

## Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes.

Von P. Corssen in Wilmersdorf.

Die unter dem Titel *De montibus Sina et Sion* bekannte pseudo-cyprianische Schrift, auf die A. Harnack in seinen patristischen Miscellen (Texte und Untersuchungen, N. F. V, 3, 135 ff. 1900) nachdrücklich hingewiesen hat, hatte mich seit langem interessiert, ohne daß ich dazu gekommen wäre, ihr ein eingehenderes Studium zu widmen. Eine äußere Veranlassung hat mich kürzlich dazu genötigt, für die ich einem jüngeren Gelehrten zu Dank verpflichtet bin, Hans Freiherrn v. Soden, dessen Buch *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig 1909, ich übernommen habe in den Göttingischen gelehrten Anzeigen zu besprechen.<sup>1</sup> In diesem Buche sind auf S. 255—263 die neutestamentlichen Zitate der Schrift behandelt. Was ich über diesen Abschnitt zu sagen hatte, ging über den Rahmen einer Rezension hinaus, und so benutze ich dankbar die Gastfreundschaft des Herausgebers dieser Zeitschrift, um in ihren Spalten einige Bemerkungen über die Schrift niederzulegen.

Trotz oder vielleicht wegen ihres krausen Inhalts muß sich die kleine Schrift eines erheblichen Ansehens erfreut haben. Sie ist häufig abgeschrieben — nach v. Soden fehlt sie nur in wenigen umfangreicheren Cyprianhandschriften — und auf Augustin hat sie einen so starken Eindruck gemacht, daß er eines ihrer Haupttheologumena mit großer Breite wiederholt hat.

Adam bedeutet nach dem Verfasser unserer Schrift 'terra caro facta', denn Gott hat den Menschen aus Erde geschaffen (Gen 2, 7),

<sup>1</sup> Der Eingang meiner Rezension ist von der Redaktion am 2. 9. 10 bestätigt worden. Wann und ob sie erscheinen wird, weiß ich nicht, da eine diesbzgl. Anfrage an die Redaktion unbeantwortet blieb.

die er von den vier Wendepunkten der Welt zusammenraffte (Jes 40, 12). Dieser sein Ursprung ist in dem Namen Adam ausgedrückt. Der Schöpfer hatte an die vier Enden der Welt vier Sterne gesetzt, anatole, dysis, arctos, mesembrion; die Anfangsbuchstaben dieser vier Sterne aber ergeben den Namen Ἀδὰμ. Nun sind  $\alpha + \delta + \alpha + \mu = 46$ . Diese Zahl aber bedeutet die Passion. Denn in 46 Jahren ist der Tempel erbaut worden, der Tempel aber ist nach Joh 2, 21 ein Gleichnis des Fleisches Jesu (c. 4).

Die Erklärung des Namens Adam wird durch die Bemerkung eingeleitet: 'invenimus in scripturis'. Man möchte gern wissen, welche Schrift gemeint ist. Harnack vermutet, es sei das Henochbuch, allein in der von ihm daraus nach Bonwetsch zitierten Stelle fehlt die für unsere Schrift charakteristische Auffassung, anatole, dysis, arctos, mesembrion seien Sterne. Die Zurückführung des Namens auf die Anfangsbuchstaben der vier Himmelsgegenden kennt auch die Sibylle (Orac. Sibyll. III, 24 ff.):

Αὐτὸς δὲ θεὸς ἐστὶ ὁ πλάσας τετραγράμμου Ἀδὰμ  
 Τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὖνομα πληρώσαντα  
 Ἄντολήν τε δύειν τε μεσημβρίαν τε καὶ ἄρκτον.

Von dieser Weisheit hat nun Augustin in seinem Kommentar zu dem Johannesevangelium zweimal Gebrauch gemacht, das erste Mal tr. IX, 14 zur Erklärung des Ausdrucks ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς Joh 2, 6.

Augustin geht in der Aufsuchung des mystischen Sinnes der Hochzeit zu Kana von dem Gedanken aus, daß die sechs Krüge die sechs Weltalter bedeuten, von Adam bis Noah, von Noah bis Abraham, von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis auf Johannes den Täufer, vom Täufer bis zum Ende der Welt. Die Prophetie war von Anfang der Welt da, aber solange ihre Beziehung auf Christus nicht erkannt war, war sie Wasser. Die Verwandlung des Wassers in Wein bedeutet die Offenbarung, daß Christus der Inhalt der Prophetie war. Die zwei oder drei Maß bedeuten Vater und Sohn einerseits und die Trinität andererseits (IX, 3—8). — Aber Augustin begnügt sich nicht mit dieser Erklärung und stellt daneben eine andere zur Wahl. Adam und Eva waren die Stammeltern nicht nur der Juden, sondern der gesamten Menschheit, und Christus wurde in Adam allen Völkern figürlich dargestellt. So zeigen die sechs Krüge als Figuren der sechs Weltalter die Bestimmung der Prophetie für alle Völker (IX, 9—17). In diese Erklärung wird nun auch eine entsprechende

Deutung der metretae binae vel ternae hineingezwängt in Anknüpfung an den Namen Adam, die beinah wörtlich aus unserer Schrift entlehnt ist: 'In eius vocabulo quattuor litteris quattuor orbis terrarum partes per graecas appellationes demonstrantur. Si enim graece dicantur oriens, occidentis, aquilo, meridies, . . . in capitibus verborum invenis Adam. Dicuntur enim graece quattuor memoratae mundi partes ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία. Ista quattuor nomina si tamquam versus quattuor sub invicem scribas, in eorum capitibus Adam legitur' (IX, 14). Man sieht, daß diese Erklärung an den Haaren herbeigezogen ist und daß sie schlechterdings nicht das geringste mit den zwei oder drei Maß der Wasserkrüge, deren mystische Bedeutung doch erläutert werden soll, zu tun hat. Aber gerade das ist ein Zeichen, wie Augustin von dieser Kabbalistik fasziniert war.

Er benutzt dann unsere Stelle noch einmal tr. X, 12 zur Erklärung von Joh 2, 20, um die Bedeutung der Zahl 46 aus dem Zahlenwert des Namens Adam zu erläutern. Aber wie eng gebunden er an seinen Vorgänger ist, zeigt sich auch hier, denn er wiederholt die ganze eben mitgeteilte Erörterung über den Ursprung des Namens Adam, obwohl sein Zahlenwert gänzlich unabhängig davon ist, daß die vier Buchstaben, aus denen er besteht, die Anfangsbuchstaben der vier Himmelsrichtungen bilden.

Der Verfasser der Schrift *De Pascha computus* (Hartel, opera Cypriani t. III, 248), der sich ebenfalls den Gedanken angeeignet hat, der Name Adam habe eine geheimnisvolle Beziehung zu der Bauzeit des Tempels (c. 12), hat daher mit gutem Grunde die Erörterung über den Zusammenhang des Namens mit den Himmelsrichtungen unterlassen (c. 16); auch findet sich bei ihm nicht die Gleichsetzung der Lebensjahre Jesu mit der Dauer des Tempelbaus und die Beziehung auf Joh. 2, 20, da er daran festhält, daß Jesus im 31. Jahre gestorben sei (c. 20). Es ist daher recht zweifelhaft, ob die Schrift *De Pascha computus* von der Schrift *De montibus* abhängt, sicher aber, daß Augustin an die erstere nicht gedacht haben kann, als er seine Erläuterung von Joh 2, 20 mit den Worten schloß: 'Haec, fratres mei, etiam ab anterioribus maioribus nostris dicta sunt et inventus est iste numerus in litteris quadragenarius senarius'. Der Plural hat dabei wenig zu sagen. Man wendet ihn oft genug an, wenn man sich allgemein ausdrückt und doch dabei an etwas Bestimmtes denkt, das man nicht namhaft machen will. Ob man das Recht hat, aus den Worten Augustins zu schließen, daß er Cyprian nicht für den Verfasser der Schrift hielt, da er sonst seinen Namen genannt haben würde, vermag ich nicht zu beurteilen.

1\*

Jedenfalls hat er unter dem 'Vorgänger' doch wohl einen Bischof verstanden und so der Schrift, trotz der höchst merkwürdigen Dinge, die, wie wir sehen werden, darin vorkommen, eine durch Alter und Verfasser verbürgte Autorität beigelegt.

Augustin hat unsere Schrift, ohne sie zu nennen, noch an einer anderen Stelle benutzt. In demselben Zusammenhange, in dem er die Erklärung der *μετρηται* mit dem Namen Adam verknüpft, findet sich der Satz: 'mortuo Christo lancea percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formetur ecclesia' (IX, 10), der inhaltlich auf das genaueste mit einem Satze unserer Schrift stimmt: 'percussus in latere ventris: de latere sanguis aqua mixtus profusus affluebat, unde sibi ecclesiam fabricavit'<sup>1</sup> (c. 9). Zum Beweise wird in der Schrift *De montibus* Joh 7, 38 'flumina de ventre eius fluebunt' zitiert. Von einem Zusammenhang zwischen Joh 7, 38 und 19, 34 weiß Augustin in der Erklärung von 7, 38 (tr. XXXII, 2) nichts, sondern sagt ausdrücklich, man müsse nach der Bedeutung dieser Stelle nicht fragen, da der Evangelist selbst sage, es sei der heilige Geist gemeint. Auch in der Erläuterung von 19, 34 (tr. CXX, 2) weiß er nichts von der früheren Erklärung in tr. IX, 10, widerspricht ihr vielmehr ausdrücklich mit den Worten: 'Vigilanti verbo evangelista usus est, ut non diceret: latus eius percussit (eben das Wort, das er selbst IX, 10 gebraucht hatte) aut vulneravit aut quid aliud, sed aperuit, ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta ecclesiae manaverunt'. Die sacramenta waren zwar oben auch erwähnt; aber hier sind sie das Gnadenmittel der Kirche, durch das man zum wahren Leben gelangt ('sine quibus ad vitam quae vera vita est non intratur'), dort stellt die hervorbrechende Mischung von Blut und Wasser die Geburt der Kirche selbst dar, eine Anschauung, deren Bedeutung durch das, was gleich anzuführen ist, noch deutlicher werden wird.

Die Unselbständigkeit Augustins an der früheren Stelle ist damit bewiesen und seine Abhängigkeit von der Schrift *De montibus* wird durch die Anwendung des später verworfenen Ausdrucks *percuti* außer Zweifel gestellt. Allein daneben darf doch ein anderer Einfluß nicht übersehen werden. Der oben zitierte Satz aus IX, 10 wird nämlich durch eine Vergleichung von Christus und Adam eingeleitet, von der die Schrift *De montibus* nichts weiß: 'Dormit Adam ut fiat Eva, moritur Christus, ut fiat ecclesia, dormienti Adae fit Eva de latere, mortuo Christo usw.' Das hat Augustin aus Tertullian *De anima* c. 43: 'Si

<sup>1</sup> Über die Form des Satzes vgl. unten S. 29.

enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de iniuria perinde<sup>1</sup> lateris eius vera mater vivitium figuraretur ecclesia'.

So finden wir auch bei Tertullian den Gedanken von der Geburt der Kirche aus dem Leibe Christi. Aber die ganz verschiedene Motivierung in der Schrift *De montibus* erweist ihre völlige Unabhängigkeit von Tertullian. Konstruiert dieser einen Parallelismus zwischen Gen 2, 21 ff. und Joh 19, 34, so geht der Verfasser unserer Schrift von Ps 39, 9 aus 'lex tua in medio ventris mei', nach der Lesart des Sinaiticus, Alexandrinus und Turicensis *κοιλίας* statt *καρδίας*. Diese Stelle aber setzt er wiederum mit derjenigen in Verbindung, die den Ausgangspunkt der ganzen Schrift bildet: 'De Sion exiit lex' (Jes 2, 3), mittelst des Zwischengedankens: 'Lex Christianorum crux est sancta Christi'.

Wir können das wunderliche Bild von der Entstehung der Christenheit noch weiter rückwärts verfolgen. Bei Justin, Dial. c. Tryph. c. 135 findet sich der Satz: „Wie er Christus Israel und Jakob nennt (Jes 42, 1), so sind auch wir aus dem Bauche Christi wie ein Stein geschnitten (*ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λατομηθέντες*), das wahre israelitische Geschlecht.“ Merkwürdigerweise wird hier der doch nichts weniger als selbstverständliche Ausdruck in keiner Weise erklärt und weder mit Genesis noch mit Johannes in Verbindung gesetzt, sondern wie eine kurrente Münze weitergegeben. Zwar wird zum Beweise, daß die Christen das wahre israelitische Volk sind, auf Jes 65, 9 ff. hingewiesen: *καὶ ἐξάξω τὸ ἐξ Ἰακώβ σπέρμα καὶ ἐξ Ἰούδα, καὶ κληρονομήσει τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου* usw., aber da diese Worte nicht im mindesten geeignet sind, die Vorstellung einer Geburt aus Christus hervorzurufen, so erscheint das angewandte Bild nur um so merkwürdiger. Die Voraussetzung zu ihm kann aber nur in Joh 19, 34 gefunden werden. Daß Justin mit dem vierten Evangelium bekannt war, halte ich aus andern Gründen für absolut sicher. Hier aber liegt die Sache so, daß Justin selbst offenbar nicht an das Evangelium denkt, sondern den Ausdruck einer auf das Evangelium gegründeten Theologie entlehnt.

Schlechterdings unverständlich und jedenfalls der Grundanschauung völlig widersprechend ist die Wendung *λατομηθέντες*. Ich kann nicht glauben, daß das Wort richtig überliefert ist, und möchte vermuten, daß Justin geschrieben habe: *ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ Χριστοῦ λαπάρα τμηθέντες*, „aus den Weichen des Bauches Christi geschnitten“. *Λαπάρα* würde *πλευρά* bei Johannes entsprechen. Man wäre versucht, *λαπαροτομηθέντες*

<sup>1</sup> *perinde* ist mir unverständlich.

zu schreiben, wenn nur der Ausdruck 'Laparotomie' schon im Altertum nachzuweisen wäre. Allein wenn nicht der Ausdruck, so war doch die Operation selbst bekannt und wurde an verstorbenen Wöchnerinnen ausgeführt. Das lehrt die Digestenstelle lib. XI tit. 8, 2 'negat lex regia mulierem quae praegnas mortua sit humari, antequam partus ei excidatur; qui contra fecerit, spem animantis cum gravida peremisse videtur'. War aber die Laparotomie an verstorbenen Wöchnerinnen üblich und bekannt, so würden wir hierin den eigentlichen Grund der wunderlichen Deutung der johanneischen Erzählung zu erkennen haben. Wie der toten Wöchnerin, so wird dem am Kreuz verstorbenen Herrn die Seite zur Geburt geöffnet. Der Erlösungstod wird in dieser Auffassung zur Heilsgeburt eines neuen Volkes. Aus dem ersten Menschen geht ein zum Tode, aus dem zweiten ein zum Leben bestimmtes Geschlecht hervor. Es ist eine Materialisierung paulinischer Gedanken. Mit Christus beginnt eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. An Stelle der unvollkommenen Schöpfung ist die zweite vollkommene getreten.

Diesem Grundgedanken kommt Tertullian am nächsten, aber die von Tertullian und untereinander gänzlich unabhängigen Beziehungen darauf, die wir bei dem Anonymus und Justin finden, zeigen, daß nicht Tertullian es ist, der ihn zuerst konzipiert hat. Der älteste von den dreien verwendet, aus dem Zusammenhang losgelöst, den Ausdruck, daß die Christenheit eine Geburt Christi sei, wie eine bloße Formel. Bei dem Anonymus hat der Ausdruck dann eine neue, aber keineswegs glücklichere Motivierung bekommen.

Die Symbolik, die der Anonymus mit der Zahl 46 treibt, dient ihm nicht nur zur Interpretation von Joh 2, 20. Er weiß ihr in demselben Zusammenhang noch eine andere geheimnisvolle Bedeutung zu geben: 'Hic numerus passionem declarat eo, quod sexto millesimo anno hora sexta passus resurgens a mortuis quadragesimo die in caelis ascendit.'

Wie kommt aber aus diesem Exempel die Zahl 46 heraus?  $6000 + 46$  gibt doch eben immer nur 6046, abgesehen davon, daß wir auf der einen Seite Jahre, auf der andern Tage haben. Ich denke, des Rätsels Lösung liegt nicht fern. Wir brauchen nur an den 90. Psalm zu denken: „denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag“. Aber daß diese notwendige Zwischenstufe des Gedankens nicht angegeben ist, beweist auf das deutlichste, daß der Verfasser seine Weisheit aus zweiter Hand hat und daß er in der kabbalistischen Kunst kein Meister, sondern nur ein stammelnder Schüler war.

Hand in Hand mit dieser Schülerhaftigkeit geht eine geradezu groteske Unkenntnis der Bibel. Schon Harnack hat darauf hingewiesen, daß der Verfasser den zweiten mit dem ersten Tempel verwechselt ('quia Salomon quadraginta sex annis templum Deo fabricaverit' c. 4). Allein was ist diese Verwechslung gegen den Irrtum, daß der Berg Sina, auf dem Moses das Gesetz von Gott erhielt, in Palästina läge? ('Sina montem esse terrenum in arida terra constitutum, qui est in Syriam Palaestinam' c. 3.) Auch die Fragestellung, in die das Thema gekleidet wird, ob der Berg Sina und der Berg Sion einer oder zwei Berge seien, ist höchst verwunderlich (c. 1). Der Verfasser kann nur durch die äußere Ähnlichkeit der beiden Namen im Griechischen und Lateinischen auf diese Frage geführt sein. Da diese Ähnlichkeit im Hebräischen nicht vorhanden ist, so zeigt sich zugleich, wie es um die hebräischen Kenntnisse steht, mit denen der Verfasser prunkt. Wenn die Antwort lautet, der Berg Sina sei etwas anderes als der Berg Sion, nämlich dieser ein heiliger und geistiger Begriff, Sina aber ein irdischer Berg (c. 2 u. 3), so sieht man, daß der Verfasser der Meinung war, Sina und Sion seien für die gemeine Auffassung identisch. — Von andern Mißverständnissen ähnlicher Art werden wir später hören.

Die Schrift ist in einem barbarischen Latein verfaßt. Meines Erachtens trifft man die Sache nicht, wenn man es schlechthin als Vulgärlatein bezeichnet. Es dürfte kaum eine zweite Schrift geben, die so viele und starke Solözismen enthält. Hier eine kleine Auslese.

Vertauschungen von Ablativ und Akkusativ, abgesehen von den zahlreichen Fällen, wo auslautendes *m* fälschlich zugesetzt oder weggelassen ist: P. 112, 3 *Hartel de duos populos*, — 8 *cum imperatorem et regem suum*, 113, 21 *cum nomen*, 104, 13 *per novo testamento*, — 14 *per Christo* (cod. T), 107, 6 *per angelo*, 113, 17 *per Pontio Pilato*, 110, 18 *per quo*, 111, 24 *inter quibus*, 110, 10 *in aeterno odio conversus*, ebenso — 15. 111, 5; 117, 9 *in illo credimus*, 108, 21 *in caelis ascendit*, 118, 15 *effugit in locis aridis et desertis*. Falsches Genus: 113, 17 *quem dictum*, 117, 7 *dictum dicentem*, 110, 20 *hunc odium*. Konjugationsfehler: 114, 16 *cadet* st. *cadit*, — 19 *praeponunt* st. *praeponunt*, 108, 14 *faciet* st. *facit*, — 115, 15 *fluebunt* (Bibelzitat). 105, 12 *interpretat*, und so durchweg, aber nur in einer Handschrift, die andern korrigieren *interpretatur*, 108, 17 *vocitus* st. *vocatus*, ebenso 109, 20; 114, 6. 113, 19 *impulita* st. *impulsa*, dementsprechend 107, 14 *impulebantur* (*impulebantur* MT<sup>2</sup>, *impolebantur* T<sup>1</sup>) st. *impellebantur*, was Hartel fälschlich in den Text aufgenommen hat.

Mctaplasmus: 107, 5 *populi infideli* (cdd MT) st. *infidelis*, 109, 9 *parentorum*, 117, 18 *caverna* st. *cavernas*; ebenda *caverna* st. *cavernae*, — 19 *cavernorum* st. *cavernarum*.<sup>1</sup>

Verschiedenes: 105, 21 *mundus facta mala maculatus* (*per facta mala*  $\mu$ ), 115, 2 *quam quod* ohne vorausgehendes *potius* (von  $\mu$  zugesetzt) st. *quam ut*, 118, 7 *post viam suam vadit* ('geht seines Weges'), *eo quod* dreimal mit Konjunktiv 110, 5; 114, 22 und 116, 24; dagegen mit Indikativ 107, 21; 108, 20; 113, 22; 116, 20. 109, 1 *quia fabricaverit* st. *fabricavit*, 118, 1 *quodsi voluerit* st. *voluit*, — 11 *quodsi ausus fuerit* st. *ausus est*. Als Particium absolutum wird der Nominativ des Particium Praesentis gebraucht, z. B. 107, 7 *haec vero nomina talem habent interpretationem demonstrans veritatem*, was die Ausgaben vor Hartel sinngemäß in *ut demonstrat* verändert haben. Ähnlich 106, 16 und 115, 4. Einmal steht auch das Part. Perf. so 115, 11. Die Zitate werden gewöhnlich formelhaft durch den Abl. abs. eingeleitet wie 104, 16 *Iesu dicente* (st. *sicut Iesus dicit*). Ähnlich 105, 21; 106, 18; 110, 12; 111, 8; 113, 12; 115, 8. 13; 117, 11. *Quatenus* st. *quomodo* (das letztere kommt nicht vor), 105, 5. 18. 113, 10 (dasselbe öfters bei Lactanz s. Rönsch, Itala und Vulgata, S. 401). Eine besondere Vorliebe hat der Verfasser für die Partikel *vero*, am Anfang des Satzes 105, 9; 106, 21; 110, 16; 112, 8; 117, 8. 14, an zweiter Stelle 107, 7; 109, 18; 111, 7. 18; 117, 12. *Verum*, das in den Handschriften öfter mit *vero* rivalisiert, 105, 3 an erster, 114, 7 an zweiter Stelle. Dagegen treten *sed* (105, 14; 107, 13; 114, 21 an letzter Stelle unsicher, s. unten S. 11) und *autem* (106, 3; 112, 1. 6 [an letzter Stelle schwanken die Handschriften zwischen *autem* und *vero*] 115, 1; 118, 4) merklich zurück.

Zu den Solözismen und Besonderheiten kommt eine außerordentliche Schwerfälligkeit und Armut des Ausdrucks, sowie ein völliger Mangel an Periodisierung und Stilisierung der Rede. Da dem Verfasser andererseits das Griechische bekannt ist, so vermute ich, daß er ein in einer lateinischen Gemeinde lebender Grieche aus unteren Ständen war, der, um sich verständlich zu machen, die lateinische Sprache anwenden mußte, ohne ihrer völlig Herr geworden zu sein.

Trotzdem die Schrift in vielen Handschriften überliefert ist, hat Hartel zu ihrer Rezension nur drei Handschriften benutzt, einen Vaticanus Reginensis T, saec. X, einen Monacensis M, s. IX und eine ganz junge Handschrift ebenfalls in München,  $\mu$  s. XV. Von Soden sagt, er habe

<sup>1</sup> Nicht hierher rechnen möchte ich 113, 17 *dictum propheti*. Hier wird ein alter Schreibfehler vorliegen, denn der Verfasser sagt sonst *dictum propheticum* 113, 3; 114, 18; 115, 24.

zum Zweck einer neuen Edition ausgedehnte Kollationen gesammelt, aber die ältest erreichbare Gestalt sei aus T zu gewinnen — und Hartel habe sie daraus im ganzen glücklich hergestellt —, die Abweichungen anderer Handschriften erwiesen sich als Akkommodation der ungewöhnlich freien Zitate des Verfassers an die gangbaren Bibeltexte. — Ich gestehe, daß dieses Urteil mich stutzig gemacht hat. Denn Hartel ist in der Herstellung des Textes nicht glücklich gewesen, und auch wer nur auf die von Hartel benutzten Handschriften angewiesen ist, muß sehen, daß das handschriftliche Problem nicht so einfach ist, wie es von Soden erscheint. Hoffentlich erweisen sich die folgenden textkritischen Bemerkungen dem künftigen Herausgeber nützlich!<sup>1</sup> —

M T  $\mu$  gehen auf einen, vermutlich recht weit zurückliegenden Archetypus (denn T und M weichen stark von einander ab) zurück, wie daraus hervorgeht, daß alle drei mehrere, darunter eine sehr schwere Verderbnis in c. 3 p. 107, 11, gemeinsam haben. Die Lesart des Archetypus ist hier folgende gewesen: 'Ita enim deus omnipotens ab initio mundi et deinceps omni homini nascent de tempus et factum nomina a parentibus suis accipiebant'. So haben im wesentlichen übereinstimmend T M  $\mu$ , doch hat jede Handschrift noch ihre besonderen Fehler, M *omnes* st. *omps*; T *et iniceps* st. *deinceps* und  $\mu$  korrigiert *de tempore et facto*. — Nach den oben gegebenen Proben wird man es nicht für unmöglich halten, daß *omni homini* als Nomin. Pl. gemeint war (vgl. 107, 5 *infideli* st. *infidelis*). Dann wäre *nascent* in *nascenti* oder *nascentes* zu ergänzen und der zweite Satz in Ordnung. Aber dem ersten fehlt offenbar der Fuß zum Kopf. Dem Sinne nach ist auch dieser nicht schwer zu ergänzen. Nach dem Verfasser bedeutet Sina 'aeterna temptatio et odium', Sion 'temptatio exacerbationis et speculatio' (c. 2). Zur Unterstützung dieser Behauptung erklärt der Verfasser, daß alle Personennamen nach göttlichem Ratschluß eine dem Charakter der Person entsprechende Bedeutung hätten. Das wird an den Namen Adam, Abel, Enoch und Abraham gezeigt. Adam hat seinen Namen von Gott empfangen. 'Nomen accipit a deo hebraicum Adam' 107, 20, wo Hartel sinnwidrig hinter *deo* interpungiert. Ver-

<sup>1</sup> Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di Cipriano, Rom 1899, auf der königlichen Bibliothek in Berlin nicht vorhanden, ist mir nicht zur Hand gewesen. Ich halte das nicht für einen Schaden, nicht als ob ich glaubte, daß daraus nichts zu lernen wäre — im Gegenteil! Aber da das Buch den meisten Lesern ebensowenig zugänglich sein wird wie mir, so wird es für sie keine Wiederholung sein, wenn ich etwa dasselbe sage, was ich kaum hoffen darf, mit Polemik aber möchte ich mich nicht aufhalten. Wer sich eingehender mit dem Text beschäftigen kann, als mir meine Zeit erlaubt, mag, wenn er Lust hat, uns beide vergleichen.

dächtig ist der Anfang des Satzes *ita enim*, denn der vorhergehende Satz fängt ebenso an. Vielleicht hat *ita* ein ursprüngliches *dedit* verdrängt und *Adae nomen* ist ausgefallen oder steckt, was mir wahrscheinlicher ist, in *omnipotens*, denn dieses Beiwort kommt sonst in dem Traktat nicht vor, sondern *deus* steht überall allein, also etwa: 'dedit enim deus Adae nomen ab initio mundi'. Sicherheit im einzelnen läßt sich natürlich nicht verbürgen. —

μ hat zu T ein engeres Verhältnis als zu M. Beide haben mehrere Fehler gemeinschaftlich, die in M vermieden sind, z. B. 105, 2 *per Iesum* st. *per Iesum Christum* in einem Zitat aus Joh 1, 17. Das letztere erweist sich als das Richtige, sowohl durch die christologischen Anschauungen des Verfassers, von denen noch die Rede sein wird, als durch den Satz 'per Iesum Christum spiritualis intellectus datus est' 104, 15, der auf dieses Zitat gegründet ist. 106, 3 *profecto* st. *propheticum* oder ursprünglich *profetico*. 111, 9 *contumeliae* st. *contumelia et*. 114, 13 *sub dolo* st. *subdole*.

Aber in andern Fällen haben T μ gegen M das Richtige erhalten, z. B. 106, 9 *spiritali verbo* st. *spiritaliter vero*. 115, 15 *fluebunt* st. *fluent*.

Wieder in andern Fällen ist zwar der Text in T μ verderbt, aber doch ursprünglicher als in M. So haben T μ 105, 9: 'vero (verum) μ Latina interpretatio nominum different ab invicem ostendens aliud esse Sina montem et aliud montem Sion'. M hat *differentium*, ebenso v, d. h. die Ausgaben vor Hartel, die des weiteren *ostendens* in *ostendit* ändern, wodurch der Satz übersetzbar wird. Hartel schreibt *differet* ohne jede Gewähr und gibt dazu die unmögliche Erklärung *discernet*. Aus der Analogie von *praeponet* (= *praeponunt*) 114, 19 (s. o. S. 7) schließe ich, daß *different* (= *differunt*) richtig überliefert ist. Dann muß der Fehler in dem Vorhergehenden stecken. Richtig ist auch das Partizipium *ostendens*, von dessen eigentümlichem absoluten Gebrauch oben S. 8 die Rede war. Ich vermutete, daß die ursprüngliche Lesart war 'vero Latina interpretatione nomina different ab invicem ostendens usw.'

115, 13 schreibt Hartel, mit M wie es scheint, 'in quam legem passionis suae consecrabit, dicente ipso', was ich nicht verstehe. T μ<sup>1</sup> haben *consecratus* st. *consecrabit*, was zwar auch keine Konstruktion ergibt, aber doch an sich verständlich ist. Alles wäre in Ordnung, wenn *dicebat ipse* folgte. Aber *dicente ipso* steht, wie oben gezeigt ist, vor Zitaten ganz formelhaft, darf also schwerlich angetastet werden. Der Nominativ des Partizipiums steht aber, wie gesagt, oft absolut, auch der des Perfekts, wie zwei Zeilen vorher *percussus*. Wir werden daher in der Lesart von T μ<sup>1</sup> das Ursprüngliche zu erkennen haben.

114, 21 ist in T $\mu$ <sup>1</sup> so überliefert: 'eo quod Aegyptium calce (calcem T) percusserit in Aegypto et mortifera cum manibus suis eum in harena obruerit'. M hat *mortiferavit eum cum*. Hartel ist von T $\mu$ <sup>1</sup> ausgegangen und hat mit einer ganz leichten Änderung *mortiferatum* aus *mortifera cum* gemacht. Aber diese Partizipialkonstruktion widerspricht der Ausdrucksweise des Verfassers und damit ist auch das folgende *eum* nicht zu vereinigen. Außerdem kann der Begründungssatz nicht entbehrt werden. Denn durch einen Fußtritt — von dem übrigens Exod. 2, 12 nichts steht — wird so leicht niemand getötet, jedenfalls nicht auf der Stelle. Der Verfasser hat sich offenbar gedacht, Moses habe den Tod erst durch das Verscharren herbeigeführt. Das geht auch daraus hervor, daß er das Verbum *obruerit* durch *manibus suis* bestimmt hat, denn er will beweisen, daß das Psalmwort 23, 4 'innocens manibus' nicht auf Moses bezogen werden könne. Es bleibt daher nur der Schluß übrig, daß *mortifera* verstümmelt ist und zu *mortiferaverit* ergänzt werden muß.

Ganz schwer verderbt ist auch das Vorhergehende. Der Gebrauch, den Hartel hier von den Handschriften gemacht hat, ohne daß es ihm doch gelungen wäre, auch etwas nur Lesbares herzustellen, ist ganz unbegreiflich. Er hat folgendes in den Text gesetzt: 'innocens manibus et mundo corde non fuit, nec ore enim mundus nec\*\* sed corde, eo quod Aegyptium etc.', und für 'nec\*\* sed corde' unter den Text als Vermutung 'nec manu sed nec corde' angegeben. Die Handschriften haben: T 'innocens manibus non fuit nec ore enim mundus nec sed corde',  $\mu$  'innocens manibus non fuit nec nec mundus', M 'innocens manibus et mundo corde non fuit neque enim mundus'. Man sieht, daß in T wie in M eine heillose Verwirrung eingerissen ist. Hartel aber hat aus T und M gerade die Elemente verwendet, die eine besondere Verderbnis jeder der beiden Handschriften darstellen. Offenbar kommt  $\mu$  dem, was einzig dem Zusammenhang entspricht, ganz nahe: 'innocens manibus non fuit nec corde mundus'.

Schon dieses Beispiel lehrt, daß  $\mu$  von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Textrezension ist. Allerdings ist  $\mu$  entweder aus einer durchkorrigierten Handschrift abgeschrieben, oder der Schreiber von  $\mu$  war ein gebildeter Mann, der beim Abschreiben selbst die Hand an manchen Schaden gelegt hat. Beispiele von korrigierten Lesarten sind oben (S. 8) gelegentlich angeführt und ließen sich leicht vermehren. Allein daß das nur sporadische Korrekturen sind und der Text an manchen Stellen unberührt geblieben ist, hat das Verhältnis von  $\mu$  zu T gezeigt. Es wäre daher ungerechtfertigt, wollte man überall, wo  $\mu$

allein steht, seine Lesarten darum unberücksichtigt lassen, weil die Handschrift jung und vielfach korrigiert ist. Nun gibt es aber Fälle, abgesehen von dem letzterwähnten, wo es ohne weiteres klar ist, daß  $\mu$  allein die richtige Lesart hat. Besonders frappant ist der folgende.

In dem Zitat Ps 1, 3, p. 115, 16 haben TMv mit der Vulgata 'lignum quod plantatum est secus decursus aquarum'. Statt *secus decursus aquarum* hat dagegen  $\mu$  *iuxta tractus aquarum*, eine ganz singuläre Lesart. *tractus* findet sich ebenso in dem pseudocyprianischen Carmen Genesis v. 10 ('pontus | multiples rapiens validis cum tractibus amnes'). Kein Mensch kann das für eine willkürliche Änderung halten; umgekehrt ist die Umänderung singulärer Lesarten in Bibelzitate zur Vulgata in Handschriften hundertfach bezeugt. 115, 7 hat  $\mu$  allein *crucem sacram* statt *sanctam*. Das gleichbedeutende *lignum* hat immer das Attribut *sacrum*, nicht *sanctum*, 111, 8; 113, 12; 116, 19; nur 115, 10 steht *crux sancta*. Aber hier ist es nach dem Zusammenhang wahrscheinlich, daß das Attribut erst nachträglich in der Überlieferung zugesetzt ist. Denn 115, 7 ist es dadurch motiviert, daß auch *mons Sion* das Attribut hat, wie Sion in dieser Schrift gewöhnlich *mons sanctus*, nie *sacer* genannt wird. *montum sanctum* aber konnte leicht *crucem sanctam* statt *sacram* nach sich ziehen.

In andern Fällen stimmt  $\mu$  mit v überein. Auch die Ausgaben haben den Text vielfach korrigiert. Aber wahrscheinlicher, als daß die Handschrift und die Ausgaben in einer Konjektur zusammengetroffen sind, ist es schon, daß auch diesen eine überlieferte Lesart zugrunde liegt. Sollte es sich aber auch in den folgenden Fällen um Konjekturen handeln, so sind sie zweifellos richtig und dürfen nicht deshalb verworfen werden, weil sie von mittelalterlichen oder humanistischen, und nicht von modernen Gelehrten stammen.

110, 6 'temptati a deo aeterno inventi sunt non posse'  $\mu v$ , die übrigen 'et inventi sunt'. Für  $\mu v$  zeugen die Parallelstellen 110, 14. 18 (fast gleichlautend), desgl. 109, 18 'temptatus a deo fidelis inventus est'. — 118, 11 'a puero Christo in ligni speculum exaltato', nicht 'exaltatum', wie Hartel mit TM schreibt. Nichts ist in Handschriften gewöhnlicher als eine Verschreibung der Endsilbe unter dem Einfluß der vorhergehenden.<sup>1</sup> — 111, 21 schreibt Hartel mit TM 'gentes in saecula

<sup>1</sup> Ein ähnlicher Fall liegt 109, 22 vor: 'ut ad duorum montium nomina pervenientes interpretationes eorum montium nomina probemus, qualiter designata sint ad nostram instructionem'. Man kann nicht mit Miodonski, Adv. aleatores, S. 23 Anm. 1, erklären, der Akkusativ fungiere hier als Ablativ, denn der Plural wäre sinnlos. Vielmehr ist *interpretationes* infolge des vorausgehenden *pervenientes* aus *interpretatione* verschrieben.

(saeculi v) mala facta iacentes';  $\mu$  *facientes* st. *iacentes*. Das mag eine Konjekture sein, aber ich wüßte keine bessere (*in saecula = in aeternum*). — 106, 21 'vero Rebecca figuram portat ecclesiae, sicut Isaac vir eius typum in se portabat Christi'. Statt *portat* geben  $\mu\nu$  das notwendige *portabat*. — 105, 6 heißt es in  $\mu\nu$  richtig: 'utrum Sina mons . . . et Sion mons, unde lex exiit (exiit T) unum sint an vero alter sit Sina mons et alter sit Sion mons'. Hartel hat mit TM vor *unum* ein zweites *an* eingeschaltet.

Einige Male hat sich Hartel zum Nachteil des Textes über die Autorität von  $TM\mu$  hinweggesetzt, so 110, 24, wo er '(Esau) in figura populi maioris in impietate delictorum suorum constituti' statt des überlieferten 'impietate (ohne *in*) constitutus' schreibt (d. h. 'Esau ist wegen seiner gottlosen Sünden für das ältere Volk gesetzt'). — 112, 15 'tonitrua facta sunt [et tenebrae] insustinibiles'. *et tenebrae* fehlt in  $TM\mu$  und ist ohne Zweifel in *v* nur wegen *insustinibiles* eingesetzt worden.  $\mu$  hat dafür *insustinibilia*, aber man wird gut tun, das für eine Verbesserung und *insustinibiles* für einen Solözismus des Verfassers zu halten. — Mit Unrecht hat ferner Hartel T in dem Satze 115, 18 verlassen 'ecce verbum propheticum fructum resurrectionis die tertio spiritaliter intelligendum', wo das in  $M\mu\nu$  aus der vorhergehenden Zeile eingedrungene unverständliche *fructum* in T fehlt.

Arg entsetzt ist in der Überlieferung der Satz 112, 5, den Hartel so gestaltet hat: 'persecutores derelicti, qui in aeternae mortis sententia sibi non crediderint, si sic de saeculo exierint, perierint: gentes autem ad se conversae fidem sibi habentes, quia filius dei est, salvati vivebunt in aeterna saecula saeculorum cum imperatorem et regem suum'. *Sibi* in dem Relativsatz ist ganz schwach bezeugt, es fehlt in  $\mu$  und T hat statt dessen *si*. Auch das folgende *si* ist schlecht verbürgt.  $M\mu^1$  haben statt dessen *et*. Dies macht in  $\mu$  darum den Eindruck echter Überlieferung, weil es zu der augenscheinlich willkürlichen Veränderung von *derelicti* (*derelicto* T) in *derelicti sunt* nicht paßt, weswegen der Korrektor von  $\mu$  *si* übergeschrieben hat. Statt *in — sententia* hat T *in — sententiis*,  $\mu$  bloßes *sententiam*, ohne *in*. Das eine wird unwillkürliche Entstellung, das zweite absichtliche, aber auf richtiger Auffassung des Sinnes beruhende Veränderung sein; denn zu verstehen ist offenbar: "die Verfolger, die nicht an die Verurteilung zum ewigen Tode geglaubt haben". Ich halte daher für die ursprüngliche Form der ersten Satzhälfte folgendes:

$M\nu$  haben zu helfen gesucht, indem sie das erste *nomina in nominum* änderten (abhängig von *interpretationes*).

'persecutores derelicti, qui in aeternae mortis sententia non crediderint et sic de saeculo exierint, perient'. Der Konjunkt. Perf. steht für den Indik. wie 109, 1; 110, 5; 114, 22 (s. S. 8). — *vivebunt* ist von Hartel sicher richtig aus *videbunt* hergestellt. Eine ähnliche Verschreibung liegt 107, 2 vor, wo in TM *videntem* st. *viventem* steht. Die Verschreibung hat zur Folge gehabt, daß *gentes conversae* in den Handschriften in *gentes conversas* verwandelt wurde, als Objekt zu *videbunt*, zu dem *salvati* als Subjekt angesehen wurde. *conversas* hat auch  $\mu$ , obwohl es *videbunt* in *videbuntur* und *salvati* in *salvatae* geändert hat; offenbar ist *conversas* von dem Korrektor nur übersehen worden. Die Hartelsche Konjekturen macht die Verbindung *gentes conversae salvati* nötig. Das scheint mir doch selbst für unsern Verfasser bedenklich. Dazu kommt, daß der Satz 'quia filius dei est' nicht in Ordnung ist. Man vermißt, sei es das Subjekt, sei es das Prädikat zu *filius dei*, da *est* hier nicht Verbum der Existenz sein kann. Dies steckt offenbar in *salvati*, das in *salutaris*, Heiland, oder etwas Ähnliches zu ändern ist, also: 'gentes autem ad se conversae fidem sibi habentes, quia filius dei est salutaris, vivebunt'. Nur *ad se* verstehe ich nicht und kann es auch nicht verbessern. —

Ich möchte diese textkritischen Bemerkungen mit der Besprechung des kleinen, ganz besonders verderbten c. 12 schließen.

Das eigentliche Thema ist in c. 11 abgeschlossen: 'probavimus per omnium scripturarum deificarum fidem duo montes Sina in terra et Sion in caelo duorum testamentorum portare figuram, veteris Sina et novi Sion'. Es folgt als Schluß ein Beispiel, daß auch das gewöhnliche Leben Züge biete, die nichts anderes als eine Versinnbildlichung des Wesens Christi seien und gleichfalls als Beweis für das Thema benutzt werden könnten. Zur Zeit der Weinreife setze man einen Knaben als Wächter des Weinbergs in einen hohen quadratischen Holzbau, in dessen vier Seiten je drei Löcher seien, durch die er ungesehen den Weinberg beobachten und den Dieb erschrecken könne. Diese Worte wird mit einem unerhörten Wortspiel, um gleichzeitig die Bezeichnung der Weisheit als 'speculum sine macula dei maiestatis' Sap. 7, 26 auf Christus anzuwenden, nicht *specula*, sondern *speculum* oder vielmehr *speculus* genannt. Der Knabe aber im Weinberg ist ein Bild des auf die Warte des Holzes oder Kreuzes erhöhten Knaben Christus, der von dort den Weinberg des Herrn, d. h. das Volk der Christen, vor dem Einbruch des Teufels bewahrt.

Auch dieser Teil, c. 13—15, enthält verschiedene Verderbnisse, die ich zu heilen versuchen will, ehe ich zu c. 12 übergehe.

117, 6 ist in T, und mit einigen unwesentlichen Abweichungen auch in M, so überliefert: 'et confirmavit Salomonicum dictum de se dicentem: quis est speculus immaculatus patris?' Ein eigentliches Zitat ist das nicht, sondern nur eine Anwendung des Bildes in Sap. 7, 26 auf Christus. Dabei ist der Fragesatz sinnlos.  $\mu\nu$  haben *qui*; dafür ist *quia* zu schreiben, wodurch der Satz zum Objektsatz, abhängig von *dicentem*, wird. — 117, 10 schreibt Hartel gegen die Überlieferung: 'sumus vitis vera, quae est in vinea dominica?'. Daß die Präposition *in* fälschlich zugesetzt ist, zeigt 118, 9: 'vinea dominica et spiritualis plebs est christianorum'. — 117, 16: 'in eo ligno faciunt speculum quadratum ... et per singula latera quadraturae speculi facit caverna terna'. Hartel hat *facit* in *faciunt* geändert, was man erwartet. Aber möglicherweise ist *puer custos* aus Z. 15 als Subjekt gedacht. Ein ähnlicher Subjektwechsel findet 112, 15 statt: 'terra commota est, patefacta sunt sepulcra et corpora foras a se misit', wo doch wohl *terra* als Subjekt zu *misit* gedacht ist. — Der *puer custos* paßt auf, daß der Wanderer nicht in den Weinberg eindringt, um ihn zu bestehen. Wenn er es doch versucht, so erschreckt er ihn ungesehen durch Drohungen und vertreibt ihn dadurch. Hierbei ist immer nur von einem Dieb die Rede: 118, 1 *inportunus fur*, — 4 *viator fur*, wie es dem Gleichnis entspricht, denn der *viator fur* ist der *viator diabolus* (118, 11). Nur an einer Stelle tritt dafür der Plural ein: 117, 19 '(custos puer) custodiat cantans, ne viator ingrediens vineam dominicam sibi adsignatam vexet vel fures viam vineae vestigent'. So Hartel; aber  $\mu^1$  hat *furans* und *vestiget*,  $M\mu^2\nu$  *conculcent* st. *vestigent*. Durchaus unsicher ist auch *viam vineae*; für *viam* haben nach Hartel  $M\mu^2\nu$  *uvam*, für *vineae* MT *vineam*. Sicher falsch ist *fures*, und *furans* sieht nicht wie eine Verderbnis aus. Ebensowenig kann man *conculcare* dafür halten, die Bedeutung von *vestigare* aber paßt hier nicht, da nicht gesagt ist, daß der Weinberg versteckt liegt, und das auch nicht wohl gedacht werden kann. Andererseits kann *vestigent* unmöglich willkürlich in den Text gesetzt sein. *furari* verlangt ein Objekt, ebenso wie *conculcare* oder *vestigare*; überliefert aber ist, wie gesagt, *uvam* in M, *vineam* in MT. Wenn ich dies zusammen erwäge, so glaube ich in der Überlieferung die ursprünglichen Elemente zerstreut zu finden und sie mit leichter Änderung so ordnen zu dürfen: 'vel furans uvam vineam vestigio conculcet'. — 118, 12 ist in TM *si* nach *quodsi* Z. 11 falsch wiederholt. — 118, 15 hat  $\mu$ : 'hic custos est puer filius dominicus, qui vineam suam sibi a patre commendatam salvandam et reservandam custodiat'. *custodiat* ist nur in  $\mu$  überliefert, in T fehlt das Prädikat, M hat *salva*

*manet et reservanda*, v füllt die Lücke in T mit *accepit (reservandam accepit)*, Hartel selbst schreibt *salvandam tenet et reservandam*. Offenbar ist er von M ausgegangen und hat in *et* von *salva manet* den Rest von *tenet* zu erkennen geglaubt. Aber das *et* ist nichts anderes als die Kopula: *salvaman et reservanda*, verderbt aus *salvandam et reservandam*, d. h. M ist auf dieselbe Lesart zurückzuführen, die wir in T haben und die auch für v vorauszusetzen ist. Das Richtige hat  $\mu$ , denn daß *custodiat* keine willkürliche Ergänzung ist wie *accepit* in v, beweist die Form. Ein Korrektor würde *custodit* geschrieben haben. *Custodiat* aber ist nicht als Konjunktiv aufzufassen, zu dem keine Veranlassung vorliegt, sondern als Indikativ gemeint, wie 117, 18 'per quam custos puer omnem vineam perspiciebat custodiat' verrät. Der Solözismus entspricht den oben angeführten Beispielen. — 118, 13 haben  $TM\mu^1$  '(diabolus perambulans viam saecularem) a puero caeleste correptus et flagris spiritalibus (sp. fl.  $M\mu v$ ) emendatus exululans ad centesimum effugit in locis aridis et desertis'. Hartel schreibt mit  $\mu^2$  *exulans für exululans*. Das sieht bei *ad centesimum*, wozu doch jedenfalls *miliarium* hinzuzudenken ist, wie eine gute Konjekture aus: 'er geht hundert Meilen weit in die Verbannung.' Aber genau besehen, hat doch das Bild von der Verbannung keinen rechten Sinn, da nach dem an der Stelle angewandten Gleichnis der Satan auf immer aus dem Reiche Christi verbannt ist. Zu den Peitschenhieben aber paßt das Aufheulen vortrefflich.

Zu dem besprochenen Abschnitt leitet, wie gesagt, c. 12 über, dessen Anfang bei Hartel so aussieht: 'Aliam probationem veritatis scripturis positam † ex ea veritatem caelestem spiritalem. facimus figuratam comparationem de huius mundi conversu.'

Ohne weiteres einleuchtend scheint mir, daß der Text nicht in zwei Teile zerlegt werden darf, sondern *aliam probationem* Objekt zu *facimus*, *figuratam comparationem* aber aus *figurata comparatione* verschrieben ist. Statt *scripturis* haben  $\mu v$  *in scripturis*. Das dürfte richtig sein; zugleich aber muß *positam* in *positae* korrigiert werden, denn die Beziehung auf *probationem* widerspricht dem Zusammenhang. Statt *caelestem spiritalem* hat M sicher richtig *caelestem et spiritalem* (vgl. 105, 19). Völlig verderbt ist das vorausgehende *ex ea (eam TM) veritatem*. Mir scheint, daß *veritatem* durch das Abirren der Augen eines Schreibers auf das vorausgehende *veritatis* entstanden sein muß und Subjekt zu *caelestem et spiritalem* nur *montem Sion* sein kann (vgl. 105, 19 'unde manifestum est montem Sion esse caelestem et spiritalem'). Daher halte ich es nicht für zu kühn, das Ganze so her-

11. 2. 1911.

zustellen: 'aliam probationem veritatis in scripturis positae, esse montem Sion caelestem et spiritalem, facimus figurata comparatione de huius mundi conversu.'

Statt *conversu* haben die Ausgaben vor Hartel *conversatione*. Das Wort ist durch zweimalige Wiederkehr geschützt, 117, 12 *in conversu huius mundi* und 118, 8 *hic conversus saecularis*, aber die Herausgeber haben den Sinn des Wortes getroffen, denn offenbar bedeutet es in diesem Zusammenhang nichts anderes als *conversatio*, 'Verkehr', 'Leben'. Eine ähnliche Bildung ist das sonst ebenfalls nicht belegte *perditus*, De aleatoribus c. 6, wofür die Ausgaben vor Hartel, wiederum dem Sinne nach richtig, *perditio* eingesetzt haben.<sup>1</sup>

Auch der folgende Satz kann unmöglich so gelautes haben, wie er bei Hartel gelesen wird: 'diximus enim montis sancti Sion quod lignum regalem et sacrum habere interpretationem de Hebreico in Graeco vel in Latino *temptatio exacerbationis et speculatio*'. T hat *monti sancti*,  $\mu$  *montem* ohne *sanctum*. Das Beiwort fehlt gerade an den Stellen, auf die hier verwiesen wird 110, 3; 111, 6; 113, 10. *Montem sanctum* steht in dem Zitat Ps 2, 6 p. 105, 17 und mit Bezug darauf 105, 18, ferner in Beziehung auf Ps 23, 3 'quis stabit in loco sancto eius?' 114, 8 und 115, 7. Statt *quod* hat  $\mu$  *idem*, der Korrektor hat darüber *est* gesetzt. Danach wird zu schreiben sein: 'diximus enim montem Sion, id est lignum regalem et sacrum, habere interpretationem etc.'

Aus den Erörterungen über den ersten Satz 'aliam probationem usw.' folgt unmittelbar, was, wie ich aus Harnack ersehe, auch Mercati erkannt hat, daß der Anfang der Schrift nicht, wie man früher geglaubt hat, verstümmelt ist, sondern darin ein Teil des Titels zu erkennen ist, der nach TM vollständig so lautet:

De duobus montibus  
probatio capitulorum quae in scripturis deificis continentur.

Dies ist, was ich zu dem Text der Schrift zu sagen habe. Es ist keineswegs erschöpfend, denn es sind noch genug Schwierigkeiten

<sup>1</sup> Genau entsprechend, und offenbar schlagend, erklärt Todd in *Classical Review* XXIV, 4. Juni 1910, p. 120f. in Plautus, *Captivi*, 153 *exercitus* = *exercitatio*. Die Doppelbedeutung von *exercitus* gibt hier die Veranlassung zu einem niedlichen Wortspiel. „Die Übung des Essens ist nun aufgegeben“ 'quia nunc remissus est edundi exercitus', klagt der Parasit. „Findest du denn niemand, der dir das entlassene Heer wieder aufbieten könnte?“ 'nullumne interea nactus, qui posset tibi remissum quem dixisti imperare exercitum?' versetzt darauf Hegio.

übrig, aber ich könnte sie nur bezeichnen, ohne etwas irgendwie Befriedigendes dazu zu bemerken.

In der Schrift *De duobus montibus* ist uns, wie ich glaube, eines der ältesten christlichen literarischen Denkmäler in lateinischer Sprache erhalten. Das dürften schon die christologischen Äußerungen des Verfassers beweisen. Er glaubt offenbar auf dem Boden der Kirche zu stehen. Sicher meint er mit seiner Erklärung der Namen Sion und Sina etwas Neues zu lehren, aber etwas, das sich ihm kraft des *spiritualis intellectus*, den er als Christ besitzt, aus dem anerkannten Grundsatz 'quae in vetere testamento figuratiter scripta sunt, per novum testamentum spiritaliter intellegenda sunt' ergibt (c. 1). Er führt keine Polemik und erwartet augenscheinlich keinen Widerspruch. Dabei aber formuliert er Sätze, die nach Tertullian bei jedem denkenden Katholiken Anstoß erregen mußten.

Der heilige Geist ist der Sohn Gottes (106, 4; 116, 24). Sohn und Vater sind sich so gleich, daß sich der Vater im Sohne und der Sohn im Vater sieht (c. 13). Christus trägt das Fleisch Adams figurlich an sich und hängt es am Holze auf. Das Fleisch des Herrn ist von Gott Jesus genannt, der vom Himmel herabgestiegene heilige Geist Christus, der mit dem Fleisch vermischte Geist Jesus Christus: 'Adae carnem in se figuralem Christus portavit et eam in ligno suspendit, quae caro dominica a deo patre Iesus<sup>1</sup> vocita est, spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus, id est unctus dei vivi<sup>2</sup> deo vocitus est, spiritus carni mixtus Iesus Christus' (c. 4). Es ist das Fleisch, das am Kreuz den Ruf *Heli, heli* ausstößt: 'caro ligno confixa emisit verbum dominicum dicens: Heli, heli' (c. 10). Am Kreuz scheiden sich also die zwei Naturen; Jesus ist es, der leidet, nicht Christus.

<sup>1</sup> *ad deum patrem Iesum* T, *Iesu* om.  $\mu$ . Hartel schreibt, mit Mv, wie man e silentio annehmen muß, *Iesu*.

<sup>2</sup> Die Lesart ist sehr unsicher. Hartel hat im Apparat *id est unctus] iunctus* MT, *unctus*  $\mu$ . Danach ist *id est* Vermutung von Hartel, die wohl auf dem Anfangsbuchstaben von *iunctus* beruht. Ist *id est* demnach an sich schon nicht allzu sicher, so macht mich der folgende Dativ *deo* vollends stutzig. Daß er von *vocitus est* abhängt, ist nicht wahrscheinlich, da in dem vorausgehenden Satze *a deo vocita est* steht, abgesehen davon, daß eine derartige Verbindung sonst in dieser Schrift nicht vorkommt. Ich habe daher den stärksten Verdacht, daß *iunctus* ursprünglich und *dei vivi* aus *deus vivus* verschrieben ist, wenn anders *deo* richtig überliefert ist. Denn für *deo* hat  $\mu$  *deus*. Wenn wir hiervon ausgehen, so hätten wir den Fehler vielmehr in *dei vivi* zu suchen und statt dessen *deo vivo* zu schreiben, was mir allerdings noch wahrschein-

Damit vergleiche man Irenaeus III, 16, 1: 'sunt qui dicunt Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum, et cum indicasset innominabilem patrem, incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in pleroma' und Tertullian Adv. Praxeam c. 27: 'aliter eam (d. h. distinctionem patris et filii) ad suam nihilo minus sententiam interpretari conantur, ut aequae in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse. id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum.'

Wenn der Ausdruck 'spiritus carni mixtus' an den Ausdruck Tertullians 'homo deo mixtus' anklängt (Apol. c. 21, De carne c. 15), so folgert doch Harnack mit Unrecht, wie mir scheint, daraus eine, sei es direkte, sei es indirekte Abhängigkeit unseres Verfassers von Tertullian. Die Formel 'homo deo mixtus' dürfte älter sein als Tertullian. Er wirft den Valentinianern vor: 'agnoscunt hominem deo mixtum et negant hominem' (De carne c. 15). Auch ist die Formel von seinem Standpunkte aus nicht ohne Bedenken. In dem Streite mit den Monarchianern hat er sie wohlweislich vermieden. Wenn diese zwischen Jesus und Christus so unterscheiden, wie es in unserer Schrift geschieht, so werden sie gehöhnt, daß sie eine solche 'monarchia' vielleicht bei den Valentinianern gelernt hätten, und werden belehrt, daß Geist und Fleisch wohl zusammen sein könnten, daß dabei aber der Geist Geist und das Fleisch Fleisch bleibe: 'neque caro spiritus fit neque spiritus caro, in uno plane esse possunt' (Adv. Prax. c. 27 g. E.). Es ist aber nicht gerade verwunderlich, wenn in dem Hexenmaleins der Trinitätslehre auch einmal zwei grundsätzliche Gegner im Ausdruck zusammentreffen. Dabei darf die Verschiedenheit der Anschauung nicht übersehen werden. Nach Tertullian senkt sich der Geist von Gott wie ein Strahl von der Sonne auf die Erde, ohne daß dadurch die Substanz der Sonne verringert würde, in die Jungfrau hinab, und in ihrem Leibe nimmt der Geist Fleischesgestalt an: 'iste igitur dei radius delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo deo mixtus' (Apol. c. 21), während nach

licher deutet. 'iunctus deo vivo deus' oder 'iunctus deus vivus deo' wäre dann nachgestellte Apposition und es wäre zwischen 'spiritus iunctus deo' (im Himmel) und 'spiritus carni mixtus' (auf Erden) unterschieden. *Vocitus est* ist vielleicht nur müßige Wiederholung eines Schreibers. — In einem Falle wie dieser, muß man freilich mit Konjekturen doppelt vorsichtig sein, aber jedenfalls darf nicht übersehen werden, daß auch Hartels Text nur auf Vermutung beruht, und zwar einer solchen, die an inneren wie äußeren Schwierigkeiten leidet.

unserer Schrift der heilige Geist sich nachträglich mit dem Fleische verbindet.

Sehr zu bedauern ist es, daß der Text unserer Schrift so unsicher ist. An der Lesart 'caro dominica a deo patre Iesus vocata est' wird nicht zu zweifeln sein. Der Inhalt des Satzes ist aus Mt 1, 21 oder Lk 1, 31 abgeleitet. Bemerkenswert ist dabei, daß der Verfasser für den Engel, der nach Mt Joseph, nach Lk Maria befiehlt, ihren Sohn Jesus zu nennen, Gott selbst einsetzt. Ist meine in der Anmerkung ausgesprochene Vermutung über das Folgende richtig, so würde einerseits die Einheit des Geistes mit Gott, vor und nach der Erscheinung des Herrn, andererseits die Einheit des Geistes und Fleisches, während seiner irdischen Wirksamkeit, noch schärfer hervortreten. Merkwürdig und mit den von Tertullian überlieferten Formeln des Monarchianismus nicht vereinbar, ist die Bezeichnung des Geistes als des Sohnes, wie denn die in unserer Schrift mehr angedeuteten als ausgeführten Anschauungen sich mit der von Tertullian bekämpften Lehre des Praxeas wohl berühren, aber keineswegs mit ihr identisch sind. Mit der Gleichsetzung von Sohn und Geist bleibt der Verfasser dem Standpunkt Tertullians, wonach ein anderer der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der Geist ist (Adv. Prax. c. 9), ebenso fern wie dem des Praxeas, nach welchem der Vater sich in der Jungfrau selbst als Sohn zeugt. Vollends hat er nichts mit dem Gedanken des Patripassianismus zu tun, sondern berührt sich nahe mit den Gnostikern, da nach ihm nicht der Vater in dem Sohn gekreuzigt wird, sondern was am Kreuze hängt, lediglich das Fleisch ist, an dessen Leiden der Geist keinen Anteil nimmt.

Wenn wir diese, ohne Bewußtsein eines Gegensatzes zur Kirche ausgesprochenen und doch von dem in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts durchgedrungenen Standpunkte weit abweichenden Vorstellungen in Betracht ziehen, wenn wir dazu die mangelhafte, aber die Kanonizität der vier Evangelien unbedingt anerkennende Schriftkunde, die ungebildete, einen geborenen Griechen verratende, an dem Vorbilde lateinisch schreibender Kirchenschriftsteller nicht geschulte Sprache nehmen, in Verbindung mit der Tatsache, daß diese Schrift sich gleichwohl eines hohen Ansehens in der Kirche erfreute, da sie schon früh, vermutlich schon vor Augustin, unter die Schriften Cyprians geriet und von Augustin als eine autoritative Quelle zitiert wird, so werden wir sie kaum anders begreifen können, als wenn wir sie einem Manne zuschreiben, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts an einer hervorragenden Stelle in der lateinischen Kirche stand. —

Es erübrigt zu untersuchen, wie sich zu diesen Ergebnissen der Charakter der Bibelzitate verhält, die sich in dieser Schrift finden.

Der Verfasser zitiert sehr frei und in den meisten Fällen augenscheinlich aus dem Kopf. Er gibt gelegentlich nur den Sinn des Zitats, obwohl er den Schein erweckt, als zitiere er wörtlich, so 114, 1 'apostolo Paulo dicente: crux Christi non credentibus stultitia est, credentibus autem virtus dei crux est' = 1 Kor 1, 18. Öfters ist das Zitat in den Text verwoben oder eine Erklärung dazwischen geschoben. Hartel hat das nicht immer bemerkt und daher an einigen Stellen den Text falsch behandelt. So 107, 20 'Nomen accepit a deo Hebraicum Adam in Latino interpretatum' terra caro facta, eo quod ex quattuor cardinibus orbis terrarum pugno comprehendit, sicut scriptum est: palmo mensus sum caelum et pugno comprehendere terram et confinxit hominem ex omni limo terrae: ad imaginem dei feci illum'. Daß das Zitat aus Jesaias 40, 12 nur bis *terram* geht, braucht kaum bemerkt zu werden. Falsch ist auch die erste Person in den Verben. M $\mu$  hat überall die dritte und auch T hat mit ihnen *fecit* st. *feci*. Der Autor schiebt das Zitat aus Jesaias ein und setzt seinen mit *comprehendit* 107, 21 schließenden Satz mit *et confinxit* fort, im Gedanken an Gen 1, 27 und 2, 7. Zu *comprehendit* 107, 21 fehlt das Objekt. M hat *orbis terrae* (st. *terrarum*) aus *orbis terram* verbessert. Vielleicht ist das letztere richtig, denn die nähere Bestimmung zu *orbis* ist zu entbehren, vielleicht ist aber auch *terram* nach *terrarum* in T $\mu$  ausgefallen, jedenfalls kann *terram* nicht entbehrt werden.

114, 10—15 wird Ps 23, 3—5 zitiert. In v. 4 wird Z. 10 eingeschoben 'dextra laevaue extensis clavis fixis innocentiam demonstrans'. Diese Worte hat Hartel gesperrt, als wären sie ein Teil des Zitats, während der Verfasser in den Psalm erklärend die Bemerkung einschleibt, die Unschuld des an dem heiligen Platze Stehenden, von der der Psalmist spreche, werde von Jesus am Kreuz durch das Ausstrecken der Hände angedeutet.

Schwerlich ist es richtig, wenn Hartel 116, 1 nach dem Zitat von Ps 1, 3 'de Sion exiit lex et verbum domini ab Hierusalem' gegen die Handschriften *dicit Hierusalem* einschleibt, um davon das folgende 'de caelo descendente novam civitatem' abhängen zu lassen. Der Verfasser geht unmittelbar aus dem Zitat in die Erklärung über, die er der Apokalypse entnimmt. Das Jerusalem, von dem das Wort des

<sup>1</sup> Über die Interpunktion s. oben S. 9, Hartel schreibt mit T *interpretat*, wozu als Subjekt *nomen* zu denken wäre. Mir scheint die leichte Veränderung wahrscheinlicher.

Herrn ausgegangen ist, meint er, ist das vom Himmel herabsteigende neue Jerusalem, die Kirche.

Ebenso geht er 115, 15 von Joh 7, 38 unmittelbar in Ps 1, 3 über 'flumina de ventre eius fluebunt et erit velut lignum'. Hartel schiebt mit  $M\mu^3v$  hinter *fluebunt* die Worte *aguae vivae. item in psalmis*: ein, aber diese Worte fehlen in  $T\mu^1$ . —

Aus dem AT. zitiert der Verfasser am häufigsten die Psalmen. Er folgt der alten Übersetzung, die noch heute, wenn auch stark retouchiert, in der Vulgata gelesen wird. Es ist dieselbe, die Cyprian benutzt hat und deren Grundform auch bei Tertullian zu erkennen ist, trotz zahlreicher Abweichungen von der Vulgata und zwischen den verschiedenen Anführungen bei Tertullian selbst.

Von den Psalmenzitataten in unserer Schrift lassen sich zwei mit Cyprian vergleichen. An beiden Stellen ist die Übereinstimmung beinahe vollständig. Ps 2, 6 wird 105, 16 und 113, 15 so zitiert: 'ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius adnuntians imperium eius'. 113, 15 wird hinter *autem* noch *dico vobis* eingeschaltet. Cyprian Testim. II, 29 weicht von dem Wortlaut 105, 16 nur darin ab, daß die maßgebende Handschrift L *ipsius* für *eius* hinter *imperium* bietet. Die Vulgata stimmt im übrigen, hat aber *praedicans praeceptum eius*. — Übrigens wird der Psalm in unserer Schrift ausdrücklich als erster zitiert: 'cum dicat David propheta in psalmo primo', wie auch bei Tertull. Adv. Marc. IV, 22. Daß auch Cyprian derselben Zählung folgte, beweist die Lesung der cdd. LV p. 48, 3 und der cdd. LM p. 181, 18. Dagegen wird an fünf andern Stellen der Psalm in allen Handschriften als zweiter zitiert, ein Beweis, wie unzuverlässig die Überlieferung der cyprianischen Schriften ist.<sup>1</sup>

In Ps 23, 3—5 p. 114, 8 hat der Verfasser in v. 5 eine Abweichung in der Wortstellung von der Vulgata, die auf bloßer Ungenauigkeit beruht. Im übrigen stimmt er mit ihr bis auf folgendes: v. 3 *et st. aut*, v. 4 *et non st. nec*, *subdole st. in dolo*. Dieselben Varianten hat auch Cyp. Test. II, 18 cod. L, doch fügt dieser noch drei hinzu, die zweifellos älter sind: v. 4 *mundus corde st. mundo corde*, *proximo sibi st. suo*, v. 5 *iste st. hic*. Allein *et mundo corde* bei Hartel 114, 10 ist zu streichen, denn es fehlt in Tv, und die Erklärung 'dextra laevaue extensis usw.', von der eben die Rede war (S. 21), schließt unmittelbar

<sup>1</sup> Die Zählung des 2. Psalms als Teil des ersten wird von Origenes als Lesart in App 13, 33 bezeugt. Die handschriftliche griechische Überlieferung hat durchweg  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \psi\alpha\lambda\mu\psi\ \tau\omega\ \delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$ , nur der Cantabrigiensis D hat  $\epsilon\nu\ \tau\omega\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\ \psi\alpha\lambda\mu\psi$ . Vgl. Tischendorf ed. VIII critica maior.

an 'innocens manibus' an. Nach der eingeschobenen Erklärung nimmt dann der Verfasser das Zitat wieder auf mit den Worten: 'Ideo dicit: Innocens manibus et mundus corde, qui non accepit etc.', was Hartel wieder nicht verstanden hat. Wie aber hier in Übereinstimmung mit Cyp. *mundus corde* steht, so wird es noch 114, 18 und 115, 4 wiederholt (vgl. auch oben S. 11). Ob auch an andern Stellen eine Verderbnis anzunehmen ist, muß dahingestellt bleiben. Tertullian, der v. 4 und 5 Adv. Marc. II, 19 zitiert, bietet starke Abweichungen; er hat in Übereinstimmung mit Vg *in dolo st. subdole, ad proximum suum, st. sibi*, bestätigt v. 5 *iste*, hat außerdem v. 4 *purus st. mundus, in vanum st. in vano, nomen dei st. animam suam, v. 5 saluficatore st. salutari*.

Ps 1, 3 p. 115, 15 bietet in dem Hartelschen Text nur eine leichte Abweichung von der Vulgata, *velut st. tamquam*. Allein  $\mu$  hat, wie oben S. 12 gezeigt, *iuxta tractus st. secus decursus*, Tert. Adv. Marc. II, 19, der im übrigen mit Vg stimmt, *iuxta exitus*.

Die übrigen Zitate aus den Psalmen berühren sich, bis auf einen gleich zu erwähnenden Fall, weder mit Tertullian noch Cyrian. Sie sind nur kurz und stimmen, bis auf unwesentliche Kleinigkeiten, mit Vg.

Ein besonderes Interesse beansprucht das als Psalmwort (*dicente David*) eingeführte Zitat 113, 12 'adnuntiate regnum dei in gentibus, quia dominus regnavit de ligno et transivit in gentibus'. Statt *de ligno* haben  $\mu\nu$  *a ligno*. Der Mittelsatz wird auch von Tertullian, mit der Lesart  $\mu\nu$ , angeführt<sup>1</sup> (Adv. Marc. III, 19) und von Justin als Bestandteil von Ps 95 (96), 10 verteidigt (Dial. c. Tryph. c. 73). In Wahrheit kann kein Zweifel sein, daß ἀπὸ τοῦ εὐλοῦ ein christlicher Zusatz ist, aber auch der erste<sup>2</sup> und letzte Satz des Zitats gehören dem Psalm nicht an, für den nur die Worte *quia dominus regnavit* übrigbleiben. Man könnte daran denken, daß der erste Satz aus einer Konfundierung von v. 3 *annuntiate inter gentes* und v. 10 *dicite in gentibus* unter Hinzufügung eines dem Folgenden entsprechenden Objektes entstanden sei, aber wie für den Schluß einen Anhalt finden?

Justin bemerkt, in dem Psalm würde auch gesagt, der Herr sei auferstanden und gerettet: ὁν καὶ cecῶσθαι ἀναστάντα ἐν τῷ αὐτῷ ψαλμῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγει, und zitiert zum Beweis dafür den ganzen Psalm. Aber es ist schlechterdings kein Satz in dem Psalm, auf welche

<sup>1</sup> Den Zusatz *a ligno* hat auch der von Sabatier abgedruckte San-Germanensis; er findet sich häufig, auch bei Späteren.

<sup>2</sup> Die Worte werden bei Sabatier als ein Zitat aus dem Auctor ad Novatianum angeführt. Augenscheinlich liegt eine Verwechslung mit unserer Schrift vor.

die Behauptung Justins gestützt werden könnte. Nun lassen aber die Handschriften Justins merkwürdigerweise in dem Zitat auch die Worte ἀπὸ τοῦ εὐλοῦ aus, auf die es ihm doch ganz besonders ankommt. Daraus wird man schließen dürfen, daß in den Handschriften noch mehr ausgefallen und an Stelle des Justinischen Textes der gewöhnliche LXX-Text getreten ist. Unmittelbar bevor er auf den Psalm zu sprechen kommt, führt Justin eine Fälschung unter dem Namen des Jeremias an: ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἄγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χύματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ, eine Stelle, die auch Irenaeus kennt, der sie zweimal, das erste Mal III, 20, 4 als ein Wort des Jesaias, das andere Mal IV, 22, 1 des Jeremias anführt. Hieraus scheint mir ein Licht auf das Zitat in De mont. zu fallen, und wenn wir damit Eph. 4, 10: ὁ καταβάς ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς verbinden, so dürfte sich vielleicht ergeben, wie wir uns etwa den Justinischen Psalmentext zu denken haben. —

Sap. 2, v. 17—22, die in veränderter Reihenfolge v. 19, 17, 18, 20, 21, 22 p. 111, 9 zitiert werden, stimmen im wesentlichen mit Cyprian Test. II, 14 — doch fehlt hier v. 18 — aber auch mit Vg überein, denn der von Cyprian benutzte Text ist ohne starke Veränderungen in die Vg übergegangen. Folgende Abweichungen von der Vg teilen De mont. und Cyp.: in beiden fehlt der Schluß von v. 17 'et sciemus quae erunt novissima illius', den auch die LXX nicht haben; ebenso v. 20 'erit enim ei respectus ex sermonibus illius'; beide haben v. 19 *reverentiam illius* st. *r. eius*, v. 21 *malitia ipsorum* st. *m. eorum*. Dagegen hat De mont. v. 17 *eventura*, Cyp. LB Vg *ventura*, die übrigen Cyprianhandschriften *eventura*; v. 19 De mont. *patientiam ipsius*, Cyp. LB Vg *p. illius*, Cyp. A *p. eius*; v. 20 De mont. *illum*, Cyp. Vg *eum*; v. 21 De mont. *excaecavit*, Cyp. L *et exc.*, Vg und die übrigen Cyprianhandschriften *exc. enim*. — Die einzige bedeutendere Abweichung zwischen Cyp. und De mont. ist v. 22 De mont. *non intellexerunt sacramentum*, Cyp. Vg *nescierunt sacramenta*. γινῶναι und γινώσκειν werden sehr selten mit *intelligere* übersetzt. Die Vg hat diese Übersetzung in Evv. und Apg. je einmal (Lk 18, 34 und Apg. 8, 30), aber auch die cyprianischen Text enthaltende Evangelienhandschrift k nur einmal in Mt, dagegen 1 mal *dinoscere*, 4 mal *cognoscere*, 2 mal *scire*, in Mk 1 mal *di-* oder *adgnoscere*, 1 mal *cognoscere*, 4 mal *scire* (Lk und Joh sind in k nicht erhalten); ebenso hat die k ergänzende Handschrift e nur 1 mal in Lk, 2 mal in Joh *intelligere*.

Sehr merkwürdig ist die völlig verschiedene Anführung von Cant.

1, 6 p. 111, 18 'posuerunt me velut custodiam pomarii' und 117, 11 'posuerunt me custodem in vineam', wo *vinea* durch den Zusammenhang gefordert wird.

Gen. 25, 23 p. 106, 18 stimmt genau mit Cyp. Test. I, 19, aber auch mit Tert. Adv. Iud. c. 1, und an dem Wortlaut dieser Übersetzung hat auch Hieronymus im wesentlichen festgehalten: 'duae gentes in utero tuo sunt et duo populi de ventre tuo dividuntur et populus populum superabit et maior serviet minori'. So übereinstimmend Cyp. und De mont. Die Vg hat *sunt in utero tuo, ex st. de, populusque st. et populus*. — Ex 16, 4 p. 110, 12 findet sich nicht bei Cyp. und Tert. Der Text weicht bedeutend von der Vg ab, aber auch von den LXX.

In ganz merkwürdiger Weise werden Maleachi 1, 2. 3 und Gen. 25, 25 p. 110, 22 miteinander verknüpft, nämlich völlig schriftwidrig als ein Ausspruch Isaaks: 'dicente Isaac de duobus filiis suis Esau maiore et Iacob minore: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Esau vero maior pilosus fuit totus, inquit, quasi corium pilosum . . . et Iacob fuit lenis et minor.' Statt *lenis* muß es jedenfalls *levis* heißen. Daß die beiden Stellen nicht von dem Verfasser selbst der Bibel entlehnt sind, ist klar, denn dann würde er sie nicht so verbunden und Isaak nicht das Gegenteil von dem in den Mund gelegt haben, was die Schrift sagt. Die, wie wir bereits hervorgehoben haben, auch an andern Stellen hervortretende Schwäche des Verfassers in der Bibelkenntnis läßt es zweifelhaft erscheinen, ob nicht auch andere Zitate ihm erst durch irgendwelche Vermittlung bekannt geworden sind. Allein das ändert nichts an der Tatsache, daß diese Zitate, wenigstens die aus den Psalmen und der Sapientia, auf eine lateinische Übersetzung zurückgehen, die, wie die Vergleichung, soweit sie möglich ist, zeigt, große Ähnlichkeit mit der von Cyprian benutzten hatte, aber doch auf einer etwas älteren Stufe der Entwicklung stand. Aber daraus zu schließen, daß der Verfasser ein Afrikaner war oder die Übersetzung eine afrikanische, scheint mir nicht berechtigt. Denn was wissen wir davon, ob diese Übersetzung nur in Afrika gebräuchlich oder dort entstanden war?

Aus dem AT. wird ferner noch zitiert Am. 8, 10 p. 113, 3 'et convertam dies festos eorum in luctum et cantica eorum in lamentationem'. Der Wortlaut stimmt genau mit Cyp. Test. II, 23, nur daß Cyprian in Übereinstimmung mit den LXX *vestros* und *vestra* st. *eorum* und *omnia* vor *cantica* hat. Aber daß man aus dieser Übereinstimmung nicht allzuviel schließen darf, zeigt Tert. Adv. Iud. c. 10, wo zwar die angeführten Worte genau so wiederkehren, dagegen die vorhergehenden, in De mont. nicht zitierten von Cyprian völlig abweichen.

Jes 2, 3 gibt Hartel 105, 4; 115, 8 und 23 so wieder: 'De Sion exiet lex et verbum domini ab Hierusalem'. Die Handschrift T hat aber 105, 4 *exiuit* st. *exiet* und an den beiden andern Stellen *exiit*. Cyp. Test. I, 10 hat *procedet* st. *exiuit*; Tert. Adv. Iud. c. 3 *exiet*, aber *ex* st. *ab*. Adv. Marc. V, 4 gebraucht er in einer Umschreibung der Stelle freilich *sermo* st. *verbum* und vermeidet das Verbum gänzlich. — Jes 40, 12 p. 108, 1 findet sich nicht bei Cyp., wohl aber Jes 42, 1—4 p. 118, 17. Allein mit dieser Stelle hat es eine besondere Bewandnis.

Jes 42, 1 ff. wird von Mt 12, 18 zitiert, aber in einer von den LXX ganz abweichenden Form. Mit Mt berührt sich ganz auffallend Justin, Dial. 353 A, der aber augenscheinlich den Jesaias selbst und nicht etwa Mt zitiert. Der Text Justins aber findet sich bei Cyprian wieder, während in De mont. Mt zitiert wird, aber unter dem Namen des Jesaias.

Um von diesen komplizierten Verhältnissen eine deutliche Vorstellung zu geben, wird es am besten sein, die Zitate selbst zusammenzustellen:

LXX	Justin
1 Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ. Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτόν ἡ ψυχὴ μου. ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει·	Ἰακώβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ἐκλεκτός μου, θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει·
2 οὐ κεκράξεται οὐδὲ ἀνήσει, οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἢ φωνῆ αὐτοῦ.	οὐκ ἔρσει, οὔτε κράξει οὔτε ἀκουσεται τις ἐν ταῖς πλατείαις τῆν φωνὴν αὐτοῦ.
3 κάλαμον τεθλασμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ βέβει· ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν·	κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεῖξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ μὴ βέβει· ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει, κρίσιν ἀναλήσει καὶ οὐ μὴ θραυσθήσεται,
4 ἀναλάβει καὶ οὐ θραυσθήσεται. ἕως ἂν θῆ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἔλπι- οῦσιν.	ἕως ἂν θῆ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔλπιουσιν ἔθνη.

#### Cyprian, Testim. II, 13

Non clamabit neque audiet quis in plateis vocem eius arundinem quassatam non confringet et linum fumigans non extinguet, sed in veritate proferet iudicium; fulgebit et non quassabitur, quoadusque ponat in terra iudicium; et in nomine eius gentes credent.

## Mt

- 18 Ἰδοὺ ὁ παῖς μου, ὃν ἤρέτισα  
ὁ ἀγαπητός μου ὃν<sup>1</sup> εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ  
μου·  
θήσω τὸ πνεῦμα μου ἐπ' αὐτόν,  
καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ·  
19 οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάζει,  
οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν  
φωνὴν αὐτοῦ·  
20 κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεδέξει.  
καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει,  
ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νίκος τὴν κρίσιν·  
21 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἔλπιουσιν.

## De mont.

- Ecce puer meus,  
filius meus dilectissimus,  
ponam super eum spiritum meum  
et iudicium gentibus nuntiabit.  
non clamabit neque contendet.  
harundinem quassatam non confringet,  
et lignum fumigans non conlocabit,  
quo adusque expellat in contentione iu-  
diciū  
et in nomine eius gentes credant.

Justins Text läßt sich nur als eine Mischung aus LXX und Mt erklären. Sehr merkwürdig ist aber, daß Justin dieselbe Stelle etwas später 365 A in einer von den LXX wenig abweichenden Form zitiert: Ἰακῶβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· καὶ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσδέξεται αὐτόν ἡ ψυχὴ μου· δέδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἔξοίσει· οὐ κεκράζεται οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἕως ἡ φωνὴ αὐτοῦ· κάλαμον τεθραυσμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως οὐ νίκος ἐξοίσει, κρίσιν ἀναλήψει, καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῆ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν, καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔλπιουσιν ἔθνη.

Vergebens sucht man nach Gründen, warum Justin an der einen Stelle anders als an der andern zitiert haben sollte. Dabei fällt aber auf, daß auch hier an einigen Stellen der Mt-Text erscheint, an einer sogar (νίκος), wo es in dem ersten Zitat nicht der Fall war, daß ferner derselbe Fehler (ἀναλήψει st. ἀναλάμψει) und am Schluß die abweichende Wortstellung wiederkehrt. Es gibt nur eine Erklärung für die Verschiedenheit der beiden Zitate, nämlich daß der Wortlaut des einen von beiden nachträglich geändert ist, und es kann wohl kein Zweifel sein, daß die Änderung an der zweiten Stelle vorgenommen ist. Verraten sich doch die vereinzelt Übereinstimmungen des zweiten Zitates mit dem ersten als Spuren der ursprünglichen Überlieferung. Wir haben also hier ein ganz ähnliches Verhalten der Handschriften, wie wir es oben S. 23 bei dem Psalm 95 konstatiert haben. Ausschlaggebend aber ist die Übereinstimmung des ersten Zitates mit Cyprian. Diese beweist, daß wir es an der ersten Stelle bei Justin 353 A nicht mit späteren willkürlichen Veränderungen zu tun haben, sondern daß es einen konta-

<sup>1</sup> al. εἰς ὃν.

minierten Text gab, der ebenso der von Cyprian benutzten Übersetzung zugrunde gelegt war, wie er von Justin verwendet wurde.

Bei der Übereinstimmung im ganzen zwischen Justin und Cyprian sind indessen einige Abweichungen im einzelnen nicht zu übersehen. Es scheint, daß in den Grundtext der cyprianischen Übersetzung οὐκ ἐρίκει aus Mt nicht eingedrungen war. Statt κυντριμμένον scheint wie bei Justin 365 A τεθραυμένον gestanden zu haben. Der Fehler ἀναλήψει statt ἀναλάμψει war vermieden. Sehr merkwürdig ist die Abweichung am Schluß, die sich ebenso von Mt wie von den LXX entfernt, aber mit De mont. zusammenfällt, nur daß hier das Verbum von der Konjunktion *quoadusque* abhängig gemacht ist.

Abweichend von Mt 12, 18 ist der Anfang des Zitates in De mont., nicht nur in bezug auf die Auslassungen. Hier hat offenbar die Parallelstelle Mt 3, 17 (= Mk 1, 11; Lk 3, 22) eingewirkt: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. Dasselbe ist der Fall bei Iren. III, 11, 6 ('ecce filius meus dilectissimus, in quo bene sensi') und Tert. Adv. Prax. c. 11 ('ecce filius meus quem elegi, dilectus meus, in quem bene sensi'), von denen der erste die ganze Stelle, Tert. nur 12, 18 zitiert. Jes 42, 2. 3 führt Tert. Adv. Marc. III, 17 nach den LXX an, doch sind hier unter dem Einfluß des unmittelbar vorausgehenden Zitates Jes 53, 7 die sämtlichen Futura in das Perfektum umgesetzt, ferner ist der Anfang *neque contendit neque clamavit* nach Mt 12, 18 gestaltet. Ganz frei ist das Zitat Adv. Marc. IV, 23, halb Mt, halb Jesaias: 'non contendet, nec vox eius in platea audietur, arundinem quassatam non comminuet et linum fumigans non extinguet'.

Das angebliche Jesaiaszitat in De mont. ist also in Wahrheit ein Zitat aus Mt. Als solches aber stimmt es in allen wesentlichen Stücken mit k, der Handschrift, die den cyprianischen Text enthält, überein. Die einzige bedeutendere Variante findet sich in Mt 12, 20, wo k *denique* = *donique* = *donec* statt *quoadusque* hat, *expectabat* ebenda, einer der vielen schweren Schreibfehler in k, ist in *expellat* zu korrigieren, wie v. Soden richtig vermutet, der den Zusammenhang erkannt zu haben scheint, aber merkwürdigerweise keinen Gebrauch davon gemacht hat. Die sonstigen Abweichungen betreffen Nebendinge, besonders die Wortstellung, ferner hat k v. 21 richtig *credent* st. *credant*. Dagegen hat auch k die auffällige Lesart *collocavit* (= *collocabit*), die sich aus ϰβέει nicht erklärt. Ebenso bietet k wie T<sup>1</sup>μ *lignum* st. *linum*, das ich wegen *collocabit* nicht für einen Schreibfehler halten kann. Eine weitere gemeinschaftliche Abweichung von dem Text des NT.s stellt die Wendung *in contentione* (εἰς νεῖκος) st. *in victoria* (εἰς νίκος) dar.

Endlich schlägt das Verbum *credere* = πιστεύειν st. ἐλπίζειν eine Brücke zwischen k und De mont. einer- und Cyprian Jes 42, 4 andererseits.

Von den NTlichen Zitaten stimmt ferner mit dem cyprianischen Text überein 105, 1 Joh 1, 17, aber diese Übereinstimmung besagt nichts, denn den gleichen Text haben auch a b f Vg. Ebensovienig ist mit dem Zitat 115, 14 Joh 7, 37. 38 anzufangen, denn auch hier hat der cyprianische Text nichts Eigenartiges. Die Form *fluebunt* ist vielleicht dem Verfasser auf Rechnung zu setzen. In einer Kleinigkeit weicht das Zitat in De mont. noch außerdem von Cyprian ab, v. 37 *qui sinit* (= a) st. *si quis sinit* (= b f Vg). Hartel notiert aus cod L *qui* st. *quis*, also *si qui*; möglich, daß darin die Lesart *qui* steckt.

Deutlich und charakteristisch tritt der cyprianische Text 105, 22 in dem freigestalteten Zitat Joh 7, 7 hervor: 'odit me saeculum, quia et ego illum, quia mala facta sunt illius'.<sup>1</sup> a b f Vg haben hier *mundus* und *opera*. *saeculum* ist die stehende Übersetzung von κόσμος bei Cyp. in Joh, *factum* für ἔργον ist dagegen auch in dem cyprianischen Texte selten. In Mt und Mk zusammen kommt ἔργον 6 mal vor; alle 6 Stellen sind für den cyprianischen Text, sei es durch e, k oder Cyp. belegt. Nur einmal, Mt 23, 3 begegnet dafür *factum* in e, a f Vg, aber auch k (dieses 4 mal) und Cyp. (1 mal) haben immer *opus*, nur b 1 mal *factum*. In Lk dagegen hat e an beiden vorkommenden Stellen *factum* gegen a b f Vg. In Joh steht ἔργον 27 mal, alle Stellen finden sich in e, davon sind 6 mit *factum* übersetzt, darunter 7, 7, außerdem hat Cyp. 2 mal *factum*, wo e *opus* hat, dagegen 2 mal in Übereinstimmung mit e *opus*, während *factum* in a b f Vg überhaupt nicht vorkommt. — *opus* ist die gewöhnliche Übersetzung von ἔργον auch bei Tert., so 6 mal in Joh, 1 mal in Mt, dagegen 1 mal *factum* in Lk.

Damit sind die wirklich charakteristischen Übereinstimmungen erschöpft. Es fehlt aber auch nicht an charakteristischen Verschiedenheiten. So darf man annehmen, daß die Umschreibung von Joh 19, 34 auf einen von dem cyprianischen wesentlich abweichenden Text zurückgeht. 115, 11 heißt es: 'percussus in latere ventre de latere sanguis et aqua mixtus profusus affluebat'. Für *latere* hat Hartel *lateris* geschrieben, offenbar ist umgekehrt *in latere ventris* zu schreiben. Falsch ist ferner *sanguis et aqua mixtus*; richtig hat μ δὰς *et* ausgelassen. *affluebat* scheint mir unsicher, μ hat *affluebat*; vielleicht ist *effluebat* das Ur-

<sup>1</sup> So nach Hartel T, *facta illius sunt mala v*. Er selbst schreibt, *quia mala facta sunt facta illius*. Das scheint ein Druckfehler zu sein, aber sicher läßt sich darüber nicht urteilen, weil eine Angabe über M μ fehlt.

sprüngliche. Der cyprianische Text ist durch e vertreten: 'sed unus ex militibus lancea latus eius inseruit et exivit aqua et sanguis'. Diese Form ist in der Umschreibung gewiß nicht wiederzuerkennen, wohl aber kehrt *percussus* in a wieder (*latus eius percussit*). Schwerer ist über das zweite Verbum zu urteilen. *exire* haben auch a b f Vg, aber *effluere* als originalen Text anzusehen, dürfte kaum Bedenken haben, da bei Tertullian in der Umschreibung der Stelle *manare* (Pud. c. 22) und *prorumpere* (Bapt. c. 9) vorkommen.

Abweichend vom cyprianischen Text wird Joh 2, 19—21 zitiert. Hier hat e: 'Et Iesus ait illis: solvite templum istud et in tribus diebus restaurabo illud. Et Iudaei dixerunt: XL et VI annis aedificatum est templum istud et tu in triduo restauras illud? Ille autem dicebat de templo de corpore suo.' Mit Recht hat v. Soden die Ursprünglichkeit der letzten Worte angezweifelt. Da von den griechischen Worten  $\pi\epsilon\pi\iota$  τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ bei Iren. V, 6, 2 wie Tert. Res. carn. c. 18 τοῦ ναοῦ unübersetzt bleibt, so ist es das Wahrscheinlichste, daß in dem Exemplar, aus dem e geflossen, *de templo* nachträglich zugesetzt war. In De mont. 109, 3 finden wir folgenden Wortlaut der Stelle: '(Iesus dixit Pharisaeis): destringite fanum istud et ego in tribus diebus excitabo illum. Et Pharisaei dicebant: quadraginta sex annis aedificatum est fanum istud et hic in tribus diebus suscitabit illum? dicebat autem Iesus fanum de corpore suo'. Die Pharisäer hat gewiß der Verfasser selbst an die Stelle der Juden gesetzt, und ebenso werden wir die übrigen kleinen Abweichungen von dem griechischen Text ihm und nicht seiner Übersetzung zuschreiben. Aber wie verschieden bleibt sie von e, auch wenn wir diese Dinge in Abrechnung bringen. Ganz sicher gehört der Übersetzung und nicht dem Verfasser der im NT. ganz singuläre Ausdruck *fanum* an, über den v. Soden urteilt, der Verfasser habe ihn in das Zitat zur Invektive gegen die Juden anstatt eines ursprünglichen *templum* eingesetzt, da *fanum* im AT. meist von heidnischen Tempeln gebraucht oder Heiden in den Mund gelegt werde, wenn sie von dem jüdischen Tempel redeten. Ist diese Erklärung schon an sich im höchsten Grade unwahrscheinlich, so erweist sie sich durch einen Blick in die Schrift selbst als unmöglich. Denn wenn der Verfasser von dem jüdischen Tempel hätte verächtlich reden wollen, so hätte er es doch wohl in den das Zitat einleitenden Worten getan, hier aber gebraucht er *templum*, und wie sollte er wohl in demselben Augenblicke von dem Tempel verächtlich reden, wo er erklärt, er sei ein Gleichnis von dem Leibe des Herrn: 'in cuius templi similitudinem Iesus carnem suam esse dixit'? — Unmöglich ist *destringite*. Es ist

sicher aus *defringite* verschrieben, das wiederum eine ganz singuläre Übersetzung darstellt. Mit ganz ungenügenden Gründen will v. Soden das *restaurare* in e dem cyprianischen Texte absprechen. Es ist eine durchaus sinngemäße Wiedergabe des Griechischen, nicht freier als manche andere Übersetzungen des cyprianischen Textes. — So weicht denn hier der Text in De mont. ungefähr in jedem Wort, in dem eine Abweichung überhaupt möglich ist, von dem einzigen Zeugen des cyprianischen Textes ab, und ich möchte wirklich wissen, wo hier 'die erfreuliche Übereinstimmung des in De mont. benutzten Textes mit demjenigen Cyprians und der afrikanischen Bibelhandschriften' zu suchen ist, die v. Soden S. 260 in gesperrter Schrift konstatiert.

Nicht viel anders steht es mit dem Zitat 104, 16, das Hartel und ihm folgend v. Soden auf Mk 4, 11 zurückführen. Die Parallelstellen sind Mt 13, 11 und Lk 8, 10. Alle drei weichen etwas voneinander ab, aber das Zitat in De mont. kommt nicht Mk 4, 11, sondern Lk 8, 10 am nächsten:

ὕμιν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια  
τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ  
λοιποῖς ἐν παραβολαῖς.

vobis quidem datum est in-  
tellegere sacramenta dei, aliis  
autem in similitudinibus.

Die einzige Abweichung besteht darin, daß in De mont. τῆς βασιλείας nicht übersetzt ist, damit weicht De mont. aber ebenso von Mt und Mk ab, die beide τῆς βασιλείας ebenfalls bieten. Umgekehrt ist *quidem* in De mont. gegen alle drei Evv. zugesetzt. Mt hat τῶν οὐρανῶν st. τοῦ θεοῦ und am Schluß ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται; Mk ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς πάντα γίνεται. Lk 8, 10 ist in e erhalten: 'vobis datum est cognoscere sacramentum regni dei, ceteris autem non est datum nisi in similitudine.' Die Parallelstelle Mt 13, 11 bieten sowohl k: 'vobis datum est cognoscere sacramentum regni, illis autem non est datum', wie e, welches *scire* für *cognoscere* und *mysteria* für *sacramentum* hat. Die Übereinstimmung von k mit Lk 8, 10 spricht gegen die Varianten von e Mt 13, 11. Über das Verhältnis von *intellegere* zu *cognoscere* und *scire* s. oben S. 24. — μυστήριον erscheint im NT 28 mal, davon sind in dem cyprianischen Text nur 7 Stellen zu belegen, nämlich Lk 8, 10 aus e, Mt 13, 11 aus e k, Eph 5, 32 aus Cyp. und Apok 1, 20; 10, 7; 17, 5. 7, die einzigen Stellen, an denen μυστήριον in Apok vorkommt, aus Primasius. An diesen Stellen ist *sacramentum* bezeugt, nur Mt 13, 11 hat e *mysterium*, k aber, wie wir gesehen, auch hier *sacramentum*. — *similitudo* st. *parabola* ist für den cyprianischen Text charakteristisch. Es steht in k ausschließlich in Mt und Mk, desgleichen in e in Lk. Wenn

e dafür in Mt und Mk durchweg *parabola* hat, so ist das ein Beweis mehr für den sekundären Charakter von e. a b fVg kennen in Mt, fVg in Mk nur *parabola*. Ausschließlich *parabola* hat a in Lk, während hier b fVg zwischen *similitudo* und *parabola* schwanken. In Mk hat b 5 mal, a 2 mal *similitudo*. —

Die beiden Stellen aus dem ersten Korintherbriefe 1, 18 und 1, 23. 24 p. 114, 2ff. sind ganz frei zitiert. 1, 18 findet sich bei Cyp. Test. III, 69. Was den Text Cyprians von der Vg unterscheidet, kommt in De mont. nicht zum Ausdruck. Die zweite Stelle steht bei Cyp. außer Test. III, 69 auch II, 1. Der Text stimmt mit der Vg., nur hat cod L<sup>1</sup> II, 1 *vocitis* st. *vocatis* wie De mont. Diese Form kommt auch in e vor. Außerdem hat Cyp. *Iudaeis et Graecis*, wie auch De mont., während die Vg. *I. atque G.* hat. De mont. hat *adnuntiamus* st. *praedicamus* Cyp. Vg. Soden sucht diese Differenz fortzuinterpretieren, indem er *adnuntiamus* aus der Einwirkung der 'Nachbarstelle' 1 Kor 2, 1 ableitet, wo die Vg. — Cyprian zitiert die Stelle nicht — 'annuntians vobis testimonium Christi' hat. Wenn er als Grund dafür geltend macht, κηρύττειν werde in der afrikanischen Bibel mit absolut ausnahmsloser Regelmäßigkeit mit *praedicare* übersetzt, während *adnuntiare* für καταγγέλλειν erscheine, so ist das eine etwas merkwürdige Argumentation; denn es soll ja doch eben entschieden werden, ob der Bibeltext in De mont. 'afrikanisch' ist oder nicht. Wer sich nicht einer petitio principii schuldig machen will, müßte aus solchen Prämissen schließen, daß De mont. keinen afrikanischen Bibeltext benutzt hat. An und für sich ist nicht der geringste Grund zur Verdächtigung von *adnuntiamus* vorhanden, denn die 'Nachbarstelle' ist nicht gar so nahe. Wie aber in der Vg. für καταγγέλλειν neben *annuntiare* auch *praedicare* steht (z. B. Apg 13, 5; 15, 36; 17, 13) und wie Lk 2, 10 bei Cyp. Test. II, 7, sowie in e und f, desgleichen Lk 16, 16 in e und 8, 1 und 20, 1 in a εὐαγγελίζεσθαι mit *adnuntiare* übersetzt ist, so ist nicht einzusehen, warum nicht ein Übersetzer auch einmal κηρύττειν mit *adnuntiare* hätte wiedergeben sollen. —

Es steht also mit den NTlichen Zitaten in De mont. so, daß sie sich zwar gelegentlich mit dem cyprianischen Text eng berühren, andererseits aber auch von ihm ebenso stark abweichen. Da zudem die Basis für die Vergleichung recht schmal ist, so muß man wirklich ernststen Einspruch gegen ein Verfahren einlegen, wie es der Herausgeber des cyprianischen Textes geübt hat, der diese Zitate andern Zeugen jenes Textes vorgezogen und sie, wo andere Zeugen fehlen, ohne weiteres an seine Stelle gesetzt hat. Ganz sicher ist, daß man die Abweichungen

11. 2. 1911.

des Bibeltextes in De mont. von dem cyprianischen nicht einer späteren Entwicklungsstufe dieses Textes zuschreiben darf. Denn in welcher Richtung sich der cyprianische Bibeltext entwickelt hat, das zeigen am besten die Cyprianhandschriften, in denen die Bibelzitate mehr und mehr demjenigen Texte angeglichen werden, der schließlich zur Vulgata wird. Die Varianten des Bibeltextes in De mont. aber weisen, wie wir gesehen haben, zum weitaus größten Teile in die entgegengesetzte Richtung. Es ist also sicher, daß dieser Text der Redaktion, die dem cyprianischen ihren einheitlichen Stempel aufgedrückt hat, vorausliegt, und so dient die Prüfung der Bibelzitate zur Bestätigung der Analyse des Inhalts. —

Doch die interessantesten Stellen sind noch zu besprechen. Der Verfasser weiß von der Kreuzigung Christi merkwürdige Dinge zu berichten, Dinge, die weder bei den Synoptikern noch bei Johannes stehen, und die beweisen, daß der Verfasser, obwohl er die vier Evangelien als die vier Seiten der neuen Stadt, der Kirche, ansieht (116, 2), sich doch von dem Einfluß apokrypher Überlieferung nicht freigehalten hat. Wenn er sagt, Christus sei in einem Garten gekreuzigt worden (106, 8; 111, 19), so scheint das auf Joh 19, 41 zurückzugehen, obwohl der Evangelist schwerlich gemeint hat, daß der Garten, der, wie er sagt, an dem Ort war, wo Jesus gekreuzigt wurde, mit dem Richtplatz identisch war. Für den Verfasser ist diese Annahme wichtig, weil er dadurch die Möglichkeit gewinnt, Cant. 1, 6 auf die Kreuzigung Jesu zu beziehen. Wo aber steht, die Juden hätten dem Herrn am Kreuze mit Rohrstöcken das Haupt zerschunden und ein Teil des Volkes habe beim Anblick der Passion geweint: 'Vero in ipsa passione pendens in ligno, duas partes populi prospiciens speculabatur de alto ligno partem populi<sup>1</sup> qui viderant virtutes eius mirabiles et deificas patientem illum iniuriam dolentes plorabant; alii vero Iudaei inridentes de harundine caput ei quassabant blasphemantes et dicentes: ave rex Iudaeorum, ubi est pater tuus? veniat et eliberet te de cruce?' (c. 8). Sollen wir uns mit v. Soden dabei beruhigen, in dieser wunderlichen Darstellung ein charakteristisches Beispiel für die ungewöhnlich freie Zitierweise des Verfassers zu sehen? Oder sollen wir annehmen, er habe in seinem Gedächtnis die Szene in dem Praetorium (Mt 27, 27 f.) mit den Vorgängen

<sup>1</sup> Ich habe absichtlich keine Interpunktion gesetzt, weil sich das Überlieferte schlechterdings nicht sicher konstruieren läßt. Man könnte durch Ausscheidung von *partem populi* leicht einen lesbaren Text herstellen. Dieses scheint aber als Gegensatz zu *alii* gefordert zu werden.

bei der Kreuzigung (27, 42) konfundiert und irrtümlich die Ausführung der Mißhandlungen von den römischen Soldaten auf die Juden übertragen? Beweise für die mangelhafte Bibelkenntnis des Verfassers haben wir oben gegeben und eine Ignorierung der synoptischen Darstellung muß ja hier jedenfalls anerkannt werden. Aber es fragt sich, ob wir nicht die Gründe dafür aufzeigen können. Als eine Ausschmückung der evangelischen Erzählung bezeichnet Harnack a. a. O. S. 138 die Schilderung, die man auf apokryphe Quellen nicht notwendig, wenigstens nicht auf solche, die der Verfasser selbst in Händen gehabt habe, zurückzuführen brauche. Aber wenn nun sehr wesentliche Züge dieser Schilderung sich tatsächlich in apokryphen Quellen nachweisen lassen, werden wir dann nicht einen Zusammenhang damit, ob direkt oder indirekt, allerdings mit Notwendigkeit annehmen müssen?

Ich bin nicht anspruchsvoll genug, die abweisende Bemerkung Harnacks auf die Ausführungen zu beziehen, die ich selbst in meinen monarchianischen Prologen S. 125 ff. gemacht habe, aber auf keinen Fall kann ich diese damit für widerlegt halten.

Man überlege folgendes. Wir haben oben S. 6 gesehen, daß die Kreuzigung nach der Ansicht des Verfassers in der sechsten Stunde des Jahres 6000 stattfand: 'sexto millesimo anno hora sexta passus resurgens a mortuis quadragesimo die in caelis ascendit' (108, 20). Nach dem ganzen Zusammenhang ist hier offenbar der Höhepunkt der Passion, d. h. der Tod gemeint. Nach den Synoptikern verschied Jesus um die neunte Stunde. Die Kreuzigung begann nach Mk 15, 25 um die dritte Stunde, nach Mt und Lk jedenfalls geraume Zeit vor der sechsten. Bei Joh sind die bestimmten Zeitangaben ausgelöscht, die sechste Stunde wird wohl auch bei ihm erwähnt, aber um das Ende von Jesus Verhör vor Pilatus zu bezeichnen. Nun lesen wir aber in den Acta Johannis (S. 222 Ausg. von Zahn): καὶ ὅτε τὸ ἄρον ἐβοᾶτο, ἀπεκρεμάσθη ὥρας ἑκτῆς ἡμερινῆς καὶ κρότος ἐφ' ὅλης τῆς γῆς ἐγεγόνει. καὶ τὰς ὁ κύριός μου ἐν μέσῳ τοῦ σπηλαίου καὶ φωτίσας με εἶπεν. Ἰωάννην, τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι καὶ λόγχοις νόσσομαι καὶ καλάμοις, ὄξος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι· σοὶ δὲ λαλῶ καὶ ὁ λαλῶ ἄκουσον. Es ist Johannes, der erzählt. Er hatte die Kreuzigung nicht abgewartet, sondern war auf den Ölberg geflohen und hielt sich dort in einer Grotte verborgen. In dem Augenblick der Kreuzigung erscheint ihm der Herr, um ihm zu verkünden, daß nicht er es ist, der da unten gekreuzigt wird. Darauf sieht Johannes ein Lichtkreuz, über dem der Herr selbst schwebt, aber ohne Gestalt, nur Stimme, nicht die gewohnte, sondern eines wahrhaftigen Gottes, und diese Stimme enthüllt dem

Jünger die Bedeutung des Lichtkreuzes. — Für den Gnostiker ist die Kreuzigung nur ein Moment, die Zeiten der Synoptiker haben für ihn keine Bedeutung. Denn an dem Kreuze trennt sich sofort der Gott vom Menschen; nur das Fleisch hängt am Holze und erleidet die Mißhandlungen, der Gott bleibt von ihnen unberührt. — Wie nah sich der Verfasser mit diesen Anschauungen berührt, haben wir oben gesehen (S. 18). Auch bei ihm hängt nur das Fleisch am Kreuz, das Fleisch ist Jesus, Christus ist der Geist. Die im Lebefi Vereinigten trennen sich im Tode. Ebenso stimmt nun, wie wir jetzt sehen, mit den Akten des Johannes auch die Schilderung der tatsächlichen Vorgänge bei der Kreuzigung überein. Nicht von den römischen Soldaten, sondern von einem Teil der Juden wird Jesus mit Rohrstäben geschlagen, nicht im Praetorium, sondern am Kreuze. — Einen Anklang an diese Schilderung habe ich auch in der von Hauler entdeckten lateinischen Didascalia nachgewiesen (vgl. diese Ztschr. I, 339).

Die Einwirkung gnostischer Vorstellungen auf einen seiner eigenen Meinung nach gewiß gut katholischen Mann scheint mir danach außer Zweifel zu stehen. Ob diese Einwirkung auf direkter Kenntnis der gnostischen Johannesakten beruht, ist allerdings eine andere Frage. Die Beobachtung, daß er ein Hauptstück seiner allegorischen Erklärungen unverstanden übernommen hat, macht es wahrscheinlich, daß unser Verfasser ein ebenso beschränkter wie unselbständiger Mann war, der seine Quellen selbst nicht zu beurteilen verstand. Wie ungeklärt aber müssen die Anschauungen in der Gemeinde gewesen sein, in der ein solcher Mann mit einer Autorität lehrte, die seiner Schrift auch für die Folgezeit keine geringe Bedeutung sicherte und den bedenklichen Anstrich einzelner Stellen verdunkelte? —

Das merkwürdigste Zitat habe ich bis zum Schluß verspart. In den Erörterungen über den fleckenlosen Spiegel der Wirksamkeit Gottes Sap 7, 26 heißt es folgendermaßen: 'nam et nos qui illi credimus Christum in nobis tamquam in speculo videmus, ipso nos instruente et monente in epistula Iohannis discipuli sui ad populum: ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum' (117, 2). In den Johannesbriefen kommt dergleichen nicht vor, auch nichts, was den Anlaß dazu geboten haben könnte; ein apokrypher Johannesbrief aber ist nicht bekannt. Cod. T hat *ad Paulum* st. *ad populum*, aber das wird man als eine naheliegende Korruptel betrachten dürfen. Ist aber sonst alles in Ordnung? Wer versteht das: Christus unterweist und ermahnt uns in einem Briefe seines Schülers Johannes an das Volk? Was soll man sich unter einem Briefe an das Volk

denken, und wo spricht Christus selbst in einem Apostelbrief? Ich halte *in epistula Iohannis discipuli sui* für verderbt, und zwar glaube ich, daß *epistula* aus *apostolo* verschrieben und danach das Folgende verändert worden ist. *monente ad populum* dürfte bei diesem Schriftsteller in dem Sinne *monendo dicente ad populum* zu ertragen sein. Dagegen kann es fraglich erscheinen, ob nicht die Präposition *in* nachträglich zugesetzt und zu *monente* als Subjekt *Iohanne* zu fassen ist. Allein mir scheint die Präposition nicht unpassend den Apostel als das Medium zu bezeichnen, durch das die Unterweisung und Mahnung an das Volk geht. Ich verstehe demnach: 'da er uns selbst unterweist und in dem Apostel Johannes, seinem Schüler, d. h. durch den Apostel, an das Volk die Mahnung richtet'. Christus also ist es, der spricht, aber durch den Mund des Apostels.

Das geschieht in den Johannesakten. Hier erzählt Johannes von dem Herrn und läßt den Herrn in direkter Rede sprechen. Johannes ist auch in den Akten der Schüler κατ' ἐξοχήν. Er ist es, den der Herr sich erwählt, um ihm sein höchstes Geheimnis zu eröffnen: ὅπως ἀκούσῃς ἃ δεῖ μαθητὴν παρὰ διδασκάλου μανθάνειν (222, 10).

Von den Johannesakten sind uns nur wenige Fragmente erhalten. Einen Satz wie den obigen finden wir darin nicht, wohl aber dürfen wir, wenn ich nicht sehr irre, getrost erklären, daß er der Ausdrucksweise der Akten nicht nur nicht widerspricht, sondern vorzüglich dazu paßt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Über den Anklang des Satzes an eine Stelle der 13. der syrischen Oden Salomonis, in der Christus als Spiegel bezeichnet wird, worauf mich der Hg. hinweist, wage ich nicht zu urteilen.