s. w.

<sup>2</sup> Wernle, S. 40 f. 45 f.

sche Constructionen, verwendet gern Participia, gen. absolutus; er glättet den Stil des Mc und ersetzt die einförmige Anknüpfung mit καί durch andre Conjunctionen δέ, τότε u. s. w.

Ja, den Grund hiervon hat Wernle gleichfalls richtig durchschaut (S. 147). Wie Mc spricht meist der Aramäer, wie Mt (und Lc) der Grieche. Es beweist also nichts. Auch der kanonische Mt war zweifellos ein des Griechischen kundiger Mann, der jedoch dadurch sich von dem ersten Bearbeiter unterschieden haben müsste, dass er auch eine gute Kunde des Hebräischen besessen und gelegentlich Spuren dieser seiner gelehrten Kunde bei den Ergänzungen verraten hätte.

Beachtet man ferner die oben besprochene Thatsache, wie leicht ein Ergänzter bei kleineren Zusätzen teils unbewusst teils bewusst an die Redeweise seines oft gelesenen Originals anknüpfen und in die Redeweise desselben einbiegen konnte<sup>1</sup>, so wird man es nicht mehr als Beweis für die Einheitlichkeit des ersten Evangeliums anführen dürfen, dass auch die Zusätze eine Reihe von den im Evangelium sonst beliebten Redewendungen enthalten, zumal wenn sie gut griechisch und so allgemeiner Art waren, wie ἀποκριθεῖς, λέγων, προεελθὼν, ἀναχωρεῖν u. s. w.<sup>2</sup>

Mit dem Hinweis darauf, dass auch in den Ergänzungen, zum Teil sogar in ganz kurzen Interpolationen, Ausdrücke wie καὶ ἰδοὺ, λέγων, προεελθὼν, τότε, συναχθέντες vorkommen, dürfte es unmöglich sein, den Beweis für die Spracheinheit zu verfechten<sup>3</sup>.

#### IV.

Um den sprachlichen Beweis für die Verschiedenheit von Evangelist und Ergänzter zu vollenden, ist es notwendig, auch noch den stilistischen Gegensatz, welcher zwischen den grösseren Ausführungen beider besteht, etwas näher zu betrachten.

Es ist bekannt, wie sehr sich die grösseren Redeabschnitte des Mt durch eine musterhafte rhetorische Form auszeichnen. Dagegen ist die Schilderung in den grösseren Ergänzungen zwar sachgemäss und ver-

<sup>1</sup> Eher könnte man bei einigen Stellen an der Wiederholung einiger landläufiger Participien und Partikeln den ungeschickten Ergänzter erkennen. Das oft wiederholte ἐγερθεῖς 2, 13. 14. 20. 21, ἀναχωρεῖν 2, 13. 14 und ähnliches sprechen nicht gerade für jene schriftstellerische Gewandtheit, welche wir sonst bei dem eigentlichen Evangelisten antreffen. Darüber sogleich S. 245 mehr.

<sup>2</sup> Übrigens sind unter den von Wernle S. 123 angeführten 12 Ausdrücken, welche bei Mt besonders beliebt gewesen sein sollen, zwei (ἄγγελος κυρίου und ἵνα πληρωθῇ κτλ.), die nur in den Zusätzen; zwei andere (συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), die nur im Protomathäus vorkommen.

<sup>3</sup> Vergl. Holtzmann, Theol. Literaturzeitung 1900 Nr. 1, S. 7.

ständig, aber doch ohne jeden poetischen oder rhetorischen Schwung (vergl. Mt 1, 18—3, 1; 27, 3—10; 27, 62—28, 2 bez. 28, 9—15; 17, 24—27).

Nun ist es ja klar, dass teils der Gegenstand, teils die Stelle, welche eine Erzählung einnimmt, oft die Art und Weise der Schilderung bestimmen. Die Geburtsgeschichte bot keinen Anlass zu einer so rhetorischen Schilderung, wie sie sich etwa Mt 5 oder 23 findet. Aber selbst da, wo sich der Ton der Erzählung etwas hebt, vermisst man beim Ergänzer die Anwendung jener stilistischen und rhetorischen Redefiguren, welche in reichem Masse die Redestücke darbieten.

Antithese und Anaphora sind die Lieblingsfiguren des Logiographen. Von beiden findet sich in den Zusätzen nicht nur keine Spur, sondern es sind sogar deutliche Anzeichen der Unfähigkeit des Verfassers, sie anzuwenden, vorhanden.

Namentlich zeigt sich diese Verschiedenheit bei der Anaphora.

Unter Anaphora versteht man die absichtliche Wiederholung eines Wortes oder einiger Worte zu Anfang des Satzes, um ihnen grösseren Nachdruck zu verleihen und so Gemüt und Phantasie der Hörer zu erregen.

Nicht jede beliebige Wiederholung eines Wortes, Gedankens oder Satzteils ist eine Anaphora. Werden Worte wiederholt, die gar nicht besonders betont sein sollen, oder welche mit der Erregung des Gemütes nichts zu thun haben, so ist das selbst im Griechischen und Lateinischen, abgesehen von bestimmten Phrasen, in denen Wiederholungen geradezu üblich sind<sup>1</sup>, ein stilistischer Fehler. Gewiss sind z. B. die in der geschäftlichen Prosa, im Gerichtsstil gebräuchlichen, ja notwendigen Wiederholungen, die regelmässigen Verweise oder pedantischen Gewohnheitswendungen, keine Anaphora. Sie haben jedenfalls die entgegengesetzte Wirkung wie die eigentliche Anaphora.

Der Bearbeiter der Logia im ersten Evangelium ist, wie bemerkt ward, ein Meister in Anwendung der Anaphora. Kaum braucht hier auf die 9 Seligpreisungen hingewiesen zu werden, auf das immer eindringlicher wiederkehrende ἔγω δὲ λέγω ὑμῖν (5, 21), auf sein gewaltiges Wehe, welches das ganze 23. Kapitel durchhallt, oder auf die herrliche Scene des jüngsten Gerichts mit ihrem stereotypen τότε ἀποκριθήσεται — τότε ἀποκριθήσονται. Das gerade Widerspiel dieser Fähigkeit, die Wortwiederholung im Dienste der Rhetorik als Anaphora eindrucksvoll anzuwenden, finden wir in den Ergänzungen.

Nicht selten wiederholt der Verfasser Worte bald aus dem Bestreben,

<sup>1</sup> Vitam vivere, χαρὰν χαίρειν, θησαυρίζειν θησαυρούς (Mt 6, 20).

seine Angaben mit der Vorlage zu verbinden, bald infolge einer gewissen stilistischen Ungewandtheit. Mehrfach sucht er die Anaphora nachzuahmen und das macht einen langweilenden, hie und da sogar abstossenden Eindruck.

Die ermüdenden Wiederholungen der Einführungsworte (τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν) ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου) sind keine Anaphora oder — wenn sie als solche beabsichtigt sind — zeigen sie klar genug, dass ihr Urheber eine andere Auffassung von Anaphora hatte, als der eigentliche Evangelist. Ebenso wenig entspricht es der Redeweise des Protomatthäus, wenn Mt 2, 19—20 fast wörtlich Mt 2, 13 nachbildet, oder wenn Mt 27, 65—28, 20 einige Worte wiederholt, z. B. πορεύεσθαι, κουστῶδιά mehrfach gebraucht.

Wenn dem aber so ist, so werden die Zusätze am allerwenigsten gerade dem Schriftsteller zugeschrieben werden dürfen, welcher sich auf die Rhetorik so gut verstand.

Wer andererseits beachtet, wie gross die Wirkung ist, welche der Bearbeiter der Logia gerade durch seine rhetorische Begabung, durch die häufige Anwendung der rhetorischen Formeln, der Antithese, der Anaphora, der Verwandlung kurzer Angaben des Marcusberichtes in Fragen, Aufforderungen, Antworten erreicht, wird diesen Schriftsteller nicht mit dem pedantischen Ergänzter verwechseln, welcher teils seine monotonen Redensarten ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν anwendet, teils einige Redewendungen seines Originals entwendet, um mit ihrer Hülfe seine Ergänzungen äusserlich einzufügen.

Zum Schluss sei endlich noch auf das hingewiesen, was allein schon für sich die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem, was dem eigentlichen Evangelisten (Protomatthäus) angehört, und dem, was der Ergänzter hinzugefügt hat, erweisen sollte (vergl. darüber im einzelnen „Eine Lücke der synoptischen Forschung“, S. 26 f.).

Bekanntlich besteht eine grosse Verwandtschaft im Ausdruck, in einzelnen Zusätzen und Correcturen zum Marcustext, zwischen dem ersten und dritten Evangelium.

Es war ein Missgriff von Wernle, dass er diese zahlreichen Beziehungen als zufällige hinstellte<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> S. 61: „Vieles bleibt einfach Zufall (!). Aber sicher ist, dass das dem Mt. und Lc. über Mr. hinaus gemeinsame Gut nicht durch eine gemeinsame verlorene Quelle und ebenso wenig durch Benutzung des einen durch den andern zu erklären ist, sondern durch den frei fliessenden Mr.-Text und das frei reflektierende Verhältnis beider Evangelisten zu ihm.“

Die überaus sorgfältigen Untersuchungen von Hawkins (*Horae synopticae* 176) haben wieder gezeigt, dass irgend eine Beziehung zwischen diesen beiden Evangelien bestanden haben muss, und zwar eine solche, welche nicht durch die gemeinsame Benutzung einer weiteren Quelle, sondern allein durch die Kunde des einen Evangeliums durch das andere erklärt werden kann<sup>1</sup>. Eben dasselbe hebt aufs neue auch wieder Holtzmann, *Theol. Literaturzeit.* 1900, No. 1, S. 9 als *conditio sine qua non* der Lösung der synoptischen Frage hervor.

Man ist nach Holtzmann geradezu „genötigt“, eine gewisse Bekanntschaft des dritten Evangelisten mit dem Wortlaute des ersten anzunehmen<sup>2</sup>, allerdings so, dass (wie auch ich betonte) nur von einer subsidiären, gelegentlichen, meist sogar nur gedächtnismässigen Benutzung die Rede sein kann. Nun könnte gegen dieses Verhältnis der Evangelien zu einander allerdings immer wieder die Ignorierung der Ergänzungen im Mt durch Lc angeführt werden. Denn es wird („Eine Lücke“ 29) keiner Casuistik gelingen zu erklären, wie es kommt, dass Lc bei Kenntnis der Geburtsgeschichte des Mt eine in jeder Beziehung abweichende Darstellung geboten hat.

Aber gerade diese Schwierigkeit wird gelöst durch die Scheidung von Protomathäus und Ergänzungen, wie das Holtzmann zu meiner Freude ausdrücklich zugesteht<sup>3</sup>. Nur so auch wird es erklärlich, dass zu der Zeit, da Lc schrieb, der Wortlaut des ersten Evangeliums (d. h. Mt 3, 1 f.) schon im kirchlichen Gebrauch sein und sich einer allgemeinen Bekanntschaft erfreuen konnte.

So endlich würde auch die Entstehung des Lc-Evangeliums überhaupt erklärt sein. Wenn Lucas unser zweites Evangelium, die Quellen von Acta und Protomathäus gekannt hätte, so können, bei der im übrigen trefflich von Wernle nachgewiesenen Arbeitsweise dieses Evangelisten, alle Einzelheiten seines Evangeliums (abgesehen von der Vorgeschichte<sup>4</sup>) ungezwungen hergeleitet werden<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Hawkins sagt a. a. O. these supplements . . . were first made in one of these two later Gospels, and then were carried across (whether intentionally or unconsciously) to the other.

<sup>2</sup> Hier und da zeigt sich sogar eine gewisse oppositionelle Stellungnahme des Lc gegen Mt.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 9: „Wäre nun der von Lucas benutzte Matthäus, etwa nach Soltaus Schrift, in dem von diesem Gelehrten konstruierten Protomathäus wiederzuerkennen, so fielen fast alle Schwierigkeiten, die der Annahme entgegenstehen, hinweg.“ S. auch Feine im *Theol. Literaturblatt* 1900 S. 220.

<sup>4</sup> Für diese ist in der That noch eine besondere „Jugendlegende“ als Quelle anzunehmen. Ihre Herkunft ist ja auch — wie jeder Verständige einsehen muss — eine völlig andere als die der meisten übrigen Erzählungen. Stil und Anschauungsweise weichen ab.

<sup>5</sup> Vergl. „Eine Lücke der synopt. Forschung“, S. 36 f.

Von unsern vier Evangelien — so wie sie vorliegen — ist höchstens<sup>1</sup> das dritte eine einheitliche schriftstellerische Leistung. Das zweite Evangelium hat — ausser kleineren Correcturen — später einen Abschluss von 16, 9—20 erhalten, dem vierten ist (ausser dem Prolog) das 21. Kapitel von einem Ergänzter hinzugefügt worden.

Auch das erste Evangelium liegt uns aller Wahrscheinlichkeit nach erst in einer zweiten Auflage vor. Die Behandlung der Kindheitsgeschichte im dritten Evangelium machte es erwünscht, dass auch dem ersten Evangelium, welches schon in liturgischem Gebrauche stand und überall beliebt war, eine Geburtsgeschichte und Genealogie Jesu vorausgeschickt wurde, und zwar im Gegensatz gegen Lc nur „soweit sie auch schriftmässig begründet werden konnte“ (ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν). Unser kanonischer Matthäus ist diese zweite ergänzte Auflage eines älteren Evangeliums, welches selbst lediglich aus Marcusperikopen und Logiaabschnitten bestand.

Man hat m. E. bis jetzt zu wenig Rücksicht darauf genommen, dass unsre vier kanonischen Evangelien deutliche Spuren davon tragen, dass sie in eine gewisse Concurrenz getreten, dass Schlussredactionen die ihnen anhaftenden Mängel zu beseitigen bestrebt gewesen sind.

Das späteste der synoptischen Evangelien, das Lucasevangelium, konnte schon in den Eingangsworten mit Stolz darauf hinweisen, dass es unter Berücksichtigung des vorhandenen Quellenmaterials alles am genauesten (ἀκριβῶς) und in der richtigsten Ordnung<sup>2</sup> (καθεξῆς) erzählt habe. Beim Marcusevangelium fanden seine Ergänzter (neben kleinen Correcturen) einen Zusatz über die Erscheinungen Jesu 16, 9—20 notwendig, damit ihm nicht das beste fehle. Zur besseren Beglaubigung des vierten Evangeliums ward Joh 21 hinzugefügt (vergl. namentlich 21, 7. 20—25, die auch mit Rücksicht auf den Zusatz von Mt 16, 17—19 notwendig erscheinen mochten). Sollte da eine Schlussredaction dem in der Kirche vor allem beliebten ersten Evangelium gefehlt haben?

Die Geburtsgeschichte wie die Tendenz der Reflexionscitatie, die Pilatus- und die Petruslegenden zeigen deutlich genug, weshalb eine werdende katholische Kirche eine solche Ergänzung für notwendig halten musste.

<sup>1</sup> Selbst da könnten möglicher Weise Teile der Vorgeschichte und der Emmaus-episode später eingelegt sein.

<sup>2</sup> Darin liegt ja nach Ansicht seines Verfassers vornehmlich seine Existenzberechtigung, dass es die Ordnung und die Thatfachen besser, im genaueren Anschluss an Mc und Logia beibehalten habe, als Mt.



## Miscellen.

Von Professor D. Eberh. Nestle in Maulbronn.

### I.

#### Das Neue Testament.

In einer Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft wird man auch die Frage aufwerfen dürfen, wie es mit dem griechischen Titel des „Neuen Testamentes“ steht. Dass derselbe fast überall η καινη διαθηκη lautet, ist allgemein bekannt. Aber die unter den Auspicien des Papstes 1889 veröffentlichte photographische Facsimile-Ausgabe des Codex Vaticanus ist betitelt: Η ΝΕΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. Siehe Theol. Litz. 1890 n. 16 Sp. 393 (im Register unter Διαθήκη fehlend) und E. Nestle Septuagintastudien 2, 15.

Ist dieser römische Titel völlig vereinzelt, oder findet er sich auch auf anderen Druckausgaben? und wann? und wo?

Im N. T. selbst haben wir neben dem häufigen καινη διαθήκη einmal Heb 12, 24 καὶ διαθήκης νέας μεσίτη; ähnlich wie neben dem καινὸς ἄνθρωπος, zu dem man sich ἀνανεοῦσθαι soll, (Eph 2, 15; 4, 24) einmal (Col 3, 10) den νέος ἄνθρωπος ἀνακαινούμενος.

Aus den Kirchenvätern habe ich mir einiges Material gesammelt. In der Athanasianischen Synopsis z. B. (Migne 28) heisst es zum Eingang: Sp. 289.

Τὰ δὲ τῆς Καινῆς Διαθήκης πάλιν ὠρισμένα τε καὶ κεκανονισμένα βιβλία ταῦτα.

Ebenso zum Schluss: Sp. 293 τοσαῦτα καὶ τὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης βιβλία.

Aber wo nun das A. und das N. T. zusammengefasst wird, Sp. 296 heisst es: ὡς οὖν εἴρηται ἐν τούτοις πάντα τὰ τῆς Παλαιᾶς καὶ τὰ τῆς Νέας Διαθήκης βιβλία.

Ebenso heisst es nachher bei der Aufzählung der einzelnen Bücher in der Überschrift Sp. 384:

ἀρκτέον δὲ καὶ τῶν τῆς Καινῆς Διαθήκης βιβλίων, dagegen weiterhin bei Aufzählung der Antilegomena Sp. 431 dreimal νέας: ἑκατέρας Διαθήκης, τῆς Παλαιᾶς δηλαδὴ καὶ Νέας, Τῆς Νέας πάλιν Διαθήκης ἀντιλεγόμενα, ἔξαιρέτως τῆς Νέας Διαθήκης.

Noch Photius 109 (H p. 154 B p. 89) schreibt vom alexandrinischen Clemens, er handle in den Hypotyposen περὶ ῥητῶν τινῶν τῆς τε Παλαιᾶς καὶ Νέας Γραφῆς. Keine der Ausgaben, deren Titelblätter in Schaff's Companion to the Greek Testament facsimiliert sind, hat νέος, sondern entweder Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ (mit oder ohne Accente), so Colinaeus 1534, Elzevir 1633, Mill 1707, Bengel 1734, Wettstein 1751, oder ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΠΑΝΤΑ, Stephanus 1550 oder ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ, so Stephanus 1551.

Auf Druckausgaben kenne ich νέος noch vom Gesamttitel der Aldina von 1518: Πάντα τὰ κατ' ἐξοχὴν βιβλία θείας δηλαδὴ Γραφῆς Παλαιᾶς τε καὶ Νέας. Auch vor der Genesis steht noch einmal, wenigstens nach dem Strassburger Nachdruck des Cephaleus 1526: Η ΘΕΙΑ ΓΡΑΦΗ ΠΑΛΑΙΑ ΤΕ ΚΑΙ ΝΕΑ. Desselben Druckers N. T. von 1524 hat nur ein lateinisches Titelblatt; ebenso die Complutensis und die erste Ausgabe des Erasmus.

Ich kann die Frage nicht weiter verfolgen<sup>1</sup>; selbstverständlich ist ja, dass man, namentlich wo καὶ in der Reihe war, lieber παλαιὰ καὶ νέα sagte; immerhin ist es interessant zu wissen, was gerade bei einer so monumentalen Ausgabe wie der photographischen des Codex Vaticanus Anlass gab, von dem uns geläufigen Titel abzuweichen.

## 2.

### „Unser täglich Brot.“

Nicht um eine neue etymologische Erörterung des Wortes ἐπιούσιος (Mt 6, 11; Lc 11, 3) soll es sich in den folgenden Zeilen handeln, sondern um den Hinweis auf eine alte, ja die älteste Erklärung desselben, die bisher nicht genügend beachtet wurde.

Weder Meyer-Weiss, noch Holtzmann führen aus Tischendorf's octava, die doch den wenigsten Studenten zugänglich ist, an, dass der Cureton'sche Syrer an beiden Stellen, ἐπιούσιον durch ܥܕܝܢܐ „das beständige, fortwährende“ Brot wiedergibt, ebenso in Lc der für

<sup>1</sup> Mancherlei Material ist bequem zu entnehmen aus Zahn's Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1 (1900).

Mt fehlende Lewis-Syrer. Ganz ebenso haben die syrischen Thomas-Acten (S. 313 ed. Wright) „das beständige Brot des Tages“.

Dies אָמין ist im syrischen A. T. regelmässige Wiedergabe des hebräischen תָּמִיד; vgl. Num 29, 11. 19. 22. 25 u. s. w.; Esr 3, 5; Neh 10, 34; vor allem aber Num 4, 7 לֶחֶם תָּמִיד LXX, ἄρτοι οἱ διὰ παντός, „das tägliche Brot“ wie Luther hier, genau wie im Vater-Unser, übersetzte, **ܕܡܝܢ ܕܝܡܝܢ**, V. 16 מִנְהַת תָּמִיד LXX ἡ θυσία ἡ καθ' ἡμέραν. Schon J. R. Crowfoot hat 1870 in seinen *Fragmenta Evangelica* auf diese Stelle verwiesen, und, da die LXX תָּמִיד auch durch ἐνδελεχῶς wiedergiebt (Ex 29, 38. 42), den syrischen Ausdruck durch τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐνδελεχῇ τῆς ἡμέρας wiedergegeben; letzteres ohne sachlichen Grund.

Aus dem Syrer ist diese Übersetzung auch ins Armenische übergegangen. Und Sergius Malea, der 1773 in Jerusalem eine Collation armenischer Handschriften vornahm, die für die Septuaginta-Ausgabe von Holmes-Parsons verwertet wurde, hat zu 2 Macc 1, 8 καὶ προεθήκαμεν τοὺς ἄρτους, wo von den Schaubroten die Rede ist, den Befund seiner armenischen Handschriften in griechischer Fassung so wiedergegeben: τοὺς ἄρτους ἐπιουσίους κυρίῳ. Dies der Ursprung der „interessanten Notiz von Grimm“, auf die G. A. Deissmann, *Neue Bibelstudien* 41f. aufmerksam machte, ohne ihren Ursprung und damit ihre Bedeutungslosigkeit für die Erklärung des neutestamentlichen Wortes zu kennen.

Noch merkwürdiger ist nun aber, dass Jahrhunderte vor dem Bekanntwerden des Cureton'schen Syrers eine hebräische Übersetzung des Matthäusevangeliums ganz dasselbe תָּמִיד zur Wiedergabe des ἐπιούσιος verwendet hat, das dem אָמין des alten Syrers zu Grunde liegt. Es ist der von Seb. Münster und Tillet-Mercier im 16. Jahrhundert mehrfach herausgegebene hebräische Matthäus, der, wie wir jetzt wissen, von dem im 14. Jahrhundert lebenden Juden Schemtob ben Schaphrut (oder Schaprut) herrührt. Man vergl. die von einem Schüler Lagarde's veranstaltete Ausgabe: *Des Schemtob ben Schaphrut hebraeische Übersetzung des Evangeliums Matthaei nach den Drucken des S. Münster und J. du Tillet-Mercier neu herausgegeben* von Dr. Adolf Herbst (Göttingen 1879)<sup>1</sup>. Schemtob übersetzt mit einer im biblischen Hebräisch

<sup>1</sup> Vgl. zum Bibliographischen der Einleitung meine Anzeige im *Lit. Centr.* Bl. 1880 Nr. 11. Erwähnenswert aus dieser Übersetzung ist auch, dass Schemtob ἀπὸ τοῦ πονηροῦ durch מְכַל רַע „von allem Bösen“ wiedergab, was Münster freilich in מְרַע corrigierte. Die gleiche Übersetzung bietet auch das äthiopische N. T. — Von Grotius und daraus in Pole's Synopsis ist der Hebräer Münsters noch angeführt; trotz Herbst scheinen ihn unsre modernen Commentatoren nicht zu kennen.

nicht belegten Adjectivbildung von תמיד לנו היום: תמיד  
 Dass nun im N. T. ἐπιούσιος wirklich Übersetzung eines ursprünglichen  
 תמיד לָחֶם sei, möchte ich nicht behaupten; aber das Zusammentreffen  
 des alten Syriers und mittelalterlichen Juden in dieser Wiedergabe ist  
 doch sehr beachtenswert, zumal wenn man zu dem καθ' ἡμέραν von  
 Nu 4, 16 noch die ἐφήμερος τροφή von Jac 2, 15 vergleicht. Ob die  
 im Auftrag der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene  
 Bibel in Nu 4, 7 Luthers „tägliches Brot“ auch dann in „das beständige  
 Brot“ umgeändert hätte, wenn sie diesen Zusammenhang mit dem  
 Vater-Unser durchschaut hätte? Sonst hat man Luthers „täglich“ für  
 תמיד ganz ruhig stehen lassen, und auch die englische Übersetzung, die  
 Nu 4, 7 the continual bread hat, giebt anderswo, worauf schon Crow-  
 foot in seinen ergänzenden Observations (1872 p. 10) aufmerksam machte,  
 dies תמיד durch daily wieder. „Unser täglich Brot“, „our daily bread“  
 ist am Ende bis auf weiteres doch noch die beste Übersetzung des  
 rätselhaften ἐπιούσιος.

## 3.

Die Fünfteilung im Werk des Papias und im ersten  
 Evangelium.

Arthur Wright schreibt in seinem Buche *Some New Testament Problems* (London 1898) aus Anlass einer im Jahr 1894 erschienenen  
 Schrift Papias on S. Matthew (London, Longmans), welche das Zeugnis  
 des Papias über Matthäus dahin deutete, dass Matthäus die alttestament-  
 lichen Weissagungen über den Messias gesammelt und erklärt habe,  
 woraus dann die ältesten Christen ihre messianischen Erörterungen  
 schöpften (p. 266):

„even if λόγια might mean „(Messianic) prophecies“, S. Matthew  
 cannot have filled five books by merely copying them and  
 writing them down, but we know from Eusebius that such  
 was the length of the treatise in question.

Ich verstehe nicht, wie Wright zu dieser Angabe kommt. Bei  
 Eusebius steht doch nur, dass das Werk des Papias fünf Bücher um-  
 fasst habe, nicht die Logia-Sammlung des Matthäus.<sup>1</sup> Diese Angabe

<sup>1</sup> h. e. 3, 38: Τοῦ δὲ Παπία συγγράμματα πέντε τὸν ἀριθμὸν φέρεται, ἃ καὶ ἐπιγέγραπται Λογίων κυριακῶν Ἑξηγήσεως. Τούτων καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων αὐτῶ γραφέντων μνημονεύει ὡδὲ πως λέγων·

Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας . . . ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἑαυτοῦ βιβλίων. ἔστι γὰρ αὐτῶ πέντε βιβλία συντεταγμένα.

veranlasst mich aber auf die mir schon lang aufgefallene Thatsache hinzuweisen, dass auch im Matthäus-Evangelium eine Fünfteilung der Herrenreden vorliegt, und daran die Frage zu knüpfen, ob nicht zwischen dieser Fünfteilung bei Matthäus und den fünf Büchern der papianischen Erklärung von Herrenworten ein Zusammenhang bestehen könne.

Fünfmal lesen wir bei Matthäus eine fast völlig gleiche Formel:

- 7, 28 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, am Schluss der Bergrede;  
 11, 1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, am Schluss der Aussendungsrede.  
 13, 53 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν τὰς παραβολὰς ταύτας, nach den 7 Gleichnissen vom Himmelreich.  
 19, 1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, nach der Warnung vor Ärgernis, der Weisung zu vergeben, dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht;

26, 1 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, nach der eschatologischen Rede und den eschatologischen Gleichnissen.

Die Formel bildet in Matthäus jedesmal den Übergang zu einem neuen Abschnitt, und der Einschnitt kann teils vor teils hinter einer solchen Übergangsformel gemacht werden. Bei 19, 1 und 26, 1 haben sich die neueren Herausgeber an die Kapiteleinteilung des Stephan Langton angeschlossen, bei 11, 1 drucken sie den Vers als Bestandteil des vorhergehenden Abschnittes, wie es Langton selbst in C. 7 und 13 gethan hatte.

Durch diese Formel — es ist die einzige derartige im ersten Evangelium — werden 5 Gruppen von Herrenreden gebildet (Bergpredigt, Aussendung, Gleichnisse, Versöhnlichkeit, Eschatologie); und da nun des Papias Werk λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία ε' (oder συγγράμματα πέντε) betitelt war,<sup>1</sup> legt sich die Frage nahe, ob ein Zusammenhang zwischen dieser doppelten Fünfteilung besteht, ob etwa Papias eine fünfteilige Sammlung von Herrenreden kannte, die er seiner Erklärung zu Grunde legte, und die auch in unserem ersten Evangelium verarbeitet wäre. Die aus den einzelnen Büchern des Papias erhaltenen Bruchstücke lassen, soweit ich sehe, den Inhalt seines Werks nicht deutlich erkennen; und fünfteilige Werke hat es viele gegeben, vom fünfgeteilten Pentateuch und Psalter an, und so könnte die Wiederkehr der Fünfteilung im ersten

<sup>1</sup> Zum Titel s. jetzt Zahn, Forschungen 6 (1900) S. 131 f; auch von Hegesipp kennt Eusebius nur 5 Bücher, s. ebenda S. 243, 247.

Evangelium und bei Papias ganz zufällig oder 'unabhängig, wie auch beiderseits durch das A. T. beeinflusst sein. Es verlohnt sich aber doch auf sie hinzuweisen, da die bisherigen Matthäus-Commentare das unterliessen. Die Frage, ob die Formel, da wo sie in Mt zum letztenmal vorkommt (26, 1) nach Nösgen auf C. 21—25, oder nach Kübel nur auf C. 23—25, oder auf alle Reden zurückblicke, ist wohl mit Meyer-Weiss dahin zu entscheiden, dass beides der Fall ist; sie fasst die Reden des letzten Abschnittes mit denen des ganzen Evangeliums zusammen.

---

## Ein neues Hilfsmittel zum Bibelverständnis.

Vom Herausgeber.

Es ist vielleicht die schwerste Last, die auf der modernen Zeit in ihrem Verhältnis zur Bibel ruht, dass der Forscher ihr gegenüber jede Naivität verloren hat. Zwischen den Leser und seinen Text drängen sich sofort die Schatten von Grundschrift und Redactor, von ursprünglichem Text und erster, zweiter, dritter Überarbeitung. Überblickt er ein Capitel, so überblickt er zumeist ein Trümmerfeld. Die Bausteine liegen wild durcheinander und der Blick irrt ohne Ruhepunkte von einem Stück zum andern. Und dazwischen wuchert bald üppig, bald spärlich das Unkraut zahlreicher Textverderbnisse, die Folge sorgloser Überlieferung. Es ist kein Zweifel, dass diese sichtende, zerreisende und wieder verbindende Arbeit mehrerer Decennien notwendig und nützlich war. Kein Vorwurf ist thörichter als der, dass nur der rohe Zerstörungstrieb diese Arbeit geleitet habe. Aber es ist begreiflich, dass der Vorwurf erhoben worden ist. Dem, der dieser Arbeit ferne stand, musste sich die Frage aufdrängen: cui bono? Denn nicht überall und nicht immer war von den Vertretern der letzte sehr positive Zweck der ganzen Arbeit deutlich ans Licht gestellt worden, und es ist vorgekommen, dass die Untersuchungen wohl wirklich, wenn auch nur unbewusst, von dem Streben getragen waren *acutius quam verius* zu reden. Wieviel positiver Gewinn dieser energischen Arbeit verdankt wird, mag eine spätere Zeit unparteiisch abwägen. Dass der Zuwachs an Erkenntnissen nicht verächtlich ist, wird sie ohne Zweifel anerkennen. Aber auch die gerechteste Würdigung des Gewinnes giebt uns die verlorene Naivität nicht wieder, giebt uns keine Möglichkeit, den Quellen anders als mit grübelndem Misstrauen gegenüber zu treten. Dieser Verlust an Naivität, der einer erfolgreichen, wahrhaft geschichtlichen Würdigung der Thatsachen tödlich werden kann, wird erst dann einigermaßen ausgeglichen sein, wenn

die durch die kritische Arbeit ermöglichte Betrachtungsweise so fest und innerlich einheitlich geworden ist, dass auch die Fragmente ohne viel Reflexion zusammenschliessen, wie die Partikel bei der Krystallbildung.

Durch diese Lage der Wissenschaft ist es dem Laien fast unmöglich, ein selbständiges Urteil in diesen Fragen zu gewinnen. Aber selbst der Fachgenosse hat unter Umständen Mühe, auch auf alle die Seitenpfade zu folgen, die durch die unermüdliche Weiterarbeit erschlossen werden. Unter solchen Umständen ist es ein sich von selbst einstellendes Bedürfnis, von Zeit zu Zeit den Bestand einmal zu inventarisieren. Vor zwanzig und dreissig Jahren schuf man Bibelwörterbücher für die breiteren Schichten der Gebildeten, in denen man den Ertrag der Forschung übersichtlich zusammenzufassen suchte. Heute schreibt man Bibelwörterbücher für die Fachgenossen, in denen sie über den Stand der Dinge orientiert werden. Die klassische Philologie erhält in der Neubearbeitung der Pauly'schen Realencyclopädie ein Werk, das in seiner Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit geradezu mustergültig genannt werden kann, und das nicht nur sammelt und verzeichnet, sondern das Wissen auch wirklich bereichert. Für die Theologie ist eine Arbeit in diesem Stile unmöglich. Dazu ist das Gebiet zu gewaltig, sind die Gesichtspunkte, nach denen der Stoff zerschnitten werden müsste, zu vielseitig, ganz abgesehen davon, dass die Rücksicht auf die Abnehmer eines solchen Werkes für eine weitgehende Teilnahme der verschiedenen Richtungen Sorge tragen muss. Dadurch ist es unmöglich, den einzelnen Materien so viel Raum zur Verfügung zu stellen, dass eine bei aller Kürze wirklich erschöpfende Behandlung der Probleme möglich wäre, sowie, dass dem Ganzen ein durchaus einheitliches Gepräge verliehen wird. Gerade bei den biblischen Gegenständen — abgesehen von der Geographie, Topographie und Naturkunde — wird sich der Mangel an Einheitlichkeit naturgemäss am meisten geltend machen, weil hier die Gleichmässigkeit der Grundanschauungen notwendig ist, um den Benutzer vor Verwirrung zu schützen.

Diesem Bedürfnis hilft für englische Theologen und solche, die Englisch verstehen, ein neues Bibelwörterbuch ab, das unter dem Titel „Encyclopaedia Biblica“ zu erscheinen begonnen hat, und von dem der erste Band vorliegt<sup>1</sup>. Der geistige Vater ist der nur allzufrüh verstorbene

<sup>1</sup> Encyclopaedia Biblica. A critical dictionary of the literary, political and religious history, the Archeology and natural history of the Bible. Ed. by J. K. Cheyne and J. Sutherland Black. Vol. I. A—D. London, A. a. Ch. Black. 1899. 1 £. (Subscriptionspreis für die vier Bände war 3 £; er ist mit Ende 1899 erloschen.)



W. Robertson Smith, der Geist mit historischem Blick und philologischer Gelehrsamkeit verband. Die Ausführung übernahmen Cheyne und Black, der ehemalige Hilfsredacteur der Encyclopaedia Britannica unter Benutzung des von Smith hinterlassenen Materials und unter Heranziehung zahlreicher Gelehrter Englands und des Continentes. In einer typographisch wahrhaft musterhaften Form ist hiermit dem Bibelforscher ein Hilfsmittel geboten, in dem der heutige Stand unparteiischer wissenschaftlicher Forschung niedergelegt ist. Hier kommen nun die für das Neue Testament betreffenden Artikel in Betracht; die alttestamentlichen, die zum grössten Teil aus der Feder von Cheyne geflossen sind, lasse ich bei der Beurteilung beiseite. Über sie hat J. Wellhausen<sup>1</sup> das Urteil gefällt, dass nicht immer sicheres und hypothetisches scharf genug von einander getrennt werde und dass bei der Annahme von Hypothesen, namentlich solcher der Assyriologen, nicht immer das notwendige Mass von Besonnenheit und Nüchternheit beobachtet worden sei. Wellhausen hat das Urteil mit dem Hinweis auf einzelne Beispiele begründet, bei denen es allerdings nicht zu leugnen ist, dass man Eintagsfliegen ein ewiges Leben zugetraut zu haben scheint. Die Lage ist bei dem Neuen Testament wesentlich anders und der freie kritische Standpunkt ('advanced' criticism), zu dem sich die Herausgeber bekennen (p. IX), nimmt sich gegenüber einzelnen alttestamentlichen Beiträgen schon „gemässigt“ genug aus. Daraus aber folgt für jeden, der vorurteilslos denkt, dass die kritische Arbeit, die auf dem Felde des Neuen Testaments eben wesentlich älter ist, in sich selbst die Zügel trägt, die ein zu weites Abirren von dem Wege der Wahrheit verhindern. Dennoch berührt es auffallend, dass in einem Bibelwörterbuche, in dem der kritische Standpunkt so energisch betont und auch wirklich durchgeführt ist, das 17 enggedruckte Spalten füllende Litteraturverzeichnis den Namen Ferd. Christian Baur gar nicht erwähnt, und dass in ihm auch für die von der Tübinger Schule herausgegebenen Theologischen Jahrbücher kein Platz gewesen ist. Es soll gewiss damit nicht gesagt sein, dass hierbei irgend welche Absicht vorlag. Aber es scheint mir diese Lücke der Litteratur doch charakteristisch und in gewisser Weise auch eine Kritik des 'advanced' criticism zu sein. Denn diese Thatsache allein kann zeigen, wie rasch Hypothesen vergessen werden, auch wenn sie auf das energischste und nachhaltigste die wissenschaftliche Arbeit befruchtet und in bestimmte Bahnen gewiesen haben. Aber man findet in diesem Litteraturverzeichnis

<sup>1</sup> In seiner Anzeige des ersten Bandes, Deutsche Litteraturzeitung 1900, No. 1.

auch noch andere Lücken. Auch der Name Harnacks wird dort nicht genannt und für die „Texte und Untersuchungen“ ist eine Abkürzung nicht vorhanden. Das dürfte wohl, wie die vorhin genannte Unterlassung, darauf zurückzuführen sein, dass dieses Bibelwörterbuch das Alte Testament und dessen Probleme unverhältnismässig stark in den Vordergrund treten lässt. Zum Teil mag der Umstand daran schuld sein, dass der Plan zu diesem Bibelwörterbuch von einem Vertreter des alttestamentlichen Faches gefasst und von einem solchen auch zur Ausführung gebracht worden ist, zum Teil liegt es wohl daran, dass in England die kritische Arbeit sich eben ganz besonders energisch der alttestamentlichen Probleme angenommen hat. Endlich ist bei einem Bibelwörterbuche ganz naturgemäss durch den Umfang des Stoffes ein stärkeres Hervortreten des Alten Testaments bedingt. Aber auffallend bleibt es immerhin, dass gerade für die neutestamentlichen Gedanken bei den zusammenfassenden Artikeln recht wenig Raum übrig bleibt. Ich greife willkürlich einige Artikel heraus.

In dem Artikel „Angel“ von G. Buchanan Gray werden in sechs zum Teil verhältnismässig umfangreichen Paragraphen die alttestamentlichen Engelvorstellungen erörtert, während für die Apokryphen, das Neue Testament, Jesus und Paulus im ganzen nur drei Paragraphen übrig bleiben. Zunächst wird hier das Verhältnis der Engel zu Jahwe in der vorexilischen Zeit beschrieben, ihre Functionen erwähnt und die weitere Entwicklung kurz skizziert. Aber in dieser Erörterung ist die wünschenswerte Klarheit und Übersichtlichkeit der Disposition zu vermissen, die gerade bei einem Nachschlagebuch das allererste Erfordernis bildet. Die spätere Zeit, die für die Beurteilung der neutestamentlichen Vorstellungen unentbehrlich ist, wird sehr summarisch durch Hinweis auf Tobit und Henoch abgemacht. Der Herausgeber Cheyne hat in einer Bemerkung (p. 167) wenigstens auf den Einfluss des Parsismus noch hingewiesen. Aber damit ist es doch nicht gethan, dass man die Amesaspends heranzieht<sup>1</sup>, um die Siebenzahl der Engel (Tobit 12, 15; vergl. jedoch auch Ez 9, 2) zu erklären. Die andere, daneben herlaufende Vorstellung von einem Himmelsheer, in dem es natürlich bestimmte Rangstufen geben muss, ist jedenfalls für die volkstümliche Anschauung weit wichtiger gewesen. Denn nur so ist es erklärlich, wie der Gedanke an bestimmte Schutzgeister entstehen konnte, die den

<sup>1</sup> Auf sie hat bereits Winer im Realwörterbuch I, 329 aufmerksam gemacht; vergl. auch Kohut, Über d. jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus in d. Abhandl. f. Kunde d. Morgenlandes IV, 3, 24 ff.

Menschen begleiten und ihn behüten, dass sein Fuss nicht über einen Stein straucheln kann. Auch die Schaffung bestimmter Engeltypen, deren Name ursprünglich doch bestimmte Functionen angedeutet haben wird, ist für die Entwicklung der religiösen Vorstellungen des Volkes nicht gleichgültig gewesen. Eine etwas eingehendere Darstellung dieser Vorstellungen, zu denen die Apokryphen doch nicht wenig Material liefern könnten, wäre daher nicht überflüssig gewesen. Denn gerade von hier aus empfangen die Vorstellungen, die im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden haben, erst ihre volle Beleuchtung, wie denn andererseits diese Gedanken später im Gnosticismus sowohl als in der Kirche zu seltsamen, aber religiös sehr bedeutungsvollen Speculationen geführt haben. Dass Jesus diese volkstümlichen Vorstellungen bewahrt hat, ohne sie irgendwie zum Gegenstand einer theologischen Speculation zu machen, hätte noch stärker betont werden müssen. Sie sind für ihn untrennbar mit der Vorstellung von dem Himmel, den ihre Scharen erfüllen in einer rein geistigen Daseinsform (Mt 22, 30) und in dem sie teilnehmen an dem, was Gott bewegt. So freuen sie sich über den bussfertigen Sünder, wobei die heilige Scheu vor Gott noch nachwirkt, infolge deren die Engel an die Stelle Gottes selbst getreten sind. Denn nicht die Engel sind es in erster Linie, bei denen Freude herrscht, sondern Gott, der den verlorenen Sohn wieder bei sich aufnimmt, und dessen Gesinde an der Freude teilnimmt, wie das Gesinde jenes irdischen Vaters im Gleichnis.

Ein anderes Beispiel, dass die neutestamentlichen Partien stark verkürzt sind, bietet der Artikel „Canon“. Über den Kanon des Alten Testaments handelt auf 26 1/2 Spalten in einer sehr eindringenden Erörterung K. Budde<sup>1</sup>; Robinson braucht für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons nur etwa 7 Spalten. Auf so knappem Raum lässt sich wohl eine ganz allgemeine Orientierung geben, aber nicht das, was man in einem derartigen Werke verlangt, wenn dieses überhaupt einen solchen Artikel in seinem Rahmen für notwendig erachtet. Stünde Robinsons Artikel etwa in der Encyclopaedia Britannica oder einem Werke ähnlichen Charakters, so würde man diese sachkundige und vorsichtige Übersicht unbedingt als mustergültig bezeichnen können. Aber in einem Werke, das in erster Linie dem Forscher, sei es auch nur dem, der eben wissenschaftlich zu arbeiten beginnt, dienen soll, müsste

---

<sup>1</sup> Vergl. seinen jüngst deutsch erschienenen Abriss einer Kanongeschichte (Giessen, Ricker, 1900).

man doch mehr bieten, als ein Netz mit so weiten Maschen. Robinson beginnt mit einer Erörterung über die Momente, die zu einer Kanonbildung in der christlichen Kirche führen mussten. Bedeutung der Worte und Thaten Jesu, dann die Schätzung der Apostel, die zu einer Sammlung von Evangelien sowie zu einer Zusammenstellung des litterarischen Nachlasses der Apostel führte. Apokalypse und Acta schlossen sich dann aus leicht verständlichen Gründen an. Auf diese allgemeine Einleitung folgt dann eine knappe Skizze der speciellen Kanonsgeschichte, bei der die Datierungen Lightfoots in der Regel zu Grunde gelegt sind. (Clemens 95, Barnabas 98, Ignatius 110), während für einzelne Schriften ein grösserer Spielraum offen gelassen wird (Didache 110—130, Hermas 110—140). Der Leser dieses Artikels wird kaum einen bestimmten Eindruck von den Problemen, um die es sich hier handelt, zu gewinnen vermögen. Die Fragen, die bei einer Übersicht zu berühren gewesen wären, hätten scharf hervorgehoben werden müssen. 1. Welche inneren Gründe führten zu einer Sammlung von Schriften, die neben dem Kanon (d. h. dem Alten Testamente) autoritative Geltung beanspruchten? 2. In welchen Stufen hat sich die Bildung des Kanons vollzogen? 3. Wie erklärt sich die Reduction der Sammlung, und warum sind Schriften, wie die Acta Pauli, der Hirte u. a., die einst ein so hohes Ansehen genossen, aus dem Kanon ausgeschieden worden? Sodann hätte es sich wohl empfohlen, die Litteratur in ihrem Verhältnis zum Kanon nicht nur chronologisch, sondern vor allem auch topographisch zu ordnen. Es müsste deutlicher gesagt werden, dass die Geschichte des Kanons in den verschiedenen Landeskirchen sehr verschieden gewesen ist und dass der Kanon der ägyptischen Kirche in einer bestimmten Epoche sich nicht mit dem Kanon der römischen Kirche deckte und dass der der Kleinasiaten von diesen beiden abwich. Auf diese Weise hätte ersichtlich gemacht werden können, welche Kirche am meisten an der Kanonbildung beteiligt war und welche Factoren dabei mitgewirkt haben. Damit wäre dann denen, die sich in diesem Artikel Rat holen wollen, besser gedient worden, namentlich, wenn nicht auf die Anführung der wichtigsten Belegstellen verzichtet worden wäre, als durch den jetzigen, doch nur für die oberflächlichste Orientierung geeigneten Artikel.

Es ist ja nicht zu verkennen, dass gerade in der Fassung derartiger, einen Überblick gewährenden Artikel für ein Wörterbuch eine ganz besondere Schwierigkeit besteht. Die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig ist schwer zu finden und die Probleme klar zu erörtern,

den Weg zur Lösung zu zeigen und dabei doch nicht gewisse räumliche Grenzen, die hier unumgänglich sind, einzuhalten, ist ganz sicher keine leichte Aufgabe. Immerhin besteht doch der Wert eines Nachschlagebuches eben darin, dass es auch über diese Frage ausreichend orientiert, wenn man sich nicht von vorne herein lieber auf den Standpunkt stellen will, principiell auf die Behandlung solcher Materien zu verzichten und nur das Detail zu einer wirklich genügenden Darstellung zu bringen. Ein solcher Verzicht hat ohne Zweifel auch seine Berechtigung. Aber andererseits verlangt der Leser eines Bibelwörterbuches, der doch nicht nur in den Kreisen der Theologen zu suchen ist, gerade dann am ersten Aufschluss über solche Fragen, wenn er der eigentlichen Forschung ferner steht. Aber gerade ihm muss ein eignes Urteilen durch Heranziehen auch des Details, soweit es geeignet ist, die Kernfragen zu beleuchten, ermöglicht werden.

Der Schwerpunkt kann jedoch niemals auf die zusammenfassenden Artikel fallen. Vielmehr muss sich in der Behandlung des Details zeigen, ob Redaction und Bearbeiter ihren Aufgaben gewachsen waren. Und hierfür gelten die beiden Hauptgesichtspunkte, Reichhaltigkeit und Gründlichkeit. Je weniger ein Nachschlagebuch bei irgend einer topographischen, archaeologischen, botanischen Frage versagt, desto wertvoller ist es als Hilfsmittel auch für die wissenschaftliche Arbeit. Hat es daneben auch die litterarischen und biblisch-theologischen Einzelfragen in seinen Rahmen einbezogen und ausreichend zur Anschauung gebracht, so hat es Alles geleistet, was man billiger Weise verlangen kann. Gerade in jenen Artikeln bietet das Wörterbuch eine Fülle von Belehrung und Anregung. Da überall die neuesten Untersuchungen zu Grunde gelegt sind, stehen diese Artikel in der Regel auf der Höhe der Zeit. Ich möchte auch hier mich mit ein paar Beispielen begnügen. Die geographischen Artikel sind, soweit sie Palästina betreffen, zum grössten Teil von G. A. Smith bearbeitet. Sie orientieren im Allgemeinen vortrefflich und halten sich von der Sucht, die Localitäten um jeden Preis zu identificieren, fern. Wo der Verfasser identificiert, sind seine Gründe meist discutabel, wenn auch nicht immer zwingend. So sucht er mit Keim und der Mehrzahl der englischen Forscher (Robinson, Conder, Henderson, Ewing) Kapernaum in den Ruinen von Châm Minje, statt, wie es sonst meist geschieht, in Tell-Hum. Eine unparteiische Erwägung der in Betracht kommenden Stellen legt es doch näher, an Tell-Hum zu denken. Die beiden Stellen bei Josephus (vit. 72 Κεφαρνωκόν nach Niese, was sicher nicht richtig überliefert ist, und BJ III 10<sub>8</sub>) müssen bei Seite

bleiben, da sich von hier aus überhaupt keine Entscheidung treffen lässt. Der Name hilft ebenfalls nicht, da die Combination von Minje mit מִינְיָם, den Judenchristen, die in Palästina sassen, mehr als zweifelhaft ist, und solche מִינְיָם wohl ebensogut in Kapernaum wie in seiner Nachbarschaft gesessen haben werden. Ihr Hauptsitz war zudem Kokabe in Nabataea. Die Itinerare geben wenig Ausbeute. Antoninus 7 (163, 5 Geyer) gewährt keinen Anhaltspunkt, und Arculfus (bei Adamnanus 25, ausgeschrieben von Beda 15) weist deutlich auf die Lage von Tell-Ḥum. Denn Châm Minje liegt nicht eingekeilt auf engem Raum zwischen Gebirge und See, während für Tell-Ḥum diese Beschreibung genau passt. Aus Eusebius ist ebenfalls nicht viel zu holen. Im Onomasticum p. 272, 96 Lagarde nennt er es ein zu seiner Zeit noch an der Grenze von Sebulon und Naphthali liegendes Dorf und p. 290, 79 giebt er die Entfernung von Chorazin an (in secundo lapide<sup>1</sup>, κηρείοις β'). Da es nun der Sitte des Euseb entspricht, Entfernungen nur da anzugeben, wo die Aussteinerung der römischen Heerstrassen ihm solche ermöglichte<sup>2</sup>, so ergibt sich, dass Chorazin an einer auch über Kapernaum führenden Strasse gelegen haben muss. Man könnte an die von Norden her nach dem See führende via maris denken. Dann könnte Chorazin nicht mit Chirbet Kerāze identisch sein, da dies nicht an der Strasse liegt. So bleibt also diese Angabe dunkel und Eusebius mag die Meilensteine auch auf der vom Jordan her am Seeufer entlang laufenden Strasse gefunden haben. Die Stellen der Evangelien, die Furrer (Schenkels Bibel-Lexikon III, S. 494 f.) anführt, scheinen auf Tell-Ḥum zu führen. Ebenfalls weisen die von Wilson ausgegrabenen Reste einer grossen Synagoge hierhin. Klarheit kann da allerdings nur eine systematische Ausgrabung verschaffen, und es ist bedauerlich, dass augenblicklich alles Geld nach

<sup>1</sup> Hieronymus hilft uns den verderbten griechischen Text corrigieren. Statt κηρείοις 1β' ist zu lesen κηρείοις β'.

<sup>2</sup> Dass Eusebius auf Grund von Routenkarten, wie deren eine in der Peutingerischen Tafel erhalten ist, seine Angaben gemacht hat, ergibt eine Durchsicht seiner Ortsbestimmungen. Wo keine Heerstrasse mit Aussteinerung herlief, hat er nur ganz allgemeine Angaben gemacht. Z. B. 234, 86: Thamara eine Tagereise weit von Mapsis auf dem Wege von Hebron nach Aelia. 255, 75: Githa zwischen Antipatris und Jamnia. 263, 72: Nain bei Skythopolis. Wo Eusebius die Entfernung in Zahlen angiebt, hat er der Berechnung stets die nächste grössere Stadt zu Grunde gelegt, sodass die Benützung von Routenkarten deutlich ist. Solche Stationen sind: Adraa, Aelia, Bethel, Caesarea, Dio-caesarea, Diospolis, Eleutheropolis, Gadara, Guphna [lies Ginaea], Hebron, Hesbon, Jericho, Legio, Libias, [Livias = Tell er-Râme], Malaath, Neapolis, Pella, Petra, Phana, [Phaena = El Mismije], Philadelphia, Ptolemais, Rufia [= Raphia, Tell Rifah], Scythopolis, Sebaste, (Thabor) u. a.

Babylonien fließt, für Ausgrabungen im heiligen Lande aber nichts übrig zu sein scheint. Und doch würde sich dort wohl eine Beute machen lassen, die der Evangelienforschung nicht weniger zu gute käme, als der Geschichte der ersten Jahrhunderte. Bis dahin wird man sich mit den Identifizierungen begnügen müssen, die vielfach problematisch sind, weil sie von Leuten herrühren, die weder theologisch, noch philologisch, noch auch archäologisch ausreichend geschult waren. Etwas ausführlicher hätte die Belehrung bei den Artikeln aus der klassischen Geographie ausfallen dürfen. Über Antiochia wäre doch mehr zu sagen gewesen, als was Woodhouse Sp. 184—186 darüber sagt.

Auch bei den historischen Artikeln ist eine gewisse Ungleichmässigkeit zu bemerken. Während einzelne bei aller Knappheit orientieren, sind andere so kurz gehalten, dass sie nur für die flüchtigste Information genügen. Zum Teil ist diese Kürze wohl in dem Princip begründet, einzelne Perioden oder Dynastien in grösseren Artikeln zusammenfassend zu behandeln, ein Princip, das ohne Zweifel seine Berechtigung hat und für das sich mancherlei geltend machen lässt. Immerhin ist es mir fraglich, ob gerade bei einem derartigen Nachschlagebuche nicht eine solche Behandlungsweise ihre Nachteile hat, die eine starke Einschränkung zur Pflicht machen. Das Wörterbuch soll rasch und ausreichend orientieren. Es ist für den Benützer nicht angenehm, wenn er in einem Bande nachschlägt, hier eine ungenügende Belehrung empfängt, und dann auf einen andern Artikel verwiesen wird, den er in einem andern Bande erst aufsuchen muss. Ein Beispiel mag das zeigen. In dem Artikel Antiochus erhält Antiochus IV Epiphanes eine Charakteristik auf 32 Zeilen, mit Verweisung auf die Artikel Abomination, Daniel, Elymais, Jason, Maccabaeus, Menelaus. Da bei Antiochus II, V, VI und VII auf den Artikel Seleucidae verwiesen ist, wird dieser Artikel auch für Antiochus IV einzusehen sein. Der Artikel selbst bietet nicht mehr, als eine summarische Aufzählung der hauptsächlichsten Facta aus dem Leben des Antiochus. Bei der ausserordentlichen Bedeutung, die die Regierung des Antiochus Epiphanes für die Geschichte der Juden gewonnen hat, ist eine genauere Darstellung unerlässlich. Eine solche ist aber naturgemäss in einem zusammenfassenden Artikel, etwa einem solchen über die Seleuciden im Allgemeinen, schon wegen des Raumes unmöglich. Vergleicht man die bei aller Knappheit doch lebensvolle und durch feine psychologische Beobachtung ausgezeichnete Skizze, die E. Reuss in Schenkels Bibel-Lexikon I, S. 147 ff. von Antiochus IV gegeben hat, mit dem Abriss in der Encyclopaedia Biblica, so kann es nicht zweifelhaft sein, zu wessen

Gunsten der Vergleich ausfällt. Dagegen entsprechen andere historische Artikel durchaus den Anforderungen, die man zu stellen berechtigt ist. Als ein Vorzug, der eine besondere Erwähnung verdient, ist die Verzeichnung der Varianten bei der Überlieferung der Eigennamen zu nennen. Man wird auf diese Weise rasch über die verschiedenen Formen orientiert. Die Identifizierung der späteren Namen ist nicht immer glücklich. So sollte bei Aretas neben dem חרתת der Inschriften auch die Schreibung der Araber حَارِث (hârith) und حَرْث erwähnt sein, die die griechische Schreibweise noch besser erklärt.

Eine besondere Sorgfalt ist den litterarischen Fragen gewidmet worden. Die Encyclopädie enthält nicht nur eine Einleitung in das Neue Testament, sondern auch eine Prosopographie der im Neuen Testament erwähnten Personen. Die Artikel sind im allgemeinen sehr sorgfältig bearbeitet und führen in die Fragen vortrefflich ein. Als musterhaftes Beispiel sei der Artikel über die Apokalypse von Bousset angeführt; auch Schmiedel hat eine Reihe inhaltreicher Beiträge geliefert.

Im ganzen darf die englische Theologie stolz sein auf dieses Werk. Was an Wünschen übrig bleibt, wird sich bei einem derartigen Werke nie völlig befriedigen lassen. Darum kann man auch der Fortsetzung mit Ruhe entgegensehen und die Hoffnung aussprechen, dass das vollendete Werk eine wahrhafte Förderung der wissenschaftlichen Arbeit darstellen wird. Aber nicht nur dies. Wenn es nur dazu beitrüge, Achtung vor der wissenschaftlichen Arbeit und Kenntnis von ihren Problemen in weitere Kreise zu tragen, so hätte es schon damit der Wahrheit einen unschätzbaren Dienst geleistet.

## Codex aureo-purpureus Parisinus.

Vom Herausgeber.

Die Pariser Nationalbibliothek ist vor kurzem in den Besitz eines kostbaren Schatzes gelangt, der hier zunächst kurz erwähnt werden muss. Es ist die erste bekannte Handschrift auf Purpur mit Goldbuchstaben, Ende 1899 von dem Hauptmann de la Taille in Sinope erworben. Omont hat im Journal des Savants 1900 (Mai) p. 279—285 darüber kurzen Bericht erstattet<sup>1</sup>. Es sind im ganzen 43 Blätter 30 × 25 cm., mit Bildern,

<sup>1</sup> Manuscrit grec de l'Évangile selon S. Matthieu en lettres onciales d'or sur parchemin pourpré récemment acquis pour la Bibliothèque Nationale.



die denen der Wiener Genesis und der Hs. von Rossano verwandt sind. Die Zeilenzahl der in einer Columnne beschriebenen Blätter schwankt zwischen 15 und 16, die Zahl der Buchstaben auf der Zeile zwischen 18 und 19. Die Absätze nach den am Rande verzeichneten Canones des Euseb. Der Inhalt ist Mt. 7, 7—22. 11, 5—12. 13, 7—47. 54—14, 4. 13—20. 15, 11—16, 18. 17, 2—24. 18, 4—9. 19, 3—10. 17—25. 20, 9—21, 5. 12—22, 7. 15—24. 32—23, 35. Die Schrift ähnelt der von N, der Petersburger Silber-Purpurhandschrift. Abkürzungen sind selten (ic, xc, θc, κc, υc, πῆρ u. ä.). Da eine Ausgabe des Textes in Aussicht steht, begnüge ich mich für jetzt mit dem Abdruck eines kleinen Stückes nach Omont. Es ist aus Mt 20 entnommen (v. 19 ff.) und steht in der Handschrift auf f. 26; Spiritus, Accente und Interpunctionen, die in der Handschrift fehlen, füge ich bei und die Abkürzungen löse ich auf.

- 1 <καὶ ἐλθόν>τες οἱ περὶ τὴν ἐνδεκάτην ὥραν  
 ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. ἐλθόντες δὲ καὶ οἱ πρῶ-  
 τοι ἐνόμιζαν ὅτι πλεῖον λήμψονται. καὶ ἔλα-  
 βον καὶ αὐτοὶ τὸ ἀνὰ δηνάριον. λαβόντες  
 5 δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου λέγον-  
 τες ὅτι Οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν  
 καὶ ἴσους ἡμῖν αὐτοῖς ἐποίησας τοῖς βασιτάσι τὸ  
 βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύωνα.

Nach der kleinen Probe, die bis jetzt allein veröffentlicht ist, schon ein Urteil über den textkritischen Wert des Fundes abzugeben, wäre verfrüht. Doch fällt die Ähnlichkeit des Textes mit dem von N und Σ sofort in die Augen. So viel aber darf man wohl jetzt schon sagen, dass auch diese Handschrift die oft gemachte Beobachtung zu bestätigen scheint, dass die schönsten Handschriften nicht immer die besten sind.

[Abgeschlossen 2. August 1900.]

## Ardaf IV. Esra 9, 26 und der Montanismus.

Vom Herausgeber.

An der genannten Stelle im vierten Buche Esra heisst es (nach Gunkels Übersetzung): „So ging ich, wie er (Gott) mir befohlen hatte, auf das Gefilde Ardaf und setzte mich dorthin unter die Kräuter. Von den Pflanzen des Feldes ass ich und wurde satt von dieser Nahrung.“

Im Vorhergehenden wird dem Propheten auf diesem Feld eine Offenbarung versprochen, die ihm dann auch nach dem Folgenden zu Teil wird. Zu dem Namen macht Gunkel (bei Kautzsch, Pseudepigraphen S. 385\*) die Anmerkung: „Ein Feld in der Nähe Babylons, oder vielleicht ein eschatologischer Geheimname: Name der Stätte, da das Himmlische Jerusalem offenbar werden soll.“ Nachdem Gunkel sodann noch die verschiedenen Formen des Namens angeführt hat, fährt er fort: „Der Name ist bisher noch nicht mit Sicherheit identifiziert. אַרְדָּב ist ein orientalisches Getreidemass, als Name eines Feldes wohl denkbar.“ Völter (die Visionen des Hermas, 1900 S. 47<sup>1</sup>) sieht die Lösung des Rätsels in Mich 4, 8—10, von dem Esra abhängig sei, und hält danach עֵרִי für den ursprünglichen Namen des Feldes. Die Überlieferung des Namens giebt keinen sichern Massstab ab. Die lateinischen Handschriften schwanken zwischen Ardaf, Ardas, Ardad, Adar, Ardat; die Übersetzungen bieten Arphad, Araat, Ardat; nur der Armenier hat Ardab. Die Formen Ardaf, Ardas, Ardat lassen sich graphisch ohne weiteres vereinigen und führen alle auf ein Ardab, dessen Sinn freilich dunkel bleibt. Dass es ein Geheimname sein soll, ist wahrscheinlich, ja ziemlich sicher. Nun berichtet Apolinarius von Hierapolis bei Eusebius h. e. V, 16, 7 über die Anfänge des Montanismus: „es soll ein Dorf in dem Phrygien benachbarten Teile von Mysien geben Namens Ardabau. Dort soll einer von denen, die eben erst gläubig geworden waren, mit Namen Montanus, während Gratus Proconsul von Asien war, aus grenzenloser Grossmannsucht dem Teufel bei sich Zugang verschafft und sich als Geistbegabter aufgespielt haben“ u. s. w. Apolinarius berichtet vom Hörensagen. Er kennt das Dorf nicht. Es spielt auch weiter gar keine Rolle und wird sonst nicht genannt. Auch in der Geschichte des Montanismus werden wohl Pepuza und Tymion angeführt, die, wie Apollonius (bei Euseb., h. e. V, 18, 2) versichert, das neue Jerusalem darstellen sollen, aber Ardabau kommt sonst nicht vor. Man könnte daher versucht sein, die Erzählung des Apolinarius für eine Verwechslung zu halten und anzunehmen, dass Montanus oder die montanistischen Kreise für ihre Heimat (wohl Pepuza, wo die Secte nach Euseb., h. e. V, 18, 13 besonders ihr Wesen trieb) einen Geheimnamen brauchten, den sie dem 4. Esrabuche entnahmen. Die Gleichheit der Situation macht die Entlehnung des Namens begreiflich.

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

---

## Das Christentum als Religion des Fortschritts.

Von  
Dr. theol. Chr. A. Bugge in Kongsberg.  
Gr. 8°. 1900. Aus dem Norwegischen übersetzt von O. v. Harling. M. 1.40.

---

## Niedergefahren zu den Toten.

Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums  
von  
Gr. 8°. 1900. Prof. Dr. Carl Clemen. M. 5.—.

---

## Die sprachliche Erforschung der griechischen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben.

Von  
Gr. 8°. 1898. Prof. D. G. A. Deissmann. M. —.80.

---

## Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen.

Von  
Pfarrer Lic. Dr. Wilh. Diehl in Hirschhorn.  
Geh. M. 5.—. 1899. Geb. M. 6.—.

---

## Die Anschauungen Luthers vom Beruf.

Ein Beitrag zur Ethik Luthers  
von  
Gr. 8°. 1900. Lic. Karl Eger. M. 3.60.

---

## Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900

von  
8°. 1900. Pfarrer Erich Foerster. M. —.80.

---

## Die Herrlichkeit Gottes.

Eine biblisch-theologische Untersuchung  
von  
Gr. 8°. 1900. Lic. theol. Freiherrn von Gall, Dr. phil. M. 3.20.

---

## Das Christentum Cyprians.

Eine historisch-kritische Untersuchung  
von  
Gr. 8°. 1896. Lic. K. G. Goetz. M. 3.60.

---

## Redemptoristen und Protestanten

von  
Gr. 8°. 1899. Prof. Leopold Karl Goetz. M. 1.20.

---

## Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte.

Von  
Gr. 8°. 4. Aufl. Prof. D. Adolf Harnack. M. 1.40.

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

---

**Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien**

mit Parallelen aus dem Johannes-Evangelium

von

**Reinold Heineke.**

Geh. M. 5.—.

3 Teile.

Geb. M. 7.—.

---

**Luthers religiöses Interesse**

an seiner

**Lehre von der Realpräsenz.**

Eine historisch-dogmatische Studie

von

Lic. **Karl Jäger.**

Gr. 8°. 1900.

M. 2.—.

---

**Ist die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode  
christlich?**

Ein Friedhofsgespräch

von

Lic. theol. **Johannes Jüngst.**

Gr. 8°. 1899.

M. —.80.

---

**Die neuen Funde  
auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte  
(1889—1898)**

von

Prof. Dr. **Gustav Krüger.**

8°. 1899.

M. —.60.

---

**Clemens Alexandrinus  
und das neue Testament.  
Eine Untersuchung**

von

Lic. **Hermann Kutter.**

Gr. 8°.

M. 3.60.

---

**Der deutsche Protestantismus  
und die Heidenmission im 19. Jahrhundert**

von

Prof. D. **Carl Mirbt.**

8°. 1896.

M. 1.20.

---

**Palladius und Rufinus.**

Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums.  
Texte und Untersuchungen

von

**Erwin Preuschen.**

Gr. 8°. 1897.

M. 12.—.

---

**Religion und Moral.  
Streitsätze für Theologen**

von

Priv.-Doz. D. **Martin Rade.**

8°. 1898.

M. —.60.

---

**Die Lehre der zwölf Apostel.  
Text, Übersetzung, Erklärung und Untersuchungen**

von

Prof. **Emil von Renesse.**

Lex. 8°. 1897.

M. 5.—.