

Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen

Jahr: 1910

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013|log94

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. CH. ACHELIS, BALDENSBERGER, BALTZER, BAUMANN, BAUMGARTEN,
BAUR, BEER, BERGNER, BERTHOLET, BÜRKNER, CORNILL, DANNEIL,
DEISSMANN, DÖRRIES, DREWS, G. FICKER, FRANTZ, FRIES, GRAFE,
GRÜTZMACHER, GUNKEL, HEINRICI, HOLLMANN, JAEGER, JÜLICHNER,
KAPTAN, KATTENBUSCH, KAWERAU, KAYSER, KEIDEL, KNOKE, KÖHLER,
KÜHL, LIETZMANN, LOBSTEIN, MAYER, MEINHOLD, A. MEYER, PH. MEYER,
K. MÜLLER, NOWACK, OTTO, PFENNIGSDORF, O. RITSCHL, ROLFFS,
ROTHSTEIN, SCHEEL, SCHMIEDEL, SCHOLZ, VON SCHUBERT, H. SCHULZ,
SELL, SIMONS, A. STEINMETZ, STRUERNAGEL, STÜLCKEN, SULZE, TITIUS,
TRAUB, TRÖLTSCHE, J. WEISS, J. WENDLAND, WERNER, WOBBERMIN,
ZIMMER, ZIMMERN U. A.

herausgegeben von

D. W. BOUSSET und **D. W. HEITMÜLLER**
Professor in Göttingen Professor in Marburg

Dreizehnter Jahrgang.

Elftes Heft.

November 1910.



TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1910.

Jährlich 12 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—.

Für Grossbritannien und seine Kolonien bei **Williams & Norgate**,
London W. C., 14, Henrietta Street, Covent Garden, Edinburgh und
Oxford.

*Der diesem Hefte beigefügte Weihnachtsanzeiger wird be-
sonderer Beachtung empfohlen.*

Mit Beilagen von Richard Mühlmann's Verlag (Max Grosse) in Halle a. S., Georg Reimer, Verlagsbuchhandlung
in Berlin und J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Neuigkeiten.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele und **Leopold Ischarnack.**

Zweiter Band:

Deutschum bis Hessen. Mit 4 Abbildungen und 6 Tafeln.

Subskriptionspreis M. 23.—. Gebunden M. 26.—.

Der Preis der noch zu erwartenden Bände III—V wird für das broschirierte Exemplar im Durchschnitt M. 24.— nicht übersteigen. Das Handwörterbuch kostet demnach broschirierte keinesfalls mehr als M. 120.—.

Jeweils nach Abschluß eines Bandes gelangt die künstlerisch ausgestattete Einbanddecke in Halbfranz zum Preise von M. 2.50 zur Ausgabe. Der Einband kostet pro Band M. 3.—, sodaß derjenige, der sich zur Anschaffung des Werkes in gebundenen Bänden entschlossen hat, mit einer Ausgabe von höchstens M. 135.— zu rechnen hat.

Für den Fall, daß die Beigabe eines Registers sich als erwünscht erweisen sollte, so wird dieses ohne Subskriptionszwang ausgegeben. Der Preis desselben ist daher in den oben genannten Gesamtpreis nicht einbegriffen.

Die Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von

E. Rauisch,

Professor der Theologie in Halle.

Dritte, völlig neugearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage.

Zweiter Band (Schluß des Werkes).

M. 8.—. Gebunden M. 10.—.

Vollständig M. 20.—. Gebunden M. 24.—.

Später erscheint als Buch für sich ein ausführliches Sachregister von Professor Lic. Dr. Holzinger.

Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart.

Herausgegeben von **Fr. Mich. Schiele.**

I. Reihe. 21. Heft.

Brückner, Lic. Dr. M., Berlin, **Das fünfte Evangelium (Das heilige Land).**

M. —.50. Gebunden M. —.80.

Durch die öffentliche Diskussion der Thesen von Arthur Drews ist das Interesse für kritische Beiträge zur Leben-Jesu-Forschung in den weitesten Kreisen geweckt worden. Wertvolle Literatur zur Frage der Geschichtlichkeit Jesu wird daher noch immer allgemeine Beachtung finden.

IV. Reihe. 14. Heft.

Benfer, G., Pfarrer in Gotha, **Das moderne Gemeinschaftschristentum.**

M. —.50. Gebunden M. —.80.

Benfer gibt in seinem Volksbuch eine äußerst lebensvolle geschichtliche Einführung in das Gemeinschaftswesen unserer Tage, die durch genaue statistische Zusammenstellungen aus den einzelnen Landes- teilen ergänzt wird.

Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief.

II.

Trotz aller früheren vergeblichen Bemühungen, auch nur zu einem einigermaßen gesicherten Resultate über den Verfasser des Hebr. zu kommen, hat es doch auch in den letzten Jahren nicht an Versuchen gefehlt, das Dunkel, in dem er sich verbirgt, zu lichten. Am bekanntesten ist wohl die Hypothese geworden, die A. HARNACK in *Ztschr. f. nt. Wissensch. und d. Kunde d. Urchristentums* I. Jhg. 1900, S. 16 ff.: „Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs“ aufgestellt hat. Er führt unsern Brief auf Priska und Aquila zurück. So wenig wir von diesem dem Apostel Paulus nahestehenden Ehepaare auch wissen, so wird doch zuzugeben sein, daß sie — Stellen, wie Röm 16 3. 4 lassen darauf schließen — in der ersten Christenheit, in den paulinischen Gemeinden eine gewisse Rolle gespielt haben mögen. Wenn Hebr. von einem hochgebildeten und nicht unbedeutenden Lehrer her stammt, wenn anzunehmen ist, daß sein Verfasser dem Freundeskreise des Paulus angehörte, wenn er in einem besonders nahen Verhältnis zu Timotheus gestanden hat (13 23), — so mögen das alles Kennzeichen sein, die auch auf die beiden genannten zutreffen. Aber sehr unsicher sind die Folgerungen, die HARNACK aus dem Wechsel des „Wir“ und „Ihr“ zieht; es liegt kein Grund vor, in dem Abschnitt 5 11 bis 6 11 die erste Person Plur. nicht als bloße rhetorische Form zu erklären, sondern als ein Zeugnis dafür anzusehen, daß der Verfasser sich mit einer Mehrheit von Personen, in

deren Namen er zugleich redet oder schreibt, zusammenschließen wolle. Auffälliger ist sicherlich der Uebergang vom „Wir“ zum „Ich“ in 13¹⁰. 19. 22. 23. Es ist möglich, daß ein Lehrer, der zuvor die Mahnungen, die er an einen Kreis von Christen richtete, mit der Autorität mehrerer stützen wollte, ihnen auch eine Mitteilung, die nur ihn persönlich betraf, zu machen sich veranlaßt sah. Aber V. 22 würde trotzdem zu der HARNACKschen Annahme nicht passen. Mußte nicht der Verfasser gerade bei diesem Rückblick auf sein ganzes Schreiben sich besonders gedrungen fühlen, seine Uebereinstimmung mit seinen Genossen, die hinter ihm standen, zu betonen? Umsomehr als er seine Leser gewissermaßen um Entschuldigung für sein Unterfangen, sie ermahnen zu wollen, bittet? HARNACK glaubt aber auch mit seiner Annahme das Verschwinden des Verfassernamens am besten erklären zu können. Er schließt aus verschiedenen Andeutungen und kleinen Bemerkungen, daß Priska die bedeutendere und gelehrtere „Hälfte“ des Ehepaares gewesen und daß sie als die eigentliche Verfasserin des Schreibens anzunehmen sei. Weil eine Frau der Autor des Briefes gewesen sei, habe man nun aber gemäß den bekannten Anschauungen der ersten Christenheit über die Lehrtätigkeit der Frauen in der Gemeinde daran Anstoß genommen, die Priska als Verfasserin anzuerkennen, und ihren Namen unterschlagen. Soweit ich sehen kann, hat diese Kombination HARNACKs keine Zustimmung gefunden. Mit Recht hat schon DEISSMANN in dieser Zeitschrift 1902, S. 64, darauf hingewiesen, daß die Worte 11³² ἐπλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος nur ein Christ „masculini generis“ geschrieben haben könne. Der stärkste Grund gegen die HARNACKsche Hypothese scheint mir aber in der Erwägung zu liegen, daß die Autorschaft einer Frau viel eher die Schrift selbst verdächtig gemacht, als dazu geführt hätte, ihren Namen zu verschweigen (s. auch WREDE, S. 82).

TH. ZAHN hat in seiner „Einleitung in das Neue Testament“ II. 149 ff. der von Luther aufgestellten Hypothese, daß Apollos der Verfasser des Hebr. sei, vor allen andern Ver-

mutungen den Vorzug geben wollen, wenn er auch zugleich anerkennt, daß wir über unsichere Annahmen nicht hinauskommen. Und in der Tat, wir werden auch bei dieser Hypothese nur so viel sagen können: das wenige, das wir von Apollos wissen, widerspricht nicht der Möglichkeit seiner Autorschaft; es könnte ein Mann, wie er, soweit wir ihn kennen, diese Schrift erzeugt haben. Aber irgend ein Zeichen, das auf ihn hindeuten müßte, ist nicht vorhanden. Man kann nach Act 18^{24—28} annehmen, daß Apollos sich durch die Verbindung griechisch-rhetorischer Bildung mit jüdischer Schriftgelehrsamkeit ausgezeichnet habe, — auch dem Verfasser von Hebr. wird man solche Vielseitigkeit nachrühmen können! Aber war denn Apollos der einzige, auf den diese Charakteristik zutreffen könnte? Wie viel Hunderte von Christen mögen ihm in seinem Bildungsgange und in den Formen, in denen sich ihm die neue religiöse Erkenntnis, die er gewonnen hätte, darstellte, gleich oder ähnlich gewesen sein. Wenn Apollos in der Bezeugung seines Glaubens besonders unter seinen Volksgenossen einen regen Eifer bewiesen hat, so mag er auch hierin mit dem Verfasser des Hebr. übereingestimmt haben, — aber mit wie vielen andern auch! So kann schließlich auch ZAHN nur ganz allgemein, nur negativ die Grenzen ziehen: unter den Lehrern der apostolischen Zeit, soweit wir uns eine Vorstellung von ihnen machen können, stimmt keiner so gut, wie Apollos zu dem Eindruck, den wir vom Verfasser des Hebr. gewinnen (wobei das „keiner“ ein sehr subjektives Urteil ist) und unter dem Wenigen, was wir von Apollos wissen, findet sich nichts, was die Annahme seiner Autorschaft geradezu verbietet. (Dies letzte ist aber überhaupt keine Beweisführung, sondern nur ein Ausweichen vor der Wirklichkeit.)

Auch PERDELWITZ hat in dem zweiten Teile seines Aufsatzes eine Lösung der Verfasserfrage zu geben versucht. Allerdings vermeidet er es, sich an dem Raten auf eine bestimmte Persönlichkeit zu beteiligen. Er will nur „den engeren Kreis, die theologische Schule“, aus der der Autor stammen

könnte, feststellen. So sympathisch und erfreulich diese Beschränkung, die sich P. auferlegt, auch ist, so wenig kann sein Resultat einen höheren Wert als den einer ganz unsicheren Vermutung beanspruchen. P. legt m. E. auf eine Einzelbeobachtung zu großen Wert. Er geht von der fast allgemein anerkannten Tatsache aus, daß sich im Hebr. starke alexandrinische Einschläge finden. Wenn es sich nachweisen läßt, daß zwischen Alexandrien und den Zentren des geistigen Lebens in Kleinasien besondere stärkere Beziehungen als mit andern Orten vorhanden gewesen sind, dann liegt in der Tat auf der Annahme, daß der Verfasser von Hebr. in den christlichen Gemeinden Kleasiens gesucht werden darf, ein kleiner Schein von Recht. Aber es will mir sehr zweifelhaft erscheinen, ob ein solcher stärkerer Einfluß des Alexandrinismus in Kleinasien nachweisbar ist. Daß gerade in Kleinasien sich „Hellenismus von Hüben und Alexandrinismus von Drüben die Hände gereicht“ hätten und daß gerade hier die Diaspora gewesen wäre, „für welche die LXX das A und O ihres religiösen Lebens war“, sind doch viel zu allgemeine Behauptungen, als daß sich mit ihnen der Kreis, dem der Verfasser des Hebr. entstammte, fixieren ließe.

PERDELWITZ will aber in einer einzelnen, dem Hebr. eigentümlichen Anschauung die Spur kleinasiatischer, christlicher Denk- und Lehrweise gefunden haben. In 6⁴⁻⁶ und 10²⁶⁻²⁷ ist die Unvergebarkeit der Sünde des Abfalls in schroffer Weise ausgesprochen. Derselbe Gedanke sei in gleicher Schärfe im N. T. nur noch in 1. Joh 5¹⁶ zu finden. (Sollte er nicht doch auch bei den Synoptikern in Worten wie Matth 13¹³ ff.; 22¹¹⁻¹⁴ u. a. sich widerspiegeln?) Ferner glaubt P. in Irenäus einen Vertreter dieser Anschauung zu erkennen; und endlich zieht er auch den wiedergefundenen angeblichen Schluß des Mark., der von dem Herrenjünger Aristion stammen soll, herbei¹. In dem letztgenannten Fragment aber kann auch P. den Gedanken von der Unvergebarkeit der Sünde des Abfalls nur bei „sinngemäßer Ergänzung“ finden. Der

¹ Siehe näheres hierüber in dieser Zeitschrift 1908, S. 395.

in unserem Mark 16¹⁴ enthaltene Tadel derer, die an die Kunde von der Auferstehung nicht geglaubt hatten, veranlaßte (in dem wiedergefundenen unechten Schlusse) die Jünger, sich zu entschuldigen: noch sei der gegenwärtige Aeon mit seiner ungebrochenen Macht des Satans, und das hindere die freie Annahme der göttlichen Wahrheit. Daran knüpfen sie die Bitte, Jesus möge seine Gerechtigkeit bald offenbaren, d. h. natürlich die Macht des Bösen brechen. Hierauf erwidert der Herr: das Maß der Jahre der Macht Satans ist erfüllt; ἀλλὰ ἐγγίξει ἀλλὰ δεῖνά . . . und ich bin für die Sünder dem Tode überantwortet worden, damit sie sich bekehren zur Wahrheit usw. Auch wenn nun P. mit der Deutung der „andern schrecklichen Dinge“ als der ewigen Verdammnis Recht hätte, so ist doch in dem ganzen Stücke nicht davon die Rede, daß sie den rückfälligen Sünder, den Abgefallenen treffen sollen, sondern es tritt uns hier genau dieselbe Alternative wie in unserem alten unechten Markusschlusse V. 16 entgegen. Dieser ganze von P. herbeigezogene Abschnitt ist demnach m. E. für seine Beweisführung belanglos.

Aber auch die von P. angeführten Stellen des Irenäus scheinen mir nicht unbedingt die Gedanken von Hebr 6^{4—6} und 10^{26, 27} wiederzugeben. Wenn Ir. adv. haer. IV, 27² davor warnt, über die Alten, die vor Christus gestorben seien, zu urteilen, sondern lieber selbst in Sorge zu sein, daß wir nicht nach der Vergebung Christi etwas tun, was Gott nicht gefalle und wofür es keine Vergebung der Sünden mehr gebe, so mag man das freilich ebenso wie die ἀμαρτία πρὸς θάνατον des 1. Joh auf den bewußten Abfall deuten. Aber ein zwingender Grund dafür liegt nicht vor. Noch viel weniger vermag ich in IV, 28¹ und IV, 40 die in jenen beiden Stellen des Hebr. ausgesprochene Drohung wiederzufinden. Hier ist nur von dem Gericht Gottes, das die Unbußfertigen, das Evangelium Hörenden und sich doch nicht Bekehrenden treffen soll, die Rede, aber mit keinem Worte von der Strafe des Abfalls. P. wird aber selbst nicht leugnen wollen, daß die Anschauung von der Verdammnis derer, die sich mit vollem Bewußt-

sein der Wahrheit des Evangeliums verschließen, innerhalb des n. T. oder des Urchristentums nur Sondergut des Hebr. und einiger anderer Schriftsteller sei. Ich kann daher den Folgerungen, die er aus der Besprechung dieser drei Instanzen — 1. Joh, angebl. Markusschluß des Aristion und Irenäus — zieht, nicht zustimmen: alle drei wiesen nämlich auf den kleinasiatischen Presbyterkreis und da auch in Hebr. der Gedanke von der Unvergebarkeit der Abfallsünde mit großer Entschiedenheit ausgesprochen sei, so läge die Annahme nahe, auch seinen Verfasser in jenem christlichen Lehrerkreise zu suchen. Selbst wenn der Unterbau, den P. für seine Hypothese errichtet, fester wäre, hätten wir nicht ein Recht zu der Gegenfrage, ob denn gerade die kleinasiatischen Gemeinden und der berühmte Presbyterkreis der für die Entstehung und die Entwicklung jener Einzelanschauung geeignete Nährboden gewesen sein kann? Die Gefahr des Abfalls infolge von Verfolgungen oder als Begleiterscheinung beginnender Ermattung des Glaubens war sicher an vielen andern Stellen der damaligen Jüngerschaft Jesu viel eher gegeben, als in den Gemeinden Kleinasiens mit ihrer großen Tradition und ihren lebendigen Erinnerungen.

Auch die alte Barnabashypothese taucht wieder auf. DIBELIUS und ENDEMANN suchen ihr zu neuem Leben zu verhelfen. DIBELIUS will sie durch einen neuen, sehr scharfsinnigen, aber doch wohl ein wenig umständlichen Beweis, dessen Hauptpunkte folgende sind, stützen: 1. Der Verfasser des Hebr. hat von persönlichen Jüngern Jesu Nachrichten über Jesus empfangen. 2. Er steht dem Kreise nahe, aus dem die Sonderüberlieferung des Lukasevangeliums stammte. 3. Er ist ein Lehrer des Markus gewesen. 4. Markus hat zweifellos dem Barnabas nahegestanden; Lukas ist durch ihn Christ geworden. 5. Lukas schildert den Barnabas als einen hervorragenden Redner in Umrissen, die zu dem Bilde, das wir von dem Verfasser des Hebr. gewinnen, passen. Gegen die ersten beiden dieser Feststellungen DIBELIUS' ist nichts zu sagen; es handelt sich dabei um Beobachtungen, die z. T.

auch früher schon gemacht worden sind. Aber beim dritten Punkte setzt unser Widerspruch ein. Markus ist bekanntlich in der Schilderung der Vorgänge bei dem Tode Jesu kürzer, als die andern syn. Evangelien, so kurz, daß der Ausruf des wachthabenden Zenturio 15,³⁹ der rechten Begründung zu ermangeln scheint. Er berichtet nur vom Zerreißen des Vorhangs im Tempel, aber nichts von dem Erdbeben, der Finsternis und dem Oeffnen der Gräber. DIBELIUS sieht hier zwei Vorstellungen miteinander verbunden; die eine geht möglicherweise auf einen geschichtlichen Vorgang zurück, da auch im Talmud und von Josephus über ihn berichtet wird: ein elementares Ereignis, durch das die Türflügel des Tempels auseinander gesprengt worden sind. Davon aber sei das andere Ereignis zu unterscheiden: der Riß im Vorhang; hier liege sicherlich eine Umbildung der Ueberlieferung zugunsten einer dogmatischen Anschauung vor, die wir im Hebr. wiederfinden, daß nämlich durch den Tod Jesu der Zugang zum Allerheiligsten geöffnet sei, d. i. in den Himmel, dessen Vorbild im irdischen Heiligtum gegeben war, Hebr 6¹⁹. 20; 9⁸; 10¹⁹. 20. Die Verwandtschaft dieser Gedanken mit den Vorstellungen, die sich mit dem Zerreißen des Vorhangs in der Todesstunde Jesu verbanden, ist wohl auch sonst schon bemerkt worden (Krit.-ex. Komm. z. N. T. v. Meyer. Markusev. v. Dr. D. Weiß u. Lic. J. Weiß. VIII. S. 258; die Schriften d. N. T. v. Joh. Weiß, Bd. I. S. 205). D. ist ihr mit Eifer nachgegangen und hat sie gegen alle Einwände sichergestellt. Aber die Folgerungen, die er daraus zieht, haben nicht die gleiche Beweiskraft. Er meint, daß Markus diese Anschauung nur vom Verfasser des Hebr. haben könne. Sollte sie nicht der apostolischen Zeit gemeinsam gewesen sein? Wenn auch der Verfasser vom Hebr. den Eindruck eines durchaus selbständigen Mannes macht, muß darum auch dieser Gedanke sein geistiges Eigentum gewesen sein? Möglich ist es, aber doch nicht so gewiß, daß der Schluß, den D. aus seiner Untersuchung zieht, berechtigt wäre: „Auf dem Höhepunkt seines Evangeliums läßt Markus eine Anspielung auf

die theologischen Gedanken des Verfassers des Hebräerbriefes einfließen“. Und dann sogar: „Mitten in seinem Evangelium hat er ihm und seiner Lehre ein Denkmal gesetzt“ — also muß er sein Schüler gewesen sein.

Der Umstand, daß der Verfasser des Hebr. dem Kreise nahestand, aus dem Luk. seine Sonderüberlieferungen erhalten hat, würde an sich eher gegen Barnabas sprechen, da für gewöhnlich angenommen wird, daß Luk. erst zu einer Zeit, da sich jener von Paulus schon getrennt hatte, in die Gefolgschaft des Apostels eingetreten sei. Indem D. aber nach Kodex D. schon in Act 11 27. 28 das erste Zeichen der sog. Wirquelle und zwischen dem Auftreten des Barnabas in Antiochien 11 22—24 und diesem ersten Selbstzeugnis des Verfassers einen inneren Zusammenhang annimmt, glaubt er es wahrscheinlich machen zu können, daß Lukas, der nach Eusebius u. a. aus Antiochien stammen soll, durch Barnabas zum christlichen Glauben bekehrt worden sei. Aber wie unsicher ist es doch überhaupt, ob Lukas der Autor der Wirquelle ist, und kann man aus der örtlichen Nähe der Berichte über jene beiden ganz verschiedenen Vorgänge wirklich so weitgehende Schlüsse ziehen? Liegt nicht zwischen ihnen die Reise des Barnabas nach Tarsus und die Bemerkung, daß er mit Paulus dann noch ein ganzes Jahr in Antiochien geblieben sei?

Und endlich der fünfte Punkt: Luk. schildere den Barnabas als einen hervorragenden Redner; so sei Act 4 36 zu erklären und noch deutlicher gehe es aus 11 23. 24 hervor! Wir wollen das als erwiesen annehmen und nicht daran erinnern, daß Act 14 2 als Gegenargument angeführt werden könnte. Aber ist damit für die Frage nach dem Verfasser des Hebr. etwas gewonnen? „Alles, was Lukas an den Predigten des Barnabas hervorhebt, paßt auf den Hebräerbrief. Sollte das Zufall sein?“ so fragt D. Aber wie allgemein sind die Bemerkungen, die in Act 11 23. 24 über die Redetätigkeit des Barnabas gemacht werden! Weil er hier z. B. ein Mann „voll Glaubens“ genannt wird, im Hebr. aber das Wort „Glauben“ eine große Rolle spielt, darum soll man eine Beziehung

zwischen beiden annehmen? Und wenn er wirklich als des Wortes mächtig gerühmt werden soll, von wie vielen Hunderten mag das in jener Zeit auch gegolten haben? Darum soll gerade dieser eine die eine Rede, die uns — vielleicht — aus jener Zeit überliefert ist, gehalten haben?

Allerdings kann sich DIBELIUS und mit ihm auch ENDEMANN, der eine gute Zusammenstellung aller in Betracht kommenden Äußerungen der alexandrinischen, den Paulus als Verfasser annehmenden und der okzidentalen, auf Tertullian zurückgehenden Barnabas-Ueberlieferung gibt, ohne für die Autorschaft des B., die er annimmt, neue eigene Gründe hinzuzufügen, auf eine alte Tradition stützen. Aber Zahn wird hier wohl Recht behalten, wenn er sagt, daß die Autorschaft des Barnabas eben nicht von einer wirklichen und echten Tradition getragen wird, sondern auch nur auf einer Hypothese, wenn auch auf einer alten, beruht. Die Frage nach dem Verfasser des Hebr. ist auch durch diese letzten Arbeiten über ihn nicht gelöst worden. Dagegen wollen wir noch einmal konstatieren, daß die Geneigtheit, ihm den Briefcharakter abzusprechen und in ihm eine niedergeschriebene und nachträglich versandte Predigt zu sehen, zuzunehmen scheint. Zu einem endgültigen und nicht mehr anzuzweifelnden Resultate werden wir auch hier wohl niemals kommen; aber diese Annahme kann für die weitere wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testamente noch ihre Bedeutung gewinnen.

Groß-Strehlitz O. L.

E. Burggaller.

Altes Testament.

Geschichte, Literatur und Religion des Spät-Judentums.

II, 1.

L i t e r a t u r.

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft Bd. 13, 1908,
57—125: R. SMEND, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und
sein Verhältnis zu Aesop. — Documents pour l'Étude de la Bible II:

F. NAU, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, Paris, Letouzey et Ané, 1909, 308. Fr. 5. — Beihefte zur Zeitschrift f. die alttestamentl. Wissensch. Bd. 13, 1908, 1—53: MÜLLER, J., Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. — *Revue de l'Orient chrétien* 2. Serie, III, 367—388 et IV, 50—70 et 142—154: L. LEROY, *Histoire d'Haikar le Sage* (texte des mss. arabes 3573. 3656 de Paris avec traduction française. — HERTLEIN, E., *Der Daniel der Römerzeit*, Leipzig, Heinsius, 1908, VI, 90. M. 2.50. — *Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie* Bd. 15, 1908, 82—91: W. STAERCK, *Zwei makkabäische Liederbücher im Psalter*. — CHARLES, R. H., *The greek versions of the testaments of the twelve patriarchs*, edited from 9 mss., Oxford 1908, LXI, 324, sh. 18. — CHARLES, R. H., *The testaments of the twelve patriarchs*, translated from the editor's greek text and edited with introduction, notes and indices, London, Black, 1908, C. 247, sh. 15. — GRY, L., *Les Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme*, Paris, Picard, 1910, XVI, 189. — *Archiv f. Religionswissenschaft*, Bd. XI, 1908, 477—529: M. FÖRSTER, *Adams Erschaffung und Namengebung*. — *Documents pour l'Étude de la Bible III*: E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, Paris, Letouzey et Ané, 1909, II, 252. Fr. 4. — HARRIS, R., *The odes and psalms of Salomo*, new first published from the Syriac Version. Cambridge Univ. Press V, 154, 1910, sh. 12. — FLEMMING, J. und HARNACK, A., *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, Leipzig, Hinrichs, VI, 134, 1919. M. 4.50. — *Fragments from Graeco-Jewish Writers*, collected and edited by W. N. STEARNS, Chicago, University press, 1908, 126. — *Textes et Documents pour l'étude du Christianisme*, publiés par Hemmer et Lejay: E. BRÉHIER, *Philon, Commentaire allégorique des Saintes Lois*. Texte grec, traduction française, Paris, Picard, 1909, XXXVIII, 330. Fr. 3.50. — *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Uebersetzung*, herausgegeben von L. COHN. Bd. 1, *Philos Werke*, Teil 1, herausgegeben von L. COHN, Breslau, Marcus, 1909, VIII, 410. M. 6. — *Zeitschrift f. neutestamentl. Wissenschaft*, Bd. 9, 47—70: A. BEHRENDTS, *Analecta zum slavischen Josephus*. — FREY, J., *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte*, Dorpat, Mattiesen, 1908, IV, 281. M. 5.

SCHÜRER widmet in seinem bereits besprochenen 3. Band einen ganz neuen und ausführlichen Abschnitt dem sog. Achikarroman. Dieser hat in den letzten Jahren die ganz besondere Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen, und zwar begann die intensivere Beschäftigung mit ihm, seitdem Rendel Harris in Verbindung mit anderen Gelehrten in seinem Buch: *The story of Ahikar*, den größten Teil der in Betracht kommen-

den Texte übersichtlich zusammengestellt hatte. Noch immer ist freilich dieses merkwürdige Buch ein Rätsel, und die Lösung des Rätsels wird erschwert durch seine ungeheure weit verzweigte und diffizile Textüberlieferung. Welche interessanten Fragen mit dieser Schrift zusammenhängen und was für Perspektiven es erschließt, kann uns vor allem die kleine, aber gehaltvolle Abhandlung von SMEND lehren. SMENDS Hauptverdienst ist es, daß er den Einflüssen des Romans auf griechischem Boden nachgegangen ist und nachgewiesen hat, wie dessen Spruchweisheit und Parabeln von Einfluß auf die griechische Spruchweisheit: auf Demokrit, die vita Aesopi und vor allem die Fabeln des Aesop gewesen sind. Ueberraschend neue Zusammenhänge zwischen Ost und West tun sich hier auf, und es ist SMENDS Verdienst, die Priorität der orientalischen Spruchweisheit vor der okzidentalischen an diesem Punkte ein für allemal sicher gestellt zu haben. Dagegen scheint mir S. in der Bestimmung des zeitgeschichtlichen Milieus des Buches und bei der Beantwortung der Frage, ob das Buch ursprünglich jüdischen oder heidnischen Charakter an sich trage, nicht so glücklich gewesen zu sein. Gegenüber Lidzbarskis und des Referenten Versuch, den heidnischen (polytheistischen) Ursprung des Buches zu erweisen, behauptet er die durchaus jüdische Herkunft der Grundschrift, die in den uns erhaltenen Formen des Achikarromans vorliegt, wobei er natürlich zugibt, daß der Roman nichtjüdische Erzählungsstoffe verarbeitet haben könnte. Die Entscheidung der Streitfrage hängt vor allem an der Einleitung des Buches. In der armenischen Ueberlieferung erscheint Achikar ohne weiteres und durchweg als Heide, dagegen in der syrisch-slavischen als Jude; eine vermittelnde Ueberlieferung haben die arabischen Texte. Allerdings hat man diese verschieden aufgefaßt. Nach der Auffassung von SMEND soll in der arabischen Ueberlieferung Achikar zunächst Heide sein und sich dann zum Judentum bekehren. Die Auffassung anderer Forscher ist, daß hier Achikar zunächst Jude sei, dann zum Heidentum abfalle und dann zu Gott zurückkehre.

S. erklärt nun diese Auffassung des einen Zweiges der ara-

bischen Ueberlieferung für die ursprüngliche: der Armenier und der Syrer hätten beide gekürzt, so daß bei dem Armenier nur das Heidentum des Achikar stehen geblieben und seine Bekehrung nicht mehr erwähnt, bei dem Syrer aber das ursprüngliche Heidentum Achikars ganz verschwunden sei. Gegen S.s Vermutung spricht vor allem, daß die Auffassung seines Zweiges der arabischen Ueberlieferung in sich uneinheitlich und mit Schwierigkeiten belastet ist. In diesem Text erscheint nämlich die Kinderlosigkeit Achikars als eine Bestrafung dafür, daß Achikar zunächst die heidnischen Götter um Kinder angefleht habe. Wäre aber Achikar, wie auch S. die Sachlage auffaßt, ursprünglich Heide und hätte sich dann zum Judentum bekehrt, so hat diese Erzählung von der Bestrafung Achikars für dessen früheres Heidentum keinen Sinn. Ferner wird gerade in den Texten, auf die S. sich berufen kann, erwähnt, daß dem Achikar von den heidnischen Magiern von vornherein geweissagt sei, er solle keine Kinder bekommen; ist aber die Kinderlosigkeit Achikars Schicksal, so kann sie nicht zugleich Strafe sein. Schon aus einer inneren Untersuchung der Texte und ohne Vergleichung geht hervor, daß die Erzählung von der Bekehrung Achikars zu dem einen Gott und seine nachträgliche Bestrafung erst eingeschoben sein können. Ferner ist die eigentümliche Auffassung des Armeniers, derzufolge Achikar Heide ist und bleibt, aus der arabischen Ueberlieferung nicht abzuleiten. S. (und auch SCHÜRER) weisen darauf hin, daß der Armenier den Text im allgemeinen stark gekürzt habe; das ist richtig, aber damit ist doch noch nicht erwiesen, daß er ein so fundamental wichtiges Datum, wie das der Bekehrung Achikars rein zufällig ausgelassen haben könnte und so aus dem jüdischen Helden einen heidnischen gemacht hätte. Eine Hypothese, die mit einem solchen Zufall rechnen muß, steht von vornherein auf schwankendem Boden. Auch ein Einblick in die syrische Ueberlieferung bestätigt diese Auffassung. Auch nach dieser, in der A. allerdings von Anfang an als Jude erscheint, ist dessen Kinderlosigkeit ein von vornherein bestimmtes Verhängnis, von einer Bestrafung Achikars ist auch hier nicht die Rede.

Nach alledem muß es dabei sein Bewenden haben, daß die Auffassung des Armeniers, nach der Achikar als rein heidnischer Held erscheint, zurecht besteht; und die verschiedenen Zweige der Ueberlieferung zeigen uns nur, wie dieser heidnische Charakter des Helden allmählich verwischt wurde.

Die zweite entscheidende Stelle findet sich in den Wettgesprächen des ägyptischen Königs mit Achikar. Nachdem Achikar den König und seine Großen mit dem Gott Bel und seinen Priestern verglichen hat, fragt dieser ihn, wem denn sein Herr Sanherib gleiche. Achikar befiehlt dem König in Ehrfurcht aufzustehen, und verkündet ihm, daß sein Herr dem Baal-Šamen (der Armenier liest Belschim, während die anderen Texte alle Gott des Himmels haben) gleiche, der über der ganzen Natur regiere und auch den Gott Bel hindern könne, auf die Straße zu kommen (Anspielung auf die Prozessionen Bels in Babylon). S. findet hier eine Verspottung des Gottes Bel, die im heidnischen Munde unmöglich sei, bevorzugt die Lesart der übrigen Versionen: Gott des Himmels, nimmt also einen Vergleich Sanheribs mit dem alttestamentlichen Gott des Himmels an. Er vermutet weiter, daß hier eine Verherrlichung des Seleuciden Antiochus III. im Munde eines jüdischen Verfassers vorliege, und glaubt, daß der Verfasser der armenischen Uebersetzung Anstoß an dem Vergleich Sanheribs mit dem Gott des Himmels genommen habe und deshalb einen heidnischen Gottesnamen dafür eingesetzt habe. — Aber von einem im Munde eines Heiden unmöglichen Spott gegen das Heidentum vermag ich hier nichts zu entdecken. Die Erzählung läßt nur auf einen Erzähler schließen, dem eben Bel-Marduk von Babylon nicht der höchste Gott war, sondern (nach dem Armenier wenigstens) der phönizische Gott Baal-Šamen. Eine sehr prekäre Annahme ist es auch, daß der armenische Uebersetzer, weil er an dem Vergleich Sanheribs mit dem „Gott des Himmels“ Anstoß nahm, für diesen einen heidnischen Götzen eingesetzt und letzteren so mit den vollen Prädikaten des ersteren ausgestattet hätte: d. h. doch wirklich vom Regen in die Traufe kommen. SMENDS Versuch ferner einer zeitgeschichtlichen Deutung

dieser Stelle wird durch die weiter unten zu besprechende Tatsache, daß schon die Juden in Assuan die Achikarlegende kannten, bedenklich erschüttert. Und endlich: das von SMEND hier konstruierte Judentum, dem es möglich gewesen sein soll, Antiochus III mit dem einen höchsten Gott zu vergleichen, ist doch mindestens eine ebenso kühne Annahme, als die eines vom Judentum unbesehen übernommenen heidnischen Romans! Es wird also dabei sein Bewenden haben, daß der Armenier zu dieser Stelle die alte Ueberlieferung bewahrt hat, und daß wir in ihr einen deutlichen Beweis für die heidnische Herkunft des Romans zu sehen haben. — Noch auf eine dritte Stelle möchte ich in diesem Zusammenhang Gewicht legen, nämlich auf die Aeußerung Nadans, des Neffen Achikars, „nicht einmal die Götter können diese Dinge vollbringen“ (Armenier bei Harris p. 44, Syrer p. 72, vergl. Lidzbarski S. 21 und Syrer Sachau 336, bei Nau S. 266). Hier wird also das Heidentum Nadans als selbstverständlich vorausgesetzt; und es wäre doch merkwürdig, daß Achikar nach seiner von SMEND angenommenen Bekehrung seinen Neffen bei der Erziehung im Heidentum belassen hätte.

Auf anderer Seite ist zugegeben, daß Erzählung und Spruchweisheit des Achikar durch jüdische Ueberlieferung hindurchgegangen sind. Aber dabei haben wir anzunehmen, daß die alte international-heidnische Wandererzählung so wenig in der Ueberlieferung des Judentums überarbeitet ist, daß das ursprüngliche Heidentum überall hindurchschimmert; und zwar wissen wir jetzt, daß diese Adaption der heidnischen Erzählung von seiten des Judentums überraschend früh erfolgt ist. Der deutschen Ausgrabungskommission in Elephantine verdanken wir unter anderem auch zwei Achikarstücke (No. 63 und 64), auf denen uns in 4 (3+1) Kolumnen à 15—17 Zeilen Stücke aus der Geschichte der Achikar und einige Sprüche erhalten sind. Diese Stücke stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus derselben Zeit und von demselben Ort wie die übrigen Assuanstücke. Demgemäß ist die Uebernahme der heidnischen Erzählung schon im 5. Jahrhundert erfolgt. Es ist nur natürlich, daß bei dieser Herübernahme auch allerlei spezifisch Jüdisches in die Ueberlieferung

eingedrungen ist. Namentlich ist zuzugestehen, daß die Spruchweisheit des Achikar jüdische Bearbeitung erhalten habe. Der Gesamtcharakter dieser Spruchweisheit klingt so stark an das Alte Testament an und berührt sich so vielfach mit einigen Psalmen, den Proverbien, Jesus Sirach, Tobit, daß wir immer wieder zu jener Vermutung gedrängt werden. Allerdings dürfte sich jetzt, nachdem wir das hohe Alter der Achikarlegende erkannt haben, ergeben, daß bei fast allen Sprüchen die Priorität auf Seiten unseres Buches liegt und nicht auf Seiten des Alten Testaments. Aber immerhin müßte man in viel stärkerem Maße als bisher annehmen, daß die alttestamentliche Spruchweisheit einen internationalen Charakter habe, wenn wirklich Achikar an diesen Punkten durchweg nichtjüdische Ueberlieferung bietet. Anders verhält es sich mit der zweiten Reihe der Ermahnungsreden des Achikar an seinen Neffen. Die hier sich findenden Parabeln und Tierfabeln sind ganz sicher internationales Gut, und es ist bemerkenswert, daß wir in der griechischen Ueberlieferung fast ausschließlich ihren Spuren begegnen.

Mittlerweile hat NAU in den *Dokuments pour l'étude de la Bible* eine Bearbeitung des Achikarromans erscheinen lassen. Bei der außerordentlich diffizilen Textüberlieferung unserer Schrift ist jede Neubearbeitung und Herbeischaffung von Textmaterial mit Freuden zu begrüßen. Allerdings kann man nicht sagen, daß NAU der Forscher wäre, der die hier vorliegenden Schwierigkeiten bewältigen könnte. Wer schließlich annimmt, daß Achikar eine historische Figur zurzeit des syrischen Königs Assarhaddon gewesen sei und mit der Historizität Achikars diejenige Tobits schützt, kann kaum den für diese Untersuchungen nötigen unbefangenen Blick haben. Auch hat N. es sich mit der Textherstellung und der Beurteilung der verwickelten Ueberlieferungen etwas allzu leicht gemacht. Er legt seinem Text nämlich die Handschrift *Kodex Sachau Syr. 336 (B)* zugrunde und gibt einen Text, in dem er diesen Zeugen ziemlich willkürlich aus den anderen syrischen Zweigen der Textüberlieferung ergänzt. Das ist um so bedenklicher, als SMEND in seiner Untersuchung zu dem Resultat gekommen ist, daß gerade

dieser syrische Text aus dem arabischen übersetzt worden sei (S. 61). N. bestreitet die Behauptung SMENDS, die dieser allerdings nicht begründet hat. Ich kann in dieser Sache nicht urteilen; aber fest steht, daß die Textüberlieferung des Kodex B tatsächlich mit dem einen Zweig der arabischen Ueberlieferung übereinstimmt, der durch die Ausgabe von Salhani und durch den arabisch neuaramäischen Text Lidzbarskis repräsentiert wird. Was sind N.s Gründe für die Bevorzugung gerade dieses Textes? Er weist darauf hin, daß in ihm die ‚Ichüberlieferung‘ sich erhalten habe, während die übrigen arabischen Texte schon in dritter Person erzählen. Aber die ‚Ichüberlieferung‘ hat sich auch im Text Lidzbarskis erhalten, und im Kodex B ist die Ueberlieferung nicht einheitlich (vgl. z. B. V, 3, p. 188). Ferner verweist N. darauf, daß in seiner Handschrift im allgemeinen der in der übrigen Ueberlieferung vorliegende Anachronismus vermieden wird, demzufolge Sanherib als Nachfolger Assarhaddons (seines Sohnes) erscheint. Aber auch hier ist die Ueberlieferung von Kodex B nicht einheitlich, und Sanherib erscheint an einer Reihe von Stellen, wo Ahasarhaddon stehen müßte (NAU setzt überall Assarhaddon in den Text). Einheitlich liegt die Auffassung, daß die Erzählung unter Assarhaddon und nicht unter Sanherib spielt, erst in einem syrischen Kodex vor, den Scher in Turkestan gefunden hat (Kodex Graffin). Die Ueberlieferung des syrischen Kodex wird auch kaum dadurch als die ältere gerechtfertigt, daß allerdings auch in den Assuanpapyri jener Anachronismus vermieden zu sein scheint. Denn wenn auch damit nachgewiesen wäre, daß die Erzählung in ihrer ältesten erreichbaren Grundlage den Fehler nicht besessen hätte, so steht doch Kodex B innerhalb der späteren Texte so singulär da, daß man kaum annehmen wird, er habe das Ursprüngliche tatsächlich bewahrt, sondern vielmehr den Schluß machen wird, daß hier das Ursprüngliche durch nachträgliche Korrektur wieder hergestellt sei, und zwar so, daß diese Korrektur nicht einheitlich durchgeführt sei. Endlich legt NAU Gewicht auf die Einleitung der Erzählung, weil hier der Zug von der Bekehrung Achikars im Gegensatz zu den übrigen syrischen Texten noch nicht verschwunden sei und sich gegen-

über der arabischen Ueberlieferung sogar noch das doppelte Gebet, erst zu den Göttern, dann zu dem einen Gott, finde. Diese Eigentümlichkeit teilt übrigens der Text mit dem Manuskript Lidzbarskis und dem Kodex Graffin. Ich gebe zu, daß sich in dieser Ueberlieferung relativ Ursprüngliches bewahrt hat; daß aber die Grundschrift beim Armenier besser aufbewahrt ist, glaube ich oben bewiesen zu haben. — Wir brauchen eine Ausgabe des Achikarromans, der nicht willkürlich irgend eine Zweigüberlieferung zugrunde gelegt wird, in der vielmehr die Hauptzweige der Ueberlieferung in Kolumnen nebeneinander abgedruckt werden, um in der Arbeit vorwärts zu kommen. Vorläufig ist jede Vermehrung des Materials mit Freuden zu begrüßen und somit auch die Herausgabe der beiden in Paris liegenden Manuskripte des arabischen Achikarromans im Text und in französischer Uebersetzung von LEROY.

MÜLLER behandelt in einem kleinen Aufsatz die verschiedenen Fragen, die das Tobitbuch betreffen und die ebenfalls noch immer ihrer definitiven Lösung harren. Er bestimmt die Zeit des Tobitbuches wohl mit Recht als vormakkabäisch, als dessen Heimat vermutet er Palästina. Ausführlich bespricht er das Verhältnis der beiden Hauptrezensionen, der kürzeren (K), von Kodex B vertretenen, und der längeren (L), in s und vet. Lat. bezeugten. Er ist der Meinung, daß eine Menge willkürlicher Glossen und Erweiterungen in L eingedrungen seien, daß aber L die ursprüngliche Sprache des Tobitbuches unmittelbarer widerspiegele, keine von beiden Rezensionen also ursprünglich sei. Für beide nimmt er eine hebräische Textgrundlage an; er hebt die Beziehung der Erzählung zur Legende vom dankbaren Toten hervor, ist aber auf Anregung von SMEND, der nach seiner eigenen Andeutung (117 1) als Urheber dieser These angesehen werden muß, geneigt, die Beziehung zwischen Tobit und Achikarroman gänzlich zu leugnen. Die bezüglichen Stellen in der Tobiterzählung, die sich auf den Achikarroman beziehen, sollen erst später eingeschoben sein, und die Achikarerzählung, auf die hier angespielt wird, soll in wesentlichen Zügen von der uns bekannten Ueberlieferung abweichen. SMEND selbst hat diese Thesen in seiner

schon erwähnten Arbeit sehr stark beschränkt, resp. zurückgenommen. Er ist jetzt der Meinung, daß, wenn eine Uebearbeitung des Tobit anzunehmen sei, diese doch sehr alt sein müsse und nahezu gleichzeitig sein könne (S. 116); und er ist jetzt geneigt, die Achikarerzählung, auf die im Tobitbuch angespielt wird, für identisch mit unserer Ueberlieferung zu halten (S. 119). Die Behauptungen MÜLLERS werden also kaum weiter in Betracht kommen, zumal auch SCHÜRER (S. 253 ff.) ihnen nicht beistimmt. Ich möchte in diesem Zusammenhang noch einen Beweis für die Abhängigkeit des Tobitbuches von der Achikarlegende beibringen. Der erste Spruch in der Spruchreihe des Achikarromans (vgl. Armen. I, Syr. II, Arab. II) lautet: „Kind, wenn du irgend ein Wort vernimmst vom königlichen Hofe her, so lasse es sterben und begraben werden in deinem Herzen und mache es niemandem offenbar.“ Dazu haben wir Tobit 12 7 die Parallele: $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\delta\acute{\omicron}\nu\ \kappa\rho\acute{\upsilon}\psi\alpha\iota$, und hier scheint die Priorität des Achikarromans gesichert zu sein, weil dieser Spruch am Anfang der Ermahnungen, die Achikar an seinen Neffen und Nachfolger am königlichen Hofe richtet, vorzüglich paßt, im Tobitbuch aber ganz ohne Beziehung dasteht.

HERTLEIN erneuert die Lagarde'sche These, daß das 7. Kapitel des Danielbuches aus der Römerzeit stamme und kurz vor 70 n. Chr. geschrieben sei, und erweitert dieselbe zu der Auffassung, daß die ganze erste Hälfte, Kap. 1—7, erst in dieser Zeit ihre endgültige Redaktion erhalten habe. Neue Gründe für die Hauptthese hat er nicht beigebracht, er trägt vielmehr die alten Lagarde'schen, bereits mehrfach widerlegten und abgeschlagenen noch einmal in Ausführlichkeit wieder vor. Er verfißt seine These mit einer gewissen Blindheit. So betont er sehr stark, daß man bei der gewöhnlichen Deutung von Daniel 7 die 10 Hörner des Tieres historisch nicht genau nachweisen, namentlich aber nicht sagen könne, welches die drei Hörner (Regenten) seien, die von dem kleinen 11. Horn (Antiochus IV) ausgerissen (beseitigt) werden. Er sieht aber gar nicht, daß seine eigene Deutung auf die Zeit Vespasians in Beziehung auf die drei Hörner genau von derselben oder sogar von einer noch stärkeren

Schwierigkeit bedrückt wird. Den einzig möglichen Ausweg zeigt hier die traditionsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Auffassung, daß nämlich in derartigen Weissagungen ältere, unverstandene, bereits fixierte Ueberlieferung (namentlich hinsichtlich der Zahlen) weiter gegeben wird, die dann von dem einzelnen Apokalyptiker mühsam auf seine Zeit umgedeutet wird. Aber diese traditionsgeschichtliche Auffassung lehnt HERTLEIN a limine ab. Er ist an diesem Punkt durchaus rückständig und hat nichts von der neueren Forschung gelernt. Auch ist sein Verfahren, mit den sonstigen eschatologischen Quellen des Judentums umzugehen, beinahe leichtsinnig zu nennen. So datiert er die Bilderreden des Henochbuches, ohne sich in eine genauere Untersuchung einzulassen, in das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Seine Ausführungen sind mit Ausfällen gegen „die Theologen“ gewürzt, und in seinem Vorwort findet sich folgender erstaunliche Satz: „Obwohl der Glaube an die Verbalinspiration nicht mehr gilt, so sind doch die Evangelien für die Theologen ein unantastbares Gebiet, ein heiliges Land. „Ziehe deine Schuhe aus“, scheinen sie noch immer wie Mose aus dem feurigen Busch zu hören und verzichten in der Tat in letzter Hinsicht auf kritische Ausrüstung. Die Grundzüge der evangelischen Geschichte sollen für immer fest stehen.“ Wer eine so anmaßende Sprache führt, muß wenigstens sehr starke Gründe für sich haben; wenn er auch die nicht hat, darf er sich nicht beklagen, wenn man ihn nicht weiter beachtet.

In zwei umfangreichen Werken bietet uns der verdienstvolle englische Bearbeiter der spätjüdischen Literatur R. H. CHARLES Ausgabe und Kommentar der Testamente der 12 Patriarchen unter Benutzung alles einschlägigen Materials. Wer sich bisher mit Sinkers Textausgabe zu diesem Buch abgemüht hat und schmerzlich bedauern mußte, daß hier so vieles Material, das seitdem entdeckt war, noch fehlte, der weiß, was eine solche Neuausgabe der Testamente für unsere Wissenschaft bedeutet, zumal die Sinker'sche Ausgabe im Buchhandel längst vergriffen war. In dem ersten Werk gibt CHARLES zunächst eine umfangreiche Einleitung, in der er das gesamte handschriftliche Material be-

spricht und über das Datum der griechischen Uebersetzung des hebräischen Urtextes, über jüdische und christliche Interpolationen des Buches und über die verwandten Texte der mit unserem Buch eng zusammengehörigen Literatur handelt. Es folgt dann der Text mit umfangreichem und vollständigem Apparat und einer Reihe wertvoller Appendizes: der Text des Traktats Wajjissau, des hebräischen Testamentum Naphtali, der aramäisch-griechischen Fragmente der Urgestalt des Testamentum Levi, Material zur Beurteilung der slavischen Rezension und Kollation einer im Apparat noch nicht benutzten griechischen Handschrift. Der 2. Band (Uebersetzung und Kommentar) bringt eine Einleitung, die sich vielfach mit der des ersten durchaus deckt; hinzugefügt ist hier ein Ueberblick über den Einfluß unserer Schrift auf jüdische, neutestamentliche, patristische Literatur, ebenso ein kurzer Abriß der jüdischen Theologie am Ende des zweiten Jahrhunderts. Hinter der Uebersetzung und dem Kommentar stehen hier als Appendizes Uebersetzungen des Testamentum Naphtali und der armäisch-griechischen Fragmente zum Testamentum Levi. Beide Bände besitzen wertvolle Indizes. Nach der Untersuchung von CHARLES kann man zwei Gruppen der griechischen Handschrift unterscheiden. Führer der ersten Gruppe ist der schon als wertvoll bekannte Kodex c (= Sinker R); zu diesem Kodex gesellen sich jetzt noch zwei bisher unbekannte Handschriften. Die zweite Gruppe (β) zerfällt wieder in zwei Untergruppen, a (Sinker O) e f und b g (Sinker CP). Neben dem griechischen Text ist die wertvollste Uebersetzung die armenische. Auch diese zerfällt wieder in zwei Rezensionen, deren jede in mehreren handschriftlichen Exemplaren vertreten ist. Im ganzen stimmt die armenische Version mit der griechischen Gruppe überein. Doch steht sie auch zum Teil auf eigenen Füßen; denn es fehlen in ihr zahlreiche christliche Interpolationen, die in dem Griechen Aufnahme gefunden haben. Die slavische Version geht auf die griechische Untergruppe a e f zurück (das ist eine Bestätigung des Resultates, das auch ich seinerzeit durch Stichproben der Handschriften mit Hilfe von Prof. Bonwetsch erzielt habe). Bewiesen hat nun CH.

weiter meines Erachtens, daß die Testamente ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben worden sind, daß also auch die griechische Ueberlieferung nur eine Uebersetzung repräsentiert. CH. beweist das durch eine ganze Reihe eklatanter Beispiele. Er weist vor allem a) Mißverständnisse des hebräischen Textes in der Uebersetzung, b) Dittographien, die am besten unter Zugrundelegung eines hebräischen Textes sich verstehen lassen, und doppelte Uebersetzungen nach; c) vor allem beweisend sind gewisse Namendeutungen und Wortspiele, die sich eigentlich nur auf Grund des hebräischen Idioms begreifen lassen. — Ferner will CH. nachweisen, daß die beiden griechischen Rezensionen auf je eine ihnen zugrunde liegende hebräische Rezension zurückgehen (H^{a b}). Ich glaube nicht, daß er diesen Beweis geführt hat, und sehe, daß auch SCHÜRER (III, 339 ff.) dieser Ansicht ist. Bei einer ganzen Reihe von CH. angeführter Fälle ist die Annahme einer innergriechischen Textverderbnis ebenso leicht möglich, ja wahrscheinlich, als die Zurückführung auf hebräische Varianten. Die wenigen Stellen, die event. als beweisend überbleiben, könnten auch auf eine Doppellesart in einem zugrundeliegenden hebräischen Text oder auch auf einen doppelten Versuch des Uebersetzers im griechischen Archetypus hinweisen. — Auch wenn CH. das Datum der griechischen Version durch den Hinweis darauf sicher stellen will, daß Paulus bereits von dieser abhängig sei, so sind die Beweise, die er dafür beibringt (p. XLIII, 2) zu geringfügig und zu wenig stichhaltig, zumal an diesen Stellen immer die Möglichkeit der Annahme einer christlichen Interpolation bleibt. Dagegen ist natürlich das Datum des christlichen Interpolators auf Grund von Benjam. 11 sicher zu stellen; da derselbe eine Weissagung auf Paulus in das jüdische Testament eingeschwärzt hat, so muß er im nach-paulinischen Zeitalter geschrieben haben. Es hat übrigens mit diesen christlichen Interpolationen eine eigene Bewandtnis, die CH. mir noch nicht genügend ins Auge gefaßt hat. Sie finden sich hin und her zerstreut in allen Textzeugen der Testamente, bald in geringerem, bald in größerem Umfang, und zwar so, daß sich verschiedene Stadien ihres Eindringens kaum unter-

scheiden lassen werden. Daneben zeigen diese Interpolationen unter sich eine enge Verwandtschaft in Sprache und Tendenz: ich meine, man darf hier die Vermutung wagen, daß einmal ein altes Exemplar der Testamente, das unserer gesamten Textüberlieferung zugrunde liegt, von einem christlichen Interpolator mit Randglossen versehen, und daß diese Randglossen dann von verschiedenen Abschreibern bald mehr, bald minder vollständig in den Text aufgenommen worden sind. Vollkommen stimme ich mit CH. überein hinsichtlich seiner Beurteilung der nun übrig bleibenden jüdischen Grundschrift und habe im großen und ganzen dieselbe Anschauung bereits meinerseits vorgetragen. Auch diese jüdische Grundschrift ist nicht einheitlich; aus ihr sind zunächst wieder Interpolationen auszuscheiden, die aus der Zeit etwa des Pompejus stammen und im Geist der Psalmen Salomos gehalten sind. Sie heben sich aber durch eine mit der Grundschrift im Widerspruch stehende, schroff ungünstige Beurteilung des jüdischen Priestertums heraus. Die übrig bleibende Grundschrift endlich stammt sicher aus der Makkabäerzeit und ist, wie CH. meint, in der ersten Zeit des Johannes Hyrkanus, d. h. vor dem Bruch der Pharisäer mit den makkabäischen Herrschern geschrieben. (Eine zweite Möglichkeit bliebe die spätere Regierungszeit der Alexandra.) Es ist CHARLES' Verdienst, die These der makkabäischen Herkunft des Buches durch seine meisterhaften Ausführungen im Kommentar derartig auch im einzelnen bewiesen zu haben, daß nun auch SCHÜRER dieser These, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht, zustimmt.

Wir können aber über dies makkabäische Buch teilweise noch weiter hinüberdringen zu den Quellen, die es seinerseits voraussetzt. Es baut sich auf einer Reihe kleiner jüdischer Midraschim und sonstiger haggadischer Stücke auf, die es vielfach mit dem Buch der Jubiläen gemeinsam hat. Einer von diesen Midraschim ist die legendarische Erzählung vom Kriege der Söhne Jakobs mit den Amoritern, die das Testament Juda gemeinsam mit den Jubiläen bietet und die als eine besondere Schrift im Midrasch Wajjissau unter den mittelalterlichen jüdischen Schriften erhalten ist (Text siehe bei CHARLES). Auch

der Midrasch vom Kriege Jakobs mit Esau ist als eine gemeinsame Quelle für Jubiläen und Testamente anzunehmen. Das Testamentum Naphtali (Text und Uebersetzung bei CH.) ist allerdings keine Quelle unseres griechischen Testaments, sondern ein teilweise sekundärer Nebenzweig der Ueberlieferung. Dagegen macht das neu entdeckte und im aramäischen und griechischen Fragment vorliegende Testamentum Levi (Text und Uebersetzung bei CH.) einen höchst altertümlichen Eindruck und wird als eine Quelle unserem Testamentum Levi vorgelegen haben. Besonders charakteristisch für die Zeitbestimmung dieser Schrift ist der in ihr sich findende Lobpreis der Weisheit, der, wie es scheint, in die vormakkabäische Zeit und in die Nähe Jesus Sirachs zurückweisen könnte. Ein interessanter Beweis für die pharisäische Verengung des späteren Judentums bietet der Vergleich dieses Stückes mit Testamentum Levi Kap. 13. Was dort ganz allgemein zum Lob der Weisheit gesagt wird, ist hier auf das Gesetz Gottes übertragen. Mit dieser Weisheitslehre verbindet sich in der Urschrift des Testamentum Levi ein intensives Interesse am Kultus. Man vergleiche die Urschrift über die Waschungen und Reinigungen der Priester, über die Holzarten, welche zur Unterhaltung des Altarfeuers verwendet werden dürfen, über die Reihenfolge der Darbringung der einzelnen Stücke des Opfertieres, über die Masse des Holzes bei den verschiedenen Brandopfern, die je nach der Größe zu verwenden seien usw. So bietet uns das Fragment höchst wertvolle Nachrichten über die Entwicklung des jüdischen Kultus im 2. vorchristlichen Jahrhundert. — Der Herausgeber und Verarbeiter dieses Materials hat sich durch seine mit vortrefflicher Umsicht und Genauigkeit ausgeführte Arbeit unseren allerwärmsten Dank verdient. —

Eine Monographie über die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches bietet LEON GRAY. Sein Hauptinteresse ist auf die Lehre der Bilderreden des Henoch vom Menschensohn gerichtet, und er widmet ihr eine ausführliche und gründliche Untersuchung. Zunächst werden die Bilderreden kritisch zergliedert; auf Grund von Kap. 68¹ will GRAY in dem Bilderreden neben den Noachi-

schen Interpolationen eingesprengte Stücke aus dem Buch der Geheimnisse finden (41 3—9; 43 1—3; 44 5—9). Aus dem übrigen Bestand scheidet er noch zwei nebeneinander laufende Quellen ab, indem er, ganz ähnlich wie seinerzeit Appel, als Leitfaden der Kritik die Daten über die beiden verschiedenen Begleiter Henochs auf seiner Reise nimmt (der Engel, der mit mir ging und der Engel des Friedens). Endlich will G. noch ein Weisheitsbuch in unseren Kapiteln finden (37 2—5; 39 3—12; 42; 48 1; vergl. den Ueberblick S. 75). Ich enthalte mich gegenüber dieser diffizilen und ins einzelne gehenden Untersuchung der Kritik, zweifle aber daran, ob man noch so genau die einzelnen Bestandteile der Bilderreden nachweisen kann. Auf diesem Fundament macht G. sich dann an die Untersuchung seines eigentlichen Themas vom Menschensohn. Er findet auch hinsichtlich des Menschensohnes in den beiden Hauptquellen eine verschiedene Auffassung; in der einen erscheint er mehr als der siegreiche irdische König, in der anderen mehr als ein überirdisches Wesen und der Weltrichter. Im übrigen begründet G. von neuem die alt bewährte und nun wohl sicher stehende These, daß die Menschensohnstellen nicht interpoliert, nicht christlich seien, sondern jüdisch, und daß sie aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert stammen. G. ist sogar geneigt, das Buch der Bilderreden früher anzusetzen, als man jetzt gewöhnlich annimmt, nämlich im makkabäischen Zeitalter. Er bezieht die im Buch vielfach genannten Könige auf makkabäische Könige, auf Grund der Ausdeutung einiger Wendungen (z. B. „die den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben“), die nicht ganz sicher ist. —

Eine interessante Untersuchung, die auf eine Partie des slavischen Henochbuches helles Licht fallen läßt, bietet FÖRSTER. Er untersucht die mittelalterliche Tradition über Adams Erschaffung, die Zusammensetzung seines Leibes aus den einzelnen Elementen und seine Namensgebung nach den Buchstaben der vier Himmelsgegenden. In einem weit angelegten, sehr exakten Ueberblick weist er nach, daß allen diesen verschiedenen Ueberlieferungen wahrscheinlich die des slavischen Henochbuches als die ursprünglichste zugrunde liegt. Auf der anderen Seite gelingt es ihm,

in dem gegenwärtig überlieferten Text dieses Buches auf Grund der parallelen Ueberlieferung wesentliche Verbesserungen anzubringen. Zur Beurteilung des Textes des slavischen Henochbuches möchte ich eine Ergänzung mitteilen. Den Wortlaut, den wir auf Grund der gegenwärtig vorliegenden Textüberlieferung zu 30^s erreichen können, scheint mir FÖRSTER nicht richtig ermittelt zu haben; es muß dort lauten: „siebentens seine Seele von meinem Geist und sein Atem von dem Wind“. So liest auch ein Zeuge in der Ausgabe von Bonwetsch, Slavisches Henochbuch S. 29. Aber damit erhalten wir eigentlich acht und nicht sieben Bestandteile des Menschen angegeben, und meines Erachtens ist anzunehmen, daß die spezifisch theologische Betrachtung „seine Seele von meinem Geist“ in diesem Zusammenhang ursprünglich keinen Platz hatte und auszuschneiden ist. Es ist auch im folgenden Vers 30⁹ nur der Atem und nicht die Seele des Menschen erwähnt. Im übrigen wären die vortrefflichen Untersuchungen F.s noch nach einer anderen Richtung hin auszudehnen. Der Mensch kommt in diesen Spekulationen nicht nur als der Mikrokosmos in Betracht, der sich aus den einzelnen Elementen der Welt zusammensetzt, sondern als der Makrokosmos (Urmensch), aus dessen Gliedern die Welt gebildet wird. So finden wir bekanntlich eine interessante Parallele zu dem von F. beigebrachten Material in der Edda, wo es umgekehrt heißt, daß die Erde aus dem Fleisch des Menschen, die Gebirge aus seinen Knochen, der Himmel aus seinem Schädel, die Seen aus seinem Schweiß, die Bäume aus seinen Haaren, die Midgarschlange aus seinen Brauen, die Wolken aus seinen Gebeinen entstanden seien. Spekulationen derart stammen keineswegs aus mittelalterlicher Gelehrsamkeit, sondern sind ebenfalls weit verbreitet. So finden wir sie im Indischen als Phantasien über die Weltbildung aus den Gliedern des Urmenschen Purusha (vergl. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis S. 210 ff.).

In der schon erwähnten Sammlung der Documents pour l'Étude de la Bible hat TISSERANT die ascensio Jesaiae bearbeitet. Wie in allen Arbeiten der Sammlung wird in der Einleitung zunächst ein Ueberblick über die Doktrinen der Schrift gegeben,

dann folgt eine Einleitung in die Textgeschichte und bisherige Bearbeitung, dann eine Uebersetzung des äthiopischen Textes, unter Heranziehung der griechischen Fragmente und der Text der lateinischen Version, begleitet von einem Commentar. In der Quellenscheidung des Buches schließt T. sich an Charles und Dillmann an. Er unterscheidet demgemäß a) als älteres Stück das jüdische Martyrium des Jesaia 2¹—3¹²; 5¹—14, dazu Stücke aus 1 (nach Charles), b) die kleine christliche Apokalypse 3¹³—4¹⁹, etwa aus der Zeit 88—100 (zu diesem Stück schlägt T. auch den Abschnitt 11²—22), c) die eigentliche Himmelfahrt des Jesaia 6¹—11¹; 11²³ ff. aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Bemerkenswert ist an dieser Quellenscheidung nur die Behandlung von 11²—22. T. ist also wie manche seiner Vorgänger geneigt, dieses Stück der Himmelfahrt (visio) des Jesaia abzusprechen, wie es denn auch in der lateinischen Version fehlt. Immerhin erheben sich gegen diese Vermutung gewisse Bedenken, denn dieses Stück enthält neben dem Erdenwandel auch eine Hadesfahrt Jesu, und eine Erzählung von der Hadesfahrt Jesu wird an Stellen wie 9¹⁵ ff. und 10⁸ ff. von beiden Uebersetzungen, der lateinischen und äthiopischen, vorausgesetzt und gefordert. Der Abschnitt von der Himmelfahrt der Jesaia ist jedenfalls die interessanteste Partie in dem ganzen Buch. Diese Vision könnte immerhin in einer bestimmten Beziehung zur gnostischen Literatur stehen; der Zug, daß Jesus bei seiner Herabkunft vom höchsten Himmel durch die einzelnen Himmel verwandelt hindurchfährt und so den dort herrschenden Mächten bei seiner Hinabfahrt unerkant bleibt, ist spezifisch gnostisch. Auch die Behauptung, daß Jesus nach seiner Auferstehung noch 18 Monate mit seinen Jüngern verkehrt habe, läßt sich bis jetzt nur in gnostischer Ueberlieferung nachweisen, und eben diese Behauptung finden wir, allerdings nur in der äthiopischen Ueberlieferung, ascensio 9¹⁵ ff. (denn die dort erwähnten 545 Tage sind gleich 1¹/₂ Jahre). Gegen eine Herkunft des Stückes aus der Gnosis ließe sich allerdings der Tatbestand anführen, daß im Urtext, wie es scheint und wie eben nachgewiesen wurde, auf die Hadesfahrt Jesu besonderes Gewicht gelegt wird. Die

Gnosis kennt keine eigentliche Hadesfahrt, da für sie schon diese Erde im Bereich der höllischen Mächte liegt und das Erscheinen auf ihr der Hadesfahrt in der urchristlichen Auffassung gleichkommt.

In die zeitliche und örtliche Nähe des eben besprochenen Teiles der *Ascensio Jesaiae* (*visio*) mögen vielleicht die Salomonischen Oden gehören, die vor kurzem von RENDELL HARRIS in einer syrischen Handschrift aufgefunden, von FLEMMING übersetzt und von HARNACK kommentiert worden sind. Diese gehören also eigentlich in den Zusammenhang der jüdischen Literatur gar nicht hinein; nur aus zwei Gründen habe ich sie hier erwähnt. Einmal erblicken wir in ihnen eine Weiterwucherung der jüdischen Literatur. In der uns jetzt bekannt gewordenen Sammlung stehen sie nämlich in unmittelbarem Zusammenhang mit den alten und echten Salomonischen Psalmen; wir sehen wie diese alt-jüdische Literatur noch in den in Betracht kommenden christlichen Kreisen weiter überliefert und vermehrt worden ist. Andererseits erwähne ich diese Sammlung hier nur, um der von HARNACK ausgesprochenen Theorie kurz die Meinung entgegen zu stellen, daß sie der jüdischen Literatur nicht angehört. Sind in ihr jüdische Stücke vorhanden (und es könnte hier meines Erachtens doch nur die eine dunkle Stelle 41 in Betracht kommen), so wären diese als Fragmente und Reste einer älteren Ueberlieferung auszuscheiden. Keinesfalls aber sind aus der Sammlung die spezifisch christlichen Stücke auszusondern, wie HARNACK das versucht; vielmehr zerstört man mit einer solchen Abscheidung den Charakter der Schrift. Wir haben hier eine früh-christliche Psalmensammlung, vielleicht mit leicht gnostischem Einschlag, wohl nicht früher als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden. Das Hauptthema dieser Schrift ist die Hadesfahrt oder die Herabkunft des himmlischen Erlösers (vgl. hier die *visio Jesaiae*). Das „Ich“ der Psalmen ist in einem großen Teil der Messias, in einer Reihe von Psalmen wiederum der Gläubige, der in mystischer Weise die Herabkunft des Erlösers in die niederen Regionen oder in den Hades und seinen Aufstieg nacherlebt. Von eigentlichem

Judentum kann in der ganzen Sammlung nicht die Rede sein.

STEARNS bringt eine Sammlung von Fragmenten griechisch-jüdischer Schriftsteller. Im wesentlichen bietet er diejenige Reihe von Fragmenten der jüdischen Literatur, die Eusebius in seiner Praeparatio Evangelica (und teilweise Clemens Alexandrinus) überliefert hat. Er hat diese Sammlung nur um einige Stücke vermehrt, nämlich da, wo die bei Eusebius erscheinenden Schriftsteller auch sonst in Fragmenten vertreten sind. Eine vollständigere Sammlung, zu der z. B. auch das Cento von gefälschten griechischen Versen, die bei Clemens Alexandrinus, Justin und Aristobul überliefert sind, gehört hätte, wäre eigentlich noch erwünschter gewesen. Sonderbarer Weise läßt St. unter den Fragmenten Aristobuls das von diesem zitierte, und zu jener Sammlung gefälschter Verse gehörige Orpheus-Fragment, das kritisch und literargeschichtlich von so hervorragender Wichtigkeit ist, einfach fort. Im allgemeinen steht STEARNS Leistung nicht gerade auf der Höhe gegenwärtiger Forschung, er bewegt sich bei den Zeitansätzen der einzelnen Schriftsteller, die er in der kurzen, vorangeschickten Einleitung gibt, noch ganz in den alten traditionellen Bahnen; das Werk des Aristobul hält er ohne weiteres für echt und in der Zeit Ptolemäus Philometers geschrieben, ohne auch nur die entgegenstehenden Instanzen und Bedenken zu erwähnen. Das schon oben erwähnte Fragment des Eupolemos spricht er in der Nachfolge von Schürer dem Eupolemos fälschlich ab und weist es einem samaritanischem Anonymus zu. Daß Eusebius mit seinen Texten in der Praeparatio und Clemens Alexandrinus auf Alexander Polyhistor zurückgehen, wird kaum erwähnt. Es fehlt jedes ausführliche Eingehen auf Zeit und Schriftstellerei dieses Mannes. Die Zeit desselben wird in der chronologischen Tabelle, die St. entwirft, auf 80—70 angegeben; St. weiß noch nicht, daß wir gewichtige Gründe haben, das Werk des Alexander genau in das Jahr 40 v. Chr. zu datieren (vgl. meine: „Religion des Judentums“ S. 21), und dieses Datum ist doch eben nicht unwichtig, weil es dazu dient, für eine ganze Reihe jüdischer Schriftsteller den bestimmten terminus ad quem zu ge-

ben. Die Technik der Ausgabe ist insofern ungeschickt, als die gewöhnlichen Kapitel- und Paragraphenzahlen der Praeparatio nicht mit angegeben sind und man so jedesmal lange suchen muß, um eine Stelle zu finden. Der beigegebene kurze Kommentar der Fragmente läßt ebenfalls manches zu wünschen übrig, beispielsweise müßte doch bei dem Chronisten Demetrius die wichtige Berechnung der Jahresziffer von Anbeginn der Welt bis zum Einzug in Aegypten erklärt und dabei kurz nachgewiesen werden, daß hier die Rechnung der griechischen Uebersetzung und nicht des masorethischen Textes vorliegt. In der Wiedergabe des Textes hat sich St. an die üblichen Ausgaben: Heinichen, Dindorf etc. angeschlossen. Immerhin hätte doch einiges verbessert werden können; z. B. ergibt es sich auf den ersten Blick, daß S. 70 Z. 47 nicht zu lesen ist: Βῆλον ἐν εἶναι χρόνον sondern Χρόνον. Einen ganz störenden Interpunktionsfehler lese ich S. 62 Z. 2 von unten.

Von dem Philonischen Werk liegen die Anfänge zweier Uebersetzungen vor. BRÉHIER gibt von den drei Büchern der Legum Allegoriae Text und französische Uebersetzung neben einander gestellt. Sehr zu begrüßen ist die von COHN unternommene deutsche Uebersetzung der Werke Philos. Wir sind von vornherein überzeugt, daß hier das schwierige Unternehmen in guten Händen ruht, und wünschen nur, daß sich der Fertigstellung dieses Werkes nicht die Hemmnisse in den Weg stellen, welche die absehbare Vollendung der griechischen Ausgabe noch immer in Frage stellen. Bei der Uebersetzung wahrt COHN nicht die übliche Einteilung der Philonischen Werke; so bringt er im ersten Teil neben einer vortrefflichen Einleitung die Schriften über die Welterschöpfung, über Abraham, Joseph, das Leben Moses, den Dekalog.

Die neuerdings berühmt gewordene slavische Interpretation des Josephus-Textes läßt, wie es scheint, die Forscher noch immer nicht zur Ruhe kommen. Ich habe in der Rundschau, Bd. 10, S. 297 über den sonderbaren Versuch von BEHRENDTS berichtet, diese Fragmente, die wahrscheinlich das Werk eines frechen Fälschers sind, für echte Aeüßerungen des jüdischen Historikers

Josephus und für ursprüngliche Bestandteile des zuerst von Josephus herausgegebenen aramäischen Textes seines Werkes zu erklären. BEHRENDTS hat in der Zeitschrift für neutestamentl. Wissensch. IX, 47—70 von neuem seine These aufrecht zu erhalten und zu erhärten versucht. In etwas gemäßigeren, vermittelnderen Bahnen bewegt sich das Werk seines Landsmannes FREY. FR. gibt wenigstens den Interpolationscharakter der betreffenden Stücke zu; er hält aber daran fest, daß diese Stücke sehr früh und zwar bereits in den Text des aramäischen Josephus eingeschwärzt seien. Er hält den Interpolator nicht für einen Christen, sondern (gegen alle Wahrscheinlichkeit) für einen Juden, der allerdings mit alt-christlichen Ueberlieferungen gearbeitet habe. Da nach dem Erscheinen und Bekanntwerden des offiziellen griechischen Textes des Josephus eine Interpolation in den aramäischen Text kaum noch einen Sinn gehabt hätte, so ist FR. der Meinung, daß die Interpolationen bereits am Anfang des ersten christlichen Jahrhunderts vorgenommen seien. Auch wenn man FR. die Annahme zugeben wollte, daß wirklich ein aramäischer Josephus-Text verbreitet gewesen und in ihm die Interpolationen vorgenommen seien, so ist diese Datierung doch höchst fragwürdiger Natur; denn wir können gar nicht wissen, ob nicht in irgend welchen entlegenen Gegenden der aramäische Josephus-Text sich längere Jahrhunderte hindurch allein hätte erhalten können. Mit einer von hier aus möglichen späteren Datierung sinkt aber der Wert der Fragmente schon in sich zusammen. Ganz abgesehen davon, daß auch FR. die Annahme eines jüdischen Interpolators nicht hat als wahrscheinlich erweisen können, und daß nach wie vor die These einer christlichen Fälschung als die wahrscheinlichste zu Recht bestehen bleibt.

G ö t t i n g e n .

B o u s s e t .

Neues Testament.

Paulus.

I.

VÖLTER, D., Paulus und seine Briefe. Krit. Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paul. Briefliteratur und ihrer Theologie. Straßburg, Heitz, 1905. VI. 331. M. 7.—. — MAIER, Fr., Die Briefe Pauli, ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit (Biblische Zeitfragen II 5/6). Münster, Aschendorff, 1909. 79. M. 1.—. — Straßburger theologische Studien VII 4: QUIRMBACH, J., Die Lehre des hl. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis und dem natürl. Sittengesetz. Eine bibl.-dogmat. Studie. Freiburg, Herder, 1906. X. 93. M. 2.40. — MOSKE, E., Die Bekehrung des heil. Paulus. Eine exeget.-krit. Untersuchung. Münster, Aschendorff, 1907. XI. 101. M. 2.50. — OLSCHESKI, W., Die Wurzeln der paul. Christologie. Königsberg, Gräfe & Unzer, 1909. VI. 170. M. 3.—.

VÖLTER ist überzeugt, daß die herrschende Auffassung und Behandlung der paulinischen Literatur und Theologie unhaltbar und auf die Dauer unverantwortlich ist. Ihren Grundfehler sieht er darin, daß sie von der unbewiesenen Echtheit der vier Hauptbriefe ausgeht. Den Paulinismus und das Urchristentum lernen wir vielmehr erst dann wirklich kennen und verstehen, wenn wir auch an diese Briefe das kritische Messer anlegen. Indem V. sie auf ihre Echtheit und Integrität untersucht, kommt er zu folgenden Ergebnissen. Dem 1. Kor liegt ein echtes paulinisches Schreiben zugrunde. Wir erhalten es, wenn wir die Verse 2 6—16; 3 10—15; 4 17; 5 3—5; 7 25—40; 8 5 b und 6 b; 9 13—18; 9 20 b, 21; 9 23—27; 10 1—22; 11 2—16; 11 23—28; 12 13; 14 1; 14 33 b—36; 15 7; 15 23—28; 15 32 a; 15 45; 15 51. 52 und 56 als spätere Zusätze ausscheiden. Entfernen wir aus dem 2. Kor die Stücke 1 21. 22; 2 16 b—4 6; 4 16—5 11; 5 16; 6 14—7 1; 8 9 und 10 1—13 10, so haben wir ebenfalls einen echten Paulusbrief vor uns, und außerdem dürfen wir in 10 1—13 10 den Zwischenbrief erkennen, den Paulus vor diesem wieder in seiner ursprünglichen Gestalt hergestellte Briefe geschrieben hat. Der Römerbrief, den Paulus selber verfaßt und abgesandt hat, bestand aus den

Versen 1 1. 5b—7. 8—17; 5 1—12. 15—19. 21; 6 1—13. 16—23; Kap. 12; Kap. 13; 14 1—15 6; 15 14—16. 23b—33; 16 21—24. Ihm hat ein Uebersetzer zunächst folgende Stücke beigefügt: 1 2—5a; 1 18—4 25 (ohne 2 14. 15 und 3 22 Schluß bis 26); 5 13. 14. 20; 6 14. 15; Kap. 7 (ohne 7 25b); Kap. 8 und 9 1—11 10. Noch spätere Zusätze sind in den Abschnitten 2 14 und 15; 3 22 Schluß bis 26; 7 25b; 11 11—36; 15 7—13; 15 17—23 a zu erkennen. Auch die Stücke 16 1—20 und 16 25—27 sind nicht ursprüngliche Bestandteile des Römerbriefes. Aber in den Versen 16 1—16 und 20 b ist uns ein echtes, nach Ephesus bestimmtes Billet des Apostels erhalten geblieben. Dieses hat dann ein Späterer benützt und es zusammen mit den von ihm selber herrührenden Versen 16 17—20 a und 16 25—27 in den Römerbrief eingefügt, „um diesen Brief, in dem er zugleich das ἐν Ρώμῃ 1 7. 15 tilgte, als einen allgemeinen, speziell auch nach Ephesus gerichteten Brief des Apostels Paulus vorzustellen. So sollte der Brief das Mittel abgeben, die ephesinische Gemeinde im paulinischen Evangelium zu befestigen gegenüber den judaistischen Agitatoren, die sie davon abfällig zu machen suchten“.

Der Galaterbrief hingegen ist vollständig das Werk eines spätern Pauliners, der zwar hie und da auf Stellen des ursprünglichen Römerbriefes zurückgreift, doch im wesentlichen nichts anderes gibt als eine mehr oder weniger freie Reproduktion der Lehre, die der Uebersetzer dieses Schreibens vorträgt. Für die geschichtlichen Partien benützt er Berichte, die mit den Quellschriften der Acta identisch sind, verwertet sie aber tendenziös und entstellt sie. Im Philipperbriefe erweisen sich als ursprünglich und echt die Verse 1 1. 2 (ohne die Worte σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις), 1 3—7. 12—20 (ohne καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ in V. 19 und εἴτε δ. ζ. εἴτε δ. θ. in V. 19); 1 25. 26; 2 17. 18; 2 25—30; 4 10—21. Die übrigen Briefe aber sind alle unecht. Doch begnügt sich VÖLTER damit, die Gründe zu nennen, die nach seiner Ansicht beweisen, daß auch der 1. Thess mit Unrecht Paulus zugeschrieben wird.

Indem wir innerhalb der paulinischen Literatur diese Scheidung zwischen Echtem und späteren Zutaten vornehmen, ver-

ändert sich nun aber an wesentlichen Punkten das Bild, das wir von Paulus, seiner Persönlichkeit, seinem Leben und seiner Lehre erhalten. Wir erkennen vor allem, daß dem Paulinismus der antinomistische Charakter erst später aufgedrückt worden ist und zwar in erster Linie durch den Uebersetzer des Römerbriefes. Nicht nach der Meinung des Apostels, sondern erst nach der späterer Pauliner ist der einzige Zweck und Erfolg des Gesetzes der, die Menschen durch Steigerung des Sündelendes auf die Erlösung von Sünde und Gesetz vorzubereiten. Und während Spätere ihn verkündigen lassen, daß Beschneidung und Gesetz auch für den geborenen Juden abgetan sind, ließ der wirkliche Paulus das Gesetz in seinem vollen Umfange für die Judenchristen bestehen und verpflichtete die ehemaligen Heiden wenigstens auf die Beobachtung des Sittengesetzes. Indem der Uebersetzer im Unterschied von Paulus voraussetzt, daß das Fleisch an sich sündhaft ist, verändert sich ihm auch der Inhalt der Rechtfertigung. Die Sündenvergebung ist ihm lediglich die Vorbereitung. Die Rechtfertigung aber beruht darauf, daß dem Menschen ein neues, Fleisch und Sünde überwindendes Prinzip des Lebens und der Gerechtigkeit eingepflanzt wird. Eben deshalb gründet sie der Uebersetzer des Römerbriefes nicht auf den Tod sondern auf die Auferstehung Christi, darf nach ihm Christus nicht der sarkischen Menschheit von Hause aus angehören, muß er vielmehr ein präexistentes, pneumatisch-göttliches Wesen gewesen sein. Die Lehre vom Geist Christi, der in dem Christen wohnt und ihn der zukünftigen Rechtfertigung beim Gericht gewiß macht, hat dann neben andern Motiven auch zu der neuen Erwartung geführt, daß der Gläubige sofort nach dem Tode mit dem himmlischen Leibe überkleidet wird, um bei Christus zu sein.

Schon aus dem Mitgeteilten ergibt sich, daß die durch VÖLTER vorgenommene Trennung des neutestamentlichen Paulus in einen geschichtlichen Ur- und einen erst durch Pauliner geschaffenen Ueber-Paulus den Exegeten die Arbeit gewaltig erleichtert. Aber wenn V. Recht hat, wird nicht nur der Unsicherheit darüber ein Ende gemacht, ob die Rechtfertigung für

Paulus ein bereits vorhandenes oder ein noch zukünftiges Gut, ob das Fleisch an sich sündig sei oder nicht, ob der gestorbene Christ sofort zu seinem Herrn gelange oder erst bei der Auferstehung. Auch zahlreiche andere Schwierigkeiten, über die sich die Ausleger immer aufs neue die Köpfe zerbrechen, weil keine Erklärung absolut zwingend ist, heben sich, wenn man die betreffenden Stellen auf verschiedene Hände zurückführt oder sie Paulus gänzlich abspricht. Man denke nur an das 7. Kapitel des 1. Kor, die Berichte über das Abendmahl, die historischen Partien des Gal usw. V. hat mit scharfem Blick alle die Stellen erspäht, wo sich der Fluß der paulinischen Dialektik staut, wo uns Wirbel wieder über den bereits gewonnenen Punkt zurückwerfen oder der breite Strom der Gedanken durch Seitenwasser gekreuzt wird. Immer aufs neue fragt er, ob sich diese Erscheinungen bei der herkömmlichen Auffassung der Briefe, die an ihrer Echtheit und Integrität festhält, befriedigend erklären lassen. Und daß er den Finger auf alle die vielen Stellen legt, wo die Auslegung auf Schwierigkeiten stößt, und die bisherigen Erklärungsversuche einer Kritik unterzieht, macht sein Buch auch für den lehrreich, der sein Resultat ablehnen muß. Man hat sich allmählich immer mehr daran gewöhnt, die neutestamentlichen Schriften nicht wie theologische Werke zu lesen; man hat ganz besonders gelernt, daß man die einzelnen Stellen der Paulusbrieve nicht wie Paragraphen eines dogmatischen Lehrbuches behandeln darf, daß es sich nicht darum handelt, sie zu einem lückenlosen System zu vereinigen, sondern sie als den Ausdruck einer bestimmten Persönlichkeit und ihrer eigenartigen religiösen Erfahrungen zu begreifen. Aber indem man vor allem den Menschen, der uns in den Briefen entgegentritt, zu verstehen suchte, ist man vielleicht zuweilen allzu rasch über einzelne Stellen hinweggegangen. Oder man hat doch einer mehr oder weniger intuitiven Betrachtung der Persönlichkeit etwas gewaltsam die Auslegung der einzelnen Stellen untergeordnet. Die einzige feste Grundlage für ein wirkliches Verständnis der Persönlichkeit ist aber eine Exegese, die zunächst einmal Wort für Wort der Briefe prüft und keines beiseite

schiebt, bevor man sich über seine Bedeutung im Zusammenhange Rechenschaft gegeben hat. Wer jedoch, der geduldig diesen mühsamern Weg gegangen ist, wäre dabei nicht auf Stellen geraten, die einer einwandfreien Erklärung spotten, auf überraschende Wiederholungen, unerwartete Uebergänge, Widersprüche. Aber so sehr ich in vielen Fällen, wo VÖLTER bei seinem Gange durch die Hauptbriefe auf Unebenheiten und Risse zu stoßen meint, die Richtigkeit seiner Beobachtungen anerkenne, so wenig vermag ich mir die Schlüsse anzueignen, die er daraus zieht, und in dem Schwabenstreich, der zur Rechten wie zur Linken einen halben Paulus heruntersinken läßt, einen gangbaren und zum Ziele führenden Weg zu erkennen. Ich bestreite nicht die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit, daß vereinzelte Verse wirklich Interpolationen sind. An den allermeisten Punkten aber, wo V. eine fremde Hand findet, ist es ihm nicht gelungen, wirklich zu beweisen, daß nur bei Annahme einer Uebearbeitung oder Fälschung die betreffende Stelle verständlich wird. Gewiß dürfen wir auch in Briefen einen geordneten Gedankengang suchen und dürfen es nicht ohne weiteres als selbstverständlich hinnehmen, daß der Verfasser auf eine erledigte Frage nochmals zurückkommt oder gar ein paar Zeilen später verneint, was er vorher bejaht hat. Doch sind Wiederholungen, Abschweifungen und dergleichen gerade in einem Briefe keineswegs von vornherein als Zeichen, daß eine zweite Hand tätig war, anzusehen. Ja selbst Widersprüche sind zunächst nur ein Beweis dafür, daß wir es mit echten, in der Erregung und auf einen konkreten Anlaß hin geschriebenen Briefen zu tun haben und nicht mit ausgeklügelten Kunstprodukten. Wie drücken gerade die unvollendeten Sätze, die Zwischenbemerkungen, die abrupten Uebergänge, die verschiedenen Beweise für dieselbe Sache, der überraschende Wechsel im Ton dem Galaterbrief den Stempel der Unerfindbarkeit auf, gegen den alle Hinweise auf Unklarheiten und Unmöglichkeiten nicht aufkommen! Sehr viel von dem, was V. als unvereinbare Widersprüche ansieht, die gebieterisch nötigen, eine Uebearbeitung anzunehmen, sind aber, sieht man genau zu, lediglich verschiedene Beweise, die

Paulus für immer wiederkehrende Grundüberzeugungen gibt, oder verschiedene Folgerungen, die er daraus zieht. Oder es handelt sich um Vorstellungen und Erwartungen, die wie die Zukunftsschilderungen ihrem Wesen nach schwankend sind.

Ebensowenig überzeugend wie die Schlüsse, die V. aus der Stellung der einzelnen Verse und Abschnitte innerhalb der Briefe zieht, sind die aus ihrem Charakter und ihrem Verhältnisse zu andern Schriften gezogenen. Am allerwenigsten leuchtet mir das besonders bei der Kritik des Galaterbriefes öfters vorgebrachte Argument ein, daß die Schilderung der Acta wahrscheinlicher sei. Nicht viel mehr die konstatierte Abhängigkeit von der Sapiaientia Sal. oder die Verwandtschaft mit stoischen Vorstellungen und solchen, denen wir im 4. Esrabuche und in andern Apokalypsen begegnen. Vor allem aber kann ich mich nicht davon überzeugen, daß der von Widersprüchen und übertreibenden Behauptungen gereinigte Paulus und die ihn überbietenden Pauliner, unter die V. die Briefe verteilt, glaubhafter sind als der ganze Paulus, der freilich oft sowohl durch den Stil als den Inhalt seines Schreibens unser Verständnis auf eine harte Probe stellt und besonders im Galaterbriefe Aussagen macht, die nicht mit denen der Acta stimmen, der aber trotz alledem den Eindruck unerfindbarer Lebenswahrheit hervorruft. Es ist bezeichnend, daß nicht selten für VÖLTER die Häufung paulinischer Ausdrücke ein Zeichen ist, an dem er eine zweite Hand erkennt, ja daß er überall die Verwandtschaft zwischen den Zusätzen und den ursprünglichen Stücken zugeben muß und deshalb in den Interpolatoren Pauliner findet, die auf der von dem Apostel gelegten Grundlage stehen, aber darüber noch weitere Stockwerke errichten. Wo aber begegnen uns sonst noch Spuren von solchen ‚Paulinern‘, die derart in der Gedankenwelt des Apostels lebten, daß sie mit dieser Kunst nicht nur seine echten Briefe zu interpolieren, sondern auch einen derartigen, von Leben sprühenden Brief wie den an die Galater zu schreiben vermochten? Die mit dieser Kühnheit und Konsequenz überall die von ihm begonnenen Linien bis zu ihren letzten Konsequenzen gezogen haben?

Und endlich noch Eines. Man kann es vielleicht bei unserer mangelhaften Kenntnis der damaligen Verhältnisse und auf Grund dessen, was uns von sicher feststellbaren Interpolationen und Fälschungen bekannt ist, nicht von vornherein als unmöglich bezeichnen, daß sämtliche Briefe, die Paulus an ganze christliche Gemeinden geschrieben hatte, später in solchem Maße überarbeitet wurden und sich lediglich in dieser erweiterten Form erhalten haben. Aber es muß doch daran erinnert werden, von welchen Schwierigkeiten diese Annahme gedrückt ist, und wieviel leichter es war, den Sammlungen echter Paulusbrieve ein paar unechte beizufügen, speziell solche, die nicht an noch bestehende Gemeinden, sondern an einzelne bereits verstorbene Personen gerichtet waren, als in großen Gemeinden nach Jahrzehnten die echten Briefe durch solche erweiterte zu verdrängen.

Ich kann es nach alledem nicht verwunderlich finden, daß sich von einem Einflusse des VÖLTERSchen Buches, trotzdem es schon vor 5 Jahren erschienen ist, in den übrigen, die mir zur Besprechung vorliegen, keine Spuren nachweisen lassen. Allerdings gibt es auch auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Arbeit etwas wie Modeherrschaft. Die Moden aber wechseln oft rasch. Und in jedem Falle ist es Pflicht jedes Forschers, der die Paulusbrieve in ihrer überlieferten Gestalt seinen Forschungen zugrunde legt, sich über die Gründe Rechenschaft zu geben, die ihn dazu berechtigen. Dabei wird ihm das Buch VÖLTERS gute Dienste leisten.

Eine sorgfältige Zusammenstellung alles dessen, was für die Echtheit und Integrität der Paulusbrieve spricht, gibt die Schrift MAIERS. Sie gehört einem Broschürenzyklus an, der als katholisches Gegenstück zu den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern und den Biblischen Zeit- und Streitfragen erscheint und mit dem zweiten Unternehmen auch den Namen gemeinsam hat (Biblische Zeitfragen). War insofern das Ziel allerdings von vornherein für den Verfasser gegeben, so zeichnet sich sein Heft doch durch die Gerechtigkeit aus, mit der er die verschiedenen Ansichten zu Worte kommen läßt, und die Sachlichkeit, mit der er sie würdigt. Und wenn er sich auch schließlich zur

Echtheit sämtlicher Briefe, selbst der Pastoralbriefe, bekennt, so verschweigt er doch nicht, daß sich keineswegs alle Schreiben mit derselben Sicherheit als paulinisch nachweisen lassen. Und es ist bezeichnend, daß die Pastoralbriefe in einem besondern Hefte behandelt werden. Indem MAIER in der Einteilung des Stoffes dem Religionsgeschichtlichen Volksbuche über die Paulusbriefe folgt, behandelt er die Echtheit sämtlicher Briefe erst am Schlusse, nachdem er die Briefe zuerst im allgemeinen charakterisiert und nachher die Entstehung jedes einzelnen geschildert hat. Auch in diesen Teilen der Schrift findet sich manches Gute. Und das ganze Heft ist ein wertvoller Beweis dafür, wie breit der Boden ist, auf dem katholische und protestantische Theologen zusammen arbeiten können, ohne daß sich die Verschiedenheit des konfessionellen Standpunktes geltend macht.

Nicht dasselbe läßt sich von dem Buche QUIRMBACHS sagen, das als Heft der von Ehrhard und Eugen Müller herausgegebenen Straßburger Theologischen Studien erschienen ist. Schon die Selbstverständlichkeit, mit der der Verfasser im ersten Teile seiner Untersuchung die Reden der Apostelgeschichte neben 1. Kor 13¹² und Röm 1^{18—32} als gleichwertige Quellen benützt, dann die Art, wie er diese beiden Stellen isoliert, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, wie sie sich zu den Grundgedanken der paulinischen Gottes- und Erlösungslehre verhalten, und vor allem das Ziel, dem er unbefangen zusteuert, die Uebereinstimmung zwischen der Lehre des Vatikanums und der des Apostels über die natürliche Gotteserkenntnis darzutun, versetzen den Leser, der von der modernen Literatur über Paulus herkommt, auf einen ihm fremden Boden. In derselben Weise macht QUIRMBACH im zweiten Teile seiner Schrift wiederum eine einzige Stelle, Röm 2^{14—15}, zur Grundlage einer Untersuchung, die vollständig darauf verzichtet, nach dem Platz zu fragen, den der hier von Paulus aufgestellte Satz in seiner Gedankenwelt einnimmt. Und ebensowenig tritt er auf die Verwandtschaft ein zwischen den Gedanken, die Paulus an den betreffenden Stellen ausspricht, und der stoischen Lehre vom

ἄγραφος νόμος. Und doch liegt gerade darin das Problem, wie diese stoische Ueberzeugung von Paulus mit seiner pessimistischen Auffassung des natürlichen Menschen in Einklang gebracht und in den Dienst seiner Predigt von dem Heile allein durch Christus gestellt worden ist. Endlich wäre auch gerade Qu. um so mehr verpflichtet gewesen, die schon vor VÖLTER öfters angefochtene Echtheit der Stelle zu prüfen, als er mit andern die beiden Verse zur Parenthese macht.

Den Standpunkt des katholischen Apologeten nimmt auch MOSKE in seiner Untersuchung des Damaskuserlebnisses ein. Im Unterschiede von QUIRMBACH setzt er sich jedoch mit der neuern kritischen Literatur und den darin behandelten Problemen eingehend auseinander. Ja sie hat ihn überhaupt dazu bestimmt, seinen Gegenstand aufs neue einer sorgfältigen Untersuchung zu unterwerfen. „Da in den modernen Darstellungen der Auferstehung Jesu immer wieder betont wird, daß wir erst mit Paulus auf sicherem Boden stehen, und von der Art der Christophanie vor Damaskus ein Rückschluß auf die früheren Erscheinungen Jesu gemacht wird“, sucht er festzustellen, was sich den Quellen über die Ursache der Bekehrung des Apostels entnehmen läßt. Er kommt dabei zu dem Ergebnisse, daß der aus dem Grabe auferstandene Christus Paulus wirklich erschienen und von dem Apostel mit leiblichen Augen geschaut worden ist. Indem er zu zeigen versucht, daß keine Vision, sei es eine subjektive, sei es eine objektive, sondern nur eine ‚reale Erscheinung‘ den geschichtlichen Uebergang des Apostels vom Judentum zum Christentum habe bewirken können, will er nicht eine psychologische Vorbereitung bestreiten. „Denn keine gesunde Theologie kann sich bei der Vorstellung einer gezwungenen, mechanischen Umwandlung eines edlen und großen Geistes beruhigen.“ Schon der Haß, mit dem Paulus das Christentum verfolgt habe, setzte eine gewisse Kenntnis seines Inhaltes voraus. Ferner will M. nicht leugnen, daß die Erfahrungen, die Paulus mit dem Gesetz gemacht hatte, dem neuen Glauben den Boden bereiteten. Wohl aber meint er, es werde niemals gelingen, zu zeigen, daß Paulus lediglich auf natürlichem Wege,

auf Grund einer innern Entwicklung bekehrt worden sei. Jede unbefangene Untersuchung der Quellen bestätige vielmehr, was schon Ferd. Christ. Baur zugestanden habe: „Keine, weder psychologische noch dialektische Analyse kann das innere Geheimnis des Aktes erforschen, in welchem Gott seinen Sohn ihm enthüllte“.

Aber man kann sich dieses Wort aneignen und dabei dennoch zweifelhaft darüber sein, welcher Art die Erscheinung war, auf die Paulus seine Umwandlung zurückführt. Gilt doch nicht bloß von dieser einen Bekehrung, sondern von jedem tiefern Erlebnisse, daß es für uns Rätsel birgt, denen gegenüber jede erklärende Kunst versagt. Mit vollem Rechte weist MOSKE das Problematische aller Versuche nach, sich die Umwandlung verständlich zu machen, die als eine Tatsache vor uns steht. Aber indem man erkennt, daß alle nur mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen sind, ist damit noch nicht ohne Weiteres die Erklärung, die Paulus oder der Erzähler der Apostelgeschichte dafür gibt, als die einzig mögliche erwiesen. Und so wenig wir auf Grund unserer eigenen beschränkten Erfahrung über das, was möglich oder unmöglich ist, ein apodiktisches Urteil abgeben dürfen, so wenig kann und darf uns die Deutung, die Paulus und seine Zeitgenossen einem Ereignisse geben, dazu nötigen, es mit unsern ganz andern Kenntnissen der Natur und des menschlichen Seelenlebens ebenso zu beurteilen. MOSKE bemüht sich freilich zu beweisen, daß schon Paulus deutlich zwischen einer lediglich im eigenen Innern erlebten Vision und einer mit leiblichen Augen wahrgenommenen Erscheinung des auferstandenen Christus unterschieden habe. Aber gerade die Stellen, auf die er sich stützt, beweisen schlagend das Gegenteil. Ist doch Paulus überzeugt, nicht etwa bloß in Gedanken, sondern tatsächlich in den dritten Himmel und ins Paradies emporgehoben worden zu sein. Und nur darüber ist er sich nicht klar, ob er in oder außer dem Leibe war. Aber selbst eine leibliche Entrückung hält er für möglich. Wie soll nun aus dieser Stelle hervorgehen, daß er zwischen einer „realen Erscheinung“ und einer „Vision“ unterschieden habe? Ebenso we-

nig aber kann die Tatsache etwas beweisen, daß 1. Kor 15 8 nicht gesagt wird, Christus sei dem Apostel mehrmals erschienen, 2. Kor 12₁ aber von Gesichtern und Enthüllungen in der Mehrzahl die Rede ist. Der Schluß, den MOSKE mit Andern daraus zieht, ist um so weniger zwingend, als zum mindesten sehr fraglich ist, ob *κρυίου* 2. Kor 12₁ als Genitivus objectivus angesehen werden darf. MOSKE hat sich überhaupt den physiologischen Vorgang bei einer Vision nicht klar gemacht, sonst könnte er nicht das visionäre Schauen dem Schauen mit leiblichen Augen gegenüberstellen. Nicht in dem Organ, mit dem ein Bild wahrgenommen wird, liegt der Unterschied, sondern in der Ursache, die das Bild hervorruft.

Ebensowenig hat sich MOSKE darüber Rechenschaft gegeben, was der Geschichtsforschung und der Wissenschaft insgesamt zu beweisen möglich ist. Auch ich sehe nicht ein, inwiefern uns unsere bisherige Kenntnis der Wirklichkeit berechnete, alle überlieferten Fälle von Visionen oder Erscheinungen oder wie wir nun derartige Erlebnisse nennen wollen, und damit auch das Damaskusereignis, als rein innere Vorgänge zu erklären, denen nichts Objektives zu Grunde liegt. Und ich darf vielleicht auf das hinweisen, was ich über diesen Punkt in meiner Schrift über den Apostel Paulus und sein Werk ausführe. Ebensowenig aber als wir auf Grund vorgefaßter Meinung mit Sicherheit die Frage verneinen können, ob nicht Paulus wirklich etwas in der Weise geschaut hat, in der zweifellos wie beim Vorgang des zweiten Gesichtes nicht einfach ein rein inneres Erlebnis hypostasiert, sondern wirklich etwas wahrgenommen wird, ebensowenig können wir mit den Mitteln der Wissenschaft beweisen, daß das, was vor bald 1900 Jahren auf dem Wege nach Damaskus geschah, mehr war als das, was man als subjektive Vision zu bezeichnen pflegt.

Endlich ist die Vorstellung vom Walten Gottes und seinem Verhältnis zu den Naturgesetzen, von der MOSKE bei seiner Untersuchung ausgeht, unhaltbar. Gleich zum Beginne stellt er die Alternative auf: „Entweder liegt bei Pauli Bekehrung wirklich ein Eingriff Gottes vor, und dann ist sie ein Beweis für die

Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Uebernatur, oder wir haben es auch hier nur mit Naturgesetzen, mit rein natürlichen, psychologischen Vorgängen, mit Selbsttäuschung oder Betrug zu tun“. Wie jedoch jeder fromme Mensch in tausend Ereignissen des eigenen Lebens, die Andern als selbstverständlich und natürlich erscheinen, die Hand Gottes erkennt, so wird uns auch keine Erklärung der von Paulus erlebten Bekehrung, mag sie den Vorgang noch so sehr Bekanntem näher rücken und dadurch verständlich machen, das Recht nehmen können, mit Paulus darin ein Wunder göttlicher Allmacht und Gnade zu erkennen.

Mit MOSKE berührt sich OLSCHÉWSKI insofern, als auch er der Ansicht ist, daß sämtliche Versuche, das Ereignis vor Damaskus als das natürliche Resultat vorhergehender innerer Erwägungen oder Kämpfe, als psychologisch durchaus verständliche Lösung einer unerträglichen Spannung restlos zu erklären, mißlungen sind, vielmehr die Umwandlung durch ein reales inneres Erlebnis hervorgebracht worden ist. Im Gegensatz zu ihm bekennt er sich jedoch zur Theorie der objektiven Vision, vermeidet freilich grundsätzlich „diesen äußerst ungeschickten, unglücklichen terminus technicus“ im weiteren Verlaufe seiner Arbeit. Vor allem aber unterscheidet er sich von ihm dadurch, daß er die Unmöglichkeit, das Walten „eines transzendenten, überweltlichen Faktors“ auf wissenschaftlichem Wege zu konstatieren, klar einsieht und trefflich auseinandersetzt. Was er jedoch zu beweisen versucht und beweisen zu können glaubt, ist die Tatsache, daß die paulinische Christologie nicht einfach durch Addition oder als Resultante einander widerstreitender Vorstellungen, sondern aus einem religiösen Erlebnis entstanden ist. — Während MOSKE eine große Zahl von Gegnern unter vier Rubriken zusammenfaßt und „der Vollständigkeit wegen“ auch die Anhänger solcher Hypothesen, „die heute von niemand mehr vertreten werden“, ausführlich zu Worte kommen läßt, beschränkt sich OLSCHÉWSKI darauf, sich eingehend mit Holsten, Wrede und Martin Brückner auseinanderzusetzen. Gegen Holsten, der die paulinische Christologie als Synthese jüdischer Spekulationen über das Gesetz und den Kreuzestod und ihr Ver-

hältnis zu einander und der hellenistischen Idee eines präexistenten himmlischen Menschen zu verstehen sucht, wendet er ein, daß „in dem ersten uns von Paulus erhaltenen Briefe, im ersten Thesalonicherbrief, das die späteren Briefe allgemeinbeherrschende Heilsprinzip des Kreuzes noch gar nicht hindurchschimmere“. Vielmehr scheine Paulus erst in bewußt-polemischen Gegensatz zu den Judaisten dem Heilsprinzip des νόμος das des σταυρός entgegengesetzt zu haben, und nicht das Kreuz, sondern die Auferstehung sei der Punkt gewesen, um den sich nach Damaskus alles für Paulus gruppiert habe. Das bedeute aber, daß das Kreuz und die Kreuzspekulation für die Entstehung der paulinischen Christologie absolut nicht in Betracht komme. Ebenso wenig aber könne der hellenistische Gedanke des präexistenten Himmelsmenschen für die Entstehung der paulinischen Christologie von Bedeutung gewesen sein, da Paulus sich diese Vorstellung nicht nur nicht angeeignet, vielmehr mit Nachdruck dagegen polemisiert habe (1. Kor 15 46). Gegenüber der durch Wrede und Brückner vertretenen „religionsgeschichtlichen“ Auffassung jedoch, nach der die paulinische Christologie dadurch zu Stande gekommen ist, daß Paulus seinem bereits vorhandenen Messiasbilde das Erdenleben Jesu als Episode einfügte und auf diese Weise den Widerspruch zwischen der national-beschränkten Messiashoffnung und dem universal angelegten vorchristlichen Messiasbilde löste, sucht O. zu zeigen, daß in Wirklichkeit der präexistente übernommene Christus nur der Rahmen für den erlebten postexistenten, erhöhten ist.

Den charakteristischen Grundzug der paulinischen Christologie — er hätte übrigens darauf hinweisen sollen, daß dieser Gedanke bereits von Heitmüller in seiner Besprechung des Brücknerschen Buches (Theol. Literaturzeitung 1905, Sp. 354) geltend gemacht worden war — sieht O. in ihrer Verbindung mit der Pneumatologie. Gehen wir von ihr aus, so erkennen wir, welche entscheidende Bedeutung dem Damaskuserlebnis zukommt. Wir sehen, daß die Christologie nicht das Resultat tiefsinniger Meditationen, nicht die Vereinigung überlieferter Anschauungen, sondern der Ausdruck religiöser Erfahrung ist. — Da ich mich

hier auf dieses kurze Referat beschränken muß, so möchte ich um so nachdrücklicher betonen, mit welchem Vergnügen ich das Buch gelesen habe. Vor allem freue ich mich, mit O. in der Ueberzeugung zusammenzutreffen, daß die paulinische Christologie und Pneumatologie nicht „dublettenartige Parallelerscheinungen sind, die unverbunden und letztlich unvereinbar nebeneinander herlaufen“, sondern 2. Kor 3¹⁷ den Schlüssel zum Verständnis der paulinischen Theologie und Frömmigkeit bildet. Wer die Bedeutung erkennt, die diese Gleichsetzung von Christus und Geist für Paulus hat, dem werden sich in der Tat nicht nur die christologischen Aussagen, dem wird sich die ganze Persönlichkeit des Apostels wesentlich anders darstellen, als sie Holsten, Wrede und Brückner erblicken. Und mit Recht wirft O. nicht nur Holsten, sondern auch Wrede und Brückner vor, daß sie Paulus viel zu sehr als Verstandesmenschen betrachten, statt hinter seinen Aussagen und Reflexionen das religiöse Erlebnis zu suchen, das diese voraussetzen. Aber O. läßt zuweilen den Gegensatz zwischen seiner und der von ihm abgelehnten Erklärung der paulinischen Christologie noch größer erscheinen, als er in Wirklichkeit ist. Muß er doch selber öfters zugeben, daß nicht nur Brückner, sondern auch Holsten richtige Beobachtungen gemacht haben, daß z. B. das Christusbild des Apostels manche jüdische Züge enthält, und daß „der innere sittliche Bankerott trotz aller peinlichen Gesetzeserfüllung“, von dem Röm 7 ein ergreifendes Zeugnis ablegt, Paulus auf das Damaskuserlebnis vorbereitet hat. Und zwischen der Erkenntnis, daß das Ereignis vor Damaskus für Paulus die Bedeutung eines schöpferischen Erlebnisses gehabt hat, und den Versuchen, es als Explosion einer unerträglichen inneren Spannung zu begreifen, besteht an sich noch kein absoluter Gegensatz.

Endlich noch eine Frage: Wenn Paulus Christus und den Geist identifiziert und den Geist oder Christus als die Kraft beschreibt, die den Christen zu allem Guten mächtig und der unverlierbaren Liebe Gottes gewiß macht, bringt Paulus damit wirklich lediglich den Ertrag des Damaskuserlebnisses zum Ausdruck? O. wirft Brückner vor, daß er den „zentral bedeut-

samen, postexistenten, erhöhten Herrn“ zu Gunsten des von ihm postulierten präexistenten Himmelsmenschen bei Seite stelle. Hat er selber aber nicht umgekehrt zu wenig nachgewiesen, wie der postexistente, erhöhte Herr, den Paulus vor Damaskus als Lebendigen erfährt, auf Paulus eine solche Wirkung ausüben kann? Und bleibt nicht auch das Erlebnis des erhöhten Herrn vor Damaskus und die Wirkungen, die es hat, unverständlich ohne starke religiöse Eindrücke, die Paulus von dem auf der Erde lebenden Jesus empfangen hat? Dies wird von O. jedenfalls nicht deutlich genug ausgesprochen.

Basel.

Eberhard Vischer.

(Fortsetzung folgt.)

Soeben erschien:

Jesús und die Apostel.

In gemeinverständlicher Darstellung von D. **Albrecht Thoma**.
Vornehm gebunden M. 3.50.

Verlag von E. F. Chiemmann in Gölha.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

(Griechische) Synopse der drei ersten Evangelien.

Von **A. Huck**,

Pfarrer in Schiltigheim.

Vierte durchgesehene und verbesserte Auflage.

Lex. 8. 1910. M. 4.40. Gebunden M. 5.40.

(1. Aufl. 1892, 2. Aufl. 1898, 3. Aufl. 1906.)

„So hat Huck nicht bloss ein vorzügliches Studentenbuch geschaffen, sondern auch der Wissenschaft einen Dienst geleistet. Die Synopse ist die beste, die wir haben.“

Jenaische Zeitung 1907. Nr. 153 (über die 3. Aufl.).

Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?

Von Professor Dr. **Sottlieb Klein**,

Rabbiner in Stockholm.

8. 1910. M. 1.—.

Das Ergebnis der hier angezeigten Schrift, das der Verfasser auf Studien der neutestamentlichen Zeitgeschichte durch mehr als drei Dezennien aufbaut, läßt sich kurz dahin zusammenfassen: So klar, so konzis, so sehr das Gepräge des Persönlichen an sich tragend ist uns keine Lehre aus dem Altertum überliefert worden, wie die Lehre Jesu oder, um mit Harnack zu sprechen, wie das „erste Evangelium“. In diesem sehen wir eine bestimmte Persönlichkeit, die zeitgemäße Züge an sich trägt und nur aus ihrer Zeit und aus ihrer Umgebung heraus erklärt werden kann. Vergebens wird man anderwärts suchen nach dem ethischen Monotheismus, wie ihn Jesus im Geiste und in Uebereinstimmung mit den Propheten Israels gepredigt hat. Vergebens wird man anderwärts nach der jüdischen Gedankenwelt suchen, in der sich Jesus bewegt hat. Auf sicherem Boden ruht somit die Tatsache, die keine Philosophie erschüttern kann: Jesus von Nazareth ist eine historische Persönlichkeit.

Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart.

Herausgegeben von **Fr. Mich. Schiele**.

I. Reihe. 7. Heft.

Hollmann, Lic. G., Pfarrer in Nikolassee-Berlin, **Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 2. Auflage: 11.—20. Tausend.**

Nr. 8. 1910. M. —.50. Gebunden M. —.80.

Daß für das flüchtig geschriebene Volksbuch Hollmanns ein Bedürfnis vorliegen hat, zeigt der Umstand, daß die erste Auflage, die in 10000 Exemplaren gedruckt wurde, vollständig vergriffen ist.

Inhalt.

	Seite
Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief. Von Burggaller . . .	409
Altes Testament. Geschichte, Literatur und Religion des Spät-Judentums. II. Von Bousset	417
Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft Bd. 13, 1908, 57—125: R. Smend, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop. — Documents pour l'Étude de la Bible II: F. Nau, Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien. Paris, Letouzey et Ané, 1909, 308. Fr. 5. — Beihefte zur Zeitschrift f. die alttestamentl. Wissensch. Bd. 13, 1908, 1—53: Müller, J., Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. — Revue de l'Orient chrétien 2. Serie, III, 367—388 et IV, 50—70 et 142—154: L. Leroy, Histoire d'Haikar le Sage (texte des mss. arabes 3573. 3656 de Paris avec traduction française. — Hertlein, E., Der Daniel der Römerzeit, Leipzig, Heinsius, 1908, VI, 90. M. 2.50. — Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie Bd. 15, 1908, 82—91: W. Staerck, Zwei makkaäische Liederbücher im Psalter. — Charles, R. H., The greek versions of the testaments of the twelve patriarchs, edited from 9 mss., Oxford 1908, LXI, 324, sh 18. — Charles, R. H., The testaments of the twelve patriarchs, translated from the editor's greek text and edited with introduction, notes and indices, London, Black, 1908, C. 247, sh 15. — Gry, L., Les Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme, Paris, Picard, 1910, XVI, 189. — Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. XI, 1908, 477—529: M. Förster, Adams Erschaffung und Namengebung. — Documents pour l'Étude de la Bible III: E. Tissierant, Ascencion d'Isaie, Paris, Letouzey et Ané, 1909, II, 252. Fr. 4. — Harris, R., The odes and psalms of Salomo, new first published from the Syr-Version. Cambridge Univ. Press V, 154, 1910, sh. 12. — Flemming, J. und Harnack, A., Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, Leipzig, Hinrichs, VI, 134, 1910. M. 4.50. — Fragments from Graeco-Jewish Writers, collected and edited by W. N. Stearns, Chicago, University press, 1908, 126. — Textes et Documents pour l'étude de Christianisme, publiés par Hemmer et Lejay: E. Bréhier, Philon, Commentaire allégorique des Saintes Lois. Texte grec, traduction française, Paris, Picard, 1909, XXXVIII, 330. Fr. 3.50. — Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Uebersetzung, herausgegeben von L. Cohn. Bd. 1, Philos Werke, Teil 1, herausgegeben von L. Cohn, Breslau, Marcus, 1909, VIII, 410. M. 6. — Zeitschrift f. neutestamentl. Wissenschaft, Bd. 9, 47—70: A. Behrendts, Analecta zum slavischen Josephus. — Frey, J., Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte, Dorpat, Mattiesen, 1908, IV, 281. M. 5.	
Neues Testament. Paulus. I. Von Vischer	439
Völter, D., Paulus und seine Briefe. Krit. Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paul. Briefliteratur und ihrer Theologie. Straßburg, Heitz, 1905. VI. 331. M. 7.—. — Maier, Fr., Die Briefe Pauli, ihre Chronologie, Entstehung, Bedeutung und Echtheit (Biblische Zeitfragen II 5/6). Münster, Aschendorff, 1909. 79. M. 1.—. — Straßburger theologische Studien VII 4: Quirnbach, J., Die Lehre des hl. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis und dem natürl. Sittengesetz. Eine bibl.-dogmat. Studie. Freiburg, Herder, 1906. X. 93. M. 2.40. — Moske, E., Die Bekehrung des heil. Paulus. Eine exeget.-krit. Untersuchung. Münster, Aschendorff, 1907. XI. 101. M. 2.50. — Olschewski, W., Die Wurzeln der paul. Christologie. Königsberg, Gräfe & Unzer, 1909. VI. 170. M. 3.—.	