

Ein philologisches Gutachten über Phil 2 v. 6.

Von Professor Dr. Jülicher in Marburg.

Das Schlußheft vom 50. Band des „Hermes“ (1915) bringt auf S. 537—553 eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief von Werner Wilh. Jaeger in Basel, die sich er bietet, uns ein neues Verständnis der „schönen Periode“ aus dem Philipperbrief 2, 5—11 zu erschließen. Es ist dem Verfasser besonders darum zu tun, daß in dem Satz v. 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγάγατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ die Identität von „ἐν μορφῇ θεοῦ sein“ und „ἴσα θεῷ sein“ anerkannt und die Formel οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγάγατο verstanden werde als: nicht für ein Privileg halten, nicht genießend ausnutzen. Beides könnte man mit Dank sei es annehmen, sei es wenigstens ernsthaft erwägen. Aber Herr Jaeger hat es für richtig gehalten, die ihm unentbehrlich dünkende „stilgeschichtliche Betrachtung der Stelle des Paulus“ wie einen Feldzug gegen die Theologen auszuführen. Auch zu einem solchen kann gewiß einmal Veranlassung und Verpflichtung vorliegen, aber dieser Feldzug anlässlich Phil 2, 6 wird mit so mangelhafter Kenntnis des Tatbestandes und mit soviel naiver Sicherheit geführt, daß ich das Recht des Verfassers, den Theologen seine Art von Vorlesung zu halten, glaube öffentlich bestreiten zu sollen.

Das, wovon Jaeger ausgeht, S. 537 f., unterliegt diesem Vorwurf noch nicht. Er teilt uns mit, einzelne Philologen hätten den Sinn der vielverhandelten Worte ganz oder teilweise genau gedeutet, die sprachliche Erkenntnis der Stelle bedürfe nur noch einer breiteren Grundlage, um durchzudringen; aber viele Theologen, die dem Richtigen nahe waren, hätten sich den Weg durch vorschnelles Hineindeuten einer Dogmatik, die man hier von Paulus ausgesprochen glaubte, wieder verbaut. Hier hätte er die Philologen, an die er denkt, gleich nennen und ihre Interpretation mitteilen sollen. Erst auf S. 542 erfährt man, daß er Bücheler, v. Wilamowitz und P. Wendland meint. Aber Bücheler hat ja die Philipperstelle gar nicht berücksichtigt, und wenn Wilamowitz und Wendland die richtige Auslegung getroffen haben sollen, so darf man wohl daran erinnern, daß ihnen vor 1645 Hugo Grotius —

der ist in seinen *Annotationes ad Novum Testamentum* doch wohl ein Theologe? — und auch er nicht ganz ohne Vorgänger, zuvorgekommen war. Oder ist des Grotius: *non venditavit, non jactavit istam potestatem* (auch *omnibus ostentare* braucht er in diesem Zusammenhang) wesentlich verschieden von dem, was Wilamowitz zu *περὶ ὕψους* 8, 10 vortrefflich charakterisierend bemerkt: es juckt ihm in den Händen; er muß mit dem gestohlenen Schmucke renommieren?

Dagegen fällt Jaeger auf S. 542, unmittelbar nachdem er bekannt hat, daß er sein Wissen um Wendlands Äußerung über Phil 2, 6 von einem theologischen Kollegen bezogen habe, ein mich ganz verblüffendes Urteil. In J. J. Wettsteins *Novum Testamentum graecum* 1752 hat er eine Fundgrube viel reicheren Materials als seine philologischen Autoritäten entdeckt, das er „stark vermehrt“, ohne es im einzelnen Fall jedesmal als solches zu bezeichnen, heranziehen werde. Eine starke Vermehrung ist mir zwar nicht aufgefallen; Wendungen wie S. 548: zu *ἄραγμα* merkte ich mir ferner an Heliodor *Aeth. VII 11*, nämlich eine von den vier aus Wettstein bekannten Heliodor-Stellen, können nur den nicht kundigen Leser irreführen; ich habe keinen neuen Beleg für *ἄραγμα-ἄραγμός* bei Jaeger bemerkt. Aber ich stimme ihm darin völlig zu: für jede philologische Arbeit am Neuen Testament ist Wettstein ein unentbehrliches Hilfsmittel. Höchst befremdet bin ich dagegen über den Satz: weil das Meiste von der *πολυμαθίῃ* dieses Interpreten der Aufklärungszeit getrost als Wust bezeichnet werden könne, an dem das gesunde Urteil erstickt sei, so möge es entschuldigt werden, daß für die moderne Theologie die Arbeit Wettsteins so gut wie nicht existiert. Ob Jaeger dies Wissen seinem theologischen Berater Professor Heinzemann verdankt? Wenn er sich nur ein wenig in Lietzmänn's Handbuch zum Neuen Testament, namentlich in den von Lietzmann selber bearbeiteten Teilen umgesehen hätte, würde er auf zahlreiche Zitate aus Wettstein stoßen, und noch viel häufiger auf Spuren solider Benutzung von Wettsteinschem Material. Ich würde eher umgekehrt formulieren, daß ein moderner Theologe wissenschaftlicher Qualität, zu dessen Handwerkszeug Wettstein nicht gehört, nicht existiert, und der Interpret der Aufklärungszeit hat selbst für die bekenntnisgläubigsten Theologen nichts Abschreckendes, da sie nicht sowohl den Interpreten als den Sammler in ihm verehren. Ich bekenne mich sogar schuldig, bei Wettstein gar nicht soviel Wust wie Jaeger zu beklagen, sondern nur ein geringes Maß von Ordnung; ich entgehe dem Schaden dadurch, daß ich mir bei den Stellen, die weiterer Erforschung zu bedürfen scheinen, die Hauptquellen Wettsteins, die selbstverständlich zu meinem

Arbeitsapparat gehören, nachschlage, also beim Philipperbrief, wo Pricaeus und L. de Dieu aussetzen, die Bearbeitung des Joh. Clericus von *Epistolae SS. Apostolorum . . . cum paraphrasi et adnotationibus* Henr. Hammondi, ed. II 1714, und die fast gleichzeitigen *Annotationes philologicae in Nov. Test. ex Polybio et Arriano collectae* a G. Raphelio 1715, sowie die *Exercitationes philologicae* von Lambertus Bos, Franeker 1713, den schon erwähnten H. Grotius und die besonders reichhaltigen *Notae et animadversiones ad Novum Test.* des Nürnbergers Erasmus Schmid von 1658 erst recht nicht zu vergessen. Dann ersehe ich z. B. aus Schmid, daß die für ἀρπαγμα bedeutsamen vier Herodian-Stellen schon von einem siebenbürgischen Antitrinitarier Georg Enjedinus, von dessen Schriftstellerei ich leider nichts auftreiben konnte, entdeckt und zum Verständnis von Phil 2, 6 herangezogen worden sind; ich wußte aus Er. Schmid längst, daß die Fassung von ἀρπαγμα ἡγῆς. = εὖρημα ἡγ. oder ἔρμαιον ἡγ. Vertreter habe; Schmid übersetzt sogar bei Heliodor das ἀρπαγμα ἡγ.: cupide arripuit, „das war ihr ein gefunden Essen“! Bei solcher Quellenforschung zerfällt der Wust Wettsteins meist in kleinere, bequem zu überschauende Bestandteile; das Verdienst Wettsteins wird dadurch aber nicht geschmälert, denn man sieht nun auch, wie vieles er immerhin noch selber hinzugefügt hat, teils aus den Indices neuerer Klassikerausgaben, teils aus eigener Lektüre, die er anscheinend mehr bei Lateinern als bei Griechen geübt hat. Die exegetischen Arbeiten der Sozinianer, vor allem von Crell und Sand, wo man sonst manchmal trotz der Voreingenommenheit der Verfasser nicht bloß wertvolles Material, sondern gutes Urteil findet, werfen bei Phil 2, 6 gerade nichts ab.

Über die seit 1752 an Phil 2, 6 gewandte theologische Arbeit scheint Jaeger nicht sonderlich günstig zu denken. Nicht ganz ohne Recht. Aber ob er es auf Grund ausreichender Kenntnis tut? Er geht, an einer angeblich volkstümlichen Deutung von „nicht für Raub halten“, die er mit einer Stelle aus Goethes Faust belegt, vorbei, zu der von Lueken in den Schriften des NTs, herausgegeben von J. Weiß, II 378 über, die mit drei Fehlern belastet sei. Er erwähnt dann noch eine populäre Verdeutschung des NTs (von R. Böhmer) und die absichtlich zweideutige von C. Weizsäcker, um alsbald festzustellen, daß seit Luther und Calvin die Deutung von οὐχ ἀρπ. ἡγ. τὸ εἶναι ἰσα θεῶ = „er wollte sich die Gottgleichheit nicht rauben“ die Meinung der meisten Erklärer geblieben sei; seine weitere Erörterung des Themas richtet er denn auch so ein, als ob es nur diese Erklärung gebe. Sie mag ihm willkommen sein, weil er sie teils, d. h. in früherer Zeit, auf dogmatische, teils, d. h.

neuerdings, auf religionsgeschichtliche Vorurteile zurückzuführen versteht. Aber es ist doch merkwürdig, daß er außer Lueken nur Pfeleiderer (den des „Urchristentums“, nicht etwa den des „Paulinismus“), Dibelius, Clemen und — Anatole France mehr oder weniger gründlich behandelt und mit ihrer Widerlegung die „Unhaltbarkeit der ‚religionsgeschichtlichen‘ Erklärungsversuche“ dargetan zu haben meint. Dadurch erhalten seine Leser ein vollkommen schiefes Bild vom Stand der Forschung betreffs Phil 2, 6. Niemand kann entscheiden, ob heut die Mehrheit der Theologen für oder wider die Gleichsetzung von ἴσα θεῷ und ἐν μορφῇ θεοῦ stimmt, oder klarer ausgedrückt für ἀπαγκμὸς (falls man es nicht mit dem Sinn: actus rapiendi versucht), res rapta oder res rapienda als Deutung fordert. Jedenfalls hätte der Philologe Jaeger nicht die kürzesten oder für die Gemeinde berechneten Kommentare zum Philipperbrief heranziehen und die großen, d. h. in diesem Fall Meyer-Erich Haupt (den er übrigens S. 553 als Vorkämpfer eines arianischen Paulus abtut), Zahn-Paul Ewald und John Lightfoot ignorieren dürfen. Und auch eine Befragung der Neutestamentlichen Lexica von Baljon und Preuschen würde ihm die Unentbehrlichkeit seines Eingreifens als weniger dringend zum Bewußtsein gebracht haben. Vor allem Lightfoot hat in seinem berühmten Kommentar auf S. 133—137 der Frage: Different interpretations of οὐχ ἀπαγκμὸν ἡγήσατο einen besonderen Abschnitt gewidmet, war aber schon auf S. 110 bis 112 nicht bloß divinierend, sondern in sehr bestimmter Darstellung zu einem Jaeger recht nahe kommenden Verständnis des Satzes gelangt, namentlich was die sprachliche Erklärung von οὐχ ἀπ. ἡγήσ. angeht. Und steuert E. Haupt auf S. 73—80 nicht allerlei bei, was Jaeger unmittelbar zugunsten seiner Anschauungen, z. B. über ἀπάζειν, aber auch in der Hauptfrage hätte verwerten können? Die überaus kontorte Definition des Sinnes von 2, 6, die P. Ewald gibt, durfte dem Philologen allerdings gewiß nicht einleuchten, aber erfuhr er nicht aus dessen Kommentar erst recht, wie viele verschiedene Auffassungen jener dunklen Worte doch noch möglich sind oder wenigstens scheinen?

Die Polemik, die Jaeger S. 538—541 gegen die vermeintlich herrschende religionsgeschichtliche Auffassung von Phil 2, 6 führt, verrät trotz ihres überlegenen Tones deutlich, daß der Verfasser auf dem Boden, den er hier betritt, nicht heimisch ist. Die Wortklauberei, mittelst deren er bei Lueken drei Fehler konstatiert — später bleibt „ein grober Fehler“ —, will ich nicht tragisch nehmen. Daß τὸ εἶναι ἴσα θεῷ hier nicht Gottgleichheit κατ' ἔξοχήν bedeutet, ist meine wie Jaegers Meinung, aber daß es ein Fehler ist, es so zu übersetzen, kann ich nicht aner-

kennen. Die Griechen, auf deren Urteil J. mit Recht in erster Linie hört, geben die Phrase doch gar zu gern mit ἰσοθεΐα wieder. ἴσα θεῶν heißt zunächst, was schon aus LXX mit zahlreichen Stellen zu belegen wäre, „wie Gott“, auch ἡγεῖσθαι τινα ἴσα πηλῶ kommt Hiob 30, 19 vor —; aber daß Paulus absichtlich ἰσος vermieden hätte, um mit ἴσα einen geringeren Grad von Göttlichkeit zu bezeichnen, ist eine sicher nicht sprachlich zu rechtfertigende Hypothese. Wenn dann J. bestreitet, daß ἀρπαγμός widerrechtliche, gewaltsame Aneignung, die Usurpation bedeute, so kann man das gleiche u. a. schon bei Haupt lernen. Schlimm genug, wenn man es erst lernen muß und nicht aus 2 Kor 12, 2. 4; 1 Thess 4, 17 (ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου) weiß, daß Paulus wenigstens das Verbum ἀρπάζειν auch sensu medio braucht. Oder aus Mt 11, 12 βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν (d. h. das Himmelreich), daß ἀρπάζειν das leidenschaftliche Ergreifen eines höchsten Gutes, das doch gewiß gottwohlgefällig ist, bezeichnet. Die deplazierten Bemerkungen auf S. 547, wonach der orientalische Rechtsinn auch eines Jesus laut Mt 12, 1. 4 es mit dem Rauben nicht so streng nahm wie moderne Juristen und Ethiker — deplaziert, weil Mt 12 gar nicht von ἀρπάζειν die Rede ist — hat man nicht nötig, sondern nur ein wenig Erinnerung an die zahllosen Stellen, an denen Chrysostomus vor Räuberei warnt oder auf die ἀρπαγεὶς schilt: da unterscheidet er deutlichst ein unschuldiges ἀρπάζειν von einem gottlosen, das letztere ist das ἀρπάζειν τὰ ἀλλότρια oder τὰ τῶν ἐτέρων. Über den Doppelsinn des Verbums ἀρπάζειν bedarf es also keines Wortes. Aber da ἀρπαξ und ἀρπαγή meines Wissens noch nicht in anderem als tadelndem Sinne nachgewiesen sind, so kommt es darauf an, zu beweisen bzw. zu belegen, daß die Substantive ἀρπαγμός und ἀρπαγμα in gutem wie bösem Sinne gebraucht werden können. Für ἀρπαγμα liegt dieser Beweis vor, sogar seit Jahrhunderten. Da ἀρπαγμός in der alten Litteratur nur noch einmal, bei Plutarch, und dort im Sinne von Raub (= ἀρπαγή) gefunden worden ist, so bleibt uns nichts übrig, als bei Paulus Phil 2, 6 nach dem Zusammenhange zu entscheiden, ob ἀρπαγμός zu ἀρπαγμα oder zu ἀρπαγή zu stellen sein wird. Der Theologe Lipsius im Handkommentar hat gegen die Meinung von Blass ausreichende Belege dafür vorgebracht, wie leicht in der Sprache der neutestamentlichen Zeit Substantive auf -μός ohne Bedeutungsdifferenz mit denen auf -μα vertauscht wurden. So steht dem Versuch, ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι freundlich, etwa gleich εὔρημα ἡγ. für einen guten Fund, für eine feine Eroberung, Glücksbeute oder dgl. zu nehmen, nichts entgegen. Aber ebenso auch nichts dem Versuch, mit

der anderen, der schlimmen Bedeutung: Raub, durch Usurpation Erworbenes, der *crux interpretum* Meister zu werden.

Die Entscheidung hängt sonach nicht an der Erklärung von ἄρπαγμός, weil niemandem die Gleichsetzung mit ἄρπαγμα aufgezwungen werden kann, sondern an der des Objekts τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Auch das *verbum sentiendi*, das Lueken so gröblich mißachtet haben soll, hilft für sich allein noch nicht zur Entscheidung. Gewiß, in den meisten Fällen, wo es einen prädikativen Akkusativ wie ἄρπαγμόν neben sich hat, stellt ἡγεῖσθαι (= νομίζειν, οἶσθαι) ein Urteil über eine Tatsache oder einen Besitz dar, Vergangenes oder Gegenwärtiges: Paulus selber bietet im Philipperbrief Parallelen: ταῦτα ἡγήμαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν 3, 7, 8, καὶ ἡγοῦμαι κκύβαλα ἵνα Χριστὸν κερδήσω 3, 8. Aber wenn es mit Worten wie ἀναγκαῖόν, εὐκταῖόν, αἰρετόν, für die ja auch Substantiva wie κέρδος eintreten mögen, verbunden ist, kann das Objekt eine erstrebte oder gefürchtete Sache sein:¹ und ist nicht durch Jaeger gerade einmal S. 544, wenngleich mit dem Objekt ὅτι οὐδαμοῦ ἠναγκάσθησαν, κέρδος als Ersatz für εὔρημα (sonach bei der Verwandtschaft von εὔρημα und ἄρπαγμα vielleicht für ἄρπαγμόν) festgestellt worden? Ich traue nicht jedem Schriftsteller diese Verwendung von ἡγεῖσθαι zu, aber daß bei Paulus, wenn er vom Anschreiben einer Sache, die man noch nicht besitzt, sprechen wollte, statt ἡγεῖσθαι mit bloßem Akkusativ διανοεῖσθαι mit einem Zusatz wie ὡςπερ erfordert würde, scheint mir eine etwas zu kühne Behauptung. So streng stilgemäß redet der Mann nicht; mitten im Reden wirft er die Gedanken herum und kann einen Satz ganz anders beenden, als er's beim Beginn vorhatte; den Schluß „aus dem stets mit Tatsachenaussagen verknüpften *verbum sentiendi* auf einen vorhandenen fertig gegebenen Umstand, Besitz oder Vorteil, nicht auf eine erst noch zu schaffende Tatsache a priori gewiß“ zu nennen (S. 551) und dem Publikum eine Interpretation „als die einzig richtige“ (S. 542) zu empfehlen, würde ich bei Paulus, wo nicht Kontext und Gedanke zwingend wirken, selten den Mut finden.² Ich habe vor dieser Sicherheit des „einzig

¹ Vgl. z. B. Eustathius de Engastrimytho 27 (p. 70, 20 ed. Jahn): οὐ παραιτητέον ἡγοῦμαι κἀντεῦθεν ἐλέγξει τὴν ἀξυνεσίαν αὐτοῦ, womit der Verfasser die neue Widerlegung einleitet. Wenn ein guter Schriftsteller schreibt τὸ γυμνωθῆναι τῆς παρθενίας αἰσχύνῃς ἀξίον κρίνουσα, sollte derselbe nicht anderswo auch τὸ γυμνὸν εἶναι τῆς πίστεως αἰσχύνῃς ἀξίον ἡγουμένη wagen? Basilius Ancyr. de virginit. 13 p. (601 B).

² Z. B. lesen wir 1 Kor 7, 36: εἴ τις ἀχρημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει: Paulus erklärt ὁ θέλει, ποιείτω. 7, 37 entsprechend: ὅς... τοῦτο κέρκιεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει. Sind da die Verba sentiendi so streng, wie Jaeger es verlangt, von denen des Trachtens abgesondert?

richtig“ und dergl. als vor einem alten Erbfehler der theologischen Exegese meine Hörer immer gewarnt.

Und so gar ferne liegt der Gedanke, das Gottgleichsein als ein nur von Christus nicht Erstrebtes zu nehmen, wohl nicht. Die älteren Ausleger, die οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο einfach gleich οὐχ ἤρπασε setzten, fühlten sich dazu durch 2, 9—11 berechtigt, wo eine ὑπερύψωσις des für seine Demut zu belohnenden Christus ausgemalt wird, die das ἵσα εἶναι θεῷ nur mit andern Worten zu umschreiben schien. Jaeger empfindet S. 539 grenzenlos stark das οὐ θεοπρεπές der Vorstellung, Christus habe die „Gottgleichheit“ durch einen Akt der Rebellion, der Räuberei an sich reißen wollen oder können. Falls aber Paulus mit dem Vorbild Christi Treibereien in einer Gemeinde bekämpfen wollte, die auf räuberischem Wege etwas, was ihnen überhaupt nicht oder noch nicht zustand, gewinnen wollten, so ist der Gedanke wohlbegreiflich, und da dies Verhalten Christi ja verneint wird, empfindet Paulus eben kein οὐ θεοπρεπές in dem Ausdruck. Im übrigen empfinde ich die von Jaeger vorgeschlagene „ganz sichere“ Erklärung, daß Christus sein „Sein-wie-Gott“ nicht genießend ausnutzen wollte, als nicht minder οὐ θεοπρεπές. Das allein macht sie aber noch keineswegs unwahrscheinlich. Und wenn man sich danach umsieht, an was Paulus gedacht haben könnte, als er — an und für sich überflüssigerweise — bei Christus ein das Wie-Gott-sein als ἀρπαγμός betrachten ableugnete, so ist freilich der Einfall Pfeleiderers, der an die Überhebung eines gnostischen Äons dachte, recht unglücklich, und der Vorschlag von Dibelius leuchtet mir auch nicht sonderlich ein. Wenn zwar Jaeger einwendet (S. 541): „Wie sollten diese respektvollen (!) Geister minorum gentium vermögen, sich an Gott selbst zu vergreifen, da sie doch ewig in ihren besonderen Raum gebannt sind“, so überlege ich mit Lächeln, was der Apostel Paulus zu dieser gütigen Einschätzung der Dämonen bemerken würde. Dagegen liegt eine Reflexion auf Lucifer, den Satan, — Lueken — oder auf den ersten Menschen, Adam, — Clemen — die beide nach jüdischer Überlieferung durch ihre superbia zu Fall gekommen waren, wahrhaftig nahe: wie Jes 14, 12 ff., so und erst recht muß dem Bibelkenner fast unwillkürlich bei Phil 2, 6 das lockende ἔκεθε ὡς θεοί der Schlange Gen 3, 5 einfallen. Der feierliche Protest Jaegers gegen die Vorstellung, daß Adams Tat ein ἀρπαγμός sei, wirkt auf mich als Naivität. „Sie ist κλοπή, παρακοή, niemals ἀρπαγμός“ S. 540. Vorher: „der erste Adam will sein wie Gott, denn das Eritis sicut Deus der Schlange reizt ihn“. Ja wenn er nur etwas will, so ist seine Tat als solche höchstens παρακοή, nicht

κλοπή, da er ja das Gewollte nicht erlangt. Aber wenn κλοπή, warum dann nicht auch ἀρπαγή? Ein freches Sichanmaßen, eine ὕβρις liegt doch darin, und die dürfte mit ἀρπάζειν besser als mit κλέπτειν bezeichnet werden. Worüber nicht diskutiert werden kann, das hat glücklicherweise ein Gelehrter nicht zu verfügen, der die Frage zu stellen fertig bringt: Wo kennt Paulus einen präexistenten Menschen Christus, und wie kann dieser Himmelsmensch sich in die Wesenheit eines Menschen noch erst verwandeln? Die angeblich schon von Eunomios wie Gregor bekämpfte Absurdität des τὸν ἄνθρωπον εἰς ἄνθρωπον κεκενώσθαι erscheint dem, der Rom 5 und 1 Kor 15 überdacht oder etwa in Holtzmanns Neutestamentlicher Theologie Band II S. 92—102 nachgelesen hat, vielleicht in etwas anderem Lichte. Sichere „Spur“ von einem Vergleich des ersten und zweiten Adam braucht man an unserer Stelle wahrhaftig nicht zu finden, und gleichwohl kann dem Apostel ein solcher vorgeschwebt haben. Wenn man sich nur vor dem Fehler hütet, die mysteriöse paulinische Idee von Christus als dem zweiten Adam auf Phil 2, 6ff. zu stützen oder aus Phil 2 aufzuklären, so handelt der nicht bloß verzeihlich sondern korrekt, der auf die unumgängliche Frage, wie Paulus dazu kommt, Gott-gleich-sein und ἀρπάζειν in Verbindung zu bringen, durch Reflexion auf die Geschichte vom Fall, sei es des Teufels sei es Adams, einen Bescheid sucht. Mit der Logik der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts werden wir schon noch fertig; es ist ja nicht der Mensch, der sich in den Menschen entleert — falls jene Idee hier heranzuziehen ist —, sondern der Himmelsmensch, ein gottartiges Wesen entleert sich zu einem Adamssohn: und diese beiden Gestalten sind mindestens so weit voneinander entfernt wie ein Engel oberer Ordnung und eine Palme: sollte sich Gabriel nicht aus Barmherzigkeit in einen Palmbaum verwandeln, „entleeren“ können?

Die „innere Unwahrscheinlichkeit“ der Deutung von Phil 2, 6, wonach Paulus das Verhalten des Heilands dem Satan oder dem des ersten Menschen gegenüberstelle, ist mit einigen flüchtigen Einwürfen nicht nachgewiesen. Man braucht den Gedanken an Satan oder Adam aber nicht abzulehnen und kann doch Bedenken tragen, deshalb ἀρπαγμὸν ἤγγιστο zu fassen als rapiendum esse arbitratus est, und überhaupt diesen Seitenblick zur Hauptsache zu machen. Das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ als Wiederholung des vorher genannten ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν zu verstehen, ist das natürlich gegebene. Christus hat, obwohl er in göttlicher Gestalt war, diese seine Gottgleichheit nicht für einen erraubten Besitz gehalten oder als solchen behandelt, sondern selber sich entleert

durch Annahme einer Knechtsgestalt: die Voranstellung des ἐαυτὸν würde sich nicht als Gegensatz zu der Möglichkeit, daß er einen anderen beraubt hätte, begreifen, sondern, wenn sie nicht rein zufällig ist, wäre das betonte Element darin, wie öfters bei Paulus, das „er selber“, fast wie „freiwillig“, „ganz von selbst“. Satan und Adam haben zwar nicht ein ἴσα θεῷ εἶναι besessen, aber doch eine dem vergleichbare Würde. Und ihre Geschichte zeigt, daß sie es anders gehalten haben als Christus. In ihrer Selbstsucht und ihrem dünkelfhaften Ehrgeiz bilden sie allerdings zu dem Christus, der freudig verzichtet auf alle Majestät, um den armen Menschen zu helfen, ein vollkommenes Widerspiel. Indes zum Verständnis von v. 6 braucht man diese Beziehung nicht notwendig; für den Gedanken als solchen ist sie sogar völlig entbehrlich; nur daß Paulus das seltene Wort ἀρπαγμός gerade hier gewählt hat, würde sich verhältnismäßig einfach erklären, wenn er auf einen jener großen vorgeschichtlichen Usurpationsversuche, die allerdings jämmerlich mißglückt sind, angespielt hätte.

Da tritt nun aber der Philologe Jaeger uns entgegen und bestreitet eine Veranlassung für den Exegeten, bei Phil 2,6 sich erst lange nach einem Motiv für die Wahl des Ausdrucks οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο umzusehen. Wir haben es hier „mit einem beliebten literarischen τόπος zu tun“, den Paulus wie später Heliodor verwertet hat, und dessen Entstehungsgeschichte Jaeger bis ins vierte Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgt. Das Verdienstliche dieses Teils der Jaegerschen Abhandlung erkenne ich gern an, falls mir als Nichtphilologen darüber ein Urteil zusteht. Nur bin ich nicht so ganz davon überzeugt worden, daß der τόπος gerade als μὴ ἀρπαγμα ἠγείσθαι τι, ἀλλὰ . . . ausgebildet war; mir scheint erwiesen lediglich zu sein, daß ἀρπαγμα in ähnlicher Bedeutung wie εὐρημα, vielleicht als etwas stärkerer Ausdruck für die gleiche Sache, und mehrfach wie zufällig mit ihm wechselnd, nachgewiesen ist, und sich aus der vulgären Sprache in den edleren Stil heraufgearbeitet hat. Nicht alle Belege halten freilich Stich. Wenn Josephus Ant. XI 162 klagt, sein Volk sei οὕτως ἀρπαγμα πάντων καὶ λάφυρον geworden, so ist nach der unmittelbar voraufgehenden Schilderung κατὰτρέχοντες τὴν χώραν καὶ διαρπάζοντες das ἀρπαγμα gewiß im schlimmsten Sinn zu nehmen; und die so auffallend an Josephus anklingende Äußerung Plutarchs περι τῆς Ἀλεξ. τύχης 330^D wird durch den Zusammenhang οὐ ληστρικῶς τὴν Ἀσίαν καταδραμῶν οὐδ' ὡςπερ ἀρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίας ἀνεπίστου σπαράξαι καὶ ἀνακύρασθαι διανοηθεῖς auch nicht geeignet, die Bedeutung von ἀρπαγμα als „Privileg“ zu unterstützen. Indes daß ἀρπαγμα im Sinn

von Glücksbeute, Privileg vorkommt, und daß Paulus einmal ἀρπαγμός so gebraucht haben könne wie andere gleichzeitig das ἄρπαγμα, wird nur der Eigensinn leugnen.

Je stärker man nun aber den beliebten literarischen τόπος betont, um so mehr Bedenken erheben sich gegen die Annahme, daß Paulus sich dessen im Philipperbrief bedient haben sollte. Wendland hat 1898 sich viel vorsichtiger ausgedrückt. Über den Sinn der paulinischen Wendung Phil 2, 6. οὐχ ἄρπ. ἤγ. wäre nicht so viel gestritten worden, wenn man den Anklang an eine sprichwörtliche Wendung erkannt hätte. Und mit gutem Bedacht schließt er seine Anmerkung mit dem Satz, es werde kein Zufall sein, daß die Mehrzahl dieser Beziehungen (nämlich zur griechischen Kunstsprache) den spätesten Schichten des neutestamentlichen Schrifttums angehört. Der Einfluß des Hellenismus auf Paulus, den man jetzt ebenso einseitig zu übertreiben geneigt ist, wie ehemals wegzuleugnen, hat keinenfalls so weit gereicht, daß Paulus bewußt mit einem beliebten literarischen Topos gegläntzt hätte, und nun gerade auch noch vor der philippischen Gemeinde. Die Septuaginta, aus der man mehr für seinen Sprachgebrauch lernt als aus den hellenistischen Kunstprosaisten, kennt das Wort ἄρπαγμα nur im gleichen Sinn wie ἀρπαγή. ἄρπαγμα ἡγεῖσθαι kommt zwar in ihr nicht vor, aber das ἡγεῖσθαι war dem Paulus in 2, 3 nun einmal in die Feder geflossen, und darum braucht er es unwillkürlich sogleich noch mehrmals in derselben Bedeutung 2, 6, aber auch 2, 25 (ἀναγκαῖον ἡγησάμην), 3, 7. 8 mit ζημίαν und 3, 8 ἡγοῦμαι κύβητα εἶναι: also in dem einen kleinen Brief sechsmal, während es sonst in den sicher echten sieben Briefen nur noch 2 Kor 9, 5 (= Phil 2, 25!) und ähnlich 1 Thess 5, 13 bei ihm begegnet.¹ Für ἡγεῖσθαι bedarf es also keiner Ableitung aus fremder Quelle; ἄρπαγμα hat Paulus aus seinem griechischen AT sicher in der Bedeutung res rapta gekannt; daß es ihm aber auch, sei es aus profaner Lektüre sei es aus der Vulgärsprache in der Bedeutung von εὕρημα bekannt geworden sein und er in undeutlicher Erinnerung ἀρπαγμός statt ἄρπαγμα gesetzt haben kann, wird man vergebens bestreiten. Εὕρημα hat ja auch in der griechischen Literatur seine Bedeutung: Erfindung, Erfundenes nicht verloren, vgl. z. B. Chrys. de sacerdot. V 1, 451 τὰ εὐρέματα τὰ ἑαυτοῦ

¹ Man vergleiche zu diesem Merkmal des paulinischen Stils den Haufen von ἢ οὐκ οἶδατε 1 Kor 6, 3. 9. 16. 19, das sonst nur noch Rom 11, 2 zu belegen ist, und οὐκ οἶδατε fragend ohne ἢ 1 Kor 3, 16; 5, 6; 6, 3. 15; 9, 13. 24, sonst aber nur noch das einzige Mal Rom 6, 16. Oder ἐκτὸς εἰ μὴ 1 Kor 14, 5 und gleich danach 15, 2, sonst im NT nur noch 1 Tim 5, 19.

in Antithese zu τὰ ἑτέροις πεπονημένα. Die Entscheidung liegt also, wo sich sowohl der alttestamentliche sensu malo-Gebrauch von ἄρπαγμα als der aus der griechischen Literatur belegte sensu bono anbieten, bei dem Kontext und daneben vielleicht auch etwas bei der kirchlichen exegetischen Überlieferung. Mit deren Ausnutzung hat es sich Jaeger aber etwas bequem gemacht. Er spricht seiner Erklärung S. 552 ohne Umstände den Vorzug zu, die des griechischen Altertums zu sein. S. 553 n. 1 freut er sich nochmals, daß die Väter Phil 2, 6 im wesentlichen richtig verstanden. Das Wesentliche dürfte die Gleichsetzung von ἵα θεῷ εἶναι mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν sein, sonach die Fassung von ἄρπαγμός als res rapta. Für die griechischen Väter ist das zugeben, für die Lateiner nicht. Theodorus Mops., den Dibelius im Kommentar als Zeugen für die andere Deutung anzuführen scheint, dürfte von seinem lateinischen Übersetzer, der rem illam rapiendam esse existimavit schreibt, mißverstanden worden sein. Theodorus hatte hier auf die Redensart ἄρπαγμά τι ἡγεῖσθαι hingewiesen, die er sich mit Notbehelf zurechtlegt: was er sich bei den Worten des Paulus denkt, ist genau das gleiche, was Theodoret — aber nicht an der gewöhnlich zitierten Stelle zu Phil 2, 6, sondern später zu 2, 11 bemerkt: Χριστὸς οὐχ ἄρπ. ἢ γ. τὸ εἶναι ἵα θεῷ. τῶν γὰρ τὰ ἀλλότρια ἀρπαζόντων ἴδιον τὸ μέγα φρονεῖν ἐφ' οἷς ἔχουσιν. Der Sohn Gottes war dieser Gefahr nicht ausgesetzt: φύσει γὰρ εἶχε τὴν ἰσότητα ταύτην. Aber daß die griechischen Väter durch ihre Dogmatik verhindert waren, zwischen der ἰσότης und der θεοῦ μορφῇ zu unterscheiden, auch wenn dies sprachlich näher gelegen hätte, wird doch auch Jaeger zugeben. Also bedeutet ihre Einmütigkeit wenig. Die einzige uralte griechische Stimme, die Phil 2, 6 noch ohne dogmatische Gebundenheit rezitiert, ist der Brief der lugdunensischen Gemeinde von 177 (Euseb. hist. eccl. V 2, 2—4), den später Phileas von Thmuis (Euseb. VIII 10, 2) nachzuahmen scheint. Wenn man aus dem Gebrauch, den die Lugdunenser von dem Vorbild Christi machen, etwas schließen kann, würde es zugunsten der von Grotius und Wilamowitz vertretenen Deutung sprechen; Rufin hat sinngemäß verkürzend es wiedergegeben: tanta in eis humilitas erat, ut cum rebus ipsis essent martyres, nominis tamen *iactantiam* fugerent. Aber es verdient doch alle Beachtung, daß die einzigen, die bei der Auslegung der so viel benutzten Stelle ihre Kenntnis des beliebten literarischen τόπος oder vielmehr einer halb sprichwörtlichen Redensart verraten, Theodorus Mops. (um 420) und Isidorus¹ (um 440) sind. Aller-

¹ Ist der Isidorus-Text bei Jaeger S. 552 ἵνα μὴ ἡ ὑποψία πρόκριμα ποιήσῃ τῇ ἀξίᾳ von dem Philologen mit Absicht eingesetzt? Mir scheint ὑπεροψία das Sachgemäßere.

dings beides Männer von ausgezeichneter rhetorischer und philosophischer Bildung: bei Isid. ep. II 203 wird eine Stelle aus Platos Phaedon mit ἔρμαιον zitiert. Seine dogmatische Gebundenheit verrät er ep. IV 22 deutlich genug, wenn er die εὐγένεια (ἰσοθεΐα) des Sohnes als οὐσιώδη καὶ οὐ κατὰ χάριν ὠρηθεΐαν definiert. Aber für unsern Zweck lehrreicher ist, daß Isidor in einem anderen Briefe I 139 eine Erklärung der Philipperstelle gibt, ohne jene literarische Phrase heranzuziehen. Im Gegensatz zu den griechischen Göttersöhnen mit ihren zahllosen ἀρπαγαὶ θεότητος stelle Paulus uns Phil 2, 6 den Gottessohn vor, der οὐχ (der Text ist dort jedenfalls so zu verbessern) ἤρπασε θεότητα καὶ βασιλείαν, ἀλλ' ἔμφυτον ἔσχε πρὸ τῶν αἰώνων, οὐδὲ ἀφαιρεθῆναι ὑπέλαβεν, ἀλλὰ δεσπότης ὑπάρχων καὶ τῶν ἐπουρανίων καὶ τῶν ἐπιγείων καὶ τῶν καταχθονίων οὐδὲ τὰ ἄνω κατέλιπε (!) καὶ πρὸς ἡμᾶς παρέγενετο. Hier sucht also Isidorus den ἀρπαγμός sogar nach zwei Seiten mit dem ursprünglichen Sinn von ἀρπάζειν = widerrechtlich an sich reißen in Verbindung zu bringen: steckt in seinen οὐδὲ ἀφαιρεθῆναι ὑπέλαβεν nicht eine stille Zubilligung der „res rapienda“? Unter den anderen Exegeten verdienen noch Chrysostomus und Severianus von Gabala unsere Aufmerksamkeit: sie waren wegen ihrer rednerischen Kunst hochberühmt, aber von der Beliebtheit des τόπος „οὐχ ἀρπ. ἦγ.“ ist bei ihnen keine Spur zu entdecken. Severian (sermo de mundi creatione bei Chrys. opp. VI 501/2 ed. Montf.) behandelt nicht direkt Phil 2, 6 sondern den Sündenfall. Gott der Sohn zürnt dem Adam nicht, weil er ἰσοθεΐαν ποθεῖ, sondern weil er παρὰ γνώμην τοῦ δεσπότητος ἠθέλησεν ἀρπάσαι τὸ ἀζίωμα . . . „cὺ τὰ ἐμὰ ἠθέλησας ἀρπάσαι, μὴ δυνάμενος, ἐγὼ τὰ εὐ λαμβάνω, δυνάμενος. An der Stelle, wo Chrysostomus seine Auffassung von Phil 2, 6 präzise entwickelt — nicht so umständlich und Fremdartiges hineinziehend wie im Kommentar — in hom. X c. Anomoeos 6 (Montf. I 537f.), einer Rede aus seiner ersten Presbyterzeit, fehlt wie auch sonst jede Anspielung auf den Topos, statt dessen wechseln sich Umschreibungen ab, wie οὐχ ὡς ἀρπαγὴν λαβὼν τὴν ἰσότητα, — οὐκ ἐπέισακτος ἦν οὐδὲ κατὰ ἀρπαγὴν δοθεΐσα, — οὐκ ἐπέισακτος οὐδὲ ἐπιγινομένη καὶ ἀπογινομένη. Wenn ein Sklave mit seiner Freiheit renommiert, so weigert er sich, irgendeine Sklavenarbeit zu tun, aus Furcht, das könne ihn um die Freiheit bringen, ἤρπασε γὰρ τὴν τιμὴν καὶ παρὰ ἀξίαν ἔχει. Ja, ὁ ἀρπάσας τῶν μὴ προσηκόντων κατέχει τοῦτο διηνεκῶς καὶ ἀποθέσθαι οὐκ ἂν ἔλοιτο δεδοικῶς καὶ θαρρεῖν οὐκ ἔχων ὑπὲρ τῆς κτήσεως. ὁ δὲ ἀναίρετον ἔχων ἀγαθόν, κἂν ἀποκρύπτῃ τοῦτο — das muß der Orthodoxe von 386/7 statt ἐκένωσε unterschreiben — οὐ δέδοικεν. Seine Freiheit bleibt

unerschütterlich auch trotz entehrender Sklavenleistung, die er übernimmt, ἐπειδὴ περ οὐκ ἔξ ἀρπαγῆς αὐτὴν ἔχει καθάπερ ὁ οἰκέτης, ἀλλ' ἄνωθεν καὶ ἐκ πρώτης αὐτῷ συγκληρωθεῖσαν ἡμέρα. Was Chrysostomus hier hinter οὐχ ἀρπ. ἢγ. sucht, deckt sich bisweilen genau mit dem von Wilamowitz „Divinierten“. Aber wer kommt bei ihm auf den Gedanken, daß er seine Deutung, die er so eifrig aus dem Begriff der ἀρπαγή = Usurpation herauskonstruiert, aus einem beliebten literarischen τόπος mit ἀρπαγμα, einem Wort, das ihm hier gerade nie einfällt, gewonnen hätte?

Wird man aber Paulus als Liebhaber eines solchen τόπος verteidigen wollen, wenn ein Chrysostomus ihn nicht kennt? Und wem erweckt es angesichts des „beliebten τόπος“ nicht Bedenken, daß Heliodor IV 6 in dieser Phrase das ἀρπαγμα mit εὖωνον καὶ τῶν ἐν μέσῳ gleichsetzt, Theodorus Mops. mit magnam reputavit? ἀρπαγμα, mit Jaeger (S. 548) zu reden, „was auf der Straße liegt, was man nur an sich zu nehmen braucht, der mühelose Glücksbesitz“?

Oder sorgt nun die Anwendung des Ergebnisses von Jaegers Ergebnis auf die theologische Erklärung der Stelle des Philipperbriefs dafür, daß, wie Jaeger glaubt, diese völlig ihr Gesicht verändert? Ich finde nicht. Denn zum Teil haben das, was Jaeger uns lehrt, auch schon andre gesagt, andererseits ist, was er bietet, konfus und darum für eine Gesichtsveränderung unbrauchbar. Sicher muß die Stelle in erster Linie in ihrem rein ethisch-paränetischen Zusammenhang begriffen werden. Ein Recht, sie nur „angeblich“ christologisch-dogmatisch zu nennen, ist hieraus aber nicht abzuleiten. „Was der Apostel nebenher über den präexistierenden Sohn Gottes mitteilt, setzt er natürlich bei den Gläubigen voraus, mehr aber auch nicht.“ Völlig verstehe ich den Sinn dieses Satzes nicht, da Paulus doch nicht immer nur mitteilt, was er schon voraussetzt. Sollte z. B. Paulus bei den Korinthern wegen II Kor 8, 9, wo in ganz gleichartigem Zusammenhang wie Phil 2 eine dogmatisch-christologische Stelle begegnet: ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε, nichts anderes vorausgesetzt haben an christologischen Begriffen, als die dort mitgeteilten? Vielleicht meint aber der Verfasser richtiges, etwa daß man aus solchen Zufallsäußerungen nicht eine ganze „Theologie“ entwickeln dürfe. Auf dem Wege, wie er nun aber dem Zusammenhang gerecht werden will, vermag ich ihm nicht zu folgen. S. 552: „die Gemeindeglieder wännen, durch Selbsterhöhung und Intoleranz, auf die ihnen zuteil gewordene Gnade bauend, auf dem Weg zu Gott zu sein. Paulus aber mahnt: erwerbt euch diese Gnade, die ihr ἀρπαγὸν

ἡγαίθε, erst durch Werke der Eintracht und Bruderliebe.“ Statt auf ein himmlisches Geisterdrama hinzuweisen, bilde das ἄρπ. ἡγαίθει das notwendige tertium comparationis zwischen Christus, der seine echte Sohnschaft nicht für ein Privileg hält, und den Philippern, „die sie (soll wohl heißen: ihre Gotteskindschaft) als solches ansehen, obgleich ihre Kindschaft nur eine geschenkte ist“. Diese Erklärung gibt Jaeger für die des griechischen Altertums, während ich sie bei keinem der Alten gefunden habe und lediglich als Jaegers Privileg ansehen muß. Nämlich den Kern darin: die Vergleichung der Kindschaft und Gnade der Philipper mit der Sohnschaft Christi. Sie ist, was ich sonst als Fehler „theologischer Auslegung“ betrachte, völlig willkürlich dem Text untergeschoben, lediglich der neuen Deutung von ἀρπαγμὸν zuliebe. Daß die Philipper sich einbilden, auf dem Wege zu Gott zu sein, und auf eine Gnade bauen, die sie sich erst erwerben sollten, trägt Jaeger mit genau so viel und wenig Grund in den Kontext ein, wie einst Holsten um des ἀρπαγμὸς willen etwas merken wollte von Streit zwischen Juden- und Heidenchristen, die sich gegenseitig den Vorwurf machen, der eine Teil habe den andern seines Rechts beraubt. Der paulinische Text 2, 1—4 spielt nicht im leisesten an auf falschen Wahn, schon in der Gnade zu stehen. Was der Apostel bei der Gemeinde vermißt, ist Eintracht und herzliches Sichineinanderfügen; ihre κενοδοξία, den falschen Ehrgeiz, diese Wurzel von allerlei Zänkereien, möchte er durch Demut ersetzt sehen, in der jeder bereit ist, dem andern sich unterzuordnen, d. h. auf Vorrechte und höheren Rang um des Nächsten und um des Ganzen willen zu verzichten. Das große Muster solchen demütigen Verzichtes ist Christus, der doch wahrhaftig unendlich viel höher stand als einer von uns und all seine ὑπεροχή aus Liebe zu uns dahingegeben hat. Daß diese Opferfreudigkeit nicht unbelohnt geblieben ist, fügt Paulus ausdrücklich hinzu v. 9—11, um den guten Willen der Philipper, es Christo von nun an darin nachzumachen, durch einen besonderen Antrieb zu verstärken. Nach dem Zusammenhang muß das ἀρπαγμὸν ἦγ., das bei Christus verneint wird, etwas bedeuten wie: für zu kostbar, für unentbehrlich halten, nicht hingeben wollen, das Opfer verweigern, und näher liegt der strenge Begriff des ἀρπάζειν, durch ἀρπαγμὸς ein mit Mühe und Not erworbenes — gerade nicht durch Τύχη in den Schoß geworfen — im Kampf errungenes und dadurch doppelt teures Gut. In jedem Worte ein tertium comparationis zwischen Christus und den Philippern zu finden, gelingt nur der Übersichtigkeit. Gerade Paulus pflegt seine Bilder nicht so streng durchzuführen, daß kein Zug über-

flüssig wäre und jedes Wort mit besonderem Bedacht ad hoc gewählt.

Indes ist das nicht der einzige Fehler der neuen Erklärung, daß sie, um eine Deutung zu empfehlen, deren Richtigkeit erst bewiesen werden müßte, sie schon voraussetzt. Die christologische Anschauung, die Jaeger vorträgt, und auf die er sehr stolz ist im Gegensatz zu den aus der Raubhypothese gezogenen falschen dogmatischen Schlüssen, soll laut S. 553 diesen arianischen Paulus jetzt abtun, wo bei Christus drei Daseinsweisen unterschieden würden, 1. Engelwesen, 2. wahrer Mensch, 3. wahrer Gott durch Gottes Gnade. Gegen diese Beschreibung der ersten und der dritten Stufe werden so ziemlich alle modernen Vertreter irgendeiner „Raubhypothese“ laute Verwahrung einlegen: ἐν μορφῇ θεοῦ ist nicht Engelwesen, und vom „wahren Gott“ sagt Paulus in Phil 2 keine Silbe. Und darf man seinen Ohren trauen, wenn man diese Dreiheit als die des arianischen Paulus beschreiben hört? Über Arius und seine Lehre ist Herr Jaeger wunderbar schlecht unterrichtet! Aber über Paulus auch nicht glänzend. „Nicht ‚umsonst und vom Glücke‘ hat Christus das ihm angeborene Gottwesen und seine Herrlichkeit hingenommen, sondern er hat sich des Ererbten, der κύριος δόξα entäußert und ... in schlaflos durchwachten Nächten und blutigen Tagen des Leidens sich diese Daseinsform erworben“ S. 351 und „so besitzt er seine Würde (τὸ εἶναι ἱερα θεῶ μετ' ἀλλοτρίᾳ τιμῇ), obgleich sie ihm angeboren ist, οὐχ ἀρπαγμα τύχης, ἀλλ' ἀρετῆς ἀθλοῦ“ — „ganz antik(!), im Stil wie im Empfinden“. Schade nur, daß der Grundgedanke von der Notwendigkeit des Erwerbens in die Stelle schlechthin eingetragen, und daß dieser nicht-arianische Christus eine wunderliche Zwittergestalt ist. Wenn Jaeger doch S. 552 selber den präexistenten Christus für Phil 2, 6 ff. anerkennt, wie kann er bei diesem — gerade er, der den Himmelsmenschen so entrüstet abgelehnt hat — von angeborenem Gottwesen und ererbter δόξα sprechen? In Phil 2, 6—11 kommt ja nicht einmal der Ausdruck Gottes Sohn oder Sohnschaft vor: es wird nur in großen Zügen daran erinnert, daß Christus seine gottartige Existenzform aufgegeben hat und aus Liebe zu uns ein armseliger Mensch geworden ist: dürfen angesichts dessen die Christen zögern, Standes- und Bildungsvorrechte aufzugeben, wenn es die Bruderliebe erfordert? Die Stufenfolge, die sich Jaeger einbildet, am Schluß seiner Abhandlung als Umwandlung aller bisherigen Einsicht aufzustellen, ist den modernen Theologen (nur mit Vermeidung so irreführender Wendungen wie angeboren und ererbt bei dem Himmelswesen Christus, das doch schon bei der Schöpfung mitgewirkt hat) so geläufig,

daß wir kein Wort mehr darüber zu verlieren brauchen. Aber sie kommt heraus nicht erst, wenn man οὐχ ἄρπ. ἤγησ. nach dem beliebten τόπος deutet, sondern mindestens ebenso sicher und gewiß unzweideutiger, wenn man ἀρπαγμὸν recht schroff nimmt, als eine Sache, die man mit eingeschlagenen Klauen festhält und gegen jeden Angreifer um den Preis des Lebens zu verteidigen gewillt ist. Christus hat im Gegenteil sein Wie-Gott-sein freiwillig, ganz ohne daß Zwang an ihn herantrat, aufgegeben. Die Orthodoxie, die auch in dem irdischen Christus unausgesetzt die volle Gottheit neben der vollen Menschheit behauptete, konnte das ἐαυτὸν ἐκέλευσε nicht gebrauchen, hat es darum einfach umgedeutet. Arianisierend bleibt, es tut mir leid, auf ihrer ersten Stufe, — da doch Gottgleichheit nur „mit einem dritten Fehler“ von Lueken hinter ὁ ὢν ἰσα θεῷ gesucht worden ist — die „Folge“ bei Jaeger und uns Theologen ebenso wie die von ihm aus E. Haupt hergeholte Dreistufung.

Eine schlechthin sichere Auslegung von οὐχ ἀρπαγμὸν ἤγησασθαι wird es auch nach Jaegers Untersuchung nicht geben; wir müssen bei Paulus wie oft, so auch hier mit dem Wahrscheinlichen uns begnügen. Aber die Hauptfragen entscheidet der Zusammenhang, und eben er entscheidet gegen die Anhänger von ἀρπαγμὸς als res rapienda, zu der wiederum Jaeger mit seiner übrigens wenig im Geiste des Paulus gehaltenen, eifrigen Betonung des erst Erwerben-müssens, ohne es zu merken, herüberlenkt.

Eine so umständliche Auseinandersetzung mit dem Aufsatz Jaegers hätte ich, wenn zuletzt doch fast alles beim alten bleibt, nicht unternommen, wenn ich nicht in höherem Interesse davor zu warnen wünschte, daß der Ton, den der Verfasser gegen „die Theologen“ anschlägt, sich einbürgert. Gewiß gibt es viele Theologen, auch unter den litterarisch eifrigen, und auch auf akademischen Lehrstühlen, die der Zunft keine Ehre machen, aber ist dieser Fall bei Philologen unerhört? Hat es Sinn, einen Fehler, den einzelne Theologen machen, statt diese einzelnen zu nennen und sie zu bekämpfen, zu einem Kampf gegen die Theologen, über deren Arbeiten man sich so schlecht wie über Arius unterrichtet zeigt, auszugestalten? Ich meinte, das Zeitalter der Kämpfe zwischen den Fakultäten läge hinter uns. Selbst wenn es nicht so wäre, ist es klug, das vielfach wohlberechtigte Selbstgefühl der Philologen in einer für eine andere Klasse von Forschern verletzenden Form zum Ausdruck zu bringen? In demselben Heft des Hermes

31. 1. 1916.

stieß ich auf einen, gewiß beachtenswerten, aber auch von großer Selbstsicherheit erfüllten Aufsatz von K. Ziegler in Breslau, und darin S. 600 auf den Satz: „Offenbar kann man . . . sagen: erstens ist das Falschzitieren eine bei allen Nichtphilologen (und auch bei manchen Philologen), besonders aber im Altertum so allgemein verbreitete Krankheit, daß man mit Hilfe dieses Merkmals wirklich niemanden rekonoszieren kann“. Solche Dünkelhaftigkeit nützt niemandem, kann aber sehr schaden, zumal in unserm Zeitalter, wo das Zusammenarbeiten hervorragender Philologen mit Theologen so schöne, für beide Teile ehrenvolle Früchte getragen hat. Wenn ich im Namen der Theologen gegen die Wiedereinführung alter Unsitten im wissenschaftlichen Verkehr durch junge Philologen Protest erhebe, so tue ich's, weil ich gerade zu so vielen Philologen, schon heimgegangenen wie Usener, Dieterich, Wendland, und noch lebenden durch verehrungsvolle Dankbarkeit oder herzliche Freundschaft in einem so nahen Verhältnis stehe, daß man mir die Bitte um eine würdigere, im gegebenen Fall bescheidenere Haltung von Stand zu Stand nicht als Mißgunst oder Animosität gegen die Philologie auslegen kann. Die nicht geringe Zahl von philologischen Meistern, die auch an dieser Zeitschrift mitgearbeitet haben, bürgt dafür, daß nicht die „Philologie“ insgemein gewillt ist, den alten Fakultätenstreit wiederaufzunehmen; Suum cuique und Respekt vor jeder ehrlichen Arbeit, gerade auch vor der, die man in der Hauptsache andern überlassen muß, ist heut für jeden ohne Unterschied gültiger Grundsatz.
