

daß wir hier ein Verbum zakki in der Bedeutung Almosen geben zugrunde legen müßten. Dalman gibt Beispiele für diese Bedeutung. Nach unserer Annahme, daß wir es mit einem Zitat aus Jesaja zu tun haben, haben wir das postulierte Wort in חוּבו des Propheten. Mt übersetzt es richtig mit reinigen, während Lukas es in der aramäischen Bedeutung: Almosen geben, faßt.¹

Stockholm.

G. Klein.

Zum Ersticken im Aposteldekret.

1. Schon längst fiel mir auf, daß τὸ πικτόν im Aposteldekret einem jüdischen Terminus entsprechen müsse, und doch war mir keiner bekannt, und die Kommentare fragten gar nicht nach einem solchen. Bekannt ist mir, daß die jüdischen Autoritäten zu dem noachischen Gebot über das Vergießen von Menschenblut stritten, wie es mit einem zu halten sei, der einen Menschen erwürge, ohne sein Blut zu vergießen. Und sie entschieden, daß auch das unter Gen 9 falle, indem sie das בַּחַיִּים (= durch Menschen) aus dem Nachsatz in den Vordersatz ziehend übersetzten: wer des Menschen Blut vergießt im Menschen — das tue eben der Erwürgende —, des Blut soll vergossen werden. Aber Erörterungen, wie es mit dem Fleischgenuß von erstickten Tieren zu halten sei, sind mir nicht bekannt. Dem חַיִּים des Gesetzes entspricht kein πικτόν. Daher meine Frage an die Sachkundigen auf dem Grenzgebiet des jüdisch-christlichen Lebens: ist πικτόν ein terminus, der in jener Zeit eine Rolle spielte? Die hebräischen Übersetzungen des NT.s weisen auf keine sichere Spur.

2. Sehr merkwürdig stellt sich zu diesem Ausdruck im Aposteldekret die Clementinische Literatur:

a) Hom 7, 3 (ed. Lag. 82f.) faßt Petrus den Inhalt der christlichen Lehre so zusammen: ἔστιν δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ (A) τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ δόντα, (B) 1. τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, 2. νεκρὰς μὴ γεύεσθαι σαρκός, 3. μὴ ψάειν αἵματος, 4. ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος. τὰ δὲ λοιπὰ ἐνὶ λόγῳ ὡς οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες ἐν πολλοῖς σωματικῶν

¹ Vgl. Wellhausen, Skizzen VI, S. IV u. 189 u. Komm. zu Lc 11, 41. G. Dalman, die Worte Jesu S. 50 und 71.

μίαν γνώμην ἀναλαβόντες, 5. ἄπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον.

Hier haben wir die 4 Stücke des gewöhnlichen Textes mit dem in positiver Fassung gegebenen Zusatz, den (in negativer) sonst nur die Zeugen zu bieten pflegen, welche das πνικτόν auslassen.

Nun vergleiche man damit die entsprechende Stelle der Epitome c. 54: ἔστι δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ (A) τὸ αὐτῷ τε προσεύχεσθαι (B) καὶ 1. τραπέζης δαιμονίων ἀπέχεσθαι, 3. μὴ ψαύειν αἵματος, 4. ἐκ παντός μιάσματος ἀπίλους ἑαυτοὺς συντηρεῖν, ἐν πολλοῖς ἰώμασι μὴ γνώμη στοιχοῦντας 5. ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ θέλει, τοῦτο καὶ περὶ τοῦ πλησίον φρονεῖν.

Es fehlt hier also das πνικτόν. Ganz ebenso in der zweiten Epitome (ed. Dressel p. 156), wo es nur μολυμοῦ statt μιάσματος, διατηρεῖν statt συν- heißt und μίαν γνώμην ἀναλαβόντας . . . τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον.

b) Aber weiter: Hom 7, 8 (Lag. 84, 12) heißt es abermals: τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος), μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι etc.

In der Epitome fehlt der entsprechende Abschnitt.

c) Dagegen ist die Parallele wieder da zu Hom 8, 19:

Hier heißt es (ed. Lag. p. 91): τῆς ὑμετέρας μεταλαμβάνων τραπέζης ἢ ἕτερόν τι ὧν οὐ χρῆ ἐκτελῶν ἢ αἷμα χέων ἢ σαρκῶν νεκρῶν γευόμενος ἢ θηρίου λειψάνου ἢ τμητοῦ ἢ πνικτοῦ ἢ ἄλλου τινὸς ἀκαθάρτου ἐμπιπλάμενος.

In der Epitome I heißt der betreffende Abschnitt c. 64: μήτε οὖν εἰδώλοισι πιστεύετε, μήτε τραπέζης αὐτῶν κοινωνεῖτε· μὴ φονεύετε, μὴ μοιχεύετε, μὴ μισεῖτε ἀλλήλους, μηδὲ κλέπτετε, μηδὲ κακαῖς τις πράξεσι ὄλωσ ἐπιχειρεῖτε.

Fast ganz so in der Epitome altera (ed. Dressel S. 162), nur μισαῖς — so zu schreiben! — hinter κοινωνεῖτε, und am Schluß τις ὄλωσ πράξεσιν ἐπιβάλλεσθε.

Also auch hier die Weglassung des πνικτόν, und in dem μὴ μισεῖτε der Zusatz angedeutet.

3. Tischendorf zitiert zu dem πνικτόν die Apostolischen Konstitutionen 6, 12, 6 (Lag. p. 171, 19. 172, 15): Der Text enthält die bekannten 4 Stücke: nur an der ersten Stelle schwankt πορνεία, indem es in *w* an die Spitze, in *gsl* ans Ende gerückt ist. Aber in der Didascalia heißt es (p. 104, 12 ed. Lagarde = 15, 20), daß sie sich

entfernt halten sollten „vom Bösen und von den Götzen und vom Erstickten und vom Blut“; dann Z. 24 (= V. 29) „von dem was nötig ist, vom Geopferten und vom Blut und vom Erstickten und von Unzucht“.

Im Kodex der Mrs. Gibson (187, 11) heißt es an erster Stelle: „entfernt euch von den Götzen und vom Geopferten und vom Blut und vom Erstickten“; an der zweiten: „von dem was nötig ist und vom Geopferten und vom Blut und vom Erstickten“. Hier fehlt also die *πορρεία* beidemal, die nach Tischendorf in 15, 20 auch in der römischen Ausgabe des Äthiopen fehlt.

Zum Schluß bemerke ich, daß die Beifügung der „goldenen Regel“ aus dem Ganzen nicht notwendig einen allgemeinen Moralkatechismus macht, sondern ursprünglich sich auf das Verhältnis von Heiden- und Judenchristen bezogen haben könnte; diese beiden Teile der Gemeinde sollen gegenseitig aufeinander Rücksicht nehmen.¹

Maulbronn.

-Eb. Nestle.

Zu Lc 20, 22.

Von den drei in Bd. 3, 359 zu dieser Stelle an mich gerichteten Gegenfragen Oskar Holtzmanns beantwortet sich die erste zugleich mit der zweiten: in der vernachlässigten Kongruenz von *ἐν τῷ αἵματι* und *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* sehe ich ein Zeichen davon, daß die Stelle aus 2 Quellen zusammengeschweißt ist, ob schon von Lukas oder einem Glossator bleibt dahingestellt.² Keinesfalls entnehme ich daraus mit O. Holtzmann, der Evangelist „weiß, daß beim Abendmahl ein Becher ausgeschüttet wurde“.

Die dritte Frage, ob ich es für undenkbar halte, daß von Jesus die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende in die Jünger-gemeinde herübergenommen wurde, beantworte ich nicht mit einem undenkbar; um so mehr muß ich aber wiederum ablehnen, was Oskar Holtzmann, *Leben Jesu* S. 363, schrieb: „die Form wird dann die gewesen sein, daß ein Teil des Becherinhalts zur Erde geschüttet, das übrige unter die Abendmahls-gäste verteilt wurde“; denn die antike

¹ In Westcott-Hort II, 96 ist das Zitat Const. Apost. VII, 21 zu Act 15, 20 in VII, 1 zu verbessern.

² Vgl. Blaß, *Gr.* § 31, 6. Schon Piscator zitiert in Poles Synopsis Joh 1, 14 Eph 3, 17 und die bekannten Stellen der Apokalypse.

Spende bestand ja gerade darin, daß der ganze Inhalt ausgegossen wurde. Vgl. Berliner Philol. Wochenschrift 1902, No. 25, Sp. 783, wo in einer Anzeige von Schömann-Lipsius, Griechische Altertümer, 4. Aufl. II. Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen gesagt wird: „S. 600 wird nach Plut. Arist. 21 die jährliche Totenfeier für die Gefallenen in Plataiai geschildert. Dabei sind wie in der 3. Auflage die Worte κρατήρα κεράσας οἴνου καὶ χεάμενος ἐπιλέγει· προπίνω etc. wiedergegeben: füllte darauf einen Becher mit Wein, goß etwas aus und sprach: dies trink ich den Römern zu etc. Der Archon gießt aber das ganze Gefäß aus, wie dies bei jeder πρὸνδῃ geschah.“

Maulbronn.

E. b. Nestle.

Die Hirten von Bethlehem.

Warum erfolgt die Verkündigung der Geburt des Messias gerade an Hirten? Am bestimmtesten äußert sich zu dieser Frage unter den von mir nachgesehenen Büchern H. Holtzmann im Hand-Kommentar: „Die Hirtenwelt erinnert nicht bloß, charakteristisch für diese spätere Form der Geburtsgeschichte, an die traditionelle Rolle der Hirten in Sage und Geschichte Israels (Jakob, Moses, David, Amos, vgl. auch den ‚Herdenturm‘ bei Bethlehem Gen 35, 21) und an die Jugendgeschichte anderer, unter Hirten aufwachsender Heroen, wie David, Romulus, Cyrus, sondern stellt auch in Übereinstimmung mit dem Gedanken 1, 51—53 den Gegensatz gegen die Hohen und Mächtigen, Vornehmen und Gelehrten dar: ‚Armen wird das Evangelium gepredigt‘.

Jedermann wird das Gefühl haben, daß diese Motive die Entstehung der Erzählung nicht genügend begründen. Der Gedanke, daß der, „der einst den frommen Knaben Isais, den Hirten sich zum Streiter ausersuchen, der stets den Hirten gnädig sich bewies“, bei der Geburt des Davididen wiederum Hirten bevorzugt habe, genügt nicht. Es muß ein spezieller Anlaß der Erzählung vorliegen, und der liegt auch in der Tat vor, in dem von Holtzmann erwähnten „Herdenturm“, aber nicht an der von ihm genannten Stelle Gen 35, 21, sondern an der von ihm nicht genannten, Micha 4, 8. Wie Mt 2 auf Micha 5, 1, so geht Lc 2 auf Micha 4, 8 zurück. Hieronymus bemerkt in den Quaestiones hebraicae in libro Geneseos zu 35, 21 turrim Ader: hunc locum esse Hebraei volunt, ubi postea templum aedificatum est, et turrim Ader turrim gregis

significari, hoc est congregationes et coetus: quod et Michaeas propheta testatur dicens *et tu turris gregis nebulosa, filia Sion* et cetera: illoque tempore Iacob trans locum ubi postea templum aedificatum est, habuisse tentoria. sed si sequamur ordinem viae, *pastorum iuxta Bethleem locus est, ubi vel angelorum grex in ortu domini cecinit* vel Iacob pecora sua pavit, loco nomen imponens, vel (quod verius est) *quodam vaticinio futurum iam tunc mysterium monstrabatur.*

Hieronymus ist seinerseits nicht der erste gewesen, der Micha 4, 8 messianisch deutete. Es genügt neben Luthers Übersetzung: „Und du Turm Eder, eine Feste der Tochter Zion, es wird deine goldene Rose kommen, die vorige Herrschaft, das Königreich der Tochter Jerusalem“ die des Targum zu stellen: Und du Messias Israels, der verborgen ist vor den Schulden der Kongregation Zions, dir ist bereit das Königreich zu kommen, und es kommt die frühere Macht für das Königreich der Kongregation Israels.

Statt *congregatio* (nach dem Wortspiel des Hieronymus) wäre natürlich Synagoge das gewöhnliche Wort.

In seiner Bearbeitung der biblischen Geographie des Eusebius fügt Hieronymus zu dessen Artikel Bethlehem die Bemerkung hinzu: *et mille circiter passibus procul turris Ader, quae interpretatur turris gregis, quodam vaticinio pastores nativitatis dominicae conscios ante significans.*

In seiner Beschreibung der Reise der Paula sagt er ep. 108, 10 *haud procul inde (von Bethlehem) descendit ad turrem Ader, id est gregis, iuxta quem Iacob pavit greges suos et pastores nocte vigilantes audire meruerunt Gloria etc.*

Wer in der jüdischen Literatur belesener ist als ich, wird sicher noch mehr Beweise dafür beibringen können, daß der Herdenturm von (Gen 35, 21) Micha 4, 8 in den messianischen Erwartungen der Juden eine Rolle spielte, und daß daher die Erzählungen von Lc 2 stammt. Ob nicht auch die Geburt in der Herberge (außerhalb der Stadt) mit Micha 4, 9. 10 zusammenhängt, soll nur andeutungsweise noch gefragt werden. Irgendwo meine ich gelesen zu haben, daß nach jüdischer Anschauung der Messias beim Herdenturm erscheinen werde. Jedenfalls glaube ich nichts unnötiges zu tun, wenn ich zu Lc 2, 8 künftig Mi 4, 8 auf den Rand meines griechischen Neuen Testaments setze. Wegen Gen 35, 21 kommt Migdal Eder vor im Buch der Jubiläen 35, 1 (34, 15?), Testament Rubens 3. Die modernen Handkommentare (Nowack, Marti) erwähnen die messianische Deutung von 4, 8 im Targum mit keiner Silbe; dagegen führt Pole aus Grotius zu 4, 8 an: *Plane idem est hic*

sensus qui reperitur aliis verbis infra 5, 2. Um so gerechtfertigter wird es sein, wenn ich zwischen 4, 8 und Lc 2, 8 denselben Zusammenhang vermute, der zwischen 5, 2 und Mt 2, 6 offen zutage liegt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zur Einteilung der Apostelgeschichte im Codex B.

Ein ausführlicher Abschnitt in v. Sodens großem Werk über die Schriften des Neuen Testaments ist den „Einteilungen des Textes“ gewidmet. S. 440—456 behandelt er die „Einteilung der Akten“ und stellt, wie billig, die in unserer ältesten Urkunde, im Codex B, bezeugte an die Spitze. Dabei ist ihm aber ein seltsamer Fehler und eine merkwürdige Verkennung mit untergelaufen. v. Soden sagt S. 441: B (bei ihm $\delta 1$) beginne sein 8. Kapitel bei 8, 1^b, und er belobt den Schöpfer dieser Einteilung dafür als feinen Kenner. In Wirklichkeit steht aber H bei 8, 4. So richtig schon Mai 1859, ebenso Fabiani-Cozza. Woher der Irrtum bei v. Soden stammt, weiß ich nicht.

Umgekehrt tadelt v. Soden B, daß er sein Kapitel 16 bei 14, 6 beginne — „14, 6 bildet keinen Anfang“ — und sucht einen Grund, was den Schreiber von B „verwirrt“ haben könne. In der Tat ist es auf den ersten Blick sehr überraschend, dort in der Zeile

τοὺς κυριόωντες κα

hinter τοὺς einen Punkt gesetzt und dazu am Rand die Kapitelzahl 16 beigeschrieben zu sehen. Trotzdem ist es richtig, und gerade diese Stelle gibt den schönsten Anhalt über das Alter der hier vorliegenden Kapiteileinteilung. Ein Blick in Matthäi's griech. NT. von 1803—7 oder in die Perikopenlisten von Scrivener (I, p. 80), Gregory S. 345 zeigt, daß 14, 6—18 die Lektion der Mesopentekoste ist. Diese Einteilung in B ist also jünger als die Mesopentekoste und ihre Tageslesung. Diese Tageslesung erklärt nun aber zugleich noch einen andern merkwürdigen Umstand. Schon im Codex C, dann in einer Menge von Cursiven, auch am Rand der Harklensis folgen auf die Schlußworte von 14, 18 τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖς noch die Worte ἀλλὰ πορεύεσθαι ἕκαστον εἰς τὰ ἴδια. Blaß hat sie — nach E mit καὶ statt ἀλλὰ — in seine forma quae videtur romana aufgenommen. Sie erinnern jedermann unwillkürlich an Joh 7, 53 in der Perikope von der Ehebrecherin und werden den nicht mehr überraschen, der aus den genannten Perikopenlisten sieht, daß eben

17*

an der Mesopotekoste die Evangelienlektion Joh 7, 14—30 und am nächsten Tag Joh 8, 12—20 ist, d. h. eine Stelle kurz vor und unmittelbar hinter der pericope de adultera. Doch dies nur gelegentlich.

Wie alt ist nun die Mesopotekoste? Nach K. Holl (Amphilochius von Ikonium, Tüb. 1904, S. 105) taucht sie „zum crstema“ in dessen Predigten auf. Und: „mit einigem Erstaunen,“ sagt er, „sieht man, daß schon damals die Stelle Joh 7, 14ff. der solenne Festtext war.“ S. 106. Was Holl dort weiter über den Festkalender sagt, will ich hier nicht berühren; es sind umfassendere Untersuchungen nötig; nur zu seiner Bemerkung, daß zuletzt Nilles 1895 über die Mesopotekoste gehandelt habe, will ich aus meiner Besprechung seines Buches im „Kirchlichen Anzeiger“ (Württembergs) 1904, Nr. 35, den Hinweis auf C. L. Feltoe im Journal of Theological Studies II (Oct. 1900), 134—137 wiederholen. Man sieht, welch weitgehende Ergebnisse für die Geschichte des Kirchenjahres und des neutestamentlichen Textes von einer solchen Kleinigkeit abhängen, ob im Codex B die Ziffer 16 mit Recht bei AG 14, 6 stehe oder nicht.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Eine semitische schriftliche Quelle für Matthäus und Lukas.

Im Vorwort zu seinem Buch über „die synoptische Frage“ bezeichnet Wernle (1899) es als „eine immer noch unerschütterte Tatsache“, daß unsere Evangelien samt ihren nachweisbaren Quellen ursprünglich griechisch geschrieben sind.

Ebenso sagt er am Schluß (S. 233): „Von dem Entstehen und der Verwandtschaft griechischer Schriften allein hat die synoptische Frage zu handeln. Was rückwärts derselben liegt, die mündliche aramäische Tradition, ist bis jetzt das Objekt mehr der Vermutungen als des sicheren Wissens. Ein neues großes Forschungsgebiet dehnt sich hier für diejenigen aus, die sich dazu berufen nennen dürfen.“

Ebenso sagt er noch 1904 im ersten der religionsgeschichtlichen Volksbücher „Die Quellen des Lebens Jesu“ S. 71 ausdrücklich: „Die Sprache der Quelle, die Mt und Lc benutzte, war das Griechische, denn im griechischen Wortlaut trafen Mt und Lc zusammen.“ Zu dieser Quelle der „Spruchsammlung“ rechnet Wernle ausdrücklich auch die „Pharisäerrede“ Lc 11, 39—52, Mt 23, 1—39, s. „Synoptische Frage“ S. 40, 187 („Mit Sicherheit etc.“); Quellen S. 48.

Wernle scheint also auch jetzt noch von Wellhausens Zurückführung von $\delta\acute{o}\tau\epsilon$ $\epsilon\lambda\eta\mu\omicron\upsilon\acute{\nu}\eta\nu$ Lc 11, 49 auf ein mißverständenes semitisches כִּיב , das sowohl „reinigen“ als „Almosen geben“ bedeutet, nichts wissen zu wollen, trotzdem daß Wellhausens Deutung durch die Belege in Dalmans Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch S. 196 die glänzendste Bestätigung gefunden hat.

Ich habe seither in den Expository Times XV, 528 aus dem gleichen Zusammenhang die Differenz zwischen Mt 23, 23 „Till“ und Lc 11, 42 „Raute“ durch Zurückführung auf semitisches שְׂבִתָּה = Anethum graveolens und שִׁבְרָה = Peganum Harmala (Löw, Aramäische Pflanzennamen § 318, 317) erklärt.

Da die schottische Zeitschrift wenigen zugänglich ist und es für die Evangelienkritik keine kleine Bedeutung hat, ob man mit Wernle nur griechische Quellen anerkennt und höchstens von einer darüber hinausgehenden mündlichen aramäischen Tradition redet, erlaube ich mir nochmals den Finger auf diese Stellen zu legen. Im Neudruck von Weizsäckers Evangelischen Untersuchungen ist Wernles Urteil hervorgehoben, daß das Buch noch immer „die glänzendste, durchsichtigste Einführung in die synoptische Frage“ sei. Ich denke, eine einzige Stelle, wie die von Wellhausen erklärte, führt, falls man die Erklärung zutreffend findet, zu ganz neuer Problemstellung. Zu volkstümlicher Erörterung mag sie noch nicht geeignet sein; in wissenschaftlichen Untersuchungen sollte man an der Frage nicht länger vorübergehen, ob sich Stellen wie die hervorgehobenen nicht am besten durch die Annahme einer semitischen und zwar schriftlichen Quelle erklären.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Bemerkungen zum 1. Clemensbrief.

In meiner Untersuchung des 1. Clemensbriefes (Die Apostolischen Väter I, Leiden, Brill, 1904) habe ich den Versuch gemacht, diesen Brief auf seine ursprüngliche Gestalt zurückzuführen und von den späteren spezifisch christlichen Zutaten zu säubern. Ich halte das dort gewonnene Resultat durchaus aufrecht und möchte dazu nur in einigen Einzelheiten eine Ergänzung liefern.

In den beiden Kapiteln 13 und 46 werden zwei Herrnworte angeführt, die ich in meinem Buche noch als Bestandteile des ursprünglichen Briefes glaubte festhalten zu müssen. Darin habe ich ohne