Wellhausen, Evangelienkommentare

Julius Wellhausen

Evangelienkommentare

Nachdruck von
„Einleitung in die ersten drei Evangelien" 2. Aufl. 1911,
„Das Evangelium Matthaei" 2. Aufl. 1914,
„Das Evangelium Marci" 2. Aufl. 1909,
„Das Evangelium Lucae" 1. Aufl. 1904,
„Das Evangelium Johannis" 1. Aufl. 1908

Mit einer Einleitung von Martin Hengel

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1987

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Wellhausen, Julius:
Evangelienkommentare / Julius Wellhausen. Mit e. Einl. von Martin Hengel. - Nachdr. [d. Ausg.] Berlin, Reimer, 1904 - 1914. - Berlin ; New York : de Gruyter, 1987.
Enth. u.a.: Einleitung in die ersten drei Evangelien. Das Evangelium Matthaei
ISBN 3-11-010065-7
NE: Wellhausen, Julius: [Sammlung]

© 1904/87 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30
Printed in Germany
Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung, sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Photokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Druck: Werner Hildebrand, Berlin
Einband: Dieter Mikolai, Berlin

Einleitung
zu J. Wellhausen, Evangelienkommentare

Wenn man heute jüngere Theologen nach dem Werk von Julius Wellhausen fragt, so wissen sie in der Regel, daß er die alttestamentliche Quellenkritik auf eine neue Grundlage stellte und damit zugleich der Darstellung der Geschichte Israels eine ganz neue Richtung gab. Daß er darüber hinaus ein bahnbrechender Erforscher der arabischen Frühgeschichte und ein zukunftsweisender Ausleger der vier Evangelien war, ist nur noch ganz wenigen bekannt. Dabei hat dieser überragende alttestamentliche Historiker, Arabist *und Theologe* — dies wird man festhalten müssen trotz aller Schwierigkeiten, die er mit der Theologie seiner Zeit hatte — sich in seinem letzten Lebensabschnitt — ähnlich wie sein Lehrer Heinrich Ewald — vornehmlich dem Neuen Testament gewidmet. Nachdem 1902 sein letztes großes Werk zur Vor- und Frühgeschichte des Islam, „Das arabische Reich und sein Sturz", erschienen war, hat er bis 1914 — von Neuauflagen älterer Werke abgesehen — fast nur noch neutestamentliche Studien vorgelegt. 1903 erschien „Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt" (2. A. 1909), im Jahr darauf folgten „Das Evangelium Matthaei übersetzt und erklärt" (2. A. 1914) und „Das Evangelium Lucae übersetzt und erklärt", nur ein Jahr später schloß sich die „Einleitung in die ersten drei Evangelien" (1905, 116 S.) an, die wesentlich erweitert (176 S.) 1911 in 2. Auflage erschien. Das Jahr 1907 brachte gleich mehrere neutestamentliche Untersuchungen: Das schmale, aber inhaltsschwere Heft „Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium", an das sich im folgenden Jahr „Das Evangelium Johannis" anschloß; als Abhandlung der Göttinger wissenschaftlichen Gesellschaft (PH NS 9.4) erschien seine „Analyse der Offenbarung Johannis" und in den Nachrichten derselben Gesellschaft (PH S. 1-21) seine „Noten zur Apostelgeschichte". Auf sie folgte in den Abhandlungen 1914 (PH NS 15.2) die „Kritische Analyse der Apostelgeschichte". Der

Semitist hatte ein geschärftes Auge für die aramäische Sprache Jesu und der frühesten Urgemeinde in Jerusalem, der Literarkritiker für die Brüche und Widersprüche im Text und der Ausleger für die besonderen Phänomene der so verschiedenen Texte. Die Sprachgewalt des Autors bewährte sich in einer meisterhaften Übersetzung und in zahlreichen treffenden Formulierungen.

In diesem Zusammenhang wird man auch auf zwei weitere Untersuchungen zur jüdischen Geschichte hinweisen müssen: Seine Frühschrift „Die Pharisäer und die Sadducäer" (1874, 3. unv. Auflage 1967) stellte erstmals die beiden für die Zeit des Urchristentums beherrschenden jüdischen Parteien in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit Geiger, Hausrath und Derenbourg in einen klaren historischen Zusammenhang, bei dem auch das Neue Testament als Geschichtsquelle zu seinem Recht kommt. Daneben ist seine glänzende, immer noch lesenswerte Studie „Über den geschichtlichen Wert des 2. Makkabäerbuches..." (NGWG PH 1905, 117-163) zu nennen. Hinzu treten nicht wenige Rezensionen zur frühjüdischen Geschichte und zur frühchristlichen Literatur in syrischer Sprache; hier wäre vor allem seine Beschreibung des von Bensley, Harris und Burkitt 1894 herausgegebenen „Sinai-Syrers" erwähnenswert: „Der syrische Evangelienpalimpsest vom Sinai", NGWG PH 1895, 1-12. Wellhausen hat diesen für ihn bedeutsamen Text in seiner Evangelienauslegung ständig herangezogen.

Entscheidende Bedeutung erhält hier auch ein berühmtes Kapitel seiner 1894 erschienen „Israelitische(n) und jüdische(n) Geschichte", das er unter der Überschrift „Das Evangelium" zunächst zwischen die Darstellung der „Vierfürsten und Landpfleger" und den das Werk abschließenden „Untergang des jüdischen Gemeinwesens" einfügte, jedoch seit der 3. Auflage an den Schluß des Ganzen stellte. Es enthält zugleich so etwas wie ein echtes „Glaubensbekenntnis", denn bei diesem großen Historiker können Geschichtsschreibung und innerste persönliche Stellungnahme nicht grundsätzlich getrennt werden. Daß er damit den „historischen Jesus" als Produkt wissenschaftlicher Arbeit gerade nicht zur Grundlage des Glaubens machen will, hat er im hinreißend geschriebenen § 17 seiner Einleitung (2. A. S. 147-153 = 1. A. § 12 S. 108-115) deutlich gemacht. Er endet mit einer harschen Kritik der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s, die wesentlich über die A. Schweitzers, mit dem er sich kritisch auseinandersetzt, hinausgeht und die sich in manchen Punkten mit Martin Kähler und der frühen dialektischen Theologie K.

Barths und R. Bultmanns berührt. In der dadurch befruchteten kritischen Evangelienforschung zwischen den beiden Weltkriegen wird die Wirkung des Neutestamentlers Wellhausen am ehesten sichtbar. Ich möchte hier nur den Schluß dieses Paragraphen zitieren: „Als der Gekreuzigte, Auferstandene und Wiederkommende ist Jesus der christliche Messias, nicht als Religionslehrer. Das apostolische Evangelium, welches den Glauben an den Christus predigt, ist das eigentliche, und nicht das Evangelium Jesu, welches der Kirche ihre Moral vorschreibt... Und der angeblich von Harnack getane Ausspruch: ‚nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehört ins Evangelium' ist grundfalsch, wenn damit ein Faktum behauptet und nicht nur ein Postulat ausgesprochen werden soll". Schon in dem Jesuskapitel der „Israelitische(n) und jüdische(n) Geschichte ([7]1914, 363 vgl. [1]1894, 313) hatte er betont, daß sich die Authentizität der Jesus zugeschriebenen eschatologischen „Vorstellungen" oft nicht eindeutig erweisen lasse: Sie „können freilich nicht alle Jesus selbst zugeschrieben werden, man kann jedoch keine sichere Scheidung machen und das schadet auch nicht. Sie ... sind mitten in lebendigster Entwicklung begriffen. Obwol sie überall als selbstverständlich und gegeben auftreten, so weht doch ein neuer Geist darin; sie stellen die Religion auf eine ganz andere, völlig individualistische Grundlage ...". Eben darum kann er gegen Ende dieses Kapitels, wo er von Jesus zu den Aposteln übergeht, von Paulus sagen: „Der Mann, der die Briefe an die Korinther und die Philipper geschrieben hat, (ist) in Wahrheit derjenige gewesen, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat. Durch ihn besonders hat sich die Weissagung des Reiches in das Evangelium von Jesu Christo verwandelt, der die Weissagung innerlich schon erfüllt hat. Entsprechend ist ihm auch die Erlösung aus etwas Zukünftigem etwas bereits Geschehenes und Gegenwärtiges geworden. Er betont unwillkürlich den Glauben und die Liebe stärker als die Hoffnung, er empfindet die zukünftige Seligkeit voraus in der Freude der gegenwärtigen Kindschaft, er überwindet den Tod und führt das neue Leben schon hienieden. Er preist die Kraft, die in den Schwachen mächtig ist; die Gnade Gottes genügt ihm und er weiß, daß keine gegenwärtige noch zukünftige Gewalt ihn seinen Armen entreißen kann..." (369f). Hier erklingen Töne, die auf das orthodox-lutherische Pfarrhaus in Hameln, das bei aller Distanz wirkungskräftig Erbe seiner Jugend, zurückweisen. Ähnliches gilt von dem berühmten Eingang dieses eindrücklichen Kapitels: „Es war während der Regierung des Kaisers Tiberius....

Da ging ein Sämann aus, zu säen seinen Samen; *sein Same war das Wort*, sein Acker die Zeit", wie auch von seinem Schlußsatz: „Das Evangelium ist nur das Salz der Erde; wo es mehr sein will, ist es weniger. Es predigt den edelsten Individualismus, die Freiheit der Kinder Gottes". In solchen Sätzen tritt bei Wellhausen die letzte Einheit von persönlicher Frömmigkeit, theologischer Überzeugung und Schau der Geschichte hervor, hier offenbart sich das Herz des *Theologen* Wellhausen, der von seinem Wesen her „ein Individualist reinsten Wassers (war)" (R. Smend, in: Theologie in Göttingen, hg. v. B. Moeller, 1987, 309). Er hat einzelnes in diesem Kapitel in den verschiedenen Auflagen mehrfach verändert, es aber dennoch als Ganzes beibehalten, ja zum Schlußstein seines Werkes gemacht: „die Freiheit der Kinder Gottes" wurde damit zum letzten Wort des Ganzen. Da sich aufgrund seiner Arbeit an den Evangelien manche seiner Ansichten änderten, fügte er die bezeichnende Anmerkung hinzu: „Ich habe dies Kapitel stehen lassen, obgleich ich nur noch teilweise damit einverstanden bin". Die kritische Arbeit an den synoptischen Texten hatte ihn skeptischer gemacht. Er bekennt es selbst in der 2. Auflage seiner Einleitung (170): „Bei Markus verspürt man in Jesus vielleicht nur schwach den Urheber des geistigen Lebens, das von ihm ausgegangen ist. Andererseits führt ein Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache, von dem Strom auf die Quelle, nicht zu bestimmten und sicheren Ergebnissen. Der Geist Jesu weht sicherlich in den Reden jerusalemischen Ursprungs; aber aus dem Jesusbewußtsein der Gemeinde läßt sich doch kein historisches Bild schöpfen. Das zweite Evangelium ist unzulänglich, hat aber den Vorzug, Jesus am wenigsten als Christen vorzustellen. Es bleibt nichts übrig, als davon auszugehen und das Andere darnach zu beurteilen. Wir müssen die Wißbegier nach dem historischen Jesus zügeln; wir müssen zufrieden sein, daß uns überhaupt eine Reihe von Schriften aus der Schöpfungszeit des Christentums erhalten ist, die durch eine dunkle Kluft von der späteren kirchlichen Literatur abgeschnitten sind". In diesen wenigen Sätzen wird die Not, die Aufgabe und die Verheißung der Erforschung der synoptischen Evangelien einschließlich der Frage nach Jesus selbst umschrieben, eine Aufgabe bei der die geschichtsfeindliche radikale Skepsis am Ende doch nicht das letzte Wort behalten muß. Man mag in vielen Einzelfragen, etwa dem Alter und der Bedeutung der Logienquelle, dem Menschensohnproblem oder der Grundschrift im 4. Evangelium ganz anderer Meinung sein als Wellhausen, man wird sich dennoch den von

ihm aufgezeigten Aporien wie auch seinem philologisch-historischen Charisma nicht entziehen können. Er zwingt den Leser zu erneutem Nachdenken, zu vertiefter, ausschließlich am Text und der geschichtlichen Wirklichkeit orientierter Argumentation. Radikale Kritik wie konservative Apologetik verfehlen die lebendige Wirklichkeit des Geschehenen: Sie sollten beide von Wellhausen lernen. Als Beispiele verweise ich auf § 7 der „Einleitung in die drei ersten Evangelien" mit der Überschrift „Der jüdische und der christliche Messias" und die treffliche Bemerkung zum titulus des Kreuzes Mk 15,26 (S. 79ff. 82).

Die neutestamentliche Forschung hat die Arbeiten Wellhausens in ihrem Bereich — mit wenigen Ausnahmen — nicht sonderlich beachtet. Selbst wo man sich von ihm anregen ließ, verschwieg man oft seinen Namen. Das mag seinerseits damit zuammenhängen, daß er, der über die „vielen Exegeten", die im Neuen Testament ihr Unwesen trieben, seufzte, „die Kommentare weitgehend einfach ignorierte" (R. Smend, in: Theologie in Göttingen, hg. v. B. Moeller, 321). Man vergalt Gleiches mit Gleichem. Anders als in seiner alttestamentlichen Arbeit kam er über die „Prolegomena", über Fragmente einer Literaturgeschichte des Neuen Testaments nicht hinaus. Wäre es ihm, dem durch Taubheit gerade in jener Zeit, da er das Evangelienstudium begann, mehr und mehr einsam Gewordenen, vergönnt gewesen, eine Geschichte des Urchristentums zu verfassen, hätte er vielleicht in ähnlicher Weise ein Erdbeben in der Zunft ausgelöst wie durch seine alttestamentlichen Schriften; gewisse wesentliche Leitlinien werden schon in den fragmentarischen Opuscula sichtbar. Denn er beherrschte jene Kunst, die der neutestamentlichen Disziplin in unserem Jahrhundert oft gefehlt hat: „Wellhausen war Historiker". Dieser Satz, der seinem Schüler Otto Eißfeldt in dem — verspäteten — Nachruf zwei Jahre nach seinem Tode so wichtig war, daß er ihn gleich zweimal sagte (Kleine Schriften I, 57.69), umschreibt seine Größe und jene Grenze, der er sich nur allzusehr bewußt war: Darum hat er ganz aus eigenem Antrieb 1882 seine theologische Professur in Greifswald aufgegeben, um sich in Halle in semitischer Philologie zu habilitieren: Für „die praktische Aufgabe..., die Studenten für den Dienst in der evangelischen Kirche vorzubereiten", hatte er nach seinem eigenen Urteil wenig Geschick, er befürchtete, daß er „trotz aller Zurückhaltung" seine „Zuhörer für ihr Amt eher untüchtig mache" (Brief an den preußischen Kultusminister v. 5.4.1882 s. R. Smend, Wellhausen in Greifswald, ZThK 78 [1981], 172).

Aber diese Grenze war trotz aller schwerwiegenden Konsequenzen doch nur eine scheinbare. Im selben Jahr charakterisiert ihn Hermann Cremer in einem Brief an Martin Kähler: „Er kann von der Theologie nicht los und will auch nicht davon los" (op. cit. 148). Es war der christliche Theologe in ihm, der ihn zu jener späten, aber umso intensiveren Beschäftigung mit den urchristlichen Texten hinführte. Und es war wohl der „Außenseiter", der es den Neutestamentlern leicht machte, ihn in der Regel zu übergehen. A. Schweitzer zitiert ihn zwar des öfteren in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, u.a., um ihm „vielfache Unklarheiten" vorzuwerfen (^{2}1913, 247 Anm. 1). Auch seine Zurückhaltung gegenüber allen „Synkretismushypothesen", sei es dem „Panbabylonismus" im alttestamentlichen Bereich oder einem angeblich massiven hellenistisch-gnostischen Einfluß im Neuen Testament, wie ihn die religionsgeschichtliche Schule vermutete, hat man ihm zum Vorwurf gemacht. Die neueren Textfunde und die fortschreitende Erforschung des Judentums haben ihm inzwischen weitgehend rechtgegeben. Wenn er etwa zum johanneischen Logos in der ihm eigenen knappen Klarheit sagt: „Er ist das befehlende und offenbarende Wort Gottes. Man braucht den jüdisch-biblischen Ideenkreis nicht zu verlassen, um zu sehen, woher er stammt; die Meinung, daß den Juden solche Hypostasierungen fernlagen, trifft nicht zu" (Ev. Joh. 123), so kann man ihm nach unserem heutigen Kenntnisstand nur zustimmen.

In den Nachrufen, an denen sich mehr Orientalisten als Theologen und keine Neutestamentler beteiligen, kam auch die zurückhaltende Aufnahme seiner neutestamentlichen Schriften zur Sprache. So bei Otto Eißfeldt (op.cit. I, 67): „Der alsbaldige Erfolg oder Mißerfolg eines Buches ist niemals ein zutreffender Maßstab für seine Bedeutung. So ist mit der Feststellung, daß Wellhausens Studien zur Geschichte des Urchristentums, seine Bemühungen, die Urkunden des Neuen Testaments, besonders die Evangelien, als Niederschlag bestimmter geistiger Bewegungen ... zu begreifen und sie so als Quellen für die Geschichte des Christentums im ersten Jahrhundert nutzbar zu machen, verhältnismäßig wenig gewirkt haben, noch nichts gesagt. In Wahrheit verdienen sie die gleiche Beachtung wie seine Arbeiten zur israelitischen und zur arabischen Geschichte". An dieser relativ geringen Beachtung hat sich auch nach 1920 nicht mehr viel geändert. Die Schriften Wellhausens zu den Evangelien wurden nicht mehr aufgelegt und sind längst vergriffen. Ein Nachdruck, wie er hier in einem Sammelband vorgelegt wird, war

schon lange überfällig. Der Satz, den Eißfeldt folgen läßt, klingt fast profetisch und ist rasch eingetroffen: „Und hier muß gesagt werden, daß Wellhausen, der sich dem kirchlichen Leben gegenüber wohl neutral verhalten hat, mit dieser Beseitigung des Dogmas vom historischen Jesus der Kirche und dem Christentum einen Dienst erwiesen hat, dessen Größe erst die Zukunft erkennen lassen wird". Mit diesem „Dogma" meinte Eißfeldt jenes liberale Jesusbild, das bis zum ersten Weltkrieg vorherrschend gewesen war. 1919 erschienen Martin Dibelius' Formgeschichte des Evangeliums und Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1921 Rudolf Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition, 1922 Karl Barths Römerbrief 2. Auflage.

Die angemessene Würdigung Wellhausens als neutestamentlicher Forscher — die ihm die Disziplin bis heute versagt hat — kam von einem jüngeren Freund und überragenden Gelehrten, den man ebenfalls — im Blick auf das Neue Testament — als genialen „Außenseiter" bezeichnen muß und der ihm an schöpferischem Ingenium und Schaffenskraft ebenbürtig war: Eduard Schwartz, dem klassischen Philologen, Historiker und Patristiker. Seine „unübertroffene und unübertreffbare Gedenkrede" (R. Smend, in: Theologie in Göttingen, 306) stellt uns in ergreifender Weise Wellhausen als Mensch und Gelehrten vor Augen, dessen wissenschaftliches Lebenswerk sich in der Arbeit an den Evangelien vollendet. Er soll hier abschließend zu Worte kommen:

„Die Prolegomena hatten im Zuge der Entwicklung gelegen: daher ihr Erfolg, dessen Größe die Wutausbrüche der Gegner am besten bezeugten. Ganz anders die Erklärungen der Evangelien. Sie fielen aus allem heraus, was man bis dahin neutestamentliche Exegese genannt hatte. Diese behandelte, ob sies eingestand oder nicht, das N. T. immer noch als eine Sammlung von Beweisstellen für theologische Anschauungen; darin waren sich Supranaturalisten und Rationalisten, die moderne Orthodoxie und der Erzbösewicht Strauß der Hauptsache nach gleich, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß im einzelnen Ausnahmen, sogar glänzende Ausnahmen vorkamen. Wellhausen machte es, nicht hier und da, sondern von Grund aus anders: der Text selbst wurde zur Hauptsache, nicht der theologische Standpunkt, von dem aus der Exeget ihn ansah oder angesehen wissen wollte. Bei einem alttestamentlichen Objekt wie bei den kleinen Propheten, die wegen ihrer Schwierigkeit nur von ganz Wenigen gelesen werden, mochte eine solche Manier hingehen; im N. T. und gar in den Evangelien war ein derartiges Gebah-

ren unerhört, das darauf verzichtete, immer wieder die langen Reihen der Erklärer aufmarschieren zu lassen und ihre Ansichten jeweils um eine nur dem Scheine nach neue zu vermehren. Wie sollte man diesen Erklärungen gegenüber Stellung nehmen, die keine Parteiparolen verraten, sich auf keinen -ismus und keinen -aner zurückführen ließen? Da war Schweigen das Beste, das Schweigen der Zunft gegenüber dem Eindringling. Wellhausen hat dies Mißgeschick ebenso gleichmütig hingenommen wie einst das Toben gegen die Prolegomena, nur daß er über seine Übersetzungen nichts zu hören bekam, schmerzte ihn. Er war mit Recht stolz auf sie; einfach, anspruchslos und doch nie alltäglich, verhilft seine Sprachkunst einem allen seit der Kindheit vertrauten Text zu frisch dem Original entquellenden Leben.

Wie es sich gehört, schrieb er die Einleitung erst, nachdem er durch die vollständige Erklärung der Texte den festen Grund gelegt. Über das Verhältnis der Synoptiker untereinander, über sog. Urevangelien und was dahin gehört, hat sich ein Ozean von Literatur ergossen: er hob mit unbarmherziger Kürze, das heraus, was man wissen kann; die Arbeit und das Urteil, auch die Belesenheit, die in den durchsichtig klaren Sätzen stecken, ahnen nur die Sachkundigen."

„Es ist ein reicher Besitz, den er hinterlassen: ein Erbe, der ihn verwalten und mehren könnte, ist nicht da. Wessen Acker die Zeit ist, der gibt sich nicht damit ab, eine Schule zu bilden. Er hätte nur Menschen brauchen können, die um der Erkenntnis, um der eigenen Seele willen studieren; deren sind stets wenige, wenn sie überhaupt sich finden, und der Schematismus der Fakultäten und der Lehrfächer, Seminarbetrieb und Examina sorgen dafür, daß auch dies Häuflein nicht zur Entwicklung gelangt. So wirds wohl nicht ausbleiben, daß nun, wo die Eiche gefallen, das Buschwerk in die Höhe wuchert; ob der echte Samen noch einmal aufgehen wird, weiß Gott allein."

(E. Schwartz, Julius Wellhausen, in: Vergangene Gegenwärtigkeiten, Gesammelte Schriften Bd. 1, ^{2}1963, 357-359).

Tübingen, April 1987 Martin Hengel

EINLEITUNG

IN DIE

DREI ERSTEN EVANGELIEN

VON

J. WELLHAUSEN

ZWEITE AUSGABE

BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1911

INHALT.

		Seite
1.	Die handschriftliche Überlieferung	1—7
2.	Die Sprache der Evangelien	7—32
3.	Markus	32—48
4.	Markus bei Matthäus und Lukas	49—57
5.	Nicht aus Markus Stammendes bei Matthäus und Lukas	57—64
6.	Markus verglichen mit Q	64—79
7.	Der jüdische und der christliche Messias	79—84
8.	Die Auferstehung Jesu	84—86
9.	Die jüdische und die christliche Eschatologie	86—98
10.	Das Evangelium und Jesus von Nazareth	98—104
11.	Das Hebräerevangelium	107—118
12.	Zacharias Barachiae	118—123
13.	Der Menschensohn	123—130
14.	Der Todestag Jesu	130—134
15.	Johannes der Täufer und Jesus	134—138
16.	Die Zwölf, die Jünger und die Apostel	138—147
17.	Das Evangelium und das Christentum	147—153
18.	Der evangelische Erzählungsstoff	153—157
19.	Der evangelische Redestoff	157—170
20.	Corrolarium	170—176

Ich liefere hier ein Vorwort zu meiner Interpretation der drei ersten Evangelien nach, um gewisse Anschauungen und Grundsätze im Zusammenhang darzulegen, die sich mir ergeben haben und denen ich mitunter stillschweigend gefolgt bin. Es kommen textkritische, sprachliche, literarische und historische Fragen in Betracht, die alle in einander greifen und sich manchmal schlecht getrennt behandeln lassen.

§ 1. Die handschriftliche Überlieferung.

1. Der Apparat, den ich benutzt habe, beschränkt sich auf die Codices Vaticanus, Sinaiticus und Cantabrigiensis Bezae (D), und auf die alten lateinischen und syrischen Versionen [1]). Die Minuskeln habe ich nicht benutzt, die Zitate der griechischen Väter nur gelegentlich aus zweiter Hand. Eine Ausgabe der Evangelien wäre wünschenswert, in der etwa der Vaticanus (oder ein anderer objektiver Zeuge) zu grunde gelegt und die Varianten der übrigen aufgeführten Handschriften und Übersetzungen nebst den patristischen angemerkt würden. Das Ziel, den Urtext oder auch nur den Text des dritten Jahrhunderts herzustellen, läßt sich nicht erreichen. Man kann nicht auf allen Punkten gleich weit vordringen, und es fragt sich, ob es irgend wann eine gleichförmige Überlieferung gegeben hat.

Die uns erhaltenen Evangelien — auch das vierte, von dem ich indessen hier absehe — repräsentieren nicht die älteste Gestalt dieser Art von Schrifttum. Sie haben alle einen literarischen Prozeß durch-

[1]) Da Codex maskulinisch, Versio femininisch ist, so sagt man angemessen der Vaticanus, aber die Latina und die Syra. Die Syra liegt uns für die Evangelien in drei Phasen vor, in der Sinaitica, Curetoniana und Peschita (Syra S. C. und P.). Die Syra S. ist älter und weit wichtiger als die Syra C.; die Peschita ist nach einem späteren griechischen Text korrigiert. Ich bezeichne die Syra S. einfach als Syra.

gemacht, worin sie zu ihrem gegenwärtigen Umfange ausgewachsen sind. Das erste und das dritte sind Kompositionen, aber auch das zweite ist überarbeitet und mit späteren Bestandteilen versetzt. Und als der Prozeß im Großen zum Stillstand gekommen war, wurde er doch in kleinerem Maße und in etwas anderer Weise fortgesetzt[1]). Die Leser (und Schreiber) der Evangelien achteten nicht so sehr auf den Buchstaben als auf den Sinn; und sie scheuten sich nicht, ihr Interesse für die Sache dadurch kundzugeben, daß sie ihr wirkliches oder ihr gewünschtes Verständnis in den überlieferten Wortlaut eintrugen. Eine Masora (d. h. Bindung, Fixierung) hat den Text nicht gleich nach seiner Entstehung in Obhut genommen, sondern erst auf einer fortgeschrittenen Stufe seiner Entwicklung. Bestimmter läßt sich das mit Wilamowitz so ausdrücken, daß er zunächst nicht buchmäßig (durch die Zunft der Buchhändler und Grammatiker) verbreitet wurde, sondern handschriftlich. Freilich sind auch die Briefe des Paulus nicht von Anfang an in Buchhändlerausgaben erschienen, und doch ist ihr Text vergleichsweise sehr fest. Das wird sich daraus erklären, daß sie weniger populär und mehr individuelles Eigentum waren als die Evangelien, in denen der Stoff herrenloses Gut zu sein und nicht dem Schriftsteller zu gehören schien.

Es steht damit in diesem Teile des Neuen Testaments nicht anders als im Alten. Was ich im Jahre 1871 über den Text der Bücher Samuelis gesagt habe, gilt noch in stärkerem Maße für den Text der Evangelien. Die Varianten zeigen, daß man sich große Freiheiten erlaubt hat. Statt des im Verbum steckenden oder durch ein Pronomen vertretenen Subjekts oder Objekts (Implicitum) wird ein ausdrückliches Substantiv (Explicitum) gesetzt; oder auch umgekehrt. Sehr häufig wird in dieser Weise J e s u s zugefügt oder ausgelassen, zuweilen auch s e i n e J ü n g e r und d i e P h a r i s ä e r. In Mc 10, 13 steht τοῖς προσφέρουσιν in D für αὐτοῖς, dagegen fehlt οἱ ὑπηρέται 14, 65 in D und οἱ παραπορευόμενοι 15, 29 in der Syra[2]). Pronominale Bestimmungen zum Verbum und zum Nomen tauchen auf oder unter. Verstärkende Epitheta desgleichen. Hinter τῇ παραδόσει Mc 7, 13 steht in D τῇ μωρᾷ, hinter θάμβος Lc 4, 36 μέγας — da-

[1]) Lukas liegt in zwei durchgehend verschiedenen Rezensionen vor. Die ältere ist die, in welcher der Markustext unverletzter erscheint.

[2]) Vgl. die Varianten zu Joa 5, 10. 13. 14.

gegen fehlt δεξιάν Mt 5, 39 in D, καλόν Mt 3, 10 und ἀχρεῖοι Lc 17, 10 in der Syra [1]). Kleine Wörter und Partikeln werden vertauscht und nach Belieben eingestreut; so auch der Artikel. Synonyme Wörter und Phrasen vertreten einander. Nicht nur Formen des Verbs wechseln, wie εἶπον ἦλθον mit εἶπαν ἦλθοσαν, sondern auch vielfach Tempora und Modi. Nicht minder schwankt die Wortstellung und das Satzgefüge: καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν = ἐλθὼν δὲ καὶ ἐγγίσας. Die Unterschiede, welche die synoptischen Evangelien im Vergleich mit einander aufweisen, kehren großenteils wieder in den Handschriften eines und des selben Evangeliums; das ist eine allgemeine Regel.

Der Varianten, welche den Sinn nicht ändern oder wenigstens nicht ändern sollen, ist Legion. Es gibt aber auch andere. Die Kirche hat vier Evangelien neben einander bestehn und gelten lassen. Eine umfassende Harmonie, wie die des Tatian, drang nicht durch. Dagegen harmonisierende Bestrebungen im Kleinen konnten nicht gehindert werden; sie wirkten jedoch nicht systematisch, sondern nur gelegentlich, und naturgemäß am meisten in den drei ersten Evangelien. Manche Differenzen wurden dadurch ausgeglichen, Lücken in einem Evangelium durch Eintragungen aus einem anderen ausgefüllt. Aber davon auch abgesehen wurden größere und kleinere Retouchen oder Lasuren an manchen Zügen der alten Überlieferung angebracht, in Übereinstimmung mit dem Geschmack einer fortgeschrittenen Zeit. Sie haben verschiedene, nicht nur dogmatische, sondern auch novellistische Motive, und können insofern allesamt naiv genannt werden, als der Unterschied des späteren Standpunktes nicht bewußt war. Es sollte dem ursprünglichen Sinn nicht Gewalt geschehen; man glaubte die Wahrheit zu heben, nicht zu entstellen. Eintragungen wiegen über Streichungen vor; durchgedrungene Streichungen lassen sich freilich mit unseren Mitteln meist nicht mehr erkennen. Zufällige Verderbnisse (wie βόθυνος für βουνός 4 Esd 5, 24), die in allen Handschriften durchgedrungen wären, finden sich in den Evangelien kaum.

Clemens Alexandrinus führt die Perikope Mc 10, 17—31 in folgendem Wortlaut an: Ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσελθών τις ἐγονυπέτει λέγων· διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; Ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει· τί με ἀγαθὸν λέγεις; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ

[1]) Der Spruch Joa 8, 34 „Wer Sünde tut, der ist Knecht" ist in den meisten Zeugen verändert in „Wer Sünde tut, ist Knecht der Sünde".

εἷς ὁ θεός· τὰς ἐντολὰς οἶδας· μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, μὴ κλέψῃς, μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα. Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· πάντα ταῦτα ἐφύλαξα [ἐκ νεότητός μου]. Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν· ἕν σοι ὑστερεῖ· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, πώλησον ὅσα ἔχεις καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. Ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθε λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλὰ καὶ ἀγρούς. Περιβλεψάμενος δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. Πάλιν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστι τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν· εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλίας τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο καὶ ἔλεγον· τίς οὖν δύναται σωθῆναι; Ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν· ὅτι παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, παρὰ θεῷ δυνατόν. Ἤρξατο ὁ Πέτρος λέγειν αὐτῷ· ἰδὲ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς λέγει· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ὃς ἂν ἀφῇ τὰ ἴδια καὶ γονεῖς καὶ ἀδελφοὺς καὶ χρήματα ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου, ἀπολήψεται ἑκατονταπλασίονα. Νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀγροὺς καὶ χρήματα καὶ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς ἔχειν εἰς ποῦ; ἐν δὲ τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν ἐστιν αἰώνιον· ἐν δὲ ἔσονται οἱ πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι. Man sieht an dieser Probe, wie stark ein Text des zweiten Jahrhunderts von dem uns geläufigen abweichen kann. Der Dean Burgon sieht sich dadurch bestärkt in der Überzeugung, die er schon aus dem Vaticanus und dem Sinaiticus, den δύο ψευδομάρτυρες, wie er sie nennt, gewonnen hat, daß nämlich die handschriftliche Überlieferung um so schlechter wird, je höher sie hinaufreicht. Richtig ist allerdings, daß Alter nicht vor Torheit schützt.

2. Gegen die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts, mit dem Erwachen einer kirchlichen Wissenschaft und dem Entstehen kirchlicher Gelehrtenschulen, trat eine Reaktion gegen die Verwilderung des Textes ein. Er wurde durch geschulte Editoren in Zucht genommen, zuerst wie es scheint in Alexandria. Es gelang zwar nicht, eine authentische Ausgabe zur allgemeinen Anerkennung zu bringen; dazu war es zu spät. Doch wurde eine größere Gleichförmigkeit erzielt, wenigstens im Orient. Man kann von einer gelehrten Recepta der griechisch-orientalischen Kirche reden. Sie wird vertreten durch die Unzialhandschriften, am besten durch die beiden ältesten, den Vaticanus und den Sinaiticus.

Unabhängig oder jedenfalls viel weniger beeinflußt von dieser gelehrten Revision ist der sog. occidentalische Text. Er liegt vor in der alten lateinischen Übersetzung, weniger ausgesprochen in der syrischen. Außerdem in einem griechischen Unzialen, dem Cantabrigiensis Bezae, der mit D bezeichnet zu werden pflegt[1]). Dieser stammt aus Gallien und repräsentiert gegenüber sämtlichen übrigen Unzialen eine Recension für sich. Darauf beruht sein Wert.

Was Kipling, Credner, Lagarde, Scrivener und Andere über den Codex D gesagt haben, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Es seien nur einige Bemerkungen verstattet, um seine Eigentümlichkeit in das rechte Licht zu stellen. Die Triebe der Entwicklung des Textes sind bei ihm nicht anders als sonst. Nur haben sie andere Wege genommen, und das ist für die pathologische Diagnose der handschriftlichen Überlieferung überhaupt sehr wichtig. Zu dem Ballast der Varianten, die den Apparat beschweren, liefert der Codex D — wenn man nämlich den Vaticanus zu grunde legt — den größten Beitrag. Er setzt, jedoch ohne Konsequenz, ὑπάγειν für ἀπέρχεσθαι, εὑρίσκειν für ἰσχύειν, θραύειν für συντρίβειν, ἕτερος für ἄλλος, zweimal ἔλευσις für παρουσία. Er schreibt Γεννησαρ, Βησσαιδαν, Γησαμανει, Ναιμας. Wo die andern καί lesen, liest er δέ; wo sie λέγει bieten, bietet er εἶπεν — oder auch umgekehrt. Wo sie sprachlich oder stilistisch korrigieren, tut er es nicht, und hinwiederum korrigiert er (ὀχετός für ἀφεδρών, φοίνισσα für συροφοινίκισσα), wo sie es nicht tun. Er treibt die Harmonisierung zwischen den Evangelien sehr weit und unterläßt

[1]) Früher war es üblich, von codices latinissantes zu sprechen; jetzt spricht man statt dessen von westlichem Texte. Der Name ist vorsichtiger, paßt aber nicht viel besser. Denn auch die Zitate des Clemens Al. stimmen vielfach mit dem „westlichen Texte". Ebenso der Sinaiticus, besonders im vierten Evangelium; er geht auch im Tobias und im Sirach mit der Vetus Latina. Der Vetus Syra, d. h. natürlich ihrer griechischen Vorlage, einen westlichen Ursprung zuzuschreiben glaubt man sich darum berechtigt, weil man meint, sie sei abhängig vom Diatessaron des Tatian, und dieses sei in Rom entstanden; diese Abhängigkeit folgt aber nicht daraus, daß das Diatessaron in der edessenischen Kirche vielleicht früher in Gebrauch war als die getrennten Evangelien. Manchmal stimmt sie auch mit dem „östlichen Texte", mit dem sie die Anordnung der vier Evangelien gemein hat. Die allgemeine Frage der großen Rezensionen läßt sich kaum entscheiden, ohne daß die ganze griechische Kirchenbibel, einschließlich des Alten Testaments, in Betracht gezogen wird. Die Vetus Latina zeigt im A. T. auffallende Berührungen mit dem sog. Lucian, der doch nicht gut aus Rom nach Antiochia importiert sein kann; vgl. meine Note zu D Lc 24, 13.

sie auch wieder in Fällen, wo sie sonst durchgedrungen ist. Er zeichnet sich durch starke Wucherungen aus [1]), und hingegen fehlt bei ihm einiges der Art, was allgemein recipiert ist. Er verblüfft durch nichtswürdige Lesarten ebenso wie durch glänzende, die sich nur bei ihm erhalten haben. Er scheint entgegengesetzte Eigenschaften zu vereinigen. Er ist indessen nur dann abnorm, wenn man den Consensus der übrigen Unzialen als Norm ansieht. Tut man das nicht, legt man ein unabhängiges Maß an und bedenkt, daß D allein einer ganzen Gruppe gegenübersteht, so fällt der prinzipielle Unterschied dahin. Es sind die selben Ursachen, die hier wie dort die Überlieferung von ihrem Ausgangspunkt entfernt haben; nur haben sie hier und dort u n a b h ä n g i g gewirkt, d. h. hier an anderen Stellen wie dort. Daraus erklärt sich die auffallende Sonderstellung von D im Vergleich zu den übrigen griechischen Unzialen. Im Vergleich zu den Veteres Latinae und Syrae ist sie nicht, oder doch bei weitem nicht in dem selben Grade vorhanden. D steht aber diesen alten Übersetzungen an Wichtigkeit voran, weil darin der griechische Originaltext erhalten ist.

3. Es ist unverständig, den Consensus der übrigen Zeugen gegen eine Lesart von D und der Latina oder auch gegen eine Lesart der Syra auszuspielen, wenn sprachliche oder inhaltliche Gründe für dieselbe sprechen. Hat doch allein die Latina im Sirach die richtige Reihenfolge der Kapitel erhalten! Der sog. westliche Text ist zwar nicht besser als der sog. östliche, aber ebenso berücksichtigenswert. Die Reaktion von Lagarde [2]) gegen die einseitige Bevorzugung des östlichen Textes geht zu weit, die von Westcott und Hort ist dagegen zu schwächlich. Die Wahl zwischen den Lesarten des Vaticanus und des Sinaiticus auf der einen, des Cantabrigiensis Bezae und der ältesten Versionen auf der anderen Seite hat sich zum teil nach der Exegese der einzelnen Stelle zu richten oder nach der Art des einzelnen Schriftstellers. Es gibt aber auch durchgehende formelle Regeln. Bei Markus verdient den Vorzug, was am meisten von Matthäus oder Lukas abweicht. Nichtliterarische griechische Ausdrücke haben das Vor-

[1]) Mitunter sind das freilich Varianten, die neben einander stehn, z. B. Mc 1, 34.

[2]) De Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo, Osterprogramm des köllnischen Realgymnasiums zu Berlin 1857. Wieder abgedruckt in den gesammelten Abhandlungen (1866) S. 85 ss.

urteil für sich. Und namentlich Semitismen haben das Vorurteil für sich.

§ 2. Die Sprache der Evangelien.

1. Die Beobachtungen zu einer allgemeinen Charakteristik der Sprache der synoptischen Evangelien, die ich in der ersten Ausgabe dieses Buches gesammelt habe, sollen hier nicht wiederholt werden. Sie gehn über den Zweck hinaus und stehn ihm im Wege. Denn meine Absicht ist, die Aufmerksamkeit auf die speziell semitischen Züge jener Sprache zu lenken.

Das Neue Testament im Ganzen ist in der sogenannten Koine geschrieben. Herder [1]) zitiert einen Autor von 1732, welcher sagt, der heilige Geist habe sich insonderheit an den Worten und Redensarten des Polybius vortrefflich vergnügt und denselben würdig geachtet, ihm nachzuahmen. In die synoptischen Evangelien aber, vor allem in den Markus, ist die nichtliterarische Umgangssprache besonders der niederen Kreise stärker eingedrungen, welche die Vorstufe des Neugriechischen bildet. Sie herrscht in gewissen Papyri und macht sich schon in der Septuaginta bemerklich.

Jedoch beruht die Eigentümlichkeit der Sprache der Synoptiker im Vergleich zu der des übrigen Neuen Testaments (mit Ausnahme der Apokalypse) weniger auf Unterschieden des griechischen Idioms als darauf, daß sie semitische Züge aufweist.

Manche Semitismen, die man entdeckt hat, sind freilich nur scheinbar und haben nichts zu sagen. Die Biblizismen, die sich namentlich bei Matthäus und Lukas, kaum bei Markus finden, sind aus der Septuaginta geflossen oder beruhen auf ihrem Einfluß. Sie betreffen vorzugsweise das Lexikon und die Phraseologie, doch auch den Stil. Lukas ahmt Wendungen (z. B. 9, 51. 53, vgl. Dan. 11, 17. 18), Übergänge (καὶ ἐγένετο μετὰ τοὺς λόγους τούτους) und Satzbau der biblischen Erzählung nach, obgleich er sonst mehr von einem griechischen Literaten an sich hat als die anderen Evangelisten. Er beginnt eine Periode mit καὶ ἐγένετο, schiebt dann zunächst einen Zwischensatz mit καὶ αὐτός ein und läßt zum Schluß die Haupthandlung folgen, die durch καὶ ἐγένετο interimistisch vorausgenommen ist. Öfter noch leitet er aber mit καὶ αὐτός auch einen richtigen Hauptsatz ein, der

[1]) ed. Suphan 19, 195.

die Handlung weiterführt; da zeigt sich die künstliche Imitation. Die Hymnen, die er im ersten Kapitel gibt, sind beinahe ganz aus biblischen Reminiszenzen zusammengesetzt und können sehr wohl griechisch konzipiert sein.

Ebenso wenig Beweiskraft haben solche Semitismen, die zugleich griechische Idiotismen sind. Die Auslassung der ersten Apodosis im alternativen Bedingungssatz (κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον — εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν Lc 13, 9) ist zwar im Semitischen gebräuchlicher als im Griechischen, findet sich aber auch da nicht selten. Und wie man aus den von Arrian nachgeschriebenen, sehr ungezwungenen Vorträgen des Epiktet ersieht, treffen griechische Kolloquialismen öfters merkwürdig mit Semitismen zusammen. Auch den sehr einfachen, nicht periodisierten, öfters anakoluthischen Satzbau kann das volkstümliche Griechisch sehr wohl mit dem Semitischen geteilt haben; er charakterisiert auch im Semitischen nur die primitive Stufe der Syntaxe. Die drastische Manier, die sorglose Kürze und die damit wechselnde behagliche Umständlichkeit, namentlich bei Markus, sind ebenfalls keine Anzeichen einer bestimmten Sprache; sie entsprechen der mündlichen Redeweise des gemeinen Mannes.

Die Semitismen, die zugleich griechische Idiotismen sind, widerlegen doch aber auch nicht die Annahme einer nichtgriechischen Grundlage der Evangelien. K. H. Graf schreibt unter dem 19. Dezember 1843 aus Paris, Benedict Hase rede in einer Vorlesung über Neugriechisch zuweilen auch über den biblischen Sprachgebrauch, und habe unter anderem bemerkt, daß man sich bemühe, die Eigentümlichkeiten der Septuaginta aus Hebraismen zu erklären, während man bei den alexandrinischen Schriftstellern eben nur die Gelehrtensprache, in der Septuaginta dagegen die Volkssprache finde. Soll etwa die Septuaginta deshalb nicht aus dem Hebräischen übersetzt sein, weil ihr Griechisch das Griechisch ihrer Zeit und Umgebung ist? Daß sie eine Übersetzung ist, würde feststehn, auch wenn sie gar keine sprachlichen Merkmale davon an sich trüge: dann wäre die Übersetzung eben überaus gelungen. In der Tat sind aber solche Merkmale in Fülle vorhanden, in dem Satzbau, in der Wortstellung, im Gebrauch der Tempora, der Präpositionen und namentlich der Pronomina. Auch sogar im Lexikon. Zum Beispiel bedeutet ἀποστολή Geschenksendung (1 Reg 9, 16. 3 Esdr 9, 52. 1 Macc 2, 18. 2 M 3, 2), Geschoß (Ps 78, 54, Baruch 2, 10), Schößling oder Auswuchs (für die weiblichen Brüste

oder Granatäpfel Cant 4, 13), Entlassung (der Ehefrau Deut 22, 7). Diese verschiedenen Bedeutungen sind nur deshalb vereinigt, weil sie in der hebräischen Wurzel שלח zusammentreffen, deren Ableitungen die Septuaginta immer mit dem selben griechischen Wort wiedergibt.

Ähnlich wie Hase überschätzen gewisse neuere fanatische Gräzisten die Bedeutung des echt idiomatischen Griechisch in den Evangelien. Sie meinen, es sei dadurch eine semitische Grundlage derselben ausgeschlossen. Als ob sich das eine nicht mit dem andern vertrüge! Als ob die Evangelisten, wenn das Evangelium ursprünglich semitisch war, ein nichtgriechisches Griechisch hätten schreiben müssen, welches den Lesern, auf die sie rechneten, so unverständlich wie möglich gewesen wäre!

Der nächste Grund für die Behauptung, daß das Evangelium ursprünglich semitisch und zwar aramäisch war, ist historischer Art. Jesus selber sprach aramäisch, und seine Worte sowie die Erzählungen über ihn liefen in der jerusalemischen Gemeinde um, die gleichfalls aramäischer Zunge war. Die mündliche Überlieferung von ihm und über ihn war also von Haus aus aramäisch, und wenn sie uns nur in griechischer Niederschrift erhalten ist, so hat sie einen Sprachwechsel durchgemacht.

Dieser historische Grund muß jedoch durch philologische ergänzt werden, und sie finden sich auch. Durch die Umprägung ist das ursprüngliche Gepräge nicht verschwunden, es schimmert noch durch. Allerdings nicht überall; es sollte ja nicht absichtlich erhalten werden. Aber Spuren genügen als Verräter. Sie werden anfangs noch reichlicher vorhanden gewesen sein als jetzt. Denn es hat das Bestreben gewaltet, den griechischen Ausdruck zu verbessern. Das wirkte in zwiefacher Weise. Einmal von einem Evangelium zum andern: die Erzählungen des Markus nehmen sich bei ihm selber semitischer aus als bei Matthäus und Lukas, denen sie zugrunde liegen. Sodann von einer Handschrift des selben Evangeliums zur andern: im Cantabrigiensis sind häufig Semitismen stehn geblieben, die im Vaticanus und im Sinaiticus beseitigt sind. Es darf als sicher gelten, daß sie nicht nachträglich eingetragen, sondern vielmehr ausgemerzt wurden. Es hat eine fortschreitende, wenngleich nicht konsequente Säuberung des Textes von nichtliterarischen oder ungriechischen Redeweisen stattgefunden.

2. Zum philologischen Erweise der These diene zunächst ein Ensemble namentlich syntaktischer Erscheinungen, die mehr als

einmal vorkommen, zum teil sogar häufig oder regelmäßig sind. Ich halte mich dabei vorzugsweise an Markus und an die nicht aus Markus stammenden Stücke bei Matthäus und Lukas.

Einfacher Satz.

Wichtig ist hier vor allem die Wortfolge. Das Verbum nimmt im einfachen temporellen Satz mit Vorliebe die Stelle vor dem Subjekt ein. Εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, ἐπετίμησεν ὁ I., ἦλθεν ὁ I. Ἀκολούθουσιν οἱ μαθηταί, ἐπηρώτουν οἱ μ., προσπορεύονται Ἰάκωβος καὶ Ἰωάνης. Ἐκάθητο ὁ ὄχλος, ἐπισυντρέχει ὁ ὀ., ἤκουσαν οἱ γραμματεῖς, συνέρχονται οἱ ἀρχιερεῖς. Ἐγερθήσεται ἔθνος, ἔσονται σεισμοί, ἔσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις, περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου. Das mutet semitisch an und nicht griechisch. Freilich gibt es Fälle genug, wo von der gewöhnlichen Ordnung abgewichen wird. Οὐδείς und πᾶς eröffnen den Satz, doch dann handelt es sich um allgemeine und nicht temporelle Aussagen. Ferner steht das Subjekt voran, wenn es betont wird oder wenn es wechselt — wie im Semitischen. Desgleichen nach ἰδού, wie im Semitischen ebenfalls. Auch das ist keine eigentliche Ausnahme, wenn ein Partizipium den Satz einleitet und dann das Subjekt folgt, vor dem Hauptverbum. Nur darin zeigt sich griechischer Einfluß, daß vor γάρ und δέ gewöhnlich nicht das Verbum, sondern das Subjekt steht. Diese Partikeln sind überhaupt unsemitisch und δέ ist vielfach erst später für καί eingesetzt.

Das Subjekt folgt meist sogleich auf das Verbum; im Unterschiede vom vierten Evangelium, wo es gern an das Ende gerückt wird. Das substantivische Objekt steht wie im Hebräischen[1]) hinter dem Subjekt, nur selten, und zum Teil aus besonderen Gründen vorher. Anders verhält es sich mit transitivem pronominalen Objekt. Es kann wie das semitische Suffix nicht vom Verbum getrennt werden. In der Regel folgt es ihm, geht freilich in einigen Beispielen, die aber vom Cantabrigiensis mehrfach nicht bestätigt werden, voran: αὐτὸν ἐκβάλλει (Mc 1, 11), αὐτοῦ ἥψατο (1, 41), σεαυτὸν δεῖξον (1, 44); namentlich vor Infinitiven. Auch die Pronomina im Dativ oder mit Präpositionen halten sich gern dicht am Verbum, wie im Semitischen.

Der substantivische Genitiv steht immer dicht hinter dem nominalen Regens; es darf nicht mehr als Ein Regens vorangehn — und

[1]) Im Aramäischen ist es allerdings etwas anders.

dieses ist immer determiniert, wenn der Genitiv es ist. Da haben wir den semitischen Status constructus. Ausnahmsweise schimmert derselbe auch darin durch, daß das durch den Genitiv schon determinierte Regens des Artikels enträt. So immer ἐκ μέσου, ἐν μέσῳ, εἰς μέσον, ferner εἰς οἶκον αὐτῶν oder αὐτοῦ (Mc 8, 3. 26), βασίλισσα Νότου [1]), die Königin von Jemen (Mt 12, 42. Lc 11, 31), im Cantabrigiensis γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ (Mc 6, 18), εἰρήνη ὑμῶν (Mt 10, 13) und υἱοὶ ὑμῶν (Lc 11, 19). Ein pronominaler Genitiv kann freilich, ebenso wie ein pronominaler Akkusativ, auch dem Regens vorangehn. Bei Markus ist der Fall aber selten (2, 5. 9. 5, 30. 31. 7, 19. 35. 10, 37), häufig nur bei den anderen Evangelisten, namentlich bei Johannes, der auch den substantivischen Genitiv frei stellt.

Das attributive Adjektiv oder Partizipium und überwiegend auch das attributive Demonstrativ (namentlich οὗτος) haben bei Markus, wie im Hebräischen, ihre Stelle hinter dem Substantiv, nur nicht ἄλλος, πᾶς und πολύς. Ausnahmen gibt es bei Markus wenige (2, 21. 3, 29. 7, 2. 9, 25. 15, 23), aber viele z. B. bei Matthäus.

In Fragesätzen wird das, worauf sich die Frage eigentlich richtet, gern vorausgenommen [2]). Νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ χρήματα ἔχειν εἰς ποῦ; Mc 10, 30 (nach Clemens Al.) vgl. 11, 30. 12, 23. 26. Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; οἱ ἔννεα ποῦ; Lc 10, 26. 17, 7. Da geschieht das nun auch im Griechischen und in andern Sprachen. Aber häufiger als im Griechischen wird auch sonst ein Wort aus der Konstruktion herausgehoben und hernach durch ein rückbezügliches Pronomen wieder aufgenommen; Beispiele davon finden sich namentlich in den nicht aus Markus stammenden Stücken des Matthäus und Lukas. Besonders gern wird ein Partizipium so vorangestellt. Καὶ τοὺς δαιμόνια ἔχοντας [3]) ἐξέβαλεν αὐτὰ ἀπ' αὐτῶν Mc 1, 34 D. Καὶ ὁ θέλων [4]) τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον Mt 5, 40 D. Ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτόν, und δώσω αὐτῷ Apoc 3, 12. 21. Ein solches Partizipium, mit πᾶς ver-

---

[1]) Νότος ist als Eigenname determiniert. Vielleicht hieß es auch 12, 40 ursprünglich ἄνδρες Νινευεί, denn es ist determiniert. Was εἰς πόλιν Ἰούδα (Lc 1, 39) ist, weiß ich nicht.

[2]) Vgl. Smend in den Göttinger Gel. Anz. 1906 S. 761.

[3]) Man erwartet den Nominativ: „und die Besessenen, aus denen vertrieb er die Dämonen".

[4]) Bei der gewöhnlichen Lesart ist das folgende αὐτῷ ganz überflüssig. Das Gleiche gilt von Apoc 2, 7. 17, vgl. 3, 12. 21.

bunden, kommt auch ohne nachherige Wiederaufnahme durch ein Pronomen vor und hat dann die Bedeutung eines relativischen Konditionalsatzes (quicunque, si quis). Πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με ... ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος Lc 6, 47; πάντος ἀκούοντος[1]) τὸν λόγον καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρός Mt 13, 19. Andere Fälle sind Mt 10, 11 D: ἡ πόλις, εἰς ἣν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιος. Mt 12, 36: πᾶν ῥῆμα ... ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον. Lc 13, 4: ἐκεῖνοι οἱ δώδεκα ... δοκείτε ὅτι αὐτοὶ. Lc 21, 6: ταῦτα ἃ θεωρεῖτε ... οὐκ ἀφεθήσεται ὧδε[2]). Auf gleicher Linie steht es, wenn das Subjekt des untergeordneten Satzes vorausgenommen und von dem regierenden Verbum attrahiert wird. So Mc 7, 2: sie sahen seine Jünger, daß sie mit ungewaschenen Händen aßen; 11, 32: sie hielten Johannes, daß er ein Prophet sei; 12, 34: Jesus sah ihn, daß er verständig geantwortet hatte; Lc 24, 7: λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι. In dem merkwürdigen Beispiel: εἰπὲ οἱ λίθοι οὗτοι ἵνα γένωνται ἄρτοι Lc 4, 3 D hat keine Attraktion stattgefunden und der Nominativ ist stehn geblieben. Auch in Mt 10, 25 ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ wäre besser ὁ μαθητής (wie das folgende ὁ δοῦλος) im Nominativ belassen; denn der Dativ soll nicht das ἀρκετόν beschränken, der Sinn ist: es ist genug, daß der Jünger sei wie sein Meister. Eine Vorausnahme des Objekts aus dem Nebensatz in den Hauptsatz findet sich Lc 9, 31 D: ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν (= ὅτι αὐτὴν) μέλλει πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ. Etwas andersartig Mt 10, 1: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά. Alles dies ist semitische Art und nicht griechische.

Abgesehen von der Wortstellung wäre über den einfachen Satz vielleicht noch zu bemerken, daß wenn er zeitlos ist, die verbale Copula regelmäßiger ausgelassen zu werden pflegt als im Griechischen. Ganz ungriechisch ist es, wenn ein substantivisches Prädikat mit εἰς eingeführt wird, wie ἐγένετο εἰς δένδρον (Lc 13, 19), εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον (Mt 21, 46); oder mit ὡς wie Mt 14, 5. 21, 26 s. 41. Bei Markus findet sich freilich dafür kein Beispiel.

---

[1]) Besser wäre der Nominativ. Außerhalb der Evangelien πᾶς θύων θυσίαν, ἤρχετο ὁ παῖς 1 Sam 2, 13 (3, 11); θυσιάζων ἐξ ἀδίκων, προσφορὰ μεμωκημένη Sirach 31, 21.

[2]) Vgl. meine Note zu der Stelle.

Beigeordnete und untergeordnete Sätze.

Das Überwiegen der Parataxe, nicht nur in den Sprüchen Jesu, sondern auch in der Erzählung des Markus, ist im allgemeinen kein sicheres Anzeichen semitischer Konzeption. Sogar im literarischen Griechisch kommen ähnliche Zeitbestimmungen vor wie in den Evangelien: es war die dritte Stunde und sie kreuzigten ihn, die Stunde ist da und der Menschensohn wird übergeben, es kommen Tage und deine Feinde belagern dich. Fraglich ist es jedoch, ob auch die eigentümliche Parataxe in Fragesätzen griechisch sein kann, die wie im Semitischen, so in den Redestücken des Matthäus und Lukas öfters vorkommt. Warum erwartete ich Trauben und bekam Heerlinge? wie oft soll mein Bruder gegen mich sündigen und ich ihm vergeben? kann ich nicht meinen Vater bitten und er mir Legionen von Engeln zur Verfügung stellen? wem von euch fällt ein Vieh in den Brunnen und er zieht es nicht alsbald heraus? mußte nicht der Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehn? Die kondizionelle Parataxe von Imperativen wie Divide et impera kommt zwar wohl in allen Sprachen vor[1]), aber schwerlich so wie in Lc 7, 17 (10, 28): εἰπὲ λόγῳ καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς, oder in Mc 8, 34, wo καὶ ἀκολουθείτω μοι zu übersetzen ist: so wird er mein Jünger sein. Ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν (Mt 12, 33) läßt sich so, wie es jetzt griechisch lautet, gar nicht verstehn. Es bedeutet: gesetzt der Baum ist gut, so ist auch die Frucht gut, und der Nachsatz müßte lauten: καὶ ὁ καρπὸς ... καλός, nach Analogie von Mt 23, 26: καθάρισον τὸ ἐντὸς [ἵνα γένηται fehlt mit Recht Lc 11, 41] καὶ τὸ ἐκτὸς καθαρόν.

Eine längere Periode findet sich bei Markus nur einmal (5, 25—27). Dagegen ist sehr beliebt ein einzelnes Partizipium an der Spitze des Satzes, worauf das Subjekt mit dem Verbum finitum folgt. Aber diese Konstruktion ersetzt sehr oft eine ursprüngliche Parataxe. Daß sie im Laufe der Zeit Fortschritte gemacht hat, ergibt sich aus einer Vergleichung des Markus mit seinen Korreferenten, welche in unzähligen Fällen seine Parataxe durch ein Partizipium beseitigen. Es ergibt sich ebenfalls aus den Varianten der Handschriften; im Cantabrigiensis ist die Parataxe erhalten, wo sie im Vaticanus verschwunden ist, und

---

[1]) Give the dog a bad name and hang him!

umgekehrt [1]). Daraus würde sich auch begreifen lassen, daß für ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν beliebig ἀποκριθεὶς εἶπεν oder ἀπεκρίθη λέγων eintritt, für προσῆλθεν καὶ εἶπεν beliebig προσελθὼν εἶπεν oder προσῆλθεν λέγων, daß γονυπετήσας ἐπηρώτα wechselt mit ἐγονυπέτει λέγων. In einzelnen Fällen ist bei der Periodisierung einer Parataxe gerade das unwichtigere Verbum im Finitum belassen und das wichtigere ins Partizipium gesetzt. So erwartet man Mt 8, 9: auch ich, obwohl ein Mensch, habe Leute unter mir. Statt ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες (Mc 2, 23) sollte gesagt sein ἤρξαντο ὁδοποιοῦντες τίλλειν, denn der Sinn ist: sie rauften im Gehen Ähren aus. Eine ähnliche Ungeschicklichkeit liegt Mc 2, 7 vor; dort sind die aramäischen Partizipia beide als Präsentia gefaßt, während das zweite hätte belassen bleiben müssen. Statt λαλεῖ βλασφημεῖ hätte es heißen müssen λαλεῖ βλασφημῶν, wie Lukas richtig versteht. Diese Fälle sehen ganz nach falschen Gräcisierungen aus.

Das den Satz eröffnende Partizipium ist sehr oft von geringer Bedeutung; so ἰδών, ἀκούσας, γνούς, λαβών. Das hängt zusammen mit einer stilistischen Eigentümlichkeit semitischer Redeweise. Der Anfang der Rede wird beständig durch ἀποκρίνεσθαι markiert, der der Handlung beständig durch ἄρχεσθαι. Analog sind andere selbstverständliche Vorbereitungen des Hauptverbums. Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν, ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν, ἀπελθὼν ἔκρυψα. (Mc 14, 12. 16, 1. Mt 25, 25. 27), πορευθέντες μάθετε, πορευόμενοι συμπνίγονται, πορευθεὶς ἀνάπεσεν (Mt 9, 13, Lc 8, 14. 14, 10), ἀναστὰς (ἐγερθεὶς) ἀπῆλθεν, ἀναστὰς ἔστη (Mc 2, 14. 7, 24. Lc 6, 8), καθίσαντες συνέλεξαν, καθίσας ψηφίζει, καθίσας βουλεύεται, καθίσας γράψον (Mt 13, 48, Lc 14, 28. 31. 16, 6), ἀπαγαγὼν ποτίζει (Lc 13, 15). Diese Umständlichkeit ist zwar naiv, aber in so umfassendem Maße doch wohl nicht griechisch. Zum Teil ergibt sich das auch aus Vokabeln, die dabei gebraucht werden. Ἀποκρίνεσθαι bedeutet im Griechischen nicht die Rede anheben, wohl aber das entsprechende Wort ענה im Hebräischen und im Jüdisch-Aramäischen. Ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν (Mc 1, 29. 35. 5, 13. 6, 1 D. 7, 31. 14, 45. 15, 43) scheint auf aramäisches n'phaq vezal zurück-

[1]) Oft folgt im Cantabrigiensis auf ein Partizipium ein καί, welches eigentlich nur nach einem Finitum paßt. Man weiß nicht, ob dies καί ein Rest ursprünglicher Parataxe ist oder ob das Partizipium wirklich als Finitum gebraucht wird.

zugehn. Dadurch verschwindet die Wiederholung und entsteht eine Differenz. Im Semitischen gibt es keine Verba composita, jede Nuance muß durch eine eigene Wurzel ausgedrückt werden.

Von den untergeordneten Sätzen weist der Relativsatz bisweilen ein sonderbar semitisches Gepräge auf. Das Relativum ist im Semitischen eine Konjunktion. Wo es nötig erscheint, wird sie durch ein die Rektion nachbringendes Pronomen ergänzt. Von diesem Gebrauch haben sich im Griechisch der Evangelien einzelne Spuren erhalten, die sehr auffallen, weil dort das Relativum selber schon ein flektierbares Pronomen ist. So Mc 1, 7: οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα αὐτοῦ; Mc 7, 25: ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον; Mt 3, 12. Lc 3, 6: οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. Dazu kommt noch D Mt 10, 11: ἡ πόλις εἰς ἣν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν; Mt 18, 20: παρ' οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν; Lc 8, 12: ὧν ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν τὸν λόγον.

Die aramäische Relativkonjunktion (d i oder d e) ist die Konjunktion schlechthin und leitet, teilweise in Verbindung mit einer Präposition, beinahe alle Nebensätze ein. Sie vertritt sowohl ὅτι (im Sinne von d a ß oder w e i l) als ἵνα. Zuweilen scheint sie nun in den Evangelien mit ἵνα oder ὅτι wiedergegeben zu sein, wo sie besser als Relativum belassen wäre. Οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν, εἰ μὴ ἵνα φανερωθῇ (Mc 4, 22) kann nicht wohl anders aufgefaßt werden als: nisi quod reveletur = quod non reveletur, und so wird es auch von Lukas (12, 2) aufgefaßt. In τίς οὗτος ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος ὑπακούει αὐτῷ scheint ὅτι für ᾧ gesetzt zu sein, um ᾧ ... αὐτῷ zu vermeiden. Umgekehrt wäre für ὅπου φάγω (Mc 14, 14) im Griechischen ἵνα φάγω zu erwarten. Ἔλεγον δὲ τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν μέλλει πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ (Lc 9, 31 D) heißt: sie sagten, daß er sein Ende in Jerusalem erfüllen müsse.

Hier liegt nämlich der bereits S. 12 zur Sprache gekommene Fall vor, daß das Objekt des Nebensatzes in den Hauptsatz vorgerückt wird. Der ebendaselbst erwähnte häufigere Fall, daß das Subjekt des Nebensatzes als Objekt zum Verbum des Hauptsatzes tritt, ist ein Ersatz des Accusativus cum infinitivo nach dem semitischen Schema: vidit lucem quod bona erat. Dieser ist nicht beliebt, während Beispiele wie εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς in Menge vorkommen. Oratio obliqua findet sich auch selten und ist geneigt in Oratio recta überzugehn, welche letztere wie im Semitischen durchaus vorherrscht.

Finale Infinitive, aber außer bei Lukas nicht mit τοῦ eingeleitet, sind häufig, namentlich nach ἔρχεσθαι und ἐξέρχεσθαι; ob ὥτα ἀκούειν (Mc 4, 23) und εἶπεν δοῦναι oder εἶπεν παρατιθέναι (5, 43. 8, 7) griechisch ist, sei dahingestellt. Der Infinitivus loco substantivi ist zwar an sich gut griechisch, aber die Hinzufügung eines Subjekts im Akkusativ kaum[1]). Bei Markus findet sich jedoch nur ein Beispiel davon (14,28); er sagt einfach ἐν τῷ σπείρειν, während Matthäus ἐν τῷ σπείρειν αὐτόν. Überhaupt ist der Gebrauch des Infinitivs mit Präposition und Artikel bei Markus selten. Er ist mehr hebräisch als aramäisch.

Temporalsätze, meist mit ὡς eingeleitet, finden sich zahlreich im dritten Evangelium, wie im vierten; in den beiden ersten fast gar nicht. Ἕως bedeutet Mc 14, 32. Mt 25, 9 (Joa 9,4) während, wie das aramäische עַד.

Kondizionalsätze sind häufig, namentlich relativische, die mit ὃς ἄν beginnen, auch zuweilen mit τίς in interrogativer Form. So Lc 15, 4. 17, 7 s. und auffallend parataktisch Mt 7, 9: τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; oder Lc 11,11 (Sinaiticus) τίς ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; wenn einer unter euch seinen Vater um Brot bittet, wird er ihm einen Stein reichen? Das mutet wenig griechisch an. Über das Schema Divide et impera ist schon S. 13 die Rede gewesen. — Außerordentlich häufig ist der exzeptive Gebrauch von εἰ μή ohne folgenden Satz, namentlich in Verbindung mit οὐκ, wo es unser nur ausdrückt. Es kann vor οὐκ stehn wie Mc 6, 18: εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον, oder dahinter: ein Prophet wird nicht verachtet εἰ μὴ in seiner Vaterstadt, dieser treibt die Dämonen nicht aus εἰ μὴ durch Beelzebub. Adversative Bedeutung wie ἀλλά hat es aber Lc 4, 26 s: nicht Israeliten wurden von Elias und Elisa gerettet, εἰ μὴ (sondern) Heiden; während umgekehrt ἀλλά exzeptive Bedeutung hat in Mc 4, 22: οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μὴ... οὐδὲ ἀπόκρυφον ἀλλά ..., und Mc 9, 8: οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν. Für εἰ δὲ μή im Sinne von oder tritt ἀλλά ein in Mc 11,31: sollen wir sagen ... oder aber (ἀλλά) sollen wir sagen? und in Mt 11, 8.9: wozu ... oder (ἀλλά) wozu ... oder (ἀλλά) wozu? Die Erklärung dafür liegt darin, daß אלא die exzeptive und die adversative Bedeutung vereinigt, und ואלא für oder gebraucht wird. Diesem

[1]) Arrians Vorwort zu Epiktet: ἐπὶ τῷ ἐντυγχάνειν τινάς.

aramäischen Wort entspricht das εἰ μή der Evangelien überhaupt in jeder Hinsicht. Bei dessen gelegentlicher Wiedergabe durch ἀλλά mag die lautliche Übereinstimmung eingewirkt haben.

Einzelne Satzteile.

Verbum. Σκανδαλίζειν (zum Abfall verführen) und σκανδαλίζεσθαι (abfallen) ist ungriechisch, ebenso auch πειράζειν, βαπτίζειν (taufen), ἀναστῆναι (aus dem Grabe erstehn) und περιπατεῖν (vom Lebenswandel Mc 7, 5). Σώζειν ist אחי und wird in der älteren syrischen Literatur (nicht aber in der Peschita) stets so wiedergegeben, ebenso wie in der älteren lateinischen mit vivificare[1]) (später salvare) und Lc 17, 33 mit ζωογονεῖν = περιποιεῖσθαι (retten). Bei Markus bedeutet σώζειν gewöhnlich gesund machen (vgl. חי Exod 1, 19. Osee 6, 2), einmal (3, 4) steht es im Gegensatz zu ἀποκτεῖναι. Dies sind jedoch technisch-religiöse und teilweise aus der Septuaginta entlehnte Wörter, die nicht viel zu besagen haben. Anders steht es mit ἄρτον φαγεῖν (essen, nicht: Brot essen), κρίνειν (regieren, Mt 19, 28. Lc 22, 30), ἐπιφώσκειν (vom Tagesanbruch), ἀναστῆναι ἐν κρίσει (prozessieren, Mt 12, 41 s. Lc 11, 31 s), καλεῖσθαι für εἶναι (Mt 5, 9. 19), κρατεῖν (vom Schließen der Augen wie אחז Lc 24, 16). Δύνασθαι und ἰσχύειν oder κατισχύειν wechselt mit εὑρίσκειν, besonders im Cantabrigiensis. In der Syra steht אשכח für alles drei, und aus diesem aramäischen Wort, welches finden und vermögen bedeutet, erklärt sich der Wechsel im Griechischen. Geben steht im späteren Hebräisch und im palästinischen Aramäisch oft im Sinne von machen, setzen, tun. Daher συμβούλιον ποιεῖν oder διδόναι Mc 3, 6, δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας Lc 15, 22, ἰδοὺ διδῶ = ἰδοὺ ποιήσω Apoc 3, 9. Anders, aber auch nicht griechisch, ποιεῖν καρπόν und διδόναι καρπόν.

Das Praesens historicum, dessen Gebrauch besonders bei Markus beliebt ist, ist nicht semitisch, abgesehen von λέγει, das neben Aoristen im Präsens stehen bleibt (1, 36. 43). Es heißt bei Markus nicht bloß ἀποκριθεὶς λέγει, sondern auch noch ἀπεκρίθη καὶ λέγει. Darin darf man aramäischen Einfluß erkennen. Daniel gebraucht אמר (dixit)

[1]) Ist dies ein Zeichen dafür, daß das alte Kirchenlatein vom Syrischen abhängig ist?

immer im Partizipium, d. h. im Präsens. Er sagt a n ô v'â m e r î n und dem entsprechend natürlich auch a n â v'â m a r; ἀποκρίνεσθαι steht im Präteritum, aber λέγειν im Präsens. Auch das beständige λέγων vor der Oratio recta wird aramäisch-jüdisch sein, nicht rein biblisch. Das Präteritum wird zuweilen nach semitischer Art für unser Präsens gebraucht, z. B. Mt 23, 1: auf Moses' Stuhl ἐκάθισαν (haben sich gesetzt = sitzen) die Schriftgelehrten. Etwas anders ἐβάπτισα Mc 1, 8 (= βαπτίζω Mt 3, 11) und ἐδίστασας (Mt 14, 31) von der im Moment vollendeten Handlung.

Die Conjugatio periphrastica wird nicht bloß im Passiv (mit dem Partizipium des Perfekts), sondern auch im Aktiv (mit dem Partizipium des Präsens) gebraucht, wie im Aramäischen: ἦν ἔχων Mc 10, 22 = q' n ê h' v â; doch steht im Unterschied wenigstens vom Syrischen die Copula immer voran und gewöhnlich nicht in enger Verbindung mit dem folgenden Partizipium.

Das Passiv ist im Semitischen nur dann üblich, wenn das handelnde Subjekt nicht genannt wird; bloß beim Partizipium pass. wird es im Aramäischen gern gesetzt, und zwar im Dativ, wie amandus mihi oder vielmehr amatus mihi: ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ (Lc 23, 15) ist echt aramäisch [1]). Es ist also bemerkenswert, daß sich bei Markus sehr selten ein ὑπό beim Passiv findet (1, 5. 9 bei βαπτίζεσθαι und 8, 31); in 5, 4 ist die gewöhnliche Lesart falsch und die Participia 1, 13. 13, 13 scheiden aus. Häufig dagegen findet es sich bei Matthäus und Lukas; für τὸ πνεῦμα ἐκβάλλει αὐτόν bei Markus (1, 12) sagt Matthäus (4, 1) ἀνήχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος. Auch übrigens wird das Passiv im Aramäischen gern vermieden, wo wir es sagen würden. Es wird einesteils statt dessen die dritte Pluralis Activi mit unbestimmtem Subjekt gebraucht, wie im Buche Daniel. So Mc 6, 14 ἔλεγον, 10, 13 προσέφερον, 13, 26 ὄψονται, 15, 27 σταυροῦσιν, Mt 1, 23 καλέσουσιν, 5, 15 καίουσιν, 24, 9 παραδώσουσιν, Lc 6, 44 συλλέγουσιν, 12, 20 ἀπαιτοῦσιν, 14, 35 βάλλουσιν, 18, 33 ἀποκτενοῦσιν, 23, 31 ποιοῦσιν. Anderenteils wird das Passiv wie vendor durch veneo ersetzt durch ein Intransitivum, und zwar nicht in den selben Fällen, wo dies auch im Griechischen geschieht. So Mt 17, 27 τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθύν (den ersten Fisch, der

---

[1]) Non est illi interpretatum (4 Esdr 12, 12) = er hat es nicht so gedeutet. Nach appellari und videri ist der Dativ nicht eigentlich handelndes Subjekt, s. Blaß § 37, 4 und Nöldeke, Syrische Grammatik (1898) § 247.

heraufgezogen wird), Mc 4, 12 ἔρχεται ὁ λύχνος (das Licht wird gebracht), Lc 4, 41. 8, 2 ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτα ἐξεληλύθει (aus der sieben Teufel ausgetrieben waren). Vgl. Mc 9, 43 ἀπελθεῖν mit 9, 47 βληθῆναι, 7, 19 ἐκπορεύεται mit Mt 15, 17 ἐκβάλλεται, Mt 8, 12 ἐξελεύσονται mit Lc 13, 28 ἐκβαλλομένους[1]). Umgekehrt steht häufig βεβλημένος für liegend nach Analogie von aram. r'mê.

Substantivum. Nicht griechisch sind, abgesehen von ein paar aramäischen Vokabeln, einige jüdische Begriffe wie ὁδὸς θεοῦ, πειρασμός und σκάνδαλον, und einige andere wie εἰρήνη Gruß, πλήρωμα Flicken (s. zu Mc 2, 21), θάλασσα See, wofür Lukas und Josephus λίμνη setzen. Auch die Komposita υἱός oder υἱοὶ (τέκνα) νυμφῶνος, βροντῆς, εἰρήνης, φωτός, ἀναστάσεως, γεέννας, σοφίας, βασιλείας, τοῦ αἰῶνος τούτου, und etwas andersartig υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Das Wort ὑποκριτής hat seinen Hauptsitz in Matthäus; bei Markus kommt es nur an einer Stelle (7, 6) vor und fehlt dort in der Syra. In der Septuaginta findet es sich im Hiob für hanef (34, 30. 36, 13), abwechselnd mit παράνομος (17, 8. 20, 5). Im Sirach kommt zweimal ὁ ὑποκρινόμενος vor; in den Psalmen Salomos (4, 7) ist ὑπόκρισις gleichbedeutend mit ἀνθρωπαρέσκεια. Welches aramäische Wort entspricht, läßt sich nicht ermitteln; die Syra und die Syropalästina übersetzen verschieden, die Latina behält das griechische Wort bei.

Der Artikel steht im Semitischen häufiger als in unseren Sprachen vor Substantiven, die ein beliebiges Exemplar der Gattung vorstellen oder generell sind. So auch Mc 10, 25 διὰ τῆς τρυμαλίας, 12, 1 D τοῖς γεωργοῖς, 14, 7 τοὺς πτωχούς, Mt 10, 29 D τοῦ ἀσσαρίου. Ob auch εἰς τὸν οἶκον hierher gehört, wofür bei Markus (2, 1. 3, 20. 7, 17. 9, 28) εἰς οἶκον steht, ist zweifelhaft. Ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος (Mc 3, 13. 6, 46) steht in dem gebirgigen Palästina auf einer Stufe mit unserem: er ging in den Wald, wo wir ebenfalls den Artikel setzen, wenn auch vorher nicht von Wald die Rede war. Auffallend aramäisch ist die Verstärkung der Determination des Substantivs durch ein vorweisendes Pronomen, die freilich nur selten vorkommt. So im Nominativ Mc 6, 17 αὐτὸς γὰρ Ἡρώδης, Mt 3, 4 αὐτὸς δὲ Ἰωάνης. Im Genitiv Mc 6, 22 αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος und Mt 12, 45 D αὐτοῦ τοῦ

[1]) Im Aramäischen fungiert n'phaq als Passiv zu appeq, und manches Ähnliche kommt auch im Hebräischen vor (Ewald § 128 b). Vgl. Apoc 3, 12 ἐξέρχεσθαι und καταβαίνειν.

ἀνθρώπου[1]). Im Dativ Mc 5,16 D αὐτῷ τῷ δαιμονιζομένῳ. Im Akkusativ Mc 6, 18 D αὐτὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου. Daß D so sonderbare Pronomina willkürlich vorgesetzt haben sollte, läßt sich nicht annehmen; es sind vielmehr in D der Gräcisierung noch mehr Reste entgangen als im Vaticanus usw.

Zur stärkeren Hervorhebung der Indetermination wird öfters das Zahlwort εἷς statt τις angewandt, wie im Aramäischen z. B. ἄρχων εἷς ἐλθών (Mt 9, 18, nicht εἰσελθών); vgl. Blaß' Grammatik § 45, 2. In gleicher Weise ἄνθρωπος bei Matthäus: ἐχθρὸς ἄνθρωπος (13, 28 vgl. 13,25), ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ (13,45 D), ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ (13,52. 20,1. 21, 33), ἀνθρώπῳ βασιλεῖ (18, 23) — vergeblich sucht man zu leugnen, daß hier ἄνθρωπος etwas anderes sei als das aramäische n â s c h, welches im Status absolutus für q u i d a m gebraucht und den Hauptwörtern vor- oder nachgesetzt wird. Im Plural wird die Indetermination (einige) nicht selten durch ἀπό oder ἐξ mit dem Genitiv ausgedrückt, was gleichfalls weniger griechisch als aramäisch ist. So ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου (Mc 5, 37, es kamen Leute des Gemeindevorstehers ohne τινες), ἦραν ... ἀπὸ τῶν ἰχθύων (6, 43, sie huben Körbe voll Brocken auf und einige Fische), ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε (Mt 23, 34. Lc 21, 16, einige werdet ihr töten und andere geißeln, ohne τινας).

Das A d j e k t i v kann durch den Genitiv eines Abstraktums ersetzt werden, aber das ist hebräische Redeweise, und sie findet sich in den Evangelien nur dreimal in dem selben Beispiel bei Lukas: οἰκόνομος, μαμωνᾶς, κριτὴς τῆς ἀδικίας (16, 8. 9. 18, 6). Jüdisch ist κοινός unrein, es muß den griechischen Lesern des Markus erklärt werden. Πρόσκαιρος wetterwendisch (Mc 4, 17) entspricht dem כפי עת Sirach 6, 8, ὀλιγόπιστος einer Zusammensetzung mit חסר (Sirach 16, 23). Ἐπιούσιος ist ganz unklar, dagegen περιούσιος (schon in der Septuaginta) verständlich. Es ist abgeleitet von περιποιεῖσθαι oder περιγίνεσθαι (Lc 17, 37) und bedeutet g e r e t t e t im eschatologischen Sinne, daher a u s e r w ä h l t, a b g e s o n d e r t, aus der massa perditionis oder von den Heiden[2]). Superlative Begriffe sind im Semitischen p r i m u s und u l t i m u s; m e d i u s als Adjektiv existiert nicht (abgesehen von einem späten syrischen Derivat), und auch in den

[1]) Ganz falsch beurteilt von Blaß in der Vorrede seines Matthäus S. VII,

[2]) Ἐκποιεῖν Sirach 18, 4 ist abgeleitet von ἔξεστι (ἐξουσία) und bedeutet an dieser Stelle v e r s t a t t e n; Gott ist Subjekt.

Evangelien kommt nur das substantivische τὸ μέσον vor, nicht μέσος. Aber eine formelle Komparation von Adjektiven fehlt im Semitischen (abgesehen vom Arabischen). Auch in den Evangelien wird der eigentliche (vergleichende) Superlativ durch den Positiv ausgedrückt in dem Beispiel Mt 22, 36: ποία ἐντολὴ μεγάλη (= πρώτη Mc 12, 28). Ebenso und noch häufiger der Komparativ. So Mc 9, 43. 45. 47: καλόν ... ἤ, während in 9, 42 καλόν durch den Zusatz μᾶλλον verdeutlicht wird. wie öfters in solchen Fällen ein μᾶλλον oder περισσότερον steht, entsprechend dem syrischen j a t t i r. Bei Clemens Al. lautet der Ausspruch Mc 10, 25: εὐκόλως διὰ τῆς τρυμαλίας τῆς βελόνης κάμηλος εἰσελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ — in unseren Handschriften ist εὐκόλως in einen Komparativ verbessert. Die vergleichende Partikel ἤ kommt ein paarmal wie im Semitischen [1]) nach einem Verbum vor, als ob sie schon allein m e h r a l s bedeute (Mc 3, 4. Lc 15, 7); das findet sich freilich auch bei Plutarch [2]). Zuweilen wird παρά im Sinne des semitischen m i n gebraucht (Lc 13, 2. 4. 18, 14). Für sich kann natürlich der semitische Positiv nicht komparativen Sinn haben, es muß das Verglichene (mit m i n) dazu kommen. Daher erklärt sich vielleicht das auffallende ἰσχυρότερός μου Mc 1, 7. Ob ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν (Lc 5, 39) eine Ausnahme von dieser Regel ist, sei dahin gestellt.

A d v e r b i a, von Adjektiven abgeleitet, finden sich zwar vielfach im späteren Syrisch, sind aber eigentlich nicht semitisch. Man ersetzt sie, indem man das Adjektiv mit dem Infinitiv oder dem Abstraktum des zu modifizierenden Verbs verbindet: er schlug ihm einen grausamen Schlag = er schlug ihn grausam. So in den Evangelien ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν, ἀνεφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ. Dagegen kommt der einfache hebräische Infinitivus absolutus höchstens in ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (Lc 22, 15) vor und in Zitaten aus der Septuaginta. Von dem Gebrauch, das Adverbium druch ein Hilfsverbum auszudrücken, lassen sich als Beispiele anführen προέλαβεν μυρίσαι (Mc 14, 8), ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει (Mc 6, 20 D, er machte viel des Hörens = er hörte ihm oft zu), οὐ μὴ προσθῶ πεῖν (Mc 14, 25 D), προσθεὶς εἶπε (Lc 19, 11), προσέθετο πέμψαι (20, 11. 12).

Für s e h r sagt Markus πολλά (saggi). Πάλιν bedeutet bei ihm, wie das aramäische tub, nicht bloß w i e d e r u m, sondern auch

[1]) Ewald § 217 b. Nöldeke, Mand. Grammatik 358.

[2]) Wilamowitz, Lesebuch 1, 332, 35 s. Vgl. 4 Esd 7, 20.

weiter, darauf. Ἰδού wird wie das aramäische hâ gebraucht für nun schon in Lc 13, 16: ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτω ἔτη, und mit folgendem ἀφ' οὗ (minde) in 13, 7: ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ ἔρχομαι. Der Kasus nach ἰδοὺ ist der Nominativ; er folgt auch auf ἤδη[1]) in Mc 8, 2: ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι, wofür D vollständiger liest: ἤδη ἡμέραι τρεῖς εἰσίν ἀπὸ πότε κτλ. Im Hebräischen steht nicht ἰδού voran, sondern das neutrale Demonstrativ im Sinne des französischen il y a: ταῦτά (rectius τοῦτο) μοι εἴκοσι ἔτη ἐγώ εἰμι ἐν τῇ οἰκίᾳ σου. Für hoc tricesimo anno 4 Esdr 3, 29 übersetzt die Äthiops richtig nun schon dreißig Jahre = τοῦτο τριακοστὸν ἔτος (Syra).

Pronomina. Ein hervorstechender Zug ist die ungemeine Häufigkeit der unbetonten Casus obliqui der Personalpronomina. Es herrscht die Neigung, zu jedem Verbum, welches mit anderen in einer Reihe verbunden ist, das Pronomen zu wiederholen, und ebenso nach Substantiven die Genitive μου σου αὐτοῦ, die insbesondere auch da stehn, wo klassisch das Reflexivum eintreten müßte. Der Grund davon ist die Abhängigkeit vom Semitischen, in welchem diese Pronomina Suffixa sind, von leichtem Gewicht und unabtrennbar von ihrem Nomen oder Verbum, so daß es unmöglich ist, das Suffix eines Wortes auf ein anderes koordiniertes zu übertragen, ohne es zu wiederholen. Die Zeugen sind aber im Setzen oder Nichtsetzen dieser unnützen Pronomina nicht einig, es gibt hier viele Varianten bei den Schriftstellern und Abschreibern. So ungefähr sagt Blaß § 48, 2; er hat vollkommen Recht. Der Gebrauch der Pronomina verrät am allerdeutlichsten die semitische Art der Redeweise bei den Synoptikern und besonders bei Markus. Es ist S. 10. 11 schon davon die Rede gewesen, daß er die Pronomina nie von ihrem Regens trennt und sie in der Regel dahinter setzt, und davon, daß er sie nie auf indeterminiertes Substantiv folgen läßt. Er läßt sie auch fast nie aus bei Substantiven, welche einer Ergänzung bedürfen und eine solche im Semitischen aufweisen; er sagt nicht ὁ πατήρ, sondern ὁ π. αὐτοῦ, nicht οἱ μαθηταί, sondern οἱ μ. αὐτοῦ, nicht ἐν τῇ καρδίᾳ, sondern ἐν τῇ κ. αὐτῶν; ebenso immer ἡ χεὶρ αὐτοῦ, ὁ ποῦς αὐτοῦ[2]). Das genitivische Pronomen wieder-

[1]) wie im Arabischen nach mundhu.

[2]) Dagegen ὁ πατήρ, ὁ ποῦς Lc 11, 11. 15, 22. 24, 40, und Mt 15, 4 verglichen mit Mc 7, 10. Auffallend bei Mc 7, 6 τοῖς χείλεσιν gegen die Septuaginta.

holt sich hinter jedem Substantiv. So in 3, 31. 32. 34 ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, nur nicht in 3, 35, wo aber das μου ursprünglich wie in D vorangestellt sein wird, um nicht Determination zu bewirken. Noch auffallender ist die Wiederholung des Objektspronomen beim Verb. Κατεδίωξαν αὐτὸν καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, ἐμβρικησάμενος αὐτῷ ἐξέβαλεν αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ, κατακρινοῦσιν αὐτὸν καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτόν.

Die adjektivischen Possessiva kommen bei Markus sehr selten vor, ἡμέτερος und ὑμέτερος auch bei Matthäus und Lukas kaum. Für idem ist ἐκεῖνος beliebter als αὐτός; nur Lukas sagt ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ für ἐν ἐκείνῃ τ. ὡ. Richtige Reflexiva fehlen im Semitischen überhaupt, und der Widerschein davon zeigt sich in den Evangelien. Reflexiva der ersten und zweiten Person kommen, wenn man die beständige Oratio recta in Betracht zieht, selten vor und bei Markus fast gar nicht. Bei solchen der dritten Person schwankt die Überlieferung zwischen αὐτός und ἑαυτός [1]), jenes ist vorzuziehen und jedenfalls bei αὐτός nicht der Asper zu setzen. Im Genitiv heißt es regelmäßig αὐτοῦ und nicht ἑαυτοῦ, niemals wird ein Unterschied gemacht zwischen domus eius und d. sua oder zwischen discipuli eius und d. suis. Öfters findet sich der semitische Ersatz „seine Seele" für sich selbst und nach Verbis des Sprechens „in seinem Herzen" für „bei sich"; in Lc 9, 24. 25 wechselt τὴν ψυχὴν αὐτοῦ mit ἑαυτόν.

Ἄλλος wird zwar häufiger gebraucht als im Semitischen [2]), aber doch seltener als im Griechischen. „Ein Prophet wie ein anderer" heißt προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν; für „der eine ... der andere" wird εἷς ... εἷς gesagt (Mt 24, 40 s. 27, 38. Lc 18, 10 D); für „ein Haus über das andere" οἶκος ἐπὶ οἶκον, ἐκ πόλεως εἰς πόλιν, λίθος ἐπὶ λίθῳ — wie im Semitischen [3]). Für „die übrigen" im Vergleich zu einem Einzelnen sagt man besonders im Aramäischen [4]) „alle". So auch in den Evangelien Mc 4, 13: ihr versteht dies Gleichnis nicht und wie wollt ihr sie alle (d. h. die übrigen, die noch erst

[1]) Ich weiß natürlich, daß das Reflexiv nur im Casus obliquus vorkommen kann.

[2]) Exod 4, 7 genügt „wie sein Fleisch" für „wie sein anderes Fleisch".

[3]) Vgl. 1 Reg 22, 13. Judic 9, 37. 1 Reg 18, 6. 23 s. 1 Sam 14, 4. 5.

[4]) Auch im Hebräischen, z. B. Gen 3, 1: die Schlange war klüger als alle Tiere des Feldes, d. h. als die übrigen. Gen 43, 34: die Portion Benjamins war größer als die aller, d. h der anderen.

kommen sollen) verstehn? Lc 3, 19: προσέθηκεν τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν, 3, 21: als alles Volk getauft wurde, wurde auch Jesus getauft, 13, 2. 4: meint ihr, daß die getöteten Galiläer und Jerusalemer schuldiger gewesen seien als alle Menschen? Πᾶς findet sich überhaupt weit häufiger angewandt als im echten Griechisch; in den Handschriften wird es manchmal zugesetzt oder ausgelassen. In κατηρτισμένος πᾶς (Lc 6, 40) steht es gleichsam adverbiell, genau wie das aramäische kulleh: ist der Jünger gänzlich fertig, so gleicht er seinem Meister. — Das negative Korrelat zu πᾶς ist οὐδείς, οὐδέν. Es kommt in den Evangelien häufig vor und hat auch im Syrischen eine Analogie in lâ nâsch, lâ medem. Eigentlich aber sagt man dafür: es gibt nicht, wer oder was. Diese Umschreibung schimmert in den Evangelien noch durch in οὐδείς ἐστιν ὅς, wo der Relativsatz sich am besten auf diese Weise (lait de) erklärt. Das ist freilich nicht ungriechisch. Unverfälscht semitisch aber ist Mt 10, 29: ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται, keins von den Haaren fällt zu Boden.

Numeralia und Distributiva. Ἐν μιᾷ τῶν σαββάτων heißt am ersten Tage der Woche; die Aramäer setzen bei der Zählung der Wochentage stets das Cardinale für das Ordinale. Distributiva werden durch Wiederholung ausgedrückt: δύο δύο (Mc 6, 7). Εἷς κατὰ εἷς Mc 14, 19 (Joa 8, 9) ist so viel wie εἷς ἕκαστος. Zum Zwecke der Distribution werden auch Substantiva zweimal wiederholt: er hieß das Volk sich zu Tisch legen συμπόσια συμπόσια, und sie ließen sich nieder πρασιαὶ πρασιαί (Mc 6, 39. 40).

Die Präpositionen haben in auffallendem Maße ihre semitische Funktion beibehalten. Das ist freilich im Neuen Testament überhaupt geschehen unter dem Einfluß der Septuaginta, aber in den drei ersten Evangelien doch am stärksten, und nicht bloß nach dem Muster der Septuaginta. Ἐν entspricht der semitischen Präposition Beth und steht oft in Fällen, wo im Griechischen der einfache Dativ genügen würde, z. B. bei Angaben der Zeit und des Mittels. Man sagt ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ, ἐν δυνάμει, ἐν δόλῳ, ἐν ἀληθείᾳ (Mt 22, 16). Ἔρχεσθαι ἐν bedeutet kommen mit d. h. bringen: der Täufer kam mit dem Wege (der Methodos) der Gerechtigkeit, der Messias kommt mit seinem Reiche (Mt 16, 28. Lc 23, 42, wo εἰς = ἐν). Im Deutschen läßt sich ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, γυνὴ ἐν ῥύσει αἵματος nur wiedergeben: ein Mensch mit einem unsauberen Geiste. Für ἐν πᾶσι τούτοις Lc 16, 26 (zu alle dem) heißt es im Cantabrigiensis

ἐπί und in Lc 24, 41 σύν. Ἐν (εἰς) und ἐπί wechseln auch vor ὄνομα Nach πιστεύειν und ὁμολογεῖν wird das Objekt mit ἐν eingeführt, ebenso steht ἐν nach ὀμνύειν (schwören bei). — Ἀπό und ἐκ entsprechen der semitischen Präposition m i n und wechseln vielfach mit einander. Sie vertreten den Partitiv und zuweilen den überhaupt unbeliebten Genitiv beim Verbum: γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς, συμφωνήσας μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου (Mt 20, 2. 23, 25). In δικαιοῦσθαι ἀπό Mt 11, 19 (Recht bekommen gegen) wird m i n q ' d â m (= מִפְּנֵי) durch ἀπό vertreten. Ziemlich oft hat es kausale Bedeutung: ἀπὸ τοῦ φόβου, τῆς λύπης, χαρᾶς (v o r Furcht, Trauer, Freude), οὐαὶ ἀπὸ τῶν σκανδάλων; für διὰ τὸν ὄχλον Mc 2, 4 hat der Cantabrigiensis ἀπὸ τοῦ ὄχλου. Φεύγειν und φοβεῖσθαι ἀπό kann auch griechisch sein, βλέπειν ἀπό (sich in Acht nehmen vor) ist überhaupt seltsam. — In ἀκολουθεῖν ὀπίσω wird das griechische ἀκολουθεῖν mit dem aramäischen ἔρχεσθαι ὀπίσω gemischt. Ἔμπροσθεν bei Matthäus, dem bei Lukas ἐνώπιον entspricht, ist in Redensarten wie εὐδοκία (θέλημα) ἔμπροσθεν τοῦ πατρός jüdisch und im Targum ungemein verbreitet, findet sich aber nicht bei Markus. Πρό und ἀπὸ προσώπου kommt in Septuagintazitaten vor; διὰ τῶν χειρῶν, εἰς χεῖρας, ἐκ χειρός öfter.

D i e l o g i s c h e n P a r t i k e l n sind bei Markus selten. Οὖν ἄρα μέν fehlen an Stellen, wo jeder Grieche sie gesetzt haben würde; sie werden hie und da von den Handschriften eingeschwärzt. Ἄρα ist nur in 4, 41 gesichert, nicht in 11, 13. Οὖν nur in 13, 35. 15, 12; vgl. meine Note zu 11, 31. Μέν kommt öfter vor, muß aber in 9, 12 nach den besten Zeugen gestrichen werden. Δέ wechselt von Evangelium zu Evangelium und von Handschrift zu Handschrift beliebig mit καί. Am wenigsten kommt δέ für καί im Vaticanus vor, der überhaupt hinsichtlich der Partikeln den Vorzug vor dem Cantabrigiensis hat. Γε und περ fehlen, auch ὥσπερ, ἤπερ. Häufig dagegen sind γάρ und das damit synonyme ὅτι.

3. Von Gelehrten, die für das Syntaktische und namentlich für das Elementare dabei kein Auge haben oder vom Semitischen wenig verstehn, wird dies Ensemble nicht beachtet. Es ist aber von großem Gewicht und berechtigt dazu, auch Zweifelhaftes für aramäisch zu halten, wenn es in dieser Sprache gewöhnlicher ist als in der griechischen. Ein paar ganz klotzige Aramaismen habe ich noch in der Hand behalten, um sie zum Schluß als Trümpfe auszuspielen.

Ἔφερεν ἓν τριάκοντα καὶ ἓν ἑξήκοντα καὶ ἓν ἑκατόν Mc 4, 8 kann nur bedeuten: es trug dreißigfach und sechzigfach und hundertfach — wie Lukas (8, 8) richtig versteht. Da entspricht ἕν dem aramäischen chad = mal (Dan 3, 19. Papyr. Eleph. ed. Sachau 1, 3). Griechisch ist es absolut nicht und wird es auch nicht, wenn man ἐν oder εἷς aus ἕν macht.

Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον Mc 8, 12 kann ebenso wenig als Griechisch verstanden werden. Es ist ein negativer semitischer Schwursatz, wobei die Apodosis (so soll dies und jenes mich treffen) regelmäßig ausgelassen wird, und bedeutet: fürwahr, es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden.

In Ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου Mt 18, 15 bedeutet μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ unter vier Augen wie im Aramäischen (und auch im Arabischen), aber auf keinen Fall im Griechischen. Blaß (§ 48, 7) bemerkt freilich dazu, im Semitischen, wo die Reflexion durch נפש umschrieben werde, könne von solcher Ausdrucksweise nicht die Rede sein. Man weiß nicht, was man zu dieser Gelehrsamkeit sagen soll. Das genitivische Reflexiv, bei Substantiven oder Präpositionen, wird doch im Semitischen stets durch das einfache Personalpronomen ausgedrückt, und naphscho selber ist ja nicht ψυχὴν ἑαυτοῦ, sondern ψ. αὐτοῦ. Außerdem kommt die betreffende Figur faktisch im Aramäischen genau so vor, wie sie in Mt 18, 15 lautet. Die Syra pflegt damit z. B. das griechische κατ' ἰδίαν wiederzugeben.

In Καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι Lc 14, 18 ist ἀπὸ μιᾶς überhaupt nichts, wenn nicht wörtliche Übersetzung des aramäischen min ch'da = auf einmal. „Da begannen sie auf einmal alle sich zu entschuldigen."

In den bisher zur Sprache gekommenen Fällen handelt es sich gewöhnlich nur um ungeschickt wörtliche Wiedergabe aramäischer Wendungen und Wörter. Eine solche würde sich auch dann begreifen lassen, wenn der Schriftsteller direkt aus der mündlichen aramäischen Tradition, die in den einzelnen Stücken schon eine feste Form angenommen hatte, in das Griechische übersetzt hätte. Aber das Wahrscheinliche ist doch, daß das Evangelium, welches von Haus aus aramäisch war, zuerst auch aramäisch niedergeschrieben wurde. Und es gibt Varianten in den dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Redestücken, die sich nicht gut anders als aus Misverständnis einer schrift-

lichen aramäischen Vorlage erklären lassen. Es genüge an ein paar Beispielen.

Für ἀσπάσασθε αὐτήν (nämlich τὴν οἰκίαν) Mt 10, 12 heißt es bei Lc 10, 5 λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ: Das ist die aramäische Form des Grußes und nur diese paßt an dieser Stelle. Denn nur dadurch begreift sich die Fortsetzung auch bei Matthäus: καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. — Ähnlich Mt 23,8.

Für καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας Mt 23, 25 sagt Lc 11, 39 richtig τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. Sinngemäß müßte es bei Matthäus heißen γέμετε für γέμουσιν: ihr reinigt das Äußere, Becher und Schüssel; inwendig aber strotzt i h r von Raub und böser Gier. Im Aramäischen hat für beide Praesentia das Partizipium gestanden und das Subjekt a n t ô n des ersten auch für das zweite gegolten: ὑμεῖς καθαρίζοντες τὸ ἔξωθεν, ἔσωθεν δὲ γέμοντες. Weil a n t ô n nicht ausdrücklich wiederholt war, hat Matthäus irrtümlich das zweite Partizipium als dritte Person verstanden und Becher und Schüssel zum Subjekt gemacht.

Für καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς . . ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς . . καθαρόν Mt 23, 26 steht bei Lc 11, 41 τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστι. G e b t A l m o s e n für r e i n i g t ist natürlich schierer Unsinn. Im Aramäischen nun reduziert sich die im Griechischen ganz unbegreifliche Variante auf d a k k a u (reinigt) und z a k k a u (gebt Almosen). Die beiden Verba sind graphisch wenig verschieden und ursprünglich sogar identisch. Lukas hat sich also versehen und zwar verlesen. Hier ist es zweifellos, daß das Versehen von einer schriftlichen Vorlage ausgeht, und von da aus wird das auch für andere Fälle wahrscheinlich.

Der bekannte Rationalist H. E. G. Paulus hat Misverständnisse und falsche Übersetzungen in großer Zahl angenommen, um Paradoxien in Plattheiten und Wunder in natürliche Vorgänge zu verwandeln. Obgleich sich dagegen bald, und zwar aus dem Schoß des Rationalismus selbst, lebhafter Einspruch erhob, spukt der alte Schwabe doch noch gegenwärtig in einigen Köpfen. Jesus soll den Zebedäussöhnen nicht gesagt haben, sie würden mit der selben Taufe getauft

werden wie er, sondern, sie würden in die selbe Tunke tunken [1]). „Zieh zuerst den Balken aus deinem Auge" gilt für eine zu starke Hyperbel; mit dem Auge soll ein Brunnen gemeint sein [2]). Freilich ein dem βαπτισμός entsprechendes Wort, welches Tunke bedeutet, gibt es nicht; und עינא heißt nicht der Brunnen, sondern nur die Quelle — aber so genau wird es nicht genommen. In Bezug auf Sprachkenntnis sind solche Interpreten überhaupt recht anspruchslos. Timäus soll den Unreinen und Zacchäus dagegen den Reinen bezeichnen [3]), Lebbäus und Thaddäus sollen synonyme Beinamen eines und des selben Apostels sein, weil sie in der Bedeutung H e r z e n s m a n n zusammenträfen [4]). Iskariot wird allgemein als Mann von Qarioth interpretiert, obwohl es zu Jesu Zeit kein i s c h mehr gab. Der Schlußbuchstabe ist auch kein th, sondern ein t; ferner das s in der Syra ein semkath und das k ein kaph; das i am Anfang kann fehlen.

Die Misverständnisse, die den Evangelisten zugeschrieben werden, sind gewöhnlich solche der Ausleger. Man muß sich hüten, durch Retroversion ganz neue sensationelle Aussagen zu gewinnen, die dem griechischen Wortlaut ins Gesicht schlagen. Unsere Evangelisten standen der Zeit Jesu viel näher als wir und verstanden vor allem viel besser aramäisch. Sie verfehlten den aramäischen Sinn nicht leicht, wenn gleich sie ihn oft zu wörtlich und darum unverständlich übersetzten.

4. Das besondere aramäische Idiom, welches zur Zeit Jesu in Palästina gesprochen wurde, kennen wir leider nicht recht. Im Neuen Testament kommen nur ein paar Wörter vor, ἀββα, βοανηργες, ἐφφαθα, καναναῖος (bei Lc ζηλώτης), κορβαν, λεμα σαβαχθανι, ραββι und ραββουνι, ταλιθα (ραβιθα) κουμι bei Markus, κορβανᾶς, μαμωνᾶς, ρακα bei Matthäus, ἀκελδαμαχ und ταβιθα in der Apostelgeschichte und ἀββα, μαρανα θα bei Paulus [5]). Die nabatäischen und palmyrenischen In-

[1]) Pfleiderer, Urchristentum (1902) 1, 371.

[2]) Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller (1908) 1, 187.

[3]) Pfleiderer 1, 372. 455.

[4]) Hausrath 1, 20. Er fügt zur Begründung hinzu: pectus est quod facit apostolum. Aber t h a d bedeutet nicht pectus, sondern mamma; es müßte also gelten: mamma est quae facit apostolum.

[5]) Dazu die Eigennamen Thoma, Kepha, Golgatha, Gethsemane, und bei Johannes γαββαθα und μεσσίας. G a b b a t h a bedeutet Schüssel (Martial 7, 48, 3. 11, 31, 18), daher vielleicht einen Binnenhof oder einen eingefaßten überdachten Raum, wie das entsprechende arabische Wort (Tab. 2 436, 19. 1711, 1).

schriften ergeben mehr, aber doch auch nicht viel. Von Literatur kommen in Betracht die aramäischen Stücke im Buch Esdrae und namentlich im Daniel; die letzteren stehn von allem, was wir haben, der Zeit Jesu weitaus am nächsten, sind jedoch ebenfalls wenig umfangreich. Mehrere Jahrhunderte nach Christus beginnt die christliche palästinisch-aramäische Literatur, die erst neuerdings mehr und mehr bekannt wird; sie enthält fast nur Übersetzungen aus dem Griechischen. In den Anfängen reicht höher hinauf die jüdische palästinisch-aramäische Literatur. Man pflegt sich seit alters vorzugsweise an diese zu halten. In gewissen Grenzen mit Recht, nämlich soweit es sich um technische Ausdrücke der jüdischen Religion handelt, wie sie in Mc 7, 1 ss. und namentlich bei Matthäus vorkommen. Aber bei den Übersetzungen aus dem Alten Testament, den Targumen, muß man sich in Acht nehmen, da sie stark hebraisieren. Und überhaupt muß man den Unterschied der Zeit berücksichtigen und noch mehr als diesen den Unterschied der gesellschaftlichen Sphäre.

Nämlich die uns erhaltene jüdisch-aramäische Literatur ist spezifisch rabbinisch. Man darf ihre Sprache nicht, wie Dalman es tut, einfach zum Muster für die alte Volkssprache machen und die Abweichungen der Evangelien davon als griechisch betrachten, als nicht zur Sprache Jesu oder der Apostel gehörig. Die Rabbinen gebrauchen für Gott stets Umschreibungen, wie Himmel, Vater im Himmel, der Höchste, der Heilige der gepriesen sei u. a.; sie nennen das Reich Gottes das Reich des Himmels. Das hat früh begonnen und zeigt sich schon im Daniel. In den Evangelien und bei Paulus heißt es aber in der Regel Gott und das Reich Gottes, nicht Himmel und das Reich des Himmels. Nur Matthäus sagt lieber der Vater im Himmel, z. B. πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς in der Gebetsanrede statt des einfachen πάτερ bei Lukas und ἀββα bei Markus und Paulus, oder „euer himmlischer Vater nährt die Vögel des Himmels" statt „Gott nährt die Raben" bei Lukas; bei ihm heißt auch das Reich Gottes stehend das Reich des Himmels. Nach Dalman entspräche dies der echten Redeweise Jesu. Sollte aber der einfache und eigentliche Ausdruck, Gott, durch die Pedanten schon zur Zeit Jesu, als sie noch nicht alles beherrschten, wirklich aus dem Munde des Volks verdrängt sein? Und ist es unmöglich, daß Jesus wie das Volk redete und nicht wie die Schriftgelehrten? Er könnte sogar absichtlich die Surrogate vermieden haben. Die einfachsten Worte genügen ihm, um sie im Satz so zu-

sammen zu stellen, daß sie einen originellen Sinn ergeben. Er schmiedet keine neuen Schulausdrücke und braucht die alten hauptsächlich in der Polemik gegen die Pharisäer. Möglich ist es allerdings, daß er malkut sch'maija gesagt habe, aber beweisbar ist es nicht und wahrscheinlich auch nicht. Auf Matthäus ist nicht allzu viel zu geben, wenn er wie ein jüdischer Schriftgelehrter redet — wozu er geneigt ist.

Zum Beweise der tatsächlichen Divergenz des rabbinischen Sprachgebrauchs von dem zur Zeit und in den Kreisen Jesu üblichen lassen sich einige interessante Beispiele anführen. Für βαπτίζεσθαι (sich taufen, ursprünglich nicht passivisch) gebrauchen die Rabbinen טבל, das eigentliche alte Wort ist aber צבע in der Syropalästina; so sagten die Sabier und die Masbothäer und so die Markosier in ihrer bei Irenäus erhaltenen Taufformel. Der Hohepriester heißt bei den Rabbinen kâhnâ rabba nach dem hebräischen hakohen hagadol; in der Zeit Jesu hieß er aber rab kahnaia, nach dem Zeugnis der Syra und des Josephus [1]). Das Wort κορβανᾶς für γαζοφυλάκιον kommt bei den Rabbinen nicht vor, wird aber nicht nur von Matthäus (27, 6) und indirekt von Lukas (21, 4 τὰ δῶρα), sondern auch von Josephus (Bellum 2, 175) bezeugt. Die Rabbinen gebrauchen für Auferstehung immer den hebräischen Ausdruck תחיית מתים [2]); dagegen hat sich ἀνάστασις = קימתא nur im Neuen Testament, bei Syrern und Arabern erhalten. Das Wort zakât für Almosen muß von den Juden zu den Arabern gekommen sein, findet sich aber bei den Rabbinen nicht mehr, verrät indessen seine einstmalige Existenz durch das davon abgeleitete Verbum zakki (Almosen geben), das sich erhalten hat. Ähnlich hat sich ein anderes Wort für Almosen, מצות, welches sonst ziemlich verschollen ist, dank den abessinischen Juden im Äthiopischen gerettet. Auch πληροῦν (flicken), ραχα, ργες, ραβιθα (= ταλιθα in D Mc 5, 41), γαββαθα läßt sich bei den Rabbinen nicht belegen, ebenso wenig eine Anzahl von Wörtern im Daniel und im Sirach. Das genügt

---

[1]) Ant. 3, 151, wo ραβχαναια von Josephus in ραβγανης gräcisiert und dann schließlich zu ἀραβάρχης korrumpiert zu sein scheint. Χαναραββα kann jedenfalls nicht zugrunde liegen; es bleibt nur die andere Möglichkeit. Vorher ist natürlich χαναιας für χαναναίας beabsichtigt. Die Vetus Latina sagt stets princeps sacerdotum wie die Syra, erst Hieronymus pontifex. In älterer Zeit heißt der Hohepriester Johanan (unter Darius II.) allerdings Kahna rabba.

[2]) Vgl. Aphraates ed. Wright 22, 16.

zum Erweis, daß wir die Sprache Jesu und der Apostel aus der palästinisch-rabbinischen Literatur keineswegs genügend kennen lernen. Der Grundsatz „quod non est apud Rabbinos, non est iudaicum" gilt also nicht, weder in sprachlicher noch in anderer Hinsicht, und wenn Dalman davon ausgehend den Ausspruch tut, die Denkweise der Synoptiker sei wegen ihrer Diskrepanz von der rabbinischen griechisch, so kann das nur als eine groteske Übereilung in der Hitze des Gefechts begriffen werden. Markus ist gar nicht rabbinisch und doch am wenigsten griechisch. Die Rabbinen wurden erst nach der Zerstörung Jerusalems Alleinherrscher, als das Volk mehr und mehr zu einer Sekte zusammenschrumpfte.

Dalman schlägt den Unterschied des rabbinischen und des volkstümlichen Lexikons in Palästina zu gering an, und zugleich den Unterschied der aramäischen Dialekte in den verschiedenen Provinzen zu hoch. Derjenige zwischen Galiläisch und Jerusalemisch kommt überhaupt nicht in Betracht, das Evangelium ist von Galiläern in Jerusalem verkündet und überliefert. Und der zwischen Westaramäisch und Ostaramäisch darf nicht übertrieben werden. Das Aramäische war im Reich der Achämeniden und Seleuciden, und sogar schon früher, Weltsprache; eben als solche drang es auch bei den Juden durch. Alle Aramäer verstanden sich, wenigstens in der Literatur. Josephus hat sein Bellum anfangs nicht griechisch, sondern in der palästinischen Landessprache geschrieben, und zwar, wie er sagt, in der Absicht, daß auch die Oberasiaten, Parther, Babylonier und Araber [1]), es verstehen sollten. Die edessenische Bibelübersetzung war ursprünglich auch in Syrien verbreitet; sie wich erst später einer syropalästinischen, und zwar vielleicht nicht vorwiegend aus sprachlichen Gründen.

Wenn es sich darum handelte, das Evangelium etwa des Markus vollständig zu retrovertieren, so könnte es allerdings nur in den spezifisch palästinischen Dialekt des Aramäischen übersetzt werden. Aber das ist eben schon deshalb unmöglich, weil uns dieser Dialekt nicht genügend bekannt ist. Und es ist auch unnötig. Wir gewinnen meist nichts für das Verständnis, wenn wir wissen, wie dieses oder jenes griechische Wort, z. B. παρατήρησις Lc 17, 20, in der Ursprache lautete. Die Syntaxe und der Stil dagegen läßt sich auch im griechischen Ge-

[1]) Die Araber brauchten damals das Aramäische als Schriftsprache in den Gegenden, wo sie sich über einer aramäischen Schicht gelagert hatten.

wande als semitisch erkennen und verstehn, und zwar vom Allgemeinaramäischen aus, ohne Berücksichtigung des Unterschieds der Dialekte. Man hat nur selten, namentlich bei Diskrepanzen von Parallelen des Matthäus und Lukas, Anlaß zu einer den Sinn wirklich ändernden Retroversion, und dann wird sie gesichert, wenn der Anstoß dadurch auf einfache Weise verschwindet. Solche Fälle sind freilich nicht dazu angetan, eine theologische Revolution herbeizuführen.

Mit alle dem soll natürlich nicht geleugnet werden, daß das Studium der rabbinischen Literatur auch für die Exegese des Neuen Testaments von großem Wert ist und von den christlichen Theologen der Gegenwart, meine Wenigkeit eingerechnet, ungebührlich vernachlässigt wird. Man muß sich nur nicht den Horizont dadurch verengern lassen und darüber selber zum Rabbinen werden.

§ 3. Markus.

1. Die letzte Quelle der Evangelien ist mündliche Überlieferung. Das hat Herder mit Recht betont. Aber Gieseler [1]) hat sich von der mündlichen Überlieferung einen falschen Begriff gemacht und daraus haltlose Folgerungen gezogen; im Kampfe gegen die Versuche, die Evangelien in eine literarische Stufenfolge zu bringen und eins aus dem andern abzuleiten. Diese Versuche waren bisher sehr oberflächlich gewesen, hatten zu einem Gewirr von Permutationen geführt und sich dadurch diskreditiert. Er wollte sie gänzlich beseitigen, indem er alle Evangelien in das gleiche direkte Verhältnis zur mündlichen Überlieferung setzte und so von einander unabhängig machte. Jedoch die mündliche Überlieferung enthält nur zerstreuten Stoff; die Stücke, mehr oder weniger umfangreich, laufen darin einzeln um. Ihre Verbindung zu einem Ganzen ist immer das Werk eines Autors und in der Regel das Werk eines Schriftstellers. Sich deckende Einzelheiten könnten an sich, wenn man sie nur aus der Vogelschau betrachtet und nicht unter die Lupe nimmt, von einem jeden Synoptiker unmittelbar aus der Leute Mund geschöpft sein. Die Synoptiker stimmen jedoch auch in der Anordnung zusammen, die keineswegs mit den Sachen gegeben ist; und dadurch verbietet sich die Annahme ihrer schriftstellerischen Unabhängigkeit.

[1]) Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien, 1818.

An diesem Punkte setzt Lachmann ein, um das literarische Verhältnis der Synoptiker zu einander festzustellen [1]). „Placet mihi nunc nihil nisi ordinem narrationum evangelicarum considerare: quod cum et omnium maxime simplex sit et a nemine quod sciam tentatum, videndum est quousque ab hoc initio profectum penetrare liceat. Narrationum evangelicarum ordinis non tanta est quanta plerisque videtur diversitas; maxima sane si aut hos scriptores eadem complexione omnes aut Lucan cum Matthaeo composueris, exigua si Marcum cum utroque seorsim." Er kommt zu dem Ergebnis, daß Matthäus und Lukas in Markus zusammen treffen. Dessen ganzer Stoff kehrt bei ihnen wieder. Sie folgen seinem Aufzuge und kehren nach unterbrechenden Einschlägen dahin zurück; sie lassen sich nur über ihn vergleichen. Markus ist also der Ausgangspunkt der Gabelung. Die Störung seiner Reihenfolge bei Matthäus und Lukas wird verursacht durch Einlagen, namentlich von Redestoff.

Indessen daraus, daß das Evangelium Marci Vorlage und Gerüst für die beiden anderen ist, folgert Lachmann nicht, daß es das Urevangelium sei. Im Gegensatz zu Lessing und dessen Nachfolgern will er nicht die initia der evangelischen Schriftstellerei aufdecken, sondern nur bis zu einem medius status des literarischen Prozesses vordringen, der allein aus der inneren Vergleichung der Synoptiker sich ergibt und für die Bestimmung ihres Verhältnisses zu einander genügt. Er läßt aber doch erkennen, daß er seinem Freunde Schleiermacher, dem er im Urteil über Markus schroff widerspricht, in dessen allgemeiner Anschauung über die ersten Anfänge der evangelischen Literatur bis zu einem gewissen Grade Recht gibt. Er nimmt als Ausgangspunkt derselben nicht nur eine einzige, die ganze Überlieferung umfassende Grundschrift an, sondern vielmehr eine Mehrheit von Aufzeichnungen einzelner Partien. Mit Schleiermachers Atomisierung des Lukas ist er freilich nicht einverstanden; nur in der Annahme einer dem Matthäus und Lukas gemeinsamen Redequelle folgt er ihm, obwohl auch da nicht ganz in der historischen Begründung derselben auf das Zeugnis des Papias.

Lachmann hat den Ariadnefaden für die drei ersten Evangelien entdeckt. Er wirft ihn aber etwas von oben herab dem theologischen

---

[1]) Theologische Studien und Kritiken 1835 S. 570 ss. Wiederholt in der Vorrede zum zweiten Bande des Novum Testamentum 1850.

Publikum zu. Er ist nur verständlich für Leser, denen Fingerzeige genügen. Anders sein Nachfolger und zugleich sein Vorgänger, Wilke [1]). Dieser befleißigt sich der größten Ausführlichkeit, um seine Lösung des Problems zu begründen und die Lösungen Anderer zu widerlegen. Er geht zu Gericht mit den Hypothesen Gieselers, Eichhorns und Schleiermachers, daß die Evangelien zurückgehen auf eine fest geformte und geordnete mündliche Tradition, oder auf eine embryonische Urschrift in aramäischer Sprache, oder auf viele kleine Aufsätze; desgleichen mit der Hypothese Griesbachs, daß Markus ein Auszug aus Matthäus und Lukas sei. Er drängt die Gegner langsam aus ihren Positionen hinaus und beschränkt so die Möglichkeiten immer mehr, bis nur eine übrig bleibt, die erst zum Schluß klar hervortritt. Immer läßt er die Leser an der Überlegung über die einzuschlagende Methode teilnehmen, über jeden Schritt der Untersuchung orientiert er sie vorher und gibt zum Schluß an, was damit erreicht sei und was noch übrig bleibe. Sein Weg geht nicht grade aus, sondern in spiralen Windungen, die immer enger werden und sich so allmählich dem Ziel nähern. Er scheut sich nicht vor beständigen Wiederholungen und Zurückweisungen; er nimmt den Prozeß immer wieder neu auf und treibt ihn durch alle Instanzen. Es ist ermüdend, den Verhandlungen

[1]) Der Urevangelist, von Christian Gottlieb Wilke, vormaligem Pfarrer zu Herrmannsdorf im sächsischen Erzgebirge, 1838. Wilke ignoriert Lachmann, vermutlich weil er von ihm nichts Neues erfuhr. Denn er hatte schon 1826 in einer Abhandlung über Mt 20, 1—16 (Winers Ztschr. f. wiss. Theologie 1, 74) geäußert, Markus sei unzweifelhaft die Grundlage des Matthäus, und dann viele Jahre lang unter sehr widrigen Umständen an der Ausführung und Begründung dieser These gearbeitet. Albert Schweitzer behauptet freilich, Wilke sei noch im Jahre 1837 weit entfernt gewesen von der Idee, daß dem Markus die Priorität zukomme. Aber das beruht auf einem Versehen. Er wirft nämlich Chr. G. Wilke zusammen mit Ferdinand Wilhelm Wilcke, Pfarrer zu Rothenburg a. S., der in einem 1837 erschienenen Buch über Tradition und Mythe zeigen will, „daß kein Evangelist den andern kannte, sondern jeder eine aus einer besonderen Quelle geschöpfte selbständige Schrift lieferte, wir also vier selbständige historische Gewährsmänner für die evangelische Geschichte bekommen, während das historische Zeugnis in seiner Quantität sehr eingeschränkt, in seiner Qualität sehr geschwächt würde, sobald man, wie gewöhnlich, die Synoptiker sich gegenseitig benutzen und ausschreiben läßt." Die Verwechslung der beiden Schriftsteller läßt sich um so weniger begreifen, da sie in ihrer Art grundverschieden sind. Der Pfarrer von Rothenburg ist ein ganz gewöhnlicher, der von Herrmannsdorf ein höchst ungewöhnlicher Apologet, ein merkwürdig selbständiger Forscher, der immer mit eigenen Augen sieht und Alles seiner eigenen zähen Arbeitskraft verdankt.

zu folgen, zumal sie in einer barbarisch scholastischen Sprache geführt werden. Aber von der Vortragsweise abgesehen sind Mittel und Ergebnis der Kritik bei ihm ganz ähnlich wie bei Lachmann. Sie gehn beide von rein formellen Indizien aus, nicht von theologisch-historischen. Sie zeigen beide, daß Markus in der Mitte steht. Nur erweist das Lachmann bloß aus der Vergleichung des Planes, Wilke dagegen auch aus der Vergleichung des Einzelnen, und zwar vorzugsweise daraus. Soweit seine Korreferenten ihm entsprechen, stehn sie ihm ein jeder viel näher als dem anderen; wo sie von ihm abweichen, weichen sie auch von einander ab. Die Übereinstimmung zwischen den parallelen Perikopen des Markus und der beiden Anderen erstreckt sich nicht nur auf den Stoff, sondern in auffallendem Maße auch auf die Fassung; sie zeigt sich nicht bloß in den Worten Jesu, die als unveränderlich gegeben angesehen werden könnten, sondern auch in den Erzählungen über ihn, in denen das Faktum sich doch nicht von selber abspiegelt, und vielfach sogar in den Redaktionsbemerkungen, wodurch das Einzelne in den Zusammenhang eines Ganzen gestellt wird. Wo aber Matthäus oder Lukas den Pragmatismus des Markus ändern, da wird er verschlechtert. Wo sie Zusätze oder Modifikationen anbringen, da zeigt sich alsbald ihre eigene schriftstellerische Manier, in der sie sich selber gleich bleiben und einer vom andern unterscheiden. Es kommt dadurch ein Zwiespalt in ihre Sprache, da sie den ihnen eigenen Stempel dem aus Markus übernommenen Gut nicht aufgedrückt haben. Die Züge der schriftstellerischen Individualitäten verfolgt Wilke bis ins Kleinste. Er arbeitet überhaupt mit dem Mikroskop und bewährt dabei eine unsägliche Geduld und Gewissenhaftigkeit. Man wird allerdings sagen müssen, daß Lachmann die Sache beim rechten Ende angegriffen hat, indem er sich absichtlich auf etwas allgemein Durchgehendes beschränkt, wenn es auch blaß und mager erscheint. Die Addition der Kleinigkeiten führt nicht zu einem ganz runden Ergebnis; es bleiben immer zweifelhafte Posten. Die Mikroskopie Wilkes ist supplementar, darum aber doch notwendig und namentlich für die Exegese fruchtbar. Er hat überhaupt zuerst eine ordentliche Vergleichung im Einzelnen angestellt und bezeigt mit Recht der Leichtfertigkeit seiner Vorgänger in diesem Punkte unverholen seine Verachtung. Im Schlußergebnis geht er darin über Lachmann hinaus, daß er es nicht bei einem *medius status* beläßt, sondern zu dem *initium* vordringt. Markus hat nicht bloß eine relative, sondern die absolute Priorität.

Er ist der Urevangelist, der erste, der den Versuch gewagt hat, die Erinnerungen an Jesus aufzuzeichnen. Alles, was Matthäus und Lukas mehr haben, ist späteren Ursprungs; auch die ihnen gemeinsamen Reden Jesu. Diese sind von Matthäus aus Lukas entlehnt. Woher Lukas sie hat, untersucht Wilke leider nicht; im Vorwort verspricht er es nachzuholen, wenn seine Lage sich bessere und sein Buch Anklang finde. Diese Bedingungen traten aber nicht ein, und Wilke wurde katholisch. Er scheint mit dem Protestantismus schon zerfallen gewesen zu sein, als er seine Pfarre aufgab — aber nicht deshalb, weil seine Kritik seinen Glauben erschüttert hätte.

Gleichzeitig mit Wilke hat ein anderer Sachse, der Leipziger Philosoph Weiße, sich zu der Evangelienfrage geäußert [1]). Er scheint durch Lachmann zur Markushypothese bekehrt zu sein, und zwar erst im Jahre 1837 [2]). Jedenfalls ist er der erste, der die Bedeutung der These des großen Philologen begriffen und anerkannt hat. Er interpretiert sie und macht die Probe darauf, indem er der Reihe nach die Evangelien stückweise durchnimmt. Von Wilke unterscheidet er sich bei der Vergleichung dadurch, daß er sein Augenmerk vorzugsweise auf die sachlichen Unterschiede richtet und nicht auf die formellen; er will ja auch nicht bloß eine literarische Untersuchung führen, sondern zugleich eine Beurteilung der evangelischen Geschichte geben. Sein Buch steckt voll von feinen exegetischen Beobachtungen und weit tragenden historischen Vermutungen, die sehr bescheiden vorgetragen und oft in Anmerkungen versteckt werden; es ist eine Erzgrube, die noch immer nicht ausgeschürft ist. Nicht Weniges, was ich zuerst entdeckt zu haben glaubte, fand ich nachträglich schon bei Weiße.

---

[1]) Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet von Ch. Hermann Weiße, zwei Bände 1838. Weiße hat sich gern in literarische Untersuchungen eingelassen. Er hat zuerst in dem prosaischen Stück vor der Kerkerszene einen Rest des Urfaust entdeckt (Kritik und Erläuterung des Faust, 1837). Er hat auch an der Form der Wahlverwandtschaften eine Kritik geübt, die in dem Vorschlag gipfelt, Goethe hätte sie dramatisch in Briefen schreiben sollen. Er trug das zuerst in einem Kränzchen bei Karl Reimer vor (1841); Lotze, der dabei war, beschreibt ergötzlich das stumme Entsetzen Salomon Hirzels und der andern Zuhörer, das er selber anfangs teilte, bis er nach Jahrzehnten anderer Meinung wurde (Kleinere Schriften ed. Peipers 3, 542 ss.).

[2]) Ev. Gesch. 1, 15 s. 38—40. 54 s. Im Vorwort drückt er sich freilich so aus, als sei er ganz selbständig auf sein „Aperçu" gekommen.

Lachmann hat seinerzeit wenig Eindruck gemacht, er ist nur von Weiße nach Gebühr gewürdigt worden. Das lag zum Teil daran, daß sein Aufsatz dem Verständnis der Leser zu wenig entgegen kam; mehr aber doch daran, daß er zugleich mit dem Leben Jesu von David Friedrich Strauß erschien. Die brennende Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien zog das Interesse von dem literarischen Problem ab, welches Lachmann rein philologisch behandelt hatte. Auch Wilke und Weiße fanden zunächst keinen Beifall, sie wurden von Baur und seinen Schülern in den Schatten gestellt, die den zweiten Schritt vor dem ersten tun und das literarische Problem von der Geschichte der kirchlichen Ideen und namentlich der Parteitendenzen aus lösen wollten. Erst etwa seit 1850 trat ein Umschwung ein; Ewald hatte den Erfolg, den Lachmann Wilke und Weiße verdienten. Diese drei Männer haben für die literarische Kritik der synoptischen Evangelien bisher das Beste geleistet [1]).

Einen Grund für die Priorität des Markus kann man noch hinzufügen, auf den bereits Herder hingewiesen hat mit der Bemerkung, daß kein anderes Evangelium so wenig Schriftstellerisches und so viel lebendigen Laut eines Erzählers habe wie dieses. Markus steht der Art der mündlichen Überlieferung näher als die beiden Andern in den Stücken, die sie mit ihm gemein haben. Seine behaglich ausspinnende und daneben doch auch kurz angebundene Darstellung entspricht der Weise, wie ein Stoff in der Leute Mund sich auszugestalten pflegt. Seine Sprache ist volkstümlich, originell und ungekünstelt, drastisch und derb, stark aramaisierend. Sie wird von Matthäus und Lukas mehr jüdisch-gelehrt gemacht, auch durch Hinzufügung von Schriftbeweisen, oder mehr biblisch. Namentlich aber wird sie verfeinert und von Aramaismen gesäubert.

Es ist irrig zu glauben, die sprachliche Originalität unseres zweiten Evangeliums spreche dagegen, daß es eine Übersetzung sei. Abweichungen von der uns geläufigen Literatursprache sind nichts In-

[1]) Die Tübinger setzten bei der Apostelgeschichte ein und verglichen sie mit den Briefen des Paulus. Von da ergab sich ihnen die Antithese zwischen Judaismus und Paulinismus und ihre Ausgleichung auf einer späteren Stufe als Leitfaden zur Beurteilung der gesamten Neutestamentlichen Literatur. Nach dem Schema von Satz Gegensatz und Vermittlung bestimmten sie nun auch das Verhältnis der synoptischen Evangelien zu einander: Matthäus vertritt den Judaismus, Lukas den Paulinismus und Markus die Neutralität.

dividuelles. Die wahre formelle Originalität des Markus besteht im Aramäischen ebenso gut wie im Griechischen und kommt im Aramäischen noch besser heraus, weil da allerhand Unverständliches und Unbeholfenes verschwindet. Sie wird von Markus nicht geschaffen, sondern in der mündlichen Tradition, welche aramäisch war, schon vorgefunden sein. Denn die mündliche Tradition überliefert den Stoff der einzelnen Stücke keineswegs formlos.

2. Das Büchlein des Markus zerfällt in drei Hauptabschnitte: a) Jesus lehrt und heilt in Kapernaum und der Nachbarschaft (Kap. 1—5); b) er verläßt diese Gegend, wandert zunächst unstet im Gebiete des Philippus und der Dekapolis und nimmt dann von dort den Weg durch Galiläa und Peräa nach Jerusalem (Kap. 6—10); c) er tritt in Jerusalem auf, gerät in Konflikt mit der jüdischen Obrigkeit, wird von dieser zum Tode verurteilt und von dem römischen Landpfleger gekreuzigt (Kap. 11—16). Die Abschnitte sind durch Zeit und Ort unterschieden. Der zweite geht unmerklich in den dritten über, formell sind sie überhaupt nicht abgegrenzt.

Voraus geht eine kurze Einleitung (1, 1—15). Das Evangelium von Jesus Christus, wie der Titel lautet, beginnt mit Johannes dem Täufer und der Taufe Jesu im Jordan, in folge deren er mit dem Geist gesalbt wird und eine himmlische Stimme vernimmt: du bist der Sohn Gottes, d. h. der Messias. Über die Herkunft Jesu und sein äußeres oder inneres Vorleben erfahren wir nichts. Über sein Aussehen wird keine Angabe gemacht, nicht einmal über sein Alter, so viel auch darauf ankommt, ob man sich ihn ganz jugendlich oder als erfahrenen Mann vorstellen soll[1]). Ebenso wird sein Übergang von Nazareth nach Kapernaum durch nichts motiviert.

Ganz plötzlich tritt er im ersten Hauptteil, wo die eigentliche Erzählung mit 1, 16 beginnt, in Kapernaum auf. Sein erster Akt ist, daß er am See wandelnd zwei Brüderpaare trifft, die dort fischen, Simon Andreas und Jakobus Johannes, und sie prima vista zu seinen

---

[1]) Nach Mc 3, 31 ss. läßt sich vermuten, daß er noch Haussohn war. Matthäus setzt seine Geburt in die letzte Zeit des großen Herodes. So auch Lukas im ersten Kapitel, aber im zweiten datiert er sie zehn Jahre später auf A. D. 6, wo die Schatzung des Quirinius stattfand. Sein öffentliches Auftreten folgt nach Mc 1, 14 auf die Verhaftung des Täufers — was uns indessen nicht weiter bringt, da aus Mc 6, 17—29 nichts geschlossen werden d a r f und aus Joseph. Ant. 18, 116 nichts geschlossen werden k a n n. Aus der Angabe der Jahreszeit in Mc 2, 23 habe ich gefolgert, daß

Jüngern beruft, ja sogar zu seinen Missionaren, zu Menschenfischern. Sie folgen ihm ohne weiteres. In ihrer Begleitung kommt er in die Stadt und erregt sofort durch seine Lehre in der Synagoge und durch die Wunder, die seine Befugnis (ἐξουσία) bekräftigen, großes Aufsehen; am Abend wird er im Hause Simons von der Menge des Volkes und der Hilfesuchenden umdrängt und heilt viele Kranke und Besessene. Ganz früh aber am folgenden Morgen reißt er sich los und betet einsam auf einem Berge. Alle suchen ihn; von Simon und dessen Genossen aufgefunden rechtfertigt er sein Entweichen ohne Abschied damit, daß sein Beruf ihn nötige, auch anderswo zu wirken; und demgemäß wandert er sogleich in der Nachbarschaft von Kapernaum lehrend und heilend herum. Das Alles soll auf einen Tag fallen und noch dazu, wie es scheint, auf einen Sabbat (1, 21), an dem doch die Fischer ihr Gewerbe nicht ausüben durften. Es werden vielmehr gewisse stehende Hauptzüge seines Tuns und Treibens nicht statistisch, sondern historisch vorgeführt und in den Anfang zusammengedrängt: die Begleitung durch Jünger, ohne die er von Anfang an nicht gedacht werden kann, die Vereinigung von Lehren und Heilen, der gewaltige Zulauf, den er findet, das Wanderpredigen, nachdem er kaum den Fuß nach Kapernaum gesetzt, die höchst bezeichnende Sitte, in der Nacht oder am frühen Morgen für sich allein an einem einsamen Orte zu beten.

So inhaltsreich der erste Tag in Kapernaum ist, so inhaltsarm das Jahr in Kapernaum, die galiläische Periode im Allgemeinen. Sie wird ausgefüllt durch ein halbes Dutzend Wunder und durch einiges Andere. In Kap. 2 und 3 werden etliche sehr wuchtige und zum teil paradoxe Aussprüche zusammengestellt, wegen ihrer Gleichartigkeit, nicht wegen ihrer Gleichzeitigkeit. Sie sind alle durch einen ganz bestimmten Anlaß hervorgerufen, über den genau berichtet wird, und sie haben alle eine polemische Spitze gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer oder gegen Andere, die sich an Jesus stoßen, darunter auch seine eigenen Verwandten aus Nazareth. Darauf kommt in Kap. 4 das

---

er mindestens ein Jahr in Galiläa gewirkt hat. Nach Lukas (3, 1) deckte sich dies Jahr, wenigstens teilweise, mit dem 15. des Kaiser Tiberius (Herbst 28 bis 29). Man hat vielleicht Ursach noch höher hinaufzugehn, und zwar wegen der Chronologie des Paulus; vgl. E. Schwartz in den Göttinger Nachrichten 1907 S. 263 ss. Die früher von mir gebilligte Annahme Peters von Rhoden (De Palaestina et Arabia, Berliner Dissertation 1885 S. 7 s.), daß die Flucht des Paulus aus Damaskus 2 Cor 11, 32 s. in die Zeit zwischen 38 und 40 fallen müsse, steht auf schwachen Füßen.

Gleichnis vom Säemann an die Reihe, eine längere Rede an das Volk, gehalten am See vom Schiff aus. Sie wird durch diese Situation verbunden mit einer folgenden Gruppe von drei Wundern, von denen eins während der Überfahrt über den See geschieht, eins nach der Landung am jenseitigen Ufer, eins bei der Rückkehr nach Kapernaum (4, 35—5, 43). Das ist Alles. Personennamen sind selten, auch Jairus wird im Codex Cantabrigiensis nicht genannt. Unter den dramatis personae redet und handelt eigentlich immer nur Jesus; die Gegner reizen ihn, die Jünger sind Staffage. Wovon er aber lebte, wie er wohnte, aß und trank, mit den Seinen verkehrte, wird nicht gemeldet. Es heißt, er habe am Sabbat in der Synagoge gelehrt; davon wird jedoch kein Begriff gegeben, wir erfahren nur etwas von dem, was er außerhalb der Synagoge gesagt hat, meist durch eine besondere Gelegenheit dazu aufgefordert. Das Regelmäßige kommt nicht zur Sprache, nur Außerordentliches.

Der zweite Hauptteil (Kap. 6—10) hebt damit an, daß Herodes Antipas, der Landesherr von Galiläa, durch der Leute Gerede auf Jesus aufmerksam wird und die Äußerung tut: Johannes ist wieder auferstanden, den ich habe enthaupten lassen. Der Relativsatz in dieser Äußerung dient nun als Haken, um einen ausführlichen Bericht über die Enthauptung des Täufers anzuhängen. Herodes wird darnach lediglich eingeführt zur Anknüpfung eines Nachtrages. Das kann nicht das ursprüngliche Motiv seiner Einführung an dieser Stelle sein. Er muß in das Leben Jesu selber eingreifen, nicht in das Leben des Täufers. Jesus steht hier an einem Wendepunkt, er entweicht aus der Heimat und führt zunächst ein unruhiges Wanderleben. Der Anlaß dazu wird die Furcht vor Herodes gewesen sein, der in ihm eine beseitigte Gefahr neu aufleben sieht; denn er meidet eben dessen Gebiet und begibt sich in das des Philippus und der Dekapolis. Diese schon von Herder [1]) geäußerte Vermutung wird bestätigt durch Lc 13, 31—35. Jesus wird gewarnt, Herodes wolle ihn töten; er sagt, dadurch lasse er sich nicht aus seiner bisherigen Wirkungsstätte verscheuchen, er werde sie zwar demnächst verlassen, jedoch nicht aus Furcht vor „jenem Fuchse", sondern weil er in Jerusalem und nicht in Galiläa sterben müsse. Damit wird anerkannt, daß es so aussehen konnte, als sei Jesus vor der bedrohlichen Haltung des Tetrarchen geflüchtet;

[1]) ed. Suphan 19, 179. 184.

es wird allerdings gegen diesen Schein protestiert, aber der Protest fließt aus der Vorstellung, daß Jesus sich in der Absicht auf die Wanderung begeben habe, um in Jerusalem zu sterben, und diese Absicht hat er schwerlich gehabt und sie jedenfalls nicht Anderen als seinen Jüngern mitgeteilt, auch nicht in der abgeschwächten Form, er müsse als Prophet (nicht als der Christus) in Jerusalem sterben. Man wird den Schein für Wahrheit halten dürfen, und auch Matthäus ist zu entschuldigen, wenn er Jesu Entweichen über den See mit dem Auftreten des Herodes in Verbindung bringt und dadurch die Parenthese des Markus am Schluß zerstört. — Es folgen dann zwei Varianten oder vielmehr zwei kleine Variantengruppen. In beiden wird Jesu Fahrt über den See eingerahmt von zwei Wundern, der Speisung der Tausende und der Heilung eines Stummen oder eines Blinden. Die Speisung der Fünftausend weicht nur wenig ab von der der Viertausend; bei dem Heilungswunder ist zwar das Objekt (Stummer, Blinder) verschieden, jedoch der Schauplatz wie es scheint der selbe (Bethsaida) und jedenfalls die Prozedur ganz auffallend analog: Jesus nimmt den Patienten abseit von der Menge und speit ihm auf die Zunge oder in die Augen. Daß die drei konstituierenden Stücke namentlich in der ersten Gruppe, weniger in der zweiten, durch Einschübe erweitert sind, ändert nichts an der Beurteilung.

Im Reich des Philippus bis in die Gegend von Caesarea am Fuß des Hermons gelangt faßt Jesus den Entschluß nach Jerusalem zu gehn, und damit beginnt ein zweiter Ansatz in der Wanderungsperiode, der ganz ähnlich eingeleitet wird wie der erste [1]), nämlich mit dem Gefrage der Leute, wer Jesus sei. Hier aber wird nicht Herodes darauf aufmerksam, sondern Jesus selber fragt seine Jünger darnach, und daraus ergibt sich weiter das Bekenntnis des Petrus, er sei der Christus. Die Verklärungsgeschichte ist die göttliche Gegenzeichnung dazu: hier sagt die göttliche Stimme zu den Jüngern „dies ist mein lieber Sohn", während bei der Taufe nur zu Jesus „du bist mein lieber Sohn". Jesus acceptiert die Aussage des Petrus und erklärt, er gehe in der Tat nach Jerusalem als Messias. Allein nicht um zu triumphieren, sondern um zu leiden, zu sterben und aufzuerstehn; denn so zieme es dem wahren Messias. Diese für die Jünger berechnete Korrektur des jüdischen Messiasbegriffs mit ihren Kon-

[1]) Vgl. meine Note zu Markus (1909) 6, 16.

sequenzen beherrscht den weiteren Inhalt des zweiten Hauptteils, bis zur Passionsgeschichte.

Die Passion ist der Gegenstand des dritten Hauptteils (Kap. 11 bis 16). Abgesehen vom verfluchten Feigenbaum kommen hier keine Wunder mehr vor, obgleich Jesus doch grade in Jerusalem seine messianische ἐξουσία zeigen soll. Über das Martyrium werden keine Worte gemacht, nur die Sachen reden, die Steine schreien. Im Allgemeinen ist die Erzählung ausführlicher wie sonst; wir erfahren über die Woche in Jerusalem ebenso viel wie über das Jahr in Galiläa. Zuletzt schreitet die Handlung nach Stunden vorwärts oder vielmehr nach dreistündigen Intervallen. Vorher nach Tagen; man rechnet sechs Tage aus (Joa 12, 1). Der Inhalt ist aber recht ungleich auf sie verteilt. Auf den dritten wird unverhältnismäßig viel zusammengedrängt (11, 20—13, 37), dagegen bleiben die beiden folgenden fast leer. Am Abend des fünften, d. h. beim Anbruch des sechsten, beginnt mit dem Pascha das Osterfest. Zwei Tage vorher beschließen die Hohenpriester gegen ihn vorzugehn, ehe das Fest eintrete. Man muß denken, daß dieser Beschluß nicht bloß gefaßt, sondern auch ausgeführt wurde, da das Gegenteil nicht gesagt wird und die Annahme nahe liegt, daß der ohne Zweifel geheime Beschluß nur aus der Ausführung erschlossen sei. Nichtsdestoweniger wird die eilige Sache doch auf den zu vermeidenden und in der Tat sehr ungeeigneten Zeitpunkt verschoben; in ihrer heiligsten Nacht verhaften die Juden Jesum und urteilen ihn ab, und am heiligsten Tage übergeben sie ihn dem heidnischen Landpfleger zur Kreuzigung. Das letzte Abendmahl ist dann das Paschamahl, wird indessen trotzdem davon unterschieden und in eigentümlicher Weise darauf gepfropft. Auch sonst empfindet man Schwankungen und Unstimmigkeiten. Die Verurteilung erfolgt auf das Messiasbekenntnis; dies wird als Gotteslästerung bezeichnet, kann aber nach jüdischen Begriffen keine solche sein. In der Anklage der Zeugen besteht vielmehr die Gotteslästerung in der Tempellästerung, und diese zurückzudrängen lagen für die christliche Gemeinde in Jerusalem Gründe vor. Die eigenmächtige Tempelreinigung ist ebenfalls zurückgedrängt; sie hat offenbar den ersten Anlaß zum Einschreiten der Hohenpriester gegeben (11, 27 ss.), aber das wird verdunkelt durch die zwischenein geschobene zweite Hälfte der Geschichte vom verfluchten Feigenbaum. Die treulose Flucht der Jünger wird auch einigermaßen zur Seite geschoben, nach 16, 7 sollen sie sogar auf Jesu

eigenen Befehl nach Galiläa gegangen sein. Wenn indessen in solchen Fällen eine Überarbeitung statt gefunden hat, so hat dieselbe bei Markus doch das Ursprüngliche noch nicht verwischt. Etwas Anderes ist es, daß auch in der Passion die Erzählung, trotz ihrer Ausführlichkeit, gar manche Punkte auffallend im Unklaren läßt. Der Verrat und der Verräter bleiben ganz geheimnisvoll. Unvorbereitet kommen allerhand Beziehungen Jesu zu Personen in und um Jerusalem zu Tage. Zum teil sind dieselben anonym, wie der Mann, bei dem das Pascha gehalten wird, die salbende Frau und der nackend fliehende Jüngling. Zum teil treten sie plötzlich mit Namen auf, wie alte Bekannte; so Simon der Aussätzige und besonders Joseph von Arimathia. Letzterer figuriert in der Auferstehungsgeschichte, und ebenfalls in dieser die in Jesu Gefolge nach Jerusalem gekommenen Weiber, die hier deshalb nötig sind, weil die Jünger sich aus dem Staube gemacht haben. Ganz bei wege erfahren wir schließlich in einer Art Parenthese (15, 42) den Wochentag der Kreuzigung, während vorher niemals Wochentage vorkommen. Der Freitag wird wahrscheinlich deshalb an dieser verspäteten Stelle nachgetragen, weil die Auferstehung auf den Sonntag fallen soll.

Man braucht die Passion nicht auszuschließen bei dem Urteil, daß dem Evangelium Marci im Ganzen die Merkmale der eigentlichen Historie abgehn. Unsere Wißbegier bleibt unbefriedigt. Nichts wird motiviert und durch Präliminarien erklärt. Wie der Hintergrund, ebenso fehlt der pragmatische Nexus. Von Chronologie ist keine Spur, nirgend findet sich ein festes Datum. Geographische Anschauung ist zwar deutlich vorhanden und die Situation wird in der Regel angegeben, wiewohl öfters unbestimmt: ein Haus, Berg, einsamer Ort irgendwo. Das Ganze hat die Form eines Itinerars, die dann auch auf die anderen Evangelien übergegangen ist. Aber der örtliche Zusammenhang des Geschehens läßt doch fast ebenso viel zu wünschen übrig wie der zeitliche; sehr selten wenn überhaupt erscheint beim Wechsel des Schauplatzes eine Übergangsstation. Die einzelnen Stücke werden oft lebhaft und zwar ohne unsachliche, bloß rhetorische Mittel vorgetragen, stehn jedoch meist anekdotisch neben einander, rari nantes in gurgite vasto. Sie reichen nicht aus als Stoff für ein Leben Jesu. Man hat auch nicht den Eindruck, daß ein Versuch derer, die mit ihm gegessen und getrunken hatten, vorläge, Anderen eine Anschauung von seiner Person zu geben. Einige charakteristische Züge

sind zwar vorhanden. Er kennt die Menschen und die Herzen. Freund und Feind fühlen seine Überlegenheit, ohne daß er sie ausdrücklich hervorzuheben braucht; er ragt einsam über seine Umgebung hervor, auch über seine Jünger, die ihm nicht als Freunde und Brüder, sondern ziemlich fern und scheu gegenüber stehn. Dabei ist er aber nichts weniger als kalt; Leidenschaftlichkeit der moralischen Empfindung kennzeichnet ihn. Er erliegt der heiligen Sympathie in Entrüstung gegen die Oberen des Volkes und in Mitleid mit den Niederen. Das helfende Mitleid liegt sowohl seiner Lehre als seinen Wundern zu grunde, er sorgt für Seele und Leib der Bedürftigen, ist zugleich Lehrer, Arzt und gelegentlich auch Wirt. Aber im Markus tritt dies Motiv der Heilwunder nur wenig hervor. Sie sollen hauptsächlich Machtbeweise des Messias sein. Markus schreibt nicht de vita et moribus Jesu, er hat nicht die Absicht seine Person anschaulich oder gar begreiflich zu machen. Sie ist ihm aufgegangen in ihrem göttlichen Beruf; er will dartun, daß Jesus der Christus sei. Er wird zwar als solcher von den Aposteln erst seit der Reise nach Jerusalem erkannt, ist es aber tatsächlich schon seit der Taufe, seit dem Anfange seines öffentlichen Auftretens — und wenn nicht seine Worte, so verraten ihn doch seine Werke. Sie erscheinen wenigstens ex post als Äußerungen seiner Messianität; in diesem Licht stellt sie Markus dar, als Beispiele für einen Beweis, den er führen will, und darum gehören sie in das Evangelium von Jesu Christo. Aufdringlich ist er dabei freilich nicht; er unterstützt den Eindruck, den nach seiner Meinung die Sachen selber hervorrufen müssen, lediglich durch Aussagen der Dämonen, welche heller sehen als die Jünger. Niemals führt er von sich aus den Schriftbeweis: das ist geschehen, damit erfüllet würde usw.; nur in Jesu Munde kommt er zuweilen vor[1]).

Eine durch den Zweck beschränkte Auswahl aus vorhandenem Stoff hat indessen Markus selber schwerlich getroffen. Schon die mündliche Überlieferung, die er vorfand, wird unter dem Einfluß des selben Gesichtspunktes, von dem er ausgeht, zusammengeschrumpft sein. Er verschweigt dies und jenes, was er als seinen Lesern bekannt voraussetzen kann, z. B. die Namen der Eltern Jesu. Aber er hat doch seinen Nachfolgern an eigentlich Geschichtlichem wenig nach-

[1]) 9, 12. 13. 14, 21. 27. 49. Sonst sagt Jesus einfach δεῖ. Die Verse 1, 2. 3 und 15, 28 sind interpoliert.

zulesen übrig gelassen, und was sie mehr wissen, ist von zweifelhaftem Wert. Die Überlieferung, die er bucht, ist verhältnismäßig reich für Jerusalem, dagegen arm für Galiläa — ähnlich wie die über Muhammed reich für Medina und arm für Mekka. Dieser Unterschied ließe sich kaum begreifen, wenn er auf die Urjünger zurückginge. Die galiläischen Erzählungen sind auch innerlich meist nicht so beschaffen, daß sie auf diese zurückgeführt werden könnten. Soll etwa Petrus der Gewährsmann sein für die plötzliche Berufung der vier Menschenfischer? soll er das Wandeln auf dem See oder das Ausfahren der bösen Geister in die Säue bezeugt haben, die Heilung des blutflüssigen Weibes durch die Kraft eines Kleides, des Stummen und des Blinden durch Speien? Und warum wird nicht Mehreres und nicht Zuverlässigeres über den Verkehr des Meisters mit seinen Jüngern berichtet? Es scheint vielmehr, daß die erzählende Überlieferung im Markus nicht vorzugsweise von den Vertrauten Jesu ausgegangen ist. Sie hat großenteils eine etwas derb volkstümliche Art, wie sie denn auch erst durch längeres Umlaufen in der Leute Mund zu der ungemacht drastischen Ausgestaltung gekommen sein wird, in der sie uns vorliegt. Dem populären Geschmack entsprachen die Wunder und Teufelaustreibungen, die Rekognitionen Jesu durch die Dämonen, als „Zeichen" seiner Messianität. Markus nahm auf, was die Tradition ihm bot. Die Sammlung und Ordnung des Stoffes ist sein Werk. Sie schließt natürlich eine Redaktion ein; dazu gehören Einleitungen und Schlüsse, Übergänge, kurze Übersichten, Verzeichnisse, mitunter auch Angaben von Adressen namentlich bei solchen Worten und Reden Jesu, die ausnahmsweise nicht von vornherein mit einer Geschichte verbunden waren.

3. Hat nun bloß eine Redaktion des mündlichen Stoffes stattgefunden von seiten dessen, der ihn zuerst ordnete und niederschrieb? Ist uns die erste Niederschrift erhalten geblieben? oder ist diese später noch weiter redigiert d. h. verändert worden? Damit gelangen wir auf die Frage, ob der uns vorliegende Markus der Urmarkus sei. Die Sprache gibt keinen Anlaß sie aufzuwerfen und kein Mittel sie zu beantworten; sie ist nicht verschiedenartig und überall schimmert das Aramäische ziemlich gleichmäßig durch. Einige Interpolationen und Glossen sind Kleinigkeiten, die fast der Textkritik anheimfallen. Es handelt sich um stärkere Eingriffe. Ewald hat behauptet, Markus sei ursprünglich reicher gewesen als jetzt und habe

z. B. die Bergpredigt und die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum enthalten. Weiße (1856) hat ihm zugestimmt. Holtzmann und Hausrath sind auf diesem Wege weiter gegangen und betrachten unsern jetzigen Markus als einen bloßen Rest des alten, der dem Matthäus und Lukas noch bekannt gewesen sei und aus ihnen ergänzt werden könne. Sie geben damit Anlaß zu dem Einwurf, es sei ein gefährliches oder gar ein falsches Spiel, dem Markus dadurch den Vorzug vor seinen Korreferenten zu sichern, daß man seine Lücken aus jenen stopfe und das, was sie an ursprünglichem Gut voraus zu haben scheinen, ihm auf das Konto setze; man schmücke ihn auf diese Weise mit fremden Federn. Wenn man nun auch diesen Einwurf nicht für unüberwindlich hält, so lassen sich doch gar keine Motive nachweisen, weshalb solche Stücke wie die Bergpredigt und der Hauptmann von Kapernaum später gestrichen sein sollten. Entscheidend aber ist, wie später erhellen wird, daß sie nicht in die Physiognomie des Markus passen.

Auslassungen solcher Art lassen sich bei Markus nicht nachweisen. Wohl aber manche spätere Zusätze, die sich von dem primären Bestand abheben, ihn zum teil erweitern, zum teil verdecken oder korrigieren. Sie sind aber für das synoptische Problem nicht von Bedeutung und haben durchweg schon dem Matthäus und Lukas vorgelegen. Auf dergleichen bin ich bei der Erklärung des Markus vielfach gestoßen. Es mögen einige wichtigere Beispiele angeführt werden.

Die Geschichten von der Speisung der Tausende, der Fahrt über den See und der Heilung eines Stummen oder eines Blinden in Bethsaida durch Speichel werden in der selben Reihenfolge zweimal hinter einander erzählt; sie können nicht neben einander bestehn und nicht gleich ursprünglich sein. Es liegt darin vielmehr eine Zusammenstellung inhaltlich identischer Varianten vor. Desgleichen in der zwiefachen Vorstellung eines Kindes als Vorbild für die Jünger (Mc 9, 36. 10, 13). Ebenso ist die Säemannsparabel ursprünglich nur eine gewesen; die Anhängung der fremden Sprüche in Mc 4, 21—25 begreift sich nur, wenn das Thema erschöpft ist und nicht hernach noch einmal aufgenommen wird. Die zweite Parabel (4, 26—29) erscheint in der Tat als bloße Variante der ersten; die dritte (4, 30—32) verrät ihr späteres Alter durch den bei Markus sonst in dieser Weise nicht vorkommenden Begriff des Reiches Gottes, der zu Matthäus hinüberleitet. Selbst der Kommentar für die Jünger, welcher der ersten Parabel beigegeben wird (4, 10—20), steht nicht auf gleicher Stufe mit ihr selber, und das

selbe gilt von dem ähnlichen Falle 7, 17—23 im Verhältnis zu 7, 1—15. Auch größere Einlagen von anderer Art hat man Grund zu vermuten. Dahin gehören das Verzeichnis der Apostel (3, 13—19) und der Bericht über ihre Aussendung zur Mission (6, 7—13). Die Erzählung vom kanaanäischen Weibe ist nach Inhalt (Heilung aus der Ferne durch das bloße Wort) und Form (Συροφοινίκισσα, κύριε, τράπεζα als Eßtisch) ganz singulär. Ferner allerlei Stücke in der Passion. Der Nachtrag zur Verfluchung des Feigenbaums (11, 20—25) zerstört den Nexus zwischen der Tempelreinigung und der Frage der Hohenpriester nach der Befugnis dazu. Die offene Feindschaftserklärung gegen die jüdischen Oberen in der Parabel vom Weinberge (12, 1—12) entspricht durchaus nicht dem sonstigen vorsichtigen und ausweichenden Verhalten Jesu ihnen gegenüber. Die große eschatologische Rede (13, 3—37) ist eine Erweiterung des vorhergehenden kurzen Drohwortes Jesu betreffend die gänzliche Zerstörung des Tempels (13, 1. 2), hat aber in Wirklichkeit einen ganz anderen Inhalt, da sie in ihrem jüdischen Kern die Zerstörung des Tempels nicht in Aussicht nimmt und in ihrem christlichen Anhang dieselbe schon als geschehen betrachtet. In der Geschichte von der Salbung Jesu durch eine ungenannte Frau zu Bethanien, welcher Ort als Quartier Jesu bei Markus sonst nicht genannt wird (14, 3—9), wird sein nahes Begräbnis als ganz selbstverständlich vorausgesetzt, ohne vorhergehende Ankündigung seines Todes. Schon das ist eine auffallende Prolepse, noch mehr aber die feierliche Versicherung Jesu, daß die Tat der Frau mit zum Inhalt der apostolischen Verkündigung des Evangeliums von ihm gehöre: sie hat nicht von vornherein dazu gehört, und zur Erhaltung des Gedächtnisses der Täterin wäre vor allem ihr Name nötig gewesen, der verschwiegen wird. Auch einige Reden oder Worte sind wunderlich angehängt. In 8, 11. 12 unterbricht Jesus die Fahrt über den See und geht irgendwo an Land, bloß damit die Pharisäer hervorschießen und mit ihm anbinden können. Die Aufforderung, man solle beim Gebet nur Glauben haben, so werde es erhört werden (11, 22—25), soll dadurch veranlaßt sein, daß der Feigenbaum auf die Verwünschung Jesu sofort verdorrte; zu diesem Zweck muß der Fluch als Gebet aufgefaßt werden und seine Erfüllung als Gebetserhörung. In Wirklichkeit paßt der Spruch „ich sage euch, wer zu dem Berge da spräche: heb dich und stürz in den See, und in seinem Herzen nicht zweifelte, sondern glaubte, daß sein Wort geschähe, dem würde es geschehen“

gar nicht zu diesem Anlaß; er paßt überhaupt nicht nach Jerusalem (denn da konnte nicht mit dem Finger auf einen Berg am See gewiesen werden), sondern nach Kapernaum oder einem andern Ort am galiläischen Meer. Hervorzuheben sind ferner noch Fälle von gekünstelter und verzerrter Verknüpfung. Die Beelzebulperikope (3, 22—30) ist höchst verzwickt zwischen Anfang (3, 20. 21) und Schluß (3, 31—35) der Perikope über den Einheimsungsversuch der Verwandten eingeschachtelt, in ganz anderer Weise wie die Episode von der Heilung der Blutflüssigen in die Jairusgeschichte. Und in Kapitel 6 ist, wie wir gesehen haben, der ursprüngliche Pragmatismus, wonach Herodes den Anlaß zur Flucht Jesu über den See gibt, zerstört und ein anderer an die Stelle gesetzt, wonach Jesus über den See fährt, damit seine von der Missionsreise ermüdeten Apostel sich dort erholen können: der König steht nun ganz verloren an dieser Stelle, hat für das Leben Jesu gar keine Bedeutung und dient nur dazu, eine lange Interpolation über das Ende des Täufers einzuschieben. Daß in der Passion Ähnliches vorkommt, ist gleichfalls schon gesagt worden.

Diese Erscheinungen sind nun freilich verschiedenartig und nicht immer eindeutig. Die mündliche Tradition war von Natur inkohärent, sie enthielt Varianten und verschiedenen Entwicklungsstufen angehörige Bestandteile, die der erste evangelische Schriftsteller nahm, wie er sie fand, und ordnete. Wie alt die Zusammenstellung der beiden Speisewunder ist, erhellt daraus, daß auf ihre Vergleichung mit einander sich eine Ansprache Jesu an die Jünger gründet (8, 17—21). Aber man kommt doch nicht aus mit einer Redaktion bloß der mündlichen Überlieferung, z. B. nicht bei dem Abbrechen der Pointe von dem Auftreten des Herodes, bei der Verlegung des Todestages Jesu und bei der Zurückdrängung der Tempellästerung als Ursache seiner Verurteilung durch das Synedrium. Und man hat auch keinen Grund sich gegen die Annahme zu sträuben, daß in unserem Markus auch noch nach der ersten Niederschrift eine Überarbeitung statt gefunden hat. Das Wichtigste ist allerdings die Anerkennung, daß überhaupt sekundäre Stücke in der Tradition vorkommen. Ob sie zugleich literarisch sekundär sind, ist eine untergeordnete und oft nicht sicher zu entscheidende Frage. Vorerst muß man darauf verzichten, den Urmarkus reinlich herauszuschälen und die Stufen der Redaktion nachzuweisen. In den Erzählungsbüchern des Alten Testaments liegt die Sache anders.

§ 4. Markus bei Matthäus und Lukas.

Markus ist den beiden anderen Synoptikern schon in der selben Gestalt und in dem selben Umfang bekannt gewesen, wie wir ihn jetzt haben. Sie haben den aramäischen Text vielleicht noch einsehen können, aber in der Regel den griechischen benutzt, wenngleich nicht notwendig überall in der Form, wie ihn unsere Handschriften überliefern. Denn sie stimmen vielfach im griechischen Wortlaut mit ihm überein, und sie verbessern den griechischen Ausdruck, indem sie eine schon vorhandene Version überarbeiten, grade in den Markusstücken. Namentlich bei Matthäus unterscheiden sich diese durch ihre glattere Sprache einigermaßen von den nicht aus Markus stammenden Lehrstücken. Durch solche Lehrstücke wird sowohl bei Matthäus als bei Lukas der Erzählungsfaden des Markus unterbrochen, so daß man ihn zuweilen völlig aus den Augen verliert. Man kann die Einschaltung des gesetzlichen Stoffs in den geschichtlichen Zusammenhang des Pentateuchs vergleichen.

1. Bei Matthäus präsentieren sich die dem Markus entsprechenden Stücke in folgender Ordnung: §§ 1—5.. 9.. 7.. 25. 26. 10—12. 27 .. 16. 29 .. 13—24 .. 28. 30—48 .. 49—51 .. 52—60 .. 61—68 .. 69—90 [1]). Die drei Hauptabschnitte des Markus lassen sich noch erkennen. In den beiden letzten ist die Reihenfolge der Stücke, die ich in meiner Übersetzung nach Paragraphen numeriert habe, nicht verändert, sondern nur im ersten. Die Aufzählung der Apostel (§ 16) ist mit ihrer Aussendung (§ 29) vereinigt. Die Heilung von Petri Schwieger (§ 7) hinter die des Aussätzigen (§ 9) zu verlegen, dazu nötigte die eingelegte Begegnung mit dem Hauptmann von Kapernaum, die am Tor erfolgt, während jene innerhalb der Stadt. Die §§ 27 (38. 41 = Mt 9, 18—34) und 29 sind wegen der Einschaltung von Mt 11 vorgeschoben, um die Äußerung 11, 5 in allen Stücken vorzubereiten. Im Zusammenhang damit wird auch die Vorschiebung von § 25. 26 stehn.

Matthäus legt das Hauptgewicht auf die Lehre Jesu, für die er noch andere Quellen hat als Markus. Sofern auch in Markus Lehr- und Redestoff enthalten ist, teilt er diesen vollständig mit, wenn-

[1]) Die beiden trennenden Punkte bedeuten eine Unterbrechung des Markusfadens durch anderweitigen Stoff.

gleich hie und da straffer geordnet und ab und zu etwas erweitert. Aber den eigentlichen Erzählungsstoff wiederholt er ausführlich bloß in der Passion; meist breitet er ihn nicht mit Liebe aus, sondern drängt ihn zusammen und braucht ihn nur als Aufzug für seine Einschläge. Namentlich die Geschichten von dem Gichtbrüchigen, dem Besessenen von Gerasa, Jairus, dem epileptischen Stummen sind durch Verkürzung sehr abgeblaßt. Auch sonst ist manches Detail als gleichgiltig übergangen, wobei es nicht immer ohne Schädigung des Verständnisses abgeht.

Wunderscheu ist Matthäus ganz und gar nicht. In der Speisungsgeschichte fügt er beide mal hinzu, die Zahl 5000 oder 4000 beschränke sich nur auf die Männer, die Weiber und Kinder seien nicht mit einbegriffen. In der Nazarethperikope wird die Angabe „er konnte dort nicht eine einzige Tat tun wegen ihres Unglaubens" schon bei Markus (6, 4) nachträglich korrigiert; bei Matthäus (13, 58: er tat dort nicht viele Wunder) ist sie durch die Korrektur völlig verdrängt. Statt „sie brachten ihm alle Kranken und er heilte viele" (Mc 1, 32. 3, 10) sagt Matthäus (8, 16. 12, 15): sie brachten viele und er heilte alle. Die fehlenden Wunder in der Passion ergänzt er durch einen allerdings allgemein gehaltenen Zusatz (21, 14). Aber die Heilungen durch magische Berührung (ἁφή) sagen ihm nicht recht zu; die beiden gröbsten (§ 38. 41 Mc 7, 31—37. 8, 22—26) übergeht er ganz und läßt nur in 9, 27—34 merken, daß er sie kennt; die übrigen berichtet er kurz, pour acquit de conscience, weil er an Markus gebunden ist. Das Talitha kumi läßt er aus, weil es wie ein Zauberspruch erscheinen könnte. „Sie brachten die Kinder zu ihm, damit er sie berühre" (Mc 10, 13) ändert er (19, 13) in: damit er die Hände auf sie lege und sie segne. Wohlgefallen hat er dagegen an Heilungen aus der Ferne μόνον λόγῳ, bei dem Knecht des Hauptmanns von Kapernaum und bei dem kanaanitischen Weibe. Auch in 8, 16 hebt er das Teufelaustreiben durch das bloße Wort hervor, obwohl vorher die kranke Frau durch Berührung gesund gemacht ist. Sehr schön vergeistigt er das Wandeln Jesu auf dem See. Bei Markus handelt es sich um ein ganz äußerliches Mirakel: Jesus hat seine Jünger im Schiff vorausgeschickt und wandert dann selber zu Fuß quer über den See, wobei er zufällig an ihnen vorbeikommt und unbemerkt an ihnen vorübergehn will, vermutlich um sie am anderen Ufer zu überraschen. Bei Matthäus bekommt das Mirakel Bedeutung

durch eine eingeschobene Episode (14, 28—31): Petrus kann ebenfalls auf dem Wasser gehn, so lange er Vertrauen hat; sinkt aber unter, sobald er zweifelt.

Die menschlichen Empfindungen Jesu, die bei Markus hie und da temperamentvoll hervortreten, werden bei Matthäus mehr zurückgedrängt, als schicke sich das nicht recht für ihn. Er nimmt die Kinder nicht in den Arm (19, 15 gegen Mc 10, 16), wirft keinen Blick voll Liebe auf den reichen Jüngling (19, 21 gegen Mc 10, 21), redet den Gichtbrüchigen nicht mit τέκνον an (9, 6 gegen Mc 2, 5) und vermeidet diese Anrede sogar bei den Jüngern (19, 24 gegen Mc 10, 24), nicht aber bei der blutflüssigen Frau (9, 22. Mc 5, 34). Er sieht die verstockt Schweigenden nicht voll Zorn an (12, 11 gegen Mc 3, 5) und bedroht den geheilten Aussätzigen nicht mit Heftigkeit (8, 4 gegen Mc 1, 43); auch Äußerungen des Unwillens gegen die Jünger werden zuweilen unterdrückt (13, 11. 19, 14 gegen Mc 4, 13. 10, 14). Er verbietet das Schwert für ihn zu ziehen, er selber könnte Legionen von Engeln zu seiner Hilfe aufbieten, widersteht aber der Versuchung (26, 51—54). Er hat die Macht und wendet sie nur nicht an. Er merkt nicht bloß die Gedanken der Menschen, sondern er weiß sie [1]). Daß er das Prädikat ἀγαθός von sich abweist und nur auf Gott beschränkt, läßt Matthäus nicht gelten und empfindet es dem entsprechend als Schwierigkeit, daß er sich der Taufe εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν unterzieht. Er ist sündlos, weil er der Messias ist, als welchen ihn schon der Täufer anerkennt (3, 14). Seine Messianität bekundet sich von Anfang an viel offener als bei Markus. Sie wird von Matthäus unterstrichen durch den Schriftbeweis, der für ihn so charakteristisch ist.

Die Jünger wissen, wer er ist, und glauben an ihn. Der Tadel Mc 4, 13 wird Mt 13, 16. 17 ersetzt durch eine Seligpreisung; die wiederholten Angaben bei Markus, daß sie von den Eröffnungen Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung nichts begriffen, fehlen bei Matthäus insgesamt. Ihr Verhältnis zum Meister erscheint bei ihm viel intimer. Er zieht sich nicht zurück von ihnen, um einsam zu beten; in 14, 23 sind sie bereits fort über das Meer. Er nennt nur sie seine Brüder (12, 49, vgl. Joa 15, 14), nicht wie bei Markus die Zuhörer

[1]) Die Varianten ἰδών und εἰδώς oder γνούς bei dieser Gelegenheit finden sich allerdings nicht bloß zwischen den Schriftstellern, sondern auch zwischen den Handschriften.

insgesamt, wenn sie den Willen Gottes tun. Er richtet auch seine Ansprachen vorzugsweise an sie, während er sich in der ersten Hälfte des Markus regelmäßig an ein unterschiedsloses Publikum wendet.

2. In der inneren Differenz von Markus stimmt Lukas mit Matthäus wesentlich überein, und öfters in den selben Fällen. Die ἀφή wird 4, 39 ausgelassen und anderswo durch Handauflegen ersetzt; das Beten Jesu vermittelt in 3, 21. 9, 29 die Wunder. Seine Affekte werden abgeschwächt; nicht er zürnt 6, 6—11 den Pharisäern, sondern sie vielmehr geraten in unsinnige Wut gegen ihn. Seine Übermenschlichkeit steigert sich. Er fragt die Gegner nicht, sondern weiß ihre Gedanken im voraus (6, 8 gegen Mc 3, 4). Petrus fällt ihm bei seiner Berufung zu Füßen und sagt: geh von mir weg, ich bin ein sündiger Mensch. Er offenbart sich gleich bei seinem öffentlichen Auftreten in Nazareth als den Messias und führt selber den Schriftbeweis dafür (4, 16 ss.). Die Jünger erkennen ihn an, sie nennen ihn bisweilen κύριε, niemals aber διδάσκαλε, wie die Außenstehenden, sondern vielmehr ἐπιστάτα. Wenn er einsam betet, so sind sie doch dabei (9, 18). Sie werden nicht gescholten, so daß sogar die scharfe Zurückweisung des Petrus (Mc 8, 33. Mt 16, 23) wegfällt. Von ihrer schimpflichen Flucht nach Galiläa beim Tode des Meisters verlautet nichts.

Dabei ist jedoch Lukas nicht von Matthäus abhängig. Äußerlich weicht er in der Benutzung des Markus stark von ihm ab. Die Reihenfolge ist bei ihm: § 1—4 .. 6—8 .. 9—16 .. 19—21. 18. 25—27. 29—32. 43—48 .. 50—54 .. 55—90. Sie entspricht der des Markus weit mehr als bei Matthäus. Sie ist auch weniger oft durch anderweitigen Stoff unterbrochen, da dieser meist in einer großen Einschaltung (zwischen § 48 und 50) untergebracht ist, zeigt allerdings mehr Lücken. Dagegen sind die drei großen Perioden verwischt und anders geteilt. Der Aufenthalt in Kapernaum wird beschnitten und umfaßt nur § 1—16 (4, 16—7, 50). Das Weitere, was bei Markus und Matthäus noch in diese erste Periode fällt, fällt bei Lukas schon in die zweite, in die Zeit der galiläischen Wanderung, welche scharf abgehoben wird und § 18—48 (8, 1—9, 50) umfaßt. Ein neuer Abschnitt beginnt da, wo die unstete Wanderung in die Reise nach Jerusalem übergeht, die bei Lukas nicht durch Peräa, sondern durch Samarien führt. Er reicht von 9, 51—18, 14 und enthält gar keine Markusstücke und vieles dem Lukas ganz Eigentümliche — es ist die vorhin erwähnte große Einschaltung zwischen § 48 und 50 (Mc 9,

33—50 und 10, 13—16). Mit 18, 15 wird der Markusfaden, ohne daß es äußerlich markiert wird, wieder aufgenommen und zu Ende geführt.

Mit der Verwischung der drei Perioden, die ja auch örtlich unterschieden sind, hängt die Verwischung des Lokals zusammen. Seit dem Abschied von Kapernaum schwebt Alles über dem Boden; wir könnten ganz vergessen, wo wir sind, wenn wir nicht gelegentlich (13, 22. 17, 11) mit Fleiß daran erinnert würden. Namentlich in der samarischen Wanderung (9, 51—18, 14) ist sowohl der örtliche wie der zeitliche Rahmen vollkommen gesprengt. Für die wenigen Tage, die sie nur dauern kann, ist ihr Inhalt außerordentlich reich. Es ist alles Mögliche in dieses Fach hineingestopft. Jesus ist wie auf einer Missionsreise in heidnischem oder halbheidnischem Lande, aber doch keineswegs in der Fremde. Die veränderte Situation macht sich gar nicht fühlbar; er findet nicht nur überall Bekannte, die ihn einladen und bewirten [1]), sondern hat auch stets das selbe Publikum wie sonst zur Verfügung, Volk und Jünger, Pharisäer und Schriftgelehrte, Zöllner und Sünder. In 13, 31 sieht man deutlich, daß er sich in Wahrheit gar nicht unterwegs in Samarien befindet, sondern daheim in Kapernaum; andrerseits gehört die Rede 13, 1—5 eigentlich nach Jerusalem. Lukas scheint den Ort eines Geschehnisses für gleichgiltig zu halten; er nennt Golgatha nicht mit dem eigentlichen Namen und Gethsemane überhaupt nicht. Er selber ist in der palästinischen Geographie nicht zu Hause und schreibt auch für Leser, denen sie fremd ist. Er vermeidet ihretwegen nach Kräften fremdländische Ausdrücke, er hält es für nötig zu sagen, Kapernaum sei eine galiläische Stadt und die Landschaft von Gerasa liege gegenüber von Galiläa; den See von Gennesar, der daheim Meer hieß, nennt er λίμνη. Unter Judäa begreift er öfters Galiläa (und vielleicht Peräa), was dem einheimischen Sprachgebrauch schwerlich entspricht. Darauf ist schon hingewiesen, daß es ihm nichts macht, die Reise durch Samarien nach Jerusalem ebenso über Jericho zu führen, wie die durch Peräa bei Markus und Matthäus über Jericho geht. Dem entsprechend scheint es mangelnde Vertrautheit mit der Landessitte zu verraten, wenn er von Ziegeldächern, von Eßtischen und von Särgen [2]) als ortsüblichen Dingen redet, wenn er als kleine Münze

[1]) Nur bei Juden durfte er essen, und die Wirte sind auch immer Juden.

[2]) Die Ziegel (5, 19) fehlen allerdings in der Syra, aber nicht im Cantabrigiensis und in der Latina. Die τράπεζα als Eßtisch kommt 16, 21. 22. 22, 21. 30 und Act

an stelle des Kupfers bei Markus beide mal Silber setzt. Im Streit mit den Schriftgelehrten und Pharisäern geht Jesus bei ihm nicht mehr so in das jüdische Detail ein wie bei Markus und Matthäus.

Nicht wenige Perikopen des Markus fehlen bei Lukas. So die Ableger des Gleichnisses vom Säemann (8, 14—18); da könnte man denken, er habe noch einen „Urmarkus" einsehen können, worin sie noch nicht standen. Meist verraten sich jedoch Spuren der Bekanntschaft; so mit § 35 (11, 38), § 48 (9, 46 ss. 17, 1 ss.), § 49 (16, 18), § 53 (22, 24—28), § 58 (17, 6 s.), § 75 (22, 31—34). Gewicht hat man darauf gelegt, daß die auffallende Wiederholung der Varianten in Mc 6, 34—8, 26 bei Lukas wegfällt. Er erzählt die Speisungsgeschichte nicht zweimal, zieht aber die spätere Variante vor, weil sie bei Markus voransteht, und bringt sie in Verbindung mit der Aussendung und Rückkehr der Apostel, d. h. mit Stücken, die am wenigsten zum Grundstock der Markustradition gehören können. Er berichtet ferner bloß das Wunder, die Speisung, übergeht die gleichmäßig in beiden Variantengruppen des Markus sich daran schließende Überfahrt über den See nach Bethsaida, und läßt dann auch das dadurch vorbereitete Cäsarea Philippi als Ort des Petrusbekenntnisses aus. Statt der dreifachen Seefahrt des Markus erwähnt er nur eine, jedoch an einer Stelle, wo sie pragmatisch (als Einleitung dazu, daß Jesus das Gebiet des Herodes verläßt) nichts zu bedeuten hat, sondern lediglich einen Ausflug und ein Wunder bedeutet. Es ist also nicht an dem, daß Lukas hier den Urmarkus wiedergibt; er hat vielmehr den uns vorliegenden Markus vor sich gehabt und daran Kritik geübt. Seiner Kritik ist wohl auch die Interpolation über das Ende des Täufers (Mc 6, 17—29) zum Opfer gefallen, deren Inhalt er schon in 3, 19 vorausnimmt. Man darf ihm so etwas zutrauen, denn er gibt sich im Vorwort als Historiker. Daher auch seine Bemühungen um die Chronologie (2, 1. 2. 3, 1. 2), Notizen wie 13, 1. 19, 22. 27, aus denen man irrig eine Benutzung des Josephus hat erschließen wollen, und die Angabe (22, 25), daß die Könige (z. B. der Parther) sich gern εὐεργέται nennen ließen. Daß er mit untauglichen und der Natur des evangelischen Überlieferungsstoffes widersprechenden Mitteln arbeitet, ist kein Beweis gegen die Absicht des Versuchs.

6, 2. 16, 34 vor, sonst nur in der Geschichte vom kanaanäischen Weibe. Der Sarg findet sich 7, 14.

Für eine Anzahl von Markusstücken treten bei Lukas Varianten ein, gewöhnlich an anderen Plätzen. In 4, 16—30 wird die Nazarethperikope (§ 28), die bei Markus hinter der Kapernaumperiode steht, vor dieselbe geschoben. Jesus eröffnet seine Wirksamkeit in der Synagoge seiner Vaterstadt [1]), stellt sich sofort Allen als den (durch die Taufe) mit dem Geiste gesalbten (χριστός) Erfüller der Weissagung vor, sagt voraus, daß die begeisterte Aufnahme, die er findet, bald ins Gegenteil umschlagen werde, benutzt diesen zukünftigen Umschlag schon jetzt zu einer Absage nicht bloß an die Nazarener, sondern auch an die Juden überhaupt, zu denen er in Wahrheit nicht gesandt sei, und erregt dadurch einen begreiflichen Zornesausbruch, der dazu dient, seine Auswanderung nach Kapernaum zu erklären. In 5, 1—11 wird statt der beiden Brüderpaare (§ 5) nur Petrus zum monarchischen Vertreter des Apostelamts berufen, nach einem wunderbaren Fischfang, dem Symbol des Menschenfangs im Netz der christlichen Mission. In 7, 36—50 wird die Salbung Jesu durch eine Frau bei einem Gastmahl im Hause Simons (§ 70) umgearbeitet. Simon ist ein Pharisäer, die Frau eine Hure; ihre Tat erregt nicht, als Verschwendung, den Unwillen der Jünger, sondern der pharisäische Wirt nimmt Anstoß daran, daß Jesus sich so etwas von einer Hure gefallen läßt, die er als Prophet doch erkennen müßte; zum Schluß wird ihm die Moral appliziert, daß ihre Liebe seine Gerechtigkeit sehr in den Schatten stelle. In 10, 25—37 wird die Perikope vom fragenden Schriftgelehrten (§ 63) antecipiert und als Anlaß benutzt, um eine lehrreiche Geschichte anzuknüpfen; er fragt aber in böser Absicht, denn einen ehrlich nach der Wahrheit suchenden Schriftgelehrten, den Jesus wie bei Markus lobt, kann Lukas sich so wenig vorstellen wie Matthäus (22, 34 ss.). Auch 11, 27. 28 ist eine Variante zu § 18: Maria tritt nicht feindlich gegen Jesus auf, sondern wird als seine Mutter von einem begeisterten Weibe selig gepriesen, und darauf erfolgt die Antwort: selig seien vielmehr die, welche das Wort Gottes hören und tun. Hier hat aber die Variante das Original nicht verdrängt, vgl. 8, 19—21.

Diese Varianten haben nun nicht wenig zu bedeuten: die Markustradition zeigt sich in ihnen weit von ihrem ursprünglichen Stande

---

[1]) Es ist bemerkenswert, daß nur Lukas ein Beispiel der Lehrweise Jesu in der Synagoge gibt; bei Markus und Matthäus findet sich das nicht.

entfernt, sehr verändert und aufgeputzt. Das Urteil, welches sich daraus über Lukas ergibt, bestätigt sich weiter durch die Passionsgeschichte. Was da schon teilweise bei Markus ansetzt, allerhand Parasitisches, erscheint bei Lukas ausgewachsen. Die Tempelreinigung wird nur kurz berührt und erscheint durchaus nicht als Anlaß des Einschreitens der Obrigkeit gegen Jesus, sondern eines Tages, da er das Volk im Tempel lehrt und das Evangelium predigt, treten die Hohenpriester und Schriftgelehrten hinzu und fragen: kraft welcher Befugnis tust du das (d. h. predigst du)? Die Tempellästerung verschwindet ganz und gar, und Gegenstand der Anklage ist lediglich der Anspruch auf Messianität, den Jesus freimütig erhebt und aufrecht erhält. Er protestiert nicht bloß, wie Matthäus, gegen das Abhauen des Ohres, sondern setzt es wieder an. Von dem Beschluß der Hohenpriester, ihn noch vor dem Fest zu töten, ist nicht mehr die Rede, und das letzte Abendmahl geht restlos im Paschamahl auf, jede Spur des Unterschiedes ist getilgt. Pilatus und Herodes werden sehr geflissentlich entlastet, die Juden haben die ganze Schuld, und sie vollziehen auch die Kreuzigung, nicht die römischen Kriegsknechte, die überhaupt nicht auftreten. Es sind freilich nur die Oberen der Juden gemeint, die Menge erscheint vielmehr sympathisch und gibt Jesu das Trauergeleit. Bemerkt zu werden verdient besonders, daß das beredte Schweigen des Martyriums bei Markus durch ein rührseliges rhetorisches Element gestört wird. Jesus unterredet sich auf seinem letzten Gange erbaulich mit dem jammernden Gefolge und sogar noch am Kreuz mit den Schächern. Seine verzweifelte Frage „warum hast du mich verlassen“ wird ausgelassen, wie denn auch die Depression in Gethsemane gemildert wird. Dafür tut er am Kreuz mehrere gottergebene Aussprüche; er verscheidet nicht mit einem lauten Schrei, sondern mit den Worten: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist. Der eine Schächer gibt ein Beispiel der Bekehrung noch in der letzten Stunde und erhält die Versicherung ihrer Annahme: heute wirst du mit mir im Paradise sein. Von der Flucht der Jünger merkt man nichts mehr, sie bleiben in Jerusalem und erleben dort die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Ausgießung des heiligen Geistes. In allen diesen Punkten steht die Erzählung bei Lukas auf einer anderen und weit entwickelteren Stufe als bei Matthäus. Dieser kürzt zwar mehr als Lukas, hält sich aber doch im Wesentlichen treuer an Markus und renoviert ihn nicht so

frei und ausschweifend. Lukas bildet einigermaßen den Übergang zu Johannes. Das zeigt sich namentlich in der Haltung der Passionsgeschichte, in der Reise Jesu durch Samarien statt durch Peräa, und in der Zurückdrängung seiner Wirksamkeit in Kapernaum.

§ 5. Nicht aus Markus Stammendes bei Matthäus und Lukas.

1. Was bei Matthäus und Lukas über Markus überschießt, ist meist Lehrstoff. Bei Matthäus erscheint er zu großen Reden komponiert, bei Lukas stückweise. Matthäus schmiegt ihn mehr an Markus an und verschmilzt ihn öfters damit, Lukas gibt ihm aparte Situationen und stellt ihn dann großenteils an einer einzigen Stelle zusammen, in der samarischen Einschaltung, die den Faden der Haupterzählung völlig unterbricht.

Der betreffende Stoff deckt sich in starkem Umfange bei Matthäus und Lukas. Die Reihenfolge der gemeinsamen Stücke möge durch eine vergleichende Übersicht veranschaulicht werden.

Matthäus		Lukas
1. 3, 1—12	Johannes der Täufer	3, 1—17
2. 4, 1—11	Versuchung Jesu	4, 1—15
3 a. 5, 1—12	Bergpredigt	6, 20—23
3 b. 5, 38—48	Fortsetzung	6, 27—36
6, 9—13	.....	11, 2—4
6, 19—34	.....	12, 22—34
3 c. 7, 1—6	Fortsetzung	6, 37—42
7, 7—11	.....	11, 9—13
3 d. 7, 15—27	Schluß	6, 43—49
4. 8, 5—13	Hauptmann von Kapern.	7, 1—10
8, 11. 12	.....	13, 28. 29
8, 19—21	.....	9, 57—60
10, 1 ss. passim	.....	10, 1 ss. 12, 1 ss. 49 ss.
5. 11, 1—19	Über den Täufer	7, 18—35
6. 11, 20—24	Wehe den Städten	10, 13—15
7. 11, 25—30	Kommt her zu mir	10, 21—24
8. 12, 22—37	Beelzebulsperikope	11, 14—23
9. 12, 38—42	Jonaszeichen	11, 29—32
10. 12, 43—45	Kritik der Exorzismen	11, 24—26

Matthäus		Lukas
13, 16. 17	.....	10, 23. 24
18, 12—14	.....	15, 4—6
19, 28	.....	22, 30
22, 1—14	.....	14, 16—24
23, 13—36	.....	11, 37—52
23, 37—39	.....	13, 34. 35
24, 1 ss. passim	.....	17, 20—35. 12, 35—46
25, 14—30	.....	19, 11—27.

Die hier aufgeführten Stücke sind öfters Reden und Erzählungen zugleich, und zuweilen überwiegt die Erzählung. Die mit Ziffern bezeichneten folgen sich bei Matthäus und Lukas in der selben, ohne Zweifel historischen Ordnung. Sie stammen offenbar aus einer zusammenhangenden Quelle, die man mit Q bezeichnet. Aber auch diejenigen, die nicht in der Reihe stehn, schreibt man dieser Quelle zu. Allgemein ist das nicht zulässig, indessen vielleicht teilweise berechtigt, z. B. für die Auslassung gegen die Schriftgelehrten (Mt 23, 13—36. Lc 11, 37—52) und für die eschatologische Rede (Mt 24 passim. Lc 17, 20—35). Diese beiden Stücke sind wenigstèns bei Matthäus analogen Stücken des Markus, die in der Passion stehn, gleichgesetzt und mit ihnen verbunden. Dann würde der mit dem Auftreten des Täufers beginnende historische Faden, an dem der Lehrstoff von Q aufgereiht ist, sich nicht bloß auf die galiläische Periode beschränken, sondern bis in die Passion erstrecken.

Die Frage, ob Q bei Matthäus oder bei Lukas ursprünglicher erhalten sei, läßt sich nicht rund beantworten. Die mehr stückweise Wiedergabe des Stoffs bei Lukas verdient den Vorzug vor der Komposition zu umfangreichen Reden bei Matthäus, dem die Vorliebe für die Siebenzahl im Blute steckt. Aber die Situationen, die Lukas den einzelnen Stücken anweist, verdienen großenteils nicht das Vertrauen, in der Quelle vorgefunden zu sein. Besonders in der großen Einschaltung sind Gruppen, die in Wahrheit nur sachlich zusammengehören, künstlich in einen zeitlichen und örtlichen Rahmen gefaßt, der dann doch nicht hält. Von einem Gastmahl aus wendet sich Jesus, zum teil in Beantwortung an ihn gerichteter Fragen, an die verschiedensten Adressen, an die Gäste, an die Jünger, an das Volk, ohne daß die Situation wechselt, aber auch ohne daß sie festgehalten wird. Das Gastmahl muß bei Lukas überhaupt nicht selten als Ge-

legenheit herhalten. Dabei ist der Wirt öfters ein Pharisäer oder ein Schriftgelehrter, und auch Simon der Aussätzige hat sich in einen Pharisäer umgewandelt. Das dient dazu, Jesus in Kollision mit seinen Widersachern zu bringen. Daß er dann seinen Gastgeber an dessen Tafel ausschilt, muß man in den Kauf nehmen; die schon von Schleiermacher empfundene Unfeinheit wird indessen nicht ihm, sondern dem Lukas zur Last fallen. Viel passender ist in einem analogen Fall bei Markus der Zöllner Levi der Wirt, und die Pharisäer, die zurecht gewiesen werden, sind zugedrungen.

Nach inneren Merkmalen erscheint die Feldpredigt bei Lukas im Ganzen originaler als die Bergpredigt bei Matthäus; seine Disposition liegt auch bei jenem zu grunde, sein Ton und seine Sprache ist durchweg frischer, gedrungener und volkstümlicher, weniger geistlich und biblisch. Beim Vaterunser ist das Verhältnis ähnlich; jedoch gehört es nicht zu Q. In anderen Fällen gibt Lukas die Quelle deshalb reiner wieder, weil er sie nicht mit Markusparallelen zusammen arbeitet, wie Matthäus zu tun pflegt. Meistens läßt sich indessen ein generelles Urteil über ganze Stücke nicht aussprechen. Erweiterungen und Einschübe haben sie nicht bloß bei Matthäus erfahren, sondern auch bei Lukas, wie die Beispiele Lc 3, 10—14 oder 6, 24—26 schlagend dartun. Die einzelnen Sprüche haben manchmal bei diesem, manchmal bei jenem ein echteres Aussehen, obgleich die Entscheidung auch da nur selten ganz sicher ist. Mt 6, 19 s. ist verfeinert aus Lc 12, 33 s. und Mt 10, 37 aus Lc 14, 26; die Vögel des Himmels (Mt 6, 26) kommen nicht auf gegen die Raben (Lc 12, 24); Mt 5, 40 „wer dein Unterkleid haben will, dem laß auch das Oberkleid" ist eine Verkehrung von Lc 6, 29 „wer dein Oberkleid haben will, dem laß auch das Unterkleid", denn das Hemd sitzt einem näher als der Rock. Andrerseits ist Lc 12, 3 eine Verschlechterung von Mt 10, 27, δώσει πνεῦμα ἅγιον (Lc 11, 13) eine Korrektur für δώσει ἀγαθά (Mt 7, 11), εὐαγγελίζεται (Lc 16, 16) für βιάζεται (Mt 11, 12), und παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ (Lc 11, 42) für τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (Mt 23, 23).

Daß die in der Reihenfolge bei Matthäus und Lukas übereinstimmenden Stücke aus Einer Quelle, also aus Q stammen, muß festgehalten werden, obgleich der Grad ihrer Übereinstimmung im griechischen Wortlaut schwankt und einige Varianten nur aus verschiedener Lesung oder Deutung eines aramäischen Originals be-

friedigend abgeleitet werden können. Diese Tatsache ist freilich sonderbar und bedarf der Erklärung. Es ist nicht anzunehmen, daß die Quellen beiden Evangelisten sowohl griechisch (daher die Übereinstimmung) als auch aramäisch (daher die Differenz) vorgelegen haben. Sie haben sie vielmehr beide nur in griechischer Übersetzung gekannt. Diese war ursprünglich eine und die selbe, ging aber dann in Rezensionen aus einander, die aus nachträglichen Korrekturen, zum teil nach dem aramäischen Original, entstanden sind, ähnlich wie es z. B. in der Septuaginta der Fall ist. Matthäus benutzt eine andere Rezension als Lukas. Beim Vaterunser fällt es im höchsten Grade auf, daß sie es beide, trotz ihrer starken Varianten, nur griechisch gekannt haben, da beiden das unverständliche ἐπιούσιος gemein ist.

2. Sondergut, nur Einem Evangelisten angehörig, findet sich bei Lukas mehr als bei Matthäus, am meisten in der zweiten Hälfte der großen Einschaltung. Es besteht bei beiden vorzugsweise aus sogenannten Parabeln, deren gleichen in Q kaum vorkommen. Bei Matthäus sind es richtige Gleichnisse, die mit es ist wie wenn anfangen. Sie sind ausgearbeitete Produkte der Überlegung, nicht aus dem Moment geboren, vielmehr (vom Standpunkte Jesu aus) auf die Zukunft bezüglich. Sie handeln alle vom Himmelreich, als Saatfeld, als Weinberg, als irdischem Arbeitsgebiet der familia dei [1]). Gott steht als der König oder der Haus- und Gutsherr gegenüber den Sklaven und Arbeitern seines Haushaltes oder den Haussöhnen — was auf das selbe hinausläuft; sie arbeiten gemeinsam in seiner Wirtschaft, unterscheiden sich dabei aber sowohl durch äußere unwesentliche als auch durch innere wesentliche Unterschiede, und bekommen zum Schluß ihren Lohn, indem sie nach dem inneren Wert ihrer Arbeit gesondert, teils in das Reich der Herrlichkeit aufgenommen, teils verworfen werden. Anders bei Lukas. Seine Spezialität sind nicht Gleichnisse, sondern ganz durchsichtige und einer deutenden Entkleidung nicht bedürftige lehrhafte Erzählungen, die auch wohl wirklich passiert sein können, wenngleich sie immer eine Moral haben. Vielfach werden darin zwei Typen einander entgegengesetzt: Maria und Martha, der reiche Mann und der arme Lazarus, der Samariter und die Juden, der verlorene Sohn und sein Bruder, der reumütige und der verstockte Schächer, der Pharisäer und die Hure, der Zöllner

[1]) Familia im ursprünglichen Sinn genommen.

und der Pharisäer. Als antithetischer Grundtypus erscheint der des selbstbewußten Gerechten und des armen Sünders, und das Lieblingsthema ist, daß die Bekehrung für keinen in welcher Lage auch immer ausgeschlossen, für jeden notwendig und dem Taugenichts leichter sei als dem Tugendhaften. Lukas hat eine ausgesprochene Vorliebe nicht bloß für die gedrückten, verkommenen und misleiteten ὄχλοι, sondern für verworfene Individuen; er treibt Wucher mit dem Spruch: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken [1]). Die Beispiele, in denen er seine These immer aufs neue veranschaulicht, haben eine große Familienähnlichkeit unter sich und zugleich auch mit den Variationen und Vermehrungen von Markusstücken, von denen im § 4 die Rede gewesen ist; sie stehn damit auf gleicher Stufe und müssen ebenso beurteilt werden. Es geht ein etwas sentimentaler und ein gleichmäßig literarischer Zug hindurch, die kunstmäßige Ausführung der Situation und die grell kontrastierende Farbengebung fällt auf [2]). Mag ihr Wert so groß sein wie er will, so können doch diese Novellen des Lukas nicht der alten Überlieferung gleich gesetzt werden. Ihm würde auch die Perikope von der Ehebrecherin anstehn, die im vierten Evangelium interpoliert und durchaus apokryph ist, mag sie gleich dem modernen Geschmack mächtig zusagen.

3. Die Unterschiede des Matthäus und Lukas treten natürlich am meisten in dem Sondergut hervor, wenngleich nicht lediglich darin. Als bezeichnend für Matthäus pflegt man mit vollem Recht sein Interesse für die ἐκκλησία zu betrachten, die nur bei ihm, an zwei Stellen, in das Evangelium hineinragt. In der Tat handelt er von ihr nicht bloß da, wo er sie mit dem eigentlichen Namen nennt, sondern der Sache nach auch in all seinen Parabeln vom Himmelreich. Sie ist dessen irdisches Seminarium. Sie umfaßt, echt katholisch, würdige und unwürdige Mitglieder; die Scheidung zwischen ihnen soll Gott überlassen bleiben und erst beim Endgericht eintreten, wo das Himmelreich aus der vorläufigen Phase in die definitive übergeht. Ein von der Gemeinde (durch Verführer, ψευδοπροφῆται, σκάνδαλα) abgeirrtes Mitglied soll man nicht fahren lassen, sondern mit allen Mitteln wiederzugewinnen suchen; nur wenn alle gütlichen Vor-

---

[1]) Es ist höchst bezeichnend, daß aus der salbenden Frau bei ihm eine Hure geworden ist (Kap. 7).

[2]) Lukas ist Maler, sagt Herder.