

sich Tertullian drängen lassen, um den Marcioniten jeden Vorwand abzuschneiden, als verleugne Jesus damit seine leibliche Geburt vom Weibe. Das wurde ihm wieder von Chrysostomus und noch späteren nachgesprochen. Steht es so, dann wird es für uns umso größeres Gewicht haben, daß die Väter, sobald sie auf die lehrhafte Erörterung über Marias Verhältnis zur Sünde eingingen, sich anders äußern. Aus der Kraft solcher Aeußerungen schließen wir auf die Bedeutungslosigkeit der letzteren, d. h. der Aeußerungen über Sünden Mariens." (S. 24.) Dr Pohle bemerkt über diese Frage: "Eine vorübergehende Trübung des Glaubensbewußtseins (von der Lehre über Mariens Sündelosigkeit) gewahren wir nur im Oriente . . . Nach der Meinung des heiligen Chrysostomus (Hom. 21 in Joa. [al. 22]; Hom. 44 in Matth. n. 1) soll Maria das Wunder zu Kana aus weiblicher Eitelkeit verlangt und Jesum in der bekannten Szene (vgl. Mt 12, 46 ff) aus Herrschaftsucht herausgerufen haben. Zwei andere Väter, nämlich Basilus (Ep. 259 ad Optim.) und Chryll von Alexandrien (In Joa. 19, 25), deuten die Worte des Simeon auf, das Schwert des Zweifels, das die Brust Marias unter dem Kreuze durchdringen werde, da auch sie mit anderen an dem Gefreuzigten Angstern genommen habe. Mit Recht bemerkt hierzu Petavius (De incarn. XIV, 1): Haec trium summorum virorum praepostera sunt iudicia de Dei Matre ss. Virgine, quae nemo prudens laudare possit. Jedenfalls beweist diese Tatsache so viel, daß unser Satz (von der Sündenfreiheit Mariens) während der ersten vier Jahrhunderte im Oriente noch nicht so zum gesicherten Dogmenbestand gehörte, wie im Abendlande, wo die gleichzeitigen Ambrosius und Augustinus die Freiheit Marias von jeglicher persönlichen Sünde hochhielten und vor Verdunkelung bewahrten. Vielleicht läßt sich die Haltung dieser griechischen Kirchenväter aus der morgenländischen Anschauung vom Wesen des Weibes erklären, wonach diesem gewisse Schwächen von Natur aus zukommen, ohne einen eigentlichen Fehler zu bedeuten . . . Zu Unrecht beriefen sich also die Magdeburger Benturiatoren auf die Patrikia als Kronzeugin, um Maria als ein sündhaftes Weib hinstellen zu können. Daß die späteren Orientalen, wie der heilige Andreas von Kreta und Johann von Damaskus sowie lange vorher der heilige Ephräm in Syrien, der katholischen Überzeugung huldigten, kann als Gegengewicht gegen die vereinzelte Irrung dreier Väter dienen." (Dr Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, Schöningh, II<sup>2</sup>, 275.) Mit Unrecht ist demnach in jedem protestantischen Konversationslexikon zu lesen, daß Maria nicht von Fehlern und Sünden freizusprechen und schon von alten Kirchenvätern deshalb getadelt werde.

## Die „johanneische“ Stelle bei den Synoptikern und die Gottessohnschaft Jesu Christi.

Eregetisch-apologetische Abhandlung über Mt 11, 25—30; Lk 10, 21. 22 von  
Dr Leopold Kopler, Theologieprofessor in Linz.

(Sechster Artikel.)

### Textkritische Ergebnisse und Probleme.

Haben wir bis jetzt dargelegt, daß unserem Sprache von Seiten des Aristoteles οὐνοί keine Gefahr droht, daß diese Verbalform den Sinn der Stelle nicht ändert, so erübrigत jetzt noch die Beantwortung der folgenden rein textkritischen Fragen, die sich unwillkürlich aufdrängen: Was ist's mit οὐνοί? Hat es wirklich einmal in einem Evangelium gestanden? Wenn ja, welchem Evangelium ist es zuzuteilen, ist es Lesart des Mt- oder Lk-Evangeliums? Wie ist die

Entstehung des Aoristes zu erklären, wenn (*ἐπιγινώσκει* ebenso alte Textfassung ist?

Um diese Fragen beantworten zu können, müssen wir auf Grund des textkritischen Materials, wenn möglich, feststellen, was für eine Verbalform ursprünglich im Mt- bzw. Lk-Evangelium stand. Wir beginnen mit der Erforschung der originalen Lk-Lesart, und zwar deswegen, weil hier die textkritischen Verhältnisse am klarsten liegen.

**Lesart des Lk-Evangeliums.** Harnack, der *ἔγω* für die älteste uns bezeugte Lesart ansieht, meint, der Aorist hätte im Lk gestanden; „denn darauf weist Marcion; die Annahme wird unterstützt durch das «novit» der uralten Lateiner Vercell. (a) und Veron. (b) im Lk, während die übrigen Itala-Codd. (mit Ausnahme von q) «seit» bieten; die Annahme erhält endlich eine sehr starke Stütze durch die übrigen Aoriste *ἔκρυψες*, *ἀπέκλιψες*, *ἔγένετο*, *παρεδόθη*.“<sup>1)</sup>

Dass *ἔγω* nicht die älteste uns bezeugte Lesart ist, sondern (*ἐπιγινώσκει* ebenso alt und ebenso gut bezeugt ist, wurde früher<sup>2)</sup> bereits dargelegt. Jetzt bleibt nur mehr der Nachweis zu führen, dass nicht *ἔγω*, sondern *γινώσκει* die ursprüngliche Verbalform im Lk-Evangelium ist. Der positive Beweis dafür sei zugleich mit der Kritik des Harnackschen Gegenargumentes verbunden.

Wenn man beweisen will, dass *ἔγω* im Lk gestanden habe, sollte man sich nicht auf innere Gründe berufen. Mit diesen kann man zwar zeigen, dass die Verbalform, welche das Erkennen des Sohnes, bezw. des Vaters ausdrückt, präsentiellen Sinn haben müsste, aber die grammatische Form kann daraus nicht abgeleitet werden,<sup>3)</sup> am allerwenigsten ein histocischer (!) Aorist. Es ist daher Harnacks Hinweis, seine Annahme erhalte durch die übrigen Aoriste *ἔκρυψες*, *ἀπέκλιψες*, *ἔγένετο*, *παρεδόθη*) eine sehr starke Stütze, ganz hinfällig. Denn um diese Stütze ins Wanken zu bringen, braucht man nur die Frage zu stellen: Warum sollen diese Aoriste gerade und nur bei Lk eine starke Stütze für die Lesart *ἔγω* sein, warum sollen dieselben vier Aoriste bei Mt nicht dieselbe Kraft haben — im Mt-Text hat nämlich nach Harnack von Anfang an das Präsens *ἐπιγινώσκει* gestanden —? Umgekehrt können wir sagen: Haben diese Aoriste bei Mt keine stützende Kraft, dann entbehren sie derselben auch bei Lk.

Bei der Bestimmung der ursprünglichen Lk-Lesart können nur äußere Gründe d. h. die Textzeugen allein maßgebend sein. Und, nach diesen zu urteilen, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass *γινώσκει* ursprünglich im Lk gestanden hat, also dass gerade Gegenteil der Harnackschen Aufstellung der Wahrheit entspricht.

<sup>1)</sup> Sprüche und Reden Jesu 201. — <sup>2)</sup> Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 117—126. — <sup>3)</sup> Vgl. Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 129 f.

Als ersten Zeugen führe ich Marcion an, der ganz bestimmt das Präsens in seinem εὐχαρέστιον las, und nur ictümlich als Patron des Aoristos angegeben werden kann.<sup>1)</sup> Sein Zeugnis ist von großer Bedeutung. Es hätte nämlich der Aorist besser zu seiner Lehre von dem unbekannten Vatergott Christi gepaßt. Wenn er trotzdem das Präsens bietet, so sind wir sicher, daß darin keine häretische Verdrehung, sondern der Text des von ihm gebrauchten Lk-Evangeliums vorliegt. Wäre γινώσκει eine antignostische Fälschung der Rotholiken gewesen, so hätte Marcion einerseits genug Scharfsinn, um sie zu erkennen, andererseits genug Widerspruchsgenit, um sie zurückzuweisen, gehabt. Nur durch die Evidenz der Tatsache konnte er bewogen werden, das Präsens γινώσκει im seinen Evangelientext aufzunehmen.

Aus dem zweiten Jahrhundert kann noch ein zweiter Zeuge, und zwar von hoher Autorität, für γινώσκει angeführt werden: es ist der große Gegner der falschen Gnosis, der heilige Irenäus. Er zitiert explicite allerdings nur den Mt-Text adv. haer. IV, 6. 1: „Nemo cognoscit filium nisi pater neque patrem quis cognoscit nisi filius et cui voluerit filius revelare.“ Aber er fügt beteuernd hinzu: „Sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter.“ Der Lk-Text weist also nach Irenäus auch gewisse Verschiedenheiten gegenüber dem des Mt auf. Aber diese können die Verbalform für das gegenseitige Erkennen nicht betreffen. Denn Irenäus will an der genannten Stelle den Unterschied zwischen dem kanonischen Texte und der Lesart der „peritiores apostolis“ angeben. Mt und Lk müssen also gerade in dem übereinstimmen, worin sich der Text der „peritiores apostolis“ von der offiziellen Lesart unterscheidet. Nun aber weicht ersterer vor allem dadurch von letzterer ab, daß er „cognovit“ (den Aorist) statt „cognoscit“ bietet. Denn Irenäus berichtet: „Hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: nemo cognovit patrem nisi filius nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare.“ Also liest Lk nach dem Zeugnis des Irenäus genau so das Präsens wie Mt.

Damit haben wir aus dem zweiten Jahrhundert zwei Zeugen, die ausdrücklich versichern, Lk habe das Präsens geschrieben; für ζύγω bei Lk kann kein ausdrückliches Zeugnis, ja nicht einmal ein Zitat angeführt werden, da die Markofier,<sup>2)</sup> Justinus und Clemens von Alexandrien, soweit man urteilen kann, den Mt-Text bieten.

Ahnlich wie mit den Zeugen des zweiten Jahrhunderts steht es mit denen des dritten; alle, die etwas über die lukanische Textfassung berichten, treten für das Präsens ein, für ζύγω spricht kein einziger.

Γινώσκει ist für diese Zeit bezeugt durch die Versionen, nämlich durch die lateinische Uebersetzung in Afrika, durch den Sy<sup>a</sup> und die

<sup>1)</sup> Den Nachweis, daß Marcion γινώσκει las, vgl. Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 118—124. — <sup>2)</sup> Ohne jeden Grund meint Harnack (a. a. D. 203), daß die Markofier den Lk-Text befolgt haben.

koptische Version.<sup>1)</sup> Unter den christlichen Schriftstellern ist es der einzige Origenes, der uns etwas über die lukanische Lesart berichtet. In cant. cant. 2, 8 stellt er die Texte von Mt 11, 27, Lk 10, 22, Jo 10, 15 einander gegenüber und sagt von der Lk-Lesart: „In Luca autem ita ait: nemo scit, quid sit filius nisi pater: et nemo seit quid sit pater nisi filius et cui voluerit filius revelare.“<sup>2)</sup> Wenn auch dieses Werk des Alexandriner nur in Rufins Uebersetzung vorliegt, und der Mönch von Aquileja sonst nicht gerade als getreuer Uebersetzer bekannt ist, so liegt hier doch kein Grund vor, ihm zu misstrauen. Denn einerseits war er durch die Gegenüberstellung der Texte zur genauen Uebersetzung gezwungen, andererseits ist absolut kein Grund ersichtlich, warum er den Schrifttext hätte ändern sollen. Auch dies tut dem Zeugniswert von cant. cant. 2, 8 über Lk keinen Eintrag, daß Origenes in den griechisch erhaltenen Werken immer ζγνω bietet; denn in diesen ist nur der Mt-Text, nicht aber der des Lk angeführt.

Berhören wir nun noch die Zeugen des vierten Jahrhunderts! Was berichten sie über die lukanische Lesart? Für diese Zeit stehen uns vor allem die Evangelienkodizes selbst zur Verfügung. B und N, unsere ältesten und wertvollsten griechischen Handschriften, lesen bei Lk das Präsens. Damit stimmt die altlateinische europäische Uebersetzung überein, die in den meisten ihrer Vertreter für Lk „scit, cognoscit“ bietet.<sup>3)</sup> Daß das „novit“ der Codd. a b und q [zweites Glied], nicht auf ein griechisches ζγνω, wie Harnack meint, zurückgehen muß, wurde früher<sup>4)</sup> bereits dargetan; dem dort Gesagten habe ich nichts mehr hinzuzufügen. Daß im vierten Jahrhundert der kanonische Text γνώσκει las, bestätigt in bestimmtester Weise der heilige Hieronymus, der die Itala revidierte und in dem revidierten Texte, den er mit dem griechischen Original in Einklang gebracht hatte, das gegenseitige Erkennen zwischen Vater und Sohn mit „seit“ [im Lk] übersetzte. Athanasius verfaßte eine ausführliche Erklärung zu Lk 10, 22 und führt zweimal den Text in der herkömmlichen Form mit γνώσκει an. Auch Didymus versichert für Lk das Präsens (De trinitate III 37). Er konnte freilich den Text nicht selbst in der Handschrift vergleichen, da er seit seinem fünften Lebensjahr blind war; er kannte ihn nur aus dem Hörenhagen und hatte sich ihn eingeprägt, wenn ihm die Heilige Schrift vorgelesen wurde, oder andere den Text zitierten. Und seine Anführung unseres Spruches an der vorhin angegebenen Stelle macht auch ganz den Eindruck eines Zitates, das nicht unmittelbar der Evangelienhandschrift nachgebildet wurde, weil es die charakteristischen Eigenheiten des Lk-Textes verschwinden läßt und zum Teil Mt- und Lk-Text mischt. Wenn auch nebensächliche Eigentümlichkeiten des lukanischen Textes dem Gedächtnisse des Didymus entchwanden, so blieb doch —

<sup>1)</sup> Vgl. Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 102 f., 106 f., 108 f. — <sup>2)</sup> Der volle Text ist mitgeteilt a. a. O. 124. — <sup>3)</sup> Vgl. die Textzeugen a. a. O. 103.

<sup>4)</sup> Vgl. a. a. O. 103—105.

wie man sieht — umso tiefer die Verbalform des Textes, das Präsens γινώσκει, haften. Insofern darf auch er als Zeuge für die lukanische Textfassung herangezogen werden.

Für εγώ als Lk-Lesart läßt sich wiederum kein Autor, der dies erklärte oder bestätigte, anführen; nicht einmal ein volles Zitat des Lk-Textes mit εγώ läßt sich aufstreifen. Nur Alexander Alex. (epist. ad Alex. Ostpl. 5) führt einmal das erste Parallelglied in lukanischer Form mit εγώ an. Aber dies bedeutet gegenüber den für das Präsens angeführten Zeugen textkritisch gar nichts. Es bestätigt also auch das vierte Jahrhundert, daß im Lk-Evangelium γινώσκει gestanden habe.

Somit können wir zusammenfassend sagen: Wenn sich mit Hilfe der Textkritik betreffs unseres Spruches überhaupt etwas sicher nachweisen läßt, so ist es dies, daß im Lk-Evangelium jederzeit γινώσκει und niemals εγώ zu lesen war.

**Lesart des Mt-Evangeliums.** Nicht so klar und durchsichtig ist der kritische Textbefund betreffs der ursprünglichen Lesart im Mt-Evangelium. Die Beurteilung desselben hängt zum Teil wenigstens von der Wertung gewisser Zeugnisse ab; je nachdem man diesen mehr oder weniger Vertrauen schenkt, wird auch das Resultat, zu dem man kommt, sich immer etwas anders gestalten. Im großen und ganzen wird sich aber doch das Resultat ergeben, das im folgenden dargelegt wird.<sup>1)</sup> Sehen wir also einmal zu, was uns die Textzeugen zu berichten wissen.

Die erhaltenen griechischen Kodizes kennen nur das Präsens. Damit stimmen die Versionen überein. Denn das „novit“ der Vulgata geht auf ein griechisches επιγινώσκει zurück. Dasselbe ist wenigstens sehr wahrscheinlich mit dem „novit“ der altlateinischen europäischen Uebersetzung der Fall. Die Africana liest „agnoscit“. Die koptische Uebersetzung hat bestimmt das Präsens. Als der syrischen Version läßt sich wegen der Unbestimmtheit der nicht vokalisierten Form kein sicherer Rückschluß auf die grammatische Form der griechischen Vorlage machen; nur der Sy<sup>pal</sup> vertritt entschieden das Präsens. Der Vorist läßt sich nirgends nachweisen.

Was die altchristlichen Schriftsteller angeht, so drücken sie das Erkennen des Vaters bezw. des Sohnes in buntem Wechsel mit drei verschiedenen Verbalformen aus, nämlich mit (ἐπι)γινώσκει, εγώ und οἶδε. Von den Zitaten aber mit οἶδε dürfen wir hier füglich absehen. Es ist zwar nicht richtig, wenn Harnack angibt, daß sich οἶδε nur in den Clementinischen Homilien und bei Epiphanius finde;<sup>2)</sup> denn diese Variante begegnet uns außerdem bei Marcellus, Alexander Alex., Athanasius,

<sup>1)</sup> Es braucht wohl nicht eigens bemerkt zu werden, daß das folgende nur ein Versuch ist, das textkritische Material zu sichten und zu werten. Was mir als das Wahrscheinlichere erschien, soll mit der entsprechenden Begründung dargelegt werden. — <sup>2)</sup> Sprüche und Reden Jesu 201 f.

Basilius, Gregor von Nyssa, Chryllus Alex.<sup>1)</sup> Aber trotz der immerhin größeren Verbreitung kommt sie für den originalen Text schon deswegen nicht in Betracht, weil sie erst bei den Vätern des vierten Jahrhunderts auftaucht. Es bleiben also nur die Zitate mit (ἐπι)γνώσκει und ἔγνω. Wie verhalten sich nun die Zeugnisse der altchristlichen Schriftsteller zu der ersten, beziehungsweise zur zweiten Verbalform?

Ganz kategorisch erklärt Trenäus *adv. haer.* IV, 6 1, daß Mt „cognoscit“ und nicht, wie die peritiores apostolis wollten, „cognovit“ geschrieben habe. Didymus leitet (*De trin.* 1, 26) sein Mt-Zitat mit den Worten ein: „Ματθαῖος . . . ἐφη“ und setzt als Verbum γνωσκει-ἐπιγνώσκει. Auch Justinus führt den Mt-Text an und schließt (*Dial. c. Tryph.* 100) die Erklärung voraus: „καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών.“ Da die Lesart, die er bietet, allen Anzeichen nach die des Mt ist, müssen wir unter dem εὐαγγέλιον das Mt-Evangelium verstehen. Justinus erklärt also, daß in diesem Evangelium unsere Stelle präsentisch angeführt ist. Aber steht denn damit nicht das zweimalige ἔγνω in der Apologie in Widerspruch? Ich meine nicht. Denn dieses ἔγνω in *Apol.* I. 63 erklärt sich nur zu leicht als Akkommmodation an den vorausgehenden Kontext. Justinus bespricht und bekämpft nämlich an der genannten Stelle die Ansicht der Juden, daß der „ἀνωνόμαστος θεός“ (Jahwe, der Vater) und nicht Christus — wie Justinus erklärt — aus dem brennenden Dornbusche zu Moses gesprochen habe. Er macht ihnen daher den Vorwurf, daß sie weder den Vater noch den Sohn erkennen. Zum Beweise dafür beruft er sich auf *Jf* 1, 3, wo sich Jahwe bitter beklagt, daß ihn sein Volk nicht verstehe. „Ἐγὼ βούς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ, Ἱεραχὴ δὲ με οὐκ ἔγνω καὶ ὁ λαός με οὐ συνῆκε.“ Sofort leitet Justinus zu einem zweiten Beweise über, wenn er fortfährt: *Kαὶ Ἰησοῦς δὲ ὁ Χριστὸς, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν Ιουδαῖοι τι πατήρ καὶ τι νιός, ὅμοιως ἐλέγχων αὐτοὺς καὶ αὐτὸς εἶπεν* [folgt Mt 11, 27 οὐδεὶς ἔγνω κτλ].

Unserem Zitate geht also *Jf* 1, 3 mit dem zweimaligen Aoriste voraus, der Ueberleitungssatz ist oozistisch gehalten, daß, was Justin durch die neue Schriftstelle beweisen will, nämlich ὅτι οὐκ ἔγνωσαν Ιουδαῖοι τι πατήρ καὶ τι νιός, ist wieder in Aoristform gegeben; was ist naheliegender, als das Schriftzeugnis dem Kontext zu konformieren und es in Aoristform anzuführen, zumal die Isaías-Stelle mit dem zweimaligen (charakteristisch gnomischen) Aorist dazu einlud, ja der zu beweisende Satz [ὅτι οὐκ ἔγνωσαν Ιουδαῖοι κτλ] fast dazu nötigte? Man könnte freilich wieder sagen, Justin hätte daß „ἔγνωσαν“ des mit ὅτι eingeleiteten Sätze an dem in aoristischer Form vorliegenden Verse herausgelesen, nicht aber umgekehrt das handschriftliche Präsens dem vorausgehenden Aorist konformiert. —

<sup>1)</sup> Vgl. die Variantenliste in Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 110 ff., Nr. 9, 10, 11, 12, 18, 19, 20, 23, 24, 28, 31.

Gewiß, das ist möglich; aber ebenso möglich ist auch das eben dargelegte Gegenteil, die Angleichung des handschriftlichen Präsens an den vorhergehenden Aorist. Dies scheint aber auch das Wahrscheinlichere, m. E. die einzige wirklich befriedigende Erklärung zu sein, wenn man bedenkt, daß Justin im Dial. cum Tryph. 100 das Präsens für Mt versichert. jedenfalls ist es keine leistungsfertige Aufstellung, wenn man Justins  $\epsilon\gamma\nu\omega$  nicht auf eine Evangelienhandschrift, sondern auf eine Akkommmodation an den Kontext zurückführt und ihn selbst als Zeugen für  $\gamma\nu\omega\tau\varepsilon\iota$  in Anspruch nimmt.<sup>1)</sup>

Zu diesen ausdrücklichen Erklärungen über die Lesart des Mt fämen noch jene Zitate, in welchen unser Vers ohne besondere einleitende Bemerkung angeführt wird; doch eine einläufigere Befprechung derselben darf ich mir wohl schenken, weil die vorgebrachten Gründe wohl schon den folgenden Satz rechtfertigen: Da die griechischen Kodizes ohne Ausnahme das Präsens bieten, da nur diese Verbalform durch die ältesten Versionen mit Sicherheit bezeugt wird, da Didymus, Irenäus und Justinus ausdrücklich versichern, Mt habe die präsentische Form, so muß ( $\epsilon\pi\iota$ ) $\gamma\nu\omega\tau\varepsilon\iota$  als die textkritisch am besten bezeugte Lesart gelten, die für gewöhnlich wenigstens in den Exemplaren des Mt-Evangeliums anzutreffen war.

Was ist's nun mit  $\epsilon\gamma\nu\omega$ ? Kann man überhaupt nachweisen, daß es in Evangelienhandschriften gestanden hat? Untersuchen wir einmal!

Als ersten Zeugen für  $\epsilon\gamma\nu\omega$  führt Schumacher<sup>2)</sup> den Afrikaner Tertullian an. Adv. Marc. II, 27, verglichen mit IV, 25, soll ein „flares, sicheres und überzeugendes Argument“ abgeben dafür, daß  $\epsilon\gamma\nu\omega$  als berechtigter Text des Mt-Evangeliums galt. „Während er [Tertullian] das « $\gamma\nu\omega\tau\varepsilon\iota$ » des Marcion ohne Gegenrede annimmt, also als Urtext im Lk anerkennt, schreibt er selbst « $\epsilon\gamma\nu\omega$ » = «cognovit» und zwar so, daß er das « $\epsilon\gamma\nu\omega$ » enthaltende Evangelium in einen gewissen Gegensatz zum Lk-Evangelium des Marcion bringt, indem er es das «commune evangelium» nennt. Adv. Marc. II, 27 hat Tertullian den bedeutsamen Satz: «Ceterum quia patrem nemini visum, etiam commune testabitur

<sup>1)</sup> Schumacher findet a. a. D. in dem  $\gamma\nu\omega\tau\varepsilon\iota$  des Dial. c. Tryph. einerseits und im  $\epsilon\gamma\nu\omega$  der Apologie andererseits eine wertvolle Bestätigung der Annahme, daß die genannten Verbalformen Lesarten desselben Mt-Evangeliums seien. Er setzt also voraus, daß  $\epsilon\gamma\nu\omega$  wörtliches Zitat ist. Die Umstellung der Parallelglieder aber, die Justin immer bietet, erklärt er als durch den Kontext verursacht (a. a. D. 94 f.). — Dies scheint mir aber nicht konsequent zu sein. Wenn man für die Umkehrung der Parallelsätze den Einfluß des Kontextes geltend macht, dann muß dies m. E. noch um so mehr betreffs des Aorists geschehen. — <sup>2)</sup> Schumacher a. a. D. 77; vgl. auch S. 6.

evangelium dicente Christo: Nemo cognovit patrem nisi filius.» Daraus folgert Schumacher, daß ἔγνω ebenso wie γνώσκει eine in der Kirche übliche Form war, sodann daß ἔγνω im Mt-Evangelium stand, weil unter dem „commune evangelium“ das des Mt zu verstehen sei. —

Soll aus dem Zeugniß Tertullians für ἔγνω Kapital geschlagen werden, dann muß ein Zweifaches bewiesen werden: erstens, daß mit dem „commune evangelium“ das des Mt gemeint, und zweitens, daß die Aufführung der Stelle ein wörtliches Zitat sei.

Was das erstere angeht, so ist ein Vergleich von adv. Marc. II, 27 mit IV, 25 sehr lehrreich. An der letzten Stelle bietet Tertullian den Text des Marcion, aber ohne sich für oder gegen die Textformulierung auszusprechen.<sup>1)</sup> Wie also er selbst den Lk-Text las, wissen wir weder aus diesem noch aus einem anderen Zitate in seinen Werken. Aber Marcions Lesart ist der lukanische Text und aus einem Vergleiche der handschriftlichen Textgestalt mit der in den ältesten Versionen und bei den ältesten christlichen Schriftstellern sehen wir, daß die Form: τις ἐστιν ὁ υἱός . . . τις ἐστιν ὁ πατήρ von jener das echt lukanische Wortgepräge ausmachte. Da nun dieses Chorakteristikum dem tertullianischen Zitate adv. Marc. II, 27 fehlt, so wird man wohl annehmen dürfen, daß hier nicht der Lk-, sondern der Mt-Text geboten werde, es müßte denn sein, daß Tertullian die lukanische Form verwischt habe, wie es Didymus De trin. III, 37 tat. Für eine solche Annahme liegt aber kein Grund vor. Mithin

<sup>1)</sup> Schumacher meint (a. a. D.) allerdings, daß Tertullian das «γνώσκει» des Marcion als Urtext im Lk anerkenne, weil er es ohne Gegenrede hinnehme. Allein der geschätzte Autor über sieht, daß Tertullian gar nicht den Unterschied zwischen dem marcionitischen und dem kanonischen Texte angeben, sondern den Reiger aus dessen eigenstem εὐαγγέλιον widerlegen (vgl. adv. Marc. IV, 6) und zeigen will, daß die Lehren des Häretikers sogar mit dem eigens zu diesem Zwecke fabrizierten Evangelium in schreiendem Widerspruch stehen. Wenn daraus, daß Tertullian Marcions Lesart nicht rügt oder korrigiert, folgen würde, daß er sie als lukanischen Urtext betrachte, käme man zu schönen Resultaten. Es würde sich, um nur Beispiele betreffs unseres Spruches anzuführen, ergeben, daß Lk 10, 21 gelautet habe: „Gratias ago et confiteor, domine coeli, quod ea quae erant abscondita sapientibus et prudentibus, revelaveris parvulis“ (adv. Marc. IV, 25). Tertullian bringt nirgends eine Korrektur, und doch ist es klar, daß z. B. „et terrae (καὶ τῆς γῆς)“ nach „coeli“ tendenziös von Marcion ausgelassen wurde, weil sein Gott nicht Herr der bösen Erde sein konnte (vgl. Epiphanius haer. 42). Es würde folgen, daß die Umstellung der Parallelglieder, die in Marcions Text auftaucht und die Tertullian unbeanstandet passieren läßt, Urtext des Lk sei. Schumacher meint (a. a. D. 95) freilich, daß Tertullian wenigstens indirekt seinen Tadel über die Umkehrung der Säckchen ausspreche, weil er an das Zitat den Satz anschließe: „Hinc enim et alii haereticī fuleiuntur . . .“ Ist es schon schwer einzusehen, wie diese Worte den eben erwähnten Tadel enthalten sollen, so begreift man noch viel weniger, wie bei einem solchen Kontexte herausgefunden werden könnte, daß Tertullian das γνώσκει Marcions ohne Gegenrede annehme, die Umstellung der Säckchen jedoch ablehne. Das „hinc enim et alii haereticī . . .“ bezieht sich doch auf die ganze Stelle, und nicht auf die bloße Reihenfolge.

bleibt es wenigstens wahrscheinlich, daß adv. Marc. II, 27 die Lesart des Mt angeführt werde und unter dem „commune evangelium“ das des ersten Evangelisten zu verstehen sei.

Es fragt sich nun weiter, ob Tertullian das Säckchen mit wörtlicher Genauigkeit zitiere. Er führt es an der bezeichneten Stelle zum Beweise dafür an, daß der Vater von niemand gesehen worden sei. Dieses „quia patrem nemini visum esse“ scheint allerdings im Zitat kein Präsens, sondern ein Perfekt (Aorist) vorauszusezen. Aber es fragt sich sehr, ob Tertullian das zu beweisende Säckchen aus einer handschriftlichen Mt-Lesart: „nemo cognovit patrem nisi filius“ herausgelesen oder ob er ihm das Schriftwort abformdiert, aus einem handschriftlichen „cognoscit“ ein „cognovit“ gemacht habe, weil es in dieser Form besser in den Kontext passte. Möglich ist das eine wie das andere. Ich möchte mich daher betreffs des „ $\epsilon\gamma\nu\omega$ “ nicht allzu sehr auf Tertullian stützen. Wenn auch dem auf sein Zeugnis aufgebauten Argumente eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden soll, so dürfte es doch nicht als „hier sicher und überzeugend“ hingestellt werden; denn Tertullian bietet nur ein unvollständiges Zitat, dessen Zugehörigkeit und Genauigkeit nicht über jeden Zweifel erhaben sind.

Anders steht es dagegen mit dem Zeugniß des Origenes cant. cant. 2, 8: „... in evangelio secundum Matthaeum quidem ita dicit: nemo novit filium nisi pater neque patrem quis novit nisi filius ...“ Daß hier nicht frei zitiert wird, dafür bürgt die Gegenüberstellung der drei Texte (Mt 11, 27, Lk 10, 22, Jo 10, 15). Es fragt sich nur, was diesem „novit“ in der griechischen Vorlage entsprach. „Der Form novit,“ erklärt Schumacher, „kann hier in Hinblick auf den in «scit» [des gegenübergestellten Lk-Textes] gebotenen Gegensatz mir « $\epsilon\gamma\nu\omega$ » zugrunde liegen.“<sup>1)</sup> Ich bin zwar auch der Ansicht, daß novit =  $\epsilon\gamma\nu\omega$  ist, jedoch die dafür gegebene Begründung scheint mir nicht annehmbar. Wenn aus dem Gegensatz zwischen novit (Mt) - seit (Lk) folgt, daß ersterem  $\epsilon\gamma\nu\omega$  zugrunde liegen muß, dann muß dies konsequenterweise auch überall dort angenommen werden, wo einem seit bei Lk ein novit bei Mt entgegensteht. Das ist nun auch in der Vulgata, in der Itala (europäischer Text) und bei jenen lateinischen Kirchenvätern der Fall, welche den Mt-Text mit „novit“ und den des Lk mit „seit“ anführen (z. B. Ambrosius). Damit aber kommen wir zu Folgerungen, die an sich falsch sind und auch von Schumacher selbst als falsch zurückgewiesen werden.<sup>2)</sup> Mit dem Gegensatz zwischen „novit-seit“ im Origenes-Zitat kann man also die Gleichung novit =  $\epsilon\gamma\nu\omega$  nicht beweisen. Bedenkt man aber, daß Origenes in den griechisch erhaltenen Werken konstant  $\epsilon\gamma\nu\omega$  schreibt, und der Text, den er anführt, immer der des Mt ist, so ist man wohl oder übel zu dem Schlusse genötigt, daß jenem „novit“

<sup>1)</sup> A. a. D. 78. — <sup>2)</sup> Vgl. a. a. D. 54, wo Schumacher nachweist, daß das „novit“ (Mt) der Altlateiner nicht einem griechischen  $\epsilon\gamma\nu\omega$  entspricht.

in cant. cant. 2, 8 nur οὐνο entsprechen kann. Ist dieser Schluß richtig, dann bezeugt Origenes tatsächlich, daß er im Mt-Evangelium οὐνο gelesen habe. Gab es aber in Alexandrien Evangelienhandschriften mit dem Aorist [bei Mt], dann begreift man, warum dieses οὐνο gerade bei Clemens, Origenes und dem davon abhängigen Eusebius zu treffen ist. Zahlreich können allerdings die Handschriften, die οὐνο enthielten, nie geworden sein; denn abgesehen von Eusebius taucht der Aorist nach Origenes nur mehr vereinzelt bei den christlichen Schriftstellern auf, und auch da ist es sehr fraglich, ob er auf einem wörtlichen Zitate oder einer freieren Textformulierung beruht.

Damit wäre die handschriftliche Existenz des οὐνο wenigstens für das Ende des zweiten und den Anfang des dritten Jahrhunderts nachgewiesen. Dürfen wir nun das Vorkommen dieser Lesart in Handschriften noch weiter zurückdatieren? Positive einwandfreie Zeugnisse hiefür sind nicht vorhanden. Man könnte sich wohl auf Justinus und die Markofier berufen. Aber das zweimalige οὐνο in Justinus' Apologie scheint aller Wahrscheinlichkeit nach kein genaues Zitat zu sein.<sup>1)</sup> Die Markofier haben zwar sicher den Vers aoristisch (*cognovit* = οὐνο) gelesen,<sup>2)</sup> aber es fragt sich, ob sie den Spruch wortgetreu wiedergeben oder ihn — mit oder ohne Absicht — etwas veränderten. Da sie auch sonst im Rufe von Schrifttextverderbern standen, da Irenäus von einem handschriftlichen οὐνο nichts weiß und darum die Markofier der Abweichung vom echten Texte beschuldigt, da endlich diese Neuübertragung des Irenäus nicht als irrig erwiesen werden kann, weil kein einwandfreies Zeugnis für das Vorkommen des οὐνο in vorirenaischer Zeit vorliegt,<sup>3)</sup> wird man wohl auch das Markofier-Zeugnis stark in Zweifel ziehen müssen.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. oben S. 345 f. — <sup>2)</sup> Dies bezeugt Irenäus *adv. haer.* I, 20, 3 und IV, 6, 1; durch letztere Stelle ist auch eine etwaige ungenaue Anführung durch Irenäus ausgeschlossen. — <sup>3)</sup> Es handelt sich eben um die Richtigkeit des Markofier-Zeugnisses, dem Irenäus kategorisch widerspricht. Wer von diesen beiden eine größere Autorität hat, braucht nicht eigens gesagt zu werden. Die Angabe des Irenäus könnte nur dann erschüttert werden, wenn das zweimalige οὐνο des Justinus auf eine Handschrift zurückginge; allein sein Aorist scheint, wie gesagt, einen anderen Ursprung zu haben. — <sup>4)</sup> Man wird freilich sofort den Einwand erheben, daß das Irenäus-Zeugnis (*adv. haer.* IV, 6, 1) über οὐνο wertlos sei, weil seine Behauptung, der Aorist sei eine häretische Fälschung, ganz irrig wäre (Harnack, Sprüche und Reden Jesu 196 f.). Nur sachte! Gerade betreffs dieser Stelle dürfte manches Missverständnis zu beseitigen sein.

Was sagt denn eigentlich der Bischof von Lyon an der so oft genannten Stelle *adv. haer.* IV, 6, 1? Zweifellos will er den genauen und echten Text von Mt 11, 27 bieten; deswegen betont er ja: „Sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter.“ Zweifellos will er den Unterschied zwischen dem kanonischen Text und der „*Peritiores*“-Lesart hervorheben; dies ergibt sich aus der Gegenüberstellung. Zweifellos will er die Abweichungen der „*peritiores apostolisi*“ als den ungenauen, nicht berechtigten Text hinstellen. Wenn ich Mt 11,

Das Resultat dieser Untersuchung wäre also kurz folgendes: (Ἐπι)γνώστει war die gewöhnliche Lesart unseres Spruches im Mt-Evangelium; sie läßt sich bis in die ältesten Zeiten (bis Justinus) zurück verfolgen. Daneben existierte wenigstens seit dem Beginne

27 zitierte und noch obendrein hinzufüge: So hat Mt geschrieben (Vf ähnlich), so stelle ich die mitgeteilte Vertafzung als die allein berechtigte hin. Wenn ich dieser nun eine andere Lesart von Mt 11, 27 entgegensetze, so muß ich die abweichenden Formen als den handschriftlich nicht berechtigten Text erklären. Das ist aber gerade das Verfahren des Irenäus. Mir scheint daher Schumacher trotz der scharfsinnigen Argumentation, die er anwendet, den wahren Sinn der Irenäus-Stelle in sein Gegenteil zu versetzen, wenn er mit dem Satze „Hi autem qui peritiores . . .“ den heiligen Irenäus sagen läßt: „Iene, die weiser als die Apostel sein wollen, schreiben das an sich berechtigte [sic], auch von strenggläubigen Schriftstellern gebotene ἔγρω“ (a. a. D. 82 f.). Aber Irenäus will doch zeigen, daß cognovit (= ἔγρω) nicht der richtige Text ist!! — Zweifellos stellt ferner Irenäus an der „peritiores“-Lesart zwei Abweichungen vom echten Mt-Text fest: nämlich „cognovit“ statt „cognoscit“ und die Umstellung der Parallelglieder. Es gibt nämlich die Unterschiede nur dadurch an, daß er den „peritiores“-Text dem echten entgegensetzt. Worin also jener von diesem differiert, das muß als Abweichung vom richtigen und genauen Mt-Text angesehen werden. Das ist nun gerade betreffs des „cognovit“ und der Umstellung der Säckchen der Fall. Also stellt Irenäus diese zwei Abweichungen vom kanonischen Text fest. — Ebenso sicher kann man sagen, daß Irenäus weder der einen noch der anderen Lesart der „peritiores apostolis“ eine Bedeutung beimitzt. Die Umkehrung der Parallelsäckchen ist ihm so gleichgültig, daß er selbst sie gleich darauf (IV, 6, 3) in dieser Ordnung anführt. Es irren daher Th. Zahn (Geschichte des Neutestam. Kanons I, 555 f.) und A. Merz (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1. 201), wenn sie meinen, Irenäus habe es in diesem Satze „Hi autem qui peritiores etc.“ besonders auf die Voranstellung des Satzes vom Erkanntwerden des Vaters abgesehen. Aber ebenso unrichtig scheint mir die Ansicht Harnacks zu sein (Sprüche und Reden Jesu 197 u. Anm. 1), der sich auch Schumacher (a. a. D. 8) anschließt: „Es liegt ihm [Irenäus] lediglich an dem Unterschied vom ‚cognoscit‘ und ‚cognovit‘.“ „Ganz richtig empfindet Irenäus hier, daß der Sinn des ‚cognovit‘ (ἔγρω) ein anderer ist als des ‚cognoscit‘ (γνώστει).“ Dem Bischof von Lyon ist an dem Unterschiede der Wortformen gar nicht viel gelegen, weil nach seiner Ansicht die Häretiker aus dem Präsens ebenso ihre Lehre ableiten wie aus dem Aorist. Adv. haer. IV, 7, 4 schließt er ja: „Vani igitur sunt, qui propter hoc, quod dictum est: nemo cognoscit (nicht cognovit) patrem nisi filius, alterum introducunt incognitum patrem.“ Auf die Verbalform kommt es nicht an; da wie dort handelt es sich um eine „corruptio sensus“ (Vgl. Adv. haer. ed. Massuet., Venetiis 1734, p. 233 note 1). — Endlich faßt man das „Sie autem qui peritiores apostolis volunt esse . . .“ fast immer so auf, als ob dieser Satz einen Tadel enthalte und Irenäus diejenigen, welche ἔγρω lesen oder die Parallelglieder umstellen, zu denen rechne, die weiser als die Apostel sein wollen. Allein auch dies scheint nicht richtig zu sein. Irenäus stellt dem kanonischen Texte die Lesart der Markosier gegenüber (vgl. Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 122 f.). Statt nun zu sagen: „Die Anhänger des Markus schreiben so . . . und interpretieren . . .“ wählt er die Form: „Die, welche weiser als die Apostel sein wollen, schreiben so . . . und interpretieren . . .“, m. a. W., er nennt die Vertreter jener Lesart nicht nach dem Namen des Sektentifters, sondern bezeichnet sie nach einer von ihnen selbst in Anspruch genommenen Eigenschaft,

des dritten Jahrhunderts auch  $\xi\gamma\omega$  als handschriftlich gebotene Textfassung, die aber keine weite Verbreitung fand und sich bald wieder verlor. Ob  $\xi\gamma\omega$  erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in Evangelienhandschriften eindrang oder ob es vorher schon existierte, kann nicht mehr mit Sicherheit entschieden werden. Möglich ist es immerhin, daß  $\xi\gamma\omega$  schon vorher anzutreffen war, aber wegen des Irenäus-Zeugnisses scheint eher das Gegenteil der Fall gewe en zu sein.

Es wäre nun no eine letzte Frage zu erörtern, nämlich die, wie das Entstehen und Auftreten der Lesart  $\xi\gamma\omega$  zu erklären sei. Hier sind wir aber ganz auf mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen angewiesen.

Darum mögen einige Bemerkungen genügen.

Wenn der Aorist erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts in Handschriften eindrang, so ist natürlich ( $\epsilon\pi\imath\gamma\imath\nu\omega\tau\epsilon$ ) allein Urlesart. Der Aorist kann aber dann nicht als sekundäre Uebersetzung aus dem aramäischen Evangelium erklärt werden, sondern dürfte vielmehr doch der Konformierung an die vorausgehenden Aoriste ( $\chi\rho\psi\chi\varsigma$ ,  $\chi\pi\chi\alpha\lambda\psi\chi\varsigma$ ,  $\epsilon\gamma\epsilon\tau\epsilon\tau\varsigma$  und besonders  $\pi\alpha\varrho\delta\delta\theta\eta$ ) seine Entstehung verdanken. Es bleibt allerdings in dieser Annahme etwas

---

nämlich nach dem außerordentlichen Wissen, mit dem sie sich brüsteten. Der Relativsatz ist ein bloßer Ersatz für „Markosier“, eine andere Bezeichnung für sie, enthält aber nicht den Tadel über die nachfolgende Lesart, als ob alle die, welche  $\xi\gamma\omega$  schreiben u. s. w., häretischer Afferweisheit bezichtigt würden. Ein Beispiel möge diese Auffassung illustrieren: Nehmen wir an, daß z. B. die Protestanten einen Schrifttext anders zitieren als die Katholiken. Wenn ich nun, überzeugt von der Richtigkeit der katholischen Lesart, die Unterschiede beider Textfassungen hervorheben wollte nach der Art des Irenäus, so müßte ich zuerst die als richtige erkannte Lesart der Katholiken anführen und ihr die der Protestanten gegenüberstellen. Statt nun zu sagen: „Die Protestanten schreiben so ... und interpretieren ...“, könnte ich ebensogut die Form wählen: „Die, welche die Solafides-Lehre verkünden, schreiben so ... und interpretieren ...“ In diesem Falle würde jedermann im Relativsatz einen bloßen Ersatz für „Protestanten“ sehen und keinem fiel es ein, diesen Relativsatz auf die nachfolgenden abweichenden Lesarten zu beziehen. Genau so steht es mit dem Satz des heiligen Irenäus. Daß hier die Häretiker nicht nach dem Solafides-Glauben, sondern nach dem grandiosen Wissen, dessen sie sich rühmten, bezeichnet werden, ändert an der Konstruktion des Satzes und seiner Beziehung gar nichts, sondern zeigt nur, daß die Markosier ein anderes Charakteristitum als die Protestanten hatten. Irenäus sagt also nur, daß die Markosier in zwei Punkten vom echten Mt-Text abweichen, sagt aber keineswegs, daß jeder, welcher  $\xi\gamma\omega$  schreibe oder die Sätzchen umstelle, weiser als die Apostel sein wolle. Damit fallen von selbst die Gründe weg, welche Schumacher (a. a. D. 82) anführt, um zu beweisen, daß  $\xi\gamma\omega$  von Irenäus als berechtigter Text angesehen werde. Es ist eben nicht wahr, daß sich der Satz: *Hi autem, qui peritiores ...* auf die zwei den Häretikern zugeschriebenen Akte beziehen muß, ganz abgesehen davon, daß jene Gründe auch sonst nicht viel besagen. — Wenn Irenäus von einer  $\xi\gamma\omega$ -Lesart des Mt nichts weiß, wird man ihm Glauben schenken dürfen. Vor ihm läßt sie sich nicht nachweisen; für das, was nach ihm geschah, ist er nicht verantwortlich.

auffällig, daß diese Konformierungsscheinungen sich nur bei manchen Mt.-Handschriften zeigen würden. Aber ist das etwas Unmögliches oder Unerhörtes oder Beispielloses in der Textgeschichte?

Wenn aber das  $\xi\gamma\omega$  soweit wie das ( $\epsilon\pi\iota$ ) $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  zurückgehen sollte (bis in die Zeit Justins) — möglich ist es immerhin, weil die gegen das zweimalige  $\xi\gamma\omega$  Justins und das „cognovit“ der Markofier vorgebrachten Gründe auf Sicherheit keinen Anspruch erheben können — dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder sind beide Lesarten auseinander oder nebeneinander entstanden.

War ersteres der Fall, dann muß wohl eine Entwicklung von ( $\epsilon\pi\iota$ ) $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  zu  $\xi\gamma\omega$  und nicht umgekehrt angenommen werden; denn das Präsens ist die lectio difficilior. Während sich  $\xi\gamma\omega$  an die vorausgehenden Vorläufe wunderbar anschmiegt, kontrastiert ( $\epsilon\pi\iota$ ) $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  mit ihnen. Man ist förmlich überrascht, nach den vier Vorläufen auf einmal mitten in der Rede einem Präsens gegenüberzustehen. Nun ist es aber Erfahrungstatthecke, daß sich Lesarten, die entweder an sich oder im Kontext als die schwierigeren empfunden werden, zu leichteren, dem Kontext angepaßten, entwickeln und nicht umgekehrt.<sup>1)</sup> Es ist daher eine sehr richtige, von mancher Seite geäußerte Bemerkung, daß  $\xi\gamma\omega$  nichts Ursprüngliches an sich habe. Den umgekehrten Entwicklungsgang könnte man nur dann annehmen, wenn das Präsens antignostischer Tendenz seinen Ursprung verdankte. Daß dies aber sicher nicht der Fall war, wurde bereits früher nachgewiesen.<sup>2)</sup> Fragt man nach der Ursache einer etwaigen Abänderung des ( $\epsilon\pi\iota$ ) $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  zu  $\xi\gamma\omega$ , so will es mir wiederum am plausibelsten erscheinen, wenn man in  $\xi\gamma\omega$  eine Akkommodation an die vorhergehenden Vorläufe, besonders an „παρεδόθη“ annimmt.

Wenn aber beide Lesarten nebeneinander entstanden, dann liegt es wohl nahe, an eine Doppelübersetzung aus dem Aramäischen zu denken. Diese von Dalman, Riesch und Barth u. a. gebotene und von Schumacher besonders eingehend dargelegte Ansicht betont, daß dem griechischen ( $\epsilon\pi\iota$ ) $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  im biblischen Aramäisch und im Dialekt des Onkelos nur jd' entspreche, daß man im unvokalisierten Texte nicht unterscheiden könne, ob jd' das Partizip oder Perfekt darstelle.<sup>3)</sup> Jene, welche die Zweiquellentheorie vertreten,

<sup>1)</sup> Schumacher weist a. a. O. 83 auch darauf hin, daß  $\epsilon\pi\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  die schwerfälliger, kompliziertere Form ist, während  $\xi\gamma\omega$  eine sprachliche Erleichterung bedeutet. — Es ist gewiß richtig, daß sich eine Form „nie zu größerer Komplizität, sondern zu größerer Einfachheit entwickelt“. Aber trotzdem soll der von Schumacher angeführte Grund nicht allzu sehr betont werden, weil sich  $\epsilon\pi\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  bei den ältesten Zeugen nicht nachweisen läßt. Justinus bietet  $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  und Irenäus hat cognoscat, aus dem wir zwar das Präsens, nicht aber das „ $\epsilon\pi\iota$ “ der griechischen Vorlage mit Sicherheit ableiten können, ob aber  $\gamma\iota\omega\sigma\kappa\epsilon$  schwerfälliger als  $\xi\gamma\omega$  ist, mag dahingestellt bleiben. — <sup>2)</sup> Vgl. Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 126 f. — <sup>3)</sup> Dalman, Die Worte Jesu I. 233.

nehmen an, daß Lk und der Verfasser des griechischen Mt unsern Spruch aus der aramäischen Logiaquelle schöpften und das dort verwendete Verbum jd', der eine mit dem Präsens, der andere mit dem Aorist übersetzten. Allein in dieser Form erscheint der Lösungsversuch nicht annehmbar. Er hätte ja zur Voraussetzung, daß sich in den Mt.-Handschriften nur eine Verbalform gefunden habe. Läßt man aber die Zitate in Justins Apologie und bei den Märtylern als wörtliche gelten, so wären in den Mt.-Handschriften zwei Verbalformen gleichzeitig vorhanden gewesen; man käme also mit dem Tatbestande in Konflikt. Wollte man dem ausweichen, so müßte man weiterhin annehmen, daß im Mt ursprünglich nur ζγνω gestanden habe und das Präsens erst nachträglich — allerdings schon in ältester Zeit — aus dem Lk-Evangelium eingedrungen sei, m. a. W., man müßte zur schwächlichen Hypothese der Logiaquelle ohne jeden positiven Anhaltspunkt noch zwei weitere nicht minder willkürliche Hypothesen hinzufügen.

Will man mit einer Doppelübersetzung aus dem Aramäischen operieren, dann muß man sie mit Schumacher auf das Mt.-Evangelium allein beschränken. Dasselbe war aramäisch geschrieben und wurde ins Griechische übersetzt. Da man im unvokalisierten Text, so führt Schumacher aus, aus der Form jd' nicht ersehen kann, ob sie ein Partizip oder ein Perfekt darstellt, so müßten diejenigen, welche das Wort des Herrn nicht mit eigenen Ohren gehört hatten und auch sonst keine genaue Kunde über den Klang desselben in der Aussprache des Herrn hatten oder sich verschafften, notwendig in der Uebersetzung auseinandergehen, indem die einen das Präsens, die anderen den Aorist vorzogen.<sup>1)</sup>

Diese Erklärung hat für den Fall, daß beide Lesarten in der ältesten Zeit nebeneinander entstanden, manches für sich; als irrig möchte ich sie daher mit Vogels<sup>2)</sup> nicht bezeichnen. Aber über einen mehr oder weniger wahrscheinlichen Lösungsversuch geht auch sie nicht hinaus. Einschränkungen sind auch hier am Platze. Zunächst spreche man nicht von einer Notwendigkeit, mit der angefichts der aramäischen Form eine zweifache Uebersetzung entstehen müßte. Es war eine bloße Möglichkeit gegeben, in der Uebersetzung auseinander zu gehen. Zur Vorsicht mahnt sodann die Art und Weise, wie wir uns in concreto das Entstehen, Bestehen und Verschwinden der Doppellesart zu denken hätten. Man müßte annehmen, daß es entweder eine zweifache Uebersetzung des aramäischen Mt.-Evangeliums gab, die eine mit οπιγνώσκει, die andere mit ζγνω, oder daß jemand ein Exemplar der einen schon bestehenden griechischen Version an der Hand des noch vorliegenden aramäischen Originals abändernd zu verbessern suchte und statt οπιγνώσκει ζγνω oder

<sup>1)</sup> Schumacher a. a. O. 79 f. — <sup>2)</sup> Theol. Revue XI (1912), Nr. 20, Sp. 612.

umgekehrt setzte. Die "Εγγω-Exemplare wären verschwunden, die mit dem Präsens hätten allen Wechselsefällen getroffen und wären erhalten geblieben. Gar zu wahrscheinlich klingt das alles nicht. Nur zu sehr wäre man versucht, mit Rongy zu sagen: „Avec une telle hypothèse on entre complètement dans l'inconnu.“<sup>1)</sup>

Schumacher erörtert noch die Frage: Wenn beide Lesarten des Mt-Evangeliums nebeneinander entstanden, welche Fassung mag dann am besten dem von Jesus gebrauchten aramäischen Ausdrucke entsprechen? Er entscheidet sich für das Präsens. Denn οὐ, der mit Ohrenzeugen des Herrenwortes Verkehr hatte, konnte und mußte erkennen, wie sich der Herr ausdrückte. Nun aber schreibt er das Präsens. Also . . .<sup>2)</sup> Daß sich οὐ nicht bloß nach dem Sinn, sondern sogar nach der grammatischen Form erkundigen mußte, wird wohl nie bewiesen werden können, da es Tatsache ist, daß die Evangelisten zwar sinngetreu, aber nicht immer mit wortwörtlicher Genauigkeit die Reden des Herrn berichten. Ebenso wie οὐ konnte auch der Übersetzer des Mt Verkehr mit Ohrenzeugen des Herrn haben. Sodann darf man wohl annehmen, daß der Spruch bereits den Gläubigen bekannt und Gemeingut der mündlichen Überlieferung war. Konnte er nicht schon hier diese Abweichungen aufweisen? — Das einzige, was man in hac hypothesi m. C. sicher sagen kann, ist, daß das Präsens am besten zum Gedankeninhalt des Spruches paßt, denselben am unzweideutigsten zum Ausdruck bringt, darum auch am wahrscheinlichsten von Christus gebraucht wurde. Aber wenn der gnomiche Aorist, bezw. das präsentielle Perfekt (bes. jd') denselben Sinn hat, so ist schließlich kein Grund vorhanden, warum Christus nicht auch diesen Ausdruck hätte gebrauchen können.<sup>3)</sup>

Doch genug der Kritik von mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermutungen! Ich habe diese Ausführungen nur der Vollständigkeit wegen angeschlossen, da ich, wie gesagt, ein so weites Zurückreichen der Lesart Εγγω nicht für recht wahrscheinlich halte.

### Die Umstellung der Parallelglieder.

Die zweite Aenderung, welche Schmidels und Harnacks Rekonstruktion unseres Verses aufweist, ist die Umstellung der Parallelglieder. „Alle kirchlichen und außerkirchlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, von denen wir bezüglich dieser Stelle überhaupt einen Bericht haben, bezeugen ganz oder teilweise folgenden Wortlaut: «Alles ist mir übergeben worden von meinem Vater,

<sup>1)</sup> Revue ecclésiastique de Liège VIII (1912/13), Nr. 4, p. 229, not. 2.

— <sup>2)</sup> A. a. O. 85; — <sup>3)</sup> Vogels deutet (Theol. Revue XI (1912), Nr. 20, Sp. 612 f.) einen weiteren Lösungsversuch des "Εγγω-Problems an. Aber die Andeutungen sind allzu dürrig und entziehen sich daher einer Besprechung. Vielleicht findet der geschätzte Textkritiker einmal Gelegenheit, sich klarer und eingehender zu dieser Frage zu äußern.

und niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn noch den Sohn außer der Vater und wem es der Sohn offenbaren wird.“<sup>1)</sup> So Schmiedel.<sup>1)</sup> Und Harnack versichert, „daß sicher im Lk., den Vater erkennen“ voranstand, das Umgekehrte aber wahrscheinlich im Mt.-Text stattfand“. Zum Beweise dieser Behauptung schickt er voraus: „Das Glied ‚den Vater erkennen‘ hat bei Marcion [so nach Iren., Tertull. und Adamant.], den Markosier, Justin, Tatian, Irenäus [aber nicht immer], den klementinischen Homilien, Eusebius, im Cod. U. des Lk. (und im Veron.) vorangestanden, während ‚den Sohn erkennen‘ im Text des Mt. (mit Ausnahme einer Minuskel, was nichts besagt) in den übrigen Zeugen des Lukas und bei Clemens Alex. voranstand. Geteilt sind Irenäus, Origenes, die späteren Alexandriner und Epiphanius.“<sup>2)</sup> Prüfen wir auch hier wieder den Tatbestand!

Was die Handschriften anbelangt, so bezeugen sie beinahe einstimmig die in unseren Bibelausgaben aufscheinende Ordnung der Parallelsätze; nur die Codd. N. (6. Jhd.) und U (10. Jhd.) [nur für Lk.] bieten die umgekehrte Reihenfolge.<sup>3)</sup>

Ganz ähnlich ist die Sprache der Versionen. Sämtliche Übersetzungen führen die beiden Sätze in der gewöhnlichen Reihenfolge an. Nur der einzige Cod. Veronensis (b) der altlateinischen Übersetzung hat — aber nur für den Lk.-Text — die Umstellung.

Es erübrigen noch die Zitate bei den alten Schriftstellern.

Die gnostischen Häretiker führen meist den Satz von der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn an erster Stelle an. So Marcion (bei Tertullian), der Marcionit Megethius (im Dialogus de recta in Deum fide) und die Markosier (bei Irenäus). Dasselbe tut Pseudo-Klemens in den Homilien [fünfmal], in den Refiktionen dagegen hat er 2. 47 die Reihenfolge der Evangelien. Betreffs des tatianischen Diatessarons wird es wohl wieder unentschieden gelassen werden müssen, ob das Erkanntwerden des Vaters oder das des Sohnes an erster Stelle stand.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Das vierte Evangelium 49. — <sup>2)</sup> Sprüche und Reden Jesu 202.

— <sup>3)</sup> Vgl. H. v. Soden, Die Schriften des NTs, Text und Apparat 36, 300.

— <sup>4)</sup> Die Meinungsverschiedenheit kommt daher, daß im arabischen Diatessaron und in der lateinischen Evangelienharmonie des Cod. Fuld. der Satz vom Erkanntwerden des Sohnes durch den Vater voransteht, während in Ephräims Kommentar zum Diatessaron die umgekehrte Reihenfolge auftaucht. Zahn (Tatians Diatessaron 148 f.), Hjelt (Die altkirchliche Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron 142) und Harnack (Sprüche und Reden Jesu 197) nehmen daher an, daß in Tatians Evangelienharmonie die beiden Sätze umgestellt waren. Schumacher (a. a. O. 94) verwirft diese Annahme und entscheidet sich für das Gegenteil. Vogels meint (Theologische Revue XI (1912), Nr. 20, Sp. 613), daß wohl Zahn und Hjelt gegen Schumacher im Recht bleiben werden. Aber seine Begründung ist wohl nicht viel mehr als eine neue Behauptung. „Diese Reihenfolge πατέρων,“ so Vogels, „findet sich aber auch in dem Diatessaron, das Ephrem

Unter den kirchlichen Schriftstellern haben Justinus [dreimal], Pamphilus [einmal] und Phöbadius [einmal] nur die umgekehrte Reihenfolge; die übrigen bieten entweder nur die kanonische Ordnung, oder — und die ist gewöhnlich der Fall — sie nennen in bunter Abwechslung bald die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater, bald die des Vaters durch den Sohn an erster Stelle. Zu diesen letzteren gehören Irenäus, Origenes, Alexander Alex., Eusebius, Epiphanius, Athanasius, Didymus, Cyrillus Alex.; Hilarius (einmal; achtmal die gewöhnliche Reihenfolge) und der Verfasser des Opus impf., Clemens Alex., Cyrillus von Jerusalem, Basilus, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Victorinus, Juvenalis, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus bieten nur die Reihenfolge der Evangelien.

Es erhebt sich also wiederum die Frage, ob die Lesart der Codd. auf Grund der indirekten Ueberlieferung geändert werden könne oder geändert werden müsse. Die Antwort kann nur negativ ausfallen, und zwar aus folgenden Gründen:

Zunächst ist das textkritische Material, auf Grund dessen die Lesart der Kodizes geändert werden sollte, durchaus nicht darnach angetan, eine solche Aenderung zu rechtfertigen. Es sind die Zitate der alten Schriftsteller, die ins Feld geführt werden. Aber diese sind für gewöhnlich nicht das geeignete Mittel, um den ursprünglichen genauen Wortlaut eines Verses herzustellen. Dem immer müssen wir damit rechnen, daß diese Schriftsteller frei aus dem Gedächtnis zitieren, daß sie den Text mehr oder weniger dem jeweiligen Kontext oder dem Gang der Argumentation anpassen, dabei den genauen Wortlaut in etwa aufgeben und bloß den Sinn der Stelle wahren, ja daß sie, wenn wir es mit häretischen Schriftstellern zu tun haben, den Text ihrer Lehre entsprechend abändern. Alle diese Momente müssen dort um so mehr im Auge behalten werden, wo es sich um einen Vers handelt, der für Variationen und Aenderungen sehr geeignet ist. Daß unser Spruch diese Eigenschaft besitzt, wird wohl niemand in Abrede stellen.

Insbesondere ist es gerade die handschriftliche Reihenfolge der Parallelsätzchen, die zur Variation, zur Umstellung wie geschaffen ist. Vorausgeht der Satz: „Alles ward mir von meinem Vater übergeben.“ Das hier enthaltene und noch dazu an letzter Stelle stehende Wort „Vater“ verleitet den, der frei aus dem Gedächtnis zitiert und kein besonderes Augenmerk auf die Aufeinanderfolge der Glieder

---

kommentiert; denn wenn er zweimal die Stelle so anführt (Mösinger S. 117, 216), so kann es nichts dagegen bedeuten, daß Fuld. und Tat<sup>arab</sup> die kanonische Fassung aufweisen.“ Aber m. E. will es doch etwas bedeuten, weil die beiden zuletzt genannten Zeugen wenigstens für die Reihenfolge der Sätze in Betracht kommen, weil einerseits Tat<sup>arab</sup> eine Uebersetzung des Diatessarons ist und andererseits auch der von Mösinger hergestellte tatianische Text nicht über jeden Zweifel erhaben ist und die Diatessaron-Zitate bei Ephräm mitunter auch unsicher sind. Man wird daher guttun, die Umstellung der Glieder bei Tatian mit etwas weniger Zuversicht zu behaupten.

richtet, fast unwillkürlich dazu, gleich mit dem Säckchen vom Erkanntwerden des Vaters fortzufahren. Der Terminus „Vater“ aus dem einleitenden Satze steht noch vor seinem Geiste. Es ist nun ganz psychologisch, daß gerade wegen dieses Ausdrückes sein Gedächtnis zunächst auf den Satz von der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn gelenkt wird. Man probiere es nur einmal, ob man bei rein gedächtnismäßigen Zitieren nicht oft und oft die Reihenfolge umkehren wird. Ohne besondere Aufmerksamkeit wird es sich nicht vermeiden lassen. Wenn man nun einerseits weiß, daß die Väter sehr oft aus dem Gedächtnis zitieren, und andererseits sieht, daß bei einem solchen Verfahren ungemein leicht die Parallelglieder umgestellt werden könnten, wird man sich schon a priori erwarten, daß man in den Väterzitaten der umgekehrten Reihenfolge der Säckchen begegnen werde.

Bousset unterscheidet zwischen vollständigen Zitaten, die auch den Relativsatz ( $\tau\alpha\iota \delta\alpha\iota \beta\omega\lambda\eta\tau\alpha \kappa\tau\lambda$ ) bringen, und unvollständigen Zitaten, in denen dieser Relativsatz fehlt, und meint, daß nur im letzteren Falle eine Gedächtnisirrung ungemein leicht möglich sei, nicht aber im ersten.<sup>1)</sup> Nun, es ist wahr, daß man mit Hilfe des Relativsatzes sich leichter die handschriftliche Reihenfolge aus dem Gedächtnisse rekonstruieren kann, wenn einem daran etwas gelegen ist, wenn man darauf Gewicht legt. Wem aber an der Aufeinanderfolge der Parallelglieder wenig oder nichts gelegen ist, dem wird auch der Relativsatz wenig oder gar nichts helfen, weil er, bevor er zitiert, überhaupt nicht lange an der Reihenfolge herumkonstruiert. Ist aber das Zitat dictiert oder geschrieben und mahnt ihn vielleicht der am Schlusse stehende Relativsatz, daß der Satz vom Erkanntwerden des Sohnes an die erste Stelle gehöre, so wird er sich wohl nicht bemüht glauben, das Zitat zu korrigieren, einerseits weil trotz der Umstellung der Sinn des Spruches intakt bleibt, andererseits weil auch bei dieser Aufeinanderfolge der Relativsatz nicht störend empfunden wird, sondern nur die durch das ganze Evangelium bestätigte Tatsache ausspricht, daß der Sohn sich selbst offenbart.

Gerade wegen dieser zwei zuletzt genannten Gründe muß man auch mit der Möglichkeit rechnen, daß Kirchenschriftsteller je nach dem Gegenstande, bei dem sie die Stelle verwerteten, bewußt oder unbewußt die Ordnung der Säckchen ändern konnten. Denn nicht selten war durch den Gegenstand, den sie behandelten, durch den Kontext, durch den Kampf mit der Gnosis u. a. ihr ganzes Interesse auf das zweite Säckchen, auf das Erkanntwerden des Vaters konzentriert. Was Wunder, wenn sie gerade den Satz, der für sie der wichtigste war, an die Spitze stellten?

Daraus also, daß Väter die Säckchen in umgekehrter Reihenfolge anführen, darf nicht ohneweiteres gefolgert werden, daß sie diese

<sup>1)</sup> Die Evangelienzitate Justinus' des Märtyrers 100, Ann. 2.

auch in derselben Reihenfolge in ihrer Evangelienhandschrift gelesen haben, denn die Wahrscheinlichkeit eines freien Zitates, eines Gedächtnisirrtums, einer absichtlichen oder unabsichtlichen Umstellung ist angesichts der Beschaffenheit des Verses zu groß. Wirklich verlässlich sind nur jene Zitate, bei denen direkt oder indirekt ersichtlich ist, daß der zitierende Autor die handschriftliche Reihenfolge der Erkenntnisobjekte berichten will.

Betrachtet man nun das tatsächliche Variantenbild bei den kirchlichen Schriftstellen, so entspricht dies wohl ganz den Erwartungen, die man sich schon a priori auf Grund der Beschaffenheit des Verses machen konnte.

Die meisten Väter haben sowohl die handschriftliche als auch die umgekehrte Reihenfolge der beiden Säckchen. Auf ihr Zeugnis hin kann man die Ordnung der Parallelglieder sicherlich nicht ändern, einerseits weil sie sowohl für als gegen die Umstellung angeführt werden könnten und müssten, andererseits weil sie eben dadurch, daß sie beide Reihenfolgen bieten, beweisen, daß ihnen an der Vorstellung dieses oder jenes Säckchens nichts gelegen ist.

Sucht man dann nach jenen Kirchenschriftstellern, die nur die umgekehrte Reihenfolge haben, so kann nur ein einziger<sup>1)</sup> Zeuge von Bedeutung, der heilige Justinus, angeführt werden. Aber auch sein Zitat gibt uns keine Bürgschaft dafür, daß er die Parallelglieder in derselben Ordnung wiedergibt, in der er sie in seiner Evangelienhandschrift gelesen hat. Denn es scheint, daß bei Justinus die Umstellung aller Wahrscheinlichkeit nach durch den Kontext verursacht wurde. Wie früher schon hervorgehoben wurde, bekämpft Justinus Apol. I, 63 die Meinung der Juden, daß Jahwe und nicht Christus aus dem brennenden Dornbusch zu Moses gesprochen habe, und zeigt, daß die Juden weder den Vater noch den Sohn erkannten. Er weist zuerst auf J§ 1, 3 hin, wo sich Jahwe beklagt, daß er von seinem Volke nicht verstanden werde. Er fügt dann das Zeugnis des Heilandes hinzu, der auch die Juden tadelte, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν... τί πατήρ καὶ τι υἱός [folgt dann das Zitat Mt 11, 27].

An der aus Isaia angeführten Stelle spricht der Vater, in dem dem Zitate vorhergehenden und zu beweisenden Säckchen erscheint die Reihenfolge πατήρ — υἱός; was Wunder, wenn Justinus der eben angeführten Aufeinanderfolge zulieb die beiden Säckchen umkehrte, damit sie mit dem vorausgehenden τι πατήρ καὶ τι υἱός schön harmonisierten? Man könnte natürlich auch hier wieder sagen, daß Justinus diese Reihenfolge eben aus unserem Verse herausgelesen habe. Aber das Gegenteil erscheint wahrscheinlicher. Justinus setzt deswegen den Vater an die erste Stelle, weil er gerade vorher

<sup>1)</sup> Eusebius darf nicht hierher gezählt werden, wie es von Harnack geschieht; denn c. Marcell. 1, 1 und Comm. in Ps. 110, 1—3 führt er die Parallelglieder in der gewöhnlichen Reihenfolge an. Ebenso verfehlt wäre es, Irenäus höher zu rechnen.

einen Ausspruch über die Nichtkenntnis des Vaters zitierte und zeigen wollte, daß Jesu Tadel über das Jüdenvolk mit dem Vorwurf übereinstimmt, den das προφητικὸν πνεῦμα durch Isaías gegen die Juden erhob. Dadurch dürfte die Reihenfolge τι πατήρ καὶ τι υἱός veranlaßt sein, wenn nicht die trinitarische Ursprungsfolge überhaupt dafür maßgebend war (vgl. Apol. I, 13).

Es bleiben nun noch die Zitate bei den gnostischen Häretikern, nämlich bei Marcion, bei den Marcelliern, bei Tatian (?) und Pseudo-Alemani.

Betreffs dieser sei zunächst wieder daran erinnert, daß Pseudo-Alemani Recog. 2, 47 auch die handschriftliche Reihenfolge hat, und daß Tatians Lesart mit Sicherheit nicht ermittelt werden kann.

Wenn aber auch alle diese Zeugen das Säckchen von der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn an erster Stelle anführten, so müßte trotzdem ihr Zeugnis als verdächtig angefochten werden. Sie benützten ja die Stelle zum Beweise, daß Jesus einen vom Schöpfer verschiedenen Gott seinen Vater genannt habe; ja gerade dieser Spruch war zum „Schibboleth einer Reihe von gnostischen Selten geworden, die in ihm eine Bestätigung ihrer Lehre von dem unbekannten Gott“ fanden.<sup>1)</sup> Diese Ansicht lassen sie aus dem Satze heraus: „Und niemand erkennt (oder hat erkannt) den Vater außer der Sohn.“ Dieser Satz war für sie das Wichtigste, auf ihn legten sie allen Nachdruck. Was war nun natürliche; als daß sie diesen Satz, der den Kernbeweis ihrer Lehre bildete, auch an die Spitze stellten?

Die Umstellung der Paralleläätzchen also, welche bei kirchlichen und häretischen Schriftstellern zu finden ist, ist absolut kein hinreichender Grund, die handschriftliche Reihenfolge der Glieder zu ändern, denn die Abweichungen erklären sich mühelos als freie Zitate, als Gedächtnisirrungen oder auch als Textänderungen, die durch den Kontext der betreffenden Schrift oder die eigentümliche Lehre der zitierenden Autoren veranlaßt wurden.

Um so mehr wird man an der rezipierten Reihenfolge der beiden Säckchen festhalten, wenn man sich die Gründe vor Augen hält, die positiv dafür sprechen.

Hieher gehören einmal die griechischen Kodizes, die beinahe ausnahmslos den Satz vom Erkanntwerden des Sohnes an erster Stelle bringen; angefichts dessen hat es nichts zu bedeuten, wenn zwei Handschriften, nämlich N und U [Vf], die Umstellung bieten. Es ist allerdings wahr, daß die ältesten Kodizes erst aus dem vierten Jahrhundert stammen, aber sie repräsentieren jedenfalls einen älteren Text. Ebenso einstimmig ist die Sprache der ältesten Versionen, der altlateinischen, syrischen und koptischen. Diese aber führen uns schon weiter zurück; sie repräsentieren den Evangelientext des dritten und,

<sup>1)</sup> Bousset, Kyrios Christos 60.

wenn man die beiden letztgenannten ins Auge fäßt, wahrscheinlich schon des zweiten Jahrhunderts. Sie informieren uns jedoch in weitaus genauerer und exakterer Weise über den evangelischen Text, als alle diese Zitate bei den Schriftstellern. Und wenn wir nicht wahllos jede nächstbeste Aufführung unseres Verses als wörtliches Zitat hinnehmen, sondern mit kritischer Strenge nur jene Autoren zu Worte kommen lassen, die einen Aufschluß über die Ordnung der beiden Sätzchen geben wollen, so fällt ihr Zeugnis wiederum nur zu Gunsten der Handschriften aus.

Während nämlich keine einzige ausdrückliche Aeußerung zu Gunsten der Umstellung angeführt werden kann, können wir uns für die Ordnung der Sätzchen in den Evangelien auf das ausdrückliche Zeugnis eines Irenäus und Origenes berufen. Ersterer führt adv. haer. IV, 6. 1 den Mt.-Text an in der Form, wie er im Evangelium steht und bemerkt: „Sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter . . .“ Da er gleich darauf dem kanonischen Texte die „peritiores“-Lesart gegenüberstellt, so war er schon wegen dieser Gegenüberstellung gezwungen, genau den handschriftlichen Wortlaut anzuführen; er will ja die Differenzen zwischen beiden hervorheben. Nun unterscheidet sich der gnostische Text gerade durch den Aorist (*cognovit*) und die Umstellung der Sätzchen von der kanonischen Form des Spruches. Also bezieht sich des heiligen Irenäus Beteuerung: Sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter nicht bloß auf die Verbalform, sondern auch auf die handschriftliche Aufeinanderfolge der Sätzchen.<sup>1)</sup> Ganz ähnlich steht es

<sup>1)</sup> Am gründlichsten hat jedenfalls Adalb. Merz (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II, 1 Das Evangelium Matthäus 200 ff.) den heiligen Irenäus mißverstanden. Den ersten Stein des Anstoßes findet er darin, daß trotz der bestimmten Erklärung adv. haer. IV, 6. 1 (Harven IV, 11. 1): „Nemo cognovit patrem nisi filius nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare“ sei gnostische Lesart, bei demselben Irenäus I, 20. 3 (Harven I, 13. 2) zu lesen sei: . . . καὶ οὐδεὶς ἔγων τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ φῶν ὁ υἱός ἀποκαλύψῃ. „So zitiert also Irenäus in einer Reproduktion gnostischer Benützung dieser Stelle, ohne ein Wort darüber zu verlieren, daß dies von dem Gnostiker verwendete Zitat in dieser Form von ihm gefälscht ist, in I, 13. 2 [I, 20. 3], und erst IV, 11. 1 [IV, 6. 1] hören wir, daß dieser Text verdorben sei, und daß es heißen müsse in umgekehrter Folge: οὐδεὶς γινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός κτλ.“ — Es ist schwer zu begreifen, wie man dieser Sachlage wegen dem heiligen Irenäus einen Vorwurf machen kann. Adv. haer. I, 20 referiert er, was für Schriften die Markosier zur Stütze ihrer Lehre gebrauchten, bemerkt, daß sie sich auf eine Unzahl von Apokryphen beriefen, und fügt hinzu, daß sie auch evangelische Texte mißbrauchten. Dort aber, wo man bloß referiert und noch nicht widerlegt, wird man hoffentlich nicht gleich hinzufügen müssen, daß der mißbrauchte Text mit der evangelischen Lesart nicht vollständig übereinstimmt. Auch betreffs der anderen Evangelientexte unterläßt Irenäus jede derartige Bemerkung, obwohl nicht alle wörtlich mit dem Evangelium übereinstimmen.

Merz fährt weiter: „Es wird aber noch ärger, wenn man dazu nimmt, daß Irenäus gleich darauf IV, 11. 2 [IV, 6. 2] die Stelle noch einmal anführt,

mit Origenes, der cant. cant. 2, 8 die Texte von Mt 11, 27, Lk 10, 22, Jo 10, 15 einander gegenüberstellt<sup>1)</sup> und dadurch genötigt war, genau zu zitieren. Der gelehrte Alexandriner versichert nun für Mt und Lk, daß der Satz vom Erkanntwerden des Sohnes voranstand. Von späteren Zeugen könnten Didymus de Trinitate 3, 37 und Hieronymus (Bulgata) angeführt werden.

Zu diesen äußeren Gründen treten verstärkend und er gänzend die inneren hinzu.

Nach dem Satze „πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου“ würde man allerdings gleich den Satz von der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn erwarten. Umso bezeichnender und charakteristischer ist es, daß die Erkenntnis des Sohnes an erster Stelle genannt ist. Es ist eben schon durch die Stellung angedeutet, was Jesus gleich darauf auch ausdrücklich sagt: Die Erkenntnis des Sohnes ist der Weg zur Erkenntnis des Vaters; denn niemand erkennt den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will. Somit paßt die handschriftliche Reihenfolge vortrefflich zu dem, was der ganze Spruch klar zum Ausdruck bringt: Durch den Sohn zum Vater!<sup>2)</sup> B. Weiß hat Recht, wenn er bemerkt, daß die Voranstellung der Erkenntnis des Vaters durch den Sohn (die doch die Hauptache schien) nichts Ursprüngliches habe.<sup>3)</sup>

Es scheint mir daher nicht richtig, was P. W. Schmiedel als Grund für die Umstellung der Parallelglieder anführt. „Handeln“, so meint er, „die Worte ‚alles ist mir übergeben worden von meinem Vater‘, von Macht, so war es das einzige Natürliche, zunächst dies anzuschließen, daß den Sohn in dieser seiner Machtvollkommenheit niemand außer der Vater erkannt habe (oder erkenne). Handeln sie aber von Einsicht, so war es ebenso dringend nahegelegt, zuerst von dem wichtigsten Gegenstand dieser Einsicht, dem Vater, zu sagen, daß niemand außer der Sohn ihn erkannt habe (oder erkenne). Der Übergang von der einen zur anderen Fassung jener Worte mußte fast notwendig die Umstellung der beiden nachfolgenden Sätzen nach sich ziehen.“<sup>4)</sup> Diese Natürlichkeit und Dringlichkeit hat jedenfalls keiner der alten Zeugen eingesehen, da erst die neuere rationalistische Exegese die Worte πάντα μοι παρεδόθη . . . von der παράδοσις der Lehre allein verstanden hat, diese Notwendigkeit haben ganz

---

und zwar nach den Handschriften [von adv. haer.] so, wie sie der Gnostiker zitiert hat, also im Widerspruch mit der Form, die er eben für die allein richtige erklärt hat.“ — Aber gerade daraus geht hervor, daß dieses letztere Zitat ein freies ist gegenüber der als offizielle Lesart des Mt angeführten Form; gerade daraus geht hervor, daß dem heiligen Irenäus an der Reihenfolge der Glieder nichts gelegen ist. Für so beschränkt sollte man denn doch diesen großen Bischof nicht halten, daß er nicht einmal mehr wußte, was er einen Absatz vorher gesagt hatte.

<sup>1)</sup> Vgl. die Stelle im 1. Heft dieser Zeitschrift 1914, S. 124. — <sup>2)</sup> Vgl. Zahr, Das Evang. d. Mt 445. — <sup>3)</sup> Meyer-Weiß, Das Mt-Evangelium 227, Num. 1. — <sup>4)</sup> Br. M. IV (1900) 9.

sicher jene Väter nicht begriffen, die bald die eine, bald die andere Reihenfolge bieten. Auch wenn der einleitende Satz von Erkenntnis handelt, ist die Umstellung der Parallelglieder nicht dringend geboten. Soll der Gegenstand der Einsicht betont werden, dann kann sowohl die Erkenntnis des Vaters wie die des Sohnes vorangestellt werden, da nach dem Texte beide gleichwertig sind; soll aber der Weg zur Erkenntnis des Vaters hervorgehoben werden, dann steht die Erkenntnis des Sohnes sehr passend an erster Stelle.

Ein weiteres Moment für die Beibehaltung der überlieferten Reihenfolge liegt darin, daß wir bei der Umstellung als zweiten Satz befämen: „... und niemand erkennt den Sohn außer der Vater und wem der Sohn offenbart.“ Jesus würde sagen, daß der Sohn sich selbst offenbart. So richtig dies ist und so vielfach es im Evangelium tatsächlich vorkommt, so stimmt doch die umgekehrte Ordnung besser zu der sonstigen Geprägtheit des Herrn, die Offenbarung seiner Person dem Vater zuzuschreiben (vgl. Mt 16, 17); desgleichen scheint sie auch besser mit dem Parallelismus der Stelle zu harmonieren.

Endlich paßt, wie Fritz Barth sehr gut bemerkt, die überlieferte Reihenfolge der Säckchen besser zum vorangehenden. „In den zwei Säcken ‚alles ist mir übergeben von meinem Vater‘ und ‚niemand erkennt den Sohn als der Vater‘“ ist das logische Subjekt Gott, welcher dem Sohn alles übergeben hat und ihn allein kennt; dann folgen zwei Sätze, in welchen der Sohn das logische Subjekt ist: er allein erkennt den Vater und offenbart ihn den Menschen. Was der Vater den unmündigen offenbaren will (V. 25), das offenbart ihnen der Sohn (V. 27); das Wohlgefallen des Vaters (V. 26) kommt in dem Wollen des Sohnes (V. 27) zum Ausdruck.<sup>1)</sup>

Damit mögen die Grörterungen über die Stellung der Parallelglieder geschlossen werden. Zusammenfassend können wir sagen, daß kein stichhaltiger Grund gegen, wohl aber die trifligsten Gründe für die Beibehaltung der von den Kodizes und Versionen bezeugten Reihenfolge der Parallelsätze geltend gemacht werden können. Schließlich und endlich sei noch bemerkt, daß, wenn eine sich überstürzende Textkritik die Umstellung vornehmen möchte, am wesentlichen Sinn der Stelle nichts geändert würde; der Parallelismus bliebe ja bestehen und auch der Relativsatz würde keine Störung verursachen.

Αποκαλύψῃ οὐδε βούληται . . . ἀποκαλύψει;

Der dritte Unterschied zwischen dem rezitierten Texte und der angeblich ursprünglichen Form desselben betrifft den Schlussatz des Spruches. Der Hauptfache nach dreht sich die ganze Frage um das Verbum des Relativsatzes: Hieß es ursprünglich „καὶ φέαν διός ἀποκαλύψῃ“ oder „καὶ φέαν διός βούληται διός ἀποκαλύψει?“

<sup>1)</sup> Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 264.

Harnack kommt zu dem folgenden Ergebnisse: „Welche der drei Formen: ὁ ἀν διός ἀποκαλύψη — οἵς ἀν διός ἀποκαλύψη — ὁ ἀν βούληται διός ἀποκαλύψαι die ursprüngliche ist, ob bei Mt und Lk die Worte ursprünglich verschieden gelautet haben, und wie sie sich auf diese Evangelien verteilt haben, kann nicht mehr entschieden werden. Um des Zeugnisses des Marcion willen ist es aber wahrscheinlich, daß bei Lk ὁ ἀν διός ἀποκαλύψη gestanden hat, zumal da auch die Markofier so bieten und auch sie den Lk.-Text befolgt haben.“<sup>1)</sup> In einer Anmerkung fügt er ergänzend hinzu: „Man könnte daran denken, daß die ursprüngliche Form: ὁ (οἵς) ἀν βούληται διός ἀποκαλύπτειν ἀποκαλύπτει gelautet hat und aus ihr die beiden kürzeren Formen hervorgegangen sind, aber beweisen läßt es sich nicht. — Ἀποκαλύψη und βούληται ἀποκαλύψαι lässt sich übrigens auch als Uebersetzungsvariante verstehen, wenn man βούληται ἀποκαλύψαι lediglich futurisch faßt.“<sup>2)</sup> Soweit Harnack.

Bei der Erörterung dieser Frage gehen wir wieder unseren gewohnten Weg, indem wir uns zuerst den Tatbestand vor Augen führen und ihn dann kritisch prüfen.

Die griechischen Kodizes bieten ausnahmslos die längere Form, sie bezeugen alle das Verbum βούλεσθαι; fast alle haben dies Verbum in der Konjunktivform βούληται verbunden mit dem Infinitiv des Aoristes ἀποκαλύψαι, nur ganz wenige lesen im Lk.-Evangelium βούλεται oder βούληθῇ.

Auch die Versionen treten einstimmig für den längeren Verschluß ein. Die ältesten sollen eigens angeführt werden. Beginnen wir mit den lateinischen. Für die afrikanische Ueberersetzung bezeugen Cod. Bobb. (k) „et cui voluerit filius revelare“ (Mt) und Cod. Pal. (e) „et quibus vult filius revelare“ (Lk). Unter den Zeugen der europäischen Version bieten die Codd a, b, c, d, f, ff<sub>1</sub>, ff<sub>2</sub>, h, l, q, r für Mt die kanonische Textfassung. In der Interlinearübersetzung des Cod. Sangall. (d) ist im Mt.-Text eine Lücke, da das griechische βούληται unübersetzt geblieben ist: „et cui . . . filius revelare.“ Offenbar ist „voluerit“ zu ergänzen. Cod. Sangerm. (g<sub>1</sub>) übersetzt „et si cui voluerit filius revelare“ (Mt). Als Lk.-Text dieser selben Version findet sich die kanonische Form in b, c [euicumque], d, δ, f, ff<sub>2</sub>, i, l, q, r; nur in a (Vercell.) stößt man auf die erweiterte Form: „et quicumque voluerit filius, revelavit.“<sup>3)</sup> Da auch die Vulgata „voluerit — revelare“ liest, so ergibt sich, daß sämtliche lateinische Uebersetzungen in allen Handschriften, in welchen sie uns überliefert sind, für den längeren Verschluß eintreten.

<sup>1)</sup> Sprüche und Reden Jesu 203. — <sup>2)</sup> A. a. D. 203, Ann. 2. —

<sup>3)</sup> Schumacher führt a. a. D. 43 als Lk.-Text des Vercellensis die Form an: „et euicumque voluerit filius revelare, revelavit“. Nach der Ausgabe Belsheim's aber vom J. 1894, auf die sich auch Schumacher beruft, liest Vercell. nicht „euicumque“, sondern quicumque, sodann fehlt der Infinitiv „revelare“.

Genau daselbe ist bei der syrischen Version der Fall. Die beiden Zeugen des Vetus Syrus bieten *βούλεσθαι*. Der Sy<sup>s</sup> liest bei Mt: *vaman d<sup>e</sup>s<sup>e</sup>bo b<sup>e</sup>ro d<sup>e</sup>nugle' leh*; bei Lk: *val<sup>e</sup>man d<sup>e</sup>s<sup>e</sup>bo b<sup>e</sup>ro d<sup>e</sup>nugle' leh*. Der Text des Sy<sup>c</sup> ist dem des Sy<sup>s</sup> gleich, nur hat ersterer nicht s<sup>e</sup>bo, sondern das Imperfekt (Futurum) neṣbe'. Was die Beschitta betrifft, so tritt auch sie unter die Zeugen des *βούλεσθαι*. Für Mt bietet sie: *val<sup>e</sup>man d<sup>e</sup>s<sup>e</sup>bo' b<sup>e</sup>ro d<sup>e</sup>nugle'*. Der Lk-Text zeigt eine kleine Abweichung: *val<sup>e</sup>man den neṣbe' b<sup>e</sup>ro d<sup>e</sup>nugle'*. Auffallend ist die Lesart des Sy<sup>pal</sup>: *val<sup>e</sup>man d<sup>e</sup>s<sup>e</sup>bo b<sup>e</sup>ro d<sup>e</sup>nugle' hu gole'*, eine Form, die sich dem Texte des Cod. Vercell. (a) nähert. Aus dieser Zusammenstellung erhellt, daß alle Syrer das Verbum sb' haben, sei es in der Form von s<sup>e</sup>bo' (voluit voluerit), sei es in der von sobe' (volens), sei es in der von neṣbe' (volebat volet).

Fügen wir noch das Zeugnis der koptischen Version hinzu, die ebenfalls für den längeren Verschluss eintritt. Denn der Memphite liest bei Mt: *nem phe ete hne pseri egorp naf ebol*, und bei Lk: *nem phē ete pseri uōš egorp naf ebol*.<sup>1)</sup> Einige Manuskripte dieser Version haben allerdings, wie Merx<sup>2)</sup> bemerkt, auch den kurzen Verschluss.

Wie also die griechischen Kodizes übereinstimmend *βούληται-ἀποκαλύψαι* überliefern, ebenso bestätigen die Übersetzungen, darunter die ältesten, diese Lesart.

Dem verkürzten Verschluss begegnen wir aber ziemlich oft in den Zitaten der altchristlichen Schriftsteller.

Die folgende Liste gibt eine Übersicht über die Formen, die uns hier begegnen.

### I.

1° ὁ ἐὰν [ἄν] βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι

Markosier bei Irenaeus, adv. haer. IV, 6. 1.

Irenaeus, adv. haer. IV, 6. 1.

<sup>1)</sup> Ed. Horner. — Der sahidische Text (ed. Horner) hat ebenfalls den langen Verschluss Mt 11. 27 *men petere p̄sere nauōš enōn̄h naf ebol*. Lk 10. 22 *men petere p̄sere nauōš egorp naf ebol*. — Im vorigen Artikel (Heft 1 dieser Zeitschrift 108 f. wurde bei der koptischen Version nur der Text der memphitischen Version angeführt, der sahidische, welcher sich an den memphitischen anschließen sollte, ist leider ausgefallen. Es sei nachträglich nur bemerkt, daß er ebenso das Präsens hat wie der Memphite.

Da sich in Linz die Ausgaben der altlateinischen Handschriften, der syrischen und koptischen Version nicht vorfinden, war ich genötigt, mir Abschriften unserer Stelle aus diesen Ausgaben anderswoher zu verschaffen. Was in Wien aufzutreiben war, erhielt ich durch Vermittlung des hochwürdigen Herrn Universitätsprofessors Dr Th. Innitzer, dem ich hier nochmals meinen innigsten Dank dafür ausspreche. Die Angaben über die bohairische und sahidische Version, über den Sy<sup>c</sup> und Sy<sup>pal</sup> und über manche Altlateiner verdanke ich einem Herrn in Rom, der nicht genannt sein will. Gratias ago quam maximas! — <sup>2)</sup> Die vier kanonischen Evangelien II, 1. 200.

Origenes, in Rom. I, 16; III, 8; in Lev. VII, 3; in Num. 13, 2; in cant. cant., prol.; II, 8; de princ. I, 3, 4 [einmal genau, einmal frei]; II, 4, 3.

Eusebius, Comm. in Ps. 110, 1—3.

Ps.-Clem., Recog. 2, 47.

Hegemonius, Acta Archelai 41 [frei].

Athanasius, in illud „omnia mihi tradita sunt“ (PG 25, 210); de incarnatione Verbi Dei et c. Arian. 7, 13.

Athanasius [?], c. Sabellianos 4.

Didymus, de Trinitate 3, 37.

Basilius, c. Eunom. 5, 3 (PG 29, 753).

Gregor. Nyss., c. Eunom. 1.

Cyrillus Alex., Thesaurus (PG 75, 229); de sancta et vivifica Trinitate 11 [ter].

Chrysost., de incompreh. Dei natura 5, 4; hom. in Mt 38, 2; 54, 2; Comm in c. 1. ep. ad Gal. 9.

Victorinus, adv. Arium I, 15.

Hilarius, de Trinitate II, 6; II, 10; VI, 26; IX, 50; XI, 45; in Ps. 134, 7; Comm. in Mt 11, 12 [frei].

Ambrosius, Expos. evang. sec. Le 7, 67; de fide ad Grat. V, 16. 200; De Spiritu sancto 2, 123; de interpellatione Job et David 1, 31.

Phoebadius, c. Arian. 10.

Nicetas Remes., de Spir. s. potentia 11.

Hieronymus, in Mt 2; in Mt 1, 8; in Jerem. 3, 12; in Ezech. 13, 44; Evang. sec Mt 11, 27; Evang. sec Lc 10, 22.

Augustinus, in Joan., tract. 31, 3; 47, 3; de s. virginitate 35; de Trinitate 7, 3; quaest. evang. 1, 1; sermo 69, 1; 142, 6.

Ps.-Augustinus, de divinis scripturis sive speculum 2.

Quaest. V. et N. Ti 125, 9.

Opus impf., hom. 28.

2º οἱς ἀν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει

Ps.-Clem., hom. 17, 4; 18, 4; 18, 13 [bis].

3º φίλον θέλῃ ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει

Athanasius, Orat. III, c. Arian. 46.

## II.

4º φίλον [ἀν] ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ

Marcion bei Tertull., adv. Marc. IV, 25.

Markosier bei Iren., adv. haer. I, 20. 3 und bei Epiph. haer 34, 18.

Clemens Alex., Protrept. I, 10; Paedag I, 5. 20; Strom. I, 28; V, 13; VII, 10; VII, 18; Quis dives 8.

Origenes, c. Celsum VI, 17; VII, 44; in Joan. I, 42; XXXII, 29.

Conc. Antioch. c. Paul. Samos. (Routh, Reliquiae sacrae III, 290).

Eusebius, de eccles. theol. I, 16; eclog. proph. I, 12.

Marcellus Ancyrr. bei Eusebius, de eccles. theol. I, 15.  
Cyrillus Hier., Catech. VI, 6; X, 1.  
Epiphanius, haer. 65, 6; Ancor. 67.  
Athanasius, Orat. I. c. Arian. 12; 39; de decret. Nic. Syn. 12;  
sermo maior de fide 28.

Didymus, de Trinitate II, 16.

Basilius, c. Eunom. 5, 3 (PG 29, 745).

Cyrillus Alex., Thesaurus (PG 75, 37; 75, 220; 75, 249; 75, 620;  
de sancta et consubstantiali Trinitate 2.

Opus impf. 28 [frei].

5° οἵς ἀν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός

Justinus, Apol. I, 63. 5; 63, 9; Dial. c. Tryph. 100.

Markosier [?] bei Iren. adv. haer. II, 6. 1.

Irenaeus, adv. haer. IV, 6. 3; IV, 6. 7; frag. syr. XV.

6° ὃ ἐὰν [ἀν] ἀποκαλύψῃ (οὐμε ὁ υἱός)

Epiphanius, haer. 54, 4; 76, conf. 7; 76, conf. 29.

### III.

7° οἵς ἀν βούληται ὁ υἱός ἀποκαλύψει<sup>1)</sup>

Ps.-Clem., hom. 18, 6.

8° οἵς ἀν βούληται ὁ υἱός ἀποκαλύπτει

Ps.-Clem., hom. 18, 7.

9° οἵς βούλεται ἀποκαλύπτει

Ps.-Clem., 18, 7.

10° ὃ ἐὰν ὁ υἱός ἀποκαλύπτει

Epiph., haer. 74, 4.

11° cui filius revelavit

Tertull., de praescript. haer. 21.

Bei der Untersuchung der Frage, welche dieser Formen für den Urtext in Betracht komme, müssen vor allem alle unter III angeführten Varianten gänzlich ausgeschieden werden, schon aus dem Grunde, weil sie eine zu schlechte Bezeugung haben, falls sie auf Evangelienhandschriften zurückgingen. Überdies ist es nur zu evident, daß sie keine wörtlichen Zitate sind. Außer Zweifel ist dies für die unter Nr. 7, 8 und 9 angeführten. Um sich davon zu überzeugen, braucht man sie mir untereinander und mit der unter Nr. 2 eingereichten Form zu vergleichen. Die unter Nr. 10 angegebene

<sup>1)</sup> Schumacher führt a. a. D. 46 auch die Variante „ὃ ἀν ὁ υἱός ἀποκαλύψει“ an und nennt als Belegstellen: „Eusebius, Theol. eccl. lib. 1. 15; 1. 16.“ — Diese Variante wird wohl überhaupt nicht existieren. Schumacher gibt a. a. D. 223 an, Eusebius’ Schrift: „de eccl. theol.“ nach der Berliner Ausgabe zitiert zu haben. Aber dort steht an beiden Stellen ἀποκαλύψῃ I, 15, οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός καὶ ὃ ἀν ὁ υἱός ἀποκαλύψῃ I, 16 οὐδεὶς ἔγων τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός καὶ ὃ ἀν ὁ υἱός ἀποκαλύψῃ. ἀποκαλύψει wird auch nicht als Variante angeführt. Somit existiert sie überhaupt nicht. — Der Genauigkeit wegen sei dann noch bemerkt, daß de eccl. theol. I, 15 Zitat aus Marcellus und nur I, 16 Eusebius’ eigener Text ist.

Lesart kann ebensowenig auf Genauigkeit Anspruch erheben. Dies zeigt ein Vergleich mit Nr. 6 und 4; die dort namhaft gemachten Stellen lehren, daß Epiphanius sonst immer ἀποκαλύψῃ schreibt. Desgleichen erweist sich auch die aus Tertullian, de praescript. haer. 21 angeführte Lesart als freies, dem Zusammenhang angepaßtes Zitat.

Es ist ferner außer jedem Zweifel, daß der Relativsatz das Subjekt „ὁ οἶς“ hatte. Harnack führt drei Zeugen an, in welchen das Subjekt ausgelassen sein soll; nämlich Sy<sup>hieros</sup>., Epiphanius (ofters) und Nicetas (Erfaß durch χωτός), erklärt aber selbst, daß diese Ausschreibungen textkritisch nichts besagen.<sup>1)</sup> Es sei aber hinzugefügt, daß diese Angaben nicht einmal ganz richtig sind. Denn der Sy<sup>hieros</sup>. (= Sy<sup>pal</sup>) läßt das Subjekt bero' gewiß nicht aus. (Vgl. den Text oben S. 364). Auch bei Nicetas fand ich als Subjekt filius.<sup>2)</sup> Nur für Epiphanius ist es richtig, daß er öfters, nämlich haer. 54, 4; 76 conf. 7; 76 conf. 29 das Subjekt ausläßt. Dass dies aber nur eine freiere Zitation ist, geht daraus hervor, daß er haer. 65, 6; 74, 4; Ancor. 67 den Relativsatz mit ὁ οἶς als Subjekt anführt. Die unter Nr. 6 angesetzte Variante kommt also nicht mehr wegen der Weglassung des Subjektes, sondern nur mehr wegen der Verbalform ἀποκαλύψῃ in Betracht.

Weiters kann auch der Unterschied zwischen ἡ (ἡ)στὶ und οἵς (οἵ)στι nicht beachtet werden. Denn fürs erste ist er absolut belanglos; fürs zweite ist er viel zu wenig bezeugt, um als Urlesart in Betracht zu kommen; fürs dritte verdankt οἵς ἐστι doch offenbar der freien Zitationsweise der Alten seinen Ursprung; jedenfalls ist dies die nächstliegende Erklärung. Die unter Nr. 2 und 5 angeführten Varianten werden darum nicht wegen des Pronomens, sondern nur wegen der Verbalformen berücksichtigt.

Somit bleiben von all den Varianten in den Väterzitaten nur die beiden Formen: βούληται — ἀποκαλύψαι und ἀποκαλύψῃ, die ernstlich Beachtung verdienen, weil beide eine ausgiebige Bezeugung haben. Und da die erstere Lesart zugleich die Textfassung der griechischen Kodizes ist, die von den Versionen vollauf bestätigt wird, so stehen wir wieder vor der Frage, ob es angehe, die kanonische Lesart fallen zu lassen und ἀποκαλύψῃ als Urtext anzusehen. Und die Antwort muß wieder verneinend lauten.

Textkritisch muß βούληται — ἀποκαλύψαι als ursprüngliche Lesart festgehalten werden. Dies soll im folgenden eingehender dargelegt werden.

In erster Linie spricht für die Beibehaltung der kanonischen Lesart eine Prüfung des Zeugennmaterials, auf Grund dessen der kürzere Verschluß als Urtext angenommen werden müßte. Ἀποκαλύψῃ

<sup>1)</sup> Sprüche und Reden Jesu 202. — <sup>2)</sup> Revelantur omnia per Christum, sicut ipse ait: Nemo novit patrem nisi filius et cui voluerit filius revelare. De Spir. S. potentia 11 (PL. 52. 858 f.).

kommt, wie die Zitatensliste ausweist, bei den alten Schriftstellern häufig vor. Aber dies allein genügt nicht. Es fragt sich eben, ob dies wörtliche Zitate sind. Und hier haben wir allen Grund anzunehmen, daß es freiere Anführungen sind. Betreffs des ἀποκαλύψη bei Athanasius, Didymus, Basilius, Chryllus von Alex. ist dies außer Zweifel. Sie bieten nämlich in buntem Wechsel beide Formen. Da nun der kanonische Text des vierten Jahrhunderts sicher βούληται — ἀποκαλύψῃ las (vgl. B, N, die Versionen, Zeugnis des heiligen Hieronymus), so folgt, daß die Väter, welche den Relativsatz mit ἀποκαλύψῃ anführen, frei zitieren müssen. Dasselbe gilt von Eusebius. Er bringt zwar häufig unseren Vers, aber meist ohne den Relativsatz. Nur dreimal führt er ihn an; zweimal (de eccles. theol. I, 16; eclog. proph. 1, 12) schließt er ihn an den zitierten Halbvers ζγω τὸν πατέρα mit dem Verbum ἀποκαλύψῃ an, einmal (Comm. in Ps. 110) erscheint er als Abschluß der vollständig zitierten Stelle Λεktion 10, 22 in der Form βούληται — ἀποκαλύψῃ. Charakteristisch ist das Variantenverhältnis bei Irenäus. Adv. haer. IV, 6. 1 zitiert er den Mt.-Text genau in der kanonischen Fassung und versichert „Sic et Matthaeus posuit etc.“ Da er gleich darauf die „peritiores“-Lesart mitteilt, so hat die genannte Bedeutung evident den Zweck, den angeführten Mt.-Text als den echten Text des Mt.-Evangeliums hinzustellen. Wenn also Irenäus irgendwo unseren Vers wörtlich anführt, dann muß es IV, 6. 1 der Fall sein. Aber er zitiert in demselben Kapitel noch zweimal (IV, 6. 3; IV, 6. 7) die Stelle und setzt trotz der vorigen Versicherung: „Sic et Matthaeus posuit etc.“ nicht voluerit-revelare, sondern beidesmal revelaverit. Da man nun dem heiligen Irenäus doch eine solche Gedächtniskraft wird zutrauen dürfen, daß er sich beim Abschaffen des dritten Abschnittes im sechsten Kapitel noch dessen erinnern konnte, was er zwei recht kleine Abschnitte vorher mit allem Nachdruck betont hatte, so ist man genötigt, die Form „revelaverit“ als freie, textlich leichtere und bequemere Fassung anzusehen. Das Vorkommen von Zitaten mit „revelaverit“ bei Irenäus beweist mithin für den Urtext gar nichts, ist vielmehr eine laute Warnung, daß „revelaverit“ der altchristlichen Schriftsteller kritiklos sofort als wörtliches Zitat aufzufassen.

Eigenartig liegen die Verhältnisse bei Origenes. In den griechischen Zitaten wird viermal der Relativsatz angeführt, immer mit ἀποκαλύψῃ, in den in lateinischer Uebersetzung vorliegenden Werken wird der Relativsatz mindestens achtmal zitiert, aber immer mit voluerit-revelare. Man wäre natürlich versucht, den längeren Versschluß auf Konto des Uebersetzers zu setzen. Aber dies scheint angesichts cant. cant. 2, 8 doch nicht leicht möglich; denn dort begegnen wir der ausdrücklichen Erklärung des Alexandriners, Mt und Λεktion hätten voluerit-revelare geschrieben.<sup>1)</sup> Anzunehmen, Origenes habe ἀπο-

<sup>1)</sup> Den Text von cant. cant. 2, 8 siehe im 1. Heft dieser Zeitschrift (1914) S. 124.

χριστῷ als Verschluß bei Mt und Lk erklärt, und erst Rufinus habe daraus voluerit-revelare gemacht, erscheint doch recht wenig wahrscheinlich. Man ist daher gewiß berechtigt, schon auf Grund dieser Zitatenverhältnisse dem viermal bei Origenes vorkommenden ἀποκαλύψῃ zu misstrauen und darin mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit ein freies Zitat zu sehen.

Daß man allen Grund hat, in dem kurzen Verschluß eine freiere Textform anzunehmen, beweist besonders schön Clemens von Alexandrien. Nicht weniger als siebenmal führt er den Relativsatz an und konstant steht als Prädikat das einfache ἀποκαλύψῃ. Man möchte glauben, Clemens müsse in seiner Evangelienhandschrift so gelesen haben. Und doch wäre diese Annahme nicht richtig. Eine kurze Bemerkung in Strom, I, 28 zeigt, daß auch er βούληται — ἀποκαλύψῃ las. An der eben genannten Stelle heißt es nämlich: Οὗτος δὲ τῶν ὄλων τὸν πατέρα ἐκκαλύπτων φὰρ βούληται, [καὶ] ὡς οἱόν τε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν χωρῆσαι [νοεῖν]. «οὐδεὶς γάρ ἔγνω τὸν οὐρανόν εἰ μὴ διὰ πατέρος τὸν πατέρον εἰ μὴ διὰ οὐρανού».<sup>1)</sup>

Dieses „ἐκκαλύπτων φὰρ βούληται“ ist nichts anderes als das in paraphrastischer Form wiedergegebene φὰρ βούληται διὰ ἀποκαλύψῃ; denn daß der Sohn den Vater offenbare, wenn er wolle, leitet Clemens aus unserer Stelle ab, weil er unmittelbar darauf zum Beweise seiner Neuherzung unseres Spruch anführt. Er kann es aber nur dann daraus ableiten und nur dann den Evangelientext als Beweis seiner Auffstellung anführen, wenn dort βούληται — ἀποκαλύψῃ zu lesen ist. Obwohl also Clemens im einleitenden Satze bemerkt, daß der Sohn den Vater offenbart, wenn er will, und diese Bemerkung mit unserem Verse begründet, so führt er trotzdem gleich nachher den Text mit dem bequemerem ἀποκαλύψῃ an, wohl ein sicheres Zeichen, daß das ἀποκαλύψῃ auch bei Clemens nichts anderes als ein freieres Zitat ist.

Dasselbe muß schließlich auch über das von Epiphanius fast konstant angewendete ἀποκαλύψῃ gesagt werden. In der Tat machen die Anführungen unserer Stelle bei Epiphanius durchaus nicht den Eindruck, daß sie wörtlich genau sind. Das gegenseitige Erkennen wird mit οἶδε und ἔγνω ausgedrückt, das Verbum wird im zweiten Säzchen bald wiederholt, bald ausgelassen, die Parallelglieder werden das einmal in der handschriftlichen, das anderermal in der umgekehrten Reihenfolge angeführt, das Subjekt des Relativsatzes fehlt bald, bald ist es angegeben; zu allem Überfluß wechselt auch ἀποκαλύψῃ einmal mit ἀποκαλύπται. Das sind gerade genug Variationen, um das Urteil zu rechtfertigen, daß Epiphanius nicht besonders genau zitiert. In diese Umgebung würde auch ἀποκαλύψῃ als freieres Zitat sehr wohl hineinpassen. Daß nun in der

<sup>1)</sup> Clemens von Alex. (ed. Stählin) GOS. II, 102.

genannten Verbalform nichts anderes als eine freiere Textformulierung vorliegt, beweist, wie ich glaube, folgende Erwägung: Epiphanius gehört dem vierten Jahrhundert an, einer Zeit, aus der wir die kanonische Textfassung unserer Stelle sehr gut kennen. Wenn er nun abweichend  $\alpha\piοκλύψη$  zitiert, so kann dies nur daher kommen, daß er entweder den Text tendenziös änderte oder ihn in einer freieren, sprachlich leichteren Form aufführte. Das erstere ist gänzlich ausgeschlossen, weil auch nicht der geringfügigste Grund für eine tendenziöse Textänderung angegeben werden kann. Wer wie Epiphanius an die Gottheit Christi glaubt und trotzdem aus  $\betaούληται\alpha\piοκλύψαι$  ein einfaches  $\alpha\piοκλύψη$  macht, den kann nur ein sprachlicher Grund hiezu bewogen haben, und damit kommen wir von selbst zur zweiten allein annehmbaren Erklärung, daß nämlich  $\alpha\piοκλύψη$  eine freiere Textfassung ist.

Harnack führt auch die Markosier als Zeugen für den kürzeren Verschluß an. Allein hiezu muß ein großes Fragezeichen gemacht werden. Ich setze hier als bewiesen voraus, daß bei Irenaeus, adv. haer. IV, 6. 1, die peritiores apostolis die Markosier sind.<sup>1)</sup> Daraus folgt, daß Irenaeus zweimal den Text der Markosier aufführt, nämlich I, 20. 3 und IV, 6. 1; nun unterscheiden sich die beiden Zitate gerade durch den Verschluß revelaverit (I, 20. 3): voluerit-revelare (IV, 6. 1). Es fragt sich nun, wo Irenaeus den Text wörtlich wiedergibt. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Dies muß adv. haer. IV, 6. 1 der Fall sein. Dort will er ja die Unterschiede zwischen der kanonischen und der peritiores-Lesart hervorheben. Dadurch war er genötigt, die eine wie die andere genau anzuführen. Ist diese ganze Erörterung richtig, dann scheiden die Markosier aus der Liste der  $\alpha\piοκλύψη$ -Zeugen aus und werden zu Patronen des längeren Verschlusses.

Damit wäre, wie ich hoffe, der Nachweis erbracht, daß das bei Cyrillus von Alex., Basilius, Didymus, Athanasius, Epiphanius, Eusebius, Origenes, Clemens von Alex. und Irenaeus vorkommende  $\alpha\piοκλύψη$  nichts anderes ist als eine freiere, sprachlich vereinfachte Textformulierung; gleichzeitig wurde auch dargetan, daß die Markosier und Irenaeus für den längeren Verschluß eintreten. Als Zeugen für  $\alpha\piοκλύψη$  bleiben nur mehr Marcion und Iustinius, je ein, bezw. ein zweimaliges unvollständiges Zitat unseres Verses bei Marcellus von Anchra, in den Beschlüssen des Conc. Antioch. und bei Cyrillus von Jerusalem [zweimal]. Da wir bereits in der Lage waren,  $\alpha\piοκλύψη$  als eine weit verbreitete freiere Textformulierung nachzuweisen, so sind wir gewiß berechtigt, dieselbe Form auch bei den noch übrigen anzunehmen. Nebrigens steht dem Zeugniße Marcions und Iustinius das der Markosier und besonders die ausdrückliche Erklärung des heiligen Irenaeus gegenüber.

<sup>1)</sup> Vgl. Heft 1 dieser Zeitschrift 1914, S. 122 f.

Bisher diskutierten wir immer das Vorkommen von ἀποκαλύψη in den Väterzitaten und schon die bisherigen Erörterungen müssen zu der Ansicht nötigen, daß auf Grund dieser Zitate die Lesart der Kodizes nicht aufgegeben werden darf. Aber es ist jetzt an der Zeit, sich einmal das gesamte textkritische Material vor Augen zu halten, um sich endgültig für den einen oder den anderen Verschluß zu entscheiden.

Die griechischen Handschriften und die Versionen bieten einhellig die längere Form. Damit kennen wir aber — und zwar mit Genauigkeit — den kanonischen Text zum mindesten des dritten Jahrhunderts, wenn nicht schon des zweiten. In den Zitaten der christlichen Schriftsteller sind beide Lesarten ziemlich gleich stark vertreten. Da die indirekte Ueberlieferung nicht einhellig für ἀποκαλύψη ist, sondern beide Formen bietet, ist selbstverständlich βούληται — ἀποκαλύψαι textkritisch die besser bezeugte Lesart. Prüft man nun die Zitatensammlung etwas näher, so drängt sich unwillkürlich die Ueberzeugung auf, daß nur der längere Verschluß für den Urtext in Betracht kommen kann, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil man vielfach direkt nachweisen kann, daß ἀποκαλύψη zwar keine verschiedene Lesart, wohl aber eine weit verbreitete, sprachlich einfache Textfassung für βούληται — ἀποκαλύψαι war; zweitens, weil sogar solche Schriftsteller, die selbst zum Teil nicht selten ἀποκαλύψη gebrauchen, gleichsam im Gegensatz zu sich selbst ausdrücklich erklären, Mit oder Lt hätten βούληται — ἀποκαλύψαι gelesen (man denke vor allem an Trenäus, dann an Origenes und Didymus), während eine ähnliche Neuüberzeugung für ἀποκαλύψη nicht zu finden ist.<sup>1)</sup> Wer sich diesen textkritischen Tatbestand vor Augen hält, wird zweifelsohne nur den längeren Verschluß als Urtext ansehen können.

(Fortsetzung folgt.)

## Pastoral-Fragen und -Fälle.

I. (**Eine Ehe mit mehreren Hindernissen.**) Frau Anna hatte schon bei Lebzeiten ihres kränklichen Gatten Adolf wiederholt ehebrecherischen Verkehr mit dem leichtfertigen und gottlosen Emil, der ihr sogar die Ehe versprach, sobald Adolf gestorben wäre. Als nun Anna Witwe wurde, machte sie, um ihr Gewissen — sie war gläubige und ausübende Katholikin — ins reine zu bringen, dem Emil den Vorschlag, daß er sie entweder eheliche oder jedweden Verkehr mit ihr abbreche. Emil aber schreckte vor einer Ehe zurück und so wurde er von Anna vollständig abgewiesen. Unterdessen hatte Anna eine andere sehr günstige Heiratsgelegenheit bekommen und war schon daran, von derselben Gebrauch zu machen. Emil, der dies erfuhr, wollte aus Eifersucht um jeden Preis verhindern,

<sup>1)</sup> Vgl. zu diesem zweiten Grunde Schumacher, a. a. D. 48 f.