

Beiträge zur Erklärung der Synoptiker.

Von Friedrich Spitta.

I. Die Feuertaufe des Messias, Matth 3, 11. Luk 3, 16.

In der Verkündigung des Täufers heißt es nach dem Berichte des Matthäus und Lukas von dem Messias: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ. In der Parallele Mark 1, 8 fehlt das καὶ πυρὶ. Über den Sinn des πῦρ kann kein Zweifel obwalten, wenn man, anstatt mißverständene Parallelen wie Act 2, 3f. heranzuziehen, die Wendung aus dem Zusammenhange versteht. Zweimal erscheint dort das Feuer Matth 3, 10. 12; Luk 3, 9. 17 als Bild des Gerichtes. Anders kann auch die Feuertaufe nicht verstanden werden. Die danebenstehende Geistestaufe darf uns nicht verführen, das Bild vom Feuer nach dem Markuszusammenhang zu deuten, der überhaupt nichts vom messianischen Gerichte berichtet. Eher ist die Vermutung am Platze, daß das ἐν πνεύματι ἁγίῳ in die Täuferpredigt nach Matthäus und Lukas aus Markus hineingeraten sei. (Vgl. J. Weiß, das älteste Evangelium S. 125).

Wie es sich nun damit verhalten möge, zunächst dürfte festgestellt werden, wie sich überhaupt das Bild von dem Taufen mit Feuer erklärt. Wellhausen (d. Ev. Matth. S. 6) verweist auf Mal 3, 2f.; Amos 7, 4, wo vom läuternden und verzehrenden Feuer die Rede ist, und meint: „So wenig wie das Taufen mit Geist hat das Taufen mit Feuer etwas zu tun mit der wirklichen Taufe.“ Wenn Wellhausen unter letzterer ein wirkliches Bad versteht, so scheint mir doch ganz wohl die Mitteilung des Geistes unter dem Bilde der Taufe vorgestellt werden zu können; vgl. z. B. Jes 44, 3 und auch die Vorstellung des Hebräerevangeliums: descendit fons omnis spiritus sancti. Was nun die Feuertaufe betrifft, so meint Holtzmann, Hand-Commentar I, 1. 3. Aufl., S. 197, das Feuergericht könne „zur Not als eine Art Taufe (Eintauchen in Feuer) vorgestellt werden.“ Die rätselhafte Stelle Mark 9, 49 (πᾶς πυρὶ ἀλιθήσεται) wird allerdings kaum zur Aufklärung dienen. Um so mehr die Vorstellungen der neutestamentlichen Apokalypse (19, 20. 20, 10. 14. 15. 21, 8) von der

λίμνη τοῦ πυρός. Es handelt sich dort ausdrücklich um das messianische Gericht; und gilt dieses zunächst den Hauptwidersachern des Messias, so teilen es doch schließlich alle Ungerechten: εἴ τις οὐχ εὐρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός. — τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψεύδεσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ.

Es ist merkwürdig, daß man meines Wissens noch nicht beachtet hat, weshalb gerade diese Gerichtsvorstellung dem Täufer besonders geläufig sein mußte. Am unteren Jordan tätig, hatte er zu dem Schwefelsee nicht weit, der jene apokalyptische Anschauung veranlaßt hatte, und er war nicht der einzige Bußprediger jener Zeit, der den Mächtigen und üppig Lebenden mit jenem Gerichte drohte. Der Verfasser des 67. Kapitels im Buche Henoch vertritt die Vorstellung, daß die ganze Gegend vom Gehinnomtale bis jenseits des toten Meeres über einem unterirdischen Feuerpfuhle ruht, in den einst die sündigen Engel (Gen 6) geworfen wurden, und daß die heißen Mineralbäder jener Gegend mit ihrem Schwefelgeruch Abflüsse jenes Feuersees seien. Die wollüstigen Reichen benutzen jene Thermen, wie es noch der greise Herodes mit Kallirrhöe versucht,¹ um ihrem Leibe die Gesundheit wieder zu verschaffen. Aber obwohl sie somit täglich das Gericht der Engel vor Augen sehen, glauben sie nicht an Gottes Namen und wollen es nicht einsehen, daß sich jene Wasser verändern und zu einem ewig lodernnden Feuer werden sollen. Gerade so hätte auch Johannes der Täufer, dessen Asketengestalt Jesus den im üppigen Lebensgenuß Verweilenden gegenüberstellt (Luk 7, 25; Matth 11, 8), reden können, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Nachbarschaft der Thermen am toten Meere ihm Stoff geliefert hat für seine Ermahnungen zu einem einfachen Leben, auch vielleicht für die Strafreden gegen Herodes Antipas. Übrigens finden sich als Gerichtsbilder das Verbrennen des Strohes und das Untersinken im Wasser auch Hen 48, 9. — Die starke Naturfarbe der Täuferrede bezeugen auch die von ihm verwendeten Bilder aus dem Leben des Landmanns: das Worfeln des Getreides und das Verbrennen der Spreu;² das Fliehen der Schlangen beim Abbrennen der Stoppelfelder; die fruchtreichen und die nutzlosen, zum Abhauen und Verbrennen geeigneten Bäume. Auch das Wort von den Abrahamskindern, die Gott aus den Steinen der Wüste erwecken

¹ Vgl. Josephus, Antiquit. XVII, 6, 5; Bell. Jud. I, 33, 5.

² Vgl. auch Hen 48, 9.

kann, gehört in den Kreis der Anschauungen, in den sich die von der Feuertaufe so einfach einfügt.

Die kräftige Naturfarbe, die sich in der Täuferrede bei Matthäus und Lukas im Unterschied von Markus findet, macht Wellhausens Vermutung begreiflich, daß dort eine nichtchristliche Tradition über Johannes erhalten sei, die von dessen Jüngern stammen möge; diese sei mit der christlichen bei Markus verschmolzen auf Grund einer späteren Identifizierung Jesu Christi mit dem Feuerrichter des Täufers. In der Annahme einer älteren und einer jüngeren Überlieferung stimme ich Wellhausen bei; zur Annahme, daß jene vorchristlichen Ursprungs sei, liegt aber doch, soviel ich sehe, kein anderer Grund vor als die Forderung, daß der Markustext die älteste christliche Rezension der Täuferrede biete. Das Recht dieser Forderung sehe ich nicht ein. Der Täuferbericht bei Markus sieht von v. 1 an das Auftreten des Johannes als den Beginn des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes an. Umgekehrt bei Lukas, wo das Auftreten des Täufers bis zu seinem Verschwinden im Gefängnis beschrieben wird, ohne daß sein Wirken mit dem Auftreten Jesu in Verbindung gebracht würde. Daß eine solche Darstellung nicht aus christlicher Feder stamme, kann nicht nachgewiesen werden. Daß sie durch fremde und spätere Gesichtspunkte nicht getrübt ist (es müßte denn der Einschub der Geistestaufe vor der Feuertaufe sein), und daß sie deshalb geschichtlich zuverlässiger ist als die, bei der die Feuertaufe und die Gerichtsvorstellung überhaupt dahin gefallen ist, — in diesem Urteile stimme ich ganz mit Wellhausen überein.

2. Der Anfang des Markus-Evangeliums.

Den einander widersprechenden Erklärungen von Mark 1, 1—4 muß man entnehmen, daß hier ein besonderer Fall, bezw. eine noch nicht gehobene Schwierigkeit vorliegt. Die Hauptsache ist von Wellhausen (Das Evangelium Marci S. 3f.) hervorgehoben worden: er sieht in v. 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ, den Titel der folgenden Schrift; in dem befremdlichen, vorausgeschickten und gemischten Zitat v. 2f.: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποπέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάζει τὴν ὁδὸν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ, findet er mit Lachmann und Ewald einen späteren Zusatz. Somit würde der ursprüngliche Eingang des Evangeliums in v. 4 zu erkennen sein: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Damit wären alle Schwierigkeiten

gehoben, unter denen der jetzige Eingang des Evangeliums leidet. Unerklärt aber bleibe, 1. weshalb das Zitat v. 2f. der Berichterstattung in v. 4 vorangesetzt ist; 2. wie es zu einer Komposition von Mal 3, 1 und Jes 40, 3 unter dem Titel eines Jesajazitats gekommen ist. Von diesen unaufgeklärten Punkten aus ist zu untersuchen, ob die Bemerkungen Wellhausens nicht den Weg zu einem anderen Ziele offen lassen.

Die nächstliegende Auffassung von v. 1 ist die, daß hier eine Überschrift des Buches gegeben ist (Th. Zahn, Einleitung II, 220ff., J. Weiß, S. 24ff.). Eine Parallele bietet LXX Hos 1, 2: ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὠσηέ. Vgl. auch u. a. cod. D: εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίου ἐτελέσθη, ἀρχεται εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην. Ist aber v. 1 nichts als der Titel der folgenden Schrift, so läßt sich die Folgerung kaum umgehen, daß dem kanonischen Markus ebenso der Anfang fehlt wie der Schluß; denn daß mit ἐφοβοῦντο γὰρ 16, 8 das Evangelium sollte geschlossen haben, ist mir auch durch Wellhausen (S. 146) nicht wahrscheinlich gemacht worden. Mit 1, 2 kann die Schrift nicht begonnen haben. Diesen Eindruck müssen die mühseligen Versuche, mit dem Eingange fertig zu werden, nur noch verstärken. Nach ausnahmslosem Gebrauche im Neuen Testamente ist die Zitationsformel καθὼς γέγραπται, sowie alle ähnlichen, nie Vordersatz, sondern schließt sich immer an einen Bericht von solchem an, das als Erfüllung eines Weissagungswortes angesehen wird. So steht es auch mit dem Bericht von dem Auftreten des Täufers in der Parallele Luk 3, 3, an den sich in v. 4—6, mit ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαίου τοῦ προφήτου zitiert, Jes 40, 3—5 anschließt, und ähnlich mit Matth 3, 3: οὗτος γὰρ ἔστιν ὁ ρηθεὶς διὰ Ἡσαίου τοῦ προφήτου λέγοντος.

Da nun unter allen Umständen dem Zitat Mark 1, 2f., wie in den Parallelen bei Matthäus und Lukas, ein Bericht über das Auftreten des Täufers vorangegangen sein muß, so wäre noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Zitat durch Schreiberversehen an falsche Stelle gekommen wäre, daß es also ursprünglich hinter v. 4 gestanden hätte. Dann bliebe aber völlig unerklärt, weshalb nicht bloß Jes 40, 3 zitiert ist, worin man die charakteristische Weissagung auf das Auftreten des Bußpredigers in der Wüste sah, sondern auch Mal 3, 1, worin Jesus (Matth 11, 10; Luk 7, 27) den Sinn fand, daß Gott dem Messias verkünde, er werde ihm einen Boten und Wegbereiter schicken. Daß Mal 3, 1 an unserer Stelle erst in den ursprünglichen Text eingeschoben ist, liegt auf der Hand. Das kann aber nicht durch v. 4 veranlaßt worden sein, da durch Einschub von Mal 3, 1 hinter v. 4 das charakteristische zweimalige ἐν τῇ ἐρήμῳ voneinander getrennt worden wäre. Mithin bleibt

die Möglichkeit, das Doppelzitat v. 2 f. habe ursprünglich hinter v. 4 gestanden, außer Betracht.

Unter diesen Umständen kann sich der Zusatz von Mal 3, 1 nur aus Beziehung auf v. 1 erklären. Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes bestände also in der messianischen Predigt des Täufers, wie davon Mal 3, 1 geweissagt ist. Wenn die griechischen Exegeten (Theophylakt, Euthymius Zigab.) trotz des fehlenden Artikels vor ἀρχή und des Mangels eines Verbs v. 1 als den Hauptsatz auffassen, auf den das Zitat in v. 2 f. zurückweise, so bedarf es keiner Rechtfertigung für denjenigen, dem wir unsere jetzige Textgestalt verdanken, daß er aus Not ebenso konstruiert und dem entsprechend seine Ergänzung vorgenommen hat. Ist nun aber gewiß, daß v. 1 der nicht zum Texte gehörige Titel, Mal 3, 1 aber später eingeschoben ist, so ist es vollends klar, daß vor dem Jesajazitat ein solcher Bericht gestanden haben muß, wie er jetzt in v. 4 nachkommt. Fehlen konnte er natürlich nicht, und so hat ihn der Verfasser unseres Textes hinzugeschrieben in wesentlicher Übereinstimmung mit Luk 3, 2f. Natürlich schleppt dieser asyndetisch angefügte Zusatz sehr auffallend hintennach, da bereits von dem Boten, der dem Messias vorangehen soll, in dem Weissagungsworte ausgesagt gewesen war, er sei φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ gewesen.

Von den 4 Versen, die jetzt den Anfang des Markusevangeliums ausmachen, haben der älteren Schrift nur folgende Worte angehört:

καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαία τῷ προφήτῃ· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Damit kommen wir zu dem Resultate, daß die von dem kanonischen Markus benutzte Schrift keinen vollständigen Anfang und keinen Schluß hatte. Diesen hat man erst später zu ergänzen gesucht, jenen schon bei der Herstellung des kanonischen Textes.

Was wird nun ursprünglich vor v. 2 gestanden haben? Natürlich zunächst der Satz vom Auftreten des Täufers, auf den das Zitat Jes 40, 3 zurückweist. Aber nur dieser? Nicht eine längere Einleitung? Nicht vielleicht eine Kindheitsgeschichte wie bei Matthäus und Lukas? Bei der Schätzung, die das 2. Evangelium durchschnittlich genießt, wird man die zuletzt genannte Möglichkeit vermutlich ohne weiteres als eine Marotte abweisen. Gerade das, daß dem Markus eine Vorgeschichte wie ein Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen fehlt, hat ihm auf kritischer Seite viele Sympathien verschafft. Das soll man nur ruhig zugeben. Aber weder das eine noch das andere stellt uns auf historisch sicheren

Boden. Daß im Evangelium der so deutlich in 14, 28 vorbereitete Bericht von einer galiläischen Erscheinung des Auferstandenen nicht gestanden habe, scheint mir aller Wahrscheinlichkeit zu widersprechen — von anderen Gründen ganz zu geschweigen. Ob aber im Evangelium Anzeichen zu entdecken sind, die für oder gegen das Vorhandensein einer Kindheitsgeschichte in der älteren Markusform sprechen, wird im Zusammenhang des nächsten kleinen Abschnittes herausgestellt werden.

3. Die Himmelsstimme bei der Taufe Luk 3, 22 in ihrer Bedeutung für das synoptische Problem.

Aus den Differenzen der Überlieferung des Wortlautes der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu hat man meines Wissens noch nicht die wichtigen Folgerungen gezogen, die sich hier für das synoptische Problem gewinnen lassen. Bei Lukas findet sich, bezeugt von *D a b c d f f² 1 r*: *υἱός μου εἶ cú ἔγωήμερον γεγέννηκά ce*, während die überwiegende Zahl der griechischen Handschriften und Übersetzungen lesen: *κύ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν τοῖ εὐδόκησα*. Die verhältnismäßig schwache Bezeugung der erstgenannten Lesart wird vollständig ausgeglichen durch eine glänzende Reihe außerbiblischer Zeugen von Justin. M. an (vgl. besonders Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, S. 40 ff.; A. Resch, *Agrapha*. S. 346—350; *Außerkanonische Paralleltex te* III, 20f.; Bousset, *Die Evangelienzitate Justins* S. 54; Zahn, *Einleitung* II S. 358 f.); sodann durch das Gewicht der inneren Gründe, welche die Ausmerzung jener Lesart erklären, während sich ihre Einfügung an Stelle der rezipierten überhaupt nicht erklärt. Nicht bloß spricht für jene, daß sie nicht entstanden sein kann durch Einwirkung der synoptischen Parallelen, sondern vor allem die Ungunst des theologischen Urteils ihr gegenüber, so daß man sich wundern muß, daß sie überhaupt ihr Dasein gefristet hat. Schlagend bemerkt Zahn (II S. 358): „Da nach dem kirchlichen Bekenntnis Jesus schon vermöge seines wunderbaren Eintritts in menschliches Leben Gottes Sohn ist; da ferner Psalm 2, 7 schon Hebr 1, 5 auf dieses Ereignis gedeutet wird und dies zu Luk 1, 32. 35 besser zu passen scheint; da ferner die Abweichung von Matthäus und Markus anstößig sein mußte; da endlich von vielen Häretikern der Taufe Jesu ein übermäßiges Gewicht beigelegt wurde, so mußte β (die abendländische Textgestalt) dem kirchlichen Bewußtsein, zumal bei denjenigen, die wie Justin außer der wunderbaren Erzeugung des Menschen Jesus noch eine vorzeitliche Erzeugung des Logos lehrten, immer unerträglicher werden, die Entstehung und weite Verbreitung von β auf Grund von α in der Kirche des zweiten

Jahrhunderts erscheint unbegreiflich, dagegen die allmähliche Verdrängung von β durch α beinahe unvermeidlich.“ Bei voller Anerkennung der Tatsache, daß die Taufstimme aus Psalm 2, 7 der ältesten Überlieferung entsprechen werde, hält man es nun doch für nicht wahrscheinlich, daß dieselbe bei Lukas vorliege, sondern bezeichnet sie als eine vorkanonische (vgl. Bousset, S. 61, J. Weiß zu Luk 3, 22; anders Das älteste Ev. S. 132 f). Man meint, der Evangelist, der die Geburt Christi mit allen Wunderfarben ausmale, könne eine Auffassung von der Taufe als einer Geburt aus Gott im Widerspruche zu seiner Markusquelle nicht erst eingeführt haben. Allein in der Geburtsgeschichte des Lukas weist außer den isoliert stehenden Worten 1, 34f. (vgl. J. Weiß z. d. St.) nichts auf die wunderbare Zeugung durch den heiligen Geist hin, die bei Matth 1, 18ff. allerdings die ganze Darstellung beherrscht. Es handelt sich in Luk 1. 2 nicht um die Geburt des Gottes-, sondern des Davidsohnes. Sind nun die Verse 1, 34. 35 von dem Verfasser des Evangeliums hinzugefügt worden, so beweist ihre Fremdartigkeit in jenem Zusammenhang, daß der Evangelist seinen Quellenbericht nicht weiter umgearbeitet hat. Weshalb sollte er nun nicht auch den Quellenbericht über die Taufe Jesu im wesentlichen so aufgenommen haben, wie er ihn vorfand? Dagegen spricht nichts anderes als die Hypothese, daß seine Schrift den kanonischen Markus zur Voraussetzung habe. Aber auf diese morsche Basis die Entscheidung über unsere Frage zu stellen, erscheint mir sehr verwegen. Zuvörderst ist der Zusammenhang der lukanischen Schrift daraufhin zu untersuchen, ob er für den Wortlaut der Himmelsstimme nach Ps 2 oder Jes 42 spreche.

Ausschlaggebend für das Wort von der Zeugung aus Gott ist zunächst das an den Taufbericht sich anschließende Geschlechtsregister. Wie kommt das an diese Stelle? J. Weiß meint: „Die Genealogie steht hier, bei Beginn der Wirksamkeit Jesu, weil sie am Anfang des Evangeliums, welches bis zur Geburt des Täufers ausholte und die zwei Kindheitsgeschichten verflocht, keinen rechten Platz gefunden hätte.“ Das ist unrichtig. Von einer organischen Verbindung der Genealogie Jesu mit der folgenden Geburtsgeschichte ist auch im Beginn des Matthäusevangeliums nicht die Rede; und wenn auch bei Lukas mit der Kindheitsgeschichte Jesu die des Johannes verflochten ist, so kommt eben doch jener nur in Betracht, sofern er Jesu Vorläufer ist. Das würde also die Eröffnung des Werkes durch eine Genealogie Jesu nicht hindern. Aber angenommen, es hätte dem Lukas aus schriftstellerischen Gründen nicht gepaßt, die Genealogie an den Anfang des Werkes zu stellen, so

hätte sie doch einen vortrefflichen Platz gehabt nach dem Bericht von der Geburt Jesu aus dem Geschlechte Davids, also hinter 2, 20. Mithin darf man nicht sagen, Lukas habe die Genealogie hinter die Taufe gestellt, weil er keinen anderen Platz für sie gehabt habe. Es muß vielmehr dieser Platz zunächst als der richtige, vom Schriftsteller gewollte begriffen werden.

Das versteht sich allerdings nicht angesichts des $\acute{\omega}\varsigma \epsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$ v. 23, wodurch angedeutet sein soll, daß Jesus tatsächlich nicht der Sohn des Joseph und dessen Ahnen, sondern des heiligen Geistes aus der Maria sei. Allein, daß jene Worte ursprünglich zur Genealogie gehört haben sollten, ist ja, auch abgesehen von unserer Frage, ganz unmöglich. „Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht getan haben, den mühsam gesponnenen Faden gerade an der entscheidenden Stelle durchzuschneiden mit der Andeutung, daß alles auf einem Irrtum beruhe“ (Holtzmann). Bietet nun hier der Schriftsteller eine wirkliche Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu dar, so wäre das allerdings sehr wenig dadurch motiviert, daß Jesus vorher angedeutet worden wäre mit: $\kappa\acute{\upsilon} \epsilon\acute{\iota} \delta \omicron \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \epsilon\nu \kappa\omicron\iota \epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\tau\alpha$: die Vaterschaft Gottes in bezug auf Jesus wird oft genug erwähnt, ohne daß man auf den Gedanken kommen könnte, an jenen Stellen wäre eine Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu am Platze. Anders steht die Sache, wenn Jesu soeben verkündet worden war: $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota} \kappa\acute{\upsilon}, \epsilon\gamma\omega \kappa\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\nu \gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\kappa\acute{\alpha}$ ce. Neben seine Zeugung aus Gott tritt dann seine menschliche Stammtafel, ganz ebenso wie in Matth 1, allerdings mit dem großen Unterschiede, daß, während es sich bei Lukas um die Zeugung eines im dreißigsten Jahre seines leiblichen Lebens stehenden Menschensohnes zum Gottessohne handelt, dort die Zeugung des Embryo im Mutterleibe der Maria in Betracht kommt, von dem es 1, 20 heißt: $\tau\acute{\omicron} \gamma\acute{\alpha}\rho \epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\eta} \gamma\epsilon\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\kappa \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$. Auf den mit dem $\kappa\acute{\eta}\mu\epsilon\rho\nu$ v. 22 angegebenen Anfang seiner Existenz als $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ bezieht sich auch das $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ in v. 23. Wenn man es umschreibt mit „als er den Anfang mit seinem Auftreten machte“, so bedenkt man nicht, daß im Vorhergehenden von keinem anderen Auftreten Jesu die Rede gewesen ist, als von dem des ganzen Volkes, dem nämlich, daß er zur Johannaufgabe gekommen. Von dem Auftreten aber, an das man denkt, nämlich als Prediger des Reiches Gottes, ist bei Lukas erst 4, 14f. die Rede. Wie von Joseph ausgesagt wird, er sei dreißig Jahr alt gewesen, als Pharao ihn zum Herrn über Ägypten setzte (Gen 41, 46: $\iota\omega\sigma\eta\phi \delta\acute{\epsilon} \eta\nu \acute{\epsilon}\tau\omega\nu \tau\rho\acute{\iota}\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\tau\alpha \delta\tau\epsilon \acute{\epsilon}\tau\eta \acute{\epsilon}\gamma\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\omicron\nu \Phi\alpha\rho\alpha\acute{\iota}$), nachdem dieser das Zeugnis

abgegeben: μή εὐρήσομεν τοιοῦτον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (Gen 41, 38), so heißt es von Jesus Luk 3, 23, er sei etwa dreißig Jahre gewesen an dem Tage, da er mit der Ausgießung des Geistes die göttliche Botschaft vernahm: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, und damit über eine Gottessohnschaft hinausstieg, die ihm mit seinen Vorfahren gemeinsam war, deren erster, Adam, aus Gottes Hand hervorging.

Einen weiteren Beweis dafür, daß die Himmelsstimme aus Ps 2, 7 bei Lukas dem ursprünglichen Texte angehört, entnehmen wir der an die Taufe sich anschließenden Versuchungsgeschichte. Daß die Teufelsfragen: εἰ υἱός εἶ τοῦ θεοῦ (4, 3. 9), die göttliche Erklärung bei der Taufe wieder in Zweifel ziehen wollen, ist anerkannt. Aber das ist doch wieder nur verständlich, wenn durch die Himmelsstimme nicht wie bei der Verklärung die Gottessohnschaft Jesu den Menschen proklamiert wird, sondern wenn sie ihm soeben bei der Taufe zum Besitze geworden ist. Das ist aber bei der Form der Himmelsstimme in Matthäus so wenig der Fall wie in der Verklärungsgeschichte, und auch aus der Form bei Markus: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, kann mit Sicherheit jener Schluß nicht gemacht werden, sondern lediglich bei der das σήμερον markierenden in Lukas.

Wenn nachgewiesen ist, daß das εἰ υἱός εἶ τοῦ θεοῦ der Versuchungsgeschichte auf das Taufwort zurückblickt, so wird auch ein weiterer Zusammenhang der Teufelsworte mit Ps 2 nicht zufällig sein. Unmittelbar auf die Taufstimme aus Ps 2, 7 folgt die Aufforderung Gottes an seinen heute gezeugten Sohn: αἰτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάχρυσιν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς; Luk 4, 5 ff. aber wird berichtet, der Teufel habe Jesu alle Königreiche der Welt gezeigt und gesagt; σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ἢ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. Werden diese Worte des Teufels nicht erst ganz klar durch die Beziehung auf die an den Sohn von Seiten Gottes gerichtete Aufforderung? „Gott kann sein Versprechen garnicht wahr machen, denn mir ist eben von ihm selbst die Herrschaft über die Welt gegeben.“ Beachtet man nun noch, daß bei den beiden anderen Versuchungen die Negierung des göttlichen Wortes durch εἰ υἱός εἶ τοῦ θεοῦ eingeleitet wird, und daß bei der Versuchung auf dem Berge jene Anknüpfung an das Taufereignis bisher vermißt wurde, so wird der von mir nachgewiesene Zusammenhang von Luk 4, 5 ff. und Ps 2, 8 über jeden Verdacht eines Zufalles stehen und den Beweis zu Ende bringen, daß nicht erst später durch Lukas Ps 2, 7 in den Tauftext gekommen ist, sondern daß dieses ein Stück der

von Lukas treu aufgenommenen Quellenschrift ist, deren theologische Anschauungen sich sonst, wie aus dem $\omega\varsigma$ $\epsilon\nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\tau\omicron$ 3, 23 hervorgeht, mit den seinigen nicht immer decken. (Vgl. J. Weiß, D. älteste Ev. S. 133.)

Fehlen diese auf höchstes Altertum hinweisenden Kennzeichen im kanonischen Markus, so ist das nur wieder ein neuer Beweis dafür, wie unhaltbar die Position ist, nach der unser Markus eine Quelle des Lukas-evangeliums gewesen sei. Statt $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ μου $\epsilon\acute{\iota}$ $\kappa\upsilon$, $\epsilon\gamma\omega$ $\chi\eta\mu\epsilon\rho\nu$ $\gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\kappa\acute{\alpha}$ $\kappa\epsilon$ liest Mark v. 11: $\kappa\upsilon$ $\epsilon\acute{\iota}$ δ $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ μου δ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$, $\epsilon\nu$ $\kappa\omicron\iota$ $\epsilon\upsilon\delta\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$. Am meisten erinnert dieses Wort an Jes 42, 1, und zwar nicht in der Übersetzung der LXX ($\iota\alpha\kappa\omega\beta$ δ $\pi\alpha\iota\varsigma$ μου, $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\eta\mu\psi\omicron\mu\omicron\iota$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$: $\text{Icra}\eta\lambda$ δ $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\varsigma$ μου, $\pi\rho\omicron\varsigma\epsilon\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ η $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ μου), sondern in der, die Matth 12, 18 gibt: $\iota\delta\omicron\upsilon$ δ $\pi\alpha\iota\varsigma$ μου $\delta\nu$ $\eta\rho\acute{\epsilon}\tau\iota\kappa\alpha$, δ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ μου $\delta\nu$ $\eta\upsilon\delta\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\epsilon\nu$ η $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ μου· $\theta\eta\varsigma\omega$ $\tau\omicron$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}$ μου $\epsilon\pi'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$, $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\rho\iota\alpha\nu$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\xi\theta\upsilon\epsilon\iota\nu$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}$. Diese Stelle, frei von dem, was an Ps 2, 7 anstößig sein mußte, empfahl sich für die Taufe besonders dadurch, daß darin von der Mitteilung des Geistes an den $\pi\alpha\iota\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ die Rede ist. Im Vergleich mit dem lukanischen Wort ist aber nicht bloß zu beachten, daß statt δ $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ μου dasteht δ $\pi\alpha\iota\varsigma$ μου, das sich von jenem auch an anderen Stellen wie Sap. 2, 13. 16. 18 im Sinne nicht wesentlich unterscheidet (G. Dalman, Die Worte Jesu I, 228), sondern daß die Wiedergabe von $\eta\gamma\omega$ $\eta\eta\tau$ $\eta\theta\eta$ bei Matthäus futurisch aufgefaßt ist und also für die Taufszene nicht passen würde, während LXX allerdings liest: $\xi\delta\omega\kappa\alpha$ $\tau\omicron$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ μου $\epsilon\pi'$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Vor allem aber zeigt sich die Nachwirkung des lukanischen Wortes bei Markus darin, daß es zu einer Anrede an Jesus geworden ist, was sich weder aus dem Original und dessen Übersetzungen, noch aus der Markusdarstellung, wo es meiner Überzeugung nach trotz der Anrede an Jesus doch zunächst für den Täufer bestimmt ist, noch endlich aus der verwandten Himmelsstimme bei der Verklärung erklärt. Daß es bei Matthäus wieder zu der jesajanischen Grundform zurückgebildet wurde, ist eigentlich ein naturnotwendiger Prozeß, der eintreten mußte, nachdem bei ihm die unmittelbare Beeinflussung durch das Wort in der ältesten Überlieferung weggefallen war. In der dreifachen Form der Taufstimme stellt sich ein sehr durchsichtiger Prozeß dar, dessen Stadien sich bei Lukas, Markus, Matthäus erhalten haben:

1. $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ μου $\epsilon\acute{\iota}$ $\kappa\upsilon$ · $\epsilon\gamma\omega$ $\chi\eta\mu\epsilon\rho\nu$ $\gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\kappa\acute{\alpha}$ $\kappa\epsilon$.
2. $\kappa\upsilon$ $\epsilon\acute{\iota}$ δ $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ μου δ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$, $\epsilon\nu$ $\kappa\omicron\iota$ $\epsilon\upsilon\delta\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$.
3. $\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ δ $\upsilon\iota\omicron\varsigma$ μου δ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$, $\epsilon\nu$ ψ $\eta\upsilon\delta\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$.

Wie nahe Bousset der richtigen Lösung des im Lukastexte vorliegenden Problems kommt, ergibt sich aus folgendem merkwürdigen

Satze: „Der Textredaktor des Lukas, dessen Tätigkeit wir im Kod. D begegnen, hat jedenfalls nur sehr harmlos und aus harmonistischen Gründen den altertümlichen Bericht wiederhergestellt, vielleicht weil Lukas in seinem Bericht über die Taufe dem Wortlaut der Quelle am nächsten stand, in der jener Wortlaut der Taufstimme stand.“ Anstatt einen altertümlichen Text anzunehmen, in dem eine jüngere Form des Taufwortes stand, an deren Stelle dann ein Redaktor die alte Form gerückt hat, sagen wir einfach, den Bericht über die Taufe und die Himmelsstimme, beide gleich altertümlich, habe Lukas der alten Quelle entnommen, von der der kanonische Markus eine stark modernisierende Bearbeitung darstellt. Für das richtige Verständnis des Verhältnisses der Synoptiker untereinander ist die Taufgeschichte von durchschlagender Bedeutung.

Das wird sich noch weiter zeigen, wenn wir untersuchen, was sich aus dem Verhältnis der bei Lukas eng zusammengehörenden Perikopen von der Taufe und vom Geschlechtsregister Jesu zu Markus und Matthäus ergibt. Da bei diesen hinter der Taufe kein Geschlechtsregister steht, und da die Geschichte von der Versuchung so offenbar auf die von der Taufe zurückblickt, so hat man sich daran gewöhnt, im Geschlechtsregister einen lukanischen Einschub zu sehen. Aus den oben angestellten Untersuchungen wird sich ergeben haben, daß diese Hypothese unhaltbar ist. Derjenige, der 3, 23 zu ὧν υἱὸς Ἰωακίμ ἐστὶν ἐνομίζωτο fügte; um die Genealogie für seinen theologischen Standpunkt annehmbar zu machen, kann nicht ein ihm so unbequemes Schriftstück wie die Genealogie hinter der Gottesstimme eingeschaltet haben, die Jesu bei seiner Taufe verkündete: ἡμερὸν γεγέννηκά ἐστιν. Die Genealogie ohne das ἐνομίζωτο ist der Theologie des zweiten Jahrhunderts gerade so anstößig gewesen, wie das Taufwort aus Ps 2, 7. Wenn nun dieses in Markus und Matthäus einem unbedenkllicheren hat weichen müssen, so wird man es doch nicht für einen Zufall halten wollen, daß auch die Genealogie hinter der Taufe bei ihnen geschwunden ist.

Es wäre das nicht unbedingt nötig gewesen. In der Form, in der sie im kanonischen Lukas vorliegt, hätten auch der kanonische Markus und Matthäus sie sich gefallen lassen können. Weshalb haben sie sie gestrichen? Eine deutliche Antwort ergibt sich aus dem Texte des Matthäus. Dieser bietet eine kunstvoll in bedeutsame Perioden eingeteilte Genealogie ganz im Beginne seines Evangeliums; somit konnte die andere fallen. Ganz so einfach freilich, wie es auf den ersten Blick scheint, ist die Sache nicht. Bildet wie bei Lukas so auch bei Matthäus den

Grundstock seiner Erzählungen eine alte Tradition, die sich im Lukastext der Taufe und Genealogie Jesu noch relativ rein erhalten hat, so müssen doch handfeste Gründe vorliegen, die es uns erklären, daß er die Genealogie Luk 3, 23—38 fallen gelassen und statt deren eine andere vor den Bericht von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und den von der jungfräulichen Geburt gestellt hat. Gerade diese Stellung macht es unmöglich, die Schwierigkeit durch die Wendung zu beseitigen: „Aus irgend welchen Gründen schien ihm die Genealogie Matth 1, 1—17 gläubwürdiger als die bei Lukas und die Stellung am Anfang einer Lebensgeschichte passender als mitten im Verlauf derselben.“ Es liegt Absicht darin, daß er eine Genealogie, die er an der entscheidenden Stelle (v. 16: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἧς ἔγεννηθῆναι Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός) einer ähnlichen Korrektur unterwarf wie Lukas die seinige, verband mit der Geschichte von der Erzeugung Jesu aus heiligem Geiste. Durch diese Geschichte war ja aufs deutlichste dargetan, in welchem Lichte die Genealogieen Jesu anzusehen seien. Die Umsetzung der Genealogie bei Matthäus bedeutet also nichts anderes als eine radikale Korrektur der Ansicht, die in der älteren synoptischen Überlieferung dadurch zum Ausdruck gekommen war, daß der im dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugte Jesus nach Seiten seines leiblichen Lebens eine Ahnenreihe besaß, die ihn durch seinen Vater Joseph zu Davids Sohne und durch Adam zum Sohne Gottes machte wie alle anderen Menschen.

Wie sieht es nun aber mit der Schrift aus, auf die das defekte kanonische Markusevangelium zurückweist? Hier haben wir weder eine Genealogie hinter der Taufe, noch eine solche am Anfang. Wie soll man sich das erklären? Es gehört zu den als ganz selbstverständlich geltenden Annahmen der Kritik, an denen zu zweifeln für frevelhaft oder töricht angesehen wird, daß das zweite Evangelium auch dadurch seine Überlegenheit über die beiden anderen Synoptiker erweise, daß es noch keine Kindheitsgeschichte habe. Gewiß, ihm fehlt die Kindheitsgeschichte so gut wie der Schluß. Aber sie fehlt ihm vielleicht nur deshalb, weil ihm auch der Anfang fehlt. Daß letzteres der Fall, ist im 2. Abschnitt unserer Untersuchungen nachgewiesen worden. Ob damit auch eine Kindheitsgeschichte gefallen sei, mußte als bloße Möglichkeit unentschieden gelassen werden. Jetzt stehen wir an dem Punkte, wo wir wohl oder übel weiter gedrängt werden. Die Veränderung der ältesten Form der Taufstimme kann nach allem oben Bemerkten keinen anderen Grund gehabt haben als den, daß die betreffenden Schriftsteller eine Überlieferung

kannten, wonach Jesus nicht in seinem dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugt wurde, sondern wo sein Eintritt in das irdische Leben auf eine Zeugung aus heiligem Geiste zurückgeführt worden war. Sollte die der 2. Evangelist nicht mit in seiner Lebensgeschichte Jesu verwendet haben? Deshalb brauchte nun freilich bei ihm die lukanische Genealogie so wenig fehlen wie bei Lukas selbst. Ein derartiges Aktenstück ließ ein Schriftsteller schwerlich mir nichts dir nichts fallen, es sei denn, daß er es an einen anderen Platz stellen oder durch ein wertvolleres ersetzen wollte. Wie das möglich war, ersieht man aus Matthäus. Alle diese Erwägungen führen zu der Annahme, daß in der Lücke zu Anfang des kanonischen Markus eine Genealogie Jesu in Verbindung mit einer Geschichte von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und der jungfräulichen Geburt gestanden hat, aller Wahrscheinlichkeit nach in wesentlicher Übereinstimmung mit dem, was wir jetzt in Matth 1 und 2 lesen.

Was läßt sich gegen diese Hypothese einwenden? Daß die älteste synoptische Überlieferung keine Vorgeschichte gehabt hat, steht auch mir fest. Aber ich entnehme die Gründe für diese Ansicht nicht dem defekten Anfang des Markusevangeliums, sondern vor allem der Tatsache, daß der Verfasser jener Quellenschrift das Bedürfnis gehabt hat, hinter dem Bericht von der Taufe Jesu eine Mitteilung über seine irdische Herkunft zu machen. Das würde er an jener Stelle nicht getan haben, hätte er vorher bereits eine Kindheitsgeschichte Jesu gebracht: die Stellung der Genealogie bei Matthäus ist dafür Beweis genug. Das Verschwinden der Genealogie Jesu hinter der Taufgeschichte bei Matthäus hängt mit dem Zusatz der Kindheitsgeschichte zusammen, und in dem vollständigen Markusevangelium wird es nicht anders gewesen sein. Schon der Titel ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ läßt darauf schließen, daß das folgende Buch eine Luk 3, 22 gegenüber entwickeltere Christologie gezeigt habe (vgl. J. Weiß S. 43 ff.). Das wird aber nicht bloß bestätigt worden sein durch die hypothetische Kindheitsgeschichte: auf dasselbe weisen charakteristische Ausdrücke des kanonischen Markus im Vergleich zu Lukas hin. Das Bekenntnis zu Jesus nach seinem Tode stellt sich in folgender Abstufung dar: Luk 23, 47: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν; Mark 15, 39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ; Matth 27, 54: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. In der Verhandlung vor dem Synedrium fragt man Jesum nach Luk 22, 66: εἰ cὺ εἶ ὁ Χριστὸς, εἶπὸν ἡμῖν; nach Mark 14, 61: cὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ, nach Matth 26, 63: . . . εἰ cὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Während Jesu Antwort nach Lukas dem Synedrium den Stoff zur Anklage gegen Jesus als einen Revolutionär

gibt (22, 71. 23, 2), wird Jesu Antwort nach Markus und Matthäus vom Synedrium als Gotteslästerung angesehen und demgemäß mit dem Tode verurteilt. Vor allem aber wird Mark 6, 3 „die Vaterschaft Josephs künstlich und absichtlich umgangen“ (J. Weiß), wo ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας an die Stelle von υἱὸς Ἰωσήφ Luk 4, 22, bzw. ὁ τοῦ τέκνονος υἱὸς Matth 13, 55 tritt (vgl. auch Wellhausen zu Mark 6, 3). Soviel mag hier in der Kürze genügen. So kann man nicht sagen, daß eine Vorgeschichte wie in Matth 1 u. 2 an den Anfang des kanonischen Markus-evangeliums weniger gut würde gepaßt haben. Ein solches Urteil beruht nicht sowohl auf sicheren Gründen als auf Gewöhnung und einer unrichtigen Deutung der literarischen Erscheinungen, von denen im 2. und 3. Abschnitte die Rede war.

4. Die Taube bei der Taufe Jesu.

Über die Erscheinung der bei Jesu Taufe herabkommenden Taube bemerkt Wellhausen zu Mark 1, 10: „Diese Vorstellung läßt sich bis jetzt anderswo nicht nachweisen; wenn die Rabbinen zu Gen 1, 2 ‚der Geist brütete über dem Wasser‘ hinzufügen ‚wie eine Taube über ihren Jungen‘, so soll das nur eine Erklärung des ungewöhnlichen Verbs sein, und nicht eine Beschreibung des Subjekts.“ — In den drei synoptischen Berichten findet sich die Taube in wesentlich derselben Weise angewendet. Man kann wohl sagen, daß in der Darstellung des Lukas (v. 22: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμά τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ’ [resp. εἰς] αὐτόν) ein besonders deutlicher Ausdruck für die allgemeine Sichtbarkeit der Taubenerscheinung vorliege; aber ein wesentlicher Unterschied von der Darstellung bei Markus und Matthäus ist damit nicht gegeben. Daß bei der Neigung, dem geschichtlichen Kern der Taufgeschichte durch Annahme einer Vision nahe zu kommen, der lukanische Ausdruck den anderen Synoptikern gegenüber als legendarische Steigerung angesehen wird, ist begreiflich. Wellhausen hebt mit Recht hervor, daß Lukas den Bericht von der Taubenerscheinung richtig verstanden habe. Von dem, was der moderne Erklärer Vision nennt, wissen Markus und Matthäus in ihren Berichten nichts.

Dagegen erhebt sich dem Lukastext gegenüber die Frage, ob sich die Taubenerscheinung, die er besonders realistisch beschrieben hat, wirklich reime mit seinem sonstigen Texte. Es läßt sich nicht verkennen, daß bei ihm in der weiteren Darstellung der Geschichte mit besonderer Deutlichkeit und Entschiedenheit ausgesprochen wird, daß der Geist, der

in der Taufe herabkam, eine sein Inneres füllende Kraft war. Während die Versuchungsgeschichte bei Markus v. 12 eingeleitet wird durch: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, und bei Matth 4, 1 gar durch: τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, heißt es bei Luk 4, 1 zuerst: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου; sodann steht er die vierzig Tage der Versuchung unter der Wirkung des Geistes: καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ; nach der Versuchungsgeschichte wird seine galiläische Tätigkeit eingeleitet durch den Satz 4, 14: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν, und bei seinem ersten Auftreten in Nazaret führt er sich ein (4, 18) durch das Jesajazitat: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι. Dem steht die Darstellung in 3, 22: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστέραν ἐπ' αὐτόν, sehr fremdartig gegenüber. Das Disparate in der Darstellung würde noch stärker hervortreten, wenn mit D it vulg eic αὐτόν statt ἐπ' αὐτόν zu lesen wäre.¹ Die Entscheidung hierfür ist tatsächlich schon durch das Resultat der Untersuchung im 3. Abschnitte gegeben. Sieht man aus dem Verhältnis von Matthäus v. 16 zu Markus v. 10, daß bei der Vorstellung vom Geiste als einer Taube die Lesart εἰς αὐτόν sich mit einer gewissen Notwendigkeit in ἐπ' αὐτόν verwandeln mußte, so liegt auch, abgesehen von dem Urteil über die Himmelsstimme, der Gedanke nahe, daß, falls im Lukastexte das σωματικῶς εἶδει ὡς περιστέραν ein Zusatz zu dem alten Texte sein sollte, die gleiche Hand ἐπ' aus eic gemacht haben werde.

Aber liegen Anhaltspunkte dafür vor, daß bei Lukas ein Text verarbeitet sein könnte, in dem von einer Taubenerscheinung nichts gestanden? Die Darstellung der Taufgeschichte im Hebräerevangelium gibt darüber sicheren Bescheid. Sie lautet: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnat in sempiternum.² In dieser Darstellung wird die Taube nicht bloß nicht genannt, sie kann überhaupt nicht dagestanden haben, da an der Stellé, wo sie sonst genannt wird, fons omnis spiritus sancti erscheint. Usener bemerkt a. a. O. I, S. 68:

¹ Vgl. Usener S. 68: „Die Taube, die in Jesus eingehen soll — und nirgends wird gesagt, wo sie sonst geblieben wäre — deren Leiblichkeit bei Luk 3, 23 noch ausdrücklich betont wird, ist widerspruchsvoll und unfaßbar.“

² Vgl. E. Preuschen, Antilegomena S. 4, 24 ff.

„Wir können mit voller Gewißheit behaupten, daß das Bild der Taube dieser Fassung fremd war.“

Zum Verständnis der Worte des Hebräerevangeliums wird Folgendes zu beachten sein: Die Vorstellung des Geistes als eines Regens, der das tote Erdreich lebendig macht, ist bekannt aus Stellen wie Jes 32, 15. 44, 3 ff.; Ez 39, 29; Joel 3, 1. Die ganze Geistesquelle ist die ganze Fülle, wie sie Jes 11, 2 f. als Mitgift des Messias geschildert ist: *καὶ ἀναπαύεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ.* In Anwendung auf den „Menschensohn“ der Bilderreden des Buches Henoch findet dieser Gedanke folgende Form (49, 1. 3): „Denn (der Geist der) Weisheit ist ausgegossen wie Wasser, und Herrlichkeit hört nicht auf vor ihm . . . In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist der Lehre und der Kraft und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.“ Wie hier die Geistesfülle des Menschensohnes als eine die aller vorangegangenen Gerechten übertreffende hingestellt wird, so heißt es 42, 1 f. von der Weisheit, der Trägerin des göttlichen Geistes: „Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen sollte, da ward ihr eine Wohnung in den Himmeln. Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln.“ Dort hat sie nun ihre Brunnen, aus denen die Vollendeten trinken (48, 1); aber dem Auserwählten wird dann die ganze Fülle zuteil.

Werden diese Parallelen genügen, die theologischen Gedanken des Berichtes des Hebräerevangeliums deutlich zu machen, so ist es ohne weiteres klar, daß die Form des Ausdrucks „descendit fons omnis spiritus sancti“ bedingt ist durch den vorangehenden Hinweis auf die Wassertaufe: „cum ascendisset dominus de aqua“: Als Jesus aus der Wassertaufe emporstieg, kam die Geistestaufe auf ihn herab. Dem „descendit“ entspricht *κατέβη*, das vom Herabkommen des Regens oft gebraucht wird (vgl. Matth 7, 25. 27; Ps 72 (71), 6; Jes 55, 10; Ez 22, 24 *cod. A*), aber auch sonst von allem Möglichen, was vom Himmel auf die Erde herabkommt: vom Feuer des Blitzes, vom Manna, von jeglicher guten und vollkommenen Gabe (Jak 1, 17), von jenem Tuche voll unreinen Getieres, das sich nach Act 10, 11 zu Petrus niederließ, vom himmlischen Jerusalem (Apoc 21, 2).

Im Hebräerevangelium steigt also vom Himmel herab dasjenige, wovon die Wasserflut, in die Jesus untergetaucht wurde, nur ein schatten-

haftes Abbild war, der heilige Geist, in den wie in eine die sämtlichen Wasser einer Quelle zusammenfassende Flut der Messias dann auch seine Anhänger eintauchen wird, wie seine Feinde in den Feuersee. Bei dieser Sachlage kann man zweifeln, ob fons die genaue Wiedergabe dessen sei, was in der griechischen Vorlage des Evangeliums gestanden. Denn fons an sich bezeichnet nicht gerade das Wasser, in dem man untertauchen kann, und es wäre deshalb an dieser Stelle, wo es dem Jordan gegenübertritt, in den Jesus körperlich untergetaucht war, kein sehr zutreffendes Bild gewesen. Die Wassersammlung, in der man schwimmen, sich untertauchen (κολυμβάσθαι Act 27, 43) kann, heißt κολυμβήθρα (vgl. Joh 9, 7 von Siloah; auch 2 Reg 18, 17; Neh 2, 14; Kohel 2, 6; Jes 22, 9; Nahum 2, 9). Sollte nicht im griechischen Texte gestanden haben ἡ κολυμβήθρα παντός τοῦ πνεύματος ἁγίου? Es ist das um so wahrscheinlicher als κολυμβήθρα, gelegentlich durch fontes übersetzt und vom Taufwasser gebraucht, ein bekannter kirchlicher Terminus geworden ist.¹

Kann man es nun für zufällig halten, daß an eben der Stelle, wo die im Hebräerevangelium noch konservierte Evangelientradition von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματος ἁγίου geredet hat, das Markusevangelium erzählt, Johannes habe den Geist herabsteigen sehen tamquam columbam? Der griechische Ausdruck für das Tauchbad und der lateinische für die Taube sind eines Stammes; beide kommen von κολυμβάν untertauchen her. Das im Griechischen für eine Art Tauchervogel gebrauchte Wort κόλυμβος (bezw. κολυμβίς) wird im Lateinischen (columbus) für das Männchen der Taube gebraucht. Hesychius erklärt: Κόλυμβοι, αἱ κολυμβάδες, τὰ ὄρνεα ἢ ζωῦφια ἐν κολυμβήθραις. — Nach alledem scheint wenigstens mit der Möglichkeit gegerechnet werden zu müssen, daß bei dem Zustandekommen des Berichtes über die den Taufvorgang begleitenden Erscheinungen ein Mißverständnis stattgefunden hat. Es braucht wohl nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, daß bei Annahme von ὡς περιτεράν als ältestem Text jedes Mißverständnis unmöglich wäre. Vielmehr ist die Voraussetzung die, daß in dem Texte des Hebräerevangeliums von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματος die Rede gewesen. Daß man diesen Ausdruck anstößig fand, begreift sich leicht, zumal wenn man nicht beachtete, wie er veranlaßt war durch den Gegensatz zu dem Tauchbad im Jordan, aus dem Jesus eben hervorkam. Noch unverständlicher

¹ Vgl. J. C. Suiceri thesaurus eccl. II, 139. I, 659.

wurde der Ausdruck, wenn man als Subjekt zu *et requievit super eum et dixit ei* nicht den *spiritus sanctus*, sondern die *fons*, resp. *κολυμβήθρα* ergänzte. Wenn diese Jesum angeredet habe, daß sie bisher vergeblich zu ruhen gesucht und erst jetzt endlich auf ihm ihre Ruhe gefunden habe, so war das nicht bloß widersinnig, sondern es konnte einem dabei wohl die von Noah aus der Arche entsandte Taube einfallen, Gen 8, 9: *καὶ οὐχ εὐροῦσα ἡ περιστερὰ ἀνάπαυσιν τοῖς ποσὶν αὐτῆς*, und der Gedanke kommen, ob nicht *κολυμβήθρα* eine Verschreibung für *κόλυμβος* oder *columba* sei, von einem Abschreiber begangen, der seine Gedanken noch beim Tauchbade Jesu gehabt habe. Nachdem dann einmal die „Taube“ eingeführt war, so blieb es auch nicht bei dem indifferenten Begriff *καταβαίνειν*, sondern im Anschluß an Ps 55 (54), 7: *τίς δώσει μοι πτέρυγας ὡσεὶ περιστερᾶς, καὶ πετασθήσομαι καὶ καταπαύσω*, wurde das Kommen der Taube ausdrücklich als ein Herbeifliegen bezeichnet, wie schon bei Justinus M.: *καὶ ἀναδύντοσ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατοσ ὡσ περιστερὰν τὸ ἄριον πνεῦμα ἐπιπτήηαι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι* (vgl. Dialogus c. 88 D; die weite Verbreitung dieser Textrezension hat Bousset, Die Evangeliensitate Justins des Märtyrers S. 58 f. nachgewiesen), von den Darstellungen, wo sie mit dem Ölblatt im Schnabel erscheint, zu geschweigen (vgl. A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst VII, S. 90 f.). Auch andere Vorstellungen von der mythologischen Bedeutung der Taube können mitgewirkt haben (vgl. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, S. 56); doch läßt sich ihr Einfluß nicht mehr sicher feststellen. Als quellenmäßig feststehendes Datum wird man anzunehmen haben, daß in der ältesten Überlieferung an Stelle der Taube des heiligen Geistes die Rede gewesen vom Wasserbad des heiligen Geistes, und daß diese Vorstellung nach allen Seiten hin betrachtet das Zeichen höheren Altertums an sich trägt.

Kehren wir von hier zur Untersuchung des synoptischen Taufberichtes zurück, so werden unsere Bedenken dem Lukastexte gegenüber gerechtfertigt sein. Obwohl, wie oben gezeigt ist, gerade im lukanischen Berichte der heilige Geist als eine Jesus erfüllende Kraft vorgestellt ist, heißt es von seinem Herabkommen: *ωματικῶ εἶδε ὡσ περιστερὰν*. Dazu kommt, daß die im Hebräerevangelium dargestellte Situation, wonach Jesus in unmittelbarem Anschluß an das Tauchbad im Jordan das Tauchbad des heiligen Geistes erhält, in diesem Texte nicht die geringste Spur hinterlassen hat: auf Jesu Getauftwerden bezieht sich das einzige

Wort βαπτισθέντος, und daran schließt sich dann die Bemerkung, daß er gebetet habe. Statt des Auftauchens bzw. Heraustretens aus dem Jordan berichtet Lukas erst im Beginn der Versuchungsgeschichte: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου. Unter diesen Umständen wird man ein Recht haben, die Worte über die Taubenerscheinung als einen lukanischen Zusatz zu dem von ihm benutzten Texte zu betrachten.

Anders stellt sich die Sache bei Markus. Verwandt ist sein Bericht dem des Hebräerevangeliums, sofern von einem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος die Rede ist, dem sofort (εὐθύς) das καταβαίνειν des Geistes folgt. Aber dieser kommt nicht als himmlisches Tauchbad in Frage, sondern erscheint in Taubengestalt. So wird denn der himmlische Vorgang zu einem Schauwunder für den Johannes, während er im Hebräerevangelium ganz objektiv ein Jesu geltendes Ereignis ist. Dem entspricht es, daß eine deutliche Korrespondenz zwischen dem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος und dem καταβαίνειν des Geistes nicht mehr vorhanden sein kann, und so fällt ersteres dem Johannes zu und wird zu einem Verlassen des Flußbettes von seiten des Taufenden statt zu einem Auftauchen des Getauften aus dem Wasser. Bei alledem schimmert die ursprüngliche Situation durch und ist der Anlaß dafür, daß man immer wieder Neigung verspürt, Jesus als das Subjekt von εἶδεν anzusehen. In Matthäus v. 16 ist, offenbar unter Einwirkung anderer evangelischer Literatur, noch einmal Jesus zum Subjekt des ἀνέβη geworden, ohne daß dadurch die Undurchsichtigkeit von Markus gebessert wäre.

Immerhin muß man sich darüber wundern, daß der Markusbericht bei aller offenbaren Abhängigkeit von der im Hebräerevangelium vorliegenden Tradition so entschieden die weder in diesem noch bei Lukas vorhandene Tendenz, Johannes zum Zeugen des Taufwunders zu machen, verfolgt. Diese Tendenz findet sich bekanntlich in der johanneischen Darstellung der Taufe. Ich setze voraus, daß, wie auch Usener (a. a. O. S. 54f.) bereits aufgespürt hat, in jener Stelle der Taufvorgang zweimal berichtet wird. In beiden Darstellungen betont Johannes: ἐγὼ οὐκ ἔδωκα αὐτόν, und tritt damit in ausdrücklichen Gegensatz zu des Matthäus Sonderüberlieferung v. 14f., wonach vor der Taufe ein Gespräch zwischen Jesus und Johannes stattfindet, das zu seiner Voraussetzung eine Kenntnis des Johannes von der Gottessohnschaft Jesu hat. Also nach dem johanneischen Berichte hat der Täufer die Versicherung von dem, auf welchen seine prophetische Sendung zurückgeht, erhalten, daß ihm der mit dem heiligen Geiste taufende Messias als solcher dadurch kundgetan

werden solle, daß auf ihn der Geist herabkomme und auf ihm bleibe. Wie das gemeint ist, ergibt sich vor allem aus den Schlußworten des Satzes: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. Das Bleiben auf ihm steht einer nur augenblicklichen Begabung mit Geist gegenüber. Mithin muß es sich dabei von seiten des Täufers nicht bloß um ein Beobachten bei der Taufe, sondern auch um ein solches bei dem weiteren Verhalten Jesu handeln. Zu letzterem hat Johannes seit der Taufe genügend Anlaß gehabt, da er Jesus nach v. 26 als unerkannt in der Mitte des jüdischen Volkes Wandelnden im Auge behalten hat. Eben damit ist nun als ganz selbstverständlich gegeben, daß das, was der Täufer sehen sollte, nicht eine der Wundererscheinungen bei der Taufe war, sondern eben das, was Jesus in der Synagoge zu Kaper-naum als auf ihn selbst sich beziehend ausgesagt hatte: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς κτλ. (Luk 4, 18). Auf die Frage, wie man das habe sehen können, braucht man nicht daran zu erinnern, daß „sehen“ hier so viel wie „erkennen“ sei, und daß dasjenige, was vom Winde gesagt werden kann, auch auf den Geist passen werde; vgl. 2 Reg 3, 17: οὐκ ὄψεσθε πνεῦμα, καὶ οὐκ ὄψεσθε ὑετόν; Matth 14, 30: βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον. Es genügt, daß es von der Ausgießung des Geistes auf die Jünger Act 2, 33 heißt: ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε (vgl. meine Schrift: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert S. 47). Auch Jesu sah man an und hörte es aus seinen Worten, daß der Geist auf ihn herabgekommen war. Daß nun freilich das ἴδῃς Joh 1, 33 sehr bald auf die Wunderzeichen bei der Taufe bezogen wurde, liegt so sehr in der notwendigen Entwicklungslinie, daß man sich darüber nicht verwundern kann, wenn in der anderen Rezension der Taufgeschichte bei Johannes v. 31 f. die Worte ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, so umgestaltet sind: τεθέσθαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιτεράν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. Daß hier die bei Markus vertretene Tradition eingewirkt hat, sieht man sofort, aber auch die Fremdartigkeit dieses Zuges, der den Hauptnachdruck auf die Taubenerscheinung legt, während er auf dem dauernden Be-gabtsein mit dem Geiste ruht, also auf etwas, das der äußeren Er-scheinung des Herabkommens des Geistes gänzlich indifferent gegen-übersteht.

So ergibt sich, daß im Hebräerevangelium, in der den Synoptikern zu Grunde liegenden und besonders gut bei Lukas erhaltenen Schrift, sowie in der Joh 1, 33. verwendeten Überlieferung die Taubenerscheinung

keinen Platz gehabt hat, und daß eben dort die Taufe Jesu einen Sinn hat, der der Himmelsstimme Ps 2, 7 entspricht, und den Wellhausen so formuliert: „Auf alle Fälle liegt die wesentliche Bedeutung der Taufe Jesu darin, daß sie ihn zum Messias umwandelt, daß er als simpler Mensch in das Wasser hinabsteigt und als der Sohn Gottes wieder heraufkommt.“

5. Die Tiere in der Versuchungsgeschichte.

Wenn im dritten Abschnitt mit Recht nachgewiesen ist, daß ein deutlicher Zusammenhang zwischen der ältesten Form der Taufstimme und der Versuchungsgeschichte nach Lukas (und Matthäus) besteht, so ist damit bereits angedeutet worden, daß die kurze Rezension dieser Geschichte bei Markus erst eine spätere Form sei. Aber gerade diese hat dem 2. Evangelium ebenso wie das Fehlen der Kindheitsgeschichte und eines Berichtes über Erscheinungen des Auferstandenen viele Sympathieen verschafft. Der kurze Bericht bei Markus ließ sich scheinbar leicht als Keim der breiteren Ausführungen bei den anderen Evangelisten begreifen und zudem so viel bequemer verwenden in einer modernen Darstellung des Lebens Jesu. Denen aber, die bei Markus nur einen Auszug aus der breiten Darstellung der beiden anderen Synoptiker sehen, macht Holtzmann (S. 114) bemerklich, daß die Tiere Mark 1, 13 unter allen Umständen Sondereigentum des Markus bleiben. Vielleicht wird es möglich sein, gerade von diesem Punkte aus die rätselhafte Form der Markusdarstellung und ihres Verhältnisses zu den Parallelberichten klar zu machen.

Während im Beginn der Versuchungsgeschichte Markus und Lukas übereinstimmen, sofern beide von einem 40 Tage anhaltenden Versuchtwerden Jesu durch den Teufel berichten, berührt sich Markus im Schluß mit Matthäus, sofern beide von einem Jesu erwiesenen Dienst der Engel berichten, wovon Lukas nichts hat. In Matth 4, 11 geht dem Satze: καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ, voraus: τότε ἀφίενεν αὐτὸν ὁ διάβολος; in Mark 1, 13 der parallelen Wendung: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ, die Bemerkung: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Was mit letzterer ausgesagt werden solle, ist den Erklärern unklar geblieben. Wellhausen meint: „Die Tiere sind Staffage der menschenleeren Wüste; ob sie hier noch Weiteres zu bedeuten haben, stehe dahin.“ Man pflegt auf 2 Makk 5, 27 (Ἰουδας ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὄρεσι διέζη) hinzuweisen, wo die Lebensweise der wilden Tiere als die des Judas bezeichnet wird. Viel näher aber liegt der Hinweis auf

Test. XII patr. Naphthali c. 8: ἐὰν ἐργάσῃσθε τὸ καλόν, εὐλογήσουσιν ὑμᾶς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι, καὶ θεὸς δοξασθήσεται δι' ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ὁ διάβολος φεύσεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν. Umgekehrt heißt es sodann von den Übeltätern: . . . καὶ ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῶς, καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν. Ganz ähnlich heißt es Test. Isaschar c. 7: ταῦτα καὶ ὑμεῖς ποιήσατε, τέκνα μου, καὶ πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελίαρ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ πᾶσα πρᾶξις πονηρῶν ἀνθρώπων οὐ κυριεύσει ὑμῶν, καὶ πάντα ἄγριον θῆρα καταδουλώσεσθε. Häufig finden sich in den Testamenten der 12 Patriarchen Gedanken wie dieser: ἀπόστητε ἀπὸ θυμοῦ καὶ μισήσατε τὸ ψεῦδος, ἵνα κύριος κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν, καὶ φύγῃ ἀφ' ὑμῶν ὁ Βελίαρ Dan c. 5. Die in den oben genannten Stellen sich findenden Äußerungen über die θηρία finden ihre Erklärung durch Apoc. Mosis c. 10f.: ἐπορεύθη δὲ Σὴθ καὶ ἡ Εὔα εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου. καὶ πορευομένων αὐτῶν ἴδεν Εὔα τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ θηρίον πολεμοῦντα αὐτόν. ἔκλαυεν δὲ Εὔα λέγουσα· οἶμοι οἶμοι, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, πάντες οἱ ἁμαρτήσαντες καταράσσονται με, λέγοντες ὅτι οὐκ ἐφύλαξεν ἡ Εὔα τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ. ἐβόησεν δὲ ἡ Εὔα πρὸς τὸ θηρίον λέγουσα· ὦ εὖθις θηρίον πονηρόν, οὐ φοβῆσαι τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ πολεμήσῃ; πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου; πῶς ἐνίχυσαν οἱ ὀδόντες σου; πῶς οὐκ ἐμνήσθης τῆς ὑποταγῆς σου, ὅτι πρότερον ὑπετάγης τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ; Τότε τὸ θηρίον ἐβόησε λέγον· ὦ Εὔα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ἡ πλεονεξία σου οὔτε ὁ κλαυθμός σου, ἀλλὰ πρὸς σέ, ἐπειδὴ ἡ ἀρχὴ τῶν θηρίων ἐκ σου ἐγένετο. πῶς ἠνοίγη τὸ στόμα σου φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου περὶ οὗ ἐνετείλατό σοι ὁ θεὸς μὴ φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ; διὰ τοῦτο καὶ ἡμῖν ἡ φύσις μετηλλάγη. νῦν οὖν οὐ δυνήσῃς ὑπενεγκεῖν, ἐὰν ἀπάξωμαι ἐλέγχειν σε.

Überblickt man jene Stellen aus den Testamenten der 12 Patriarchen, so sieht man, daß in ihnen beieinandersteht, was jetzt zu einem Teil in den Schlußworten bei Markus (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ), zum anderen bei Matthäus (τότε ἀφίεναι αὐτόν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ) getrennt zu finden ist. Die Ähnlichkeit ist aber eine so große, daß an einer Beziehung von Markus und Matthäus zu jenen Stellen nicht zu zweifeln ist. Der Sinn der rätselhaften Wendung von den Tieren bei Markus kann kein anderer sein als der, daß die wilden Tiere, in deren Mitte Jesus war wie Daniel in der Löwengrube, ihm nichts anhaben konnten. Ist dadurch, daß Eva der Stimme des Versuchers gehorcht hat, das Menschengeschlecht unter die Gewalt der Tiere gekommen, so ist der υἱὸς τοῦ θεοῦ, der dem Satan

widerstanden hat, auch damit Herr über die Tiere geworden, und kann seinen Jüngern gleiche Macht geben; vgl. Luk 10, 18f.: *θεώρουν τὸν κατανᾶν ὡς ἀτραπήν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πάσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἔχθρου, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει.*

Aus alle dem ergibt sich nun aber auch, daß dem rätselhaften Worte bei Markus nur deshalb kein sicherer Sinn abgewonnen werden kann, weil ihm kein Bericht darüber vorausgeht, daß Jesus in der Teufelsversuchung bestanden und daß der Teufel ihn verlassen hat. Damit ist aber der Beweis erbracht, daß der Text bei Markus ein Fragment ist, dem nicht durch Absicht, sondern durch Mißgeschick gerade das mittlere Hauptstück verloren gegangen ist. Aber schon aus diesem Fragmente ist mit Sicherheit zu erkennen, daß es dieselbe Mittelstellung zwischen Lukas und Matthäus einnimmt, die wir in den vorigen Abschnitten dem Markustexte zuweisen mußten. Daß im Eingang der Perikope Lukas und Markus einander nahestehen, während Matthäus ihnen gegenüber die Kennzeichen eines sekundären Textes zeigt, ist oben angedeutet worden. Was den Schluß anlangt, so steht Lukas ganz für sich, wenn er v. 13 abschließt: *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.* So gliedert er diese Geschichte in den Verlauf des Lebens Jesu ein, nachdem er sie selbst als eine Periode dieses Lebens, die sich in der Wüste und Jerusalem abspielt, zur Darstellung gebracht hat. Anders Markus. Aus der Erwähnung der Tiere ergibt sich schon, daß sich die letzte Szene seiner Bearbeitung nicht wie bei Lukas im Tempel zu Jerusalem abgespielt hat, sondern an einem Orte, wo wilde Tiere denkbar sind. So hat denn die ihm zu Grunde liegende Schrift schon jene Steigerung der Geschichte gehabt, die uns jetzt in der Anordnung der drei Versuchungsakte bei Matthäus im Unterschied von Lukas entgegnetritt. Beide haben aber in ihren Darstellungen einen feierlichen Abschluß gehabt, der in Anschluß an die geschichtliche Notiz Lukas v. 13: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ*, die Gedanken von dem Lohn dessen, der in der Versuchung zur Sünde standhaft erfinden wird, von der Flucht des Teufels, von der Herrschaft über die Tiere und von dem Dienst der Engel, wie sie u. a. in Test. Naphtali vorliegen, entwickelt. Anregung zu diesem erbaulichen Abschluß erhielt jene Überlieferung auch wohl durch das Zitat von Ps 91, 11 in Luk v. 10, wo von Schutz und Dienst der Engel die Rede ist, und das einem Zusammenhange entstammt, der in einer an Luk 10, 19 erinnernden Weise auf die Herrschaft über die Tiere hinweist; Ps 91, 13: *ἐν ἄρσι*

καὶ βασιλικὸν ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσῃ λέοντα καὶ δράκοντα.¹ Matthäus hat dann, wie so oft, einen ihm unverständlichen Zug, den von den Tieren, fallen gelassen, und beweist also auch hier im Schluß wie im Anfang Markus gegenüber sekundären Charakter, wie dieser solchen gegenüber der Darstellung des Lukas.

¹ Vgl. auch Ps 34, 8; Dan 6, 22; Psalm. Sal. 13, 3. 4, 21.

(Weitere Beiträge werden folgen.)