

wenn er, wie bereits erwähnt,¹⁾ sich z. B. benachteiligt fühlt, daß der Bischof ihn nötigt, dem bestellten Substituten eine zu große Entschädigung zu zahlen. Doch auch in diesem Falle hat die Appellation keinen Suspensiv-effekt.

11. Dem Verurteilten steht aber immer der Weg des Rekurses an die Konzilskongregation offen.²⁾ Im Falle des Rekurses muß der Bischof, wie oben gesagt wurde, auf Verlangen der Kongregation die Gründe der Suspension mitteilen und die Strafe zurücknehmen, wenn die Gründe nicht für stichhaltig befunden werden. Der Rekurs gegen die Ausschließung vom Empfange der Weihen hat selten Erfolg, da der Heilige Stuhl nicht leicht einen Bischof zwingt, einem Kandidaten, von dessen Würdigkeit der Bischof nicht überzeugt ist, die Weihen zu erteilen. Hingegen ist es häufig vorgekommen, daß der Bischof die Strafe der Suspension zurücknehmen mußte, weil die Beweisgründe als ungenügend erkannt wurden.

Aus den dargestellten Bedingungen, unter denen die Sentenz ex informata conscientia gefällt werden kann, sowie aus den hierbei zu beobachtenden Formalitäten folgt, daß genannte Sentenz nicht leicht mißbraucht werden kann und somit auch nicht der Willkür und Ungerechtigkeit Vorschub leistet, wie die Gegner dieser außerordentlichen Strafart glauben machen wollen.

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

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

(Schluß-Artikel.)

Die Abhängigkeit des Spruches von Jesus Sirach. —

Während H. J. Holzmann meint, daß die Berührungen unserer Stelle mit Sir 6, 24—29; 51, 23—27 am wenigsten Bedenken erregen, glaubt Loisy, gerade deswegen in dem Spruche keine wörtliche genaue Wiedergabe einer Äußerung Christi vor seinen Jüngern annehmen zu können. Dieses Wort des Herrn, so hören wir von dem französischen Kritiker, „findet sich in einer Art Psalm, in dem der Einfluß des Gebetes, mit welchem das Buch Ecclesiasticus schließt, im ganzen und in mehreren Einzelheiten erkennbar ist. Beiderseits wird mit einem Lobpreis Gottes begonnen und mit sichtlicher Vorliebe der Name «Vater» gebraucht;³⁾ dem Lob der Weis-

1) Siehe oben Nr. 8. — 2) „Semper tamen patet aditus ad Apostolicam Sedem; et in casu, quo clericus absque sufficienti ac rationabili causa se hac poena mulctatum reputet, recurrere poterit ad Summum Pontificem.“ (Instr. vom 20. Okt. 1884, Art. 12.) — 3) Dazu macht Loisy die Anmerkung: Cf. Eccl. 51, 10 (en lisant: „le Seigneur mon Père“, et non „le Seigneur, père de mon Seigneur“).

heit entspricht die Aussage über die gegenseitige Erkenntnis des Vaters und des Sohnes; der Appell Christi an die Kleinen und die, welche sich abmühen in dieser Welt, ist, wie es scheint, von der Einladung inspiriert, welche die Weisheit im letzten Teile des Gebetes des Siraziden an die Unwissenden richtet. Diese Ähnlichkeiten sind nicht zufällig. Da man nun schwerlich annehmen kann, Jesus habe in einem Gebete oder in einer ganz spontanen Rede den Eklesiastikus nachahmen wollen, da gerade die Hauptstelle ein Bekenntnis des christlichen Glaubens und kein Gebet Christi ist, da sich eine andere Stelle — bei Mt nämlich — findet, an der allem Anschein nach der Heiland mit der göttlichen Weisheit¹⁾ identifiziert worden ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Perikope, in der sich der von Harnack angeführte Text [Mt 11, 27] findet, trotz ihres Vorkommens in zwei Evangelien wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt ein Produkt der christlichen Tradition der ersten Zeiten sei. Sie ist immer ein beachtenswertes Zeugnis für die Entwicklung der Christologie im ersten Zeitalter der Kirche, aber ein Kritiker dürfte sie nur mit größter Reserve verwerten, wenn es sich darum handelt, festzustellen, was für eine Idee Christus von seiner Person, von seiner Gottessohnschaft und seiner Sendung in seiner Lehre hat geben können.“²⁾

Voisy will somit zwei Dinge beweisen: erstens, daß unsere Stelle vom Gebete des Siraziden beeinflusst, und zweitens, daß sie gerade deswegen sehr wahrscheinlich kein authentisches Herrenwort ist. Beide Behauptungen müssen einer genaueren Kritik unterworfen werden, weil nicht bloß Voisy, sondern noch mehrere andere Kritiker diese Thesen vertreten. Beginnen wir mit der ersten Aufstellung Voisy's!

Um zu beweisen, daß der Spruch vom Gebete des Siraziden abhängig sei, führt Voisy drei Gründe an:

1. Beiderseits wird mit dem Lobe Gottes begonnen und mit besonderer Vorliebe der Name «Vater» gebraucht (Vgl. Ekflus 51, 10).

2. Der Lobrede auf die Weisheit entspricht die Aussage über die gegenseitige Erkenntnis des Vaters und des Sohnes.

3. Der Aufruf Christi an die Kleinen und Mühseligen scheint durch die Einladung inspiriert, welche die Weisheit an die Unwissenden richtet (Ekflus 51, 23).

Um die ganze Richtigkeit dieser Argumentation zu veranschaulichen, will ich dem angeblichen Original die „Nachbildung“ gegenüberstellen; dies kann um so leichter geschehen, da sowohl JSir 51 als Mt 11, 25—30 in drei Abschnitte zerlegt werden können.

¹⁾ Cf. Mt 23, 34—36 (passage attribué à la Sagesse dans Lc 11, 49—51). Vgl. besonders Voisy, Les évangiles synoptiques I, 913. — ²⁾ L'évangile et l'église 77 ff.

I. Korrespondenz.

Matthäus

11, 25. 26

²⁵ Zu jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Einfältigen aber geoffenbart hast.

²⁶ Ja, Vater! weil es also wohlgefällig gewesen ist vor dir.

Jesus Sirach¹⁾

51, 1—12

- ¹ Ich will dich preisen, Jahwe, o König,
und will verherrlichen deinen Namen, Jahwe, jeglichen Tag!
Ich will dich loben, Gott, meinen Retter,
und will preisen deinen Namen!
- ² Denn Beschützer und Helfer bist du mir geworden
und hast errettet meine Seele vom Tode.
Du hast entzogen meinen Leib der Grube,
aus der Gewalt der Unterwelt meine Füße.
Du hast mich errettet aus der Schlinge der Verleumdung der Zunge,
aus den Lippen derer, die Lüge verursachen;
und gegenüber meinen Widerjachern bist du [mir] zum Helfer geworden.
- ³ Und du hast mich errettet nach der Fülle deiner Gnade
vor dem Knirschen der zum Fressen Bereiten;
aus der Hand derer, die mir nach dem Leben trachteten,
und aus den vielen Drangsalen, die mich trafen;
- ⁴ von der Erstickung durch das Feuer rings um mich her
und mitten aus dem Feuer, das ich nicht angezündet hatte;
- ⁵ aus der Tiefe des Schoßes der Unterwelt
und von der unreinen Zunge;
von dem trügerischen Worte gegenüber dem Könige,
von der Verleumdung der falschen Zunge.
- ⁶ Herangekommen war meine Seele [bei] nahe bis an den Tod,
und mein Leben war [bereits] ganz nahe der Unterwelt drunten.
- ⁷ Und ich hatte mich nach rückwärts gewandt, doch da war kein Helfer;
und ich schaute aus nach einem, der mir beistehe, doch niemand war da.

¹⁾ Die Uebersetzung ist aus E. Raupischs, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, 471 ff genommen.

⁸ Da gedachte ich deines Erbarmens,
o Herr,
und deiner Betätigung von Ewig-
keit her.

Denn du befreitest die, die auf dich
harrten,
und errettetest sie aus der Hand
ihrer Feinde.

⁹ Und ich erhob von der Erde aus
mein Flehen

und betete um Errettung vom Tode.

¹⁰ Ich rief zu meinem Vater, dem Er-
habenem:

„O Herr, [mein] Held und Retter!
Verlaß mich nicht in den Tagen
der Drangsal,
zur Zeit der Uebermütigen, der
Hilfslosigkeit.

¹¹ Ich will preisen deinen Namen alle-
zeit
und will dich feiern mit Dank-
sagung!“

Da hörte Jahwe auf meine Stimme
und achtete auf mein Flehen.

¹² Denn du befreitest mich vom Un-
tergang
und errettetest mich aus schlimmer
Zeit.

Darum will ich dir danken und
dich preisen
und segnen den Namen Jahwes!

Dies wäre die erste „Korrespondenz“! Worin besteht sie? Darin,
daß sich bei den Synoptikern ein aus zwei, bei Jesus Sirach ein
aus zwölf Versen bestehendes Gebet findet, daß die zwei Gebete drei
Wörter gemeinsam haben: „ἐξομολογοῦμαι [ᾠσούμαι] σοι, κύριε,
πάτερ“. Was folgt daraus? Etwa daß Mt 11, 25, 26 eine Nach-
bildung von Sir 51 ist? Nein, und tausendmal nein, wenn nicht
einer beschämenden Oberflächlichkeit in der Exegese und biblischen
Theologie Tür und Tor geöffnet werden soll.

Dem Inhalt nach haben beide Gebete gar nichts gemeinsam;
denn Jesus preist den Vater, daß er die Geheimnisse des Gottes-
reiches den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber
enthüllt habe; der Sirazide dagegen dankt Jahwe, seinem Herrn,
aus tiefstem Herzen für die Errettung aus einer drohenden Lebens-
gefahr. Man lese doch nur beide Stellen, um sich davon zu über-
zeugen, daß sie inhaltlich total verschieden sind.

Formell sind nur drei Termini gemeinsam. Aber diese haben
nichts Auffälliges und Charakteristisches an sich, dessentwegen das
beiderseitige Vorkommen nur durch Anlehnung an Sir 51 erklärt
werden könnte. Im Gegenteil!

Was ἐξομολογοῦμαι σοι betrifft, kann die Übereinstimmung
in diesem Ausdrucke schon deswegen nichts und gar nichts beweisen,

weil beiderseits ein Lobpreis Gottes vorliegt. Wenn Jesus und der Sirazide Jahwe lobpreisen, so sollte man es denn doch eher ganz natürlich finden, wenn beide dasselbe Wort „preisen“ gebrauchen. Nimmt man dann hinzu, daß „ἐξομολογοῦναι σοι“ eine in den Psalmen und Propheten häufig vorkommende Phrase ist (vgl. z. B. Ps 7, 18; 9, 2; 17 (18), 50; 85 (86), 12; 110 (1) 1; 137 (138), 1; 74 (75), 1; Ps 12, 1; Dan 2, 23 u. f. w.), so muß man zur Uebersetzung kommen, daß die Uebereinstimmung von Mt 11, 25. 26 mit Sir in dem angeführten Ausdrucke gar nichts zu bedeuten habe.

Ebenso wenig kann aus dem beiderseits vorkommenden „κύρις“ auf eine Anlehnung an Sir geschlossen werden, weil sich dieser Titel nicht bloß in diesem Kapitel des Ekklos, sondern in allen Büchern des A. T. ungezählte Male findet.

Dasselbe gilt von der Bezeichnung Gottes als „des Vaters“, die Voisy besonders hervorhebt. Denn fürs erste ist der Vatername im Munde Jesu eine so häufige, so beliebte und ständige Ausdrucksweise, daß man ihr Vorkommen an unserer Stelle wahrlich nicht erst durch eine Anlehnung an den Ekklos erklären muß. Fürs zweite wird nicht bloß von Jesus Sirach, sondern auch von anderen Hagiographen des A. B. Gott als Vater angesprochen.¹⁾ Will man schon den Gebrauch des Vaternamens durch Anlehnung erklären, so könnte man mit derselben — sagen wir — Willfür das Deuteronomium, die Psalmen, die Propheten des Isaias, Jeremias u. f. w. als Quelle in Anspruch nehmen. Wollte Voisy die „préférence marquée“ betonen, mit der beiderseits der Vatername gebraucht werde, so muß fürs dritte erwidert werden, daß Jesus allerdings mit großem Nachdruck vom Vater und vom Sohne spricht, daß aber eine „préférence marquée“ des Siraziden für die Benennung Gottes als des Vaters rein aus der Luft gegriffen ist, weil er gewöhnlich den Titel „κύριος“ gebraucht.

Da also Mt 11, 25. 26 inhaltlich mit Sir 51, 1—12 gar nichts gemeinsam hat, die Berührung aber in drei einfachen, nicht bloß von Sir, sondern von vielen Autoren des A. T. häufig gebrauchten Ausdrücken vollständig bedeutungslos ist, so kann von einer Verwandtschaft, Abhängigkeit oder Nachbildung unserer Verse nach der Vorlage des Ekklos keine Rede sein.

II. Korrespondenz.

Matthäus

11, 27.

Jesús Sirach

51, 13—22.

Alles ward mir übergeben von meinem Vater. Und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, und niemand erkennt den Vater außer der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will.

¹³ Als ich noch jung war, ehe ich [in der Fremde] umherirrte, suchte ich ehrlich die Weisheit.

¹⁴ In meinem Gebete flehte ich um sie und bis ans Ende werde ich sie aussuchen.

1) Vgl. diese Zeitschrift 1913, Heft 4, S. 777.

- ¹⁵ Sie erblühte gleich einer reisenden Traube;
da erfreute sich mein Herz an ihr.
Es trat mein Fuß auf ebenen Weg;
von meiner Jugendzeit an ging ich
ihrer Spur nach.
- ¹⁶ Ich neigte mein Ohr ein wenig [zu
ihr hin]
und viel der Unterweisung machte
ich ausfindig.
- ¹⁷ Ich machte Fortschritte in ihr: dem,
der mir Weisheit beibrachte, will
ich Anerkennung zollen.
- ¹⁸ Ich sann darauf, nach ihr zu han-
deln,
und ich bemühte mich eifrig, gut
zu handeln, und werde nicht zu
Schanden werden.
- ¹⁹ Meine Seele heftete sich auf sie,
und mein Angesicht richtete ich dar-
auf, nach ihr zu handeln.
Meine Hände streckte ich nach der
Himmelhöhe aus
und für alle Ewigkeiten habe ich
sie erkannt.
- ²⁰ Meine Seele richtete ich gerade auf
sie hin
und, da ich rein war, erlangte
ich sie.
Verständnis verschaffte ich mir durch
sie von Anfang an;
darum will ich sie nicht [wieder]
fahren lassen.
- ²¹ Mein Inneres war aufgeregt, nach
ihr zu suchen;
darum habe ich sie in Besitz genom-
men als einen guten Besitz.
- ²² Der Herr gab meiner Zunge [ihren]
Lohn,
und mit meinen Lippen will ich
ihn dafür preisen.

Noch schlechter als mit der ersten steht es mit der zweiten Korrespondenz. Sagen, daß dem Lobe der Weisheit die Aussage über die gegenseitige Erkenntnis des Vaters und des Sohnes entspreche, ist einfach maßlose Willkür. Wer die beiden einander gegenübergestellten Texte vergleicht, wird weder sachlich noch sprachlich Berührungspunkte finden. Es ist eben eine unumstößliche Tatsache, daß bei JSir 51, 13—22 vom Vater und vom Sohne und von ihrer gegenseitigen Erkenntnis oder Erkennbarkeit auch nicht mit einer Silbe die Rede ist.

Der Grund, mit dem Voisy seine Behauptung zu stützen sucht, ist die Wichtigkeit selbst. Weil Mt 23, 34—36 dem Heiland einen Ausspruch in den Mund legt, der bei 1K 11, 49—51 der σοφία τοῦ

θεοῦ zugeschrieben wird, schließt Loisy, daß Mt Jesum mit der Weisheit identifiziere.¹⁾

Aber diese Folgerung ist sehr unsicher und beweist für die Abhängigkeit unseres Verses von Jesus Sirach nicht das Geringste.

Ich sage, es sei sehr unsicher, ob an den genannten Stellen Mt Jesum oder Jesus sich selbst mit der Weisheit Gottes identifiziere. Denn ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ist wahrscheinlich nicht als die als Hypothese gedachte Weisheit, sondern als göttliche Eigenschaft zu fassen. „Die Weisheit Gottes“, bemerkt Zahn, „ist nichts anderes als Gott selbst in seiner Weisheit, und wie die alttestamentlichen Erzähler und Dichter den Gedanken, daß Gott einen Beschluß gefaßt oder ein Urteil gefällt habe, dadurch ausdrücken, daß sie ihm Worte in den Mund legen, die keines Menschen Ohr gehört hat, so Jesus hier.“²⁾ Wie die Propheten des A. B. ihr „der Herr hat gesprochen“ anwenden, so gebraucht Jesus sein „ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν“. Diese Erklärung scheint mir die angemessenere und wahrscheinlichere zu sein; sie zeigt, daß sogar die Basis des Loisy'schen Argumentes wankend ist.

Doch von all dem können wir ganz absehen und Loisy frank und frei zugeben, daß Jesus bei Lk 11, 49 = Mt 23, 34 als personifizierte Weisheit Gottes erscheine. Auch wenn dies an der genannten Stelle einwandfrei nachgewiesen würde, könnte der französische Kritiker daraus nichts ableiten für das Verhältnis von Mt 11, 27 und Sir 51, 13—22.

Denn zunächst ist es ein nur zu offenkundiger Fehlschluß, wenn von Lk 11, 49 = Mt 23, 34 ohneweiters auf Mt 11, 27 = Lk 10, 22 geschlossen wird. Wenn sich Jesus an ersterer Stelle mit der ewigen Weisheit identifiziert, so folgt daraus noch keineswegs, daß er dasselbe Verhältnis auch an der zweiten ausspreche oder aussprechen müsse, wenn im ganzen Texte von „Weisheit“ oder „ewigen Weisheit“ oder „Weisheit Gottes“ oder von einer Beziehung Jesu zu dieser Weisheit kein Sterbenswörtchen zu finden ist.

Der einzige Grund, warum Loisy mit einigem Recht sagen kann, daß Mt 23, 34 den Heiland mit der ewigen Weisheit identifiziere, liegt darin, daß der erste Evangelist das als Ausdruck Jesu hinstellt, was der dritte der Weisheit Gottes in den Mund legt. Etwas Ähnliches kann aber für Mt 11, 27 = Lk 10, 22 nicht geltend gemacht werden. Mithin ist es reinste Willkür anzunehmen,

¹⁾ Bei Mt 23, 34 sagt Jesus: διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς κτλ.

Bei Lk 11, 49 dagegen legt Jesus selbst diesen selben Ausdruck der göttlichen Weisheit in den Mund, wenn er in seiner Strafrede gegen die Schriftgelehrten sagt: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστέλω εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους κτλ. Aus diesem Tatbestande folgern besonders ältere Erklärer, daß sich Jesus die göttliche Weisheit nenne oder von Lk so genannt werde. Diese Folgerung ist aber durchaus nicht bewiesen. Man vgl. Schegg, Evangelium nach Lukas II, 215 ff; Schanz, Commentar über das Evangelium des heiligen Lukas 336 f; Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas 485 f.

²⁾ Das Evangelium des Lukas 486.

daß hier der Evangelist die Identität zwischen dem Sohn und der ewigen Weisheit zum Ausdruck bringen wolle.

Wenn wir aber auch Voijys Behauptung: „l'intention du passage n'est pas tant d'expliquer comment Jésus est Fils de Dieu, que de relever la personne du Christ en l'identifiant, comme Fils, à la Sagesse éternelle etc.“, zugeben wollten, so wäre damit noch immer keine Stütze für eine etwaige Abhängigkeit unseres Verses vom Siraziden gewonnen. Der Evangelist würde ja Jesus mit der als göttliche Hypostase gedachten Weisheit identifizieren. Die Weisheit aber, von der im 51. Kapitel des Ekflus die Rede ist, ist auf keinen Fall die hypostasierte chokma, sondern die praktische Lebensweisheit, welche in der Erkenntnis und Uebung aller Tugenden besteht. Der Sirazide beschreibt ja den Eifer, mit welchem er darnach strebte, sich diese Weisheit anzueignen, und zählt die Vorteile und Wohltaten auf, die sie ihm brachte. Wenn es also auch wahr wäre, daß Mt 11, 27 Christum mit der „Sagesse éternelle“ identifiziere, so wäre damit noch keine Verbindung mit dem Gebete des Jesus Siraz hergestellt; Nomen idem, res vero nomine significata omnino diversa.

Und wenn schließlich dies noch zuträfe, wenn die Weisheit, von welcher das Schlußkapitel des Ekflus spricht, die hypostatische Weisheit wäre, so wäre auch dann die von Voijy behauptete Korrespondenz noch nicht erwiesen. Bei Mt 11, 27 wäre — nach Voijys Annahme — von der wechselseitigen Erkenntnis Gottes und der Weisheit die Rede. Um nun eine Korrespondenz mit Sir statuieren zu können, müßte im 51. Kapitel (B. 13—22) dieselbe oder eine ähnliche Beziehung der Weisheit zu Gott und umgekehrt behandelt werden. Das ist aber wieder nicht der Fall. Denn beim Siraziden steht an der bezeichneten Stelle kein Wort über die gegenseitige Erkenntnis oder überhaupt über die wechselseitige Beziehung der Weisheit zu Gott und Gottes zur Weisheit. Die Weisheit, von der Sir spricht, wird weder in Gott noch in Beziehung auf Gott betrachtet.

Das Beweisen ist Voijys starke Seite sicher nicht. Man dürfte aber, was Argumentation angeht, selten etwas Nützlicheres finden als die Art und Weise, wie Voijy die Abhängigkeit des famosen 27. B. (bei Mt) vom Gebete des Siraziden zu zeigen versucht; bei dem angewandten „Beweisverfahren“ verjagt ungefähr alles.

III. Korrespondenz.

Mt 11, 28—30.

JSir 51, 23—30.

²⁸ Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, und ich werde euch erquiden.

²⁸ Kehret ein bei mir, ihr Ungebildeten,
und verweilt im Hause der Bildung!

²⁴ Wie lange noch soll es euch daran gebrechen,
und eure Seele heftig darnach dürsten?

²⁹ Nehmet mein Joch auf euch und lernt von mir: denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen;

so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.

³⁰ Denn mein Joch ist süß und meine Bürde leicht.

²⁵ Ich öffnete meinen Mund und redete damit:

„Ver schafft euch Weisheit, [die] ohne Geld [zu haben] ist!

²⁶ Euren Nacken beugt unter ihr Joch, und eure Seele nehme Zurechtweisung an!

Nähe ist sie dem, der sie zu haben wünscht, und wer sich selbst [ihr] hingibt, der findet sie.

²⁷ Seht sie mit euren Augen; wenig habe ich mich abgemüht, und habe für mich viel Erholung [an ihr] gefunden.

²⁸ Hört Unterweisung, wenn's auch nur wenig ist, und Silber und Gold werdet ihr an ihr erwerben.

²⁹ Es freue sich eure Seele über seine Güte und nicht sollt ihr zu Schanden werden, wenn ihr mich lobt.

³⁰ Tut euer Werk, wenn noch nicht seine Zeit ist, und es wird euch euer Lohn gegeben werden zu seiner Zeit!“

Vergleichen wir die zwei gegenüberstehenden Texte, so fallen sofort gewisse Anklänge von Mt 11, 28—30 an JSir 51, 23—30 auf. Es fragt sich nur, ob diese Anklänge so geartet oder so stark sind, daß sie eine Abhängigkeit unseres Spruches vom Siraziden oder gar eine Imitation seiner Rede erweisen. Darauf muß die Antwort wiederum verneinend ausfallen, mag man die beiden Texte sprachlich oder sachlich miteinander vergleichen.

In sachlicher Hinsicht besteht zwischen den beiden Texten eine gewisse Ähnlichkeit: wie der Sirazide die Unwissenden auffordert, sich Weisheit zu verschaffen, die ohne große Mühe zu haben sei, so lädt Jesus die Müheligen und Beladenen ein, zu ihm zu kommen, seine Schüler zu werden und seine Lehren und Gebote zu befolgen, um den Frieden der Seele zu finden. Aber diese Analogie ist noch kein Beweis für die Abhängigkeit des Logions von Jesus Sirach; sie ist vielmehr vollkommen ausreichend in der Natur der Sache selbst begründet: Da Jesus der Offenbarer und der einzige Offenbarer des Vaters an die Menschen ist, ist es die nur zu natürliche Konsequenz aus seinem Amt und seiner Aufgabe, wenn er die Menschen in seine Schule und Gefolgschaft ruft; und wenn dies, dann muß der werbende Heilandsruf ex natura rei eine gewisse sachliche Ähnlichkeit annehmen mit den Einladungen, welche die Weisen Israels an ihre Zeitgenossen richteten.¹⁾ Diese Analogie würde erst

¹⁾ Man vgl. Prov 1, 8; 2, 1—2; 3, 1—2. 21; 4, 1. 4. 10. 13. 20; 5, 1. 7; 6, 20—21; 7, 1—3. 24; 22, 17; 23, 26; Sap 6, 1. 12. 27; Eflus

dann eine Verwandtschaft mit und eine Abhängigkeit vom Siraziden beweisen, wenn die sprachliche Form, in welche der Ausspruch Jesu gekleidet erscheint, eine charakteristische Ausdrucksweise von Sir 51 widerspiegelt. Allein auch dieses ist nicht der Fall. Es ist ja gewiß richtig, daß beide Texte einige gleiche oder ähnliche Ausdrücke aufweisen; aber es sind erstens nur wenige, zweitens sehr allgemeine und drittens nicht auf Sir 51 beschränkte oder ihm charakteristisch eigentümliche; sie finden sich auch an anderen Stellen desselben Ekflus oder in anderen Büchern des A. T. Zum Erweise dessen prüfen wir etwas die gemeinsamen Ausdrucksweisen.

Mt 11, 28 δεῦτε πρὸς με
11, 29 ἄρατε τὸν ζυγόν μου
ἐφ' ὑμᾶς . . .
... καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν
ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

Sir 51, 23 ἐγγίσατε πρὸς με
51, 26 τὸν τράχηλον ὑμῶν
ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν
51, 27 καὶ εὖρον ἐμυτῶ πολλήν ἀνάπαυσιν

Mt 11, 28 καὶ γὰρ ἀναπαύσω ὑμᾶς

Wie man sieht, hat unser Logion nur wenige sprachliche Parallelen im Schlußkapitel des Ekflus. Weiters wird man Harnack sicher recht geben, wenn er bemerkt, daß „diese Parallelen zu allgemein seien, um ins Gewicht zu fallen“. ¹⁾ Endlich handelt es sich um Phrasen, die nicht im 51. Kapitel des Siraziden allein zu finden sind, sondern auch sonst häufig gebraucht werden. Zu δεῦτε πρὸς με — ἐγγίσατε πρὸς με vergleiche man Sir 24, 18: „Tretet heran zu mir, ihr, die ihr nach mir Verlangen habt.“ Prov 9, 4, 5: „Wer unmündig ist, komme zu mir, kehre ein dahier, und wer törichten Herzens, zu dem will ich sprechen: Kommet, esset mein Brot . . .“ Jf 55, 1, besonders aber B. 3: „Neiget euer Ohr und kommet zu mir, höret, so wird eure Seele leben“ u. s. w. Das „ἄρατε τὸν ζυγόν μου“ hat bei Sir nicht bloß 51, 26, sondern auch 6, 23—28 ein sprach- und sinnverwandtes Seitenstück: „Höre, mein Sohn, und nimm meine Meinung an und verzichte nicht von vornherein auf meinen Rat. Und stecke deine Füße in ihre Fesseln hinein und in ihr Halseisen deinen Hals. Lege deine Schulter unter und trage sie, und werde nicht unwillig über ihre Bande . . . denn am Ende wirst du die Bönne empfinden, die sie verleihet . . .“ Uebrigens ist ja bekannt, daß „Joch“ für „Gebot, Gesetz“ in der jüdischen Literatur ein häufiger und beliebter Ausdruck ist.

Der Satz endlich: „und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen“, der im Ekflus nicht bloß 51, 26, sondern auch 6, 28 Parallelen hat, ist das wortgetreue Zitat von Jer 6, 16. Zum Vergleiche können noch andere Stellen herangezogen werden, so z. B. Jf 14, 3; 28, 12, besonders aber Jer 31, 25: „denn ich labe die ermattete Seele und jede darbende Seele sättige ich —“

6, 18. 24—34; 16, 24 u. s. w. Vgl. dazu Lépin, Jésus Messie et Fils de Dieu 330. Anm. 1. — ¹⁾ Sprüche und Reden Jesu 214.

Wie man sieht, handelt es sich, abgesehen von dem Zitate aus Jer 6, 16, um Gedanken und Ausdrücke, die vielfach in den Büchern des N. T. anzutreffen sind, um bloße alttestamentliche Reminiszenzen, die in keiner Weise zu der Annahme berechtigen, daß sie aus Sir 51 und nur daher stammen müssen.

Damit wären Loisy's Gründe für den angeblich in unserem Spruche hervortretenden Einfluß des Ekkhus hinreichend erörtert. Als Resultat dieser Auseinandersetzungen ergibt sich, daß

1. die Verse Mt 11, 25—27 — besonders aber V. 27 — mit dem Schlußkapitel des Siraziden nichts, rein gar nichts zu tun haben;

2. daß die zweite Hälfte des Spruchs (Mt 11, 28—30) weder ein Zitat noch eine Nachbildung noch eine Entlehnung aus Jesus Sirach ist, weil nur ein Zitat, und zwar nicht aus Ekkhus, sondern aus Jer vorliegt, das übrige aber, was der Spruch mit Ekkhus etwa gemein hat, bloße Reminiszenzen sind, die nicht bloß an gewisse Stellen im Schlußkapitel des jüdischen Spruchdichters, sondern auch an andere Texte desselben Ekkhus und anderer Hagiographen anklängen.

Aber nehmen wir einmal mit Loisy an, es zeigte sich in der „johanneischen“ Stelle der Einfluß des Siraziden; wäre dann diese angenommene Tatsache ein ausreichender Grund, unseren Spruch gerade deswegen als unecht zu erklären? Diese Frage muß nicht bloß wegen Loisy, sondern auch anderer Autoren wegen erörtert werden, die meinen, sie hätten unser Logion schon als unecht erwiesen, wenn sie dessen „Verwandtschaft“ mit JSir aufzeigten.

Die Beantwortung der eben aufgeworfenen Frage kann keinem Zweifel unterliegen. Zur Klarstellung sei an einige eigentlich selbstverständliche Dinge erinnert:

Erstens: Wenn die Abhängigkeit von JSir wirklich ein Präjudiz für die Echtheit des Logions wäre, so könnte man aus diesem Grunde nicht den ganzen Spruch, jedenfalls nicht die V. 25. 26. 27, verwerfen, weil sie gar keine Parallelen beim Siraziden haben; man könnte höchstens die V. 28—30 ablehnen, weil sich hier und nur hier einige Anklänge an den jüdischen Spruchdichter finden.

Zweitens: Es ist höchste Willkür, unseren Spruch eine Nachahmung, Imitation — im schlechten Sinne des Wortes — des Ekkhus zu nennen. Es liegt ja überhaupt nur ein Zitat vor — aus Jer —, dazu kommen im dritten Teil des Logion einige alttestamentliche Reminiszenzen. Diese genügen nicht einmal, um ein Abhängigkeitsverhältnis des Jubelrufes vom Ekkhus, geschweige denn eine „Imitation“ desselben behaupten zu können.

Drittens: Eine etwaige Verwandtschaft, Ähnlichkeit, Abhängigkeit oder wie man sonst es nennen mag, von JSir wäre noch kein vernünftiger Grund, deswegen die Authentizität des Textes in Zweifel zu ziehen. Daß Jesus alttestamentliche Stellen in seiner Predigt, in seinen Unterweisungen der Jünger u. s. w. anführen konnte und anführte,

Damit dürfte Voijys Argument, das er dem Verhältnisse des Subjektes zu Jesu entnommen hat, restlos erledigt sein.

Ein zweiter Kritiker, der aus demselben Verhältnisse argumentiert und daraus speziell die Unechtheit des Mittelstückes, das heißt, des 27. Verses erweisen will, ist Bölter.¹⁾ Er bemerkt gegen

¹⁾ Dieser Autor versucht zuerst aus der „johanneischen“ Stelle selbst die Unechtheit des 27. Verses darzutun. „In Mt 11, 25. 26“, schreibt er, „ist es Gott, der die Bedeutung Jesu den Unmündigen offenbart, im V. 27 dagegen ist es umgekehrt der Sohn, der die Erkenntnis des Vaters offenbart.“ Wäre V. 27 zusammen mit V. 25 und 26 ursprünglich von einer Hand und aus einem Guß, so müßte V. 27 eigentlich lauten: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater und niemand kennt den Vater als der Sohn und niemand kennt den Sohn als der Vater und wem es der Vater offenbaren will . . .“ „Es besteht also zwischen Mt 11, 25. 26 und Mt 11, 27 ein Gegensatz sowohl hinsichtlich des Objektes als hinsichtlich des Subjektes der Offenbarung und dies beweist deutlich, daß V. 27 ursprünglich nicht mit V. 25 und 26 zusammengehört.“ (Jesus der Menschensohn 96 f.) — Also weil V. 25 der Vater den Sohn, nach V. 27 aber der Sohn den Vater offenbart, besteht zwischen V. 25. 26 einerseits und V. 27 andererseits ein Gegensatz, der zeigt, daß diese Teile ursprünglich nicht zusammengehörten! Was denn für ein Gegensatz? Ein kontradiktorischer? Nein! Ein konträrer? Wiederum nein! Es besteht nur ein relativer Gegensatz. Relative Gegensätze schließen aber einander nicht aus, sondern bedingen, ergänzen sich gegenseitig. Was würde denn Bölter sagen, wenn ich folgendermaßen argumentierte: In einem Romane finde ich drei Sätze: im ersten heißt es, daß der Mann die Frau, im dritten, daß die Frau den Mann liebt. Nach dem Beispiele Bölters könnte ich nun sehr einfach die Unechtheit des dritten Satzes beweisen, wenn ich nach „bewährtem“ Muster sagte: „Im ersten Satze ist es der Mann, der Liebe hegt zur Frau, im dritten dagegen ist es umgekehrt die Frau, die ihre Liebe zum Manne befundet. Es besteht also zwischen Satz 1 und 3 ein Gegensatz sowohl hinsichtlich des geliebten Objektes als des hinsichtlich liebenden Subjektes und dies beweist deutlich, daß die genannten Sätze ursprünglich nicht zusammengehörten.“ — Zwischen dem V. 25. 26 und dem V. 27 besteht nicht bloß nicht kein Widerspruch, sondern vollste Harmonie. Dies zeige folgende Zusammenstellung:

Objekt der Offenbarung:	V. 25: der Sohn	V. 27: im zweiten Sätzchen: der Vater
" "	"	V. 27: im ersten Sätzchen: der Sohn.
Subjekt der Offenbarung:	V. 25: der Vater	V. 27: im zweiten Sätzchen: der Sohn
" "	"	V. 27: im ersten Sätzchen: nicht ausdrücklich genannt.

Wenn nach V. 25 der Vater den Sohn offenbart, so widerspricht dem der 27. V. durchaus nicht; es heißt ja dort keineswegs, daß nicht der Vater den Sohn, sondern daß der Sohn den Vater offenbare. Das ist aber kein Widerspruch zu dem in V. 25 Gesagten, sondern die korrelative Ergänzung dazu. Etwas weiteres ist expresse in V. 27 nicht gesagt. Denn von wem die Offenbarung des Sohnes ausgeht, ist nicht angegeben. Dies kann nur erschlossen werden. Da sie nur vom Sohne selbst oder vom Vater kommen kann, muß beim ersten Sätzchen entweder ein καὶ ὃ ἐν σοφίᾳ τοῦ πατρὸς ἀποκαλύπτει oder ein καὶ ὃ ἐν σοφίᾳ τοῦ υἱοῦ ἀποκαλύπτει ergänzt werden. Im ersten Falle würde Jesus als Selbstoffenbarer hingestellt, im zweiten ist es der Vater, der den Sohn kundgibt. Mit Rücksicht auf den Parallelismus der Sätze, mit Rücksicht auf V. 25, wo schon dem Vater die Offenbarung des Sohnes zugeschrieben wird, mit Rücksicht auf Mt 16, 17 ist die zweite Form der Ergänzung die weitaus wahrscheinlichste und für den die einzig mögliche, der es als Widerspruch empfindet, wenn nach V. 25 der Vater den Sohn, nach 27

Norden, daß dieser sicher unrecht habe, wenn er seiner Lieblingsidee [Kompositionsschema] wegen die direkte Abhängigkeit unseres Logions von Sir leugne. Die Gründe, die er dafür geltend mache, könnten nicht überzeugen. Es sei durchaus nicht einzusehen, warum der Verfasser unseres Logions, d. h. speziell der Verse Mt. 11, 25. 26 und 11, 28—30, nicht neben Sir 51 auch von Sir 6 und Jer 6, 16 (hebr.) Gebrauch gemacht haben sollte. Völter stellt dann die in Betracht kommenden Parallelen zusammen und schließt wie folgt: „Daß Jesus in Mt 11, 25. 26. 28—30 mit Gedanken und zu einem guten Teil auch mit Worten redet, die in Sir, und zwar speziell und in erster Linie in Sir 51 ihren Ursprung haben, kann nicht bezweifelt werden. Und da nun Sir nur zu den genannten Versen des Matthäus, nicht aber zu Mt 11, 27 solche in die Augen springende Parallelen liefert und zumal in der Grundstelle Sir 51 derselbe Zusammenhang vorliegt wie in den Versen Mt 11, 25. 26. 28—30, so ist dies ein neuer schlagender Beweis dafür, daß Mt 11, 27 nicht zum Grundbestand von Mt 11, 25—30 gehört.“¹⁾ Das nenne ich wahrlich einen „verblüffenden“ Schluß! Was sonst immer als ein Hauptargument gegen jede Ableitung unseres Spruches aus dem Ekflus angeführt wurde und wird, das soll jetzt einen „schlagenden“ Beweis dafür abgeben, daß Mt 11, 27 nicht echt ist, und zwar gerade deswegen nicht echt ist, weil es keine Parallele bei Sir hat!!

Zergliedern wir dieses kuriose Argument! Völter erklärt es als unzweifelhaft, daß Jesus in den B. 25. 26. 28—30 mit Gedanken und Ausdrücken redet, die in Sir und speziell im 51. Kap. ihren Ursprung haben. Und was bringt er als Beweis hiefür? Eigentlich nicht mehr als Loish; denn was er über diesen hinaus als neue Parallelen bietet, verdient noch weniger diesen Namen als die von Loish herangezogenen Texte. Doch, um nicht ungerecht zu sein, wollen wir auch Völters Parallelen Revue passieren lassen.

Zu Mt 11, 25 vergleicht unser Kritiker Sir 51, 1. 12. 13. 15. 17. Daran ist nur soviel richtig, daß beiderseits die belanglosen Ausdrücke ἐξομολογοῦμαι σοι, κύριε, [πάτερ] vorkommen. Daß daraus gar nichts folgt, ist bereits früher zur Genüge nachgewiesen worden.

der Sohn sich selbst offenbaren würde. Im Texte selbst ist nicht der geringste Widerspruch, nur eine fehlerhafte Exegese kann einen solchen hineinbringen. — Wenn Völter meint, im Falle der Echtheit hätte der B. 27 eigentlich lauten müssen: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater und niemand erkennt den Vater als der Sohn und niemand kennt den Sohn als der Vater und wem es der Vater offenbaren will“, so ist das genau so vernünftig, als wenn ich in dem vorhin angeführten Beispiele sagte, in jenen Sätzen des Romanes, wenn sie ursprünglich zusammengehören sollten, dürfte nur von der Liebe des Mannes zur Frau, nicht aber auch umgekehrt von der Liebe der Frau zum Manne die Rede sein. — Was endlich Völter über den „ausgezeichneten“ Zusammenhang zwischen B. 25. 26 und B. 28—30 — nach Wegfall des 27. B. — sagt, darüber wurde bereits im vorigen Artikel (Heft 3 dieser Zeitschrift S. 651 f) das Nötige gesagt. — ¹⁾ Jesus, der Menschensohn 100—102.

Völter glaubt sodann, auch zwischen ὅτι . . . ταῦτα . . . ἀπεκάλυψας . . . νηπίοις (Mt 11, 25) und Sir 51, 13. 15. 17: ἐτι ὢν νεώτερος . . . ἐξήτησα σοφίαν . . . ἐκ νεότητός μου ἔχνευον αὐτήν . . . τῷ διδόντι μοι σοφίαν δώσω δόξαν eine Parallele ziehen zu können. Gegen Norden bemerkt er: „Was Sir in 51, 13—22 sagt, daß Gott ihm schon in seiner Jugend als νεώτερος, also als νήπιος, Weisheit geschenkt habe, ist nicht eine Parallele zu Mt 11, 27, sondern ist noch ein Teil der Parallele zu Mt 11, 25: καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.“¹⁾ Sprachlich ist sicher kein Parallelismus vorhanden, und peinlich berührt es sogar, wenn Völter νεώτερος mit νήπιος zusammenwürfelt, als ob νήπιος in Mt 11, 25 im wörtlich-physiſchen Sinne gebraucht wäre! Auch nach einem wirklichen realen Parallelismus sucht man vergebens. An der einen Stelle heißt es, daß der Vater die Heilswahrheiten, oder, um mit Völter zu sprechen, „die Bedeutung Jesu“ den einen geoffenbart, den anderen verhüllt habe; an der anderen spricht der Sirazide nicht von der Offenbarung oder Mitteilung der Weisheit — in einer Partizipialkonstruktion ist nur flüchtig die Rede von Gott, dem διδόντι μοι σοφίαν, — sondern er handelt ex professo vom Streben nach Weisheit, vom Wandel auf dem Wege der Weisheit, vom Fortschritt in ihr, von ihren Vorzügen und Früchten u. ſ. w., und es nimmt sich wie eine Verdrehung des Tatbestandes aus, wenn man als Inhaltsangabe von Sir 51, 13—22 nur das eine liest, daß Gott schon dem jungen Siraziden Weisheit geschenkt habe. Es geht denn doch nicht an, in dem διδόντι μοι σοφίαν den ganzen Inhalt von Sir 51, 13—22 ausgedrückt zu sehen. Auch Völter kann eben das Unmögliche nicht beweisen, daß nämlich Mt 11, 25. 26 aus Gedanken und Worten bestehe, die in Sir und insbesondere in Sir 51 ihren Ursprung haben.

Zu Mt 11, 28—30 findet unser Kritiker ziemlich viele Parallelen. Es wird sich verlohnen, diese hier wiederzugeben:

Mt 11, 28: δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, καὶ ἄνω ἀναπαύσω ὑμᾶς.

Sir 51, 23. 24. 27: ἐγγίσατε πρὸς με, ἀπαίδευτοι, καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας. τί ἐτι . . . καὶ ψυχὰς ὑμῶν διψῶσιν σφόδρα. . . ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκόπικσα καὶ εὖρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.

Sir 24, 18: προσέλθετε πρὸς με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου, καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε.

Mt 11, 29^{a)}: ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς . . . καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

Sir 51, 26: τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν, καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδεῖαν. ἐγγὺς ἐστὶν εὐρεῖν αὐτήν.

¹⁾ N. a. D. 100.

Sir 6, 24. 25. 28: καὶ εἰσ-
ένεγκον . . . εἰς τὸν κλοιὸν αὐτῆς
τὸν τράχηλόν σου, ὑπόθεσ τὸν
ὤμόν σου καὶ βάσταξον αὐτήν,
. . . ἐπ' ἐσχάτων γὰρ εὐρήσεις τὴν
ἀνάπαυσιν αὐτῆς.

Sir 6, 16 (hebr.): καὶ εὐρήσετε
ἀνάπαυσιν (LXX: ἀγνισμόν) ταῖς
ψυχαῖς ὑμῶν. .

Sir 6, 23: ἄκουσον, τέκνον,
καὶ δέξαι γνώμην μου, καὶ μὴ
ἀπαναίνου τὴν συμβολίαν μου.

Sir 24, 19: τὸ γὰρ μνημόσυ-
νόν μου ὑπὲρ μέλι γλυκὺ, καὶ ἡ
κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος
κηρίον.

Sir 51, 27: ἴδετε ἐν ὀφθαλ-
μοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα.

Sir 6, 29. 30: καὶ ἔσονται
σοι αἱ πέδαι εἰς σκέπην ἰσχύος,
καὶ οἱ κλοιοὶ αὐτῆς εἰς στολὴν
δόξης. κόσμος γὰρ χρύσεός ἐστιν
ὁ ζυγός αὐτῆς καὶ οἱ δεσμοὶ αὐτῆς
κλωσὴν ὑακίνθινον.

Mt 11, 29^b: καὶ μάθετε ἀπ'
ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινός
τῇ καρδίᾳ.

Mt 11, 30: ὁ γὰρ ζυγός μου
χρηστός καὶ τὸ φορτίον μου ἑλα-
φρόν ἐστιν.

Diese „Parallelen“ bedürfen nur zu sehr einer kritischen Sich-
tung. Fangen wir von rückwärts an. Da sind zunächst die zu Mt 11, 30
herangezogenen Texte Sir 51, 27; 6, 29. 30 zu streichen, weil sie
keine Parallelen sind. Bezüglich der letzten Stelle scheint dies evident
zu sein, weil dort von einem sanften Joche oder einer leichten Bürde
der Weisheit nichts zu finden ist. Ebenjowenig gehört Sir 51, 27
hieher. Der Sirazide sagt, daß es ihm wenig Mühe kostete, um sich
Weisheit zu erwerben; der Heiland erklärt, daß seine Schüler keine
schwere Last zu tragen haben; davon aber, ob es große oder kleine
Mühe koste, sich ihm anzuschließen, hören wir nichts. Nicht viel
besser ist es mit den Parallelen zu Mt 11, 29^b bestellt. Sir 6, 23
hat damit nichts anderes gemeinsam, als daß beiderseits eine Auf-
forderung [wenigstens der grammatischen Form nach] an andere ge-
richtet wird. Wenn dies zu einer Parallele genügt, dann könnte
Wölter alle Mahnungen der Weisheitsbücher an die Aspiranten der
Weisheit, die Ermahnungen der Nachfolge Christi u. s. w. heran-
ziehen, um eine stattliche Reihe von Paralleltexten zu erhalten. Was
soll dann weiter für eine Parallelität bestehen zwischen dem Satz:
„Vernet von mir (oder: ihr werdet erfahren), denn ich bin ein sanfter
und herablassender Lehrer (oder: daß ich . . . bin)“ und dem Aus-
spruch der Weisheit. „Denn der Gedanke an mich geht über süßen

Honig, und mein Besitz über Honigseim.“ Wenn man so niedrige — beinahe gar keine — Erfordernisse an einen Paralleltext stellt, dann können allerdings Stellen als „verwandt“ ausgegeben werden, die es für den gewöhnlichen Menschenverstand nicht sind.

Aus den zum Vergleich mit Mt 11, 28. 29^a herangezogenen Texten ist Sir 51, 24 sofort zu streichen, weil sich dazu gar nichts Paralleles im Logion Jesu findet. Von den noch übrig bleibenden Stellen kommen nur folgende Ausdrücke in Betracht:

Zu δεῦτε πρὸς με —	Sir 51, 23: ἐγγίσατε πρὸς με; Sir 24, 19: προσέλθετε πρὸς με;
zu ἄρατε τὸν ζυγὸν μου —	Sir 51, 26: τὸν τράχηλον ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν; Sir 6, 24: καὶ εἰσένεγκον . . . εἰς τὸν κλοιὸν αὐτῆς τὸν τράχηλόν σου;
zu καὶ ἄναψύσω ὑμᾶς —	Sir 51, 27: καὶ εὖρον ἐμαυτῶ πολλὴν ἀνάπαυσιν;
zu καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν —	Sir 6, 28: ἐπ' ἐσχάτων γὰρ εὐρήσεις τὴν ἀνάπαυσιν αὐτῆς; Jer 6, 16: καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.

Wie man sieht, hat Völter gar kein neues Beweismaterial gebracht, das Beachtung verdiente; es sind dieselben Ausdrücke, die oben schon besprochen wurden. Dort wurde auch bereits erörtert, daß aus diesen „Parallelen“ nichts abgeleitet werden könne. Und hier sei es nochmals betont: Wenn δεῦτε πρὸς με ein so farbloser Ausdruck ist, daß nicht bloß bei Sir 51, sondern auch in Sir 24, in den Prov. 9, 4. 5, bei Is 55, 1 u. f. w. sich gleiche oder ähnliche Phrasen finden, wenn καὶ εὐρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν das wörtliche Zitat nicht aus Sir, sondern aus Jer 6, 16 ist und mit dem verwandten καὶ ἄναψύσω ὑμᾶς nicht bloß in Sir, sondern auch anderwärts mehr oder weniger sinnverwandte Parallelen hat, wenn sich zu ἄρατε τὸν ζυγὸν μου sowohl im 51. als auch im 6. Kap. sprach- und sinnverwandte Texte finden, mit welchem Recht darf man dann sagen, Jesus rede mit Gedanken und zum guten Teil mit Worten, die gerade im 51. Kap. des Sir und nur hier ihren Ursprung haben? Mit welchem Rechte kann man sagen, daß Mt 11, 25. 26, 28—30 aus Gedanken und Worten des Siraziden und nur dieses zusammengesetzt sei? Mit welchem Recht darf man Sir 51 als das Original, als die Vorlage hinstellen, dessen Nachbildung Mt 11, 25 f. . 28—30 sein soll? Ich glaube, wer ruhig und objektiv den Tatbestand prüft, muß zu dem Resultate kommen, daß es sich im ganzen nur um gewisse alttestamentliche Reminiscenzen handelt, deren Auserscheinen im Schlußkapitel des Siraziden

und im Logion Jesu nicht wundernehmen kann, weil es allgemeine, von den Lehrern Israels vielfach gebrauchte Ausdrücke sind. Das sind keine neuen Gedanken, das sind Richtigstellungen, die schon längst von vielen Autoren, z. B. um nur einige zu nennen, von Lépin, Palmieri, Cellini, Meinerz, Schumacher u. a. gemacht wurden. Bölter hat sich der Berücksichtigung und vielleicht auch der Lektüre dieser Autoren ent schlagen, sonst hätte man füglich eine Widerlegung derselben, eine Begründung und In schutznahme der „Parallelen“ erwarten dürfen.

Doch das Interessanteste an Bölters Argument, das wartet noch der Besprechung; ich meine den Satz: „Und da nun Sir nur zu den genannten Versen des Mt, nicht aber zu Mt 11, 27 solche in die Augen springende Parallelen liefert und zumal in der Grundstelle Sir 51 derselbe Zusammenhang vorliegt wie in den Versen Mt 11, 25. 26. 28—30, so ist dies ein neuer, schlagender Beweis dafür, daß Mt 11, 27 nicht zum Grundbestand von Mt 11, 25—30 gehört.“ Dafür also, daß Mt 11, 27 nicht zum ursprünglichen Texte der Versgruppe Mt 11, 25—30 gehört, werden zwei Gründe angeführt:

1° Dieser Vers hat keine Parallelen bei Sir 51.

2° Läßt man ihn im Logion Jesu aus, so liegt zwischen Mt 11, 25. 26. 28—30 einerseits und der Grundstelle Sir 51 anderseits derselbe Zusammenhang vor.

Weil Mt 11, 27 keine Parallelen in Sir 51 hat, gehört es nicht zum Grundbestand von Mt 11, 25—30! Um dieser Begründung auf die Beine zu helfen, müßten folgende Voraussetzungen gemacht werden: 1° Daß sich Jesus in seinem Jubelrufe eng an das Schlußkapitel des Eflus an schloß, es geradezu kopierte; 2° daß er sich nicht gleichzeitig an eine andere Schriftstelle anlehnte oder sie benützte; 3° daß er aus eigenem nichts hinzufügte, über die Gedanken des Siraziden nicht hinausging. Alle diese Suppositionen sind aber entweder falsch oder ganz und gar willkürlich. Also taugt auch der darauf aufgebaute Grund nichts. Diese Argumentation erleidet auch dadurch keinen Schaden, daß nach Bölter Jesus nicht nur den V. 27, sondern überhaupt den ganzen Spruch nicht gesprochen hat. Ist Mt 11, 25—30 kein Herrenwort, dann ist es eine Erfindung der Evangelisten oder, um im Sinne der Zweiquellentheorie zu reden, des Verfassers der Quelle von Mt und Lk; dann hat dieser den Spruch Jesu in den Mund gelegt. Ist nun dieses erfundene Logion dem Schlußkapitel des Eflus nachgebildet und soll es gerade deswegen in der ursprünglichen Fassung den 27. V. nicht enthalten haben, weil dieser in Sir 51 keine Parallele hat, so muß Bölter, um unter diesen Umständen seinen famosen Schluß aufrecht halten zu können, voraussetzen: 1° daß der Verfasser der Quelle das Schlußkapitel des Siraziden einfach imitierte, 2° daß er bei dieser Arbeit von keiner Schriftstelle, welcher Mt 11, 27 nach-

gebildet werden könnte, Gebrauch machte, 3^o daß er selber proprio Marte nichts hinzufügte. Aber die erste Voraussetzung ist vollständig falsch; denn Mt 11, 25. 26. 28—30 ist unter keinen Umständen eine Nachbildung von Sir 51. Die zweite Annahme wäre die Willkür selbst, wenn unser Logion eine Konstruktion auf alttestamentlicher Grundlage ist, wie Bölter meint. Diesem unserem Kritiker zufolge hätte ja der Verfasser der Mt-Q-Quelle nach dem Vorbilde von Sir 51 Jesu die B. 25. 26. 28—30 in den Mund gedichtet, später erst wäre in diese Quelle B. 27 eingeschoben worden. Aber wenn Bölter einerseits gegen Norden bemerkt, „es sei durchaus nicht einzusehen, warum der Verfasser unseres Logions, d. h. speziell der Verse Mt 11, 25. 26 und 28—30 nicht neben Sir 51 auch von Sir 6 und Jer 6, 16 (hebr.) Gebrauch gemacht haben sollte“, ¹⁾ andererseits aber ganz genau in Sap 8 und 9 die Stellen anzugeben weiß, ²⁾ welche die Grundlage unseres 27. B. bilden sollen, dann begreife wer will, warum wir für unser Logion zwei Verfasser brauchen, warum der Autor der B. 25. 26. 28—30, der ohnehin neben Sir 51 noch andere Quellen benützte, nicht gleichzeitig aus Sap 8; 9 den 27. B. konstruieren konnte, warum dieser Vers in Mt 11, 25—30 ursprünglich fehlen mußte und erst später eingeschmuggelt werden konnte. Auch die dritte Annahme, daß nämlich der Verfasser der übrigen Verse des Logions nicht aus eigenem etwas zu seiner Vorlage hinzufügen und selbständig B. 27, wenn er erfindbar ist, erdichten konnte, ist selbstredend ganz unbeweisbar.

Aber es liegt doch in der Grundstelle Sir 51 derselbe Zusammenhang vor wie in den Versen Mt 11, 25. 26. 28—30! Nun wenn dies wahr wäre, was wäre denn damit bewiesen? Etwa schon, daß Mt 11, 27 nicht zum Grundbestand unseres Spruches gehörte? Mit nichten! Es würde nur ein Entweder-Oder folgen: entweder hat sich Jesus oder der Verfasser des Logions nicht slavisch an seine Vorlage gehalten, sondern, sei es aus eigenem, sei es in Anlehnung an andere Schriftstellen, etwas hinzugefügt, oder es sind später Zusätze gemacht worden.

Damit Bölter zu seinem Ziele gelangen könnte, bliebe ihm noch immer zu beweisen, daß von dem genannten Entweder-Oder nur das zweite, nicht aber das erste Glied zutrefte. Zu diesem Erweise nützt aber die Bemerkung, daß Mt 11, 27 bei Sir keine Parallelen habe, gar nichts, weil diese nur dann beweiskräftig ist, wenn man gerade das voraussetzt, was durch ebendiesen Satz erst begründet werden soll.

Es muß aber gegen Bölter des weiteren bemerkt werden, daß es um die Identität des Zusammenhanges in Sir 51 und Mt 11, 25. 26. 28—30 sehr schlecht bestellt ist. Den Konnex des verstümmelten Herrenwortes beschreibt unser Kritiker also: „Weil Gott nach seinem wunderbaren Ratsschluß die Bedeutung der Person Jesu den

1) Jesus, der Menschensohn 100. — 2) Jesus, der Menschensohn 105 f.

Unmündigen oder Einfältigen im Unterschied von den Weisen und Verständigen geoffenbart hat, werden die Einfältigen oder Unmündigen, die identisch sind mit den Mühseligen und Beladenen, von Jesus eingeladen, zu ihm zu kommen und bei ihm Erquickung und Ruhe zu finden für ihre Seelen.“¹⁾ Aber wo ist denn im 51. Kap. des Ekflus derselbe Zusammenhang zu finden? Der Hagiograph dankt doch zuerst Jahwe in längerer Rede für die Errettung aus einer dräuenden Lebensgefahr, schildert seine Bemühungen, die Weisheit zu erlangen, beschreibt ihre Schönheit und Vorzüge u. s. w. und mahnt dann die Unwissenden, nach Weisheit zu streben. Nennt man dies denselben Zusammenhang wie den eben mitgetheilten?

Uebrigens muß der Vollständigkeit und Richtigkeit wegen hinzugefügt werden, daß das Schlußkapitel des Ekflus überhaupt kein einheitliches Ganze bildet. Es besteht vielmehr aus zwei Anhängen, die mitammen nicht im Zusammenhang stehen; dies zeigt ganz klar der Inhalt der beiden Abschnitte; schön kommt diese Tatsache sodann dadurch zum Ausdruck, daß der eine Appendix, wie Bickell längst feststellte, ein alphabetisches, in sich abgeschlossenes Lied ist, das mit dem andern Teil nichts zu tun hat. Dies hat Bölter ganz übersehen.²⁾

Für eine Abhängigkeit der „johanneischen“ Stelle von Sir spricht sich auch der Berliner Philologe E. Norden aus. Da er aber nicht so sehr aus dem Inhalt als vielmehr aus der Komposition von Sir 51 argumentiert und dabei auf die Konstatierung eines allgemeinen Typus religiöser Rede abzielt, bilden seine Ausführungen den Gegenstand des folgenden Abschnittes.

Das Logion eine nach einem mystisch-theosophischen Redetypus entworfene literarische Komposition?

Einen eigenen Weg betritt Norden bei seiner Untersuchung über Mt 11, 25—30. Er geht nicht so sehr vom Inhalt als vielmehr von der Komposition des ganzen Spruches aus, bemerkt zunächst, daß sich sowohl das Logion als auch das Schlußkapitel des Ekflus in drei Absätze gliedert, vergleicht sodann nach dem Beispiel und der Anleitung D. Fr. Strauß³⁾ beide Texte und findet hier und dort dasselbe Kompositionsschema. „Wenn wir . . .“, so Norden, „zunächst

¹⁾ a. a. O. 98. — ²⁾ Bölter erklärt auch die übrigen Verse, nämlich Mt 11, 25. 26. 28—30, als unecht; sie haben nämlich nach diesem Kritiker in Mt 7, 29, 30. und Mt 7, 35 (Mt 11, 19b) ihren Halt; mit der Echtheit der letztgenannten Verse stehen und fallen auch die ersteren. Bölter hält nun Mt 7, 29. 30. 35 für keine authentischen Worte Jesu. — Zum Verständnisse dieser Beweisführung sei bemerkt, daß sie sich zum guten Teil auf die langen Zusammenhangskonstruktionen stützt, die unser Autor seinem Angriff auf die Echtheit des Logions vorausschickt. Da auf diese hier nicht mehr eingegangen werden kann, weil die darauf aufgebaute Argumentation gegen Mt 11, 25. 26. 28—30 überhaupt nicht in den Abschnitt unserer Abhandlung gehört, den wir jetzt bearbeiten, sei von den diesbezüglichen Ausführungen Bölters abgesehen. — ³⁾ Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie VI (1863) 92.

von allen Einzelheiten noch absehend, die Komposition bei dem Siraziden und dem Verfasser des Logions vergleichen, so ergibt sich folgendes Bild:

Jesús Sirach.

Logion.

- | | |
|---|--|
| <p>I. ἐξομολογήσομαι σοι, κύριε βασιλεῦ, ἐξομολογοῦμαι . . , ὅτι . .</p> <p>II. Gott gab mir, dem Suchenden, die Weisheit (3. B. 17 τῷ διδόντι μοι σοφίαν).</p> <p>III. ἐγγίσατε πρὸς με, ἀπαίδευτοι.</p> | <p>I. ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε . . , ὅτι . .</p> <p>II. Vom Vater wurde mir alles überliefert (παρεδόθη), auch die γνώσις.</p> <p>III. δεῦτε πρὸς με πάντες οἱ κοπιῶντες.“¹⁾</p> |
|---|--|

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich Norden zufolge die Kongruenz des Kompositionsschemas und diese wieder macht den Bestand eines Abhängigkeitsverhältnisses zwischen beiden Texten unzweifelhaft. Es fragt sich nur, was für eine Abhängigkeit statthabte. Nun, die Wahl ist nicht groß. Es gibt ja offenbar nur zwei Möglichkeiten: Entweder ist das Logion von Sir abhängig oder beide von einem gemeinsamen Grundschema. Unser Autor entscheidet sich für das letztere. Was ihn zu dieser Annahme führt, ist zunächst einmal die Art der sprachlichen Anklänge, die unser Logion und Sir im dritten Absatz zeigen; es sind allerdings wörtliche Anklänge vorhanden, aber zugleich begegnen wieder solche Verschiedenheiten, daß sie eine unmittelbare Benützung von Sir 51 durch den Verfasser unseres Spruches eher widerraten als empfehlen. Der Hauptgrund aber für die Stellungnahme Nordens sind die „engen“ Berührungen, die Mt 11, 25—30 mit einem theosophischen Traktate gemeinsam haben soll. Um diese inhaltliche und zum Teil auch formelle Verwandtschaft aufzudecken und ins rechte Licht zu setzen, unternimmt Norden eine „Kompositions- und Gedankenanalyse des Logions“, genauer gesagt eigentlich nur des 27. B., der ursprünglich folgende Form gehabt haben soll:

- a πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου
 b καὶ οὐδεὶς ἐπέγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ
 c οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός
 d καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψει.

Gegenüber Wellhausen betont unser Kritiker, daß wir an der Echtheit der beiden Parallelglieder festhalten müssen; und was ihre Reihenfolge betrifft, verwirft er die Umkehrung derselben als eine Verfälschung und erklärt die handschriftliche Anordnung als die allein richtige. Zunächst würde man allerdings erwarten, daß auf a (πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου) gleich c (οὐδεὶς ἐπέγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός) folge; aber eine solche Aneinanderreihung könne nur bei oberflächlicher Betrachtung geschehen; denn c und d müßten unbedingt

¹⁾ Agnostos Theos 282.

zusammenbleiben. Es seien daher b und c in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu erklären und so zu erklären, daß die Voranstellung von b vor c begreiflich erscheine. „Alles ist klar“, fährt Norden fort, „wenn wir b als die Voraussetzung auffassen, von deren Erfüllung c abhängt: die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater muß vollzogen sein, wenn diejenige des Vaters durch den Sohn erfolgen soll. Grammatisch ausgedrückt: die formale Parataxe von b und c ist logisch eine Hypotaxe, in der b dem c untergeordnet ist; der Gedanke von a steuert auf den von c + d hin, aber zwischen a und c + d mußte b als die Voraussetzung von c + d treten.“¹⁾ Bei dieser Interpretation wird, wie Norden hervorhebt, die Auffassung vorausgesetzt, daß niemand Gott zu erkennen vermöge, wenn dieser sich ihm nicht zu erkennen gebe. Gibt es denn, so fragt unser Autor, Belege für diese Auffassung? Er bejaht die Frage, verweist zum Beweise hiefür auf Gal 4, 8 f; 1 Kor 13, 12 (vgl. 1 Kor 8, 2 f); Jo 10, 15 und betont, daß diese tiefsinnige Anschauung — d. h. das Erkennen Gottes von seiten des Menschen setze voraus, daß der Mensch seinerseits von Gott zuvor erkannt worden sei — kein christliches Sondergut, sondern Gemeinbesitz orientalisch-hellenistischer Mystik sei; als Belege hiefür nennt er Corp. herm. I, 31; X, 15; Oden Salom. 7, 12. Dies wäre der erste Pfeiler für die Brücke, welche zwischen dem Logion und dem ersten Traktat des Corpus hermeticum geschlagen werden soll. Den zweiten und wichtigsten Pfeiler aber bildet die Interpretation des den 27. B. einleitenden Sätzchens: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου. Norden schließt sich der bekannten Wellhausen'schen Erklärung an, nach welcher es sich bei πάντα in diesem Zusammenhang nicht um Macht, sondern um Einsicht in die göttlichen Dinge, in das wahre Wesen der Religion handelt. Da, wie Wellhausen bemerkt, bei den Juden alle Lehre und alles Wissen παράδοσις ist, so besagt nach der eben angeführten Deutung des πάντα unser Sätzchen, daß die παράδοσις der Gnosis vom Vater an den Sohn stattfindet, „und diese“, — es sind Nordens Worte —, „Spezialisierung des Motivs wird uns für die weitere Gedankenanalyse des Logions von entscheidender Bedeutung sein.“²⁾ Inwiefern? Der Gedanke „der παράδοσις einer Geheimlehre vom Vater an den Sohn“ führt nämlich Norden zur Mysterienliteratur. Da nun in Schriften dieser Gattung Wendungen vorkommen wie: „das und das κρύψεις, ὃ τέχνον“ oder: „verbirg diese Lehre vor den Unwürdigen, überliefere sie den Würdigen.“ (Belegstellen: Zauberpapyri: „ταῦτα μηδενὶ παραδίδου εἰ μὴ μόνῳ dem und dem“; Anfang der Mithrasliturgie: τὰ πρῶτα παράδοτα μυστήρια, μόνῳ δὲ τέχνῳ ἀθανάσιον, ἁλῶ μύστη τῆς ἡμετέρας δυνάμεως; in dem Traktat Ἰσις προσήτις τῷ υἱῷ αὐτῆς der Sammlung der Alchimisten läßt der Engel die Isis, welcher er τὴν τῶν ζητουμένων μυστηρίων παράδοσιν offenbart, schwören, μηδενὶ μεταδιδόναι εἰ μὴ μόνον τέχνῳ καὶ φίλῳ γνησίῳ

¹⁾ Agnostos Theos 286. — ²⁾ Agnostos Theos 290.

ὅτι ἡ αὐτός τὸ καὶ τὸ ἡς αὐτός), so sieht sich Norden veranlaßt, den Grundgedanken des Logions demjenigen der letzten Zitate gegenüberzustellen:

Logion.

„Du, Vater, hast die Erkenntnis deiner den einen verborgen, den anderen durch mich geoffenbart; denn mir, deinem Sohne, hast du alles überliefert, indem du dich mir und keinem sonst zu erkennen gabest; ich übermittle diese Offenbarung an diejenigen, die sie nach deinem und meinem Willen verdienen.“

Er findet, daß der Unterschied nicht den Inhalt, sondern nur die formale Einkleidung betreffe: im Logion redet der Sohn zum Vater, in der Parallelversion dagegen der Vater (einmal die Mutter) zum Sohne.

Eine ganz besondere Ähnlichkeit entdeckt unser Philolog zwischen Mt 11, 25—30 und dem ersten hermetischen Traktat. Poimandres teilt dem sinnenden Propheten die γνώσις, die Lehre über den Ursprung der Dinge u. s. w., mit; dieser beginnt eine Missionstätigkeit im Dienste der γνώσις und schließt mit einem Dankgebet. Da nun Ποιμάνδρης = Νοῦς = πατήρ θεός ist und der Ἄνθρωπος, der vom Νοῦς hervorgebracht wurde, dessen Sohn genannt wird, ist der ganze Lehrvortrag nichts anderes als die παράδοσις der γνώσις vom πατήρ an den Ἄνθρωπος, seinen Sohn; und die Uebereinstimmung zwischen dem Dankgebete des ἀνθρώπου und dem Logion soll sich, wenn man Norden hört, nicht bloß auf den Gedanken, sondern auch auf seine Einkleidung in ein Gebet, ja stellenweise bis auf die Worte erstrecken:

Logion.

„Ich preise dich, Vater. Alles wurde mir von meinem Vater übermittelt (πάντα μοι παρεδόθη), denn er hat sich mir zu erkennen gegeben und ich habe ihn erkannt. Ich offenbare, seinem Gutdünken entsprechend, diese mir gewordene Ueberlieferung den Menschen, aber nicht alle verstehen sie, vielen bleibt sie verborgen.“

Mystische Literatur.

„Diese Ueberlieferung, mein Kind, die ich dir allein zuteil werden ließ, da du ein Myste bist, würdig meiner Kraft, soll verborgen bleiben den Unwürdigen, übermittelt werden durch dich nur den Würdigen.“

Hermetischer Traktat.

Ich glaube und lege Zeugnis ab. Gepriesen bist du, Vater: mir, deinem Sohne, übermitteltest du die ganze Fülle deiner Kraft (παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, vgl. πάντα παραλάβον), denn du ließest dich erkennen und wurdest dadurch erkannt. Diese Erkenntnis gebe ich, deinem Befehle gemäß, an die Würdigen unter meinen Mitmenschen weiter; die Unwürdigen verschließen sich ihr.“

Norden fährt dann fort: „Die Kompositions- und Gedankenanalyse des Logion hat enge Berührungen sowohl mit einem Abschnitt des Sir als mit einem theosophischen Traktate ergeben. Wäre also für den Verfasser des Logion jener Abschnitt des Sir die unmittelbare Vorlage gewesen, so müßten wir annehmen, daß er diese mit einer anderen verbunden hätte. Aber die besondere Art der sprachlichen Anklänge des Logions an Sir schien uns die Annahme

einer unmittelbaren Benutzung eher zu widerraten als zu empfehlen. Die sich aus diesen Faktoren ergebende Folgerung kann nur die sein, daß ein Grundschema vorliegt, von dem sowohl Sir als das Logion und der hermetische Traktat abhängig sind. Dann aber muß es sehr verbreitet gewesen sein, und es ist zu erwarten, daß es auch sonst noch Spuren hinterlassen hat.“¹⁾

Als solche führt Norden Sir 24, die 33. Ode Salomos, den ersten Traktat des Corpus hermeticum und einen Abschnitt des Römerbriefes an. Er schließt dann seine Abhandlung damit, daß er die Folgerungen aus der vorgenommenen Analyse des Logions zieht; als solche ergeben sich:

1. Absatz III des Logions gehört zu D (Logiaquelle).

2. "Εγω ist ursprüngliche Lesart.

3. Das Kompositionsschema muß sehr alt sein, weil es vom Siraziden, der zwischen 190 und 170 schrieb, schon als gegeben benutzt wird; es wurde durch das Judentum an den Psalmenstil angegeschlossen, erfuhr dadurch eine Umstellung der Glieder; die natürliche Reihenfolge ist jene, wie sie z. B. im hermetischen Traktate vorliegt.

4. Ueber die Herkunft des ganzen Redetypus kann einstweilen nur im allgemeinen gesagt werden, daß er der „mystisch-theosophischen Literatur des Orients“ angehöre. Uns interessiert hier besonders, was Norden an

5. Stelle betreffs der Echtheit des Spruches folgert; er kann nur mehr unter der Voraussetzung als *ὑποπόκις τοῦ κυρίου* angesehen werden, daß man Jesus mit Gedanken und Formen theosophischer Mystik operieren läßt.

Soweit die Ausführungen Nordens. Es ist leider nicht möglich, auf alle Einzelheiten der eben im Auszug mitgeteilten Abhandlung einzugehen, um sie einer Nachprüfung zu unterziehen. Hier können und sollen nur die Hauptgedanken und Hauptresultate der Nordenschen Arbeit kritisch gewürdigt werden.

Nehmen wir einmal an, unser Kritiker hätte wirklich die Existenz eines weit verbreiteten, der mystisch-theosophischen Literatur des Orients angehörenden Redetypus nachgewiesen, nach dem auch unser Logion modelliert wäre; hätte er damit wirklich die Echtheit des Spruches vernichtet? Norden meint freilich mit großem Selbstvertrauen: „Die Mehrzahl der Theologen hält gerade auch dieses Logion für die *ὑποπόκις τοῦ κυρίου*. Diese Ansicht werden sie fortan nur mehr unter der Voraussetzung aufrecht erhalten können, daß sie ihn mit Formen und Gedanken theosophischer Mystik operieren lassen. Aber diese Annahme würde in das Bild, das wir uns von seiner Redeweise aus beglaubigten Logia machen müssen, einen falschen Zug hineintragen: «Jesus redet nicht die Sprache der Philosophen oder Theologen» (J. Weiß).“²⁾ — Aber nur ge-

¹⁾ Agnostos Theos 292 f. — ²⁾ a. a. O. 303 f.

mach! Halten wir Komposition und Inhalt auseinander. Wäre es wirklich ein Präjudiz oder gar ein vollwertiges Argument gegen die Echtheit, wenn wir in einer der Reden Jesu den beschriebenen Typus religiöser Reden fänden? Ich meine nicht; ich könnte aus einer solchen eventuellen Konstatierung nicht das geringste Verdächtige gegen die Authentizität herauslesen. Das angebliche Kompositionsschema setzt sich aus drei Teilen zusammen: dem Dankgebet, dem Empfange der *χώρας* und dem Appell an die Menschen. Warum sollte sich der historische Jesus nicht den Empfang der Gotteserkenntnis zugeschrieben, dafür Gott gedankt und wegen dieser seiner Erkenntnis die Menschen zu sich geladen haben können? Eine Verbindung dieser drei Gedanken und ihre Aussprache durch Jesus hätte doch gar nichts Befremdendes an sich; es müßte denn sein, daß jemand schon die Begriffe „Offenbarung, Empfang derselben, Dank dafür, Aufforderung, sie anzunehmen“, für theosophisches Sondergut des Orients hielte! Wenn aber eine derartige Annahme schon vom bloß historischen Standpunkt aus eine Unmöglichkeit ist, dann sage man uns doch, was einer solchen Gedankenreihe in einer der Reden Jesu entgegenstehe. Ich sehe gar keine Schwierigkeit. Das einzige Bedenken, das erhoben werden könnte, wäre dies, daß Jesus unser Kompositionsschema nicht kennen konnte. Aber dieses Bedenken zerstreut Norden selbst in seinen Ausführungen. Wenn dieser Redetypus schon im Ekflus vorliegt, wie unser Kritiker so oft betont, und der Sirazide „etwa zwischen 190 und 170 geschrieben haben muß“, ¹⁾ dann brauchte Jesus nur das 51. Kapitel Sir zu kennen, sich in seiner Rede an die Komposition desselben zu halten, und das Vorkommen des dreigliedrigen Schemas in einem Ausspruche Jesu ist vollständig erklärt. Oder will man vielleicht behaupten, daß der Herr das Buch Sir nicht kannte, oder sich nicht in einer seiner Reden an die Disposition des letzten Kapitels anlehnen konnte? Dies hat bisher noch niemand bewiesen und einem etwaigen künftigen Beweise kann getrost entgegengesehen werden. Am allerwenigsten kann ihn Norden erbringen. Er bemerkt ja, daß unser Kompositionsschema durch das jerusalemitische Judentum [Sirach] in einem Punkte, nämlich in *ἐρομολογούμεναι*, an den Psalmenstil angeschlossen worden sei. Denselben psalmenartigen Beginn weist auch das Logion auf. Wenn nun dieses nach einem weit verbreiteten gemeinsamen Schema gebaut ist, das nur im Judentum einen psalmenstilartigen Anfang bekam, so müßte, um in Nordens Prinzipien zu argumentieren, gerade das Auftreten der psalmenartigen Einleitung im Logion auf eine Anlehnung an den im Sir vorliegenden judaisierten Redetypus hinweisen. Und wenn Norden mit J. Weiß meint, Jesus rede nicht die Sprache der Philosophen oder Theologen, so sei darauf bloß erwidert, daß diese Bemerkung hier solange nicht am Plage ist, solange man noch zwischen einem einfachen literarischen Schema und der tech-

¹⁾ Norden, a. a. O. 302.

nischen Ausdrucksweise von Philosophen und Theologen unterscheiden kann. Aus einer eventuellen Komposition unseres Spruches nach einem literarischen Redetypus ließe sich also gegen die Echtheit keine brauchbare Waffe schmieden. Dies fühlt auch Norden, und deswegen führt er mit seinen theologischen Gewährsmännern — rationalistischen Theologen — die Einzigartigkeit des Inhaltes als Sturmbock gegen die Authentizität an. „Auch zeige man“, — so schreibt er —, „bei den Synoptikern eine andere Stelle, wo er, der von Herzen Demütige und Bescheidene, der Menschlichste unter seinen Mitmenschen, sich so vom Stande dieser ausgenommen, sich so über ihn erhoben hätte, wie es ihn dieser Vers des Logions tun läßt. Betrachtet doch Paulus, wie wir sahen (o. S. 287), Erschließung Gottes und Erschlossensein des Menschen keineswegs als Privilegium nur für Einen, sondern als ein von Gott der ganzen Menschheit dargebotenes Gnadengeschenk . . .“¹⁾ Dem, was bereits anderswo²⁾ gegen diesen Einwand gesagt wurde, sei nur die Bemerkung hinzugefügt, daß der Hinweis auf andere Stellen, in denen dieselbe Gottesjohnschaft ausgesprochen ist, erst dann mit allem Nachdruck geschehen könnte, wenn gleichzeitig alle diese Texte ausführlich erklärt und gegen alle Umdeutungsversuche und das mit besonderer Vorliebe verhängte Verdikt der Ungeschichtlichkeit in Schutz genommen werden könnten. Das ist aber natürlich nicht Sache dieser Abhandlung, sondern muß die Aufgabe eines alle Gottesjohnsstellen bei den Synoptikern behandelnden Werkes bleiben. Wenn Norden zur Befräftigung seines entlehnten Argumentes hinzufügt, daß „Erschließung Gottes und Erschlossensein des Menschen“ nach dem heiligen Paulus keineswegs Privilegium für einen, sondern ein von Gott der ganzen Menschheit dargebotenes Gnadengeschenk sei, so sei bemerkt, daß intuitive und komprehensiv Erkenntnis Gottes zwei verschiedene Dinge sind, daß erstere allerdings von Paulus ebenso wie von Johannes als ein der ganzen Menschheit dargebotenes Gnadengeschenk betrachtet, daß aber letztere von Paulus nirgends einem Menschen zugesprochen oder in Aussicht gestellt wird, auch nicht in Form eines göttlichen Gnadengeschenk, weil ein solches Erkennen überhaupt nicht erworben werden kann. Es kommt eben auf eine genaue und allseitige Erklärung unserer Stelle an, mit einer so feichten, alles nivellierenden Exegese des Logions, wie sie Norden gibt, ist eben nichts gedient.

Gehen wir jetzt einen Schritt weiter und nehmen wir an, es sei unwahrscheinlich, ja historisch unmöglich, daß Jesus eine seiner Reden nach dem von Norden aufgefundenen Schema gehalten habe; ist dann mit dem Nachweise des dreigliedrigen Typus in Mt 11, 25—30 auch schon bewiesen, daß alle dort wiedergegebenen Aussprüche nie aus Jesu Mund gekommen sind? Keineswegs! Es muß

¹⁾ Agnostos Theos 304. — ²⁾ Vgl. diese Zeitschrift 1913, Heft 1, S. 51—53; 1914, Heft 3, S. 657 f.

hier wiederholt werden, was schon bei Besprechung der „kunstvollen Form“ unseres Spruches betont wurde: Etwas anderes ist die Disposition, etwas anderes die einzelnen Aussprüche, die nach einem bestimmten Schema zu einem Ganzen vereinigt sind. Daraus, daß das Schema nicht von Jesus stammt, folgt noch nicht, daß auch die einzelnen Logia, die zu einer Rede vereinigt sind, nicht von ihm herrühren. Würde also auch nachgewiesen, daß Mt 11, 25—30 nach einem bestimmten literarischen Typus modelliert sei, der unmöglich Jesu selbst zum Urheber haben könne, so könnte nach den eisernen Gesetzen der Logik nur das eine gefolgert werden: Also ist diese Rede Jesu nicht in der Form gehalten worden, in der sie vorliegt. Daß aber auch die einzelnen Logia, die hier zu einer *ῥῆσις* vereinigt erscheinen, nicht von Jesus gesprochen worden seien, könnte aus der Entdeckung des dreigliedrigen Redetypus in der „johanneischen Stelle“ nicht abgeleitet werden; denn es bliebe noch immer die Annahme zurecht bestehen, daß Mt oder, wenn man will, der Verfasser von Q (Logiaquelle) nach einem vorliegenden Schema eine Reihe von echten Aussprüchen des Herrn zu einem größeren Ganzen verbunden habe. Dies könnte man mit um so größerem Rechte sagen, als ja bekannt ist, wie gerade der erste Evangelist zeitlich und örtlich auseinanderliegende Aussprüche Jesu aneinanderreicht, weil er nicht so sehr der chronologischen als vielmehr der sachlichen Ordnung in großen Partien seines Evangeliums folgt. Der Evangelist ist eben keine Maschine!

Dies zur Orientierung über die Tragweite der Nordenschen Entdeckung, falls sie sich bewahrheiten sollte.

Es ist nun an der Zeit, auf das Hauptresultat der von Norden angestellten Untersuchung, auf die Existenz des beschriebenen und in unserem Logion angeblich verarbeiteten Redetypus, etwas näher einzugehen. Ist die Existenz dieses literarischen Schemas wirklich festgestellt? Meines Erachtens ist Norden der diesbezügliche Nachweis in keiner Weise gelungen.

In der Tat, nach seinen Ausführungen würde dieser Typus aus drei Kompositionselementen bestehen: „Dankgebet, Empfang der *γνώσις* (*σοφία*), Appell an die Menschen“.¹⁾ Das sind nun allerdings sehr allgemeine und vage Ausdrücke, die den Redetypus nicht besonders charakterisieren. „Dankgebet! Wofür? Etwa ein x-beliebiges? „Appell an die Menschen!“ Irgend einer und in irgend einer Form? Es ist selbstverständlich, daß die drei Teile, die zu einem Schema verbunden sein sollen, nicht zusammenhanglose Stücke oder disparate Elemente sein können, sondern in Zusammenhang stehen und wenigstens auf denselben Gegenstand sich beziehen müssen, sonst können sie nie ein literarisches Kompositionsschema ausmachen. Es kann daher unter dem Dankgebet nur ein

¹⁾ Agnostos Theos 294.

Dankgebet für die erhaltene Offenbarung, Weisheit, Erkenntnis, und unter dem Appell nur die Mahnung (Einladung) verstanden werden, sich diese Offenbarung, Weisheit, *γῶσις* anzueignen. So haben denn auch Bouffet¹⁾ und J. Weiß²⁾ das von Norden aufgestellte Schema verstanden, das somit drei Gedanken mitsammen verbindet: 1. Dank für die Offenbarung (Weisheit, Erkenntnis). 2. Empfang der Offenbarung, *γῶσις, σοφία*. 3. Appell an die Menschen, sich diese Weisheit, Erkenntnis, Offenbarung zu erwerben.

Nachdem wir so den Gegenstand, um den es sich handelt, etwas greifbarer gemacht haben, untersuchen wir zunächst, ob der dreigliedrige Redetypus tatsächlich in allen jenen Texten verarbeitet ist, welche unser Kritiker als Belegstellen anführt.

Beginnen wir mit dem Schlußkapitel des Ekflus, auf das unser Autor besonders pocht. Norden zerlegt es in drei Absätze: der erste (I.) umfaßt die Verse 1—12 (Lobpreis Gottes), der zweite (II.) besteht aus den Versen 13—22 (Suchen und Finden der Weisheit), der dritte (III.) reicht von Vers 23—30 (Appell an die Unweisen).³⁾ Allein dieser Sir-Abschnitt kann zum Nachweise des literarischen Schemas nicht verwendet werden. Bölter sieht in der eben angeführten Dreiteilung den grundlegenden, für die weiteren Ausführungen verhängnisvollen Irrtum Nordens; denn das von Sir in c. 51 gebotene Schema sei nicht dreigliedrig, sondern bloß zweigliedrig.⁴⁾ Wenn auch in der Dreiteilung der Hauptirrtum vielleicht nicht zu suchen ist, so hat doch Bölters Bemerkung manches Wahre an sich. Denn was die Einteilung des Schlußkapitels im Ekflus betrifft, so besteht es zweifellos nur aus zwei koordinierten Hauptabschnitten, von denen der eine von B. 1—12, der andere von B. 13—30 reicht. Dies sind aber zwei streng geschiedene Teile, die miteinander nichts zu tun haben, zwei Appendizes, die sich inhaltlich und formell scharf voneinander abheben; inhaltlich: denn ersterer enthält das Dankgebet des Siraziden für die glückliche Errettung aus Not und Tod, letzterer beschäftigt sich mit Erörterungen über die Weisheit; formell: wie Bickell⁵⁾ feststellte, bilden die B. 13—30 ein alphabetisches Lied, waren also von jeher eine vom ersten Teil des 51. Kap. gesonderte Einheit. Dieses alphabetische Lied kann dann seinerseits wieder in zwei Teile zerlegt werden, von denen der eine B. 13—22, der andere B. 23—30 umfaßt; diese Unterabteilung ist insofern berechtigt, als

¹⁾ Kyrios Christos 59. — ²⁾ Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. 120: „Norden findet in den drei Strophen des Jubelrufes (I. II.) und des Heilandsrufes (III.) einen Typus religiöser Rede wieder, den er durch mannigfaltige Beispiele aus jüdischen und hellenistischen Zeugnissen belegt. So erscheint ihm das Logion in einer Reihe mit den *ῥήσεις* jüdischer und hellenistischer Propheten. Das Gemeinsame an ihnen wäre die Verbindung von drei Gedanken: Dank für die empfangene Offenbarung, Schilderung dieser Offenbarung, predigtartiger Appell an die Hörer.“ — ³⁾ Agnostos Theos 281 f. — ⁴⁾ Jesus der Menschensohn 99 f. — ⁵⁾ ZfkTh VI. 326—330.

die B. 13—22, wie schon öfter hervorgehoben wurde, von den Erfahrungen handeln, die der Hagiograph beim Erwerb und bei der Beobachtung der σοφία machte, während die übrigen einen Appell an die Unwissenden enthalten. Die Gliederung des 51. Kap. ist somit folgende:

B. 1—12.

Dank für die Errettung aus Todes-
gefahr.

B. 13—30.

Der Hagiograph empfiehlt auf
Grund der Erfahrungen, die er machte,
die Aneignung der Weisheit.

B. 13—22.

B. 23—30.

Schilderung dieser Mahnung, nach
Erfahrungen. dieser Weisheit zu
streben.

Diese Disposition nimmt sich nun ziemlich anders als die Nordensche aus, sie zerstört das angebliche dreigliedrige Schema; denn sie zeigt, daß Sir 51 gar keine Einheit ist, daß B. 1—12 mit B. 13—30 überhaupt nichts zu tun hat, mithin, um einen Ausdruck J. Weiß' zu gebrauchen, der τόπος der Lobpreisung nicht zum Ganzen gehört,¹⁾ und dort von einem Schema nicht die Rede sein kann, wo zwei zusammenhangslose Hauptteile sind, daß endlich drei koordinierte Glieder nicht vorhanden sind, weil das, was Unterabteilung eines Kapitelabschnittes ist, nicht zu ebenbürtigen Teilen des ganzen Kapitels gemacht werden darf. Daß Sir 51 den dreigliedrigen Redetypus nicht beweist, ist auch die Ansicht des eben genannten J. Weiß: „Schwerlich wird sich dieses Stück dafür verwenden lassen, denn es ist keine Einheit; I beginnt zwar zufälligerweise auch mit ἐξομολογούμεναι σοι, κύριε βασιλεῦ, enthält aber den Dank für eine Errettung aus Lebensgefahr, hat also mit der in II und III enthaltenen Erörterung über die Weisheit nichts zu tun. Die beiden letzten Abschnitte aber waren von jeher eine von I gesonderte Einheit, nämlich ein alphabetisches Lied.“²⁾ Daß das Dankgebet gar nicht zum folgenden Abschnitt über die Weisheit gehört und deswegen dem dreigliedrigen Typus nur zu gefährlich wird, ist auch Norden nicht ganz entgangen, er sucht sich aber dadurch zu helfen, daß er sagt, Sir habe dieses Gebet von dem Inhalte der beiden folgenden Absätze gänzlich losgelöst und dadurch verselbstständigt.³⁾ Diese Erklärung würde vielleicht einige Beachtung verdienen, wenn der Redetypus bereits anderwärts einwandfrei nachgewiesen wäre; aber wenn er erst aus den Texten und in erster Linie durch Sir 51 festgestellt werden soll, ist Nordens Bemerkung nur eine Ausflucht und eine petitio principii: Wenn unser Redetypus je existierte, könnte man (müßte aber nicht!) die Disposition des 51. Kap. auf Nordens Art und Weise erklären.

¹⁾ Neutestamentliche Studien 121. — ²⁾ A. a. O. 120 f. — ³⁾ Agnostos Theos 302.

Weiters muß ich bemerken, daß m. E. auch das Vorhandensein des zweiten Kompositionselementes, des Empfanges der Weisheit (Offenbarung, γνῶσις), recht unsicher ist. Wie schon einmal betont wurde, scheint es nicht richtig zu sein, in den B. 13—22 nichts als die Mitteilung oder den Empfang der Weisheit von seiten Gottes zu finden. Davon ist, wie gesagt, nur in einer kurzen Partizipialkonstruktion die Rede, ex professo beschäftigt sich der Hagiograph mit seinen Anstrengungen, die σοφία zu erlangen, seinen Bemühungen, nach den Vorschriften der Weisheit zu leben, mit den Vorteilen, die ihm die Weisheit brachte, kurz gesagt, mit den Erfahrungen, die der Hagiograph beim Erwerb der Weisheit und bei der Beobachtung ihrer Lehren machte. Es geht daher nicht an, dem Absatz II des 51. Kap. (B. 13—22) mit Norden die Ueberschrift zu geben: „Gott gab mir, dem Suchenden, die Weisheit (3. B. 17 τῷ διδόντι μοι σοφίαν), weil es einfach nicht wahr ist, daß B. 17b den Inhalt des ganzen Abschnittes angibt. Mit dem dreigliedrigen Redetypus in Sir 51 ist es somit sehr schlecht bestellt: Der τόπος der Lobpreisung gehört überhaupt nicht zu dem allein als Seitenstück zu Mt 11, 25—30 in Betracht kommenden Teile, der über die Weisheit handelt, und auch das zweite Kompositionselement, der Empfang der Weisheit, ist zum mindesten sehr unsicher.

Noch schlechter als in Sir 51 ist es in Sir 24 mit dem dreigliedrigen Schema bestellt. Norden meint zwar, daß sich hier das gleiche Kompositionsschema finde; aber man kann nur staunen, mit welcher Leichtigkeit die Kongruenz behauptet wird. Von einem Dankgebet, geschweige denn von einem solchen für die Offenbarung ist auch nicht eine Spur vorhanden; denn die B. 1 und 2 sind überhaupt kein Gebet, sie sind nur eine Art Ueberschrift und Einleitung des Hagiographen, in der er die Weisheit auffordert, sie möge in der Gemeinde des Höchsten ihren Mund öffnen und vor seiner Heerschar sich rühmen:

- ¹ Die Weisheit möge sich selber loben
und in der Mitte des Volkes Jahwes möge sie sich rühmen.
- ² In der Gemeinde des Höchsten möge sie ihren Mund öffnen
und vor seiner Heerschar möge sie sich rühmen.

Man vermißt sodann auch das zweite Kompositionselement, den Empfang der Offenbarung oder Weisheit. Norden scheint es schon zu genügen, daß auf die einleitenden Verse eine Rede der Weisheit folgt, weil er dort, wo er das zweite Glied des Schemas in Sir 24 angeben sollte, einfach bemerkt: „Darauf [auf die B. 1 und 2] folgt die ἔησις der Σοφία (3—4):

ἐγὼ ἀπὸ στόματός ὑψίστου ἐξῆλθον
καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκλύψα γῆν.
ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα
καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης.

Sie berichtet dann, daß Gott ihr befohlen habe, in seinem auserwählten Volke sich niederzulassen (8—17).¹⁾ Ist damit etwa die Existenz des zweiten τόπος schon nachgewiesen? Wenn dazu überhaupt nichts anderes erfordert ist, als daß irgend jemand eine ῥῆσις hält, dann schon! Aber dann ist wirklich nicht einzusehen, warum drei τόποι unterschieden werden, weil alle drei darin übereinstimmen, daß sie ῥῆσις irgend jemandes sind. Wenn der zweite τόπος nichts anderes zu sein braucht als eine „ῥῆσις der Σοφία“, dann gebe man doch den Grund an, warum die B. 18—21 (Appell der Weisheit, zu ihr zu kommen) einen eigenen τόπος ausmachen sollen, da sie doch ebenso wie die vorhergehenden (3—17) eine „ῥῆσις der Σοφία“ sind. Muß aber zur Unterscheidung auch der Inhalt der Rede berücksichtigt werden, dann ist das zweite Kompositionselement entschieden nicht vorhanden; dies müßte nämlich nach dem von Norden konstruierten Typus von der Mitteilung der Weisheit, Erkenntnis oder Offenbarung an die sprechende Person handeln. Davon ist aber in den B. 3—17 nichts zu finden, wie sich jedermann durch Augenschein davon überzeugen kann. Das einzige, worin Sir 24 mit dem Logion verglichen werden kann, sind die B. 18—21, welche eine Einladung der Weisheit an die Unwissenden enthalten.

So wie das Buch des Siraziden ist auch die 33. Ode Salomos eine schlechte Belegstelle für das in Rede stehende Kompositionsschema. Norden bemerkt darüber: Von den drei Kompositionselementen des Sir-Abschnittes und des Logions — Dankgebet, Empfang der γυνῶσις (σοφία), Appell an die Menschen — findet sich in jener Ode das dritte genau so wieder, das zweite wird dabei als vorhanden vorausgesetzt. Der Anfang der Predigt der «reinen Jungfrau» lautet nämlich so:

„Ihr Menschenöhne, wendet euch um
und ihr Menschentöchter, kommt her!
Verlaßt die Wege dieser Vernichtung
und naht euch mir! . . .
Euch will ich weise machen in den Wegen der Wahrheit . . .
Hört auf mich und laßt euch erlösen,
denn Gottes Gnade verflünde ich unter euch:
Durch mich sollt ihr erlöst werden und selig sein.“²⁾

Norden selber gibt zu, daß in der Ode nur das dritte Glied des angeblichen Redetypus vorliegt, das zweite und erste fehlt vollständig. Um dem allzugroßen Mangel abzuhelpen, erklärt er kurz entschlossen, das zweite Glied werde vorausgesetzt. Jedoch, dies scheint wieder eine jener Hilfs-hypothesen zu sein, die aufgestellt werden, weil sonst der Typus eben nicht vorhanden ist. Nordens Voraussetzung steht auf schwachen Füßen. Gewiß, wenn die „voll-

¹⁾ Agnostos Theos 294. — ²⁾ Agnostos Theos 294. Den ganzen Text der Ode vgl. z. B. in H. Viehmanns „Kleinen Texten für theologische und philosophische Vorlesungen und Übungen“, Nr. 64 „Die Oden Salomos“, übersetzt von A. Ungnad und W. Staerk S. 33.

kommene Jungfrau“ unter anderem sagt: „Ich will euch weise machen in den Wegen der Wahrheit“, so setzt dies sachlich nach dem Grundsatz: *nemo dat quod non habet*, voraus, daß sie im Besitze der Wahrheit sei oder zu sein glaube. Daß sie diese empfangen und von wem sie diese erhalten habe, muß weiterhin nach den sonst in den Öden hervortretenden Gedanken erschlossen werden. Etwas anderes sind aber die objektiven Voraussetzungen einer Äußerung, etwas anderes ist der Schluß von einem literarischen Stück auf ein anderes; nicht um ersteres, sondern um letzteres handelt es sich, da ja Norden die Existenz eines literarischen Typus nachweisen will. Sagen nun, daß der Appell an die Menschenföhne und Menichentöchter literarisch eine Äußerung oder Schilderung über den Empfang der Wahrheit voraussetze, ist reinste Willkür; die Predigt der Jungfrau setzt sachlich allerdings den Besitz der Wahrheit, in keiner Weise aber den literarischen τόπος einer Äußerung über die empfangene Wahrheit voraus.

Wenden wir uns nun zum ersten Traktate des Corpus hermeticum;¹⁾ auch hier finden sich nach Norden die drei Kompositionselemente, nur in etwas anderer Reihenfolge: Empfang der γνῶσις, Appell an die Menschen, Dankgebet.²⁾ Allein eine etwas genauere Inhaltsangabe wird sofort den Nachweis liefern, daß auch hier das literarische Schema der drei τόποι nicht zu finden ist.

Gewiß, von der dem Propheten zuteil gewordenen γνῶσις ist lange und ausführlich die Rede; der Unterricht, welchen ihm Poimandres erteilt, erstreckt sich über 26 Paragraphen. Darauf lobpreist der Prophet Gott und dankt ihm für die empfangene Gnosis (ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας . . .) und beginnt seine Missionstätigkeit (καὶ ἤρξαμιν κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνῶσεως κάλλος). Er ruft zunächst die in Schlaf und Trunkenheit versunkenen ἄνδρες γηγενεῖς auf; alle erscheinen; an die Anwesenden richtet er die Mahnung, sich zu besinnen, vom Wege des Irrtums und der Unwissenheit abzulassen und der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden. Die einen lachen darüber und entfernen sich; die anderen aber werfen sich dem Propheten zu Füßen und bitten um Unterweisung; er lehrt sie τοὺς τῆς σοφίας λόγους, wie und auf welche Art sie gerettet werden. Gegen Abend heißt er sie, die ἐκ ἀμβροσίου ὕδατος getränkt worden waren, ein Dankgebet an Gott richten und entläßt sie dann zur nächtlichen Ruhe. Der Prophet selbst ergeht sich zum Schlusse in einem feierlichen Dankgebete an den πατὴρ θεός. Dies der Inhalt des ersten hermetischen Traktates. Das dreigliedrige Schema ist nicht zu finden. Der Prophet gibt die von Poimandres ihm mitgeteilte γνῶσις wieder, erwähnt seinen Dank dafür an Gott, schildert seine Missionstätigkeit im Dienste der Gnosis und schließt mit einem schönen Dankgebet für die empfangene γνῶσις und die

¹⁾ Die in Betracht kommenden Texte siehe bei R. Reitzenstein, Poimandres 328—338. — ²⁾ Norden, Agnostos Theos 295.

Missionserfolge. Der $\tau\acute{o}\pi o\varsigma$ der Lobpreisung ist gar zu reichlich vertreten; zweimal dankt der Prophet, einmal seine neugewonnenen Schüler für die erlösende $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$, im Interesse des Kompositionsschemas jedenfalls zu oft; denn „gerade das dreimalige Vorkommen des Lobpreises“, bemerkt F. Weiß in der schon mehrfach zitierten Abhandlung über Mt 11, 25—30, „macht den Typus als solchen unsicher“. ¹⁾ Es fehlt auch das dritte Kompositionselement, das Norden den Appell an die Menschen zu nennen pflegt und das hier an zweiter Stelle stehen soll. Das, was unser Philolog dafür ansieht, ist ein Bericht über die Missionstätigkeit des Propheten im Dienste der $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$; denn dies ist der Inhalt der drei zusammengehörigen §§ 27, 28, 29, wie sich jedermann davon selbst überzeugen kann. Darin kommen allerdings Aufrufe an die Menschen vor, aber diese bilden erstens nicht den Inhalt der drei Paragraphe, sind zweitens bloß die Einleitung zur Missionstätigkeit, die Norden ignoriert, und haben weitaus mehr den Charakter von aufrüttelnden Bußpredigten als jener freundlichen Einladungen, welche Jesus und der Sirazide ergehen lassen.

Es erübrigt jetzt noch jener Abschnitt des Römerbriefes, in welchem Norden ebenfalls unser Schema zu finden glaubt. Allein hier muß und kann ich mich kurz fassen. Denn dieses Beispiel ist das schwächste von allen. Jedermann bemerkt auf den ersten Blick die ganze Unwahrscheinlichkeit der versuchten Einreihung dieses Abschnittes in das angebliche Kompositionsschema. In Röm 11, 25—32 enthüllt Paulus allerdings ein Geheimnis, nämlich die endliche Bekehrung des verblendeten Judentums, aber vom Empfang der Gnosis oder Offenbarung seitens der sprechenden Person ist nichts zu finden. Es gehört sodann eine eigentümliche Auffassung dazu, wenn die R. 33—36 ein Lob- und Preisgebet für das geoffenbarte Mysterion sein sollen. Jeder, der dem mystisch-theosophischen Redetypus uninteressiert gegenübersteht, wird in den genannten Versen das Staunen Pauli über die wunderbaren Wege der göttlichen Vorsehung ausgedrückt finden. Wenn Norden Röm 33—36 ein „Gebet mit Erwähnung der „ $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ θεοῦ“ nennt, so läßt er sich auch eine arge Nequivokation zuschulden kommen; denn in dem Ausdruck $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ θεοῦ ist θεοῦ nicht genetivus objectivus, sondern subjectivus, mit anderen Worten, Paulus spricht nicht von der Erkenntnis, welche die Menschen von Gott, sondern welche Gott von sich und seinen Geschöpfen hat.

Daß endlich Röm 12, 1—15, 13 nicht ein Appell ist, das enthüllte Mysterium durch Anschluß an Paulus anzunehmen, ist nur zu evident. Der bezeichnete Abschnitt hat mit dem dritten $\tau\acute{o}\pi o\varsigma$ des Nordenschemas höchstens dies gemein, daß er „Ermahnungen“ enthält; aber diese passen zu dem angeblichen Redetypus sicher nicht.

¹⁾ Neutestamentliche Studien 121.

Was Norden dann noch aus Röm 2, 17 ff und aus dem Johannes-Evangelium anführt, kann hier vollständig übergangen werden.

Die Nordenschen Belegstellen für den dreigliedrigen Typus religiöser Rede halten also eine kritische Prüfung nicht aus; das Kompositionsschema ist nirgends in einigermaßen befriedigender Weise nachweisbar.

Das einzige, was aus Nordens Beispielen hervorgeht, ist, daß sich — sagen wir allgemein — der Prophet ebenso wie der Lehrer der Weisheit und Wahrheit, an die Menschen wendet, um ihnen die Offenbarung, die Wahrheit und Weisheit zu verkünden und sie zur Annahme derselben aufzufordern. Dies geschieht von den Vertretern sowohl der wahren wie der erdichteten Offenbarung, von den Lehrern der echten wie der falschen *σοφία*. Diese Erscheinung fordert aber zu ihrer Erklärung keineswegs einen Einfluß von seiten der Mystikliteratur oder von Schriften verwandten Inhalts auf die heiligen Bücher, sondern ist vollständig ausreichend in der Natur der Dinge selbst begründet; denn es liegt im Wesen des Prophetenamtes als solchen, daß der Träger desselben die Offenbarung denen verkündet, zu denen er im Namen Gottes sprechen soll, ganz gleich, ob wir es mit einem wahren oder falschen Propheten zu tun haben. Wer sich dies vor Augen hält, wird es selbstverständlich finden, daß uns in den Reden Jesu und der gnostischen Propheten Appelle an die Menschen begegnen. Und wenn weiters hier und dort gleiche oder ähnliche Ausdrücke vorkommen, so darf daraus nicht auf eine Abhängigkeit geschlossen werden, solange es sich um Phrasen handelt, die dem genus literarium der Predigt als solchem eigen oder in der Sprache jeder Religion und Offenbarung zu finden sind. Hat endlich ein evangelischer Text Ausdrucksweisen sowohl mit dem Alten Testamente als auch mit mystisch-gnostischen Schriften gemeinsam, so ist es tendenziöse Willkür, ihn ohneweiters von diesen beeinflusst sein zu lassen, weil die Anlehnung an alttestamentliche Bücher wissenschaftlich viel näher liegt.

Wir können noch weiter gehen und annehmen, Norden hätte uns in einer Reihe von Beispielen gezeigt, daß sich in den Schriften der Offenbarungsliteratur (— auch der Pseudo-Offenbarung —) nicht selten zwei Gedanken verbinden: Empfang der Offenbarung, Predigt; selbst in diesem Falle wäre der Schluß auf ein literarisches Schema sehr problematisch. Denn „es liegt so sehr in der Natur der Dinge“, bemerkt J. Weiß, „daß, wo vom Empfange einer Offenbarung die Rede ist, auch das weitere Moment sich einstellt, daß der Prophet davon Zeugnis ablegt, daß es mir nicht notwendig erscheint, hier gerade einen literarischen Typus anzunehmen.“¹⁾

Bis jetzt haben wir bloß untersucht, ob die von Norden angeführten Belegstellen die Existenz seines Kompositionsschemas be-

¹⁾ Neutestamentliche Studien 121.

zeugen; wir kamen zu einem negativen Resultate, auch für den Fall, daß die herangezogenen Texte als eigentliche Beweise gelten sollten. Norden will jedoch schon durch einen Vergleich von Mt 11, 25—30 einerseits mit Sir, anderseits mit Poimandres die Existenz eines weit verbreiteten Redetypus nachgewiesen haben; die anderen Stellen sollten mehr eine Bestätigung des gewonnenen Resultates, sollten Spuren sein, die der Typus auch anderwärts hinterlassen hätte. Es ist daher nötig, Norden auch auf dem Wege zu folgen, auf dem er zu seinem Resultate gekommen ist.

Er beginnt, wie gesagt, mit einem Vergleich unseres Logions mit Sir und findet, daß wegen der „Kongruenz des Kompositionsschemas“ eine Abhängigkeit unzweifelhaft sei. Auf diese Behauptung kann nach dem, was vorhin über Sir 51 ausgeführt wurde, ganz kurz erwidert werden: Das genannte Kapitel bildet keine Einheit, kann also insolgedessen auch kein Kompositionsschema ausmachen, weil zusammenhanglose, disparate Teile denn doch nicht zu einem stehenden Redetypus verwachsen können. Auch fehlt, wie früher hervorgehoben wurde, allem Anscheine nach der zweite τόπος, jener des Empfanges der Weisheit von seiten Gottes. Die einzige sachliche Ähnlichkeit zwischen Mt 11, 25—30 und Sir 51 besteht darin, daß, wie der Sirazide auf Grund seiner Erfahrungen, die er mit der Weisheit machte, die Unwissenden auffordert, nach der σοφία zu streben, so Jesus als der einzige und untrügliche Offenbarer des Vaters die Beladenen und Müheligen zu sich ladet, um sie zu erquickern. Die entfernte sachliche Analogie zwischen dem Auftreten beider erklärt sich restlos ex natura rei; die sprachlichen Anklänge aber fordern weder eine direkte noch eine indirekte Abhängigkeit, weil neben dem Zitate aus Jer 6, 16 nur einige alttestamentliche Reminiszenzen vorhanden sind.

Norden vergleicht dann unseren Spruch mit der Mystikensliteratur, besonders mit dem ersten hermetischen Traktate, Poimandres. Um sich den Weg zu bahnen, muß er betreffs des Logions Aufstellungen machen, mit denen seine weiteren Ausführungen stehen und fallen. Ich will gar nicht davon reden, daß er ohne vorhergehenden Beweis als ursprüngliche Lesart des 27. B. den Morist ἐπεγνω — im historischen Sinne — annimmt, eine Form, die sich bei keinem Textzeugen findet.¹⁾ Nordens Abhandlung stützt sich auf zwei Annahmen, erstens, daß die beiden Parallelglieder nicht parataktisch, sondern hypotaktisch zu verstehen seien, und zweitens, daß der Satz πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου im Sinne Wellhaußens bloß von der Ueberlieferung der γνώσις vom Vater an den Sohn

¹⁾ Was Norden später (a. a. O. 301) zugunsten des Moristes als ursprünglicher Lesart anführt, ist kaum der Beachtung wert. Seine Ausführungen drehen sich um ein allgemeines, im Detail doch sehr frei gehandhabtes Schema, nicht aber um einen bis auf den Wortlaut, ja bis auf eine Moristform bestimmten Redetypus. Daher folgt aus einer eventuellen Konstatierung der τόποι für oder gegen ἐγνω gar nichts.

handle. Erweisen sich diese zwei Stützen als morsch, so muß auch das ganze daraufgebaute Gebäude fallen.

Prüfen wir zunächst die erste Aufstellung Nordens, die Parallelsätzchen seien hypotaktisch zu fassen, sie besagten nichts anderes, als daß die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater vollzogen sein müsse, wenn diejenige des Vaters durch den Sohn erfolgen solle. Unser Philolog interpretiert sie also: „Denn mir, deinem Sohne, hast du alles überliefert, indem du dich mir und keinem sonst zu erkennen gabest“;¹⁾ oder: „... denn mir hat er sich zu erkennen gegeben und ich habe ihn erkannt.“²⁾ Daß die beiden Sätzchen die wechselseitige erschöpfende Kenntnis des Vaters und des Sohnes ausdrücken, wurde früher ausführlich bewiesen; jetzt soll nur gezeigt werden, daß die Nordensche Auffassung ganz unmöglich ist; sie scheitert an der eigentümlich negierten Form der Sätzchen: οὐδεὶς — εἰ μὴ, die von Norden gar nicht beachtet wurde. In der Tat, wenn die supponierte Hypotaxe den eben angegebenen Sinn hat, dann würden die beiden Sätzchen besagen: Es darf niemand außer der Vater den Sohn erkannt haben, wenn die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn erfolgen soll, mit anderen Worten: Es darf niemand außer Gott Jesum (im Sinne Nordens: einen bloßen Menschen!) erkannt haben, wenn die Erkenntnis Gottes durch Jesus geschehen soll. Wenn also Jesus das „Unglück“ gehabt hätte, nicht bloß von Gott, sondern auch von anderen erkannt worden zu sein, wäre es um seine Gotteserkenntnis geschehen gewesen. Wo steht von diesem Widersinn auch nur eine Silbe im Texte, wo ist auch nur eine Handhabe dazu? Und doch müßte so interpretiert werden, wenn Nordens Auffassung dem Texte genau angepaßt wird. Unser Autor kann dieser verkehrten Textparaphrase, welche die Konsequenz seiner Hypotaxe ist, auch dadurch nicht entgehen, daß er das aktive Erkennen des Vaters mit „sich zu erkennen geben“ umschreibt und den Satz „der Vater hat den Sohn erkannt“ in diesen anderen verwandelt: „Der Vater hat sich dem Sohne zu erkennen gegeben.“ Denn dies ist eine Willkürlichkeit — Norden versucht nicht einmal einen Beweis dafür — und verlangte, wie J. Weiß richtig bemerkt, einen griechischen Wortlaut wie οὐδεὶς ἐπέγνω [Norden!] ὁ πατήρ εἰ μὴ υἱόν; aber gerade das steht nicht da, weil der logische Gegensatz „Niemand — Vater“ ist.³⁾ Aber wenn wir auch diese ungerechtfertigte Umschreibung hingehen lassen, so kann doch die hypotaktische Auffassung nicht gehalten werden; sie ergäbe ja den Sinn: Niemand hat sich dem Sohne zu erkennen gegeben außer der Vater — also niemanden hat Jesus erkannt außer Gott; oder: Es darf sich nur der Vater allein und sonst niemand anderer dem Sohne zu erkennen gegeben haben, dann und nur dann kann die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn erfolgen.

¹⁾ Agnostos Theos 291. — ²⁾ A. a. O. 293. — ³⁾ Neutestamentliche Studien 125.

Der arme Jesus! Wenn sich ihm außer Gott noch jemand zu erkennen gegeben hätte, wäre er um die Gotteserkenntnis gekommen. Davon will ich dann gar nicht reden, daß in Nordens Erklärung — ohne jeden Grund — vorausgesetzt wird, die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater (Gott!) hätte auch nicht vollzogen gewesen sein können, oder es hätte einen Augenblick, eine Zeit, geben können, wo Gott diese Erkenntnis fehlte. Von den Belegstellen, die Norden für die Möglichkeit seiner Auffassung anführt, können wir ganz absehen; denn eine durchaus falsche Erklärung kann durch Belege, die übrigens gar nicht ad rem sind, sicherlich nicht gestützt werden.

Die zweite Aufstellung, auf die Norden ganz besonders baut, ist die Wellhausen'sche Interpretation des „πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου.“ Was er zur Bestätigung dieser Ansicht anführt, ist ganz ohne Beweiskraft. Daß παραδίδωμι auch „überliefern“ heißen kann und im Evangelium und bei Paulus oft diesen Sinn hat, wird von niemand bestritten. Aber daß die von Gott unmittelbar mitgeteilte Erkenntnis nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift eine παράδοσις sei, hat Norden nicht einmal zu beweisen versucht; und gerade das hätte er zeigen sollen, weil es sich in B. 27 um eine von Gott unmittelbar erteilte Erkenntnis handelt. Was ich früher über die Exegese dieses Sätzchens gesagt habe, ist durch Norden nicht im geringsten erschüttert worden; zur Widerlegung seiner Ansicht verweise ich daher auf die diesbezüglichen Ausführungen im zweiten Heft des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift.¹⁾ An dieser Stelle möchte ich nur noch auf die Inkonsistenz hinweisen, welcher sich viele Kritiker bei der Interpretation von Mt 11, 27 schuldig machen; sie geben zu und müssen zugeben, daß ὁ υἱός, ὁ πατήρ absolut gebraucht sind und überhaupt in diesem Verse Jesu Person in die höchsten Höhen erhoben wird; auch Norden ist einer von diesen, die gerade auf den zu höchst potenzierten Inhalt der Stelle hinweisen und sie deswegen als unecht erklären. Wenn aber der 27. B. so oft absolut gebrauchte Ausdrücke enthält und sachlich in Superlativen von Jesus spricht, wenn, kurz gesagt, der ganze Vers die unvergleichliche Hoheit der Person Jesu hervortreten läßt, wie stimmt es dann damit zusammen, das πάντα so zu pressen und zu drücken, bis es auf den leichtesten Inhalt reduziert ist?

Sind damit die beiden Hauptstützen von Nordens Ausführungen als morsch erwiesen, so ist auch schon der darauf aufgeführte Bau untergraben. Nichtsdestoweniger seien — freilich so kurz als möglich — noch einige Bemerkungen über die „engen Berührungen“ unseres Spruches mit der Mysteriesliteratur angefügt.

Was die an erster Stelle²⁾ angeführten „Parallelen“ betrifft, so haben sie gar nichts zu bedeuten. Die ganze Berührung besteht darin, daß, wie die Offenbarung den einen vorenthalten, den anderen ge-

1) S. 282—286. — 2) S. oben S. 846 f. Agnostos Theos 290 f.

währt wird, so ähnlich die Mysterien nur den *συμμυσταί* mitgeteilt, den übrigen aber verheimlicht werden müssen. Aus dieser Analogie folgt aber für eine etwaige Abhängigkeit gar nichts. Denn B. 25 spricht eine von allen Evangelisten bestätigte Tatsache aus, so daß es schwer, ja unmöglich ist, an eine Entlehnung oder Nachbildung zu denken. Da sodann die Mysterien auf das ausdrückliche Gebot der Mysterienleiter hin nur den Eingeweihten geoffenbart, den anderen aber verborgen wurden, mußten sie ein ähnliches Schicksal erfahren wie die Predigt Jesu. Diese Ähnlichkeit resultiert ex natura rei, nicht aber durch eine direkte oder indirekte Beeinflussung des Evangeliums durch die hermetische Literatur, sonst könnte und müßte man mit demselben Rechte das Evangelium auch von den Freimaurern oder diese vom Evangelium beeinflusst sein lassen, da auch sie ihre Geheimlehren nur den „Würdigen“ mitteilen, vor den anderen aber verheimlichen, und so, si licet ima summis comparare, ihre „Mysterien“ ein ähnliches Los teilen wie die Offenbarung Christi. Endlich hat der charakteristische Gedanke des 25. B., daß nämlich Gott seine Offenbarung den Wissensstolzen vorenthalte, den *νήπιοι* aber mitteile, wohl in den Büchern des Alten Testaments seine Parallelen,¹⁾ nicht aber in der Mysterienliteratur, und Norden selbst erblickt in dem Gedanken, das die „*γνώσις* für die *νήπιοι* reserviert wird“, eine „protestartige Ablehnung des konventionellen Typus“.²⁾

Ganz besonderen Nachdruck aber legt Norden auf die Verwandtschaft des Logions mit Poimandres. Der *πῶς* — so gibt er kurz den Inhalt von Corp. herm. I wieder — hat dem *ἄνθρωπος*, seinem Sohne, die *γνώσις* seiner selbst übermittelt mit dem Befehle, sie an die Würdigen weiterzugeben; nach Vollzug dieses Befehles sendet der Sohn ein Dankgebet zum Vater für die ihm erwiesene Gnade. Das ist doch das sprechendste Analogon zu Mt 11, 27, wo ja auch der Vater dem Sohne die Erkenntnis seiner selbst mitteilt, und der Sohn sie weitervermittelt!? — Damit Norden seinen Vergleich machen kann, braucht er vor allem die Wellhausen'sche Erklärung des *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου*; diese ist aber meines Erachtens sicherlich falsch. Also . . . ! In unserer Interpretation des Sätzchens ist gewiß auch die Mitteilung des Erkennens einbegriffen. Damit aber in diesem Falle ein Analogon mit dem hermetischen Traktate hergestellt werden könnte, müßte angenommen werden, daß die Mitteilung des Wissens nichts anderes sei als eine Art Lehrvortrag — etwa wie ihn Poimandres an den verzückten Propheten hält —, eine zum mindesten ganz unbewiesene Voraussetzung, die sofort als gänzlich falsch erscheint, sobald man *πάντα* mit Rücksicht auf die Parallelsätzchen richtig erklärt; in diesem Falle ist es vorbei mit jeder als Lehrvortrag gedachten Paradoxie. Läßt man aber Nordens Erklärung des *πάντα καὶ* gelten, so fehlt wieder die entsprechende Paralleleäusserung

¹⁾ Vgl. diese Zeitschrift 1914, 3. Heft 659 f. — ²⁾ Agnostos Theos 306.

im Corp. herm. I. — denn dem Satze *καὶ ὡς προέδοκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν* gibt er eine andere Deutung —; die hermetische Parallele muß künstlich, sehr künstlich konstruiert werden. Weil der Poimandres *πατὴρ* genannt wird und der *ἄνθρωπος* den Titel *υἱός* erhält, und weil — wenigstens nach Norden — der Lehrvortrag des Poimandres eine *παράδοσις*, eine Ueberlieferung, ist, so ist die im ersten Traktat geschilderte Szene objektiv nichts anderes als die *παράδοσις* der *γνώσις θεοῦ* an den *υἱός*. Das alles ist nun keine Aeußerung des hermetischen Propheten oder des Verfassers der Poimandres-Schrift, sondern eine von Norden konstruierte, mehr oder weniger glückliche Inhaltsangabe des Traktates. Um aber jene Textvergleichen vornehmen zu können, müßten doch Aeußerungen des hermetischen Visionärs und Christi gegenübergestellt werden; leugnet man dies und beruft man sich darauf, daß sachlich hier und dort derselbe Inhalt vorliege, so muß erwidert werden, daß die Mitteilung der Erkenntnis an den Sohn von dem Lehrvortrag des Poimandres sachlich grundverschieden, daß die „*παράδοσις*“ in Mt 11, 27 von jener im hermetischen Traktat himmelweit entfernt ist.

Doch unserem Philologen zufolge soll sich die Uebereinstimmung nicht bloß auf den Gedanken, sondern auch auf seine Einkleidung in ein Gebet, ja stellenweise bis auf die Worte erstrecken; er findet ja eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen Mt 11, 25—30 und dem Dankgebet am Schlusse des ersten hermetischen Traktates; bei der Darlegung der Nordenschen Abhandlung wurden bereits die beiden Gebete in der Form, in welcher Norden sie einander gegenüberstellt, mitgeteilt.¹⁾

Aber die Methode des Berliner Philologen, Ähnlichkeiten herauszukonstruieren, muß durchaus abgelehnt werden. Ich will gar nicht davon reden, wie er sich, seinem Zweck entsprechend, unsern Logion zurechtfügt; die hauptsächlichsten Fehler seiner Interpretation wurden ja schon hervorgehoben; ich will nur von der Art und Weise sprechen, wie Norden mit dem hermetischen Dankgebet umgeht, um es seinen Absichten dienstbar zu machen. Sätze aus dem Lehrvortrag des Poimandres, aus dem Missionsberichte werden zu Gebetsäußerungen des Propheten gemacht. Das Dankgebet selbst wird mit größter Willkür behandelt; was zu Nordens Interpretation des Logions etwa paßt, wird genommen, was nicht paßt, weggelassen; Sätze aus ihrem Zusammenhang herausgerissen; der Zusammenhang geändert und proprio Marte hergestellt; wenn das Gebet nicht die gewünschten Parallelen bietet, werden sie aus anderen Teilen des Poimandres entlehnt und in der Form dem Gebete angepaßt. Besser als Worte zeigt eine Gegenüberstellung des wirklichen Textes und der Nordenschen Redaktion desselben die verblüffende Unähnlichkeit und die vorgenommenen Aenderungen:

¹⁾ S. oben 847.

Griech. Text des Gebetes:¹⁾

[31] Ἅγιος ὁ θεός ὁ πατήρ
τῶν ὅλων· ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ
βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων
δυνάμεων· ἅγιος ὁ θεός, ὃς
γνωσθῆναι βούλεται καὶ γι-
νώσκεται τοῖς ἰδίοις. ἅγιος
εἰ ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα·
ἅγιος εἶ, οὗ πᾶσα φύσις εἰκὼν
ἔφυ· ἅγιος εἶ, ὃν ἡ φύσις οὐκ
ἐμῶρφωσεν. ἅγιος εἶ ὁ πάσης δυ-
νάμεως ἰσχυρότερος· ἅγιος εἶ ὁ
πάσης ὑπεροχῆς μεῖζων· ἅγιος εἶ
ὁ κρείττων <πάν>των ἐπαίνων·
δεῖξαι λογικὰς θυσίας ἀγνὰς ἀπὸ
ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σε ἀνα-
τεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε,
σιωπῇ φωνούμενε.

[32] αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφλ-
λῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐ-
σίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐν-
δυναμώσόν με καὶ <πλήρωσόν
με> τῆς χάριτος ταύτης, <ἵνα>
φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γέ-
νους, ἐμοῦ <μὲν> ἀδελφοὺς, υἱ-
οὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ
μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς
χωρῶ. εὐλόγητος εἶ, πάτερ·
ὁ σὸς ἄνθρωπος συνκρίσκειν σοι
βούλεται, καθὼς παρέδωκας
αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

Nordens Wiedergabe.²⁾

„Ich glaube und lege Zeug-
nis ab. Gepriesen bist du,
Vater: mir, deinem Sohne,
übermitteltest du die ganze
Fülle deiner Kraft, denn du
ließeſt dich erkennen und
wurdest dadurch erkannt.
Diese Erkenntnis gebe ich, deinem
Befehle gemäß, an die Würdigen
weiter; die Unwürdigen verschlie-
ßen sich ihr.“

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man zu dieser „Konfrontierung“ noch einen Kommentar schreiben. Besprechen wir lieber jene wenigen Wendungen des hermetischen Gebetes, die mit dem Logion in Vergleich gebracht werden. . . . πιστεύω καὶ μαρτυρῶ hat bei Mt 11, 25—30 keine Parallele. „Εὐλόγητος εἶ, πάτερ“ kann zwar mit dem Lobpreis „ἐξομολογοῦμί σοι κύριε, πάτερ“ verglichen werden, der Vergleich aber hat gar nichts zu bedeuten, einerseits, weil „es gar nichts Verwunderliches an sich hat, daß auch in dem hermetischen Gebete schließlich ein Lobpreis Gottes, des Vaters der Menschen, vorkommt“,³⁾ andererseits, weil ἐξομολογοῦμί σοι, κύριε, πάτερ, wenn es schon eine Entlehnung sein sollte, sicherlich nicht dem hellenistischen Synkretismus, sondern dem Christentum

¹⁾ E. Reizenstein, Poimandres 338. — ²⁾ Agnostos Theos 293. Was der griechische Text und das von Norden komponierte Gebet gemeinsam haben, ist gesperrt gedruckt. — ³⁾ Bötter, Jesus der Menschensohn 109.

des A. T. entstammt; trägt doch die Phrase ihre jüdische Herkunft an der Stirne geschrieben. Den Schluß des Dankgebetes: *καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν* stellen manche dem Anfange des 27. B.: *πάντα μοι παρέδωκε ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου* an die Seite, aber mit Unrecht. Der Satz aus dem hermetischen Traktat ist meines Erachtens von Norden unrichtig übersetzt worden mit: „Du übermitteltest ihm die ganze Fülle deiner Kraft“; dies paßt gar nicht in den Zusammenhang. Der Vater sagt: „ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται καθὼς κτλ.“; d. h. „dein ἄνθρωπος will heilig werden (sein) wie du . . .“ In diesem Kontext kann in dem mit *καθὼς παρέδωκας* beginnenden Satze nur das Eine gesagt sein, daß ihm [dem ἄνθρωπος] Gott hiezu „jede Macht“, d. h. alle Rechte und Befugnisse, alle Mittel, kurzum alles und jedes gegeben habe, was erforderlich ist, um heilig zu werden und zu sein. Wenn der Prophet, der die *γνώσις* empfangen hat, alles erhalten hat, um sich und andere zu retten (vgl. § 24 οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ), dann kann ἡ πᾶσα ἐξουσία nicht die Fülle der göttlichen Kraft bedeuten, sondern muß alles das umfassen, was notwendig und ersprießlich ist, um heilig wie Poimandres zu werden. Es liegt auf der Hand, daß diese Bedeutung der hermetischen Phrase mit dem Anfang von Mt 11, 27 nichts zu tun hat. Endlich wird noch die Verwandtschaft von „*ἄγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις*“ mit den Parallelsätzchen in Mt 11, 27 hervorgehoben; aber diese „Verwandtschaft“ muß durchaus abgelehnt werden, weil sie weder sachlich noch sprachlich vorhanden ist. Nicht sachlich: Im Relativsage des Corp. herm. ist von wechselseitiger, erschöpfender Erkenntnis gar nicht die Rede; wollte man ihn mit Mt 11, 27 vergleichen, so könnte er nur dem zweiten Sätzchen in etwa an die Seite gestellt werden, weil er nur vom Erkenntwerden des Vaters handelt. Nicht sprachlich: Es fehlt die negative, es fehlt die korrelative Form. Und wenn schon endlich unser Spruch nichts anderes besagte, als daß Gott die Menschen kennt und diese ihn, so gäbe auch ein solcher Inhalt noch keinen Grund ab, von hermetischem Einfluß in Mt 11, 27 zu reden. Denn „Gott kennen und von ihm gekannt werden, war das Frömmigkeitsideal des Juden, war sein Vertrauen und sein sittlicher Halt“. ¹⁾ — Das hermetische Dankgebet hat also mit dem Logion durchaus nicht jene „engen Berührungen“, die zu Nordens Schlußfolgerungen berechtigten.

Es erübrigen jetzt nur noch einige Anmerkungen zu Bouffets Angriffen auf die Echtheit von Mt 11, 27, — B. 25. 26 hält er ja für echt —.

Er beruft sich zunächst auf die deutlichen Parallelen, die das geheimnisvolle Wort vom doppelten Erkennen in der hellenistischen

¹⁾ Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert 159.

Frömmigkeit habe; als Belege führt er an Corp. herm. 10, 15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἀνθρώπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πᾶν γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι; 1, 31: ἄγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις; und das Hermesgebet des Zauberpapyrus London CXXII 50: οἶδ' ἄγε σε Ἑρμῇ καὶ σὺ ἐμέ; ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ ἐγώ. Aus diesen Parallelen folgert Bouffet die Möglichkeit, daß B. 27 erst auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit gewachsen sei.¹⁾ Allein die angeführten Texte berechtigen zu diesem Schlusse nicht, da sie nicht als Parallelen angenommen werden können. Betreffs Corp. herm. 1, 31 wurde dies gerade nachgewiesen; ebenso leicht läßt sich dasselbe an Corp. herm. 10, 15 zeigen. Daß sprachlich keine Parallele da ist, liegt auf der Hand, weil es Mt 11, 27 nicht heißt: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἀλλὰ καὶ πᾶν γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. Aber auch inhaltlich differieren beide Stellen weit. Der Gedanke des hermetischen Textes ist der, daß Gott den Menschen erkennt und auch selbst von ihm erkannt werden will. Ist dies vielleicht dasselbe wie wenn ich sagte: Niemand erkennt den Sohn außer der Vater, und niemand den Vater außer der Sohn? Ja, wenn man in Mt 11, 27 nichts anderes ausgedrückt findet als daß ein Mensch Gott und Gott einen Menschen erkennt, dann meinetwegen! Wenn aber in den Parallelsätzen von einer wechselseitigen, erschöpfenden, göttlichen Erkenntnis die Rede ist, dann ist zwischen beiden Stellen ein gewaltiger sachlicher Unterschied. Bedauerlich ist es, wenn Bouffet ferner eine Stelle aus dem Zaubergebet des Astrampychos als Parallele anführt: Οἶδ' ἄγε σε Ἑρμῇ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ ἐγώ. Der zweite Teil des angeführten Satzes, nämlich ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ ἐγώ, der Ausdruck des grössten Pantheismus, hat mit dem 27. Verse des Mt gar nichts zu tun. Um den ersten Teil: οἶδ' ἄγε σε Ἑρμῇ καὶ σὺ ἐμέ Mt 11, 27 an die Seite stellen zu können, muß man ihn aus dem Kontexte herausreißen; liest man ihn im Zusammenhang des Zauberspruches,²⁾ so findet man, daß er von der „zauberkräftigen Kenntnis eines geheimen Götternamens“,³⁾ nicht aber von einer alles übersteigenden Gotteserkenntnis zu verstehen ist. Mit diesem hermetischen Zitat ist genau so viel gedient, als wie wenn ich die Redensart Dhsen kaufender Mühlwärtler Bauern, die ich mit eigenen Ohren hörte, als Parallele zu Mt 11, 27 anführen wollte. Es sagt der Händler zum Käufer: „Du kennst mi und i kenn di“; wäre der gute Mann der griechischen Sprache mächtig gewesen, so hätte er dieselbe Wendung wie der Zauberer gebraucht: οἶδ' ἄγε με καὶ ἐγὼ σε. Näher auf die Unterschiede dieser „Parallelen“ und Mt 11, 27 einzugehen, lohnt sich wahrlich nicht.

Man darf sich nun auch nicht wundern, daß Bouffet mit Hilfe dieser hermetischen Texte den Sinn unseres Spruches falsch angibt,

¹⁾ Kyrios Christos 60 f. — ²⁾ Das ganze Zaubergebet des Astrampychos ist abgedruckt bei Reitzenstein, Poimandres 20 f. — ³⁾ E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert 159.

wenn er meint, es solle dies „in dem geheimnisvollen Wort zum Ausdruck gebracht werden, daß alle Erkenntnis des Frommen auf göttlicher Offenbarung beruhe, daß der Mensch nicht von sich aus Gott erkenne, sondern Gott nur soweit kenne, wie dieser sich ihm zu erkennen gebe“. ¹⁾ Gewiß, alle diejenigen, welche unter der Linie Vater—Sohn stehen und etwas von jenem einzigartigen Wechselverhältnisse wissen, verdanken dies der Offenbarung; aber grundfalsch ist es, wenn dies auch auf den Sohn ausgedehnt wird; gerade das bringt ja Mt 11, 27 so markant zum Ausdruck, daß der Sohn allein ohne Offenbarung eine vollkommene Erkenntnis des Vaters hat. Man beachte doch den Gegensatz, wie der Sohn und wie die anderen den Vater erkennen!

Bouisset ist mit seinen Folgerungen aus der „hermetischen Verwandtschaft“ vorsichtiger als Norden; er erschließt daraus, wie gesagt, nur die Möglichkeit einer Entstehung unseres Verjes auf hellenistischem Boden. Den Hauptgrund gegen Mt 11, 27 muß er anderswo holen; er nimmt ihn aus einem viel in Anspruch genommenen Arsenal, dem Inhalte des Spruches: „Die hier angeschlagenen Gedanken fehlen in der übrigen synoptischen Ueberlieferung so gut wie ganz.“ Es ist hier in diesem Abschnitte nicht der Ort, auf den Einwand näher einzugehen. Es sei nur bemerkt, daß Christus nicht, wie die Gnostiker meinten, einen neuen, vom alttestamentlichen Jahwe verschiedenen Gott verkündet, wohl aber, daß er von einem Verhältnis zwischen Vater und Sohn gesprochen hat, das niemand anderer ohne Offenbarung erkennen kann. Christus hat uns keinen neuen Gott gebracht, wohl aber von dem alten „Gott der Väter“ viel Neues gesagt.

Doch jetzt genug der Kritik an all diesen Konstruktionen, die man machte, um sich der „johanneischen“ Stelle bei den Synoptikern zu entledigen. Es waren und sind, das dürfte die Abhandlung zur Genüge gezeigt haben, Willkürkonstruktionen. Kein Wunder daher, daß sich die übergroße Mehrzahl der Kritiker ablehnend verhält und den Spruch als zweifellos authentisch betrachtet. Einerseits entbehren ja, wie gesagt, die der Sprache, Form, Komposition und dem Inhalt entnommenen Gründe jeder beweisenden Kraft; anderseits wäre man gezwungen, an die Stelle der evangelischen Ueberlieferung, welche diese Worte Jesus selbst sprechen läßt, eine Textgeschichte zu setzen, die an größter Willkürlichkeit und äußerster Unwahrscheinlichkeit zugrunde gehen muß. Paulus, Jesus Sirach, den Theosophen des Orients müßte die geistige Urheberchaft zuerkannt werden, obwohl sich gerade die Hauptsache, der 27. (22.) Vers bei keinem dieser angeblichen geistigen Autoren der „johanneischen“ Stelle nachweisen läßt. Ein Dichter oder ein Prophet aus den ersten Zeiten hätte christliche, jüdische, heidnische Elemente, ganz verschiedenartige,

¹⁾ Kyrios Christos 61.

da und dort zerstreute Gedanken zu einer überraschenden Einheit zusammengeschlossen und daraus ein Selbstbekenntnis des Herrn konstruiert, das der historischen Situation wunderbar angepaßt wäre, die einzigartige Gottessohnschaft Jesu in klassischer Erhabenheit und schlichter Anspruchslosigkeit zum Ausdruck brächte und in mystisch-theosophischen Formen und Gedanken, in alttestamentlichen Reminiscenzen oder paulinischen Ideen eine durchaus wahre, unübertreffliche Charakteristik Jesu gäbe. Ein christlicher Dichter wäre imstande gewesen, einen Ausspruch von solcher Lebendigkeit, Wärme und Innigkeit, von so unendlicher Erhabenheit und zugleich unwiderstehlicher Demut, von so alles überragender Würde und zu dem letzten Menschenkind hinabsteigenden Liebe zu erfinden, wie wir ihn sonst nur aus dem Munde Jesu zu vernehmen gewohnt sind! Ein so unglaubliches, historisch-psychologisches Rätsel, das nur auf Willkürgründe hin entworfen ist, kann gegen die Ueberlieferung der Evangelisten nicht aufkommen. Die unwiderstehliche Demut und unendliche Hoheit, die sich, um ein Wort (E. Rühls¹⁾) zu gebrauchen, in diesem Selbstbekenntnis und Heilandsruf verschwistern, spotten jeder Annahme einer Erfindung oder Erdichtung. Nur einer konnte so, wie es in Mt 11, 25—30 geschieht, sprechen, Jesus von Nazareth, der menschgewordene Gottessohn.

Literaturverzeichnis.

- Arnolbi, Matthias. Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus. Trier 1856
 Bardenheuer, Otto. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. B. I^o (1913), II (1903), III (1912)
 Barth, Fritz. Die Hauptprobleme des Lebens Jesu.³ Gütersloh 1907
 Bartmann, Bernh. Das Himmelreich und sein König. Paderborn 1904
 Benzlag, Willibald. Die Christologie des Neuen Testaments. Berlin 1866
 Bisping, Aug. Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament.² I. Bd. (Mt), II. Bb (Mt und Lk). Münster 1867, 1868
 Bouffet, Wilh. Jesus.³ (Religionsgeschichtliche Volksbücher 1. Reihe 2./3. H.) Tübingen 1907
 Derselbe. Was wissen wir von Jesus? Tübingen 1906
 Derselbe. Die Evangelien citate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik. Göttingen 1891
 Derselbe. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Göttingen 1913
 Brandt, W. Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu. Leipzig 1893
 Brückner, Martin. Die Entstehung der paulinischen Christologie. Straßburg 1903
 Cellini, Adolfo. Il valore del titolo „Figlio di Dio“ nella sua attribuzione a Gesù presso gli evangeli sinottici. Roma 1907
 Chapman, J. O. S. B. Dr Harnack on Luke X, 22: „No man knoweth the Son“ in: The Journal of theological Studies X (1909) 552 ff.
 Cornely, Rud. Commentarius in s. Pauli Apostoli epistolas. I. Epistola ad Romanos. Parisiis 1896

¹⁾ Rühl, Das Selbstbewußtsein Jesu 26, 12. Vgl. Feine, Jesus Christus und Paulus 266; 255 Anm. 1.

- Dalman, Gustav. Die Worte Jesu I. Leipzig 1898
 Dibelius, Franz. Das Abendmahl. Leipzig 1911
 Eßer-Mausbach. Religion, Christentum, Kirche. Kempten u. München 1911—13
 Feine, Paul. Theologie des Neuen Testaments. Leipzig¹ 1910, ² 1912
 Derselbe. Jesus Christus und Paulus. Leipzig 1902
 Felder, Hilariu O. M. Cap. Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung. I. Bd.: Das Bewußtsein Jesu. II. Bd.: Die Beweise Jesu. Paderborn 1911, 1914
 Fonck, Leop. S. J. Die Parabeln des Herrn im Evangelium.³ Innsbruck 1909
 Geß, WOLF. Friedr. Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel. Basel 1856
 Derselbe. Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel. Basel 1870—87
 von der Goltz, Ed. Frhr. Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig 1901
 Graß, Karl Konrad. Zur Lehre von der wesenhaften Gottheit Jesu Christi. Leipzig 1905
 Grau, Rud. Friedr. Das Selbstbewußtsein Jesu. Nördlingen 1887
 Grill, Julius. Der Primat des Petrus. Tübingen 1904
 Grimm, Josef. Die Einheit der vier Evangelien. Regensburg 1868
 Gutjahr, F. Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testaments. Graz 1905
 Harnack, Adolf. Das Wesen des Christentums (56.—60. Tausend). Leipzig 1908
 Derselbe. Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Leipzig 1907
 Derselbe. Lukas der Arzt. Leipzig 1906
 Haupt, Erich. Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien. Berlin 1895
 Hausch, Ernst. Die Evangelienzitate des Origenes. Leipzig 1909, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von D. v. Gebhardt und Ad. Harnack. Bd. 34, Heft 2a
 Heitmüller, W. Jesus. Tübingen 1913
 Hjelt, Arthur. Die althirische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron Leipzig 1903 in: Zahn, Th., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. VII. Bd. I. Heft
 Hoffmann, Rich. Ad. Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien. Königsberg i. Pr. 1904
 Holzmänn, H. J. Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie.² Tübingen 1911
 Derselbe. Die Synoptiker³ in: Hand-Commentar zum Neuen Testament I, 1. Tübingen und Leipzig 1901
 Holzmänn, D. Leben Jesu. Tübingen und Leipzig 1901
 Derselbe. Christus. Leipzig 1907 in: Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens. Hrsg. von P. Herre. 3
 Jhmels, C. Wer war Jesus? Was wollte Jesus?¹ Leipzig 1908
 Janßen, Bernh. S. J. Die Gottheit Christi bei den Synoptikern. Z k Th (= Zeitschrift für kath. Theologie) XXXIII (1909)
 Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. Br. 1908
 Jülicher, Ad. Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung. Gießen 1906
 Derselbe. Paulus und Jesus. Religionsgeschichtliche Volksbücher 1. Reihe 14. H. Tübingen 1907
 Kaufsch, E. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900
 Klostermann, C. Matthäus. Tübingen 1909 in: Handbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von H. Lietzmann II. Bd.
 Knabenbauer, Jos. Commentarius in quatuor s. Evangelia DNJChr.² I. Evangelium sec. s. Matthaeum². Parisiis 1903

- Krebs, Engelb. Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. (Freiburger theol. Studien 2. H.) Freiburg i. B. 1910
- Kühl, G. Das Selbstbewußtsein Jesu. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen III. Serie 11/12 H.) Gr.-Pichterfelde-Berlin 1907
- Kunze, Johann. Die ewige Gottheit Jesu Christi. Leipzig 1904
- Derselbe. Die Herrlichkeit Jesu Christi nach den drei ersten Evangelien. Leipzig 1902
- Lebreton, Jul. Les origines du dogme de la Trinité. Paris 1910
- Lépin, M. Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques⁴. Paris 1910
- Derselbe. Les théories de M. Loisy.³ Paris 1909
- Loisy, Alf. L'évangile et l'église.⁴ Ceffonds, près Montier-en-Der (chez l'auteur) 1908
- Derselbe. Les évangiles synoptiques, 2 vol. Ceffonds etc. 1907/08
- Mader, Joh. Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte. Ein-
siebeln 1911
- Meinert, Max. Jesus und die Heidenmission. Münster i. W. 1908
- Mery, Adalb. Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. I. Teil: Uebersetzung. II. Teil: Erläuterungen. Erste Hälfte: Das Evangelium Matthäus. Berlin 1897, 1902
- Meyer, H. A. W. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.⁹ I, 1. 2 bearbeitet von B. Weiß. Göttingen 1898, 1901
- Müller, Karl. Unser Herr. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen II. Serie 11. H.) Gr.-Pichterfelde-Berlin 1906
- Niglutsch, Jos. Brevis Commentarius in Evang. s. Matthaei. Tridenti 1896
- Norden, Ed. Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig, Berlin 1913
- Nösgen, R. Fr. Christus, der Menschen- und Gottessohn. Eine Erörterung der Selbstzeichnungen Jesu Christi in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Christologie. Gotha 1869
- Oshausen, Herm. Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments.³ Königsberg 1837
- Palmieri, Dom. S. J. Se e come i Sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio. Prato 1903
- Derselbe. Esame d'un opuscolo, il quale gira intorno ad un piccolo libro. Roma 1904
- Pfleiderer, Otto. Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren² I. Berlin 1902
- Polidori, Eug. La nuova apologia del Cristianesimo. Roma 1905
- Pözl, Fr. Kurzgefaßter Kommentar zu den vier heiligen Evangelien I u. I, 2 Graz 1900, 1887
- Prat, F. S. J. La théologie de s. Paul I.⁵ II.⁴ Paris 1903
- Reinhold, Georg. Das Wesen des Christentums. Stuttgart u. Wien 1901
- Reizenstein, R. Poimandres. Leipzig 1904
- Reisch, Alfred. Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. 3. Teil: Paralleltexte zu Lukas, in: Texte und Untersuchungen 2c. Bd. 10. Leipzig 1895
- Derselbe. Der Paulinismus und die Logia Jesu. Texte und Untersuchungen 2c. Neue Folge, Bd. 12. Leipzig 1904
- Rongy, H. La filiation divine de Jésus en s. Mat 11, 27 et s. Luc 10, 22 in: Revue ecclésiastique de Liège VIII (1912/13) Nr. 4, 5
- Rose, Vinc. O. P. Etudes sur les évangiles.⁴ Paris 1905
- Derselbe. Évangile selon s. Matthieu.⁹ Paris 1908
- Derselbe. Évangile selon s. Luc.⁸ Paris 1909
- Schäfer, J. Die fünfzig Bibelhandschriften des Eusebius für den Kaiser Konstantin in: Katholik 1913 2. H.
- Schanz, P. Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus. Freiburg i. B. 1879
- Derselbe. Kommentar über das Evangelium des heiligen Lukas. Tübingen 1883

- Schegg, P. Evangelium nach Matthäus. 3 Bd. München 1856—1858
 Derselbe. Evangelium nach Lukas. 3 Bd. München 1861—1865
 Schlatter, A. Die Theologie des Neuen Testaments. I. Das Wort Jesu. Calw und Stuttgart 1909
 Schmiedel, D. Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung.² Tübingen 1906
 Schmiedel, P. W. Die „johanneische“ Stelle bei Matthäus und Lukas und das Messiasbewußtsein Jesu. Protestantische Monatshefte (Pr M) IV (1900) 1—22
 Derselbe. Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, I. Reihe, 8. und 10. Heft.) Halle a. Saale 1906
 Derselbe. Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. Leipzig 1906
 Schrenck, Erich v. Jesus und seine Predigt. Göttingen 1902
 Schulz, Herm. Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1881
 Schumacher, H. Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat 11, 27 (Luk 10, 22) [Freiburger theol. Studien 6. H.]. Freiburg i. B. 1912
 Schürer, Emil. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. (Festrede.) Göttingen 1903
 Seitz, Ant. Das Evangelium vom Gottessohn. Freiburg i. B. 1908
 Soden, Herm. v. Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu.² Berlin 1907
 Derselbe. Die Schriften des Neuen Testaments. Text und Apparat. Göttingen 1913
 Soden, Hans v. Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians in: Texte und Untersuchungen 2c. III. Reihe, 3. Bd. Leipzig 1909
 Strauß, David Fr. Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig 1864
 Steinbeck, Joh. Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Leipzig 1908
 Tillmann, Fritz. Das Selbstbewußtsein Jesu als Beweis seiner Gottheit. Theologie und Glaube I (1909) 105—119
 Derselbe. Methodisches und Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi nach den Synoptikern gegenüber der modernen Kritik. Biblische Zeitschrift VIII (1910) 146—161; 252—262
 Derselbe. Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes (Biblische Zeitfragen. 4. Folge Heft 11 u. 12). Münster i. W. 1911
 Völter, Dan. Jesus, der Menschensohn, oder das Berufsbewußtsein Jesu. Straßburg 1914
 Weinle, H. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. (Grundriß der theol. Wissenschaften, 19. Abteilung.) Tübingen 1911
 Weiß, Bernhard. Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments.⁷ Stuttgart u. Berlin 1908
 Derselbe. Die Religion des Neuen Testaments. Stuttgart u. Berlin 1903
 Derselbe. Das Leben Jesu.⁴ Stuttgart u. Berlin 1902
 Weiß, Joh. Die Schriften des Neuen Testaments I. Göttingen ¹ 1906, ² 1907
 Derselbe. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.² Göttingen 1900
 Derselbe. Das Logion Mt 11, 25—30 in: Neutestamentliche Studien Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. [Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von H. Winckler. Heft 6.] Leipzig 1914
 Wellhausen, J. Das Evangelium Matthaei. Berlin 1904
 Derselbe. Das Evangelium Lucae. Berlin 1904
 Wendt, H. H. Die Lehre Jesu.² Göttingen 1901
 Wessely. Studien zur Palaeographie und Papyruskunde. 12. Bd.: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts III. Leipzig 1912
 Wünsche. Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878

- Jahn, Th. Das Evangelium des Matthäus² in: Kommentar zum Neuen Testament Bd. I. Leipzig 1910
 Derselbe. Das Evangelium des Lukas in: Kommentar zum Neuen Testament Bd. III. Leipzig 1913
 Derselbe. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen u. Leipzig 1889
 Derselbe. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. Bd. I. Tatians Diatessaron. Leipzig 1881.¹⁾

Pastoral-Fragen und -fälle.

I. (Schwierigkeiten eines Ordenspriesters bei Vermittlung einer Restitution.) Der Ordenspriester Norbertus wird zu einem Schwerkranken gerufen. Dem Tode nahe, händigt dieser in der Beichte dem Norbertus 5000 Mark ein, welche auf eine bestimmte Bank gelegt werden sollen, um der Luzia, mit der der Sterbende sich verlobt hatte, nach Ablauf einer gewissen Zeit das Kapital mit Zinsen zukommen zu lassen. Weil Gefahr im Verzug ist, eilt Norbertus zuerst, alle Gnadenmittel und Gnaden dem Sterbenden zu spenden, um dann die Restitutionsangelegenheit mit ihm näher zu regeln und durch Vermittlung eines andern ausführen zu lassen, um nicht durch seinen Stand als Ordensmann in Schwierigkeiten verwickelt zu werden. Aber unter der Generalabsolution stirbt das Beichtkind; dem Norbertus bleibt nur übrig, in seinem eigenen Namen das Geld auf die Bank zu legen, um es später der bezeichneten Person einzuhändigen.

Unterdessen erfährt der Obere des P. Norbertus, daß letzterer auf seinen Namen Geld auf die Bank gelegt hat; er stellt ihn darüber zur Rede als über eine schwere Verletzung der Armut und des Gehorsams, selbst wenn er es für einen andern aufbewahre, da die Ordensstatuten dies ohne vorherige Gutheißung der Obern verbieten. Er fordert, daß Norbertus ihm, dem Obern, die Summe ausliefere. Vergebens erklärt Norbertus die Sache und den Restitutionsgrund. Der Obere nimmt das Geld an sich und macht trotz der wiederholten Aufforderung des Norbertus keine Miene, es diesem wieder herauszugeben. Es fragt sich, ob Norbertus einfachhin entlastet sei oder was er zu tun habe, um das Geld an die ihm bezeichnete Adresse gelangen zu lassen.

Lösung und Antwort: 1. Die Unterstellung des letzten Verlaufs, wie er hier geschildert wird, weist darauf hin, wie berechtigt in einem solchen Falle das Vorhaben des Norbertus wäre, die Vermittlung der Restitution abzulehnen und einem andern zu-

¹⁾ Von den älteren Kommentatoren wurden Janzenius, Tirinus, Maldonatus, Cornelius a Lap., Calmet u. a. berücksichtigt. — Die Ausgaben der zitierten Bäterwerke sind in das Literaturverzeichnis nicht aufgenommen; ebensowenig die Editionen des griechischen Neuen Testaments und seiner Uebersetzungen.