

Die Begnadigung am Passahfeste.

Von Prof. Dr. jur. Johannes Merkel in Göttingen.

I. Über die Begnadigung des Barabba an dem Passahfeste, bei welchem Jesus Christus hingerichtet wurde, sind die Berichte der vier synoptischen Evangelien und der von ihnen abhängigen apokryphischen Schriften¹ die einzigen Quellen. Sie stimmen darin überein, daß eine Sitte bestanden habe², nach welcher der römische Prokurator von Judäa bei festlicher Gelegenheit³ „dem Volke“ — eigentlich: der Menge⁴ — einen Gefesselten⁵ freizulassen⁶ pflegte, und zwar nach der vom „Volke“ selber getroffenen Auswahl.⁷ Dagegen weichen sie in folgenden Punkten voneinander ab:

1) Die Einen schreiben die „Gewohnheit“ dem Prokurator oder vielleicht sogar nur dem gegenwärtigen Prokurator Pontius Pilatus zu⁸, die Andern bezeichnen sie als eine einheimische.⁹

2) Die Einen sprechen von einem „Feste“ im allgemeinen¹⁰, die die Andern bloß vom Passah;¹¹ überliefert ist auch: „an dem Feste“,¹² worunter wahrscheinlich das Passahfest verstanden werden muß; ältere Übersetzungen und neuere Ausleger erklären sogar „an jedem Fest“.¹³

¹ Evangelia apocrypha rec. C. de Tischendorf, ed. 2 (1876).

² Matth. 27, 15: εἰώθει ὁ ἡγεμῶν; Marc. 15, 8: καθὼς αἰεὶ ἐποίει; Joh. 18, 39: Ἐστὶ δὲ συνήθεια ὑμῖν; wie Joh.: Ev. apocr. S. 240, 241 N., 358.

³ κατὰ ἑορτήν: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; Luc. 23, 17.

⁴ τῷ ὄχλῳ: Matth. 27, 15; Marc. 15, 8 und 15; αὐτοῖς: Marc. 15, 6; Luc. 23, 17; ὑμῖν: Joh. 18, 39.

⁵ ἓνα δέσμιον: Matth. 27, 15; Marc. 15, 6; ἓνα: Luc. 23, 17; Joh. 18, 39; ἓνα ἀπὸ τῶν κερρατημένων εἰς φρουρὰν ὑπευθύνων: Ev. apocr. S. 299.

⁶ Regelmäßig: ἀπολύειν; aber Ev. apocr. S. 299: ἐλευθεροῦν; Acta Apost. 3, 14: χαρισθῆναι.

⁷ ὃν ἤθελον: Matth. 27, 15; ὃνπερ ἤτοῦντο: Marc. 15, 6; ὃν ἤτοῦντο: Luc. 23, 25; βούλεθε: Joh. 18, 39. ⁸ So Matth. und Marc. oben N. 2.

⁹ So die anderen oben N. 2 Erwähnten. ¹⁰ Oben N. 3.

¹¹ Joh. 18, 39; „Fest der ungesäuerten Brote“: Ev. apocr. S. 299, 358.

¹² Cođ. Cantabr. („D“) bei Matth. 27, 15 und Marc. 15, 6.

¹³ Syr. Curet. bei F. Crawford Burkitt, Evangelion Da-Mepharreshe Vol. I (1904 Zeitschr. f. d. neuest. Wiss. Jahrg. VI. 1905. 20

3) Lukas drückt sich so aus, als ob eine Nötigung (ἀνάγκη) für den Prokurator bestanden hätte, diese Begnadigung vorzunehmen,³ aber die Lesart der Stelle steht nicht fest.²

4) Auch die Verschiedenheit der für die Freilassung gebrauchten Ausdrücke: ἀπολύειν, ἐλευθεροῦν und χαριθῆναι ist zu beachten.³

II. Der Herkunft dieses Gewohnheitsrechtes hat man schon frühzeitig nachgedacht. So heißt es in den Kommentaren des Origenes: man solle sich nicht darüber verwundern — ein Zeichen dafür, daß der Berichterstatter doch es selber verwunderlich fand! —, daß die Römer schon bei Beginn ihrer Herrschaft über das jüdische Volk diesem jenen Brauch „geschenkt“ hätten: „Sic enim quasdam gratias praestant gentes eis, quos subjiiciunt sibi, donec confirmetur super eos jugum ipsorum.“⁴ Hierin liegt also bereits die Annahme eines von seiten der römischen Regierung aus Politik gemachten Zugeständnisses.⁵ Übrigens wird die Sitte für eine einheimische gehalten und, wie bei anderen Schriftstellern,⁶ an die alttestamentliche Erzählung von der Begnadigung Jonathans, welche auf Bitten des „Volkes“ geschah,⁷ angeknüpft.

Andere⁸ denken an das auch bei den Israeliten bestehende⁹ Asyl-

S. 165 (Matth. 27, 15); Sinai. bei Adalb. Merx, die vier kanonischen Evangelien, 1897, S. 61 (Matth. cit.) S. 100 (Marc. 15, 6); Peschitto bei G. H. Gwilliam, Tetraevangelium sanctum, 1901, S. 181 (Matth. cit.) S. 301 (Marc. cit.). So verstehen die Worte: „κατὰ ἑορτήν“: (oben N. 3) Paul Schanz, Komm. über das Ev. des h. Matth., 1879, S. 539; Chr. Gottl. Wilkii, clavis novi test. philologica, ed. Grimm, 1879, S. 157; G. L. Hahn, das Ev. des Lucas, 1894, S. 642; F. Blass, Grammatik des neutestamentl. Griechisch, 2. Aufl. 1902, S. 134, nämlich distributiv als Zeitbestimmung, wie: κατ' ἐνιαυτόν, κατὰ μῆνα, καθ' ἡμέραν, also: von Fest zu Fest. Vgl. auch Cod. „k“ nach Tischendorf, Nov. Test., zu Marc. 15, 8: „in singulis diebus festis.“ Auch von den bei den Israeliten an hohen Festen üblichen Hinrichtungen heißt es in der Mišnah: an allen Festen, s. H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, Anh. zum 2. u. 3. Bd.: die Altertümer des Volkes Israel (3. Ausg., 1866) S. 466 N. 2. — A. M.: bloß „während des Festes“: G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms § 49, Aufl. 7, 1867, S. 374.

¹ Luc. 23, 17.

² Vgl. Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, III (1872) S. 372 N. 4; Hahn a. O. S. 641 N. 1. Syr. Curet. bei Burkitt S. 407 hat v. 17 nicht und nach v. 19 die Worte: „und Pilatus war gewohnt, daß er für sie Einen am Feste freilasse“; vgl. auch Fr. Baethgen, Evangelienfragmente, 1885, S. 88. Ebenso Sin. bei Merx S. 173. Peschitto aber scheint nach Gwilliam S. 465 die Bemerkung hier überhaupt nicht zu enthalten.

³ S. oben N. 6.

⁴ Migne, Patrol. Gr., tom. 13 (1862), Sp. 1771 § 120.

⁵ Vgl. auch Beda zu Luc. 23: Migne Patrol. Lat., tom. 92 (1862), Sp. 612: „non imperialis legis sanctione, sed annua gentis, cui per talia placere gaudebat, consuetudine devinctus“ vgl. auch Sp. 121 und 905.

⁶ So bei Titus von Bosira nach Edm. Merillii Notae philol. in Passionem Christi, ed. nova, Helmstedt 1657, S. 18 (zu Joh. 18 Nr. 9). ⁷ I. Samuel. 14, 44. 45.

⁸ So Theophylaktus zu Joh. 18 bei Migne Patrol. Gr., tom. 124, (1864) Sp. 262 § 745. ⁹ Vgl. neuestens Alb. Hellwig im „Globus“, Bd. 87, 1905, Nr. 12, S. 213.

recht. Am häufigsten aber wird als Ausgangspunkt die Erinnerung an die Befreiung vom ägyptischen Joche angesehen,¹ weil sie gerade mit der dem Passahfeste zugrunde gelegten Idee der Verschonung und Versöhnung am besten übereinzustimmen schien:² „der Gefangene“, — so zitiert ein neuerer Schriftsteller³ — „welcher seiner Bande entledigt wurde, repräsentiert das Volk Israel, dessen Bande der Gott Israels in Ägypten gelöst hatte“.

Indessen wurde man auch schon bald darauf aufmerksam, daß der angebliche Brauch im Grunde dem Mosaischen Gesetz zuwiderlaufe, welches die Bestrafung des Verbrechers ohne Gnade⁴ zur Richtschnur nehme. Daher bemerkt z. B. Theophylaktus bei Erwägung der Frage: „unde moti Judaei consuetudinem habeant dimittendi unum vinctum“: „Primo enim dicere possumus, quod docentes doctrinas mandata hominum plurima iuxta sua capita protulerunt nec divinis usi fuerunt legibus, unde et hoc ita se habet inque consuetudinem abiit etiam absque ratione, qualia multa absque legis praecepto“.⁵ Diese Behauptung hätte freilich an der Vermutung eines einheimischen Gewohnheitsrechtes stützig machen oder wenigstens, wie es später geschehen ist, den Anlaß geben sollen, das Aufkommen der Sitte einer jüngeren Zeit zuzuweisen.

III. Der Erste, welcher, wie es scheint, durch jenen Widerspruch mit den Grundsätzen des mosaischen Rechtes in der Tat sich bewegt sah, der Annahme eines jüdischen Brauches zu widersprechen, war der bekannte Jurist und Staatsmann Hugo Grotius (1583—1645). Er meint, daß weder den Königen der Israeliten, noch dem Synedrium, geschweige denn der Volksmenge jemals eine solche Befugnis zugestanden haben könne, und er sucht die scheinbar seiner Annahme entgegenstehenden Fälle aus dem alten Testament, wie die Begnadigung des Jonathan, zu entkräften. Positiv geht seine Vermutung dahin, daß der Ursprung der Sitte bei den Römern zu suchen sei, daß dieselbe demnach vor der Einführung der römischen Herrschaft in Judäa überhaupt noch gar nicht bestanden habe. Er erinnert an die römischen Lektisternien, bei denen es nach dem Berichte des Livius zur Feier gehörte, auch den Gefesselten

¹ So von Beda; Haimo, Lyranus, namentlich auch von Johann Gerhard (1582—1637): *Harmoniae IV evangelistarum Chemnitio-Lysero-Gerhardinae*, tom. III (1704) S. 1890 und noch neuerdings von Gg. Bened. Winer: *Biblisches Realwörterbuch II* (3. Aufl. 1848) S. 202 und den daselbst Zitierten.

² Vgl. besonders Th. Keim a. O. S. 372. Man pflegt sich für diese Auffassung auf das „ὄμιον“ bei Johannes (oben S. 293 N. 2) zu berufen. ³ G. L. Hahn a. a. S. 642.

⁴ Hierfür wird gewöhnlich auf Ep. ad Hebr. 10, 28: „χωρὶς ὀκτιμῶν“ hingewiesen.

⁵ S. oben S. 294 N. 8.

für die Festtage ihre Fesseln abzunehmen,¹ und er hält es für wahrscheinlich, daß nach diesem Vorbilde durch Augustus erst diese Gnade dem jüdischen Volke verliehen wurde und daß deren Ausübung die Prokuratoren des Landes in ihre Mandate gesetzt erhielten. Denn ohne eine solche besondere Anweisung, nimmt er an, würden dieselben nicht imstande gewesen sein, ein Begnadigungsrecht zur Anwendung zu bringen.²

Die Meinung des Grotius fand bald Anhänger, welche sie teils mit teils ohne Nennung ihres Urhebers sich aneigneten.³ Jacobus Gothofredus nahm sie in seinen Kommentar zum Cod. Theod. auf und verstärkte das Beispiel der Lektistern durch den Nachweis griechischer Analogien (bei den Thesmophorien und den Panathenaeen), ja er vermutete, wahrscheinlich geleitet durch die Überlieferung: „an jedem Fest“,⁴ daß die Israeliten auch an anderen Festen, als dem Passah, am Pfingst- und Laubhüttenfest einen ähnlichen Brauch ausgeübt hätten (mit welcher Bemerkung freilich eigentlich der Boden der Grotiusschen Ansicht verlassen war).⁵ Ohne Grotius zu nennen, folgten seiner Spur die Theologen Vossius, Hammond, Friedlieb und Spanheim.⁶ Zitiert wird er wieder bei den Juristen Goesius⁷ und Steller.⁸ Der letztere ist der seinerzeit berühmte Verteidiger des Richterspruches Pilati über Christum, dessen Gedächtnis vor kurzem erneuert worden ist.⁹ Diese Schriftsteller heben zum Teil auch wieder die politische Absicht hervor, von welcher sich die Römer bei Einführung des „Brauches“ hätten leiten

¹ Liv. V, 13, 8: „vinculis quoque demta in eos dies vincula“.

² H. Grotius, opera omnia theol., Basel 1732, II S. 266 (zu Matth. 27, 15).

³ Auch des Grotius Landsmann Burmannus soll sich auf seine Seite gestellt haben: Joh. Casp. Mercken, observat. criticae in S. S. Passionem, 1722, S. 577.

⁴ S. oben S. 293 N. 13.

⁵ Goth. zu Cod. Theod. 9, 38, 3 (ed. Ritter, 1738, tom. III S. 297).

⁶ Gerh. Joh. Vossius, Harmoniae evangelicae de passione — libri III, 1656, S. 228, 229. Henr. Hammond, A paraphrase and annotations upon all the Books of the New Test., 2. ed., 1659, S. 138. Phil. Henr. Friedlieb, Theol. exegetica, 1660, II S. 178. Frid. Spanhemii — opera, Lugd. Batav. 1701, I. S. 597.

⁷ Wilh. Goesius, Pilatus Judex, 1677 (geschrieben aber nach dem Datum der Vorrede bereits 1673) S. 49.

⁸ Johanns Stelleri, J. U. Doctoris Jenensis, Pilatus defensus una cum Danielis Maphanasi Mulchentiniensis confutatione scripti illius et disputatione academica Christiani Thomasia Ph. M. adversus idem Paradoxon, Lips. 1676, cap. 2 §§ 28—35. Die Schrift findet sich auch hinter Christiani Thomasia Dissertationes juridicae varii argumenti in academia Lipsiensi ab ipso publice habitae, Lips. et Halae 1695 S. 41. Sie rührt schon aus dem Jahre 1674 her.

⁹ Durch Borinski in der Beilage zur (Münchener) Allg. Zeitung 1904 Nr. 196 S. 386, anlässlich der später zu erwähnenden Schrift von Rosadi über den Prozeß Christi.

lassen, nämlich: um durch Gewährung einer besonderen Gunst das zu Unruhen und Aufständen geneigte Volk besser im Zaume halten zu können. Steller meint aber, gerade deshalb würde es höchst unwahrscheinlich sein, daß man das Privilegium öfter, als einmal im Jahre, gewährt habe: sonst hätte die Regierung den Unterworfenen doch allzusehr die Zügel schießen lassen.¹ Übrigens schreibt Hammond die Einrichtung, übereinstimmend mit einem Teile der Evangelien,² dem Pilatus zu, und Steller hält den Erzpriester Kajaphas für deren Entdecker („adinvent“), weil derselbe ja auch einen anderen Rat in Angelegenheit des Processes Christi dessen Verfolgern erteilt habe.³

Die Anhänger des Grotius reichen bis in die Neuzeit herein.⁴

IV. Noch zahlreicher als seine Anhänger sind aber wohl die Gegner des Grotius. Manche ließen sich durch ihn überhaupt nicht beirren, wie Johann Gerhard (1582—1637),⁵ Bertramus bei Raupp,⁶ und trugen die alten Meinungen vor, einig darin, daß der Brauch zwar ein altjüdischer, aber wegen seines Widerspruches mit den Vorschriften „Gottes“ ein verwerflicher sei,⁷ welchen die Römer nur aus Staatsklugheit geduldet hätten. Jedoch fügte man hinzu: die Regierung habe ihn insofern eingeschränkt, als sie dem Prokurator ein Vorschlagsrecht zwischen zwei von ihm zu bestimmenden Delinquenten einräumte und dem „Volke“ fortan nur erlaubte, unter diesen beiden die Auswahl zu treffen.

Andere gingen der Auffassung des Grotius unmittelbar zu Leibe. So Ursinus, welcher vor allem die Zusammenstellung mit heidnischen Festgebräuchen mißbilligte und dieselbe mit der Annahme verglich, als wollte man das jüdische Passah selber aus solchen Quellen herleiten.⁸ Auch die Gegner Stellers wendeten sich natürlich, indem sie gegen seine Darstellung von dem Richterspruche des Pilatus Front machten, gleichzeitig gegen dessen Gewährsmann. Nur unterschieden sie sich voneinander, indem z. B. von Daniel Maphanafus (eigentlich Hartnaccius)⁹

¹ Steller a. O. § 26.

² Oben S. 293 N. 8.

³ Vgl. Joh. 11, 50; 18, 14.

⁴ Siehe die Zitate bei Keim a. O. S. 372 N. 3 und bei W. Brandt, die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893, S. 101 N. 2 (z. B. J. H. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, 1843, S. 112).

⁵ S. oben S. 295 N. 1.

⁶ Jacob. Raupp, bibliothecae portatilis libri III, pars VI (Arnstadt 1657) S. 387 fig.

⁷ Raupp bezeichnet die Gewohnheit als „mala Judaeorum consuetudo“, Gerhard nennt sie eine von gewissen „hypocritae“ erfundene.

⁸ Joh. Henr. Ursinus, analectorum sacrorum libri VI, vol. I, ed. 2, 1668, S. 57 fig. (Kap. 41).

⁹ So soll der Verfasser der oben S. 296 N. 8 angeführten Schrift heißen haben: A. F. Schott, Lipenii bibliothecae realis juridicae supplementa, 1775, S. 378. Dieser An-

nicht ein alter, sondern ein jüngerer jüdischer Brauch angenommen wurde, weil weder Josephus noch andere Berichterstatter über jüdische Sitte und jüdisches Leben von derartigen Dingen etwas wußten. Christian Thomasius, welcher ebenfalls gegen Steller schrieb,¹ beschränkte sich auf literarische Verweisungen und auf eine kurze Mißbilligung der Stellerschen Vermutung über den Rat des Kajaphas.²

Noch weiter ging John Spencer. Er verwirft fast sämtliche der bisher vertretenen Ansichten und bildet sich selbst eine neue. Er erklärt sich gegen die Ableitung der Sitte aus dem Gedächtnisse der Befreiung vom Joche Ägyptens unter Hervorhebung allgemeiner Gründe, wie z. B.: weil die Juden ja doch dort nicht gerade gefangen gesessen seien;³ er erhebt aber auch Einwendungen gegen die Analogie der heidnischen Feste, indem er — mit Recht — betont, daß dort nur von Massenbegnadigungen die Rede sei, während im vorliegenden Falle ein Einziger losgelassen werde. Die Berufung auf die römische Politik erscheint ihm ebenso wenig passend, einmal wegen der ἀνείκη bei Lukas,⁴ sodann weil er sich nicht vorzustellen vermag, daß die Juden dermaßen „obtusa pectora“ besessen hätten, um eine so geringfügige Gnade, die sie noch dazu immer erst vom römischen Beamten erbitten mußten, beruhigend auf sich einwirken zu lassen. Ihn dünkt diese Freilassung eines Gefangenen viel eher ein Zeichen der Knechtschaft, als ein solches der Freiheit. Das Passahfest, meint er, sei auch ein viel zu sehr jüdischnationales Fest gewesen, als daß sich erwarten ließe, die Römer würden für dasselbe einen neuen Brauch eingeführt haben.

Nach Spencers Ansicht kommt die Sitte von den Griechen her, unter deren Herrschaft die Israeliten vielleicht früher gestanden oder von denen sie infolge bestehender Handelsbeziehungen solche Bräuche rezipiert hätten. Den Einwand, welcher dieser Annahme aus der soeben abgelehnten Analogie der Massenbegnadigung sofort selber erwächst,

sicht steht auch Anton Bynaeus, de morte Jesu Christi, lib. III, 1698, S. 99 fig. nicht fern, obgleich er wegen des „altum silentium“ der Quellen starken Zweifel hegt.

¹ Borinski an dem oben S. 296 N. 9 bezeichneten Orte hält für den Verfasser der S. 296 N. 8 genannten Schrift den Vater des Christian: Jakob Thomasius. Nun hat allerdings der Sohn öfters Arbeiten seines Vaters unter seinem eigenen Namen veröffentlicht (s. E. Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, III Abt., I. Halbband, Noten, 1898, S. 47), aber nach den obigen Zitaten hat es doch den Anschein, als ob in der genannten Schrift eine Erstlingsdisputation des berühmteren der Beiden vorläge.

² a. O. (oben S. 296 N. 8) § 83.

³ Die Gründe werden reproduziert bei v. Walther (s. nachher) S. 189 fig.

⁴ Oben S. 294 N. 1.

sucht Spencer so zu entkräften: entweder wäre den Israeliten die Zulassung einer allgemeinen Strafflosigkeit zu weit gegangen gewesen oder sie hätten doch Bedenken getragen, sich einem heidnischen Volke in jeder Beziehung anzuschließen.¹

V. Im 18. Jahrhundert wurde die Frage nach dem Ursprung der Passahbegnadigung mehrfach monographisch behandelt, ohne daß gerade wesentlich neue Ansichten oder Begründungen zutage getreten wären. Man beschränkte sich meistens auf eine Revision der geäußerten Meinungen und entschied sich dann für eine derselben, wobei man es keineswegs in allen Fällen für nötig hielt, seine Vorbilder gewissenhaft zu nennen. So hat der Schweinfurter Johann Wilhelm Englert (1731) die Frage einer eingehenden Darstellung unterzogen,² der Züricher Johann Konrad Hottinger (1739) — wie es scheint, besonders im Anschlusse an Bynaeus³ — die beiden Fragen behandelt, ob eine solche Gewohnheit an jedem Feste denkbar gewesen sein würde und ob sie eine jüdische oder eine heidnische war. In letzterer Beziehung verweist Hottinger auf die gerade bei jüdischen Nationalfesten üblichen Hinrichtungen,⁴ welche nach seiner Ansicht die Gewohnheit einer Begnadigung zu solcher Gelegenheit ausschließen, und andererseits macht er gegen die Vermutung einer Rezeption von den Heiden die Abneigung der Israeliten gegen Alles, was von dieser Seite her gekommen sei, geltend. Er glaubt, daß ein in späterer Zeit zu den bisherigen hinzugetretener Passah-Gebrauch angenommen werden müsse, welcher zur Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten eingeführt und von der römischen Regierung bestätigt worden sei.⁵

Ihm scheint zum Teile Langhans in Königsberg, der überhaupt

¹ Joh. Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus, lib. 4 cap. 7 (Cantabrigae 1727, tom. II S. 1125 fig.). Für die Ableitung von den Griechen werden in der Dissertation von Jo. Guiljelm. Englert: de indulgentiae Judaeorum paschalis tempore modoque (praeside Jo. Georg. Liebknecht), Giessae 1731, S. 12 noch andere Autoren angeführt, nämlich Heinr. Müller, Jesus patiens, Kap. 31, Thom. Crenius, medit. pass., nr. 15 und „neuestens“ Sam. Friedr. Bucher, antiquitates bibl. S. 423 „aliquae“.

² S. vorige Note.

³ S. oben S. 297 N. 9.

⁴ Vgl. oben S. 293 N. 13 a. E. und H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit, in: Geschichte des Volkes Israel, Bd. V, 3. Ausg., 1867, S. 570. Ferner Keim III S. 470. 471 und v. Orelli in Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche, 3. Aufl., Bd. 14, 1904, S. 755. 756.

⁵ J. C. Hottinger, diss. phil. de ritu dimittendi reum in festo Paschatis Judaeorum, in: Tempe Helvetica, tom. IV, sectio 2, 1739, S. 264 fig., besonders § 8 und § 15, ferner §§ 4, 8, 16, 17.

keine Gewährsmänner nennt, zu folgen.² Dann hat sich, ebenfalls eingehender, der „Königlich Preußische geheime Rat“ v. Walther mit dem Problem beschäftigt, der unter Kritisierung und teilweise unter Bekämpfung seiner Vorgänger (besonders Spencers) zu dem Ergebnis gelangt, daß es nicht nötig sei, den Brauch von anderen Völkern abzuleiten: vielleicht habe, wie nach Stellers Meinung Kajaphas,³ so „ein dergleichen hochehrleuchteter Lehrer“ (d. h. ein Rabbi) dem Volke einen derartigen neuen Passahgebrauch „angeraten“.⁴

Die neueren Schriftsteller halten vielfach wieder an der Reminiszenz ägyptischer Befreiung fest,⁴ also an dem einheimischen Ursprung des Brauches, sowie an der besonderen Konzession von seiten der römischen Regierung.⁵ Nur zwei von ihnen wandeln eigene Wege.

Der eine derselben ist W. Brandt. Ihn dünkt ein römischer Prokurator, welcher einer unterjochten, aber stets zur Rebellion geneigten Bevölkerung den Rat gibt (wie Johannes es darstellt), sich einen Gefangenen auszusuchen, dem die Freiheit erteilt werden soll, ein Prokurator, welcher hierzu aus freien Stücken sich erbietet, „einfach eine Unmöglichkeit“ und die Vorstellung, daß dies alljährlich in der Hauptstadt sich wiederholt habe, zu einer Zeit, wo am ersten Unruhen zu befürchten gewesen wären, „der vollendete Widersinn“. Aber auch von einer Verpflichtung, jenes zu tun, meint Brandt, könne keine Rede sein: „denn welcher Senat oder Kaiser hätte solch ein Privilegium anerkannt?“ Dennoch erscheint dem Kritiker die Person des Barabba „zu konkret, als daß man sie für völlig aus der Luft gegriffen halten dürfte“. Er hält Barabba für den Sohn eines angesehenen Gesetzeslehrers, der irgend einmal, vielleicht viel später, als zu Christi Zeit, einer Freveltat wegen verhaftet und vom „Volke“ aus Rücksicht auf das Ansehen seines Vaters

¹ Programma de ritu dimittendi captivum in festo Paschatos Judaeorum feriis paschalibus propositum a rectore et senatu regiae academiae Regiomontanae, anno 1757, XII p.

² Vgl. oben S. 297 N. 3.

³ Anton Balthasar von Walther, Juristisch-historische Betrachtungen über die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu-Christi, 2. Ausg., 1777, S. 189 flg., besonders § 4.

⁴ So Winer, Keim und Hahn, s. oben S. 295 N. 1—3.

⁵ Vgl. Langen, die letzten Lebenstage Jesu, 1864, S. 272 und dort N. 1 Zitierte, ferner Hase und nach ihm F. Godet (Wunderlich-Schmid), Komm. z. Ev. des Johannes, II. Teil, 3. Aufl., 1892, S. 565. Hirschfeld in den Sitzungsberichten der königl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1889, S. 439 spricht von „kaiserlicher Ermächtigung“; ihm folgt E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, I, 3. und 4. Aufl., 1901, S. 469. Bei v. Orelli in Herzog-Hauck, Realencyklop. a. a. O. S. 755 flg. findet sich nur die kurze Bemerkung, daß die Gewohnheit des Prokurators „ohne Zweifel die Absicht hatte, die Juden günstig zu stimmen“.

von Bestrafung frei gebeten sei. Dieser Fall, nimmt er an, habe bei den Christen die „Reflexion“ hervorgerufen, daß der Sohn des Rabbân, der Mörder, losgelassen worden sei, daß seinetwegen das Volk demonstrierte und Vornehme sich verwendet hätten, während für Christus nichts dergleichen geschah. Daran habe sich sodann die „Vorstellung“ angeschlossen, als ob beide Fälle gleichzeitig gewesen seien und in Zusammenhang miteinander ständen, und: „unter Christen heidnischer Nation tat man gar leicht auch den Schritt weiter, das entgegengesetzte Verfahren des Statthalters mit Jesus ebenfalls dem Begehren des Volkes zuzuschreiben; und als man den Nichtjuden Pilatus noch mehr entschuldigen wollte, geriet man auf die Meinung, Einen habe er wohl freigeiben müssen. Ihre letzte phantastische Ausbildung kann die Legende nur irgendwo im Herzen des römischen Reiches, etwa in Rom selbst erhalten haben, wo ein einfacher schriftstellernder Christ weniger als im Osten der Monarchie Anlaß hatte, sich die Stellung eines Prokurators in den Grenzlanden klar zu machen.“¹

Hier wird also der ganze evangelische Bericht für eine spätere freie Erfindung erklärt, eine Möglichkeit, welcher bereits Hirschfeld mit den Worten Raum gegeben hatte: „wenn sie (nämlich die Freigebung des Barabba) nicht als ein zur Entlastung des Pilatus hinzugefügter Zug anzusehen ist.“² Von Neuere aber ist dieses Verfahren doch verschieden beurteilt worden.³

In anderer Weise sucht sich der jüngste Revisor des Prozesses Christi mit der Sache abzufinden. Giovanni Rosadi hält an der Begnadigung durch Pilatus fest und glaubt, daß bei römischen Beamten auch eine römische Begnadigungsart zur Anwendung gekommen sein müsse. Da nun von den verschiedenen Spezies der letzteren die *abolitio ex lege* und *abolitio publica* nicht zutreffen, so liege vermutlich eine *abolitio privata* vor, d. h. eine Befreiung des Angeklagten durch den Rücktritt des Anklägers. Eine solche nämlich habe Pilatus vermittelt seiner Vorschläge veranlassen wollen, und da zu den gesetzlichen Gründen des Rücktritts, wie z. B. nachweisbarer Irrtum des Anklägers, die Genehmigung des Richters hinzutreten müsse, auch veranlassen können. Durch die Aufstellung der Alternative zwischen Barabba und Christus habe er den

¹ W. Brandt a. O. (S. 297 N. 4) S. 98 flg., S. 102 und 105. ² S. oben S. 300 N. 5.

³ Johannes Weiß, das älteste Evangelium, 1903, S. 327 hält die Bedenken Brandts für „berechtigt“, P. W. Schmidt, die Geschichte Jesu, II, 1904, S. 385 dagegen spricht ihnen „die kritische Berechtigung“ ab.

Anklägern des letzteren — als welche er das Synedrium und das „Volk“ betrachtet — ihren Entschluß erleichtern wollen.²

Diese Auffassung leidet an starken juristischen Unklarheiten und Unrichtigkeiten.³ Sie würde zur Voraussetzung haben, daß man die Volksmenge sich in der Rolle eines wirklichen Anklägers neben dem Synedrium zu denken hätte, während als Ankläger stets nur einzelne Personen zugelassen zu werden pflegten, sie würde ferner die Anwendung des römischen Akkusationsverfahrens vor Pilatus voraussetzen, eine Vorstellung, von welcher doch erst vor kurzem Mommsen die Wissenschaft befreit hat,⁴ und sie würde endlich die Verhandlung vor dem Synedrium selber ignorieren, welche der Verfasser freilich nur mit einem Anklagebeschluß und nicht mit einem Todesurteil schließen läßt.⁵ Der tatsächliche Sachverhalt scheint doch der gewesen zu sein, daß die Ortsbehörde, der Rat von Jerusalem, in Bezug auf Christum ein Todesurteil fällte, welches er unter der Römerherrschaft in der Regel nicht mehr zu vollstrecken in der Lage war, zu dessen Vollzug er vielmehr die Genehmigung des Prokurators bedurfte, der es durch seine Soldaten selber vollziehen ließ. Das heißt allerdings Stellung nehmen in der alten Streitfrage, ob „die Juden“ die Richter Christi gewesen seien oder Pilatus.⁶

VI. Sucht man sich nach Betrachtung der bisherigen literarischen Versuche ein eigenes Urteil zu bilden, so wird vor allem festgestellt werden dürfen, daß das mosaische Recht jedenfalls der Begnadigung von Verbrechern nicht zuneigte und daß von diesem Gesichtspunkte aus die spontane Bildung eines Gewohnheitsrechtes der fraglichen Art außerordentlich unwahrscheinlich ist. Die Könige der Israeliten besaßen jene Befugnis nicht.⁷ Wenn ein selbständiges Begnadigungsrecht eines

¹ „il popolo e per esso e con esso il Sinedrio“.

² Giov. Rosadi, *il processo di Gesù*, 3. ed., 1904, S. 361 flg.

³ Vgl. auch die Besprechung der Schrift vom theologischen Gesichtspunkte aus durch Holtzmann in der Deutschen Literaturzeitung 1904 Nr. 48 Sp. 2912 flg.

⁴ Th. Mommsen in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch., Jahrg. III, 1902, S. 198 flg. ⁵ A. O. S. 273. 323.

⁶ Den Anfang der reichhaltigen Literatur über diese Frage scheint Ludov. Montaltus (Ende des XV. Jahrhunderts) in seinem Traktat: „super reprobatione sententiae Pilati“ im s. g. *Tractatum*, Venet. 1584, tom. 14 Bl. 8—23 zu machen. Eine nicht gerade besonders musterhafte Literaturübersicht über den Prozeß Christi gibt Gustav Adolf Müller, *Pontius Pilatus*, 1888, S. V—VIII. Vgl. neuestens v. Dobschütz in Herzog-Hauck, *Realencyklop.*, 3. Aufl., Bd. 15, 1904, S. 397 flg.

⁷ Vgl. Goldstaub in den *Commentationes in honorem Guil. Studemund*, 1889, S. 284 N. 1; Rosadi a. O. S. 347.

Machthabers hier in Frage kommt, so kann es nur dasjenige des römischen Prokurators selber sein. Dieses ist freilich angezweifelt worden,¹ und wenn man die Äußerungen der um die Wende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts schreibenden römischen Juristen betrachtet,² so gewinnt es allerdings den Anschein, als sei den Provinzialstatthaltern jenes Recht hinsichtlich der ihrer Macht unterworfenen Provinzialen — denn für römische Bürger galt, wie der Prozeß des Apostels Paulus zeigt, etwas anderes — niemals zugestanden worden. Allein es dürfte in dieser Beziehung eine allmähliche Entwicklung eingetreten sein und ein mit der Zunahme der kaiserlichen Macht in Zusammenhang stehender Umschwung der verwaltungsrechtlichen Normen stattgefunden haben.³ Zur Zeit des Pontius Pilatus wird sich der Statthalter von Judäa noch im Besitze der vollen Verfügungsgewalt über todeswürdige Provinzialen befunden haben; er konnte sie hinrichten lassen oder sie freigeben,⁴ und Berichte über Anwendung der letzteren Befugnis fehlen nicht.⁵ Übrigens stimmen ja auch die evangelischen Berichte darin überein, daß sie die Loslassung als eine vom Prokurator zu verfügende hinstellen.

Allerdings kommt hier in Betracht, daß Pilatus, wenn die oben angeführte Auffassung über den Gang des Verfahrens gegen Jesus Christus die richtige ist, mit der ihm zustehenden Freilassung Christi über ein von einem anderen Richter gesprochenes Todesurteil sich hinweggesetzt haben würde. Allein, da die jüdische Lokalbehörde, wie bemerkt, kein Recht mehr gehabt zu haben scheint, Todesurteile zu vollziehen,⁶ und sie jedenfalls die vorliegende Strafsache tatsächlich dem römischen Beamten übertrug, so lag beides, Bestätigung und Versagung, in der Hand des Statt-

¹ Es geschah bereits durch Grotius: oben S. 296; daran halten auch Hirschfeld (1889) und Schürer — oben S. 300 N. 5 — noch fest.

² z. B. Modestinus: Dig. 48, 19, 31 pr.: „Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet: sed — principem consulere debet“.

³ Vgl. meine Abhandlungen aus dem Gebiete des röm. Rechtes, I, 1887, S. 47 fig., 67 fig.

⁴ Die Worte, welche Pilatus in dieser Beziehung zu Christus nach dem Berichte des Johannes 19, 10 gesprochen haben soll: „οὐκ οἶδας ὅτι ἔθουσιαν ἔχω κραυρῶσαι σε καὶ ἔθουσιαν ἔχω ἀπολύσαι σε;“ dürften die volle Wahrheit enthalten. Die Gegner des Pilatus haben sie freilich beanstandet und für eine Anmaßung erklärt; vgl. Maphanafus a. O. cap. 16 und Thomasius a. O. § 46; übrigens stören sie auch Steller, vgl. cap. III § 61.

⁵ Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. Schürer a. O. S. 585 N. 57.

⁶ Vgl. Mommsen in dieser Zeitschrift a. O. S. 199 N. 2 und 3. Zweifeln: A. Brüll: Theol. Quartalschrift, Jahrg. 83, 1901, S. 400ff.

halters, mag man ihm ein „*ius gladii*“ zuschreiben,¹ oder nicht.² In Bezug auf Barabba aber, der tatsächlich freigelassen wurde, dürfte ein eigenes Erkenntnis des Pilatus angenommen werden müssen; denn es stimmen allerdings die Lesarten darüber, wessen Gefangener Barabba gewesen, nicht völlig überein,³ indessen, wenn es richtig ist, daß er wegen Aufruhrs gefangen saß,⁴ so wird man ihn kaum anders, als in der Gewalt der Römer befindlich, sich zu denken haben, gegen welche doch sein Vergehen gerichtet gewesen sein muß.

Hat nun wohl der Prokurator von Judäa regelmäßig am Passahfeste Begnadigungen vorgenommen? Undenkbar würde es nicht sein, und man wird sich für die Möglichkeit eines solchen Brauches auf das Vorbild der Lektisternien⁵ und griechischer Feste wohl berufen dürfen. Denn die Annahme, daß nichts weiter zu geschehen pflegte, als was Livius berichtet, nämlich daß den Gefangenen für die Dauer der Festtage bloß ihre Fesseln abgenommen, sie aber gefangen geblieben seien,⁶ oder daß es sich gar nur um einen Brauch innerhalb der Familien gehandelt habe,⁷ dürfte nicht aufrecht erhalten werden können. Gewiß erfolgte die Abnahme der Fesseln nur für die Feiertage, aber dieselbe geschah doch zu dem Zwecke, um die Befreiten an den Feierlichkeiten des Festes teilnehmen zu lassen. Dies wird von den Alten deutlich gesagt, und geht auch daraus hervor, daß nach demselben Berichte auf unsühnbare Verbrecher die Loslassung deshalb keine Anwendung fand, weil sie doch von der Teilnahme an den Opfern ausgeschlossen gewesen sein würden.⁸ Aber, wie Livius hinzufügt, man trug religiöse

¹ Dies geschieht von Seiten Joach. Marquardt's, röm. Staatsverwaltung I, 2. Aufl., 1881, S. 409 N. 4, sowie bei Hirschfeld a. O. S. 438 und Schürer a. O. S. 467 N. 75, 76.

² Bedenken dagegen ließen sich aus der verschiedenartigen Bedeutung und dem verschiedenartigen Umfange jener Befugnis ableiten, über welche vgl. Mommsen, röm. Strafrecht S. 243 fig.

³ Nach der gewöhnlichen Lesart bei Matth. 27, 16: „*ἔλιπον δὲ τότε δεσμῶν*“ wäre Barabba ein Gefangener der Juden gewesen, aber es gibt auch die Lesart: „*εἶχεν*“. Schanz (oben S. 293 N. 13) a. O. S. 539 will freilich auch nach der ersteren Lesart die Römer verstehen. A. M. Strack-Zöckler, Komm. z. den hl. Schriften, B. Neues Test., 1. Abt., 2. Aufl., 1897, S. 199 (zu Matth 27, 16). Bei Marc. 15, 7 heißt es: „*Ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Β. μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος ὄντινες ἐν τῇ κρίσει φόνου πεποιθῆκεσαν*“.

⁴ Marc. 15, 7 Luc. 23, 19.

⁵ Vgl. über diese neuerdings Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, S. 52 fig. (griechischer Ursprung) und S. 355 fig., sowie A. Leschtsch, die abolitio paschalis, Freiburger jur. Diss. 1904 S. 24 fig.

⁶ Dies scheint Keim a. O. S. 372 N. 3 zu meinen, jedenfalls aber nimmt es Brandt a. O. S. 101 an.

⁷ So Brandt S. 102.

⁸ Sopater, *διαίρεσις ζητημάτων* in: *Rhetores Graeci*, ed. Christ. Walz, vol. VIII, 1835, S. 72 v. 7: „*εἴτα ἐδάειν δεσμωτηρίου δίδωσιν*“ — es ist von den Thesmothorien

Bedenken, die Leute, denen die Götter selber durch ihr Fest solche Hilfe gebracht zu haben schienen,¹ nachher aufs neue wieder in Fesseln legen zu lassen, was also von Rechts wegen zulässig gewesen sein würde, so gut wie nach einer *abolitio publica* in Rom binnen dreißigtägiger Frist eine neue Anklage gegen den Abolierten erhoben werden konnte. Es lag unzweifelhaft auch in der Macht der Losgelassenen, die Gelegenheit zu benutzen, um zu verschwinden, und davon zu laufen; dann trat ein, was Josephus als die Folge einer solchen Begnadigung schildert: „die Gefängnisse entleerten sich ihrer Insassen, das Land aber füllte sich mit Strolchen“.²

Die zweite der oben hervorgehobenen Ansichten³ ist durch eine immerhin beachtenswerte Nachricht des Dionysius von Halikarnassus⁴ veranlaßt worden, laut welcher bei einem Lektisternienfeste die von ihren Eigentümern in Ketten gelegten Sklaven befreit worden waren. Diese Bemerkung gibt indessen keinen Grund zur Annahme einer Beschränkung der bei solchen Gelegenheiten üblichen Freilassungen. Im Gegenteil wird man daraus zu entnehmen haben, daß sich die Gnade auf sämtliche Gefesselte bezog, und außerdem wird auch noch ein besonderer Fall erzählt, bei welchem ebenfalls die Loskettung eines Sklaven erfolgte.⁵ Ein Ehemann hatte seinen Sklaven wegen Verdachtes des unerlaubten Umganges mit seiner Frau gefesselt, war verreist und „ἐπιτάντων τῶν Θεμοφορίων“ löste die Frau dem Sklaven die Fesseln, der entlief. Ja man wird nicht zweifeln dürfen, daß auch auf Privatschuldner, welche nach dem Rechte der alten Zeit sich bei ihren Gläubigern in Haft befanden, die Freilassung sich erstreckt haben wird.⁶

Steht demnach der Heranziehung jener Analogien aus der Heidenwelt an und für sich nichts im Wege,⁷ so darf andererseits nicht über-

die Rede — „οὐς μετέχειν ἱερῶν καὶ σπονδῶν εὐαγέρ, οὐ τοὺς ἀκαθάρτους καὶ ἐναγείκ καὶ τῶν περιβραντηρίων ἀπελαυομένους.“

¹ Vgl. Sopater a. O. S. 67 v. 12: „δοκεῖν προσφάσει τῶν θεῶν λυκαὶ τὸν οἰκέτην“.

² Josephus archaeol. 20, 9, 5 vgl. oben S. 303 N. 5. ³ Oben S. 304 bei N. 7.

⁴ Dion. Hal. 12, 10.

⁵ Es ist dieses der Fall, von welchem die oben S. 304 N. 8 erwähnte Erörterung des Rhetors Sopater ausgeht: a. O. S. 67.

⁶ Dies vermutet mit Recht W. Weissenborn, *Titi Livi a. u. c. libri, II*, 3. Aufl., 1865, S. 288 (zu Liv. V. 13, 8) wegen der Allgemeinheit der gebrauchten Ausdrücke. Vgl. Brandt a. O. S. 101 N. 3.

⁷ Es steht auch der Tag der Begnadigung (15. Nisan) nicht im Wege, denn es ist nicht notwendig, anzunehmen, daß die Begnadigung hier zum Zwecke der Beteiligung am Essen des Passahlammes (14. Nisan) hätte erfolgen müssen (vgl. S. 306 N. 1). Es gab noch andere Passahfestlichkeiten für den Gefangenen. A. M. allerdings Gust. Friedr.

sehen werden, daß doch erhebliche Unterschiede gegenüber dem vorliegenden Falle vorhanden sind. Der eine derselben ist schon lange hervorgehoben und erkannt worden: nämlich die angeblich übliche Loslassung bloß eines einzigen Gefangenen gegenüber den Massenbegnadigungen dort. Sodann aber ist auch noch zu beachten, daß hier eine besondere Gnadenerklärung von seiten des Prokurators in Frage steht, während an jenen Festen die Befreiungen sich als eine religiöse Folge des von der Obrigkeit — in Rom: dem Senate — angeordneten Festes von selber verstanden. Jedenfalls richtete sich in den letzteren Fällen der Gnadenakt nicht in der bei der Begnadigung des Barabba vorauszusetzenden Weise unmittelbar auf die Begnadigung und der Prokurator konnte sich — wenn man von den übrigen Begleiterscheinungen des vorliegenden Aktes einstweilen noch absieht — den Gegenstand seiner Gunst im einzelnen Falle auswählen.

Demnach beschränkt sich jene Analogie allerdings nur auf zwei Punkte: die festliche Gelegenheit, bei der etwas zu geschehen pflegte, und die Tatsache, daß bei einer solchen Gefangene von ihren Fesseln befreit und in Freiheit gesetzt worden sind.

Man glaubte indessen, wirkliche Spuren des Passahbrauches gerade für Judäa gefunden zu haben. Ein genauer Kenner der talmudistischen Literatur machte auf eine Stelle im Talmud aufmerksam, in welcher es heißt, daß für denjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat, in gleicher Weise, wie für einen Kranken und einen Greis, vorausgesetzt, daß diese zur Aufnahme eines olivengroßen Quantums von Speise befähigt seien, das Passahlamm mit geschlachtet werden dürfe.¹ Damit wurden also Personen aufgezählt, welche nicht imstande waren, das Schlachten des Opfertieres selbst vorzunehmen, und die sich deshalb auf die Zulassung zu dem von anderen bereiteten Mahle angewiesen sahen. Die Beziehung der Äußerung auf die Passah-Begnadigung würde nun zur Voraussetzung haben, daß unter „denjenigen, welchen man aus dem Gefängnisse zu entlassen versprochen hat“, gerade der Eine alljährlich zu Begnadigende zu verstehen sein möchte. Allein mit dieser Auslegung wird doch etwas in die Stelle hineingebracht, was unbefangene Leser ihr nicht entnehmen werden. Eine allgemeine Be-

Wahle, Das Evang. nach Joh., 1888, S. 653, auch Godet a. O. S. 565 fig. und Meyer-Weiß, Krit.-exeget. Komm. über das N. T., 2. Abteil., 9. Aufl., 1902 S. 494 (zu Joh. 18, 39).

¹ Vgl. Christ. Schöttgen, *Horae Hebraicae et Talmudicae in univers. nov. testam.*, 1733, S. 235. Die Stelle s. bei Lazarus Goldschmidt, *der babylonische Talmud*, II, 1901, S. 654 fig.

merkung über die am Selbstschlachten verhinderten Personen nennt unter ihnen auch einen Gefangenen, welchem die Befreiung aus dem Gefängnisse „versprochen“ ist. Von einem solchen Versprechen ist in unserem Falle vollends keine Rede, sondern nur von wirklicher Befreiung. Es würde also immerhin noch ein kühner Schritt zu der Vermutung hin sein, daß jener Gefangene mit einem infolge der Sitte des Passahfestes frei werdenden zu identifizieren ist.¹

Auch mit der angeblichen „Befestigung“, welche die eben behandelte Stelle durch ein bei Josephus erzähltes Ereignis erfahren soll,² verhält es sich nicht anders. Die „Sikarier“ — so wird hier berichtet³ — drangen „κατὰ τὴν ἑορτήν“ (denn dasselbe stand bevor) in Jerusalem ein, nahmen den Sohn des Erzpriesters gefangen und ließen seinem Vater sagen: wenn es ihm gelinge, bei dem Prokurator Albinus die Loslassung von zehn ihrer Komplizen, welche dieser gefangen genommen hatte, durchzusetzen, so würden sie ihren Gefangenen wieder ausliefern. Diese an sich nicht ungewöhnliche Räubergeschichte würde in der Tat durch den Zeitpunkt, an welchem sie sich zutrug, eine besondere Bedeutung gewinnen; denn dieser Zeitpunkt scheint in der Tat das Osterfest gewesen zu sein. Aber dann müßte auch angenommen werden dürfen, daß der gewählte Zeitpunkt für das Erzählte charakteristisch sein sollte, daß also (mit anderen Worten) der Handstreich der Sikarier gerade unter Spekulation auf die übliche Passahbegnadigung zur Ausführung gebracht worden wäre. Dies hieße wieder in die Stelle einen Sinn hineintragen, der sich nicht notwendig mit ihr verbindet. Denn prokuratorische Begnadigungen sind, wie bemerkt, auch zu anderen Zeiten vorgekommen.⁴

Um die zuletzt hervorgehobenen Vermutungen zu begründen, die beide Spuren eines einheimisch-jüdischen Brauches zum Ziele haben, müßte doch wohl auch die vielfach behauptete und verhältnismäßig selten widersprochene⁵ besondere Beziehung der Freilassung zu der mit dem Passah in Verbindung gebrachten Idee der Befreiung aus Ägypten irgendwie wahrscheinlich gemacht werden können. Allein in dieser

¹ Gegen die Verwertung der Pesachim-Stelle in der angegebenen Weise sprechen sich mit Rücksicht auf deren „viel allgemeinere Bedeutung“ ebenfalls aus Langen a. O. S. 271 N. 2 und der von ihm zitierte Paulus. Vgl. für diesen allgemeineren Sinn auch die Bemerkung der Gemara, bei Goldschmidt S. 655: „wenn man ihre Freilassung versprochen hat, so wird man dies auch tun, denn es heißt [s. Zephanja 3, 13]“.

² Sie behauptet Keim a. O. S. 372 N. 2.

³ Joseph. arch. 20, 9, 3, vgl. Schürer a. O. S. 584 N. 51.

⁴ Vgl. oben S. 303 N. 5. ⁵ Vgl. Spencer oben S. 298.

Richtung bewegt man sich gerade, wie es scheint, vollkommen in Hypothesen.

Nach alledem dürfte die Frage, ob der römische Prokurator, wie die Evangelisten behaupten, zu irgend einer Zeit Begnadigungen zu vollziehen pflegte, mit einem „non liquet“ beantwortet werden müssen. Es ist möglich, aber nicht nachweisbar. War es eine „Sitte“, dann war es jedenfalls keine alte, denn Pontius Pilatus, von dem sie behauptet wird, war seit dem Jahre 6 n. Chr., dem Beginne der statthalterlichen Verwaltung, erst der fünfte Prokurator von Judäa (a. 26—35).

Es ist aber noch die Bedeutung der Worte: „κατὰ ἑορτήν“ in Erwägung zu ziehen. Oben wurde in dieser Hinsicht bereits bemerkt, daß dieselben verschiedene Auslegungen gefunden haben.¹ Unter diesen dürfte doch wohl diejenige den Vorzug verdienen, welche nach dem Beispiele anderer Analogien eine distributive Zeitbestimmung darunter versteht, also mit den alten Versionen übereinstimmt: „an jedem Feste“. Es fragt sich nur noch, ob darunter bloß jedes Passahfest begriffen sein soll. Johannes sagt es ja ausdrücklich, aber die drei anderen Evangelien nicht, und es kann aus sprachlichen Gründen bezweifelt werden, weil nämlich, wo ein bestimmtes Fest gemeint ist, regelmäßig der Artikel vor das Wort gesetzt zu werden pflegt.² Indessen soll hier nicht die Anmaßung erhoben werden, diese schwierige Frage entscheiden zu wollen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß die allgemeinere Bedeutung sehr gut sich mit dem Vorbilde der heidnischen Feste in Übereinstimmung befinden würde, bei denen die Freilassung der Gefangenen auch nicht auf ein einzelnes bestimmtes Fest beschränkt gewesen ist. Jedenfalls aber bezeichnet ἑορτή, auf das Passahfest bezogen, die ganze Dauer dieses Festes, die Festwoche.³

Die größten Schwierigkeiten bietet der Auslegung die Beschränkung der angeblichen „Sitte“ auf einen einzigen Gefangenen dar, und diese scheint unlösbar, weil ohne jedes Vorbild, zu sein. Nur eine Begleiterscheinung führt wenigstens der Einzelbegnadigung näher, welche bisher in dieser Beziehung noch nicht verwertet sein möchte. Es ist dies die „Bitte“ oder „Auswahl“, welche die Volksmenge zu treffen hat. Die Begnadigungen beruhen in der Regel auf einem freien Entschluß der Begnadigungsinstanz, d. h. des Richters. Hier aber veranlaßt ihn der Zuruf des versammelten Volkes, seine Gnade zu üben.

Diese Erscheinung erinnert an eine Parallele im römischen Rechts-

¹ Vgl. oben S. 293 N. 13.

² So bei Marc. 14, 2 Luc. 2, 42 Joh. 2, 23 4, 45.

³ Vgl. Langen, letzte Lebenstage, S. 31.

wesen, nämlich an die Begnadigungen und Freilassungen, welche auf Zuruf des „Volkes“: „per adclamationem populi“: erfolgt sind. Es sind in dieser Weise Freilassungen von Sklaven ihren Eigentümern abgedrungen worden, wenn die Sklaven in der Arena kämpften und durch ihr Verhalten die Gunst der Menge fanden, oder wenn sie sonst in öffentlichen Schaustellungen auftraten und dabei sich auszeichneten. Selbst Kaiser konnten sich solchen Einwirkungen nicht immer entziehen. So wird von Tiberius erzählt, daß er einmal infolge derartiger Adklamationen einen seiner Lieblingssklaven, einen Komöden, losgeben mußte, und daß er von da an Bedenken trug, selber Schauspiele zu veranstalten und bei den von anderen veranstalteten sich zu zeigen: „ne quid exposceretur“.¹ Diesem Drucke der öffentlichen Meinung auf die Sklaveneigentümer suchte die Gesetzgebung in der Kaiserzeit zu steuern, indem sie die in solcher Form erpreßten Freilassungen für nichtig erklärte.²

Auch Freilassungen von Verbrechern sind bei ähnlichen Gelegenheiten und auf demselben Wege herbeigeführt worden. Ebenfalls unter Tiberius war infolge eines im Theater vorgefallenen Mordes die Relegation der Häupter der Klique und der beteiligten Schauspieler verfügt worden. Diesmal ließ sich jedoch der Kaiser „populi precibus“ nicht erweichen, die Verbannten zurückzurufen,³ Bitten, welche doch höchstwahrscheinlich gelegentlich der öffentlichen Schauspiele selbst zum Ausdruck gebracht sein werden. Im Anschlusse an eine Verfügung Diokletians, welche es untersagte, Söhne von Dekurionen den Bestien vorzuwerfen, wird ferner mitgeteilt: als das Volk zurief (hier: „exclamare“), habe der Kaiser in seinem Konsistorium die Äußerung getan: „Vanae voces populi non sunt audiendae: nec enim vocibus eorum⁴ credi oportet, quando aut obnoxium crimine absolvi aut innocentem condemnari desideraverint.“⁵

Eine solche Begnadigung „per adclamationem populi“ mag den Darstellern der Leidensgeschichte Christi vorgeschwebt haben, und es ist nicht uninteressant, daß gerade jene Äußerung Diokletians bereits

¹ Sueton. Tiberius Kap. 47.

² Senatsbeschluß unter Marc Aurel: Dig. 40, 9, 17 pr.; Cod. 7, 11, 3. Vgl. frag. Dositheanum § 7 und L. von Keller, Institutionen, 1861, S. 222. Vgl. über die Adklamationen: Joh. Schmidt in Pauly-Wissowa, Real-Encyclop. der klass. Altertumswiss. I, 1894, S. 149.

³ Sueton. Tiberius Kap. 37.

⁴ Vielleicht ist zu dem Pluralis (ii), welcher hier den Singularis (populus) ablöst, „popularium“ hinzuzudenken, wie in Dig. 48, 19, 28, 3 (Callistratus) und 49, 1, 12 (Ulpian) steht. Auch in den Basiliken heißt es bei Wiedergabe der Kodexstelle: „τῶν δηματῶν ἐκβοήσεων“ (60, 51, 19).

⁵ Cod. 9, 47, 12.

Zeitschr. f. d. neuest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

von der älteren juristischen Literatur mit dem Falle des Barabba und Christus' in Zusammenhang gebracht worden ist. Sowohl ein Scholiast der Basiliken, wie die Bologneser Glosse zum Codex Justinianus notieren bei dieser Gelegenheit das Verhalten des Pilatus und apostrophieren ihn. Dort heißt es, freilich unter Einmischung eines starken Anachronismus: „Οὐαί σοι Πίλατε ὅτι Ῥωμαῖος ὦν νόμον Ῥωμαϊκὸν ἠγνόησας τὸν παρόντα δηλαδὴ Βαβράβαν μὲν ἀπολύσας Ἰησοῦν δὲ σταυρῶ καταδικάσας“. ¹ Die Glosse ² faßt sich kürzer und bemerkt nur: „et sic Pilatus male fecit“. Diese alte Parallelisierung dürfte vielleicht das Richtige getroffen haben, und sie erklärt, wie gesagt, wenigstens die Möglichkeit eines solchen Vorganges, wie er in den Evangelien beim Prokurator Judäas vorausgesetzt wird. Damit fände auch die „ἀνάγκη“ bei Lukas ³ eine befriedigende Lösung.

Freilich wird der Sachverhalt nun des Genaueren so verstanden, als hätte Pilatus die Auswahl zwischen zweien zu lassen gehabt. Davon steht aber nichts in den evangelischen Berichten. Sie lauten übereinstimmend: ἔνα! Dagegen zeigen sie eine Differenz anderer Art. Nach der überwiegenden Schilderung ergreift Pilatus selber die Initiative. Bei Matthäus fragt er die Menge, als sie sich versammelt hatte, unvermittelt: „wen soll ich euch losgeben? Barabba oder Christus?“ ⁴ Nach Lukas hat er ihnen vorher angeboten: „παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω“, worauf sie schreien: „nimm ihn weg! Gib uns Barabba frei!“ ⁵ Nach der Schilderung des Johannes macht er sie sogar auf das angebliche Gewohnheitsrecht erst aufmerksam und fragt: „wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freilasse?“ ⁶ Nur bei Markus beginnt die Menge selbst zu fordern, daß er ihnen „tue, wie immer“, und Pilatus „antwortet“, wie er bei Johannes fragt. ⁷ Diese letztere Art entspricht der „adclamatio populi“ natürlich am meisten, nur daß dabei vorauszusetzen sein würde, daß das „Volk“ jeden der zu Begnadigenden vor Augen hatte. Ob aber der Prokurator Christus und Barabba neben einander vorgestellt hatte, ist eben zweifelhaft. Man könnte sich den Vorgang auch so denken, daß entweder die Menge es begehrt oder daß der Prokurator selber daran erinnert, an hohen Festtagen könnten Begnadigungsakte vollzogen werden, daß ihnen sodann der Prokurator Christus vorschlägt, während sie, angeblich von den Priestern angestiftet, Barabba verlangen, auch ohne diesen gesehen zu haben. Diese Annahme würde namentlich mit dem Markus-Berichte übereinstimmen.

¹ Basil. ed. Heimbach V S. 872.

² Gl. „audiendae“ zu Cod. 9, 47, 12.

³ Vgl. oben S. 294 N. 1.

⁴ Matth. 27, 17.

⁵ Luc. 23, 16; 18.

⁶ Joh. 18, 39.

⁷ Marc. 15, 8; 9.

Es ließe sich vielleicht noch die Einwendung erheben, daß die Heranziehung einer spezifisch römischen Einrichtung, wie die der Adklamationen im Zirkus und Theater, für das Volk der Israeliten ebenso wenig passend sei, wie der Schluß aus den heidnischen Festgebräuchen, und daß die Gelegenheit dort eine andere gewesen sei als hier. Indessen die Adklamation, mochte sie bei Volksschauspielen stattfinden oder bei öffentlichen Gerichtsszenen, ist überhaupt keine Rechtseinrichtung, sondern ein Faktum, eine Art Naturgewalt, wie ein Fall der vis major. Der zur Verfügung der Begnadigung Berechtigte konnte sich natürlich der Volkstimme verschließen, wie es der Kaiser Diokletian in Fällen empfahl, wo die Volksgunst eine verkehrte Richtung einschlug. Dann fand die Freilassung nicht statt. Aber der Gewalthaber tat dies auf seine Gefahr, und Pilatus besaß offenbar nicht den Mut, einer solchen Gefahr zu trotzen. Wurde hingegen der Volkswille erfüllt, so ließ sich das Geschehene in uneigentlichem Sinne auch so hinstellen, als ob die Menge selber die Gnadeninstanz gewesen wäre, und so scheint es wirklich geschehen zu sein.¹

Als das Ergebnis der vorstehenden Bemerkungen dürfte demnach festgestellt werden, daß weder ein jüdisches Gewohnheitsrecht der Gefangenenfreilassung an hohen Festen, wie bei anderen Völkern, erweislich ist, noch eine dahin gehende Übung der prokuratorischen Regierung; daß ferner die Beschränkung eines solchen Brauches auf einen einzigen Gefangenen ohne Beispiel sein würde. Die Berichterstatter in den Evangelien haben dagegen Recht, wenn sie sich des dem römischen Volke bekannten Brauches vor dem Gerichte eines römischen Beamten erinnern, und die Adklamationen des Pöbels als das Mittel schildern, eine Einzelbegnadigung in die Wege zu leiten.² Eine besondere kaiserliche Genehmigung war zu der letzteren nicht erforderlich,

¹ Vgl. das Apokryphon bei Tischendorf S. 299: „ζυνηθεε ἴνα ἐλευθερῶ δι' ὑμᾶς ἕνα etc.“; διδ mit dem Akkusativ kann allerdings auch schon die neugriechische Bedeutung „für“ besitzen. Vgl. Blaß, Grammatik, a. O. S. 133. Vgl. aber auch Ulpian zu Demosth. Timocrates, rec. Dindorf, 1851, vol. IX, wo es von den Panathenaeen heißt: „τότε δὲ ἔβην ἀφείσθαι τοῦ δεσμῶν τοὺς δεσμώτας διὰ τὴν πανηγύριν“, und Sopater a. O. S. 71: „Διδωσὶν γὰρ ὁ νόμος — αὐτῇ πανηγύρει δεσμώτας λυεῖν.“ So haben auch manche moderne Schriftsteller hier von einem Begnadigungsrecht des jüdischen Volkes gesprochen. Vgl. Justus Möser, Patriot. Phantas., IV. Teil, Nr. XXXVI und Friedr. Schleiermacher, das Leben Jesu: Sämtl. Werke, 1. Abth., 6. Band, 1864, S. 434.

² Insofern ist auch die Heranziehung der Analogie von der Begnadigung Jonathans (oben S. 294 N. 6) nicht unpassend. Hammond a. O. erinnert an die römische provocatio ad populum, allein diese hat doch immerhin ein anderes Organ zur Voraussetzung, als die bei einem Nationalfeste zusammenströmende Menschenmenge, den „ἄλλοτ“.

solange den Statthaltern das Recht, über Leben und Tod der Provinzialen zu verfügen, noch ungeschmälert zustand.

VII. Die hieraus sich von selbst ergebenden Bedenken gegen die wörtliche Annahme der evangelischen Berichte haben übrigens noch eine Probe zu bestehen gegenüber einem weiteren zugunsten der Passahbegnadigung ins Treffen geführten Umstand. Von alters her hat man es nämlich als eine Fortsetzung dieser angeblichen Sitte und als eine Rezeption derselben durch das Christentum angesehen, daß die römischen Kaiser des vierten Jahrhunderts und ihre Nachfolger Massenbegnadigungen am Osterfeste angeordnet haben.¹ Würde dieser geschichtliche Zusammenhang sich feststellen lassen, so könnte allerdings erwartet werden, daß hier von rückwärts ein Licht fiel auf die Zeit, von welcher bisher die Rede war. Indessen die Annahme eines solchen Zusammenhanges ist nicht unwidersprochen geblieben, wenn es auch nur wenige Schriftsteller zu sein scheinen, denen ein Zweifel an der allgemeinen Vermutung gekommen ist. Spencer stößt sich an der Unwahrscheinlichkeit, daß Christen eine Sitte von den Juden angenommen haben sollten,² Hottinger daran, daß in Baräbba ein schwerer Verbrecher begnadigt worden ist, während die christlichen Osterindulgenzen solche Delinquenten ausdrücklich von ihrer Gnade ausschließen.³ Dies trifft alles zu, namentlich das zweite Argument. Aber noch viel einfacher lautet die von dem neuesten Bearbeiter der Osterindulgenzen aufgeworfene Zweifelsfrage, ob man denn imstande sei, den geschichtlichen Zusammenhang zwischen jenen beiden Erscheinungen zu erweisen.⁴ Diese Bemerkung trifft den Nagel auf den Kopf. In der Tat, ein Nachweis irgend welcher Art, der jene Annahme begründen würde, läßt sich nicht führen.

¹ So bereits Grotius a. O. und seine Nachfolger, wie Friedlieb d. Ä. und Jac. Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3 ed. Ritter, III, S. 297), welcher sagt: „*Treductus autem proculdubio indulgentiae huius Paschalis mos a Judaeis etc.*“ Ferner Hammond, der nur mißverständlicher Weise diese späteren Passahbegnadigungen bloß auf Juden bezieht, a. O.: „*Similiter imperatores . . . jusserunt*“ und Steller Kap. II § 34: „*sine omni dubio in memoriam docendi impetrandae etc.*“ Englert S. 23 meint auch hinsichtlich der Ableitung: „*Negari non potest*“, obgleich er auf den erheblichen Unterschied des Ausschlusses von Schwerverbrechern aufmerksam wird. Ferner vgl. Maphanafus Kap. 13 und v. Walther S. 198 fig. (§ 9 und 10), sowie Neuere, wie Carol. Lüder, de abolitione paschali (Comm. ad veniam docendi impetrandam, Halle 1861) S. 19 (nach Gothofr.) und Cuq in Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités, III, 1900, S. 481 (ebenso). Ich selbst habe mich in meinen Abhandlungen a. O. S. 57 ohne Prüfung dieser Meinung angeschlossen.

² Spencer a. O. S. 1126 fig.

³ Hottinger a. O. S. 282 (§ 10) und S. 303 fig. (§ 23). Vgl. auch Englert: oben N. I.

⁴ Leschtsch a. O. S. 56 N. 55.

Die Osterindulgenzen¹ erinnern an die Massenbegnadigungen, welche gelegentlich der Lektisternien und der anderen mit Begnadigungen verbundenen Feste des Altertums üblich waren. Sie haben mit diesen auch den Ausschluß Unsühnbarer gemein, denn die jetzt aus politischen und strafrechtlichen Gründen hervorgegangene Liste der *personae exceptae* ersetzt nur die früher nach religiösen Gesichtspunkten geschehene Aussonderung.² Ja man wird nicht irren, wenn man in diesen Erlassen geradezu die christliche Fortführung jener heidnischen Festgebräuche erblickt. Denn die Massenbegnadigung und der Ausschluß der genannten Kategorien ist nicht die einzige Übereinstimmung zwischen hier und dort.³ Von den Lektisternien wird erzählt, daß während ihrer Dauer auch die Prozesse pausiert hätten,⁴ dasselbe war der Fall an dem mittleren Tage der Thesmophorien,⁵ und nun vergleiche man damit die Bestimmung des Gesetzes von 380, wonach während vierzig Tagen vor Ostern „*omnis cognitio criminalium quaestionum*“ inhiert sein sollte,⁶ und das Verbot von 389, innerhalb derselben Zeit „*supplicia corporis*“ zu vollstrecken,⁷ welches letztere sogar der alten jüdischen Überlieferung direkt entgegengesetzt war.⁸ Die Ferienordnung der Kaiser Valentinian II., Theodosius I. und Arkadius von demselben Jahre 389 nahm die „heiligen Passahstage“, d. h. die zwei Wochen, in deren Mittelpunkt der Ostersonntag gelegen ist, von den Gerichtszeiten aus,⁹ was im Jahre 392 so ausgedrückt wird: „*Actus omnes seu publici seu privati diebus XV paschalibus sequestrentur*“,¹⁰ während die erstgenannte Vorschrift in der Justinianischen Überlieferung noch den Zusatz enthält, daß in diesen Zeiten auch die Eintreibung aller Steuern und sonstiger öffentlicher Schulden sowie diejenige der privaten Forderungen unterbleiben solle.¹¹ Dagegen verfügten Honorius und Theodosius im Jahre 408 für einen besonderen Fall — es handelt sich um die Verfolgung Isaurischer Räuber —, daß in der Strafverfolgung (*quaestiones* und *tormenta*) auch die Ostertage keine Unterbrechung herbei-

¹ Diese Bezeichnung ist wohl die zutreffendste: vgl. die Rubrik zu Cod. Theod. 9, 38: „*de indulgentiis criminum*“ und Breviar. Alar. 9, 28, wo die Epit. Monach. den Zusatz hat: „in Pascha“. Vgl. ferner den Sprachgebrauch in den Erlassen selber: „*indulgentia*“ und „*indultum*“ in Cod. Theod. 9, 38, 6; „*indultio*“ in const. Sirmond. 7; „*indulgere*“ in Cod. Theod. 9, 38, 8 und „*generalibus indulgentiis*“ in const. Sirmond. 8.

² Vgl. oben S. 304 N. 8.

³ Darauf machte schon Hottinger S. 301 fig. (§ 22) aufmerksam.

⁴ Liv. V, 13, 8: „*jurgis ac litibus temperatum*“.

⁵ Sopater a. O.

⁶ Cod. Theod. 9, 35, 4.

⁷ ib. const. 5.

⁸ Vgl. oben S. 299 N. 4.

⁹ Cod. Theod. 2, 8, 19, 3.

¹⁰ ib. const. 21.

¹¹ Cod. Just. 3, 12, 6, 6.

führen dürften,¹ eine Bestimmung, welche sich deutlich als eine Ausnahme zu erkennen gibt.

Der Inhalt dieser Gnadenerlasse stimmte, wie man schon früher wußte,² nicht stets überein. Abgesehen von der wechselnden Liste der ausgeschlossenen Personen, ist aber der Grundton immer der gleiche: daß die in den Gefängnissen Internierten, welche daselbst der Untersuchung oder Bestrafung ihrer Delikte entgegensehen,³ während der Festtage von ihren Fesseln befreit und losgelassen werden sollen.⁴ Zu den veränderlichen Bestandteilen scheint es gehört zu haben, zu bestimmen, ob auch bereits Verurteilte in die Begnadigung einbezogen wurden oder nicht;⁵ ferner, ob die Strafverfolgung gegen den Freigelassenen damit aufgehoben war oder nicht, eine Wirkung, welche neuerdings Leschtsch mit „Lösung“ oder „Nicht-Lösung des Prozeßverhältnisses“ bezeichnet hat.⁶ So scheint jedenfalls in der Indulgenz vom Jahre 380/1 eine dauernde Befreiung vorgesehen zu sein, denn es werden die Begnadigten als „*securitati perpetuae*“ und „*statui pristino restituti*“ bezeichnet, welche „*ad communis vitae gaudia*“ gebracht werden sollen, um ein neues Leben zu beginnen („*ut novae reparationis luce perfrui melioris vitae teneant novitatem*“).⁷ In dem Erlasse von 385 wird zu verstehen gegeben, daß auch keine Torturen in der Fest-

¹ Cod. Theod. 9, 35, 7.

² Vgl. v. Walther S. 198: „nicht einerley Wirkung“ und jetzt Leschtsch a. O., wo aber die beiden const. Sirmond. 7 und 8, auf welche bereits Gothofredus (zu Cod. Theod. 9, 38, 3, ed. Ritter III S. 296) als kürzlich (nämlich 1631) neu aufgefundene hinwies, nicht berücksichtigt werden.

³ Cod. Theod. 9, 38, 4: „*quoscunque nunc — exspectatio questionis poenaeque formido sollicitat; c. 3 ib.: „omnibus quos reatus adstringit, carcer inclusit“; const. Sirm. 7: „illos quos imminentis supplicii terror exagitat“; Cod. Theod. 9, 38, 7: „omnes omnino — qui leviori crimine rei sunt postulati“.*

⁴ Cod. Theod. 9, 38, 4: „*absolvamus“; ib. const. 3: „claustra dissolvimus“; ib. const. 6: „pateat insuetis horridus carcer aliquando luminibus“; ib. const. 7: „periculo carceris metuque poenarum eximi jubemus“; ib. const. 8: „nullum teneat carcer inclusum, omnium vincula solvantur; requies vinculorum“; Gregor. Nyssen. in Christi resurrectionem Or. III (Migne, Patrol. Graec., Tom. 46, 1863, S. 657): „*ὁ δεσμώτης λύεται“; Chrysostom. ad pop. Antiochen. homilia VI (Migne, a. O., Tom. 49, 1862, S. 84): „τὸς τὸ δεσμώτηριον οἰκοῦντας σχεδὸν ἀφῆκεν ἅπαντας.“ Ib. homil. XXI (a. O. S. 217): „τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβούσης ἐπιστολὴν ἐπεμψας πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης κελεύουσαν τοὺς τὸ δεσμώτηριον οἰκοῦντας ἀφείναι καὶ συγχωρεῖν αὐτοῖς τὰ ἐγκλήματα“; Acta concilii Chalcedon. actio I: „*λύεται ἐπὶ τῶν ἐγκλημάτων τὰ δεσμὰ τοῖς ὑπευθύνοις.*“**

⁵ Chrysostom a. O. VI spricht jedenfalls in Bezug auf die Indulgenz von 387 nicht allein von „*ἀφείναι*“ der „*ἐληγεμένοις*“, sondern auch der „*καταδικασθέντες*“. Vgl. auch Cod. Theod. 9, 38, 6: „*His — tali quoque sub absolute damnatis*“ (a. 381). Vgl. Leschtsch a. O. S. 73 fig.

⁶ Leschtsch a. O., z. B. S. 35, 44 und sonst.

⁷ Const. Sirmond. 7. Leschtsch, welcher sonst als Regel für die „*abolitio pascha-*

zeit stattfinden dürften,¹ und nach dem Gesetz von 386 bezog sich die Begnadigung auf sämtliche strafrechtliche Freiheitsentziehungen: „per omne hoc tempus catenis levamus, exilio solvimus, a metallo abstrahimus, deportationibus liberamus“: im ganzen Reiche,² nicht auf die Untersuchungsgefangenen allein. Ja nach den Äußerungen der Kirchenväter findet sich auch die Übereinstimmung mit altheidnischen Sitten, daß man die in Privathaft gehaltenen Schuldner ebenfalls der allgemeinen Freiheit genießen ließ.³

Eine gewisse Schwierigkeit bei der Betrachtung der christlichen Osterindulgenzen erwächst aus manchen Gesetzesdaten. Denn man wird im allgemeinen annehmen dürfen, daß die Erlasse unmittelbar vor dem Feste ins Reich hinaus ergingen.⁴ Damit stimmen denn Daten, wie Mai, Juni und Juli, nicht überein. Indessen ist hier nicht der Ort, diesen Fragen der Gesetzeschronologie näher zu treten.⁵

Die Osterindulgenzen gingen durch die Gesetzgebung Justinians in das byzantinische Reich über, indem hier das Indulgenzdekret vom 25. Februar 385, welches diese Begnadigungen für ständig erklärte, mit einem Zusatz aus einem früheren Erlasse aufgenommen wurde.⁶ Dasselbe geschah im Breviarium Alaricianum ohne den Zusatz,⁷ und Cassiodor teilt ein ausführliches Schema für eine solche Indulgenz mit, welches insofern ein gewisses Interesse bietet, als in ihm verschiedene den bisher hervorgehobenen analoge Bestimmungen enthalten sind.⁸ „Abstine noxiam, lictor, securem!“ wird dem Henker zugerufen; „catenas tuas lacrimis madidas felicior rubigo suscipiat“; „auditoria — mutescant; cella gemituum, tristitiae domus — locus perpetua nocte caecatus tandem

lis“ Nicht-Auflösung betrachtet, hat doch auch für Cod. Theod. 9, 38, 7 eine Ausnahme zugeben müssen: S. 67 N. 64.

¹ Cod. Theod. 9, 38, 8: „patiatur tormenta“ (nämlich der exceptus!).

² Const. Sirmond. 8.

³ Ambrosius, epist. 14: „Sanctis diebus hebdomatis ultimae, quibus solebant debitorum laxari vincula“; Gregor. Nyssen. a. O.: „νῦν — ὁ χρεωστῆς ἀφίεται, ὁ δοῦλος ἐλευθεροῦται“. Die letztere Bemerkung bezieht sich entweder auf freiwillige Manumissionen oder auf die Freilassung gefesselter Sklaven, wie oben S. 305, wo auch N. 6 zu vergleichen ist.

⁴ Vgl. Chrysost. ad pop. Antioch. VI und XXI cit., wo es heißt, daß die kaiserlichen „ἐπιστολαί“ oder „γράμματα“ „τῆς ἑορτῆς ταύτης καταλαβούσης“ oder „in diesen Tagen“ im Reiche verbreitet worden seien.

⁵ Vgl. Cod. Theod. 9, 38, 3; 4; 6, und dazu Gothofredus a. O., Sam. Petitus, *leges Atticae*, Paris 1635, S. 38 fig., Leschtsch a. O. S. 48 N. 52.

⁶ Cod. Just. 1, 4, 3 vgl. mit Cod. Theod. 9, 38, 8 und c. 6 ib. (Schlußsatz).

⁷ Breviar. Al. 9, 28.

⁸ Cassiod. *Varia*: Mon. Germ. hist., auct. antiqu., tom. XII, 1894, S. 353 fig.

infusione lucis albescat,¹ in quo non unum tormentum sustinet reus; reos — emitte: redeant ad superos —; locus ille — tristes incolas perdat; exite exclusi — redite ad lucem; delicta derelinquite cum catenis, dierum beneficiis absoluti;² vivite nunc honestate“ —. Zum Schlusse wird der „claustrorum magister“ für den Verlust, welchen er erleidet, damit getröstet, daß ihm ja noch immer diejenigen übrig blieben, auf welche der Gnadenerlaß sich nicht erstrecke!

Sogar in noch viel späterer Zeit soll an der Sitte solcher Begnadigungen am Osterfeste festgehalten worden sein. Ein Reisebericht aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts erwähnt einen venetianischen Brauch, wonach die am Ostertage wegen Schulden im Gefängnisse Sitzenden, wenn ihre Schuld nicht über 50 Gulden betrug, freigelassen zu werden pflegten; die Hälfte ihrer Schuld bezahlte die „Herrschaft“ (der Staat), die andere Hälfte mußten die Gläubiger nachlassen.³ Nach fränkischer Gewohnheit soll ebenfalls nach einem Berichte aus dem 17. Jahrhundert nicht allein an Ostern, sondern auch zu Weihnachten und Pfingsten die Loslassung von Gefangenen stattgefunden haben; ja noch jetzt, sagt der Berichterstatter, läßt der Bischof (von Paris) jährlich am Palmsonntag einen Gefangenen aus dem Kerker frei zur Erinnerung an die „liberatio spiritualis nostra“, welche durch Jesus Christus geschehen ist.⁴

Nur in diesem allerletzten Falle scheint in der Tat eine Anlehnung an die evangelischen Berichte vorzuliegen.⁵ Aber im Übrigen fehlt, wie gesagt, jeder Anhaltspunkt, um eine Nachbildung anderer Art anzunehmen, als dieselbe aus den Ähnlichkeiten mit den heidnischen Festbräuchen sich von selbst ergibt. Es sind wiederum lediglich zwei Momente: der festliche Anlaß und die Loslassung Gefangener, welche jene christlichen Osterindulgenzen mit der von den Evangelisten geschilderten Sitte gemeinsam haben.

¹ Dies erinnert an die Ausdrucksweise in Cod. Theod. 9, 38, 6, vgl. oben S. 314 N. 4.

² Vgl. oben S. 305 N. 1.

³ Reisediarium des Heinrich Schickhart von Herrenberg, Baumeisters des Herzogs Friedrich von Württemberg, welcher nach Maphanafus Kap. 14 eine Reise seines Herrn: Montpellier 1602: beschrieben haben soll. Dasselbst soll S. 166 das Zitat stehen.

⁴ Joha. Filesacus, Tract. de Quadragesimae — observatione (Opera varia, Paris, 1621, S. 482 ff.). Als eine Pariser Sitte, nach welcher am Palmsonntag auf Intercession des Bischofs ein Gefangener aus dem Kerker entlassen wurde, bestätigt dies: Joach. Hildebrand, de diebus festis libellus, Helmst. 1706, S. 66.

⁵ Die Schlußworte stimmen ebenfalls mit der sonst üblichen Bezeichnung der Analogie der Ägyptischen Befreiung überein, vgl. Steller (Kap. 2 § 27), wie es scheint, nach Chrysostom, hom. 30 in Genes. (Migne, Patrol. Gr., tom. 53, 1862, S. 274).