

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

## die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**D. ERWIN PREUSCHEN**

-----  
Sechster Jahrgang

1905 ✓



**GIESZEN**

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

1905

1917 : 1846



4738

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen  
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit  
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*



010283



## Inhaltsverzeichnis

	Seite
<b>Schürer, E.</b> , Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte . . . . .	1
<b>Harnack, A.</b> , Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs . . . . .	67
<b>Krüger, G.</b> , Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion . . . . .	72
<b>Box, G. H.</b> , The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas . . . . .	80
<b>Holtzmann, O.</b> , Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte . . . . .	102
<b>Klostermann, E.</b> , Zu den Agrapha . . . . .	104
<b>Leipoldt, J.</b> , Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangelioms . . . . .	106
<b>Nestle, E.</b> , Zum Vaterunser . . . . .	107
<b>Kabisch, R.</b> , Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose . . . . .	109
<b>Greifmann, H.</b> , Studien zum syrischen Tetraevangelium. II. . . . .	135
<b>Bacon, B. W.</b> , The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ . . . . .	153
<b>Fries, S. A.</b> , Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11? . . . . .	159
<b>Bousset, W.</b> , Beiträge zur Achikarlegende. I. . . . .	180
<b>Vollmer, H.</b> , „Der König mit der Dornenkrone“ . . . . .	194
<b>Nestle, E.</b> , Über Zacharias in Matth 23 . . . . .	198
<b>Bacher, W.</b> , Cena pura . . . . .	200
„ Ein Name des Sonntags im Talmud . . . . .	202
<b>Reitzenstein, R.</b> , Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ . . . . .	203
<b>Klein, G.</b> , Mt 6, 2 . . . . .	203
<b>Wagner, W.</b> , Über ΩΖΕΙΝ und seine Derivata im Neuen Testament . . . . .	205
<b>Gebhardt, H.</b> , Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannes-evangelium . . . . .	236
<b>Conybeare, F. C.</b> , The Authorship of the Contra Marcellum . . . . .	250
<b>Clemen, C.</b> , Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe . . . . .	271
<b>Ter-Minassiantz, E.</b> , Neue Peschittahandschriften. I. . . . .	282
<b>Wagner, R.</b> , Neue Peschittahandschriften. II. . . . .	284
<b>Merkel, J.</b> , Die Begnadigung am Passahfeste . . . . .	293
<b>Corsen, P.</b> , Der Schluss der Paulusakten . . . . .	317
<b>Chapman, J.</b> , The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae . . . . .	339
<b>Cramer, J. A.</b> , Die erste Apologie Justins. III. [Schluß] . . . . .	347
<b>Völter, D.</b> , Petrus-evangelium oder Ägypterevangelium . . . . .	368

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

# Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

	Seite
Bacher, W., Cena pura . . . . .	200
„ Ein Name des Sonntags im Talmud . . . . .	202
Bacon, B. W., The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ . . . . .	153
Bousset, W., Beiträge zur Achikarlegende. I. . . . .	180
Box, G. H., The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas . . . . .	80
Chapman, J., The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae . . . . .	339
Clemen, C., Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe . . . . .	271
Conybeare, F. C., The Authorship of the Contra Marcellum . . . . .	250
Corssen, P., Der Schluss der Paulusakten . . . . .	317
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. III. [Schluß] . . . . .	347
Fries, S. A., Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11? . . . . .	159
Gebhardt, H., Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannes-evangelium . . . . .	236
Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium. II. . . . .	135
Harnack, A., Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs . . . . .	67
Holtzmann, O., Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte . . . . .	102
Kabisch, R., Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose . . . . .	109
Klein, G., Mt 6, 2 . . . . .	203
Klostermann, E., Zu den Agrapha . . . . .	104
Krüger, G., Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion . . . . .	72
Leipoldt, J., Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangelioms . . . . .	106
Merkel, J., Die Begnadigung am Passahfeste . . . . .	293
Nestle, E., Zum Vaterunser . . . . .	107
„ Über Zacharias in Matth 23 . . . . .	198
Reitzenstein, R., Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ . . . . .	203
Schürer, E., Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte . . . . .	I
Ter-Minassiantz, E., Neue Peschittahandschriften . . . . .	282
Vollmer, H., „Der König mit der Dornenkrone“ . . . . .	194
Völter, D., Petrus-evangelium oder Ägypterevangelium . . . . .	368
Wagner, R., Neue Peschittahandschriften . . . . .	284
Wagner, W., Über QΩZEIN und seine Derivata im Neuen Testament . . . . .	205

# Zeitschrift

für die

## neutestamentliche Wissenschaft

und

### die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

**D. ERWIN PREUSCHEN**  
in Darmstadt

1905

Sechster Jahrgang — Heft 1

#### Inhalt:

	Seite
<b>Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte.</b>	
Von E. Schürer . . . . .	1
<b>Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs.</b> Von A. Harnack . . . . .	67
<b>Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion.</b> Von G. Krüger . . . . .	72
<b>The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas.</b>	
By G. H. Box . . . . .	80
<b>Miszellen:</b>	
<b>Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte.</b> Von O. Holtzmann . . . . .	102
<b>Zu den Agrapha.</b> Von E. Klostermann . . . . .	104
<b>Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangelliums.</b> Von J. Leipoldt . . . . .	106
<b>Zum Vaterunser.</b> Von Eb. Nestle . . . . .	107



Alfred Töpelmann  
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)

1905

Für Grossbritannien und seine Kolonien:

Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, London W. C.

Für Amerika: G. E. Stechert & Co., 129—133 West 20th St., New York

Hierzu 2 Beilagen der Verlagsbuchhandlung

*Preis des Jahrgangs (4 Hefte von etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark*

Als 21. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 28. Februar 1905

Die

## **„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“**

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt**, Karlstrasse 43, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine grössere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

*Der Herausgeber.*

*Die Verlagsbuchhandlung.*

---

### *Zur beiliegenden Karte!*

*Der Verlag wäre den Abonnenten dankbar, wenn sie ihm auf der beiliegenden Karte solche Adressen aufgeben wollten, die durch die Zusendung eines Probeheftes vielleicht zum Bezuge der Zeitschrift ermuntert werden könnten.*

## Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte.

Von D. Emil Schürer, Professor in Göttingen.

### 1. Die jüdische Woche.

Im ersten Korintherbriefe gibt der Apostel (16, 2) die Weisung, ein jeder solle immer am ersten Tage der Woche (κατὰ μίαν σαββάτου) von seinen Einkünften etwas zurücklegen, damit die Kollekte nicht erst, wenn er selbst komme, gesammelt werden müsse. In der Apostelgeschichte aber erwähnt der Verfasser der „Wirquelle“, also ein sicherer Gewährsmann, daß die in der Begleitung Pauli befindlichen Christen einst am ersten Tage der Woche zum Brotbrechen, d. h. zum gemeinsamen Brudermahl, zusammenkamen (Act 20, 7: ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον). Wir dürfen annehmen, daß dies nicht nur ein Einzelfall war, sondern daß die Zusammenkunft zum Brotbrechen am ersten Tage der Woche in den paulinischen Kreisen Sitte war. Da aber das Brotbrechen ein religiöser Akt war, ist der Schluß berechtigt, daß der erste Tag der Woche überhaupt der Tag der regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen war. Dies wird durch die späteren Zeugnisse bestätigt. Der „Tag des Herrn“, d. h. der erste Tag der Woche, an welchem der Herr auferstanden ist, ist der Tag der gottesdienstlichen Versammlung. Es genügt für unsern Zweck, die ältesten Zeugnisse hierüber, und überhaupt über die Auszeichnung dieses Tages hierherzusetzen.<sup>1</sup> Als irgendwie bedeutsam erscheint der Tag bereits Apoc. Joh. 1, 10:

<sup>1</sup> Vgl. Zahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche, 1878, abgedruckt in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894, S. 196—240 und 310—333. Harnacks Kommentar zu Didache 14, 1 (Texte und Untersuchungen II, 1, 1884, S. 53f.). Ders., Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, zu v. 35 und 50 (Texte und Untersuchungen IX, 2, 2. Aufl. 1893, S. 67). Hotham, Art. Lord's Day in: Dictionary of Christian Antiquities II, 1880, p. 1042—1056. Kraus Real-Enzykl. der christlichen Altertümer, II, S. 768f. Zöckler in Herzogs Real-Enzykl., 2. Aufl. XIV, 428ff. Deißmann, Art. Lord's Day in der Encyclopaedia Biblica, III, 1902, col. 2813ff.

ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Als Festtag der Christen im Gegensatz zum Sabbat der Juden bei Ignatius, ad Magnesios 9: μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ἣ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν. Die gottesdienstliche Feier wird angeordnet in der Didache 14, 1: Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε ἐξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν. Sie wird als Tatsache vorausgesetzt Barnab. 15, 9: διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ἣ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανοῦς. Die Bezeichnung des Tages als des achten ist ebenso zu verstehen, wie wenn die Römer, die eine achttägige Woche hatten, von *nundinae* sprechen. Der achte wird zugleich wieder als erster gezählt, so daß tatsächlich Intervalle von sieben Tagen entstehen.<sup>1</sup> Justin der Märtyrer schließt sich in der für Heiden geschriebenen Apologie dem heidnischen Sprachgebrauch an, indem er sagt, daß der Gottesdienst der Christen stattfindet τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ (Apol. I, c. 67). Die Bezeichnung κυριακὴ für den Auferstehungstag findet sich auch Evang. Petri Vers 35 u. 50. Die gottesdienstliche Feier bezeugt ferner Dionysius von Korinth bei Euseb. H. E. IV, 23, 11: Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν. Melito schrieb bereits ein Buch περὶ κυριακῆς (Euseb. H. E. IV, 26, 2).

Mit der christlichen Feier des Tages ist demnach auch die christliche Benennung als κυριακὴ sehr früh durchgedrungen.<sup>2</sup> Aber die älteste Bezeichnung an den beiden Grundstellen des NT. (1 Cor 16, 2. Act 20, 7) als ἡ μία τοῦ σαββάτου oder τῶν σαββάτων (der Sing. ist an der ersten, der Plur. an der zweiten Stelle entscheidend bezeugt, beides ist = Woche) läßt keinen Zweifel darüber, daß die jüdische Woche die Grundlage bildet. Sie ist in den heidenchristlichen Gemeinden von An-

<sup>1</sup> Die Bezeichnung „achter Tag“ findet sich auch sonst häufig. S. Zahn, Skizzen S. 315. Ausdrücklich hebt Justin. Dial. c. Tryph. c. 41 fin. die Identität des ersten und achten hervor. Noa mit seinen drei Söhnen und ihren Frauen, also acht Personen, sind dem Justin ein Symbol des achten Tages, an welchem Christus auferstanden ist (Dial. 138). Nach Tertullian, de idololatr. 14 fin. feiern die Christen *octavo quoque die*. Mehr Material bei Zahn a. a. O. Gundermann, Zeitschr. f. deutsche Wortforschung, I, 1901, S. 185.

<sup>2</sup> Ein Analogon zu diesem christlichen Sprachgebrauch — aber auch nur ein solches — ist es, wenn im ägyptischen und kleinasiatischen Kalender der Kaiserzeit gewisse Tage als Σεβαστῆα bezeichnet werden. Es scheint sich um die Geburtstage der Kaiser oder die Tage ihres Regierungsantrittes zu handeln, und zwar nicht nur um deren jährliche, sondern auch um deren monatliche Feier. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 1897, S. 45f. Ders., Encyclopaedia Biblica, III, 2816. Thumb, Zeitschrift für deutsche Wortforschung, I, 1901, S. 165. Auch meine Bemerkungen in der Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. 1901, S. 51f.



fang aufgenommen worden; und nach ihr ist die regelmäßige periodische Wiederkehr der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde bemessen worden. Dem entsprechend sind denn auch die übrigen Wochentage in jüdischer Weise bezeichnet worden. Die jüdische Art der Bezeichnung ist die einfache Zählung. Schon im Schöpfungsbericht der Genesis werden ja die Tage einfach gezählt. Und noch die rabbinische Literatur (Mischna, Talmud, Midrasch, Targum) kennt keine andere Art der Benennung. So werden z. B. in der Mischna am Schlusse des Traktates Tamid die Psalmen namhaft gemacht, welche an jedem Tag der Woche nach der Darbringung des Brandopfers im Tempel von den Leviten gesungen wurden (Tamid VII fin.). Es wurden gesungen

בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן	„am ersten Tag“	Ps. 24
בַּשֵּׁנִי	„am zweiten“	Ps. 48
בַּשְּׁלִישִׁי	„am dritten“	Ps. 82
בְּרִבְעִי	„am vierten“	Ps. 94
בַּחֲמִישִׁי	„am fünften“	Ps. 81
בַּשֵּׁשִׁי	„am sechsten“	Ps. 93
בַּשַּׁבָּת	„am Sabbat“	Ps. 92.

Für fünf dieser Psalmen finden sich die entsprechenden Notizen auch in der griechischen Übersetzung der LXX, jedesmal in der Überschrift. Sie lauten hier: Ps 24 (LXX 23): τῆς μιᾶς σαββάτων (Vat.) oder τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων (Pap. Lond.), oder μιᾶ σαββάτου (Alex.). — Ps 48 (LXX 47): δευτέρα σαββάτου. — Ps 94 (LXX 93): τετράδι σαββάτων (Vat.) oder σαββάτου (Alex.). — Ps 93 (LXX 92): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ. — Ps 92 (LXX 91): εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου. — In der alten lateinischen Übersetzung hat sich auch für Ps 81 die Notiz erhalten: quinta Sabbati, was aus einer griechischen Vorlage stammen muß (wie Vet. Lat. überhaupt).

Andere Beispiele aus der Mischna für die Bezeichnung der Wochentage sind folgende. Nach Megilla III, 6; IV, 1 wurden die Wochengottesdienste in der Synagoge gehalten בשני ובחמישי „am zweiten und am fünften“. — Nach Taanith II, 9 wurden öffentliche Fasttage in der Weise angeordnet, daß zunächst drei Fasttage angesagt wurden, nämlich שני וחמישי ושני „der zweite und fünfte und zweite“, dann mit dem fünften, zweiten und fünften fortgefahren wurde usw. — Der Traktat Kethuboth beginnt mit folgender Bestimmung (I, 1): „Die Hochzeit einer Jungfrau findet statt am vierten Tage (ליום הרביעי), die einer Witwe am fünften Tage (ליום החמישי); ersteres weil in den Städten die Gerichte zweimal in der Woche Sitzung hielten, am zweiten und am fünften Tage (ביום השני)

(וביום החמישי), folglich der Ehemann, welcher über Mangel der Jungfrauschaft Klage hatte, sie sogleich morgens vor Gericht anbringen konnte.“

Das jüdische Fasten am zweiten und fünften Wochentage wird auch in christlichen Quellen erwähnt, auch hier mit derselben Bezeichnung der Wochentage. Didache c. 8: αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν νηστεύουσι γὰρ δευτέρῃ σαββάτων καὶ πέμπτῃ. Constit. apost. VII, 23 (ebenso). Eriphan. haer. 16, 1: ἐνήστευον δις τοῦ σαββάτου, δευτέραν καὶ πέμπτην. Der christliche Josephus (10. Jahrh. nach Chr.) erörtert in seinem Hypomnesticum c. 145 (Fabricius, Codex pseudepigr. II, 332) die Frage: διατί οἱ Ἰουδαῖοι τὴν δευτέραν τῶν σαββάτων καὶ τὴν πέμπτην νηστεύουσιν.

Von großem Interesse würde eine von Wetstein, Nov. Test. I, 543 (zu Matth 27, 62) angeführte Stelle aus Dioskorides sein, wenn sie nämlich wirklich von Dioskorides herrührte. Dieser zur Zeit Neros, etwa gleichzeitig mit dem älteren Plinius, lebende griechische Arzt hat ein berühmtes Werk über die materia medica (περὶ ὕλης ἰατρικῆς) geschrieben, in welchem sich nach der editio Aldina in dem Abschnitt περὶ ἀρνόγλωσσοῦ (über die Schafzunge) die Bemerkung findet, daß nach der Meinung der „Syrier“ eine aus dieser Pflanze und aus Minze hergestellte Brühe, mit Honig gemischt, die Fieber heile, wenn sie „am zweiten und vierten Tage und am Rüsttage“ gegeben werde, Buch II c. 328 (nach anderer Zählung II, 152): οἱ δὲ Σύροι τὸν τούτου ζωμὸν καὶ τῆς καλαμίνθης σὺν μέλιτι φασι τοὺς πυρετοὺς θεραπεύειν διδόμενον δευτέρῃ καὶ τετάρτῃ καὶ παρασκευῇ· τοῦτο ὡς μυστήριον τι δέχου· ἔστι γὰρ ἀληθέστατον καὶ διὰ πείρας. Die ganze Stelle steht aber nicht in den jetzt bekannten Handschriften und erweist sich auch durch die Bezeichnung der Wochentage, namentlich durch den Ausdruck παρασκευή, als Glosse von jüdischer oder christlicher Hand.<sup>1</sup> Immerhin ist sie auch so noch der Erwähnung wert.

Wie in der Mischna, so werden auch in Talmud, Midrasch und Targum die Wochentage lediglich durch Zählung unterschieden. Eine Anzahl Beispiele hat bereits Lightfoot gesammelt.<sup>2</sup> Es seien

<sup>1</sup> S. Dioscoridis *De materia medica libri quinque* ed. Sprengel, 2 Bde. 1829—1830 (= *Medicorum graecorum opera* ed. Kühn, vol. XXV—XXVI), vol. I, p. 270 sq.

<sup>2</sup> Lightfoot, *Horae Hebraicae*, 1638, zu Matth 28, 1 (Opera II, 389), hiernach Otho, *Lexicon rabbinicum*, 1675, s. v. Hebdomas, p. 239 sq. — Lightfoot nennt folgende: bab. Makkoth 5<sup>a</sup> בחד בשבא „am ersten in der Woche“, am zweiten in der Woche.“ — bab. Kethuboth 2<sup>a</sup> אחד בשבת, שני בשבת, שלישי בשבת. — Glosse zu Para II בריעי בשבת. — jer. Megilla 75<sup>a</sup> בחמישי בשבת, ebenso bab. Baba kamma 82<sup>a</sup>. Das. auch

außerdem hier noch einige Stellen genannt, an welchen die ganze Reihe aufgezählt wird. Im Midrasch *Bereschith rabba* c. XI gegen Ende lautet sie: 1. חדר בשבתא, 2. תרי, 3. תלתא, 4. ארבעתא, 5. חמישתא, 6. ערובתא (Rüsttag, παρασκευή), 7. שבתא. — Im Targum zu Esther 2, 9 (Lagarde, *Hagiographa chaldaice* 1873):

בחד בשבתא	„am 1. in der Woche“
בתרין בשבתא	„am 2. in der Woche“
בתלת בשבתא	„am 3. in der Woche“
בארבע בשבתא	„am 4. in der Woche“
בחמש בשבתא	„am 5. in der Woche“
בשיתא בשבתא	„am 6. in der Woche“
ביומא דשבתא	„am Tag des Sabbat.“

Lehrreich ist besonders *bab. Schabbath* 156<sup>a</sup>. Es kommt hier die Ansicht zum Ausdruck, daß der Tag der Geburt entscheidend ist für Charakter und Schicksal des Menschen. Wer am Sonntag geboren wird, hat eine hohe Stellung zu erwarten, der Montag sieht Jähzornige, der Dienstag Reiche, der Mittwoch Gelehrte, der Donnerstag Wohltäter, der Freitag Fromme das Licht der Welt erblicken. Die Sabbatkinder sterben auch am Sabbat, weil ihre Geburt zur Verletzung der sabbatlichen Ruhe Veranlassung gab.<sup>2</sup> Die Bezeichnung der Wochentage ist hier folgende:

בחד בשבא <sup>3</sup>	„am 1. in der Woche“
בתרי בשבא	„am 2. in der Woche“
בתלתא בשבא	„am 3. in der Woche“
בארבעא בשבא	„am 4. in der Woche“
בחמשא בשבא	„am 5. in der Woche“
במעלי שבתא	„am Rüsttag auf Sabbat“ <sup>4</sup>
בשבתא	„am Sabbat.“

An derselben Stelle (*bab. Schabbath* 156<sup>a</sup>) wird aber unmittelbar darauf noch eine andere Ansicht erwähnt: nämlich: daß nicht der Stern des Tages, sondern der Stern der Stunde entscheidend sei für das Geschick, d. h. der in der Geburtsstunde herrschende Planet. Die sieben Planeten werden dabei in folgender Reihe aufgezählt:

חַמְּיָה	Sonne
וֵנוּסָה	Venus
מֶרְכּוּרָה	Merkur

ערב השבת „Rüsttag auf Sabbat“. — *bab. Baba kamma* 37<sup>b</sup> חמישי בשבת וערב שבת ושבת „am fünften in der Woche und am Rüsttag auf Sabbat und am Sabbat.“

<sup>1</sup> Text mit deutscher Übersetzung in: *Der babylonische Talmud* herausg. von Lazarus Goldschmidt, Bd. I, 1897, S. 715.

<sup>2</sup> Diese Inhaltsangabe nach Löw, *Gesammelte Schriften*, II, 120.

<sup>3</sup> Die Münchener Handschrift hat statt בשבא durchgängig בשבתא.

<sup>4</sup> מעלי heißt eigentlich: das Untergehen der Sonne, und ist dann, wie Hebr. ערב und aram. ערובתא, so viel wie „Vorabend“, Rüsttag.

לְבַנָּה Mond  
 שַׁבְּתִי Saturn  
 יוֹדֵיִךְ Jupiter  
 מַאֲרִים<sup>1</sup> Mars.

Der astrologische Glaube an die das Geschick der Menschen beherrschende Macht der Planeten hat also auch in jüdischen Kreisen Aufnahme gefunden.<sup>2</sup> Ja die Juden kennen auch die uns geläufige, im Abendlande zur Herrschaft gelangte Zuweisung der sieben Wochentage an die sieben Planeten.<sup>3</sup> Trotzdem sind im Bereiche des rabbinischen Altertums nie die Wochentage nach den Planeten genannt worden.<sup>4</sup> Nur das Umgekehrte ist in einem Falle eingetreten: der Saturn heißt שַׁבְּתִי, offenbar weil er am Sabbat herrscht. Hier wird also

<sup>1</sup> Dieselben Namen der Planeten z. B. auch *Bereschith rabba* c. X (kritische Ausg. von Theodor, 1. Lieferung 1903, S. 76): „Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 12 Monaten, nämlich die Sonne (חמה). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 12 Jahren, nämlich der Jupiter (יוֹדֵיִךְ). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 30 Tagen, nämlich der Mond (לְבַנָּה). Es gibt ein Gestirn, welches vollendet seine Bahn in 30 Jahren, nämlich der Saturn (שַׁבְּתִי). Dazu kommen Merkur (כּוּכַב), Venus (וּנּוּגָה) und Mars (מַאֲרִים), welche vollenden ihre Bahn in 480 Jahren.“ — Die vier ersten Angaben sind annähernd richtig; die letzte absurd und sicher ein späterer Zusatz, der überdies korrumpiert ist, denn statt „480 Jahre“ wird ursprünglich „480 Tage“ gestanden haben, was als Umlaufzeit des Mars galt (s. Theodors Kommentar). — Andere Namen nennt Epiphanius als die bei den Juden üblichen (haer. 16, 2) ἥλιος ἡμᾶ καὶ σάββατος, σελήνη ἰέρεια καὶ ἀλβανά . . . Ἄρης χυκέβ Ὀκμῶλ. Ἐρμῆς χυκέβ Ὀχμῶδ. Ζεὺς χυκέβ Βάαλ. Ἀφροδίτη Σερούα ἦτοι Λουήδ. Κρόνος χυκέβ Σαβήθ. Die Rätsel, welche Epiphanius damit aufgibt, sind meines Wissens bis jetzt nicht alle gelöst.

<sup>2</sup> Vgl. Löw, Die Astrologie bei den Juden (Gesammelte Schriften, Bd. II, 1890, S. 115—131). Hamburger, Real-Enz. für Bibel und Talmud, Abt. II, Art. „Astronomie“. Karppe, *Quelques mots d'astrologie talmudique* (*Journal asiatique*. IX<sup>me</sup> Série, t. V, 1895, p. 316—339) [Kommentar zu *Schabbath* 156<sup>a</sup> nebst Erklärung der jüdischen Planetennamen].

<sup>3</sup> Pirke derabbi Elieser c. 6 (ich gebe die Stelle nach der mir allein zugänglichen lat. Übersetzung von Vorstius *Capitula R. Elieser, ex Hebraeo in Latinum translata per Guil. Henr. Vorstium, Lugd. Bat. 1644*): *Omnes stellae serviunt septem stellis horarum earumque nomina sunt כ"ש צמח"ו Mercurius, Luna, Saturnus, Juppiter, Mars, Sol, Venus. Isti famulantur septem diebus hebdomadae. Primae diei Mercurius et Sol. Secundae Juppiter et Luna. Tertiae Venus et Mars. Quartae Saturnus et Mercurius. Quintae Sol et Juppiter. Sextae Luna et Venus. Septimae Mars et Saturnus.*

<sup>4</sup> Prof. Bacher, einer der ersten Kenner dieser Literatur, schreibt mir: „Eine Benennung der Tage nach den Planeten ist mir weder aus talmudischer noch aus nachtalmudischer Zeit bekannt. Immer ist die numerierende Bezeichnung der Wochentage üblich gewesen.“ — Auf einer lateinischen Grabschrift in Rom, datiert vom Jahre 387 n. Chr. (*Valentiniano III et Eutropio cons.*), welche wegen des darin vorkommenden Namens *Barvalentini* vielleicht für jüdisch zu halten ist, findet sich allerdings das Datum *Kal. Octobris die Benere* (*De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae I, p. LXXIV*). Aber diese ganz vereinzelt dastehende Ausnahme bestätigt nur die Regel, falls die Inschrift überhaupt jüdisch ist.

nicht der Tag nach dem Stern, sondern der Stern nach dem Tag genannt.

Eine besondere Bezeichnung ist, abgesehen vom Sabbat, nur für den sechsten Wochentag üblich gewesen. Er hat als „Rüsttag“ auf den Sabbat eine besondere Bedeutung und wird daher auch hiernach genannt. In der Mischna, und überhaupt im Bereich der hebräischen Literatur, heißt er ערב שבת „Vorabend“ auf Sabbath.<sup>1</sup> Die entsprechende aramäische Form ist ערבִּיתא, meist ohne שבתא, z. B. an der oben schon mitgeteilten Stelle *Bereschith rabba* c. XI; mehr bei Levy, Wörterb. s. v. Gleichbedeutend ist מַעְלֵי eigentlich „Sonnenuntergang“, wofür ebenfalls oben schon ein Beispiel gegeben ist (*bab. Schabbath* 156<sup>a</sup>, vgl. auch Levy, Wörterb. s. v.). — Im Griechischen kommt schon bei den LXX προκάββατον vor in der Überschrift zu Ps 93 (LXX 92); dasselbe auch Judith 8, 6: Judith fastete χωρὶς προκαββάτων καὶ καββάτων, und Ev Marc 15, 42: ἣν παρασκευή, ὃ ἐστὶν προκαββάτον. — Die Bedeutung als „Rüsttag“ wird ausgedrückt durch die Bezeichnung παρασκευή, die sich schon in einem Erlaß des Augustus findet (Joseph. Antt. XVI, 6, 2: die Juden sollen nicht zum Erscheinen vor Gericht gezwungen werden ἐν κάββατιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ); ferner an der oben S. 4 mitgeteilten interpolierten Stelle bei Dioscorides l. II, c. 328, und im Neuen Testament (Mt 27, 62; Mc 15, 42; Lc 23, 54; Joh 19, 31. 42).<sup>2</sup> Aus späterer Zeit mag noch erwähnt werden Synesius, epist. 4: ἡμέρα ἣν ἦντινα ἀγροῦσιν οἱ Ἰουδαῖοι παρασκευῆν. — Eigentümlich ist der durch die Kirchenväter bezeugte Gebrauch der lateinisch redenden Juden der Kaiserzeit, den Tag vor Sabbat *cena pura* zu nennen. Ausdrücklich sagt dies Augustin in Joann. 120, 5 (Migne, Patrol. lat. 35, 1954): *propter parasceven quam cenam puram Iudaei latine usitatius apud nos vocant. Ejusd. Sermo 220* (Migne 38, 1090): *usque ad parasceven quam Iudaei etiam cenam puram vocant.* Die Bezeichnung war so gebräuchlich, daß die Übersetzer griechischer Texte ohne weiteres παρασκευή durch *cena pura* wiedergeben. So hat der lateinische Evangelientext des *codex Cantabrigiensis* Matth 27, 62: *in crastinum aulem quae est post cena purā convenerunt principes sacerdotum.*<sup>3</sup> Andere altlateinische Texte bieten

<sup>1</sup> Z. B. Taanith II, 10. Chullin I fin. Analog auch ערב הפסח, ערב יום טוב, s. Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. s. v.

<sup>2</sup> Zum Sprachgebrauch des Neuen Testamentes vgl. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik 1846, S. 114ff.

<sup>3</sup> Mc 15, 42 ist *parasceve* beibehalten, Lc 23, 54 steht *dies ante sabbatum* (griech. ἡμέρα προκαββάτου), Joh 19 fehlt in der Handschrift. S. *Bezae codex Cantabrigiensis ed. Scrivener, Cambridge 1864.*

dieselbe Übersetzung auch Lc 23, 54; Joh 19, 31. 42; Judith 8, 6 (s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 306f.). Bei Irenäus I, 14, 6 ist ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶ παρασκευὴ wiedergegeben durch *in sexta die quae est in cena pura*. Vgl. V, 23 s. fin. *parasceve quae dicitur cena pura id est sexta feria*. Bei Tertullian adv. Marcion V, 4 wird Gal 4, 10 in folgender Weise reproduziert: *dies observatis et menses et tempora et annos et sabbata, ut opinor, et cenas puras et jejunia et dies magnos*. Den judaisierenden Heiden sagt Tertullian ad nationes I, 13: *Iudaei enim festi sabbata et cena pura et Iudaici ritus lucernarum etc.*<sup>1</sup>

Die bisher nachgewiesene jüdische Bezeichnung der Wochentage ist fast unverändert zu den Christen übergegangen. Wenn wir von der zuletzt erwähnten Singularität der lateinischen Juden und von der Benennung des ersten Tages als κυριακή absehen, so werden sämtliche Wochentage von den Christen ebenso bezeichnet wie von den Juden. Selbst das hebräische *צבבאָרױ* oder *צבבאָרױ* in der Bedeutung „Woche“ ist bei Bezeichnung der einzelnen Tage beibehalten.<sup>2</sup> Ein merkwürdiges Zeugnis dafür, daß dies gerade im vulgären Sprachgebrauch üblich war, bietet eine Homilie *in dominicam resurrectionem*, welche dem Hesychius von Jerusalem (5. Jahrh. n. Chr.), oder dem

<sup>1</sup> Eine befriedigende Erklärung dieses Sprachgebrauches ist bis jetzt nicht gegeben. Was Rönsch a. a. O. darüber beibringt, ist nicht ausreichend. Jedenfalls kann *pura* nicht im Sinne der levitischen Reinheit gemeint sein, denn in diesem Sinne hat der Jude täglich, nicht bloß am Rüsttag oder Sabbat, „reine Speise“ gegessen. Prof. Bacher macht mich darauf aufmerksam, daß *purus* wohl dem hebräischen *קָיִן* entspricht. Dieses heißt im rabbinischen nicht nur „rein“, sondern auch „fein“ (von feinerer Qualität). So heißt das Kleid, das man am Sabbat trägt, *כִּסְתּוֹ נְקִיָּה* (Schabbath 119<sup>a</sup> unten), wohl nicht nur, weil es rein gewaschen, sondern auch, weil es „feiner“ war als das Werktagskleid. „Feines Brot“ heißt *פֶּתַח נְקִיָּה* (jer. Schekalim c. V, 48<sup>d</sup> letzte Zeile) oder *פֶּתַח נְקִיָּה* (jer. Schebiith VI, 36<sup>b</sup> letzte Zeile, jer. Gittin I, 43<sup>c</sup>, Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v. *קָיִן* und *לֶחֶם*). So könnte *cena pura* die „feine Mahlzeit“ sein, die für den Sabbat (an welchem es Pflicht war, gut zu essen) zubereitet wurde; und da die Zubereitung am Rüsttag geschehen mußte, könnte dieser davon den Namen haben. Dies alles ist aber doch sehr künstlich und unwahrscheinlich, namentlich, weil die „feine Mahlzeit“ erst am folgenden Tag (am Sabbat) genossen wurde. Am Rüsttag genoß man eine einfache, frugale Mahlzeit, um der Festmahlzeit des Sabbats die gebührende Ehre erweisen zu können. Aber „einfach, frugal“ kann *purus* schwerlich heißen.

<sup>2</sup> Der Gebrauch von *צבבאָרױ* oder *צבבאָרױ* in der Bedeutung „Woche“ ist aus dem Neuen Testamente bekannt (Mt 28, 1; Mc 16, 2; Lc 18, 12; 24, 1; Joh 20, 1. 19; Act 20, 7; 1 Cor 16, 2). Vgl. auch die oben S. 3 angeführten Stellen der LXX. Auch in der Mischna ist *שבֿת* das gewöhnliche Wort für „Woche“. Megilla III, 4. Kethuboth I, 1. Nedarim VIII, 1. Baba mezia IX, 11. Baba bathra V, 10. Ebenso im Aramäischen, wofür oben bereits Beispiele gegeben sind. Der Plural lautet hebr. *שבֿתוֹת* Schebiith II, 6.

Gregor von Nyssa zugeschrieben wird.<sup>1</sup> Es heißt hier (ed. Combefis p. 748, Migne t. 46, col. 632): ἀββατα δὲ τὴν πάσαν ἑβδομάδα καλεῖν Ἑβραίοις ἕθος. αὐτίκα γοῦν οἱ εὐαγγελισταὶ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων φασί, δέον<sup>2</sup> τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος εἰπεῖν. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ συνηθείᾳ κεκρήμεθα, δευτέραν σαββάτων καὶ τρίτην σαββάτων προσαγορεύοντες τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην τῆς ἑβδομάδος ἡμέραν. Also gerade im vulgären Sprachgebrauch der griechischen Kirche (ἐν τῇ συνηθείᾳ) ist die rein jüdische Terminologie δευτέρα σαββάτων, τρίτη σαββάτων herrschend geblieben. Ähnlich äußert sich übrigens auch Eusebius, *Quaest. evang. ad Marinum* II, 1 (Migne, *Patrol. gr.* t. 22, col. 941 C): ἕθος δὲ ὅλην τὴν ἑβδομάδα ἀββατον καλεῖν καὶ πάσας τὰς ἡμέρας οὕτως ὀνομάζειν. λέγεται γοῦν παρὰ τοῖς εὐαγγελισταῖς τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων· ἐν δὲ τῇ συνηθείᾳ δευτέρα σαββάτων καὶ τρίτη σαββάτων καὶ τετάρτη σαββάτων. Daß dieser „vulgäre Sprachgebrauch“ auch von gebildeten Schriftstellern nicht verschmährt wurde, werden zahlreiche noch anzuführende Beispiele dartun. — Abgesehen von dieser Verbindung δευτέρα σαββάτων usw. ist die gewöhnliche Bezeichnung für „Woche“ bei den Griechen ἑβδομάς (so schon Philo), bei den Lateinern *septimana* oder *hebdomada*.<sup>3</sup>

Ich gebe zunächst noch einiges patristische Material über die Benennung der Wochentage überhaupt und sodann eine Anzahl Belege für jeden Wochentag im einzelnen.

In der syrischen Didaskalia c. XXI werden in einer längeren Erörterung die Wochentage stets so bezeichnet: „am zweiten in der Woche“, „am dritten in der Woche“, „am vierten in der Woche“, „am fünften in der Woche“ (oder statt „in der Woche“ der gen. „der Woche“). S. Achelis und Flemming, *Die syrische Didaskalia* 1904, S. 106 ff. — Epiphanius, haer. 70, 12 (gegen die Audianer): καὶ ἐὰν μὲν ἦ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῆς κελήνης τῇ δευτέρᾳ τῶν σαββάτων, εἰς μέσον ἄγεται τὸ θῦμα τοῦ προβάτου, ἐὰν τε τρίτῃ σαββάτων, ἐὰν τε τετάρτῃ σαββάτων, ἐὰν τε πέμπτῃ σαββάτων, ἐὰν τε προσαββάτῳ, ἐὰν τε σαββάτῳ. — Hieronymus, *Epist.* 120, 4 (opp. ed. Vallarsi I, 825): *Una sabbati, dies dominica intelligenda est, quia omnis hebdomada in sabbatum et in primam et secun-*

<sup>1</sup> Unter dem Namen des Hesychius von Jerusalem hat sie Combefis, *Patrum Bibliothecae Novum auctarium* t. I herausgegeben; unter den Werken des Gregor von Nyssa steht sie bei Migne, *Patrol. gr.* t. 46.

<sup>2</sup> Migne dé, wodurch der Text sinnlos wird.

<sup>3</sup> Über diese Form s. Rönsch, *Itala und Vulgata* S. 258; über die Häufigkeit des Gebrauches: Gundermann, *Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 176.

*dam et tertiam et quartam et quintam et sextam sabbati dividitur, quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant.* — Augustinus, in Psalm 80, c. 2 (Migne, *Patrol. lat.* 37, 1034): *Quare et quinta sabbati? . . . Prima sabbati dicitur primus dies, quem dominicum etiam nominamus; secunda sabbati secundus dies; tertia sabbati tertius dies; quarta sabbati quartus; quinta ergo sabbati quintus a dominico die; post quem sexta sabbati sextus dies; et ipsum sabbatum septimus dies.* — Vgl. auch Gundermann, *Zeitschr. für deutsche Wortforschung* I, 185 f.

Der zweite Tag. Const. apost. II, 47: τὰ δικαστήρια ὑμῶν γινέσθω δευτέρα σαββάτων. V, 13: ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν. V, 14: ἤρξαντο γὰρ τὴν κατὰ τοῦ κυρίου ἐπιβουλήν ποιεῖσθαι δευτέρα σαββάτων μηνὶ πρώτῳ, ὅς ἐστι Ξανθικός· καὶ τῇ τρίτῃ τοῦ σαββάτου παρέτεινεν ἡ σκέψις, τῇ δὲ τετράδι ὠρίσαντο σταυρῷ ἀνελεῖν αὐτόν, . . . καὶ τῇ πέμπτῃ φαγόντες παρ' αὐτῷ τὸ πάσχα . . . παρασκευῆς οὔσης τῷ ἀρχοντι τῶν Ῥωμαίων παρέδωκαν αὐτόν Πιλάτῳ (die Stelle geht parallel mit Didasc. syr. c. XXI). V, 18: ἐν ταῖς ἡμέραις οὖν τοῦ πάσχα νηστεύετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρας μέχρι τῆς παρασκευῆς. — Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* IV, 19 (opp. ed. Petschenig): *et ita secunda sabbati post matutinos hymnos aliis rursum succedentibus utensilia in quibus ministraverunt ac vasa consignant.* — Corp. Inscr. Graec. 9891 = Inscript. graecae Sicil. et Ital. ed. Kaibel n. 2559 (christl. Grabschrift aus Trier, datiert vom J. 409): μηνὶ Πανήμου 1β ἡμέρα ΚΙ (lies τῇ) β'. Dieselbe Grabschrift auch bei Kraus, *Die christlichen Inschriften der Rheinlande* I, 1890, n. 163, der KIB = κυριακῇ lesen will. — Vgl. auch die Stellen über das jüdische Fasten oben S. 4.

Der dritte Tag. Const. apost. V, 14 (s. beim vorigen).

Der vierte Tag. Hier ist τετάρτη selten; gewöhnlich steht dafür τετράς. Ersteres z. B. Athanasius, *Hist. Arian.* c. 55 (Migne, *Patrol. gr.* 25, 760): τῶν δὲ λαῶν ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ συνελθόντων· τετάρτη γὰρ ἦν σαββάτου. — Dagegen Didache XII apost. c. 8: ὑμεῖς δὲ νηστεύετε τετράδα καὶ παρασκευήν. — Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75: οἶδεν αὐτὸς καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνίγματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ τῆς παρασκευῆς λέγω. — Const. apost. V, 14 (s. oben beim zweiten Tag). V, 15: τετράδα δὲ καὶ παρασκευήν προσέταξεν ἡμῖν νηστεύειν. Ähnlich V, 20 (ed. Lagarde p. 155, 22) und VII, 23. — Petrus Alex. canon. 15 (bei Routh, *Reliquiae sacrae* IV, 45): οὐκ ἐγκαλέσει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν εὐλόγως προστέτακται. — Euseb., *De martyribus Palaestinae*



I, 2: ἡμέρα τετράδι καββάτου. — Athanasius, *Fragm. ex sermone de fide* (Migne, *Patrol. gr.* 26, 1292): ἡ νηστεία φυλάττεται . . . τετράδι καὶ προκαββάτω. — Epiphanius, *Expositio fidei* § 22: συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαι εἰσὶν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων . . . τετράδι δὲ καὶ ἐν προκαββάτῳ ἐν νηστεία ἕως ὥρας ἐνάτης. Idem, haer. 75, 6: τίνι δὲ οὐ συμπεφώνηται ἐν πᾶσι κλίμασι τῆς οἰκουμένης ὅτι τετράς καὶ προκαββάτον νηστεία ἐστὶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὠρισμένη.<sup>1</sup> — Tertullianus, *De jejuniis* c. 2: *stationum, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae<sup>2</sup> et sextae.* Ibid. c. 10: *quarta sabbati et sexta.* Ibid. c. 14: *cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus?* — Origenes, *In Leviticum Homil. X* s. fin. (opp. ed. Lommatzsch IX, 372): *Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus solemniter jejunamus.*

Der fünfte Tag. Const. apost. V, 14 (s. oben beim zweiten Tag). — Euseb., *De solemnitate paschali* c. 9 (Migne, *Patrol. gr.* 24, 704): αὐτὸς δὲ πρὸ ὅλης ἡμέρας τῇ πέμπτῃ τοῦ καββάτου τοῖς μαθηταῖς συνανέκειτο. — Corp. Inscr. Graec. n. 6403 (Grabschr. zu Rom, wahrscheinlich christlich): Ζωσιμίων ἔζησεν ἔτη λ, ἐτελεύτησεν ἡμέρα πέμπτῃ. — Vgl. auch die Stellen über das jüdische Fasten oben S. 4.<sup>3</sup>

Der Rüsttag. Die Bezeichnung als „sechster Tag“ ist nicht gewöhnlich, kommt aber doch zuweilen vor. Tertullian, *De jejuniis* 10 und 14 (s. oben beim vierten Tag). — Johannes Cassianus, *De inst. coenob.* III, 9: *domino ac salvatore nostro sexta sabbati crucifixo. Id. contra Nestor.* VI, 23, 3: *post sextam sabbati qua crucifixus est.* — Bei Euseb. *Vita Const.* IV, 18 findet sich τὰς πρὸ τοῦ καββάτου (denn so ist dort zu lesen).<sup>4</sup> — προκαββάτον haben Athanasius, *Fragm. ex sermone de fide* (s. die Stelle oben beim vierten Tage) und Epiphanius haer. 70, 12; *expositio fidei* § 22, haer. 75, 6 (auch diese Stellen sind bereits mitgeteilt). — Die gewöhnliche Bezeichnung des sechsten Tages ist aber παρασκευή. Zahlreiche Belege dafür sind bereits oben mitgeteilt (beim

<sup>1</sup> Thumb, *Zeitschr. für deutsche Wortforschung* I, 168, weist darauf hin, „daß z. B. auch im attischen Kalender bei der Durchzählung der Dekaden gewöhnlich die Ordinalzahl, für den vierten Tag aber immer die Form τετράς gebraucht wird.“ Analog ist der Gebrauch von ἑβδομάς, das nicht nur Woche, sondern auch Sabbat heißt (Thumb, S. 165 f.).

<sup>2</sup> *feria* ist bekanntlich im kirchlichen Latein = „Wochentag“. Wie es zu dieser Bedeutung gekommen ist, ist dunkel. Vermutungen darüber s. bei Ideler, *Chronologie* II, 180 f. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* (1897) S. 58 f. Gundermann, *Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 186.

<sup>3</sup> Noch Einiges bei Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods* (1888) s. v. πέμπτος.

<sup>4</sup> S. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, S. 327 f.

zweiten Tag: Const. apost. V, 13. 14. 18, beim vierten Tag: Didache c. 8. Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. Const. apost. V, 15. 20; VII, 23. Petrus Alex. canon 15). — Vgl. ferner *Martyrium Polycarpi* c. 7: τῆ παρασκευῆ. — Irenaeus I, 14, 6 (griechisch erhalten bei Eriphan. haer. 34, 7 und Hippolytus, *Philosophum*. VI, 47): ἐν τῆ ἕκτη τῶν ἡμερῶν, ἥτις ἐστὶ παρασκευῆ. — Euseb., *De martyr. Palaestinae* c. 4 fin. Ξανθικοῦ μηνὸς δευτέρᾳ . . . ἡμέρᾳ παρασκευῆς. — Corp. Inscr. Graec. n. 9886 = *Inscript. graecae Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 2492 (christliche Grabschrift zu Vienna in Gallien, datiert v. J. 441 n. Chr.): τελευτᾶ . . . ἐν μηνὶ Περιτίου ἕκτη καὶ τῆ ἑβδόμη ἐτάφη ἡμέρᾳ παρασκευ. — Corp. Inscr. Graec. 9476 = *Inscr. gr. Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 524 (christliche Grabschrift zu Catania in Sizilien): ἐτελεύτησεν ἐτῶν ἕ' παρασκευῆ τῆς (= ταῖς) θ' ἀπὸ καλανδῶν Σεπτεμβρίων· ἐξεκομίσθη δαὶ (= δὲ) σαββάτοισι. — Vgl. auch Corp. Inscr. Graec. n. 9286. 9347. — Tertullian. adv. Marcion. IV, 12 (Oehler p. 185): *cum enim prohibuisset creator in biduum legi manna, solummodo permisit in parasceue.* — Victorin., *De fabrica mundi* (Routh, *Reliquiae sacrae* III, 457): *hic dies sextus parasceue appellatur, praeparatio scilicet regni* (die Abfassung dieses Traktates durch Victorin ist nicht bezeugt, s. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur* II, 596, 597). — Der Gebrauch ist so feststehend, daß es keinen Zweck hat, die Belege zu häufen. Einiges s. noch bei Sophocles, *Greek Lexicon* s. v.

Der Sabbath. Nicht nur bei Erörterungen über den jüdischen Sabbat, sondern auch im rein christlichen Sprachgebrauch ist die Bezeichnung des siebenten Tages als „Sabbat“ von Anfang an so allgemein, daß es fast überflüssig ist, Belege zu nennen. Einiges möge hier stehen. *Martyrium Polycarpi* fin.: μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἰσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων, σαββάτω μεγάλῳ. — Ostertafel des Hippolytus (Corp. Inscr. Gr. n. 8613): ἐγένετο ἡ δι' τοῦ πάσχα εἰδοῖς Ἀπριελίαις σαββάτω. — Athanasius, *epist. ad episcopos Aegypti et Libyae* c. 19 (Migne, *Patrol. gr.* 25, 581): κάββατον γὰρ ἦν (von einer Begebenheit seiner Zeit). — Corp. Inscr. Graec. n. 9476 = Kaibel 524 (s. oben unter Rüsttag). — Corp. Inscr. Graec. n. 9539 (christl. Grabschrift zu Messina, datiert v. J. 1149 n. Chr.): ἦν δ' ἡμέρα κάββατον. — Noch Einiges aus griechischen Kirchenvätern bei Sophocles, *Greek Lexicon* s. v. — Tertullian., *De jejuniis* c. 15: *exceptis sabbatis et dominicis.* — Johannes Cassianus, *De instit. coenob.* II, 18: *a vespera sabbati, quae lucescit in diem dominicum.* Ib. II, 6. Conlatio II, 21, 1; III, 1, 1; XVIII, 15, 6; XIX, 4, 2; XXI, 27 (hier überall *die sabbati*). Inst. III, 9, 2 (*in die sabbato*). Ib. V, 26

(*sabbatorum die*). — De Rossi, *Inscriptiones christ. urbis Romae* n. 1098: *die sabbato*. — Corp. Inscr. Lat. VIII n. 2013 (Theveste in Numidien, Ende des 5. oder Anf. d. 6. Jahrh., christlich): *ora IIII sabbatorum di*. — CIL IX n. 5347 (Civität di Marano, Italien, 5. oder 6. Jahrh., christlich): *die sabbati V Idus Februarias*. — Über die Behandlung des Sabbats in der christlichen Kirche, namentlich im 4. und 5. Jahrh., hat Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, S. 326—330 ein reiches Material zusammengestellt. Im Morgenland kam im 4. Jahrh. die Sitte auf, den Sabbat durch einen Gottesdienst auszuzeichnen (eine Sitte, die mit der alten judenchristlichen Feier Euseb. H. E. III, 27, 5 nicht im Zusammenhang steht), während es umgekehrt im Abendland vielfach Sitte war, am Sabbat zu fasten. Doch ist diese Sitte auch im Abendland bekämpft worden.

Nach dem beigebrachten Material kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die christliche Kirche die siebentägige Woche vom Judentum empfangen hat. Die ganze Terminologie ist (mit Ausnahme des ersten Tages) beibehalten worden. Selbst für *παράσκευή* und Sabbat, die doch in der christlichen Kirche ihre Bedeutung verloren hatten, haben die Namen sich fortgeerbt.<sup>1</sup>

## 2. Die Planeten-Woche.

Der Ursprung der jüdischen Woche liegt im Dunkel. Daß ihr Gebrauch irgendwie mit der alten Kultur Babylo니ens in Zusammenhang steht, ist als wahrscheinlich anzunehmen; ein urkundlicher Beweis dafür aber nicht mit Sicherheit zu führen.<sup>2</sup> Die Keilinschriften geben in dieser

<sup>1</sup> Sogar das rein jüdische *cena pura* als Bezeichnung des Freitags (s. oben S. 7 f.) hat sich im christlichen Sardinien in der Form *Kenábura ženábara* fortgepflanzt, siehe Meyer-Lübke, *Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 193.

<sup>2</sup> Vgl. überhaupt: Schrader, *Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche* (Theol. Studien und Kritiken 1874, S. 343—353). — Ders., *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2. Aufl. 1883, S. 18—21. — E. Mayer, *Ursprung der sieben Wochentage* [nur über die Reihenfolge der Planeten, nach welchen die Tage genannt sind] (*Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch.*, Bd. 37, 1883, S. 453—455). — Lotz, *Quaestiones de historia sabbati* 1883 (angez. Theol. L.-Ztg. 1883, 561). — Lotz, Art. „Woche“ in *Herzogs Real-Enz.*, 2. Aufl. XVII, 251—257. — Jensen, *Die siebentägige Woche in Babylon und Niniveh* (*Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 1901, S. 150—160). — *Encyclopaedia Biblica*, vol. IV, 1903, Art. Sabbat und Week. — Baudissin, *Prot. Real-Enz.*, 3. Aufl., XIII, 1903, S. 338 f. (Art. „Mond“). — Zimmermann in der Neubearbeitung von: Schrader, *Die Keilinschriften und das AT.*, 3. Aufl., 1903, S. 592—594, 620—626. — Bohn, *Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben*, 1903 (angez. Theol. Litztg. 1904, 101). — Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte*

Hinsicht folgendes. Der 7., 14., 21. und 28. Tag des Monats, außerdem auch der 19. (d. h. der 49. vom Beginn des vorigen Monats an) trugen einen von den übrigen Tagen des Monats abstechenden Charakter; sie werden als „böse Tage“ bezeichnet. Außerdem bezeichneten die Babylonier einen bestimmten Feiertag als *sabattu* oder *sapattu* und fasten ihn als einen „Tag der Beruhigung des Herzens“ scil. der erzürnten Götter auf (*âm nuh libbi*), demnach als eine Art Buß- und Betttag. Es gibt bis jetzt keinen Beleg dafür, daß diese als *sabattu* bezeichneten Tage mit dem je 7., 14., 21., 28. und 19. des Monats identisch waren. Vielmehr ist durch einen neuerdings von Pinches publizierten Text festgestellt, daß speziell der 15. Tag des Monats, d. h. der Vollmondtag, *sapattu* hieß (s. Zimmern, Zeitschr. der DMG. 1904, S. 199—202, 458—460. Lotz, Das AT. und die Wissenschaft 1905, S. 198ff.). Es bleibt also eine bloße Möglichkeit, daß auch der 7., 14., 21., 28. Tag des Monats ebenso hießen, was an sich passend wäre, da an den „bösen“ Tagen besonderer Anlaß zur Besänftigung der Götter vorlag. Hiernach kann man höchstens sagen, daß mit dem babylonischen Materiale die Elemente für den jüdischen Sabbat und die siebentägige Woche gegeben sind. Und es bleibt auf alle Fälle ein großer Unterschied. Die babylonische Zählung ist an den Mondlauf gebunden, beginnt also mit jedem Monat aufs Neue und läßt am Schluß einen oder zwei Tage als Rest; die jüdische Woche von sieben Tagen rollt ohne Rücksicht auf den Mondlauf ununterbrochen weiter. Beide haben jedoch das mit einander gemeinsam, daß sie in keinem Zusammenhang stehen mit der Siebenzahl der Planeten. Denn wie die babylonische Zählung augenscheinlich auf einer Vierteilung des Mond-Umlaufes beruht,<sup>1</sup> so ist auch bei der jüdischen Woche, wenigstens in vorchristlicher Zeit, eine Beziehung auf die Siebenzahl der Planeten nicht nachweisbar. Eben dies spricht dafür, daß die jüdische Woche von der babylonischen sich abgezweigt hat in einer Zeit, als eine Kombination mit den Planeten noch nicht vollzogen war.

Die sieben Planeten werden auf den Keilinschriften häufig er-

des alten Orients 1904, S. 86—92. — Pinches, *Sapattu* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXVI, 1904, p. 51—56). — Zimmern, Sabbat (*Zeitschr. der DMG.*, Bd. 58, 1904, S. 199—202 u. Nachtr. 458—460). — Schiaparelli, *Die Astronomie im AT* 1904, S. 114—121. — Lotz, *Das AT und die Wissenschaft*, 1905, S. 198 ff.

<sup>1</sup> Vgl. Clemens Alex. Strom. VI, 16, 143: ἡ κελήνη τε δι' ἐπτὰ ἡμερῶν λαμβάνει τοὺς μετασχηματισμούς· κατὰ μὲν οὖν τὴν πρώτην ἑβδομάδα διχότομος γίνεται, κατὰ δὲ τὴν δευτέραν πανσέληνος, τρίτη δὲ ἀπὸ τῆς ἀποκρούσεως αὐθις διχότομος, καὶ τετάρτη ἀφανίζεται.

wähnt; sie erscheinen hier als Gottheiten, welchen ein aufmerksamer Kultus gewidmet wird. Aber von einer Benennung der Wochentage nach den Planeten wissen wir aus den Keilinschriften nichts. „Allerdings hatte jeder Tag im Monat seine Gottheit oder sein Götterpaar. Etwas mit unsern Wochentagsnamen Vergleichbares liegt also immerhin vor. Indes mehr auch nicht“ (Jensen a. a. O. S. 154f.). — Die Reihenfolge der Planeten auf den Keil-Inschriften ist schwankend (s. hierüber bes. Jensen und Zimmern a. a. O.). Wenn die jetzt herrschende Deutung der Namen richtig ist (was nach Zimmern keineswegs feststeht), so ist folgende Reihenfolge die gewöhnliche: 1. Mond, 2. Sonne, 3. Jupiter, 4. Venus, 5. Saturn, 6. Merkur, 7. Mars (Jensen S. 155, Zimmern S. 622). Daraus und aus anderen keilinschriftlichen Listen läßt sich die im Abendland herrschend gewordene Reihenfolge nicht erklären. Wollen wir dieser näher treten, so sind wir im wesentlichen auf griechische und römische Quellen angewiesen.<sup>1</sup> Auch diese geben verschiedene Listen;<sup>2</sup> am häufigsten aber eine, welche auf Pythagoras zurückgeführt wird und die Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde ordnet. Sie ist folgende: 1. Mond, 2. Merkur, 3. Venus, 4. Sonne, 5. Mars, 6. Jupiter, 7. Saturn. Der Mond steht der Erde am nächsten, der Saturn am fernsten.<sup>3</sup> Dies alles ist tatsächlich richtig, sofern man sich nur auf den Standpunkt stellt, daß die Erde den Mittelpunkt bildet. Ordnet man nämlich die Planeten nach ihrer wirklichen Entfernung von der Sonne, so ergibt sich folgende Reihe: 1. Merkur, 2. Venus, 3. Erde, 4. Mars, 5. Jupiter, 6. Saturn. Fügt man den Mond als der

<sup>1</sup> Ich sage „im wesentlichen“; denn aus den Farben des siebenstufigen Tempelturmes von Borsippa glaubt Rawlinson allerdings dieselbe Reihenfolge der Planeten erschließen zu dürfen, welche nach den abendländischen Quellen sogleich zu erwähnen sein wird (Zimmern S. 623).

<sup>2</sup> Vgl. über den Wechsel der Anschauungen: Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa* (1892), S. 463—465.

<sup>3</sup> Die Angaben der Schriftsteller sind gesammelt z. B. bei Forbiger, *Handbuch der alten Geographie* I, 520, in Oettingers Artikel *planetae* in Paulys *Real-Enzykl.* (alte Aufl.) V, 1665f. und bei Bousset, *Archiv für Religionswissenschaft* IV, 238. — Auf Pythagoras wird die Reihe zurückgeführt bei Plinius, *Hist. Nat.* II, 22, 84; Censorinus, *De die natali* c. 13, und Chalcidius zu Platos *Timaeus* c. 72 (*Platonis Timaeus interprete Chalcedio* ed. Wrobel 1876). Ohne den Pythagoras zu nennen oder unter Berufung auf andere Autoritäten geben dieselbe Reihenfolge: Cicero, *Somnium Scipionis* c. 4 (in den Ausgaben des Makrobius); ders. *De divinatione* II, 43, 91. Ptolemäus, *Syntaxis mathematica* (Almagest) IX, 1. Achilles Tattius, *Isagoge in Arati Phaenom.* c. 17 (Petavius, *Uranologion* p. 136) [bezeichnet diese Anordnung als die der Ägypter, während er seinerseits die Stellung der Sonne zwischen dem Mond und Merkur bevorzugt]. *Macrob. Comment. in somnium Scipion.* II, 3, 13—14.

Erde am nächsten stehend am Anfang hinzu und setzt man an Stelle der Erde die Sonne, so ergibt sich die obige, auf Pythagoras zurückgeführte Reihe. Offenbar hat der Fortschritt der astronomischen Kenntnisse ihr allmählich die Oberhand über die anderen Anordnungen verschafft.<sup>1</sup> Aus ihr ist aber wahrscheinlich auch die im Abendland herrschend gewordene Reihenfolge der Wochentags-Götter zu erklären. Über deren Entstehung kennt Dio Cassius XXXVII, 18—19 zwei Theorien, zwischen welchen er die Wahl läßt. Beide legen die obige Reihenfolge der Planeten zugrunde, aber mit Saturn beginnend und von da nach rückwärts gehend. Nach der einen Theorie wird, auf Grund musikalischer Prinzipien, immer vom 1. auf den 4., dann auf den 7. gesprungen usw. Hiernach ergibt sich die Reihe: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus. Zu demselben Resultate gelangt die andere, kompliziertere aber wahrscheinlichere Theorie: jeder Planet herrscht über je eine Stunde des Tages (den Tag zu 24 Stunden gerechnet); der Beherrscher der ersten Stunde ist aber zugleich der Beherrscher des ganzen Tages. Beginnt man mit Saturn, so herrscht dieser über die 1., 8., 15., 22. Stunde; es folgen als Beherrscher der 23. Stunde Jupiter, der 24. Mars, der 25. Sonne. Dieser fällt demnach die Herrschaft des zweiten Tages zu. Fährt man in derselben Weise fort, so ergibt sich auch hier die Reihenfolge: 1. Saturn, 2. Sonne, 3. Mond, 4. Mars, 5. Merkur, 6. Jupiter, 7. Venus. Die Theorie ist nach astrologischen Prinzipien nicht unwahrscheinlich. Jedenfalls ist die zuletzt genannte Reihenfolge im astrologischen Glauben der römischen Kaiserzeit zu allgemeiner Verbreitung gelangt; jeder Planet ist hiernach der Regent je eines Tages in der angegebenen Reihe, und zwar mit Saturn beginnend.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Auch die oben aus bab. Schabbath 156<sup>a</sup> mitgeteilte Reihe geht hierauf zurück; nur ist der Anfang mit der Sonne gemacht; im übrigen ist die Reihe identisch, denn es macht selbstverständlich keinen Unterschied, ob man von unten nach oben oder von oben nach unten zählt.

<sup>2</sup> Derselben Theorie wie Dio Cassius folgt auch der sog. Chronograph vom J. 354 n. Chr. Unter den mannigfaltigen Notizen, welche dieser zusammenstellt, finden sich auch Tabellen für jeden der sieben Wochentage, in welchen für jede der zwölf Stunden des Tages und der zwölf Stunden der Nacht angegeben wird, welcher Planet über die betreffende Stunde herrscht, und ob er schädlich, neutral oder günstig ist (*n* = *noxius*, *c* = *communis*, *b* = *bonus*). Dabei stehen die Planeten in der Reihenfolge ihrer Entfernung von der Erde, und der Planet, welcher die erste Stunde des Tages beherrscht, ist zugleich der Beherrscher des ganzen Tages. Ich setze zur Veranschaulichung die Tabelle für den Saturn-Tag hierher (*Chronica minora* ed. Mommsen, vol. I, 1892 [= *Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi* t. IX] p. 42):

Wo und wann dieser Glaube sich gebildet und feste Gestalt gewonnen hat, wissen wir nicht mehr. Dio Cassius (XXXVII, 18) leitet

Noct.			Diur.		
I	Mar.	N.	I	Sat.	N.
II	Sol.	C.	II	Jov.	B.
III	Ven.	B.	III	Mar.	N.
IIII	Mer.	C.	IIII	Sol.	C.
V	Lun.	C.	V	Ven.	B.
VI	Sat.	N.	VI	Mer.	C.
VII	Jov.	B.	VII	Lun.	C.
VIII	Mar.	N.	VIII	Sat.	N.
VIIII	Sol.	C.	VIIII	Jov.	B.
X	Ven.	B.	X	Mar.	N.
XI	Mer.	C.	XI	Sol.	C.
XII	Lun.	C.	XII	Ven.	B.

Saturni dies N.

Ein kleines Fragment einer solchen Tabelle ist auch inschriftlich erhalten (Corp. Inscr. Lat. IX n. 5808). — Auch Paulus Alexandrinus in seiner *Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν* (ed. Andr. Schato, Witebergae 1586) entwickelt dasselbe System. Die Planeten beherrschen die Stunden in der Reihenfolge: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Indem Saturn die erste Stunde des ersten Tages beherrscht, fällt die Herrschaft über die erste Stunde des zweiten Tages der Sonne zu usw. Der Regent der ersten Stunde ist jedesmal auch der Regent des ganzen Tages. Von dem Regenten des Tages gebraucht Paulus den Ausdruck *πολεύει*, von dem Regenten der Stunde *διέπει*. S. den Wortlaut des Textes unten im Excurs I, S. 62 f.

Aus der Tabelle des Chronographen vom J. 354 ergibt sich, daß zwei Planeten, Saturn und Mars, schädlich wirken, zwei, nämlich Jupiter und Venus, günstig, die übrigen drei aber neutral sind. Die Theorie findet sich auch sonst und war feststehend (vgl. Mommsens Erläuterungen zum Chronographen vom J. 354 in den Abh. der sächs. Gesellschaft. der Wissensch., philol.-hist. Klasse, 1. Bd. 1850, S. 567). Servius zu Vergil. Georg. I, 335 (*Servii qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica commentarii* rec. Thilo 1887): *sciendum autem, ut diximus, de planetis quinque duos esse noxios, Martem et Saturnum, duos bonos, Jovem et Venerem, Mercurius vero talis est qualis ille cui jungitur*. Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 48: *Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανῆτων, οὗς θεοὺς γενεθλίου καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθοῦργούς, δύο δὲ κακοποιούς, μέγους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς*. Ähnlich Sextus Empiricus ed. Bekker p. 733. Zauber-Papyrus bei Leemans, *Papyri graeci Musei Lugduni-Batavi* t. II, 1885, p. 159 = Dieterich, Abraxas, 1891, S. 204: (τῆς κελήνης) *οὗτος ἐν ἀνατολῇ καὶ συναπτοῦσης ἀγαθοποιῶ ἄρτερι, ἢ Διὶ ἢ Ἀφροδίτῃ, καὶ ἐπιμαρτυροῦντος μηδενὸς κακοποιῶ, Κρόνον ἢ Ἄρεω*. Dieselbe Theorie auch bei den Ssabiern im nördlichen Mesopotamien (s. Petermann in Herzogs Real-Enzykl. I. Aufl. XVIII, 345). Eingehend wird über die günstigen und ungünstigen Wirkungen der Planeten in allen astrologischen Werken gehandelt. Vgl. hierüber Excurs I am Schlusse dieser Abhandlung. — Der Chronograph vom J. 354 charakterisiert auch die Wirkung der Planeten für die einzelnen Tage näher, z. B. für den Saturn-Tag so (*Chronica minora* ed. Mommsen I, 42): *Saturni dies horaque eius cum erit nocturna sive diurna, omnia obscura laboriosaque fiunt; qui nascentur periculosi erunt; qui recesserit non inveniatur; qui decubuerit periclitabitur; furtum factum non inveniatur*. Analog auch für die übrigen Tage. — Beachte endlich, daß der Tag von Abend zu Abend gerechnet wird. Die vorhergehende Nacht und der Tag gehört unter die Herrschaft desselben Sternes. Vgl. Mommsen, Abhandl. 1850, S. 568.



ihn aus Ägypten ab. Von da mag er in der Tat nach dem Abendlande gekommen sein. Aber seine Wurzeln liegen höchst wahrscheinlich weiter östlich in Babylonien. Dieses war das Mutterland der Astrologie. Von hier wird auch der Glaube an die Herrschaft der Planeten über je sieben Tage ausgegangen sein. Aber die Mittelglieder zwischen dem in den Keilinschriften vorliegenden Material und dem Glauben an die in regelmäßigen Perioden von je sieben Tagen sich ablösende Herrschaft der Planeten fehlen uns. Möglicherweise hat dieser Glaube seine bestimmte Ausbildung erst im Bereiche des Hellenismus erlangt. Mit einiger Sicherheit können wir nur sagen: spätestens im 1. Jahrh. v. Chr. ist er fertig da und beginnt nun seinen Siegeszug durch das römische Reich.

Zweierlei ist für unsern Zweck noch zu beachten: 1. Das Motiv zur Ausbildung dieser „Woche“ ist nicht irgendwelches soziale Bedürfnis. Man darf sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Woche das *prius* und die „Benennung“ nach den Planeten das *posterius* sei. Vielmehr steht die Siebenzahl der Planeten in Babylonien von alters her fest; und den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet der religiöse Glaube, daß sie das Geschick der Menschen beherrschen. Indem ihnen dann die Herrschaft über je einen Tag zugeschrieben wurde, bildeten sich Perioden von je sieben Tagen. Diese kamen gewiß auch im sozialen Leben deshalb zur Geltung, weil die Wirkung der Planeten eine verschiedene, teils günstige, teils unheilvolle war. Es mag auch sein, daß die weite Verbreitung der jüdischen Woche die Bildung der Planetenwoche erleichtert hat (falls diese nicht genuin babylonisch ist). Aber die treibende Kraft, die zur Bildung der Planetenwoche geführt hat, war der astrologische Glaube. Er war es auch, der im römischen Reiche seit Beginn der Kaiserzeit in steigendem Maße sich die Gemüter unterwarf; und in seinem Gefolge kam die siebentägige Woche. 2. Aus eben diesen Gründen ist die Planetenwoche etwas wesentlich anderes, als die jüdische Woche. Für letztere ist ein ursprünglicher Zusammenhang mit dem Planeten-Glauben nicht nachweisbar. Sie ist ja auch zweifellos älter als die Planeten-Woche. Indem aber beide im Bereiche der hellenistischen Welt mit einander in Berührung traten, mußte sich notwendig — zwar nicht eine Verschmelzung, wohl aber ein fester Parallelismus zwischen beiden herausbilden; mit anderen Worten: das regelmäßige Fortrollen der jüdischen Woche wie das der Planetenwoche hatte zur Folge, daß dieselben Tage der jüdischen Woche immer denselben Tagen der Planetenwoche entsprachen. Dieser Parallelismus ist mindestens seit dem ersten



Jahrhundert nach Chr. ein feststehender, denn seitdem haben wir bestimmte Zeugnisse dafür, daß der jüdische Sabbat stets dem Saturn-Tag entsprach. Man wird annehmen dürfen, daß die Gleichsetzung zunächst rein zufällig sich gebildet hat.<sup>1</sup> Die Wochen-Anfänge sind ja auch verschieden: die jüdische Woche schließt mit dem Sabbat, die Planetenwoche beginnt mit dem Samstag. Aber nachdem einmal die Planetenwoche wie die jüdische in regelmäßigem Turnus zu laufen angefangen hatte, blieb der Parallelismus konstant. Aus ihm ist auch der jüdische Name für den Saturn שַׁבָּת zu erklären; denn dieser kann, wie schon oben S. 6f. bemerkt, nichts anderes bedeuten als der Stern des Sabbats. Diese Tatsache, daß bei den Juden der Saturn erst nach dem Sabbat benannt wurde, ist zugleich eine sichere Bestätigung unserer Voraussetzung, daß die jüdische Woche nicht auf dem Planetenglauben beruht. Die Kombination desselben mit der jüdischen Woche ist durchaus sekundär.

Ehe wir auf die Stellung der christlichen Kirche zur Planetenwoche eingehen, ist zunächst ihre Verbreitung im römischen Reiche nachzuweisen.<sup>2</sup> Sie scheint in der östlichen Reichshälfte geringer gewesen zu sein als in der westlichen. Wir nennen im folgenden nicht nur die direkten Zeugnisse für die Planeten-Woche, sondern auch diejenigen für die Verehrung der Planeten in der Reihenfolge der Wochentage.

<sup>1</sup> So auch Lotz in Herzogs Real-Enz. 2. Aufl. XVII, 255 (Art. „Woche“).

<sup>2</sup> Vgl. Joh. Möbius, *De planetaria dierum denominatione*. Lips. 1687. — Jos. Fuchs, Abhandlung von den Wochentagen aus den Geschichten der alten Hebräer, Griechen, Römer und Deutschen zur Erläuterung eines bei Mainz gefundenen alten heidnischen Altars mit acht Götzenbildern, Mainz 1773 (war mir nicht zugänglich). Ders., *Alte Geschichte von Mainz*, 2. Bd. 1772, S. 27—57. — Kopp, *Palaeographia critica* III, 1829, p. 325—376. — J. C. Hare, *On the names of the days of the week* (*The Philological Museum* vol. I, 1832, p. 1—73). — Lersch, *Der planetarische Götterkreis* (Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande IV, 1844, S. 147—176; V—VI, 1844, S. 299—314; VIII, 1846, S. 145—148. 149—152). — De Witte, *Les divinités des sept jours de la semaine* (*Gazette archéologique* 1877, p. 50—57, 77—85). Nachtrag dazu *Gazette archéol.* 1879, p. 1—6. — Haug, *Die Wochengöttersteine* (Westdeutsche Zeitschr. für Gesch. und Kunst IX, 1890, S. 17—53). — *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* ed. par Daremberg et Saglio t. II, 1 (1892) s. v. „dies“. — Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* 1897, S. 50ff. — Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, 1899, p. 476—484. — Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* t. I, 1899, p. 112—120. — Thumb, *Die Namen der Wochentage im Griechischen* (Zeitschrift für deutsche Wortforschung I, 1901, S. 163—173). — Gundermann, *Die Namen der Wochentage bei den Römern* (Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 1901, S. 175—186). — Maaß, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen*, 1902. — Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* Art. „Planeten“.

## a. Östliche Reichshälfte.

Klein-Asien. Von Apollonius aus Tyana in Kappadocien, der um 60—90 n. Chr. (von Nero bis Domitian) lebte, erzählt sein Biograph Philostratus, er habe sieben Ringe gehabt, welche nach den sieben Planeten benannt waren. Diese habe er abwechselnd, entsprechend den Namen der Tage, getragen (Philostr. Vita Apollonii III, 41: φησὶ δὲ ὁ Δάμις καὶ δακτυλίους ἑπτὰ τὸν Ἰάρχαν τῷ Ἀπολλωνίῳ δοῦναι τῶν ἑπτὰ ἑπωνύμους ἀστέρων, οὓς φορεῖν τὸν Ἀπολλώνιον κατὰ ἕνα πρὸς τὰ ὀνόματα τῶν ἡμερῶν). Da die Biographie stark romanhaft gefärbt ist (woran auch durch die Berufung auf die Quellschrift des Damis nichts geändert wird),<sup>1</sup> so bleibt es zweifelhaft, ob dieses interessante Zeugnis für die Zeit des Apollonius oder nur für die seines Biographen Philostratus (Anfang des 3. Jahrh. n. Chr.) Gültigkeit hat. — Porphyrius (bei Euseb. *Praep. evang.* V, 14) teilt ein Apollo-Orakel mit, das wahrscheinlich nach Klein-Asien gehört. Den am Anfang defekten und auch sonst verderbten Text hat Maaß in ansprechender Weise verbessert und folgendermaßen übersetzt<sup>2</sup>: „Anrufen sollst du [den Zeus an seinem Tage, ebenso an seinem Tage] den Hermes und auf dieselbe Weise den Helios am Tage des Helios, Selene, so oft ihr Tag erscheint, und den Kronos und Ares und der Reihe nach auch Aphrodite in lautlosen Gebeten“. — Auf einer Inschrift zu Milet in der Mauer des dortigen Theaters stehen oben in einer Reihe die Zeichen (nicht die Namen) der sieben Planeten (am Schluß defekt), darunter in langer Reihe die Vokalbuchstaben in buntem Wechsel (nach Boeckhs Text wären es unter jedem Planeten die sieben Vokale, nur in verschiedener Anordnung; nach der Abbildung bei Le Bas trifft dies aber nicht zu).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. hierüber Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 3. Aufl. S. 150 ff. Gutschmid, Kleine Schriften V, 543 ff.

<sup>2</sup> Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, S. 245—247. Der überlieferte Text Euseb., *Praep. evang.* V, 14 lautet (nach der Ausgabe von Gifford 1903): Κλήζειν Ἑρμείην ἢδ' Ἥλιον κατὰ ταῦτ' | ἡμέρη Ἥλιου, Μήνην δ' ὅτε τῆσδε παρείη | ἡμέρη, ἢδὲ Κρόνον, ἢδ' ἔξεις Ἀφροδίτην, | κλήσεις ἀσθέγκτοις. Μήνη = „Mond“ schon bei Homer. Nach Κρόνον hat die beste Handschrift (Paris.) καὶ Πέαν, wonach der ganze Vers, unter Tilgung von ἡμέρη, mit Maaß zu emendieren ist: ἢδὲ Κρόνον κ' Ἄρην ἢδ' ἔξεις Ἀφροδίτην.

<sup>3</sup> Vielleicht soll mit dieser Vokalreihe die Melodie eines Gesanges zu Ehren der Planeten-Engel angedeutet werden, denn man ehrte die himmlischen Wesen durch Singen der Vokale; doch sind auch die Planeten selbst, wie die sieben Himmel bei den Gnostikern, als tönend gedacht worden; jeder Planet gibt einen bestimmten Ton von sich, entsprechend den sieben Vokalen. Vgl. darüber die eingehende Erörterung bei Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 244—250; auch

Unterhalb dieser Reihe befinden sich sieben Felder, jedem Planeten je eines entsprechend; in jedem Felde zunächst die sieben Vokale in regelmässigem Wechsel (im ersten Felde αηιουω, im zweiten ηιουωα, im dritten ηιουωαε usw.); unter den sieben Vokalen in allen Feldern gleichlautend das Gebet: Ἄγιε φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας. Endlich unter dem Ganzen: Ἀρχάγγελοι φυλάσσετε ἡ πόλις Μιλησίων καὶ πάντες οἱ κατ[...].<sup>1</sup> Die Konstruktion des letzten Satzes ist zweifelhaft (s. Boeckh). Die Anrufung der Planeten als ἄγιοι und ἀρχάγγελοι beruht auf einer Mischung heidnischer und jüdisch-christlicher Vorstellungen.<sup>2</sup> Es wäre daher an sich denkbar, wie von manchen

Dieterich, Abraxas, 1891, S. 22 ff., 40 ff.; Roscher, Lex. der griech. u. röm. Mythol. Art. „Planeten“. Jedenfalls wird solchen Vokalreihen eine gewisse Zauberkraft zugeschrieben, wie ihr häufiges Vorkommen in den Zauberpapyri beweist. Bemerkenswert sind deshalb auf unserer Inschrift die sich wiederholenden Anklänge an den Gottesnamen (Ιεουα, Ιαω).

<sup>1</sup> Corp. Inscr. Graec. n. 2895 (mit Kommentar von Boeckh). Abbildung bei Le Bas, *Inscriptions grecques et latines*, Bd. I, Tafel 13.

<sup>2</sup> Sieben oberste Engel, welche vor Gott stehen, kennt bereits das Buch Tobit 12, 15, ebenso Apoc. Joh 8, 2; auch im Buch Henoch c. 20 sind es sieben: Οὐριήλ, Ῥαφαήλ, Ῥαγουήλ, Μιχαήλ, Σαριήλ, Γαβριήλ, Ῥεμειήλ, (keiner der beiden griechischen Texte, in welchen uns dieses Kapitel überliefert ist, hat ganz das Richtige; im einen fehlt, wie im äthiopischen, Ῥεμειήλ, im andern Οὐριήλ, s. Dillmann, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1892, S. 1088; daß aber beide zu kombinieren sind, zeigt die Schlußnotiz ἀρχαγγέλων ὀνόματα ἑπτὰ, mit Recht hat daher die neue Ausgabe von Flemming und Radermacher 1901 die sieben Namen aufgenommen). Noch einiges Material über die sieben Erzengel im Judentum s. bei Wetstein, *Nov. Test.* II, 748 (zu Apoc 1, 4). Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils I*, 1838, S. 361 f. Weber, *System der altsynagogalen paläst. Theologie* 1880, S. 164. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* 1895, S. 294 ff. Lueken, *Michael* 1898, S. 36 f. Bousset, *Die Religion des Judentums* 1903, S. 319 f. — Die christliche Theologie hat die Vorstellung von den sieben Erzengeln übernommen und sie mit der von den sieben Planeten in Parallele gesetzt, s. Clemens, *Alex. Strom.* VI, 16, 143: ἑπτὰ μὲν εἰσὶν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ἑπτὰ δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων τοὺς πλανήτας εἶναι φασιν ἀτέρας τὴν περιγειον διοίκησιν ἐπιτελοῦντες ὅψ' ὦν κατὰ συμπάθειαν οἱ Χαλδαῖοι πάντα γίνεσθαι νομίζουσι τὰ περὶ τὸν θνητὸν βίον (weiter vergleicht Clemens auch die sieben Plejaden und die sieben Sterne des großen und kleinen Bären). Andreas von Caesarea sagt in seinem Kommentar zur Apokalypse, daß Irenäus die sieben Geister Apoc 4, 5 erkläre als ἑπτὰ ἀγγέλους τῶν λοιπῶν ὑπερέχοντας. Ähnlich Arethas, s. Migne, *Patrol. graec.* t. 106, col. 256 u. 569, Reusch, *Das Buch Tobias* 1857, S. 123 f. — Da nach einer sehr verbreiteten Vorstellung des späteren Judentums über alle Kreaturen im ganzen und im einzelnen (Völker, Menschen, Winde, Flüsse, Meere, Sterne usw.) Engel als Wächter und Regenten gesetzt sind, so lag es nahe, die sieben Erzengel mit den sieben Planeten zu kombinieren. Bei der Häufigkeit der Siebenzahl wäre es aber verkehrt, darum die sieben Erzengel aus den sieben Planeten abzuleiten (vgl. dagegen z. B. auch die angeführte Stelle Henoch c. 20). Weit eher ist an die persischen Amesha Spentas zu denken, s. Stave, *Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum* 1898, S. 217. Ganz

angenommen wird, daß die Inschrift heidnischen Ursprungs ist mit jüdisch-christlichem Einschlag. Aber nach der neuerdings ermittelten Baugeschichte des Theaters, wie nach dem Schriftcharakter ist es wahrscheinlich, daß die Inschrift erst der byzantinischen Zeit angehört, als das römische Theater zu einer Festung umgebaut wurde.<sup>1</sup> Sie ist also kein Zeugnis für den Planetenglauben der römischen Kaiserzeit und hier nur erwähnt worden, weil sie von manchen in diesem Sinne gedeutet worden ist. Die Planeten stehen hier auch nicht in der Reihenfolge der Wochentage, sondern so, daß die Sonne die Mitte einnimmt.

Syrien. Justin der Märtyrer, der aus Flavia Neapolis in Samarien stammte, sagt in seiner an den Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie, daß die Christen „am sogenannten Tag der Sonne“ zum Gottesdienst zusammenkommen (c. 67: τῆ τοῦ Ἡλίου λεγομένη ἡμέρα πάντων . . . συνέλευσις γίνεται). Als Grund für die Wahl dieses Tages gibt er dann an, daß es der erste Tag der Schöpfung ist, und daß Christus an diesem Tage auferstanden ist; denn am Tage vor dem Kronostag ist er gekreuzigt und am Tage nach dem Kronostag ist er den Aposteln erschienen (c. 67 fin.: τὴν δὲ τοῦ Ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ . . . τῆ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῆ μετὰ τὴν Κρονικὴν, ἥτις ἐστὶν Ἡλίου ἡμέρα, φανεῖς τοῖς ἀποστόλοις κ. τ. λ.). Man hat den Eindruck, daß diese Bezeichnung der Tage in Palästina, der Heimat Justins, schon ebenso bekannt war, wie in Rom, wo die Apologie gelesen werden soll. — Aus Syrien stammt auch ein achteckiges goldenes Armband, auf dessen acht Feldern die Tyche und die sieben Wochengötter abgebildet sind; über den Figuren stehen die Namen Τυχη, Κρονος, Ἡλιος, Σεληνη, Ἀρης, Ἐρμης, Ζεὺς, Ἀφροδίτη, und zwar in dieser Reihenfolge.<sup>2</sup> — Im östlichen Syrien, in der Gegend von Carrhae (Harrân, südlich von Edessa), lebte noch in der Zeit der arabischen Herrschaft im 9. Jahrh. nach Chr. und später eine religiöse Gemeinschaft, welche den Planeten-Glauben ganz in der Form, in welcher wir ihn aus den griechischen und römischen Quellen kennen, pflegte:

spät erst läßt sich in der jüdischen Mystik die Vorstellung von den sieben Erzengeln als Regenten der sieben Wochentage nachweisen, die allerdings sich leicht einstellen mußte, nachdem man Erzengel und Planeten kombiniert hatte. Reiches Material hierüber gibt Kopp, *Palaeographia critica* III, 354 ff.

<sup>1</sup> S. den Bericht von Wiegand über die Ausgrabungen in Milet, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1904, S. 90f.

<sup>2</sup> S. De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 83 sq. und Abbildung pl. 8. Haug, *Westdeutsche Zeitschrift* IX, 1890, S. 42f. Maaß, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen* S. 240 u. 241 (hier Abbildung nach De Witte).

die Ssabier oder Zabier. Sie waren ihrer Nationalität nach Syrer, aber von griechischer Kultur beeinflusst, wie sich schon darin zeigt, daß sie die Sonne Ilios (ἥλιος) nannten. Ihre Religion war recht eigentlich Dienst der Planeten oder vielmehr der ihnen innewohnenden und sie regierenden Geister. Die Reihenfolge der Planeten wird von den arabischen Schriftstellern, welche über sie berichten, auf verschiedene Weise angegeben: a) Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond (Chwolson, Die Ssabier II, 382ff., 430f., 671ff.). b) Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn (Chwolson II, 22. 173f.). Ersteres ist die Anordnung nach ihrer Entfernung von der Erde; letzteres die Reihenfolge, nach welcher sie die Tage beherrschen. Beide Reihen stehen auch auf dem unten (bei Ägypten) mitzuteilenden Texte eines Zauberpapyrus nebeneinander. Vgl. über die Ssabier überhaupt: Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus, 2 Bde. 1856. Petermann, Art. „Zabier“ in Herzogs Real-Enzyklopädie, 1. Aufl. XVIII, 341—350.

Ägypten. Für Ägypten kommt vor allem in Betracht eine Münze des Antoninus Pius, auf deren Reverse in zwei konzentrischen Kreisen außen die zwölf Bilder des Tierkreises und innen die Büsten des Saturn, der Sonne, des Mondes, Mars, Merkur, Jupiter, Venus abgebildet sind. Wenn die hier vorausgesetzte Deutung der Bilder richtig ist, was bei der Kleinheit derselben nicht ganz sicher scheint, so stehen sie in der Reihenfolge der Wochengötter.<sup>1</sup> — Als feststehend setzt Clemens Alexandrinus die Benennung der Wochentage nach den Planeten voraus, indem er vom 4. und 6. Wochentage sagt (in der Fortsetzung der oben S. 10 bereits zitierten Stelle Strom. VII, 12, 75): ἐπισημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. — Dio Cassius XXXVII, 18 sagt ausdrücklich, daß die Zuteilung der Tage an die sieben Planeten aus Ägypten stamme (τὸ δὲ δὴ ἐκ τοῦ ἀγέρτασ τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλάνητας ὠνομασμένους τὰς ἡμέρας ἀνακείσθαι κατέστη μὲν ὑπ' Αἰγυπτίων). — Im dritten Jahrhundert n. Chr. haben in Ägypten auch Schüler ihre Schreib-

<sup>1</sup> Obige Beschreibung gibt der Katalog des britischen Museums (*Catalogue of the greek coins in the British Museum, Alexandria* 1892, p. 127, dazu Tafel XII n. 1079). Einer etwas abweichenden älteren Beschreibung folgt Lersch, *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* IV, 1844, S. 167f., V—VI, 306. Der reichhaltige Katalog der alexandrinischen Kaisermünzen von Dattari (*Numi Augg. Alexandrini*. Kairo 1901) war mir nicht zugänglich. — Nur indirekt gehören hierher andere alexandrinische Münzen des Antoninus Pius, auf welchen je ein Bild des Tierkreises mit je einem Planeten kombiniert ist. S. über diese Barthélemy, *Mémoires de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, alte Serie t. XLI, Lersch, *Jahrb. IV*, 168—170, V—VI, 306f. De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 84sq. Näheres über die Tierkreisbilder als οἶκοι der Planeten s. unten Excurs I, S. 60f.

übungen nach den Tagen der Planetenwoche datiert, wie eine im Museum zu Marseille befindliche Holztafel zeigt. Ihr Text ist von Fröhner folgendermaßen entziffert worden<sup>1</sup>: Αὐρήλιος Θεόδωρος Ἀνουβίωνος ἔγραψα τῆ κθ', ἡμέρα Ἡλίου, ὑπατίας Φλαυείου Κωνσταντίου καὶ Οὐαλ[ερίου Μαξιμιανοῦ Καϊσάρων] τῶν ἐπάρχων. Χάλκας (sic) ὁ μάντις μαθῶν ἄλλων ἐμάντευσε τοῖς Ἑλλησιν καὶ τοῦτο αὐτοῖς παρέθετο, εἰ μὴ Ἀγαμέμνων τὴν ἑαυτοῦ θυγατέραν Εἰφειγένην θύσῃ usw. Die kurz gefaßte Geschichte ist dreimal wiederholt, offenbar als Schreibübung eines Schülers. Das Datum ist = 294 n. Chr. Die Unterschrift lautet: Μηνὸς Φαρμουθι (?) ἡμέρα Ἡλίου. — Ein ägyptischer Zauber-Papyrus, in dessen wüstem Synkretismus Ägyptisch-griechisches mit Jüdisch-christlichem gemengt ist, gibt zum Zweck astrologischer Belehrung folgende zwei Listen<sup>2</sup>:

## Ἑλληνικόν·

Ἡλιος  
Σελήνη  
Ἄρης  
Ἑρμῆς  
Ζεὺς  
Ἀφροδίτη  
Κρόνος

## Ἑπτὰ δὴ ζῶοι.

Κρόνος  
Ζεὺς  
Ἄρης  
Ἡλιος  
Ἀφροδίτη  
Ἑρμῆς  
Σελήνη

Beide Listen sind uns bereits bekannt. Die zweite gibt die Reihe der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde, die erste in derjenigen Ordnung, nach welcher sie die Tage beherrschen (s. oben S. 15 f.). Auffallend ist nur, daß die erste nicht mit Κρόνος, sondern mit Ἡλιος beginnt. Dieselbe Abweichung wird uns auch sonst begegnen und später erörtert werden. — Auf dem Vorstellungskreis des ägyptischen Synkretismus beruhen auch die in Rom gefundenen Fluchgebete, welchen ihr Herausgeber Wunsch die unglückliche Bezeichnung „sethianisch“ gegeben hat.<sup>3</sup> Auf diesen kommt öfters „der Tag des Ares“ (ἡμέρα Ἄρεως) vor, n. 16, 83. 22, 28. 25, 24.

Griechenland. Für das eigentliche Griechenland sind die Zeugnisse spärlich. Immerhin fehlen sie nicht. In seinen „Tischgesprächen“ hat Plutarch (um 100—120 n. Chr.) Sympos. IV, 7 die Frage behandelt Διὰ τί τὰς ὀμωνύμους τοῖς πλάνησιν ἡμέρας οὐ κατὰ τὴν ἐκείνων τάξιν ἀλλ' ἐνηλλαγμένως ἀριθμοῦσιν. Leider ist uns nur diese Inhaltsangabe, nicht der Text selbst erhalten. Aber man sieht deutlich, daß

<sup>1</sup> Fröhner, Philologus, fünfter Supplementband, 1. Heft 1884, S. 49.

<sup>2</sup> S. *Papyri graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi* ed. Leemans t. II, 1885, p. 99 u. 137 sq. = Dieterich, Abraxas, 1891, S. 41 u. 187.

<sup>3</sup> Wunsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, 1898.

es sich um dasselbe Problem handelt, welches auch Dio Cassius erörtert. Bei Benennung der Wochentage ist die Reihenfolge der Planeten eine andere als in Wirklichkeit nach ihrer Entfernung von der Erde. Die Frage ist also: wie die erstere zu erklären ist. Plutarch handelt unmittelbar vorher von den jüdischen Sitten. Es wäre aber sehr irrig, darum die Planetenwoche für jüdisch zu halten; denn Plutarch bringt auch vorher entschieden Nicht-jüdisches mit dem Judentum in Verbindung. — Als griechische Arbeit ist hier auch zu erwähnen eine in Mâcon in Südfrankreich gefundene, jetzt im britischen Museum befindliche Silberfigur, welche eine Stadtgöttin (Tyche) darstellt. Sie trägt auf ihren Flügeln ein halbkreisförmiges Band, auf welchem die Büsten der Wochengötter angebracht sind in der Reihenfolge: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur.<sup>1</sup> Auffallend ist die Umstellung von Venus und Merkur (oder sind die Büsten anders zu deuten?). — Aus spätgriechischer Zeit mag noch Johannes Lydus genannt werden, der in seinem Werke *De mensibus* Buch II ausführlich über die Planeten und die nach ihnen benannten Tage handelt. Er zählt sie dabei in folgender Ordnung auf: Helios, Selene, Ares, Hermes, Zeus, Aphrodite, Kronos.

#### b. Westliche Reichshälfte.

Erstes Jahrhundert vor Chr. Das älteste Zeugnis für die Bekanntheit der Planetenwoche im Abendlande ist die Erwähnung des „Saturntages“ bei Tibullus (gest. 19 vor Chr.). Er sagt Eleg. I, 3, 18, daß er, um Rom nicht verlassen zu müssen, allerlei Vorwände gesucht habe: er habe den Vogelflug vorgeschützt oder böse *omina*: daß der Tag des Saturn ihn aufhalte (*Saturni sacram me tenuisse diem*). Die herkömmliche Auslegung versteht darunter den jüdischen Sabbat, an welchem es verboten war zu reisen. Mir scheint es kaum fraglich, daß der Samstag der Astrologen gemeint ist, der als Unglückstag galt (s. oben S. 17). Aber auch wenn der jüdische Sabbat gemeint sein sollte, würde Tibulls Äußerung doch indirekt ein Zeugnis für die Planetenwoche sein, denn erst auf Grund des Parallelismus dieser mit der jüdischen ist jene Benennung des Sabbats entstanden. — Ebenfalls noch der Zeit des Augustus (zw. 735 u. 757 a. U.) gehört ein Kalender-Fragment an, auf welchem die Tage der siebentägigen Woche mit

<sup>1</sup> De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 82, und 1879, p. 3 (hier mit Abbildung pl. 2). Haug, *Westdeutsche Zeitschrift* IX, 1890, S. 42. Maaß, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen* S. 240–242 (mit Abbildung nach de Witte).

denen der achttägigen römischen in Parallele gesetzt werden. Das Ganze, soweit es erhalten ist, hat folgende Form:<sup>1</sup>

C							
F	C	C	ludi	C	C	C	Iunoni M
G	D	C	ludi	D	D		MEDNP
A	E	C	ludi	E	E		AVGNP
B	F	C	ludi	F	F		FONT
C	G	N	ludi	G	G		EN
D	H	EID	Jovi epul	A	H		EID
XII							
E	A	F	equor prob	B	A		F
F	B	N		C	B		C
G	C	C		D	C		C
A	D	C	in circo	E	D		APM
B	E	C	in circo	F	E		C
C	F	C		G	F		C
D	G	C		A	G		C
E	H	C		B	H		C
F	A	C		C	A		C
G	B	F		D	B		C
A	C	C		E	C		lud victor sull comm
D	C			F	D		ludi

Die eine Kolumne bezieht sich auf den September, die andere auf den Oktober. Die Buchstaben von A bis G bezeichnen die Tage der siebentägigen Woche, die Buchstaben von A bis H die der achttägigen. Zu jedem Tage werden kalendarische Notizen gegeben.<sup>2</sup> Das häufige C ist = *dies comitialis*, N = *nefastus* oder *nefas*, F = *fastus* oder *fas*. Alle ähnlichen Kalenderfragmente, die in erheblicher Zahl erhalten sind, berücksichtigen nur die achttägige römische Woche. Die Vergleichung mit der siebentägigen ist eine Singularität unseres Fragmentes. Man hat diese siebentägige Woche wohl für altsabinisch gehalten, weil das Fragment im Sabinerlande gefunden wurde (weshalb man es *fasti Sabini* zu nennen pflegt).<sup>3</sup> Aber von einer siebentägigen Woche im alten Italien ist sonst nichts bekannt; sie ist zweifellos aus dem Orient gekommen, und es kann sich bei unserem Fragmente nur darum handeln, ob an die jüdische oder an die astrologische Woche zu denken ist. Trotz der

<sup>1</sup> Corp. Inscr. Lat. t. I ed. 2 p. 220 und t. IX n. 4769. Vgl. auch Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar, 2. Aufl. 1859, S. 313f. De Rossi, *Inscriptiones christianae urbis Romae* t. I, p. LXXVII. Gundermann, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 177.

<sup>2</sup> Vgl. zur Erläuterung: Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. III, 1878, S. 277ff.

<sup>3</sup> So Huschke, Das alte römische Jahr, 1869, S. 293f. Marquardt, a. a. O. S. 278, Anm. 3.



starken Verbreitung des Judentums in Rom und dessen Umgebung zur Zeit des Augustus dürfte letzteres wahrscheinlicher sein, denn in einer wenn nicht amtlichen, so doch halbamtlichen Bekanntmachung von der Art unseres Kalenders ist Berücksichtigung astrologischer Anschauungen eher zu erwarten als eine solche jüdischer. Mommsen hat in seinen Bemerkungen zum Corp. Inscr. Lat. t. I, p. 285 sq. die Hypothese von der „sabinischen“ Woche überhaupt nicht berücksichtigt.

Erstes Jahrhundert nach Chr. Wegen der sicheren Zeitgrenze (Untergang Pompejis 79 n. Chr.) sind besonders wertvoll einige Zeugnisse aus Pompeji. Zunächst eine Wand-Inschrift, welche ausdrücklich „die Tage der Götter“ aufzählen will in folgender Weise:<sup>1</sup>

Θεων ημερασ  
 Κρονου  
 Ηλιου  
 Σεληνης  
 Αρεωσ  
 Ε[ρ]μου  
 Διοσ  
 [Αφρο]δειτης.

Im Jahre 1901 ist in Pompeji folgende Wand-Inschrift gefunden worden (*Atti della R. Accademia dei Lincei, anno 1901, Serie V, Classe di scienze morali etc. vol. IX, Notizie degli Scavi* p. 330):

SATVRNI  
 SOLIS  
 LVNAE  
 MARTIS  
 IOVIS  
 VENERIS

Merkur fehlt nach Mars, sicher nur infolge eines Versehens.

Längst bekannt ist eine Wand-Malerei in Pompeji, welche in sieben Medaillons die Büsten der Wochengötter darstellt, nach Helbig's Beschreibung in folgender Form.<sup>2</sup> 1. Saturn mit gelbem Mantel, die Sichel an der rechten Schulter. 2. Sol mit Strahlenkranz und roter Chlamys, die Geißel an der linken Schulter. 3. Luna mit Nimbus, in weißem Gewande, mit Scepter. 4. Mars, vollständig gewaffnet, mit Speer. 5. Merkur mit Petasos, nach P. d'E. mit nackter Brust, nach

<sup>1</sup> Mau, *Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica* 1881, p. 30.

<sup>2</sup> Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens (1868) S. 200. Die Werke, auf welche Helbig Bezug nimmt, sind: P. d'E. = *Le pitture antiche d'Ercolano* I—V, Nap. 1757—79. M. B. = *Real Museo Borbonico* I—XVI, Nap. 1824—57. — Vgl. über das obige Gemälde auch Lersch, *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* IV, 163 f.

M. B. mit Chlamys; was richtig ist, läßt sich gegenwärtig nicht mehr entscheiden. 6. Jupiter mit rotem Gewande, welches die Brust frei läßt. Die P. d'E. stellen ihn ohne, M. B. mit Scepter dar; was richtig ist, läßt sich gegenwärtig nicht mehr entscheiden. 7. Venus mit modius-artiger Krone, in weißem Gewande; über der rechten Schulter sieht Amor hervor (P. d'E. III, 50 p. 263. M. B. XI, 3). — Auf einer Inschrift aus Pompeji vom 6. Februar 60 n. Chr., deren Lesung unsicher ist, werden, wie es scheint, die Tage des *sol* und der *luna* erwähnt (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 342), auf einer Wand-Inschrift daselbst der *dies lunae* (Corp. Inscr. Lat. IV n. 1306). — Auf dem Bruchstück einer Markttafel ungewissen Ursprungs, welche nach den Buchstabenformen noch ins erste Jahrhundert gehört, sind die Namen (Merc)VR IOVIS V(eneris) erhalten (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 218). Offenbar waren hier die sieben Tage der Planeten-Woche angegeben. Die Tafel diente praktischen Zwecken, denn sie will hauptsächlich die Markttage in einer Anzahl wichtiger Städte nachweisen.<sup>1</sup> — Der zur Zeit Neros schreibende Petronius erzählt in seiner *cena Trimalchionis* c. 30, daß am Eingang zum Speisezimmer des Trimalchio an den beiden Türpfosten je eine Tafel angebracht war, auf deren einer angeschrieben war: „am 30. und 31. Dezember speist unser Gajus auswärts“, während auf der andern der Lauf des Mondes und die Bilder der sieben Planeten gemalt waren, und durch verschiedene Knöpfe angegeben war, welche Tage günstig und

<sup>1</sup> Verwandt ist ein in Puteoli gefundenes Inschriften-Fragment, auf welchem die Namen *Satur. Solis Lunae Martis* und darunter *Romae Capuae Calatiae Benev.* erhalten sind (Corp. Inscr. Lat. I, ed. 2, p. 218). Ich erwähne dies hier in der Anmerkung, da die vorliegenden Publikationen nicht ermöglichen, die Zeit der Inschrift näher zu bestimmen. — Das Gleiche gilt von dem Fragment Corp. Inscr. Lat. X n. 1605 (ebenfalls aus Puteoli), auf welchem die Tagesnamen (*Mercuri. Iovis. Veneris*) erhalten sind. — Wegen der sachlichen Verwandtschaft sei hier auch die Kalenderzeichnung erwähnt, welche in den römischen Titus-Thermen auf einer Wand eingeritzt gefunden worden ist. „In einem viereckigen Rahmen erscheinen hier in oberster Reihe die sieben Planeten (in Büstenform) neben einander: Saturn (zerstört), Sol, Luna, Mars, Merkur, Jupiter (zerstört), Venus; darunter die zwölf Zeichen des Zodiacus im Kreise; neben diesem rechts die Tage I—XV, links XVI—XXX. Neben jedem Wochentag, Monatssternbild und Monatstag ist ein Loch, in deren einem sich ein beinerner Knopf fand; durch das Umstecken dieser Knöpfe gab man Monat, Wochentag und Monatstag an“ (Mommsen, Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. Bd. I, 1850, S. 569). Vgl. die Abbildungen in: Guattani, *Memorie enciclopediche sulle antichità e belle arti di Roma* t. VI (*per il 1816*) Roma 1817 p. 160, und bei Ant. de Romanis, *Le antiche camere Esquiline dette comunemente delle Terme di Tito* (Roma 1822), p. 12. Die interessante Zeichnung ist schon bald nach ihrer Entdeckung (im Jahre 1812) zerstört worden, s. de Romanis p. 59. Saturn und Jupiter fehlten schon bei der Entdeckung.

welche ungünstig seien (*Petronii Cena Trimalchionis*, mit deutscher Übersetzung von Friedländer 1891, c. 30: *et duae tabulae in utroque poste defixae, quarum altera, si bene memini, hoc habebat inscriptum: „III et pridie Kalendas Ianuarias C. noster foras cenat“, altera lunae cursum stellarumque septem imagines pictas; et qui dies boni quique incommodi essent, distinguente bulla notabantur*). — Ein indirektes Zeugnis für die Planeten-Woche ist auch die Bezeichnung des jüdischen Sabbats als Samstag, die zwar noch nicht bei Tibull nachweisbar ist (s. oben S. 25), wohl aber seit dem ersten Jahrh. nach Chr. bei Frontinus (unter Vespasian und Domitian), Tacitus, Dio Cassius und anderen.<sup>1</sup> Dio Cassius bemerkt XLIX, 22, der Sabbat sei schon „damals“, nämlich zur Zeit des Herodes, „Tag des Kronos“ genannt worden.

Zweites Jahrhundert nach Chr. Bei Beschreibung der Thermen, welche Alexander Severus erbaute, bemerkt sein Biograph Lampridius (*Vita Alexandri Severi* c. 25, in den *Scriptores historiae Augustae*): *Oceani solium primus inter appellavit, cum Traianus id non fecisset, sed diebus solia deputasset*. Der Text kann so, wie er überliefert ist, nicht übersetzt werden. Liest man aber statt *inter* mit Jordan und Maaß *in thermis*, so ergibt sich ein erträglicher Sinn: „Alexander Severus hat in den Thermen die Bezeichnung Oceanus-Bassin eingeführt (*solium* = Bassin, Badewanne), während Trajan dies nicht getan, sondern die Bassins den Tagen überwiesen hatte.“ Uns interessiert hier der letzte Satz. „Die Tage“ können nur die Tagesgötter, die Planeten sein. Man wird anzunehmen haben, daß Trajan ihre Statuen in den Thermen aufgestellt und nach ihnen die Bassins benannt hat.<sup>2</sup> — Der zur Zeit Hadrians schreibende Suetonius sagt, daß Titus in einem unansehnlichen Hause *prope Septizonium* geboren sei (Titus c. 2). Er meint dabei sicherlich dieselbe Lokalität, welche Ammianus Marcellinus *Septemzodium* nennt, indem er berichtet, daß Marc Aurel hier, also in unmittelbarer Nähe des Septemzodiums, ein prachtvolles Nymphaeum

<sup>1</sup> Frontin. *Strategem.* II, 1, 17: *Divus Augustus Vespasianus Iudaeos Saturni die, quo eis nefas est quidquam seriae rei agere, adortus superavit*. — Tacitus, *Hist.* V, 4: *septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit . . . alii honorem cum Saturno haberi*. — Dio Cassius setzt die drei Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Titus alle auf den „Tag des Kronos“, womit er den Sabbat meint (XXXVII, 16: *ἐν τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ*, XLIX, 22: *ἐν τῇ τοῦ Κρόνου καὶ τότε ἡμέρᾳ ὀνομασμένην*, LXVI, 7: *ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ*). — Vgl. auch Tertullian. *Apologet.* 16, ad Nationes I, 13.

<sup>2</sup> Vgl. die Erörterung von Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen, S. 157—160.

erbaut habe (XV, 7, 3: *cum itidem plebs . . . ad Septemzodium convenisset, celebrem locum, ubi operis ambitiosi Nymphaeum Marcus condidit imperator*).<sup>1</sup> Die Formen *Septizonium* und *Septizodium* werden uns noch öfters begegnen. Sie sind annähernd gleich bezeugt und beide tatsächlich gebraucht worden. Den Vorzug wird nicht, wie Maaß S. 122—131 will, die Form *Septizodium* verdienen, sondern *Septizonium*. Denn τὰ ζῦδια ist in der astrologischen Sprache der feststehende Terminus für die zwölf Bilder des Tierkreises, während andererseits ἡ ἑπτὰζῦνος (von ζῶνη) ebenso sicher das System der sieben Planeten (das „Siebenzonensystem“) ist; jedem Planeten gehört eine Zone im Äther; s. *Pauli Alexandrini Eicawγη εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν* ed. Andr. Schato, Witebergae 1586, und dazu unten Excurs II, auch Leemans, *Papyri graeci Musei Lugduni-Batavi* t. II, 1885, p. 178. Die ζῦδια spielen dabei freilich auch eine wichtige Rolle, denn es handelt sich auch um die Stellung der Planeten zu den Bildern des Tierkreises. Hierdurch mag das Schwanken des Sprachgebrauches entstanden sein. Auf welche Weise nun die ἑπτὰζῦνος in jenen Gebäuden, welche man *Septizonia* oder *Septizodia* nannte, zur Darstellung kam, wissen wir nicht. Als sicher aber dürfen wir annehmen — darin wird den überzeugenden Ausführungen von Riegel (Beiträge zur Kunstgesch. Italiens 1898, S. 1—12) und Maaß beizustimmen sein —, daß es sich um Gebäude handelt, deren Errichtung in dem Glauben an die sieben Planeten als Schicksalsgötter ihren Anlaß hatte und demselben in irgend einer Form Ausdruck verlieh.<sup>2</sup> Ein solches hat es also spätestens zur Zeit Suetons, wenn nicht früher, in Rom gegeben. Da in dem Siebenzonensysteme die Planeten nicht nach der Reihe der Wochengötter, sondern nach ihrer Entfernung von der Erde geordnet waren, gehört die Sache allerdings nur indirekt hierher. — Auch in Afrika ist sicher bereits im zweiten Jahrhundert ein Septizonium erbaut worden; denn nach einer Bau-Inschrift zu Lambaesis in Numidien (Corp. Inscr. Lat. VIII n. 2657) ist

<sup>1</sup> Vgl. dazu Maaß a. a. O. S. 41—43.

<sup>2</sup> Ein astronomisches Observatorium, an welches Riegel wenigstens nebenbei denkt, dürfte wegen des monumentalen Charakters des Baues nicht wahrscheinlich sein. Dagegen liegt es meines Erachtens nahe, als Analogon die von Agrippa beabsichtigte und von Augustus ausgeführte Säulenhalle zu vergleichen, welche die von Agrippa gearbeitete Weltkarte, offenbar in größtem Maßstabe auf den Marmorwänden zu öffentlicher Darstellung brachte (Plin. Hist. Nat. III, 2, 17: *Agrippam quidem . . . cum orbem terrarum orbi spectandum propositurus esset, errasse quis credat et cum eo divum Augustum? Is namque complexam eum porticum ex destinatione et commentariis M. Agrippae a sorore ejus inchoatam peregit*). So kann das Septizonium neben den Statuen der Planeten-Götter auf seinen Marmorwänden eine Darstellung des „Siebenzonen-Systems“ enthalten haben. Vgl. überhaupt den Excurs II am Schlusse dieser Abhandlung.

im Jahre 209—211 das dortige *Septizonium* . . . *vetustate dilabsum* wiederhergestellt worden. Seine erste Erbauung muß also geraume Zeit früher fallen. — Nicht näher bestimmbar ist die Zeit eines anderen *Septizonium*s in Afrika proconsularis (Corp. Inscr. Lat. VIII Suppl. n. 14372). Beachte die inschriftliche Bezeugung beider Formen: *Septizonium* n. 2657, *Septizodium* n. 14372. Die Form *Septizonium* ist auch durch den christlichen Dichter Commodian bezeugt.\* — Vielleicht darf als Zeuge für das zweite Jahrhundert auch noch Ampelius angeführt werden, dessen Zeit allerdings kontrovers ist (da er keinen späteren Namen als Trajan nennt, auch wo dazu Veranlassung wäre, ist er wohl nicht viel später zu setzen). Er sagt in seinem *Liber memorialis* c. 3 (ed. Woelfflin 1879): *Stellae potentissimae in caelo sunt septem: Saturnus, Sol, Luna, Mars, Mercurius, Juppiter, Venus, quae a Graecis planetae a nobis erraticae dicuntur, quia ad arbitrium suum vagantur et motu suo hominum fata moderantur.* — Auch an Justin den Märtyrer ist hier noch zu erinnern, der in seiner an den Kaiser Antoninus Pius gerichteten Apologie ohne weiteres als bekannt voraussetzt, was unter dem Tag des Ἡλιος und dem Tag des Κρόνου zu verstehen sei (vgl. oben S. 22).

Seit 200 nach Chr. — Der um 210—220 n. Chr. schreibende Dio Cassius bezeugt (XXXVII, 18), daß die Zuweisung der Tage an die sieben Planeten zu seiner Zeit allgemein verbreitet war (τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλάνητας ὀνομαζόμενους τὰς ἡμέρας ἀνακείσθαι . . . πάρεστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους). Die Richtigkeit dieses Zeugnisses wird durch eine reiche Fülle uns noch zugänglichen Materials bestätigt. Es scheint, daß das Beispiel des kaiserlichen Hofes unter Septimius Severus (193—211 n. Chr.) wesentlich dazu beigetragen hat, den seit zwei Jahrhunderten weit verbreiteten astrologischen Glauben an die Macht der Planeten wenigstens im Abendlande zu allgemeiner Herrschaft zu bringen und damit auch der siebentägigen Woche zum Siege zu verhelfen. Septimius Severus selbst war der Astrologie eifrig ergeben (Spartian. Sever. 3). Er erbaute in Rom ein *Septizonium*, von welchem noch im 16. Jahrhundert bedeutende Reste erhalten waren (Spartian. Sever. 19 [in den *Scriptores historiae Augustae*]: *opera publica*

\* Die Gedichte Commodians (*Commodiani carmina recogn.* Ludwig, P. I, Lips. 1878) sind akrostichisch, so daß die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse den Titel des betreffenden Gedichtes wiedergeben. Eines derselben (Instruct. I, 7) handelt *De septizonio et stellis*. Die Polemik richtet sich hier nur gegen vier Planetengötter: Jupiter, Saturn, Mars, Venus. Die fehlenden drei werden in den beiden folgenden Gedichten behandelt, I, 8: *De Sole et Luna*, I, 9: *Mercurius*. Vgl. Maaß, Die Tagesgötter S. 29.

*praecipua eius extant Septizonium et thermae Severianae. ibid. c. 24: cum Septizodium faceret, nihil aliud cogitavit, quam ut ex Africa venientibus suum opus occurreret; vgl. Spartian. Geta 7: specie Septizodii exstructum; an den beiden letzteren Stellen ist die Form Septizodium besser bezeugt; ebenso bei Hieronymus, Chron. ed. Schoene II, 177, zum 8. Jahre des Severus = 201 n. Chr.: Severo imperante thermae Severianae apud Antiochiam et Romae factae, et Septizodium exstructum).<sup>1</sup> — Ein dem Grammatiker Dositheus zugeschriebener kleiner Traktat in griechischer und lateinischer Sprache, der nach den einleitenden Bemerkungen im Jahre 207 n. Chr. (*Maximo et Apro consulibus*) verfaßt ist, gibt neben den Namen der Musen und Götter auch folgende Liste:<sup>2</sup>*

ἑπτὰ ζῳδίων	ἡμέραι	septe(m)zodi dies
Κρόνου	ζ	Saturni
Ἡλίου	α	Solis
Σελήνης	β	Lunae
Ἄρεως	γ	Martis
Ἑρμοῦ	δ	Mercuris (sic)
Διός	ε	Iovis
Ἀφροδίτης	ς	Veneris

Die Planeten stehen hier in der richtigen Reihenfolge als Wochengötter, mit Kronos beginnend. Da in der christlichen Zeit mit Helios der Anfang gemacht wurde, hat dies ein Ergänzter durch die daneben geschriebenen Ziffern zum Ausdruck gebracht.<sup>3</sup> — Zur Zeit des Septimius Severus schrieb auch Tertullian, der in seinem *Apologeticum* die Bezeichnungen *dies Solis* und *dies Saturni* als ganz geläufige gebraucht (*Apologet. c. 16: si diem solis laetitiae indulgemus, alia longe ratione quam religione solis, secundo loco ab eis sumus qui diem Saturni otio et victui decernunt*). Seinen heidnischen Lesern sagt Tertullian *ad Nationes I, 13: vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis*.

Auch für die nördlichen Provinzen des römischen Reiches haben

<sup>1</sup> Vgl. über den Bau des Severus: Hülsen, *Das Septizonium des Septimius Severus* (46. Progr. zum Winkelmannsfeste der archäol. Gesellsch.) Berlin 1886. Maaß, *Die Tagesgötter* S. 3—19. Über die Textüberlieferung bei Spartian und Hieronymus: Maaß, S. 106f.

<sup>2</sup> *Dosithei Magistri interpretamentorum liber tertius* ed. Böcking 1832 p. 68 sq. = *Corpus Glossariorum latinorum* ed. Goetz, vol. III, 1892, p. 58.

<sup>3</sup> Maaß, *Die Tagesgötter* S. 132, sieht in dem Umstande, daß diese Ergänzung nur beim griechischen Text sich findet, eine Bestätigung der Ansicht, daß der lateinische Text der ursprüngliche ist. In der Tat wird nach dem oben S. 30 Bemerkten die Übersetzung ἑπτὰ ζῳδίων für *septemzodi* (richtiger *septemzoni*) als eine irrige zu betrachten sein. Vgl. über Dositheus auch Goetz in Pauly-Wissowas *Real-Enz.* V, 1606f.

wir seit etwa 200 n. Chr. zahlreiche Belege für den Kultus der Planeten als Wochengötter und für die Bezeichnung der Tage nach ihnen. Die älteste lateinische Inschrift, auf welcher diese Bezeichnung zum Zweck der Datierung gebraucht ist, ist in Apulum in Dacien (dem heutigen Karlsburg in Siebenbürgen) gefunden worden. Sie lautet im wesentlichen folgendermaßen (Corp. Inscriptionum Lat. III n. 1051): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C. Sentius Anicetus dec(urio) col(oniae) Sar(mizegetusae) . . . . v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Aug(ustis) n(ostris) imp. Ant(tonino) II et [ . . . ] cos. X. k. Iun. lun(a) XVIII die Iovis*. Das Datum ist = 23. Mai 205 n. Chr. — Nicht viel jünger ist eine andere in Raetien (Untersaal bei Kelheim in Bayern) gefundene (Corp. Inscr. Lat. III n. 5938): *Deo Mercurio Fortun(ae) red(uci) sacr(um) M. Vir(ius) Marcellus . . . . d(ie) L(unae) X. K. Iun. l(una) V*. Aus den kalendarischen Daten hat Kubitschek berechnet, daß die Inschrift in d. J. 231 n. Chr. fallen muß (Corp. Inscr. Lat. III Suppl. n. 11943). — Aus der Zeit des Übergangs zum Christentum mag hier noch erwähnt werden eine Inschrift aus Pannonien, durch welche wir erfahren, daß Konstantin d. Gr. die Abhaltung von Märkten am Sonntag gestattet hat, Corp. Inscr. Lat. III n. 4121: *Imp. Caes. Fl(avius) Val(erius) Constantinus pius felix maximus Aug(ustus) . . . provisione etiam pietatis suae nundinas die Solis perpeti anno constituit*. — Besonders zahlreich sind die Wochengötter-Denkmale aus der Rheingegend, dem westlichen Germanien und östlichen Gallien.<sup>1</sup> Es sind altarförmige Steine, welche aber wahrscheinlich (von einem Teil ist dies sicher) einer Jupiter-Statue als Sockel dienten. Ringsherum sind in Reliefs die Bilder der sieben Planeten als Wochengötter dargestellt, mit Saturn beginnend. Wenigstens bei einem Teil ist der Anfang mit Saturn sicher (Haug Nr. 8. 10. 11. 12. 15). Haug beschreibt a. a. O. siebzehn solche Steine; der älteste sicher datierbare gehört — wiederum bemerkenswert — der Zeit des Septimius Severus an (Haug S. 35, No. 17).

An die Wochengöttersteine mögen hier Abbildungen der Wochengötter auf anderen Geräten mancherlei Art aus verschiedenen Gegenden des römischen Reiches angeschlossen werden.<sup>2</sup> Einige sind oben schon genannt (S. 22 goldenes Armband aus Syrien, S. 25 Silberfigur). Die Gegenstände, auf welchen sich solche Abbildungen sonst noch finden, sind: Reliefplatten, Schiffchen von Bronze, silberne Schöpfkelle, bronzener

<sup>1</sup> S. hierüber bes. Haug, Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst IX, 1890, S. 26—40.

<sup>2</sup> Vgl. auch hierüber bes. Haug a. a. O. S. 40—44.  
Zeitschr. f. d. neuest. Wiss. Jahrg. VI. 1905.

Krug, Kästchen von Bronze, irdene Lampe, Mosaikboden, Zange von Bronze, Trinkbecher. Hervorgehoben sei ein rundes Bronzeblech, das als Kalender gedient zu haben scheint. Auf demselben sind in einem Kreise herum von der Rechten zur Linken zweimal nach einander die Namen der Wochengötter eingegraben: *SAT. SOL. LVN. MAR. MER. IOV. VEN.*<sup>1</sup>

Denkmale für die Wochengötter in größerem Stile sind uns noch für die Gegend von Trient und Verona bezeugt. In Anaunum (im Gebiet des Municipiums von Trient) sind sechs Steine, die offenbar als Basen von Statuen dienten, mit folgenden Aufschriften gefunden worden: *Saturno, Lunae, Marti, Mercur, Iovi, Veneri* (Corp. Inscr. Lat. V n. 5051—5056; der Stein für *Sol* fehlt). In Verona hat noch ein Dichter der karolingischen Zeit Heiligtümer (oder ein Heiligtum?) der Planeten-Götter gesehen, die er folgendermaßen besingt:<sup>2</sup>

*Fana et templa constructa ad deorum nomina  
Lunis (sic), Martis et Minervis (sic), Iovis atque Veneris  
et Saturni sive Solis, qui prefulget omnibus.*

Minerva statt Merkur ist sicher ein Irrtum — wenn nicht der Text-Überlieferung, so doch des christlichen Beschreibers.

Auch in Mithras-Heiligtümern finden sich zuweilen bildliche Darstellungen der Wochengötter. Es scheint, daß die Verehrung derselben in der synkretistischen Mithras-Religion der Kaiserzeit eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hat.<sup>3</sup>

Trotz der Herrschaft der Planeten-Woche werden aber die Tage derselben auf Inschriften zum Zweck der Datierung in heidnischer Zeit nur selten angegeben.<sup>4</sup> Erst in christlicher Zeit ist dieser Gebrauch häufig geworden.

<sup>1</sup> De Witte, *Gazette archéologique* 1877, p. 84. Haug, a. a. O. S. 43. Abbildung bei De Witte, *Gazette archéol.* 1879, p. 5.

<sup>2</sup> *Laudes Veronensis civitatis (Poetae latini aevi Carolini rec. Duemmler, t. I, 1881, p. 118—122, in den Monumenta Germaniae historica)* vers. 5.

<sup>3</sup> S. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I, 112—120.

<sup>4</sup> Außer den oben S. 33 genannten kommen etwa noch folgende Inschriften in Betracht: Corp. Inscr. Lat. XIII n. 1906 (Lyon): *D. M. et memoriae aeternae Vitalini Felicis (Veteran der legio Minervia) . . . natus est die Martis, die Martis probatus, die Martis missionem percepit; die Martis defunctus est.* — Corp. Inscr. Lat. VI n. 13782 (Rom): *L. Caecilius L(uicii) l(ibertus) Syrus natus mense Maio hora noctis VI die Mercuri.* — Vielleicht gehört auch hierher Corp. Inscr. Graec. n. 6731 = Inscr. gr. Sicil. et Ital. ed. Kaibel n. 2184 (Rom): . . . νῆς θυγατρὶ γλυκιτάτῃ μνείας χάριν. ἄγαλμα εἰμι Ἡλίου· καὶ γὰρ Ἡλίου ἡμέρᾳ ἐγενήθη(ν) καὶ Ἡλίου ἡμέρᾳ κρίσις μου γέγονεν. Die Inschrift kann aber trotz des ἄγαλμα Ἡλίου auch christlich sein. — Wahrscheinlich christlich dürfte wegen ihres späten Ursprungs (*infimae aetatis*) folgende Inschrift sein, Corp. Inscr.



## c. Gebrauch der Planeten-Woche in der christlichen Kirche.

Die christliche Kirche hat, wie im ersten Abschnitt gezeigt worden ist, zunächst die jüdische Woche aufgenommen. Der Kultus der Planeten-Götter mußte von ihr, sofern sie sich selbst treu blieb, als etwas Fremdartiges abgelehnt werden. Trotzdem ist im vierten und fünften Jahrhundert die Datierung nach Tagen der Planeten-Woche in weiten Kreisen üblich gewesen. Wir stellen zunächst das Material hierüber zusammen, indem wir die Beurteilung desselben dem folgenden Abschnitte vorbehalten. Für die Stadt Rom geben die von de Rossi herausgegebenen christlichen Inschriften folgende Daten, die besonders wertvoll sind, weil die Inschriften datiert sind (*Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores* ed. de Rossi, vol. I, 1861, vgl. die Übersicht am Schlusse p. 615 sq.):

- n. 11 (269 n. Chr.): δειε Βερερεσ λουνα XXIII.  
 n. 597 (327 od. 411): *die Beneris Ina XVII*  
 n. 68 (343 n. Chr.): *(die) Martis*  
 n. 172 (364 n. Chr.):  
     *ora noctis IIII . . die Saturnis luna vigesima*  
 n. 208 (368 n. Chr.): *d. Martis*  
 n. 235 (373 n. Chr.): *d. Lun.*  
 n. 275 (378 n. Chr.): *dii Iovis luna XII*  
 n. 355 (385 n. Chr.): *die Lunae*  
 n. 443 (397 n. Chr.): *die Mercurii luna XII*  
 n. 473 (399 n. Chr.): *die Veneris*  
 n. 475 (399 n. Chr.): *die Mercuris*  
 n. 558 (400 od. 406): *die Beneris ora quarta*  
 n. 596 (411 n. Chr.): *die Satur. ora prima.*  
 n. 645 (425 n. Chr.): *die Mercuris*  
 n. 711 (443 n. Chr.): *die Solis*  
 n. 730 (445 n. Chr.): *die Veneris*  
 n. 754 (452 n. Chr.): *recessit die Mercuris*  
     *ora VIII et deposita die Iovis*  
 n. 798 (457 n. Chr.): *die Solis*  
 n. 810 (457 n. Chr.): *die Iobis*  
 n. 851 (473 od. 491): *die Veneris*

Die christlichen Inschriften außerhalb Roms geben im wesent-

Graec. n. 5465 = Kaibel n. 235 (Acrae in Sizilien): Ἄλφ(το)κ Κλώδις ἐτελεύτησεν πρό η' εἰδ(ῶν) Νοβεμ(βρίων) ἡμέρ. Ἡλίου. Der Verstorbene war ein hervorragender städtischer Beamter (ἀρχεας τὴν δευτέραν ἀρχὴν καὶ πρεσβίας πρεσβεύσας πρὸς βασιλέα καὶ γ' παραπονπῆς). — Sicher heidnisch wäre, wenn sie echt wäre, die jetzt als gefälscht geltende Inschrift Corp. Inscr. Gr. 6769 = Kaibel n. 2436 (Massilia): . . . γεγένηται εἰς τὸ Οὐένερις, ὅπου Ἡρακλῆς ἡμ. Ἀφροδείτης ἠρπάσθη ὑπὸ θεῶν καλουμένων Πυθῶν.

lichen dasselbe Bild wie die römischen. Auch hier sind es — soweit sie datierbar sind — hauptsächlich Inschriften des vierten und fünften Jahrhunderts, auf welchen die Tage der Planetenwoche vorkommen; und die nicht datierbaren werden zum größten Teil derselben Zeit angehören. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß sie fast alle dem Abendlande angehören (nur eine ägyptische macht eine Ausnahme s. unter ἡμ. Σελήνης). In der christlichen Kirche des Morgenlandes, mit Ausnahme Ägyptens, scheint die Benennung der Wochentage nach den Planeten niemals in Aufnahme gekommen zu sein. — Ich ordne im folgenden das mir bekannte Material nach Wochentagen, mit dem Sonntag beginnend (der christlichen Zählung der Wochentage entsprechend), und bemerke dabei noch zweierlei: 1. Nicht bei allen Inschriften läßt sich mit Sicherheit sagen, ob sie christlich oder nichtchristlich sind. Aber die Zahl der zweifelhaften ist verschwindend klein. Bei fast allen im folgenden berücksichtigten ist die christliche Herkunft entweder sicher oder doch höchst wahrscheinlich. 2. Um eine möglichst vollständige Statistik zu geben, nehme ich auch die Stellen der älteren christlichen Schriftsteller, an welchen Planeten-Tage erwähnt werden, mit auf, und verweise kurz auch auf de Rossis römische Inschriften:\*

1. Tag der Sonne. ἡμέρα Ἡλίου Justinus Martyr, Apolog. 67 (s. oben S. 22). — *Inscriptiones graecae Sicil. et Ital.* ed. Kaibel n. 142 (Syrakus). — Corp. Inscr. Graec. n. 9463 = Kaibel n. 165 (Syrakus). — Corp. Inscr. Graec. n. 9475 = Kaibel n. 525 (Catania, Sizilien), hier die eigentümliche Kombination ἡμέρα Ἡλίου κυρια(κή). — Über einige Inschriften, deren christlicher Ursprung zweifelhaft ist (CIG 6731 = Kaibel 2184, CIG 5465 = Kaibel 235), s. oben S. 34f. — *dies Solis*, Tertullian. Apolog. c. 16, vgl. *ad Nationes* I, 13. — de Rossi n. 711. 798. — Corp. Inscr. Lat. X n. 5799 (Verulae in Latium). — Konstantin d. Gr. verbot das Gerichthalten und jeden Gewerbebetrieb *venerabili die Solis*, gestattete aber notwendige Feldarbeit (Cod. Just. III, 12, 2, Erlaß vom J. 321); auch das Abhalten von Märkten *die Solis* wurde von ihm gestattet (Corp. Inscr. Lat. III n. 4121, s. oben S. 33). — Auch die Nachfolger Konstantins bedienen sich in ihren Erlassen noch des Ausdrucks *dies Solis* (Cod. Theodos. VIII, 8, 1 vom J. 365, ib. XV, 5, 2 vom J. 386). Erst seit Ende des 4. Jahrh. tritt an dessen Stelle der kirchliche Ausdruck *dominicus dies*. Den Übergang bezeichnet ein Erlaß vom

\* Das meiste Material ist bereits gesammelt für das griechische Sprachgebiet von Thumb, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 171f., für das lateinische Sprachgebiet von Gundermann, ebendas. S. 181—183.

J. 389, Cod. Just. III, 12, 6: *in eadem observatione numeramus et dies Solis, quos dominicos rite dixere maiores.*<sup>1</sup>

2. Tag des Mondes. ἡμέρα Σελήνης. Corp. Inscr. Graec. n. 9523 = Kaibel n. 252 (Mutyca, Sizilien). — CIG n. 9522 (Mutyca, Lesung unsicher). — Kaibel n. 444 (Tauromenium, Sizilien, datiert v. J. 411 n. Chr.). — Corp. Inscr. Graec. n. 9810 (Rom). — *Bulletin de correspondance hellénique* I, 322 (Ägypten, 344 n. Chr.). — *dies Lunae* oder *Lunis*, de Rossi n. 235. 355. — Corp. Inscr. Lat. V n. 5692 (Gegend von Mailand, 535 n. Chr.). — 6215 (Mailand). — ib. IX n. 6192 (Canusium, Unteritalien, 393 n. Chr.: *die Lunis IX Kl. Junias ora diei secunda*). — ib. XII n. 1497 (Vasio, Gallia Narbonensis, 470 n. Chr.).

3. Tag des Mars. ἡμέρα Ἄρεως, griechisch nur auf den synkretistischen von Wunsch herausgegebenen Verfluchungstafeln (s. oben S. 24). — *dies Martis*, de Rossi n. 68. 208. — Corp. Inscr. Lat. IX n. 5274 (Asculum Picenum, Unteritalien).

4. Tag des Merkur. ἡμέρα Ἑρμοῦ. Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. — Corp. Inscr. Graec. n. 9521 = Kaibel n. 251 (Mutyca, Sizilien) — *dies Mercurii* oder *Mercuris*, de Rossi n. 443. 475. 645. 754. — Corp. Inscr. Lat. V n. 4850 (Brescia). — ib. 6278 (Mailand, 425 n. Chr.). — ib. IX n. 1362 (Aeclanum, Unteritalien, 376 oder 378 n. Chr.). — ib. n. 2080 (Benevent). — ib. XIII n. 2357 (Lyon, 449 n. Chr.).

5. Tag des Jupiter. ἡμέρα Διός, Corp. Inscr. Graec. n. 9520 = Kaibel n. 249 (Mutyca, Sizilien). — Corp. Inscr. Graec. n. 9621 (Rom). — *dies Jovis*, de Rossi n. 275. 754. 810. — Corp. Inscr. Lat. V n. 1707 (Aquileja). — ib. 6243 (Mailand, 388 n. Chr.).

6. Tag der Venus. ἡμέρα Ἀφροδίτης, Clemens Alex. Strom. VII, 12, 75. — Kaibel n. 696 (Salerno). — *dies Veneris*, de Rossi n. 11. 597. 473. 558. 730. 851. — Corp. Inscr. Lat. III n. 9551 (Dalmatien, Sarkophag einer Äbtissin, nach 600 n. Chr.). — ib. V n. 1620 (Aquileja, 382 n. Chr.). — ib. n. 1634 (Aquileja: *nata est die Veneris ora XI eo die defuncta est ora secunda die Veneris*). — ib. XIII n. 2356 (Lyon, 448 n. Chr.).

7. Tag des Saturn. ἡμέρα Κρόνου, Justin. Martyr. apol. c. 67 (s. oben S. 22). — Corp. Inscr. Graec. n. 9475 = Kaibel n. 525 (Catania, Sizilien). — Kaibel n. 82 (Syrakus). — *dies Saturni*, Tertullian. Apologet. c. 16. — de Rossi n. 172. 596.

Zur Übersicht stelle ich die mit Datum versehenen, abgesehen von

<sup>1</sup> Vgl. Gundermann, Zeitschr. für deutsche Wortforschung I, 184f.

den römischen, in chronologischer Reihenfolge hier nochmals zusammen:

- ἡμ. Σελήνη, 344 n. Chr. (*Bulletin de corr. hell.* I, 322, Ägypten).  
*d. Merc(uri)*, 376 od. 378 n. Chr. (CIL IX n. 1362, Aeclanum, Unteritalien).  
*d. Veneris*, 382 n. Chr. (CIL V n. 1620, Aquileja).  
*d. Jovis*, 388 n. Chr. (CIL V n. 6243, Mailand).  
*d. Lunis*, 393 n. Chr. (CIL IX n. 6192, Canusium, Unteritalien).  
ἡμ. Σελήνη, 411 n. Chr. (Kaibel n. 444, Tauromenium, Sizilien).  
*d. Mercuris*, 425 n. Chr. (CIL V n. 6278, Mailand).  
*d. Veneris*, 448 n. Chr. (CIL XIII n. 2356, Lyon).  
*d. Mercuri*, 449 n. Chr. (CIL XIII n. 2357, Lyon).  
*d. Lunae*, 470 n. Chr. (CIL XII n. 1497, Vasio, Gallia Narbonensis),  
*d. L(uni)s*, 535 n. Chr. (CIL V n. 5692, Gegend von Mailand).  
*d. Veneres*, nach 600 n. Chr. (CIL III n. 9551, Dalmatien).

Bei Zählung der Wochentage haben die Christen den Beginn mit dem Sonntag festgehalten, und man darf als wahrscheinlich annehmen, daß überall da, wo die Reihe der Planeten-Tage nicht mit Saturn, sondern mit Helios begonnen wird, dies auf christlichem Einfluß beruht. Wir sind dieser Anordnung begegnet in einem ägyptischen Zauber-Papyrus, in welchem sicher Jüdisch-christliches mit Heidnischem gemischt ist (s. S. 24), bei dem Byzantiner Johannes Lydus (S. 25) und bei dem Interpolator des Dositheus (S. 32). Bei allen ist christlicher Einfluß von vornherein wahrscheinlich. Auch die mit der Sonne beginnende Liste bei den Ssabiern (oben S. 23) ist wohl von dem christlich-arabischen Berichterstatter redigiert. Anders stünde die Sache, wenn auch auf heidnischen Geräten der Beginn mit Sol vorkäme. Man hat geglaubt, bei einer silbernen Schöpfkelle und einem Lämpchen dies annehmen zu müssen, und die Sache wäre an sich auf heidnischem Boden nicht undenkbar, da seit der Zeit der Severe der Sonnengott im heidnischen Kultus stark in den Vordergrund trat. Aber der Beweis für jene Annahme ist zu schwach.<sup>1</sup> Nicht hierher gehört ein Mithras-Monu-

<sup>1</sup> Es handelt sich besonders um die bei de Witte, *Gazette archéologique* 1879, pl. I abgebildete silberne Schöpfkelle. Vgl. darüber auch Lersch, *Jahrb. des Vereins von Altertumsfr. im Rheinlande* IV, 176. V—VI, 301 f. de Witte, *Gazette archéol.* 1877, p. 79—81, 1879, p. 1—2, Haug, *Westdeutsche Zeitschr.* IX, S. 41. Auf derselben sind ringsherum die sieben Wochengötter in ganzer Figur abgebildet. Weil neben dem Bilde der Sonne ein liegender Krug sich befindet, hat man geglaubt, daß dadurch der Anfang der Reihe bezeichnet werden solle. Aber das ist doch keineswegs sicher (s. Haug S. 45). Überdies ist die Entstehungszeit des Gerätes ungewiß und christlicher Einfluß wohl möglich. — Gundermann (*Zeitschr. f. deutsche Wortforschung* I, 179) glaubt, daß auch auf dem Lämpchen bei Haug S. 42 Nr. 26 (abgeb. bei de Witte, *Gaz. arch.* 1879 p. 5) der Anfang mit Sol sicher sei, „weil sich hier die ganze Darstellung auf Sol auf-

ment in Bologna, auf welchem die Reihe der Wochengötter-Büsten allerdings mit Sol beginnt, aber so daß dann folgen: Saturn, Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Luna. Hier wird also der Einschnitt zwischen Sol und Luna gemacht und von Sol an rückwärts gegangen.<sup>1</sup> Man wird demnach sagen dürfen, daß erst in christlichen oder christlich beeinflussten Kreisen die Zählung der Planeten-Tage vom *dies Solis* an aufgekommen ist. Die heidnische Planeten-Woche beginnt überall mit dem Samstag.

### 3. Gang der Entwicklung.

Zwei Tatsachen sind bisher von uns festgestellt worden. Die christliche Kirche hat zunächst die jüdische Woche aufgenommen; und sie hat dann — zwar nicht allgemein, aber doch in weiten Kreisen — auch die Planeten-Woche aufgenommen und sie mit jener kombiniert. Beide Tatsachen sind im Grunde befremdlich und bedürfen einer näheren Erwägung.

1. Dem griechischen und römischen Altertum der klassischen Zeit ist die sieben tägige Woche überhaupt unbekannt. Bei den Griechen spielt zwar die Siebenzahl auch eine Rolle; man kann sogar von sieben-tägigen „Fristen“ bei ihnen sprechen.<sup>2</sup> Aber eine regelmäßige Aufeinanderfolge solcher, also eine sieben-tägige Woche haben sie nicht gekannt. Ja sie haben überhaupt keine „Woche“ im eigentlichen Sinne gekannt. Sie teilten den Monat in drei Dekaden, wobei die Tage entweder durch den ganzen Monat hindurch, oder innerhalb jeder Dekade für sich gezählt wurden.<sup>3</sup> Da aber die Monate sich nach dem Mondlauf richteten, also bald 30, bald nur 29 Tage hatten, so hatte die dritte Dekade in ziemlich regelmäßigem Wechsel im einen Monat 10, im andern aber nur 9 Tage. Von „Wochen“ im eigentlichen Sinne kann man hier also nicht sprechen. Dagegen ist dies allerdings der Fall bei den Römern. Sie hatten eine regelmäßig ohne Rücksicht auf den Mondlauf fortrollende Woche von acht Tagen. Die Landleute arbeiteten sieben Tage und kamen am achten zum Markt in die Stadt. Dieser Markttag hieß *Nun-*

baut“. Es wäre wohl eher zu sagen, daß hier Sol beherrschend im Mittelpunkt steht. Damit ist nicht bewiesen, daß mit ihm die Zählung beginnen sollte.

<sup>1</sup> Cumont, *Textes et monuments figurés etc.* I, p. 114. 119.

<sup>2</sup> S. Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen (Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. Bd. XXI, Nr. 4, 1903).

<sup>3</sup> S. Ideler, Handbuch der Chronologie I, 279—285. Aug. Mommsen, Chronologie, Untersuchungen über das Kalenderwesen der Griechen, insonderheit der Athener, 1883, S. 80—115.

*dinae* (wörtlich: der neunte, in Wahrheit der achte).<sup>1</sup> Den tatsächlichen Gebrauch dieser achttägigen Woche bezeugen uns zahlreiche inschriftlich erhaltene Kalender-Fragmente aus dem Anfang der Kaiserzeit (zusammengestellt und erläutert von Mommsen, Corp. Inscr. Lat. t. I ed. 2, p. 203sq.). Sie hat sich mindestens bis ins vierte Jahrhundert n. Chr. erhalten, damals allerdings in Konkurrenz mit der siebentägigen Woche. Diesen Zustand bezeugt uns der Kalender des Philocalus, welchen der Chronograph vom J. 354 n. Chr. in sein Sammelwerk aufgenommen hat. In demselben werden durch das ganze Jahr hindurch die Tage der siebentägigen und die der achttägigen Woche gleichmäßig berücksichtigt.<sup>2</sup>

Als das Evangelium in den Bereich der griechisch-römischen Welt eintrat, waren also weder hier noch dort die öffentlichen Ordnungen durch die siebentägige Woche bestimmt. Der staatliche Kalender hat sie nicht gekannt. Aber sie war doch auch nicht mehr unbekannt. Durch die weite Verbreitung der jüdischen Diaspora und ihren Einfluß auf heidnische Kreise war die jüdische Woche bereits weit über die Kreise des Judentums hinausgedrungen. Die Zeit, in welcher die christliche Predigt ihren Lauf begann, ist zugleich die Zeit, in welcher die jüdische Propaganda den Höhepunkt ihres Erfolges erreicht hatte. In allen großen Handelszentren am mittelländischen Meere gab es eine Judengemeinde; und überall hat sie durch ihre Propaganda einen Kreis „gottesfürchtiger“ Heiden gewonnen, der sich als Anhang an die jüdische Gemeinde anschloß und ihren Gottesdienst besuchte. Und selbst noch über diese Kreise hinaus scheint jüdische Sitte ohne feste Abgrenzung eingewirkt zu haben. So kann Josephus behaupten, daß es keine Stadt gebe, weder bei Hellenen, noch bei Barbaren, noch sonst irgendwo, und kein Volk, wohin nicht die Feier des jüdischen Sabbats gedrungen wäre (Joseph. contra Apion. II, 39: οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἠτιοῦν οὐδὲ βάρβαρος οὐδὲ ἐν ἔθνος, ἐνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἦν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος [δὲ] διαπεφοίτηκεν). Er meint damit, wie der Zusammen-

<sup>1</sup> Vgl. über den römischen Kalender: Ideler, Handbuch der Chronologie II, 135 ff. Theod. Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar, 2. Aufl. 1859. Huschke, Das alte römische Jahr, 1869. Matzat, Römische Chronologie 2 Bde. 1883—1884. Soltau, Römische Chronologie, 1889. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III, 1878, S. 270 ff. (gute Übersicht). Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, 1897, S. 50.

<sup>2</sup> Der Kalender ist zwischen 340 und 350 geschrieben (Mommsen, Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl., Bd. I, 1850, S. 570 ff.). — Den Text hat Mommsen in seine neue Ausgabe des Chronographen (*Chronica minora* vol. I, 1892) nicht aufgenommen, vielmehr im Zusammenhang mit den inschriftlich erhaltenen Kalender-Fragmenten mitgeteilt und erläutert (*Corpus Inscriptionum Latinarum* t. I, ed. 2 p. 254—279).

hang zeigt, die Feier des Sabbats von Seite nicht-jüdischer Kreise. Da er den Mund gerne voll nimmt, wird man seine Behauptung ja erheblich reduzieren müssen. Aber ein gutes Stück Wahrheit liegt ihr sicher zu Grunde. Das beweisen auch andere Zeugnisse.<sup>1</sup> Auch Tertullian spricht von Heiden, die in jüdischer Weise den Tag, welcher dem Tag der Sonne vorhergeht, also den Sabbat feiern, ohne zu wissen, daß dies jüdisch ist, *ad Nationes* I, 13: *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Iudaei enim festi sabbata et coena pura et Iudaici ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris.* Zur Zeit des Tiberius lebte in Rhodus ein Grammatiker Diogenes, der nur am Sabbat zu disputieren pflegte und auch dem Tiberius nur an diesem Tage Audienz erteilte (Sueton. Tiber. 32: *Diogenes grammaticus, disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum, ut se extra ordinem audiret, non admiserat ac per servolum suum in septimum diem distulerat*). Seneca schreibt epist. 95, 47 (ed. Haase): *Quomodo sint di colendi, solet praecipere: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus.* Die jüdische Sabbatfeier und damit die jüdische Woche war also um jene Zeit doch schon erheblich über die jüdischen Kreise hinaus vorgedrungen. — Mit der jüdischen Woche konkurrierte die der Astrologen. Auch sie hat seit Anfang der Kaiserzeit immer weitere Kreise ergriffen, wie oben gezeigt worden ist. Der Glaube, daß die sieben Planeten in regelmäßigem Wechsel Tage und Stunden beherrschen, hatte bereits zu einer festen Bezeichnung der Tage nach ihnen geführt. Mit der Ausbreitung jenes Glaubens kam also auch eine siebentägige Woche, wenn auch eine ganz andere, als die jüdische.

Dies alles erklärt aber nicht die auffallende Tatsache, daß in den heidenchristlichen Gemeinden von Anfang an die siebentägige Woche in Gebrauch war. Von der Woche der Astrologen wird von vornherein abzusehen sein. Sie war noch nicht in dem Maße verbreitet, daß sie überall in den Kreisen, welche sich dem Christentum zuwandten, als herrschend angesehen werden dürfte. Und die ersten Verkündiger des Evangeliums würden sie zweifellos da, wo sie auf dieselbe stießen, be-

<sup>1</sup> Vgl. zum Obigen die von Ideler, Handbuch der Chronologie II, 176 zitierten Werke von Selden, *De jure naturali et gentium* I. III, c. 15ff. und Gottlieb Wernsdorff, *Dissertatio de gentium sabbato*, Wittenberg 1722; sowie meine Geschichte des jüdischen Volkes Bd. III, 3. Aufl. S. 116f.

kämpft haben. Es war ja auch, wie oben gezeigt worden ist, tatsächlich nicht die Planeten-Woche, sondern die jüdische Woche, deren die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte von der Apostel Zeiten an sich bediente. Ihre Aufnahme mag immerhin dadurch erleichtert und befördert worden sein, daß die „gottesfürchtigen“ Heiden (σεβόμενοι oder φοβούμενοι τὸν θεόν) sie bereits aufgenommen hatten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß aus diesen Kreisen manche sich dem Christentum zuwandten, und daß die geistige Atmosphäre, die in ihnen herrschte, auch die ältesten Christengemeinden beeinflußte. Aber dies reicht doch nicht aus, um die sofortige allgemeine Aufnahme der jüdischen Woche in den heidenchristlichen Gemeinden zu erklären. Ihr Gebrauch ist gerade in den paulinischen Gemeinden und in den von Paulus beeinflußten Kreisen durch die im Eingang dieser Erörterung erwähnten Stellen I Cor 16, 2 und Act 20, 7 sicher verbürgt. Derselbe Apostel geht aber im Galaterbrief in der Bekämpfung der judenchristlichen Neigungen der Galater so weit, daß er sagt, er fürchte vergeblich gearbeitet zu haben, wenn sie die jüdischen Tage und Monate und Festzeiten und Jahre beobachteten (Gal 4, 10—11: ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἑνιαυτούς; φοβοῦμαι ὑμᾶς μήπως εἰρή κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς). Wie ist es denkbar, daß derselbe Apostel, der so schreibt, doch in seinen Gemeinden die jüdische Woche eingeführt haben soll? Denn um eine Einführung durch ihn muß es sich nach allem, was wir festgestellt haben, geradezu handeln. Man kann auf diese Frage im Grunde nur antworten, daß das so befremdlich Erscheinende eben doch eine sichere Tatsache ist. Sie lehrt uns (wie manches Andere), daß man ein einseitiges Bild von Paulus gewinnt, wenn man sich nur an den Galaterbrief und an die mit ihm verwandten Äußerungen in den anderen Briefen hält. Die Verbindlichkeit des Gesetzes hat Paulus freilich überall bekämpft. Aber jüdische Sitte hat er darum doch vielfach in die christlichen Gemeinden herübergenommen; namentlich auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Ordnungen. Auch in den paulinischen Gemeinden wurde, wie in den Synagogen der Diaspora, die griechische Bibel des Alten Testaments gelesen und zur Grundlage der Belehrung und Erbauung gemacht. Auch hier erfolgte solche Belehrung und Erbauung in Gemeinde-Versammlungen, die sich in gewissen Zeitabständen regelmäßig wiederholten. Auch hier war Schriftlektion und Ansprache eingerahmt durch Gebete, die ihren Stoff vielfach aus dem Alten Testament, aber höchst wahrscheinlich auch aus der synagogalen Liturgie des griechischen Judentums entnahmen. Bei solcher Anlehnung an den Gottesdienst der Synagoge ist es begreiflich,



daß Paulus seine Gemeinden auch dazu anhielt, in denselben Zeitabständen, in welchen es im Judentum üblich war, sich regelmäßig zum Gottesdienst zu versammeln. So werden wir uns die Einführung der jüdischen „Woche“ zu denken haben, und es begreiflich finden, daß sie auf denselben Apostel zurückgeht, der die Forderung der jüdischen Sabbatfeier so energisch bekämpfte. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen erfolgten ja auch nicht am Sabbat, dem letzten Tag der Woche, sondern am ersten Tage derselben als an dem Tage, an welchem der Herr auferstanden war.

2. Bis tief ins dritte Jahrhundert hinein haben wir keinen Beweis dafür, daß auch die Planeten-Woche in christlichen Kreisen Aufnahme gefunden hätte. Die Äußerungen bei Justin, Tertullian und Clemens können nicht in diesem Sinne gedeutet werden. Justin schreibt für heidnische Leser. Wenn er sagt, daß die christlichen Versammlungen stattfinden τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ, und daß Christus gekreuzigt worden sei τῇ πρὸ τῆς Κρονικῆς und auferstanden sei τῇ μετὰ τὴν Κρονικὴν (apol. 67), so beweist dies nicht, daß solche Ausdrucksweise in christlichen Kreisen üblich war. Justin wählt sie, weil sie in heidnischen Kreisen schon weit verbreitet war und er durch Anlehnung an sie sich am leichtesten verständlich machen konnte. Auch heidnische Schriftsteller haben ja den jüdischen Sabbat den Tag des Saturn oder Kronos genannt (s. oben S. 29). Von Tertullian gilt dasselbe wie von Justin. Auch er schreibt in seinem *Apologeticum* und in den Büchern *ad Nationes* für heidnische Leser. Aus der Art, wie er sich äußert, geht in keiner Weise hervor, daß die Ausdrücke *dies Solis*, *dies Saturni* in christlichen Kreisen recipiert waren (s. oben S. 32). Etwas anders steht die Sache bei Clemens. Er verwendet die planetarischen Tagesbezeichnungen zu einer tiefsinnigen Allegorie. Der wahre Gnostiker nämlich (d. h. der vollkommene Christ) kennt die αἰνίγματα des Fastens am vierten und sechsten Tage. Diese Tage heißen ja Tage des Hermes und der Aphrodite. Das Fasten an diesen Tagen bedeutet daher, daß der Christ sich in seinem Leben der Geldgier und sinnlichen Lust enthält (Strom. VII, 12, 75: ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ, ἡ δὲ Ἀφροδίτης. αὐτίκα νηστεύει κατὰ τὸν βίον φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἐξ ὧν αἱ πάντα ἐκφύονται κακίαι). Auch hier also ist von irgendwelcher Aneignung des astrologischen Glaubens, auf welchem die Tagesbezeichnungen beruhen, nicht die Rede. Der vollkommene Christ enthält sich vielmehr jener Laster, welche Hermes und Aphrodite beschützen.

Während in diesen Äußerungen nur gelegentliche Benützung der

heidnischen Ausdrucksweise zu erkennen ist, wird die Sache anders seit Ende des dritten Jahrhunderts nach Chr. Bis dahin bedienten die Christen zum eigenen Gebrauch sich ausschließlich der jüdischen Bezeichnung der Wochentage, wie oben durch Vorführung eines reichen Materiales gezeigt worden ist. Nun aber finden wir auch im innerchristlichen Gebrauch häufig die Bezeichnungen *dies Solis*, *dies Lunae*, *dies Martis* usw., und im Bereich des griechischen Sprachgebietes, namentlich in Sizilien, die entsprechenden griechischen Ausdrücke. Die älteste datierte christliche Grabchrift, auf welcher dieser Gebrauch sich findet, ist die römische vom J. 269 n. Chr. (de Rossi n. 11:  $\delta\epsilon\iota\epsilon$   $\beta\epsilon\upsilon\epsilon\rho\epsilon\varsigma$   $\lambda\omicron\upsilon\nu\alpha$  XXIII). Alle anderen gehören dem vierten oder fünften Jahrh. n. Chr. oder einer noch späteren Zeit an. Und zwar ist die Erscheinung fast ganz auf das Abendland beschränkt. Im christlichen Osten finden sich fast keine Belege dafür; nur Ägypten macht eine Ausnahme (s. oben S. 36. 37). In kaiserlichen Erlassen wird seit Constantin der christliche Herren-Tag *dies Solis* genannt; seit Ende des vierten Jahrhunderts wird dieser Gebrauch aber wieder verlassen.

Was hat diese Aufnahme der astrologischen Tages-Namen in der christlichen Kirche zu bedeuten? Sind es nur die Namen, die man, weil allgemein eingebürgert, auch in christlichen Kreisen gebraucht hat, ohne astrologische Vorstellungen damit zu verbinden; oder ist der Gebrauch der Namen ein Beweis dafür, daß auch astrologische Vorstellungen, also der Glaube an die Macht der Planeten, in weitem Maße Eingang in die Kirche gefunden haben?

Die amtlichen Vertreter der Kirche, die Theologen, haben den astrologischen Glauben stets bekämpft. Er steht ja auch in schreiendem Widerspruch mit dem christlichen Glauben an Gottes gnädige und väterliche Vorsehung, die alles, auch das Kleinste, im Leben des Menschen überwacht und regiert. Schon Philo hat im Interesse des Vorsehungsglaubens die Astrologie bekämpft.<sup>1</sup> Aus der Zahl der christlichen Apologeten, welche den Fatalismus des Planetenglaubens bekämpft haben, seien nur die ältesten hier genannt. Tatians herbe Polemik gipfelt in dem Satz (*Orat. ad Graecos* c. 9):  $\text{Ἡμεῖς δὲ καὶ εἰμαρμένῃς ἐσμὲν ἀνῳτεροὶ, καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν,}$

<sup>1</sup> Philo, *De providentia* I, § 77—88 (über die Echtheit s. meine *Gesch. d. jüd. Volkes* III, S. 531 f.). — Wendland, *Philos Schrift von der Vorsehung* 1892, S. 24 ff. hat dazu ein reiches Material an Parallelstellen beigebracht, welches zeigt, wie schon die griechische, speziell die peripatetische Philosophie in der Kritik des astrologischen Glaubens der jüdischen und christlichen Polemik vorgearbeitet hat.

καὶ οὐ καθ' εἰμαρμένην ἀγόμενοι τοὺς ταύτης νομοθέτας παρητήμεθα. Dabei verrät seine ganze Polemik, daß er die Planeten als Verkörperung der Dämonen doch für reale Wesen hält, aber freilich für ohnmächtige, die man verachten darf. — Clemens Alexandrinus erklärt es für widersinnig, das göttliche Kunstwerk statt Gott selbst anzubeten, indem man Sonne und Mond und den übrigen Chor der Sterne für Götter hält, die doch nur Mittel der Zeitrechnung sind (Protrept. IV c. 63: Πλανώμενοι γοῦν τινες ἐντεῦθεν οὐκ οἶδ' ὅπως θείαν μὲν τέχνην, πλὴν ἀλλ' οὐ θεὸν προσκυνοῦσιν, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὸν ἄλλον τῶν ἀστέρων χορὸν, παραλόγως τούτους θεοὺς ὑπολαμβάνοντες, τὰ ὄργανα τοῦ χρόνου. Vgl. VI c. 67). — Tertullian hält es bei seiner Bekämpfung des Götzendienstes eigentlich nicht für der Mühe wert, auch von den Astrologen zu reden. Er tut es nur, weil er von einem Christen weiß, der sein Beharren bei dieser Lehre rechtfertigen wollte (*de idololatr.* 9: *De astrologis ne loquendum quidem est. Sed quoniam quidam istis diebus provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius, paucis utar*). — Sehr eingehend beschäftigt sich Hippolytus in seiner Streitschrift gegen alle Ketzereien mit den Astrologen (*Philosophumena* I. IV). — Der Dichter Commodian behandelt in einigen seiner gut gemeinten aber geistlosen Gedichte die physische und moralische Schwäche der Planetengötter (Instr. I, 7: *de Septizonio et stellis*, wozu noch gehört I, 8: *de sole et luna*, I, 9: *Mercurius*). — Für Origenes ist das Hauptinteresse die Wahrung der menschlichen Freiheit. In seiner ausführlichen Erörterung über Genesis 1, 14ff. (bei Euseb., *Praep. evang.* VI, 11 und in der *Philocalia*, s. *Orig. opp.* ed. Lommatzsch VIII, 7ff.) unterscheidet er zwei astrologische Theorien: die eine, wonach die Gestirne die menschlichen Handlungen und Geschehnisse bewirken, und die andere, wonach sie dieselben nur im Voraus anzeigen (nach der einen sind sie ποιητικοί, nach der andern σημαντικοί, Eus. ed. Gaisford VI, 11 § 30, 54, 66). Die erstere verwirft er entschieden, die andere hält er für erträglich, lehnt sie aber ebenfalls ab. — Auch Methodius bekämpft den Fatalismus des astrologischen Glaubens im Interesse der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit (*Convivium* VIII, 14—16, *Methodii opera* ed. Jahn 1865, p. 39—41 = Migne, *Patrol. gr.* 18, 162—174). Er betont den Widerspruch, in welchem dieser Glaube mit den Gesetzen stehe. Wenn die Geburt (unter einem bestimmten Stern) einen zwingt zu töten und die Hände durch Mord zu beflecken, das Gesetz dies aber verbietet, so stehen beide im Widerspruch mit einander (VIII, 16, ed. Jahn § 224f. Migne 18, 169f.: εἰ τὸ ἀνελεῖν τινα καὶ φόνῳ τὰς χεῖρας αἰμάξαι γένεσις

ἐργάζεται, τοῦτο δὲ νόμος κωλύει . . . ἐναντίον ἄρα ὁ νόμος γενέσει. ὅσα μὲν γὰρ γένεσις ὤρισε, ταῦτα νόμος κωλύει, ὅσα δὲ νόμος κωλύει, ταῦτα γένεσις ποιεῖν βιάζεται). Wenn die Bösen böse werden vermöge der Geburt durch Zwang der Vorsehung, so sind sie nicht mehr tadelnswert und strafbar (ed. Jahn § 228, Migne 18, 172 D): εἰ οἱ πονηροὶ πονηροὶ κατὰ γένεσιν φύουσι προνοίας ταχαῖς, οὐκ εἰς μεμπτοὶ καὶ ἄξιοι τιμωρίας. — Dieser Gesichtspunkt, daß der astrologische Fatalismus die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit aufhebe, steht überhaupt bei den meisten gelehrten Bekämpfern desselben im Vordergrunde. Eine weitere Verfolgung der Geschichte dieser Polemik ist hier nicht erforderlich. Es fehlen für dieselbe auch noch fast alle Vorarbeiten.<sup>1</sup> Erwähnt sei nur noch, daß der Verfasser der clementinischen Homilien die Planetengötter dadurch am gründlichsten beseitigt, daß er sie als Menschen behandelt, die bereits verstorben und begraben sind. Er weist auch im einzelnen nach, wo ihre Gräber sich befinden (Clem. Homil. VI, 21).

Mit der Theorie der Theologen hat der Glaube der Gemeinde niemals gleichen Schritt gehalten; am wenigsten auf dem Gebiete des Aberglaubens. Dieser ist immer bekämpft worden und hat immer in den breiten Schichten des Volkes ein mehr oder weniger üppiges Dasein geführt. Er gehört zu dem Stück Heidentum, das in der christlichen Kirche fast immer und überall fortgelebt hat, bald gröber und mächtiger, bald feiner und schwächer, kaum je aber ganz ausgerottet. — In der Zeit, als die christliche Kirche die Welt sich unterwarf und zugleich die Welt in sich aufnahm, hat im Bereich der griechisch-römischen Bildung, namentlich der abendländischen, der astrologische Glaube in ungewöhnlich starkem Maße und weiter Ausdehnung die Gemüter beherrscht. Schon geraume Zeit vor dem Auftreten des Christentums ist die Weisheit der „Chaldäer“, wahrscheinlich von Ägypten aus und mit ägyptisch-hellenistischer Weisheit gemischt, nach Rom gekommen und hat trotz aller gelegentlichen Maßregeln gegen die „Chaldäer“ und „Mathematiker“ sich das Abendland unterworfen. Die Astrologie war zu einem wissenschaftlichen System ausgebildet worden, mit der Astronomie eng zusammenhängend; zugleich aber ist sie in der Form groben Aberglaubens in die breitesten Volksmassen gedrungen.<sup>2</sup> — Dies war der Stand der Dinge,

<sup>1</sup> Material weisen nach: Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca* IV, 167 sq. Plumptre Art. „Astrologers“ in: *Dictionary of Christian Antiquities* I, 150 sq. Kraus, Art. „Astrologie“ in: *Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer* I, 100f. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* 1899, p. 609–627.

<sup>2</sup> Vgl. über die Astrologie im Altertum überhaupt: Fabricius-Harles, *Bibliotheca*

als das Christentum mehr und mehr in der Welt Fuß faßte. Kann es überraschen, daß es der Kraft des Evangeliums nicht gelungen ist, diesen Sauerteig völlig auszufegen? Wenn nicht alles trägt, war der Gang der Entwicklung auf diesem Spezialpunkt ganz derselbe wie bei der Aufnahme heidnischer Bildung durch die Kirche überhaupt. Im zweiten Jahrhundert überwiegt noch die Abweisung. Der Versuch des Gnosticismus, das Evangelium zu verschmelzen mit griechischer Philosophie und orientalischer Mythologie, wird siegreich abgewiesen. Diesem groben Synkretismus gegenüber zeigte die Kirche sich gewachsen. Man wird dies auch auf die Astrologie beziehen dürfen. Auch sie spielt im Gnosticismus eine Rolle. Aber eben weil sie hier im groben mythologischen Gewande auftritt, hat die Kirche sich ihrer erwehrt. Wir haben freilich für diese Zeit keine solchen Stimmen aus der Gemeinde, wie sie die Grabschriften des 4. und 5. Jahrhunderts uns bieten. Es mag auch im 2. Jahrhundert mancher astrologische Glaube in den Gemeinden umgegangen sein. Aber im allgemeinen dürfen wir nach dem vorliegenden Material doch annehmen, daß die Astrologie, die als Götterglaube auftrat, im 2. Jahrhundert noch keinen erheblichen Einfluß auf das innere Leben der christlichen Gemeinden gewonnen hat. — Seit dem 3. Jahrhundert aber ist die Kirche mehr und mehr „verweltlicht“. Sie gewinnt nicht nur immer mehr Boden in der Welt, sondern sie nimmt auch in steigendem Maße weltliche Bildungselemente in sich auf. Zu diesen „Bildungselementen“ gehört zweifellos auch der astrologische Glaube.

*graeca* IV, 133—170. — Gesenius, Der Prophet Jesaja Tl. III, 1821, S. 327—356: Über die Astrologie und das Religionssystem der Chaldäer. — Gräße, Lehrb. einer allgem. Literärgesch. I, 2, 688. 1183—1185. — Becker-Marquardt, Handbuch der römischen Altertümer IV, 1856, S. 100—102 = Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III, 1878, S. 90—92. — Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, Leipzig 1857. — Leyrer, Art. „Gestirndeutung“ in Herzogs Real-Enz. 1. Aufl. XIX, 1865, S. 559—561. — Häbler, Astrologie im Altertum, Zwickau, Gymnasialprogr. 1879. — Rieß, Art. „Astrologie“ in Pauly-Wissowas Real-Enz. II, 1896, col. 1802—1828. — Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899 (658 S.) [Hauptwerk!]. — Kroll, Aus der Geschichte der Astrologie (Neue Jahrb. für das klassische Altertum Bd. VII, 1901, S. 559—577). — La Ville de Mirmont, *L'astrologie chez les Gallo-Romains (Revue des études anciennes* t. IV. Bordeaux 1902, p. 115—141, 298 sq. t. V, 1903, p. 255—293). — Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 69ff. — Nicht zugänglich war mir das noch unvollendete Werk von Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*. — Viel Material gibt der unter Cumonts Leitung erscheinende *Catalogus codicum astrologorum graecorum* I—IV u. VI, Bruxelles 1898—1903 (I—IV die Bibliotheken Italiens umfassend; VI die Wiener). In den *Appendices* jedes Bandes werden auch Texte mitgeteilt. — Endlich berührt sich die Geschichte der Astrologie mit der Geschichte der Sternbilder, welche behandelt ist von Boll, *Sphaera, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, 1903.

Als im 3. und 4. Jahrhundert breite Massen der Bevölkerung in die Kirche einströmten, brachten sie aus ihrer heidnischen Vergangenheit den astrologischen Glauben mit. Der Bekehrte mußte ihm zwar entsagen, sofern er in der Form des Götterglaubens auftrat. Aber die Abstreifung der groben Form war nicht gleichbedeutend mit völligem Aufgeben der Sache. In sublimierter Form lebte der alte Glaube an die Macht der Sterne auch im Schoße der christlichen Gemeinde weiter. Die Sterne waren nicht mehr Götter, aber sie waren doch noch reale Mächte, nach der Vorstellung vieler wohl Dämonen, jedenfalls Mächte, die das Geschick des Menschen bestimmen. Mochten die gelehrten Theologen auch noch so sehr diesen Fatalismus als mit dem christlichen Glauben unvereinbar bekämpfen, in den Gemeinden lebte er doch weiter.

In diesem Sinne wird es zu verstehen sein, wenn die Christen nun auch vom *dies Martis*, *dies Mercurii*, *dies Iovis* usw. sprechen. Das waren nicht nur Namen, sondern mit den Namen war die Vorstellung verbunden, daß jeder Tag unter der Herrschaft eines bestimmten Sterns steht; der Tag gehörte dem Stern als seinem Regenten.<sup>1</sup> Einen sichern Beweis dafür, daß es so gemeint ist, bietet der Chronograph vom J. 354. Dieser christliche Schriftsteller, der alles mögliche Wissenswerte in einem Handbuch zusammenstellen will, teilt seinen Lesern nicht nur die Listen der römischen Bischöfe und die Gedenktage der Märtyrer mit, sondern auch einen ganz detaillierten astrologischen Kalender. Eine Probe daraus ist oben (S. 17) mitgeteilt. Die Beschreibung des günstigen oder ungünstigen Charakters eines Tages ist zwar so gefaßt, daß nicht direkt gesagt ist, der Stern bewirke diesen Charakter (vgl. oben die Beschreibung des Saturn-Tages). Aber die Meinung ist doch, daß dem Tag dadurch, daß er unter diesen oder jenen Stern fällt, unabwendbar sein Charakter aufgeprägt ist: gewisse Dinge gelingen an demselben bzw. sie gelingen nicht. Auch die Geburt an dem einen oder andern ist für das Leben entscheidend. *Qui nascentur periculosi erunt*, heißt es im einen Fall; *qui nascentur vitales erunt* im andern. Ja nicht nur der Tag, sondern jede Stunde empfängt ihren Charakter durch den Stern.<sup>2</sup> Die eine Stunde ist günstig, die andere ist ungünstig,

<sup>1</sup> Vgl. de Rossi, *Inscriptiones christianae Urbis Romae* I, p. LXXI: *Sane illas, quae in ethnicis epitaphiis raro incidunt, dierum hebdomadae notationes non designando tempore adhibitas esse, sed superstitionem aliquam et ab astrologiae commentis prognatam opinionem fere semper innuere et significare, qui veteres inscriptiones attente examinabit, facile sentiet.*

<sup>2</sup> Vielleicht ist dies auch der Grund, weshalb auf Grabschriften nicht selten außer

je nachdem dieser oder jener Stern regiert. Mit großer Genauigkeit gibt der Kalender für die ganze Woche die entsprechenden Notizen. Er huldigt damit eben dem Fatalismus, welchen die Kirchenväter im Interesse des christlichen Glaubens bekämpfen.<sup>1</sup> Wie stark der Verf. noch in den antiken Traditionen lebt, zeigt er besonders dadurch, daß er auch bildliche Darstellungen der Planeten-Götter in seinen Kalender aufgenommen hat. Bei der Beschreibung eines jeden Wochen-Tages steht das Bild des betreffenden Planeten-Gottes (in ganzer Figur mit den üblichen Emblemen) beherrschend oben an. Links und rechts davon stehen die astrologischen Notizen über die zwölf Stunden der Nacht und des Tages, unterhalb der Figur die Charakterisierung des ganzen Tages.<sup>2</sup>

Der Chronograph vom J. 354 ist aber nicht unser einziger Zeuge für das Fortleben des astrologischen Glaubens in der christlichen Kirche. Tertullians Polemik *de idololatr.* c. 9 ist dadurch veranlaßt, daß ein Christ sein Verharren bei dieser Lehre verteidigte (*provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius*). Origenes erwähnt im Eingang seiner Erörterungen bei Euseb. *Praef. evang.* VI, 11, daß viele Christen (πολλοί) der Lehre anhängen, es sei unmöglich, daß etwas anders geschehe, als es die Sterne nach ihren verschiedenen Konstellationen bewirken (ἀμήχανον ἄλλως γενέσθαι ἢ ὡς οἱ ἀστέρες κατὰ τοὺς διαφόρους σχηματισμοὺς ἐπιτελοῦσιν). Eusebius von Alexandria sagt im Eingang seiner *Oratio* περὶ ἀστρονόμων (ed. Thilo, Halle, Progr. 1834, p. 18): εἰς τινας καταρῶμενοι τοὺς ἀστέρας, ὅταν κατὰ τινος ὀργίζωνται καὶ λέγουσιν· οὐαὶ τῷ ἄστρῳ σου. ἄλλοι δὲ λέγουσι· καλῶ ἄστρῳ ἐγεννήθη· καὶ οὐαὶ τοῖς ταῦτα λέγουσιν. οὐαὶ τοῖς προσκυνοῦσι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ

dem Tag auch die Stunde angegeben wird. De Rossi, *Inscr. christ.* I n. 172: *ora noctis IIII* . . . *die Saturnis.* n. 558: *die Beneris ora quarta.* n. 596: *die Satur. ora prima.* n. 754: *die Mercuris ora VIII.* — Corp. *Inscr. Lat.* IX n. 6192: *die Lunis* . . . *ora diei secunda.* — CIL V n. 1634: *nata est die Veneris ora XI eo die defuncta est ora secunda die Veneris.* — Unter den vermutlich heidnischen Inschriften kommt in Betracht CIL VI n. 13782: *natus mense Maio hora noctis VI die Mercuri.* — Mit Bestimmtheit läßt sich jedoch nicht sagen, daß die Stunden-Angabe immer in astrologischen Anschauungen ihren Grund habe, denn sie findet sich auch auf griechischen Grabschriften der byzantinischen Zeit, wo astrologische Motive nicht nachweisbar sind, s. Corp. *Inscr. Graec.* n. 9286. 9355. 9356. 9357. 9358. 9359. 9372.

<sup>1</sup> Vgl. Victor Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums* Bd. II, 1892, S. 89: „Dieser Ausschnitt aus dem Gebiete der Tagewählerei kommt einer Superstition entgegen, die ein großer Teil der Christen mit den Heiden teilte, deshalb kann sein Vorhandensein nicht überraschen.“

<sup>2</sup> Vgl. Strzygowski, *Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354* (Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts, I. Ergänzungsheft 1888) Tafel X—XIV.

εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον. ἤδη γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου προσεύχονται καὶ λέγουσιν· ἔλεσον ἡμᾶς. καὶ οὐ μόνον ἡλιογνώσται καὶ αἰρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοὶ, καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἰρετικοῖς συναμιγνύνται. Augustin in Ps LXI c. 23 (Migne, *Patrol. lat.* 36, 746f.) erwähnt einen Christen, der *seductus ab inimico cum esset fidelis diu mathematicus fuit . . . Iste dicebat, quia adulterium non faciebat voluntas propria sed Venus, et homicidium non faciebat voluntas propria sed Mars, et justum non faciebat Deus, sed Iovis (sic!)*. — Von Kaiser Constantin kann es bei seiner religiösen Stellung nicht überraschen, daß er bei der Gründung von Konstantinopel den Astrologen Valens befragte.<sup>1</sup> Aber auch ein Kirchenlehrer wie Eusebius von Emesa wurde beschuldigt, daß er denjenigen Teil der Astronomie pflege, welcher von der Wirkung der Gestirne handelt (Sozom. III, 6: διεβάλλετο ἀκείσθαι τῆς ἀστρονομίας ὃ μέρος ἀποτελεσματικὸν καλοῦσι). — Ein merkwürdiges Zeugnis für das Fortleben des Planeten-Glaubens in der christlichen Kirche ist die oben S. 20f. bereits besprochene Inschrift am Theater zu Milet (Corp. Inscr. Graec. n. 2895). Sie ist nicht der römischen Kaiserzeit, sondern der byzantinischen Zeit zuzuweisen, also als „christlich“ zu betrachten, denn erst in diese Zeit fällt der Umbau des Theaters, welchem die Inschrift angehört (Wiegand, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1904, S. 90f.). Hier werden die Planeten als ἀρχάγγελοι angerufen und jeder Einzelne gebeten, die Stadt der Milesier zu bewachen (ἄγιε, φύλαξον τὴν πόλιν Μιλησίων καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας).

Von der streng-fatalistischen Form des Planeten-Glaubens, wonach die Sterne ποιητικοί sind (das Geschick und die scheinbar freien Handlungen des Menschen bewirkend), ist zu unterscheiden die andere Form, wonach sie nur σημαντικοί sind (vorher anzeigend); vgl. die oben S. 45 angeführten Äußerungen des Origenes. In der letzteren Form hat sich der astrologische Glaube noch länger und allgemeiner in der Kirche erhalten als in der strengeren. In diesem Sinn vertritt ihn z. B. der vom Neuplatonismus beeinflusste christliche Verfasser des Dialoges Hermippus.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zonaras XIII, 3, 6: ὅτε, ὡς τινες ἱστορήκασι, τὸν ἀστρονόμου καλέσας Οὐάλεντα, τῶν τότε περὶ τὴν τέχνην ταύτην ἐσχολακῶτων τὸν ἀκριβέστερον, ἐκέλευεν ἐπὶ τῷ γενεθλίῳ τῆς πόλεως συντάξει θεμάτων, ἵν' ὀπότε μὲλλοι διαμείναι αὐτῇ γνοίη ἐνι-αυτοῦς. Von dem Werke eines Astrologen Valens sind uns noch umfangreiche Fragmente erhalten (s. darüber die oben S. 46f. genannte Literatur, zuletzt Boll, *Sphaera* S. 59ff.). Wenn dasselbe, wie jetzt von den Meisten geschieht, in das 2. Jahrh. n. Chr. zu setzen ist, so würde wohl anzunehmen sein, daß in der Nachricht des Zonaras eine Verwechslung vorliegt zwischen Konsultierung seines Werkes und Befragung des Lebenden.

<sup>2</sup> *Anonymi christiani Hermippus de astrologia dialogus* edd. Kroll et Viereck, Lips. 1895 (angez. von Gundermann, *Theol.-Litztg.* 1898, 684).



Auch Theologen wie Origenes und Augustin halten ihn in dieser Form für erträglich;<sup>1</sup> ja er hat mindestens in dieser Form, wenn nicht in der strengeren, das ganze Mittelalter hindurch geherrscht und noch im 17. Jahrhundert eine neue Blütezeit erlebt.<sup>2</sup> Wie aber in der Theologie die Unterscheidung zwischen göttlicher *praescientia* und *praedestinatio* eine sehr schwierige und subtile ist, so fließen auch hier beide Theorien in einander über. Tatsächlich ist auch die feinere mit dem christlichen Glauben unverträglich.

Es war daher ein richtiger Takt, daß die Kirche die Bezeichnung der Wochentage nach den Planeten im amtlichen Sprachgebrauch eigentlich nie, oder doch nur ganz sporadisch geduldet hat. Verhältnismäßig am meisten hat die Bezeichnung des ersten Tages als *dies Solis* Eingang gefunden. Sie wird in kaiserlichen Erlassen im 4. Jahrhundert gebraucht (s. oben S. 36) und kommt auch bei orthodoxen Kirchenlehrern des 4. und 5. Jahrhunderts vor. Ersteres ist wohl darauf zurückzuführen, daß der Kultus der Sonne im 3. Jahrhundert zu einer Art von Reichsreligion geworden war. In ihm flossen die Kulte der einzelnen Gottheiten zusammen und wurden dadurch neutralisiert.<sup>3</sup> Daher lag es für Constantin nahe, hieran anzuknüpfen, indem er dieser Reichsreligion eine Wendung ins Christliche gab. Aber auch orthodoxen Kirchenlehrern war der *dies Solis* annehmbar, weil er leicht im christlichen Sinne gedeutet werden konnte: er ist der Tag, an welchem Christus, unser Licht, auferstanden ist.<sup>4</sup> Auch die Bezeichnung der übrigen Wochentage nach den Planeten ist nicht ganz auf das Gemeinde-Christentum, wie es die Grabschriften uns bezeugen, beschränkt. Der Dichter Ausonius, der klassische Repräsentant der römischen Bildung in Gallien in der Zeit des Übergangs

<sup>1</sup> Origenes s. oben S. 45; Augustin, *De civ. Dei* V, 1ff.; vgl. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* p. 618ff.

<sup>2</sup> Vgl. über die astrologische Literatur vom Beginn des Mittelalters bis zum 17. Jahrhundert: Gräße, *Lehrbuch einer allgemeinen Literärgeschichte* II, 1, 513—516. 534. II, 2, 2, 827—844. III, 1, 936f. III, 2, 613ff.

<sup>3</sup> Vgl. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* Bd. II, 1901, S. 378—420, dazu Anhang (1901 separat erschienen) S. 572—601.

<sup>4</sup> Euseb. *Vita Constantini* IV, 18, 3: τὴν δὲ γε σωτήριον ἡμέραν, ἣν καὶ φωτὸς εἶναι καὶ ἡλίου ἐπώνυμον συμβαίνει. — Maximus von Turin, *homil. in Pentecosten* I (Migne, *Patrol. lat.* 57, 371): *Dominica enim nobis ideo venerabilis est atque sollemnis, quia in ea salvator velut sol oriens, discussis infernorum tenebris, luce resurrectionis emicuit, ac propterea ipsa dies ab hominibus saeculi dies solis vocatur, quod ortus eam sol justitiae Christus illuminet.* — Dieselbe Homilie steht auch in den älteren Ausgaben der Werke des Ambrosius unter dessen Namen, z. B. *Ambrosii opera* t. V, Paris 1603, col. 81 (*Sermo LX, De ratione festivitatis Pentecostes, Sermo alter*). — Ich habe den Text nach diesem Druck gegeben, der korrekter zu sein scheint als der bei Migne.

vom Heidentum zum Christentum (4. Jahrh.), handelt in einem Gedicht *de nominibus septem dierum* von der Benennung der Wochentage nach *Sol, Luna, Mavors, Mercurius, Jupiter, Venus, Saturnus*.<sup>1</sup> In Bedas Traktat *De tonitrui* (Migne, *Patrol. lat.* 90, 609ff.) sind die einzelnen Abschnitte von c. III *De septem feriis* überschrieben: *de dominico die, de Lunae die, de Martis die, de Mercurii die, de Fovis die, de Veneris die, de Sabbati die*. Immerhin sind die Beispiele dieser Art nicht häufig. Die Bildung des Ausonius ist ohnehin noch eine halbheidnische. Die Theologen haben ganz überwiegend die Benennung der Wochentage nach den Planeten als fremdartig empfunden und abgelehnt. Vgl. Sozomenus I, 8 (Migne *Patrol. gr.* 67, 880f.): τὴν δὲ κυριακὴν καλουμένην ἡμέραν, ἣν Ἑβραῖοι πρώτην τῆς ἑβδομάδος ὀνομάζουσιν, Ἕλληνες δὲ ἡλίῳ ἀνατιθέασιν. — Philastrius *de haeres.* c. 113 (ed. Marx, *Corp. script. eccl. lat.* XXXVIII): *Alia est haeresis quae dicit nomina dierum Solis, Lunae, Martis, Mercurii, Fovis, Veneris, Saturni a deo haec ita posita ab origine mundi . . . cum . . . si quaerere volueris, invenies . . . paganos id est Graecos haec nomina posuisse . . . etiam secundum septem stellas dixerunt hominum generationem consistere . . . Dierum enim numerus primus, secundus, tertius, quartus, quintus, sextus, septimus a deo est appellatus.* — Augustinus, in Ps. 93, 3 (Migne, *Patrol. lat.* 37, 1192): *secunda sabbati, secunda feria, quem saeculares diem Lunae vocant; tertia sabbati, tertia feria, quem diem illi Martis vocant. Quarta ergo sabbatorum, quarta feria, qui Mercurii dies dicitur a paganis et a multis Christianis; sed nollemus, atque utinam corrigant et non dicant sic.* — Hieronymus *Epist.* 120, 4 (Vallarsi I, 825): *quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant* (vgl. oben S. 9f). — Maximus von Turin (s. oben S. 51 Anm. 4). — Gregor von Tours *hist. Franc.* III, 15: *ecce enim dies Solis adest; sic enim barbaries vocitare diem dominecum consuetu est.* — Isidor. *Hisp., Etymol.* V, 30, 9: *apud Hebraeos autem dies prima una sabbati dicitur, quae apud nos dies dominicus est, quem gentiles Soli dedicaverunt. Secunda sabbati secunda feria, quem saeculares diem Lunae vocant. Tertia sabbati tertia feria, quem illi diem Marti vocant. Quarta sabbati quarta feria, qui Mercurii dies dicitur a paganis* usw. — Durch urwüchsige Kraft zeichnet sich die Polemik des Martin von Bracara (im nordwestl. Spanien, 6. Jahrh. n. Chr.) aus in seiner

<sup>1</sup> Ausonius V, 1 (opusc. ed. Schenkl in: *Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi* V, 2, 1883). — Über die Stellung des Ausonius zur Astrologie vgl. bes. La Ville de Mirmont, *Revue des études anciennes* t. V, Bordeaux 1903, p. 255—275.

Schrift *De correctione rusticorum* (hrsg. von Caspari, Christiania 1883). Er hält den Jupiter, Mars, Merkur, Saturn und die Venus für verbrecherische Menschen, die wirklich gelebt haben (Jupiter ein Ehebrecher, Mars ein Raufbold, Merkur der Vater der Diebe, Saturn ein Menschenfresser, Venus eine *meretrix*). Deren Namen hätten Dämonen sich angeeignet, um sich von den Menschen verehren zu lassen (c. 7—8). Und es gibt wirklich Menschen, die so schwach sind, *ut nomina ipsa daemoniorum in singulos dies nominent et appellent diem Martis et Mercurii et Iovis et Veneris et Saturni, qui nullum diem fecerunt, sed fuerunt homines pessimi et scelerati in gente Graecorum* (c. 8). . . . *Qualis ergo amentia est, ut homo baptizatus in fide Christi diem dominicum, in quo Christus resurrexit, non colat et dicat, se diem Iovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni* (c. 9). — Eine ähnliche Philippika findet sich in einer pseudo-augustinischen Predigt (Serm. 130, 4, s. Casparis Anmerkung zu c. 8).

Wenn man die Theologen als Vertreter der Kirche betrachtet, muß man demnach sagen, daß die Kirche so gut wie immer die Planeten-Namen abgelehnt hat. Die alte Sitte, die Tage nur zu zählen, ist im offiziellen Gebrauch die herrschende geblieben und zwar ist in der späteren Zeit der Ausdruck *feria* für „Wochentag“ gebräuchlich geworden (vgl. oben S. 11). In der Gemeinde freilich und im bürgerlichen Leben haben die Planeten-Namen fortgelebt: in den romanischen Ländern in ihrer lateinischen Form, während in Germanien die römischen Götternamen durch deutsche ersetzt worden sind. Man wird annehmen müssen, daß letzteres noch vor der Bekehrung der Germanen zum Christentum geschehen ist, denn eine Ersetzung der römischen Götternamen durch deutsche setzt noch ein deutliches Bewußtsein davon voraus, daß es sich um göttliche Mächte handelt. Eine solche Übertragung ist also nach einmal erfolgter Christianisierung nicht mehr denkbar.<sup>1</sup> — Wie lange sich das Bewußtsein darum, daß die Planeten-Namen ein Ausdruck des Planeten-Glaubens sind, in christlichen Kreisen erhalten hat, wissen wir nicht. Für das vierte und fünfte Jahrhundert werden wir nach dem oben Ausgeführten dieses Bewußtsein noch als lebendig voraussetzen müssen. Mit dem Ausgang des Altertums wird es sich verloren haben. Es gehört auch zu der antiken Bildung, die im vierten und fünften Jahrhundert noch lebendig war, an deren Stelle aber dann die mittelalterliche trat. Die planetarischen Bezeichnungen der Wochentage werden jetzt zu bloßen

<sup>1</sup> S. J. Grimm, Deutsche Mythologie 4. Ausg. Bd. I, 1875, S. 101—108.

Namen; nur in dem Glauben, daß es Glücks- und Unglückstage gibt, wirkt der heidnische Sauer Teig noch nach.

Die griechische Kirche hat, wie es scheint, die planetarische Bezeichnung der Wochentage niemals aufgenommen. Der Glaube an die Planeten als Regenten der Wochentage ist hier nie in der Weise, wie im Abendlande, zum Volksglauben geworden. Nur Ägypten macht eine Ausnahme. Eine ägyptische Grabschrift, auf welcher die ἡμέρα Σελήνης erwähnt wird, ist bereits oben (S. 37) mitgeteilt worden. Sehr merkwürdig sind die Daten in den Festbriefen des Athanasius. Als diese nach dem Tode des Athanasius gesammelt wurden, wurde jedem Brief eine Vorbemerkung vorangestellt, in welcher das Datum des Ostersonntags für das betreffende Jahr, in welchem der Brief geschrieben ist, genau fixiert wird. Dabei werden auch die Wochentage angegeben, auf welche jedesmal der 28. Phamenoth, der als Ausgangspunkt der Berechnung zu Grunde gelegt ist, fiel (vgl. über diese Daten: Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Kl. 1904, S. 333ff.). Da uns die Briefe nur in syrischer Übersetzung erhalten sind (herausg. von Cureton, *The festal letters of Athanasius*, 1848, deutsch von Larsow, *Die Festbriefe des heil. Athanasius*, 1852), läßt sich leider der griechische Wortlaut nicht mehr sicher feststellen. Nach der syrischen Übersetzung wäre anzunehmen, daß die Wochendaten gelautet haben: θεῶν α', θεῶν β' usw. Das klingt sehr seltsam. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß im griechischen Text die gebräuchlichen Bezeichnungen ἡμέρα Ἡλίου, Σελήνης usw. gestanden haben, und daß der syrische Übersetzer diese nicht wiedergeben konnte oder wollte und sich daher mit der gleichmäßigen Formel: „der Götter 1“, „der Götter 2“ half.<sup>1</sup> Vielleicht aber ist die künstliche Formel von dem Verfasser dieser Notizen mit Absicht gewählt, weil es sich ja darum handelte, den rechnermäßigen Abstand des betreffenden Wochentages vom Ostersonntage festzustellen. Jedenfalls haben wir hier ein Zeugnis für die Bezeichnung der Wochentage nach den Planeten-Göttern. Im Allgemeinen aber darf man sagen, daß die griechische Kirche stets, und bis auf den heutigen Tag, bei der einfachen Zählung der Wochentage geblieben ist. Ich begnüge mich, nur noch die Zeugnisse mitzuteilen, welche die griechischen Grabschriften der byzantinischen Zeit darbieten, soweit sie im *Corpus inscriptionum graecarum* zusammengestellt sind.

<sup>1</sup> Ich verdanke diese Vermutung einer mündlichen Bemerkung meines Kollegen Schwartz.

Sie gehören fast alle nach Athen; nur n. 9286 (Chersonesus Taurica) und 9544 (Unter-Italien) stammen nicht von da. Die Wochentage werden auf diesen Grabschriften in der Regel in folgender Weise bezeichnet (ἡμέρα ist fast immer abgekürzt, am häufigsten ἡμ):

ἡμέ(ρα)  $\bar{\alpha}$  CIG 9350 (694 n. Chr.). 9359 (922 n. Chr.).

ἡμέ(ρα)  $\bar{\beta}$  CIG 9355 (842 n. Chr.). 9372 (1190 n. Chr.).

ἡμέ(ρα)  $\bar{\gamma}$  CIG 9357 (881 n. Chr.). 9368 (1103 n. Chr.). 9391 (1314 n. Chr.).

ἡμέ(ρα)  $\bar{\delta}$  CIG 9286 (819 n. Chr.). 9353 (780 n. Chr.). 9373 (ohne Datum).

ἡμέ(ρα)  $\bar{\epsilon}$  CIG 9375 (ohne Datum). 9544 (1186 n. Chr.).

ἡμέ(ρα)  $\bar{\zeta}$  CIG 9351 (704 n. Chr.). 9352 (714 n. Chr.). 9356 (879 n. Chr.).  
9358 (914 n. Chr.). 9360 (927 n. Chr.).

### Excuse.

#### I.

Es ist oben (S. 17) bemerkt worden, daß die Wirkung der Planeten teils eine günstige, teils eine ungünstige ist. Um eine Vorstellung zu geben von der Kompliziertheit und Feinheit, mit welcher dieser Glaube von der astrologischen Wissenschaft des Altertums ausgebildet worden ist, sei hier noch einiges Nähere darüber mitgeteilt. Zur Orientierung dienen uns namentlich folgende astrologische Werke (es sind die wichtigsten der uns erhaltenen und durch den Druck zugänglich gemachten — manches ruht noch handschriftlich in den Bibliotheken; auch von den gedruckten Werken sind manche seit dem 16. Jahrhundert, in welchem man diesen Dingen noch eine innere Anteilnahme entgegenbrachte, nicht wieder neu herausgegeben worden):

1. Manilii *Astronomicon libri V*, in lateinischen Hexametern, zur Zeit des Augustus geschrieben. Der Inhalt bezieht sich mehr auf die zwölf Zeichen des Tierkreises als auf die Planeten, ist daher für unseren Zweck wenig ergiebig. Nach Boll (Jahrbb. für klass. Philol., XXI. Supplementbd. 1894, S. 218—235) hat Manilius besonders den Posidonius benützt. Der Text ist oft gedruckt worden (s. darüber die Werke über die römische Literaturgeschichte). Besonders geschätzt ist die mit gelehrten Anmerkungen versehene Ausgabe von Scaliger (1579 u. sonst). Neueste Ausgabe: *M. Manili Astronomicon libri quinque rec. Fr. Jacob, Berol. 1846*. Die Ausgabe von Housman (London 1903) umfaßt nur das erste Buch.

2. Ptolemaei Τετράβιβλος σύνταξις, das bedeutendste unter den uns erhaltenen astrologischen Werken des Altertums. Der Verf. ist der berühmte Mathematiker, Astronom und Geograph Claudius Ptolemäus, der um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. (von Hadrian bis Marc Aurel) in Alexandria lebte. Seine bekanntesten Werke sind die Σύνταξις μαθηματική, gewöhnlich der „Almagest“ genannt (μέγιστος mit dem arabischen Artikel) und die *Geographia* in 8 Büchern. Die Herkunft der Τετράβιβλος von dem Verfasser dieser hervorragenden wissenschaftlichen Werke ist häufig bestritten, von Boll aber siegreich erwiesen worden (Jahrb. für klass. Philol., XXI. Supplementbd. 1894, S. 111—181). Die Τετράβιβλος hat auf die Folgezeit großen Einfluß geübt; sie wird z. B. von Paulus Alexandrinus und Firmicus Maternus stark benützt und ausdrücklich zitiert (Boll S. 127 ff.). Herausgegeben ist das Werk zu Nürnberg 1535 von Joachim Camerarius mit einer lateinischen Übersetzung der beiden ersten Bücher, und zu Basel 1553 von Melanchthon, der den griechischen Text des Camerarius verbesserte und dessen lateinische Übersetzung durch eine solche der beiden letzten Bücher ergänzte (vgl. auch Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* V, 284—289). Außerdem ist das Werk auch gedruckt in: *Fr. Iunctini Speculum Astrologiae* 2 Bde. fol. Lugd. 1581 (erwähnt von Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* p. XI; war mir nicht zugänglich). Bezeichnend für Melanchthons Stellung zur Astrologie ist sein Vorwort, in welchem er darauf hinweist, daß die Lehren der Astrologie auch zu seiner Zeit sich wiederholt bestätigt hätten. So sei eine große Nässe gewesen im J. 1524 *propter coniunctionem multorum planetarum in Piscibus*, und eine große Trockenheit im J. 1540 *propter solis eclipsin in Ariete* . . . *Haec omnia significant, et arte institutam esse hanc corporum cognationem et Deum voluisse utilitati nostrae consulere. Prodest igitur sapienter considerare, quae sint vires luminis. Nec propterea tota doctrina deleatur, etiamsi impostores aliqui et agyrtae recensiores miscuerunt corruptelas aut praestigias. Sed hanc ipsam ob causam vetus doctrina consideretur et conservetur, quia verecundior et gravior est. Et in naturae consideratione semper Deum opificem intueamur, sciamus ipsum praeesse naturae et liberimum agens esse ac invocantibus ipsum vere lenire mala.*

3. Manethonis Ἀποτελεσματικά in 6 Büchern: ein astrologisches Werk in griechischen Hexametern, wahrscheinlich von verschiedenen Händen im 3. Jahrh. n. Chr. verfaßt. Die Ansicht der meisten Neueren, daß es pseudonym ist und von dem berühmten Historiker Manetho im 3. Jahrh. v. Chr. verfaßt sein will, wird von Engelbrecht (Hephästion von Theben S. 37—42) bestritten. Die erste Ausgabe besorgte Gronovius,

Lugd. Bat. 1698, neuere: Axt und Rigler, Cöln 1832, und Köchly in: *Poetae bucolici et didactici*, Paris, Didot, P. II, 1851, und separat: *Manethonis Apotelesmaticorum qui feruntur libri VI rel. Koechly, Lips.* 1858. Vgl. Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* IV, 133—139. Bähr in Paulys Real-Enz. IV, 1480.

4. Pauli Alexandrini Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν, nach einer Andeutung des Verfassers im Jahre 94 der diokletianischen Ära = 378 n. Chr. verfaßt. Herausgegeben von Andreas Schato, Vitebergae 1586. Zweiter Druck 1588. Vgl. Fabricius-Harles, *Biblioth. gr.* IV, 139—142.

5. Firmici Materni *Matheseos libri VIII*, das ausführlichste und bekannteste lateinische Werk über Astrologie, das uns erhalten ist. Nach den neueren Untersuchungen von Mommsen (Hermes Bd. XXIX, 1894 S. 468ff.) ist es nicht, wie man früher annahm, im J. 354, sondern bereits zwischen 334 und 337 nach Chr. geschrieben. Etwa zehn Jahre später, um 346, ist das Werk eines gleichnamigen Christen: *Firmici Materni liber de errore profanarum religionum* (ed. Halm 1867) verfaßt. Die Gleichheit des Namens, das zeitliche Verhältnis und andere Gründe machen es, trotz der Verschiedenheit der Stimmung, höchst wahrscheinlich, daß der Astrolog und der Christ ein und derselbe Autor ist, der in der Zwischenzeit sich zum Christentum bekehrt hat. Vgl. Moore, Julius Firmicus Maternus, der Heide und der Christ, München, Diss. 1897. Hauck, Real-Enz. für prot. Theol. und Kirche 3. Aufl. XII, 424f.; über den Astrologen s. die Werke über römische Literaturgeschichte. Die letzte Ausgabe des vollständigen Textes ist bis jetzt noch die von Nicolaus Prucknerus, Basileae 1551. Eine neue Ausgabe von Sittl (Pars I, libri I—IV, 1894) erwies sich als ungenügend und ist nicht fortgesetzt worden. Aber auch von der an ihre Stelle getretenen von Kroll und Skutsch ist bis jetzt nur die erste Hälfte erschienen (*Firmici Materni Matheseos libri VIII* edd. Kroll et Skutsch, fasc. I, 1897).

6. Eine Sammlung kleinerer astrologischer Texte hat Joachim Camerarius herausgegeben (*Astrologica*, Norimb. 1532). Hervorzuheben sind hierunter Exzerpte aus Hephæstion und Fragmente des Vettius Valens, letztere nur in lateinischer Übersetzung. Vgl. Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca* IV, 143 sq. Das erste Buch des Hephästion ist von Engelbrecht herausgegeben worden (Hephästion von Theben, 1887).

Reiches Material über die Lehren der Astrologie findet sich auch in dem sie bekämpfenden Werke des Skeptikers Sextus Empiricus *Contra Mathematicos*, um 200 n. Chr. (ed. Bekker 1842), das auch in den Philosophumena des Hippolytus stark benützt ist.

Unter den neueren Arbeiten über die griechisch-römische Astrologie (s. oben S. 46f.) bieten eingehende systematische Darstellungen der astrologischen Lehren: Uhlemann, Grundzüge der Astronomie und Astrologie der Alten, besonders der Ägypter, Leipzig 1857, und Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899.

Da nach allen Zeugnissen die Lehren der Chaldäer die Grundlage bilden für die astrologische Wissenschaft des Abendlandes, teile ich hier zunächst die Hauptstelle Diodors über die Astrologie der Chaldäer im wesentlichen mit. Er schreibt (II, 30—31): „Die Chaldäer sagen, daß die Natur der Welt ewig sei und weder Anfang noch Ende habe. Die Ordnung und der Verlauf aller Dinge aber geschehe nach göttlicher Vorsehung und alles, was im Himmel geschieht, werde nicht zufällig und von selbst vollbracht, sondern nach dem zuvor bestimmten und festgeordneten göttlichen Willen. Da sie seit langer Zeit die Sterne beobachtet haben und ihre Bewegungen und Wirkungen am genauesten von allen Menschen kennen, so sagen sie vieles Künftige voraus. Am wichtigsten aber, sagen sie, sei Kenntnis und Wirkung der sogenannten fünf Planeten, welche sie im allgemeinen ἐρμηνεῖς nennen, insonderheit aber nennen sie den von den Hellenen Κρονος genannten . . . (den Stern) der Sonne. Die andern vier aber nennen sie, wie unsere Astrologen (die Sterne) des Ares, der Aphrodite, des Hermes, des Zeus. Ἐρμηνεῖς aber nennen sie dieselben, weil nur sie (im Unterschied von den Fix-Sternen) einen eigenen Lauf haben und dadurch Künftiges voraussagen, den Menschen den Willen der Götter verkündend. Manches zeigen sie im voraus an durch ihren Aufgang, anderes durch ihren Untergang, wieder anderes durch ihre Farbe, wenn man genau darauf achtet. Bald verkünden sie furchtbare Stürme, bald Regengüsse oder Gluthitze, bald die Ankunft von Kometen oder Verfinsterung der Sonne oder des Mondes, auch Erdbeben und überhaupt alle nützlichen und schädlichen Ereignisse, nicht nur Völkern und Ländern, sondern auch Königen und Privatleuten. Den Planeten untergeordnet seien dreißig Sterne, welche sie beratende Götter (βουλαίους θεούς) nennen. Von diesen führe die eine Hälfte die Aufsicht über die Orte auf der Erde, die andere Hälfte die Aufsicht über die Orte unter der Erde . . . Herren unter den Göttern aber, sagen sie, gebe es zwölf an der Zahl, deren jedem sie einen Monat und eines der sogenannten zwölf ζῴδια (Bilder des Tierkreises) zuteilen. Durch diese, sagen sie, machen die Sonne und der Mond und die fünf Planeten ihren Lauf; die Sonne in einem Jahre, der Mond in einem Monat; von den Planeten aber habe jeder seinen eigenen Lauf,



sehr verschieden an Schnelligkeit und Zeitdauer. Sehr viel, Gutes und Böses, wirken diese Sterne mit bei der Geburt des Menschen (II, 31, 1: πλείστα δὲ πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τούτους τοὺς ἀστέρους ἀγαθὰ τε καὶ κακὰ, d. h. sie üben bei der Geburt einen Einfluß in bezug auf Charakter und Schicksal des Menschen aus), durch ihre Natur und Betrachtung aber erkenne man, was den Menschen zustoßen wird.“

Von dieser Weisheit der Chaldäer bis zu den komplizierten Systemen der griechischen und römischen Astrologen ist noch ein weiter Weg. Wie viel von dem, was wir bei letzteren finden, noch aus der Ur-Heimat stammt, wie viel sie selbst, namentlich die alexandrinischen Gelehrten, zur Ausbildung des Systemes beigetragen haben, läßt sich nicht genauer kontrollieren. Die Einzel-Ausführung ist auch bei den Griechen und Römern eine sehr verschiedene und mannigfach verzweigte. Wir beschränken uns hier darauf, einige Hauptpunkte aus dem berühmtesten Werke, der Τετράβιβλος σύνταξις des Ptolemäus, mitzuteilen (ich zitiere nach den Seitenzahlen der Ausgabe Melanchthons von 1553, gr. = griechischer Text, lat. = lateinische Übersetzung).

Ptolemäus handelt zunächst über Berechtigung und Nutzen der Astrologie (gr. S. 2—17, lat. S. 12—28), und beginnt dann die eigentliche Darstellung mit einer Erörterung περὶ τῆς τῶν πλανήτων δυνάμεως (gr. S. 17 ff., lat. S. 28 ff.). Die Sonne hat die Kraft zu wärmen und zu trocknen, was aus ihren Wirkungen leicht zu erkennen ist. Der Mond leistet am meisten im Befeuchten (ἐν τῷ ὑγραίνειν), weil er der Erde und den von ihr aufsteigenden feuchten Dämpfen am nächsten ist. Daher wirkt er auf die Körper erweichend und Fäulnis erregend. Weil er aber sein Licht von der Sonne empfängt, hat er auch Anteil an deren erwärmender Wirkung. Der Stern des Kronos macht kalt und trocken, weil er am weitesten von der warmen Sonne und der feuchten Erde entfernt ist. Seine Wirkungen wie die der übrigen Planeten variieren aber je nach der verschiedenen Stellung zur Sonne und zum Monde. Der Stern des Zeus ist gemäßiger Natur; er steht in der Mitte zwischen dem kalten Kronos und dem brennenden Ares. Er wärmt und befeuchtet zugleich. Da aber ersteres überwiegt, bringt er fruchtbare Winde. Der Stern des Ares hat eine austrocknende und verbrennende Wirkung entsprechend seiner feurigen Farbe und seiner Nähe zur Sonne. Der Stern der Aphrodite ist gemäßiger Natur (εὐκρατος) wie der des Zeus, aber in umgekehrter Ordnung: bei ihm ist die befeuchtende Wirkung stärker als die wärmende, da er vermöge der Größe seines Lichtes die feuchten

Dämpfe der Erde an sich zieht. Der Stern des Hermes hat bald eine trocknende, bald eine befeuchtende Wirkung: ersteres, weil er nie sich weit von der Sonne entfernt, letzteres weil er dem Monde nahe ist. Seine Wirkungen sind plötzliche, entsprechend der Schnelligkeit seines Laufes. Da nun von den vier Ergüssen (χύματα) zwei fruchtbar sind: der warme und der feuchte, und zwei schädlich: der trockene und der kalte, so sind zwei Planeten, der des Zeus und der der Aphrodite, und auch der Mond nach der Lehre der Alten wohlthätig, zwei, der des Kronos und der des Ares schädlich . . ., die Sonne aber und der Stern des Hermes beides vermögend, je nach der Verbindung, in welcher sie stehen (gr. S. 19: τοὺς μὲν δύο τῶν πλανήτων, τὸν τε τοῦ Ζη καὶ τὸν τῆς ᾠ καὶ ἔτι τὴν Σ ὡς ἀγαθοποιούσιν οἱ παλαιοὶ παρειλήφασι . . . τὸν δὲ τοῦ Ἡ καὶ τὸν τοῦ Κ κακοποιούσιν . . . τὸν δὲ ☉ καὶ τὸν τοῦ ᾠ . . . ὡς ἀμφοτέρα δυναμένους).<sup>1</sup> — Nach dieser instruktiven Erörterung, welche uns die Fundamente der astrologischen Lehre, sofern sie Wissenschaft sein will, deutlich macht, zeigt Ptolemäus weiter, daß die Planeten in männliche und weibliche, Tages- und Nachtsterne zerfallen, und daß ihre Wirkung sich modifiziert nach ihrer Stellung zur Sonne (gr. S. 19—22, lat. S. 31—34). — Der nächste Abschnitt handelt über die Wirkung der Fixsterne, περὶ τῆς τῶν ἀπλανῶν δυνάμεως (gr. S. 22 ff., lat. S. 34 ff.). Die wichtigsten sind hier die zwölf Bilder des Tierkreises (ζῳδιακός). Bei ihnen ist namentlich darauf zu achten, welche von ihnen in Beziehung zu einander stehen (als συσχηματιζόμενοι zu betrachten sind). Solche Beziehungen finden statt zwischen denen, welche sich im Kreis direkt gegenüber stehen, oder welche zusammen ein Dreieck oder Viereck oder Sechseck bilden (gr. S. 34 f., lat. S. 46 f.) [dieser Punkt wird fast überall als wichtig behandelt; vgl. darüber auch Censorinus, *De die natali* c. 8]. — Die Erörterung geht dann über zum Verhältnis der Planeten zu den Bildern des Tierkreises (gr. S. 37 ff., lat. S. 49 ff.). Auch zwischen ihnen finden gewisse Beziehungen statt und zwar 1. in betreff der Häuser, 2. der Dreiecke, 3. der Höhen, 4. der Grenzen (gr. S. 37: οἰκειούνται δὲ καὶ οἱ πλάνητες τοῖς τοῦ ζῳδιακοῦ μέρεσι κατὰ τε τοὺς καλουμένους οἶκους καὶ τρίγωνα καὶ ὑψώματα καὶ ὄρια καὶ τὰ τοιαῦτα). Ich hebe hieraus nur hervor, was über die „Häuser“ gesagt wird (gr. S. 37 f., lat. S. 49—51). Jeder Planet steht vermöge seiner Eigenschaften (sofern er Wärme, Trockenheit, Kälte, Feuchtigkeit bewirkt oder gemäßig ist) zu einem

<sup>1</sup> Wie Ptolemäus, so rechnet auch Hephästion von Theben den Mond zu den ἀγαθοποιόι (Engelbrecht, Hephästion von Theben S. 67), während andere ihn zu den neutralen rechnen, s. oben S. 17.

oder mehreren Bildern des Tierkreises in einer verwandtschaftlichen Beziehung, so daß er in ihnen gleichsam zu Hause ist. Sonne und Mond haben je ein Haus: die Sonne den Löwen, der Mond den Krebs. Die fünf eigentlichen Planeten haben je zwei Häuser:

Kronos ist im Steinbock und im Wassermann zu Hause,  
 Zeus im Schützen und in den Fischen,  
 Ares im Skorpion und im Widder,  
 Aphrodite in der Wage und im Stier,  
 Hermes in den Zwillingen und in der Jungfrau.

Diese Theorie scheint allgemein rezipiert gewesen zu sein. Sie findet sich auch bei Paulus Alexandrinus (im Anfang), Firmicus Maternus (II, 2) und kommt bereits zum Ausdruck auf einem ägyptischen Denkmal aus der Zeit des Augustus, nämlich auf dem einen (rechteckigen) der beiden Tierkreise von Dendera, nur daß hier die Häuser des Jupiter und Mars vertauscht sind (Boll, Sphära 1903, S. 158 ff., 232 ff.), sowie auf einer Serie von Münzen des Antoninus Pius (s. oben S. 23). Vgl. überhaupt über die οἶκοι auch Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* p. 182—192. — Wie die Wirkung der Planeten eine verschiedene ist, je nachdem sie sich in ihrem Hause befinden oder nicht, so kommt auch in Betracht ihre Stellung hinsichtlich der τρίωνα, ὑψώματα und ὄρια.

Nachdem Ptolemäus so im ersten Buche die grundlegenden Theorien entwickelt hat, macht er in den drei folgenden Büchern die praktischen Anwendungen. In Buch II zeigt er, inwiefern die Beschaffenheit der Länder und der Charakter der Völker abhängig ist von der Wirkung der Sterne. Der gelehrte Geograph und Ethnograph gibt hier eine Art Völker-Psychologie. Die beiden letzten Bücher handeln von der Einwirkung der Sterne auf das Geschick des Einzelnen, und zwar Buch III von der Bedeutung der Geburtsstunde für die Bildung des Charakters, Buch IV von dem Einfluß der Sterne im ferneren Leben des Menschen. Überall wird in der mannigfaltigsten und kompliziertesten Weise der günstige oder ungünstige Einfluß der Sterne aufgezeigt, wie er sich ergibt teils aus ihrer eigenen Natur, teils aus den Stellungen, in welchen sie sich befinden.

Bei diesen gelehrten Erörterungen ist eines bemerkenswert: das völlige Zurücktreten des mythologischen Elementes. Es ist eigentlich alles Naturwissenschaft, in der Weise, wie der Verfasser sie eben versteht. Von der mythologischen Bedeutung der Götter erfährt man nichts. Nicht weil Ares der Gott des Krieges ist, wirkt er Krieg und Mord, sondern weil sein Stern feurig ist; nicht weil Aphrodite die Göttin der

Liebe ist, wirkt sie Buhlschaften, sondern weil ihr Stern eine befeuchtende und wärmende Wirkung ausübt. Es ist auch bedeutsam, daß Ptolemäus nicht die Götter und die Sterne identifiziert, sondern vom Stern des Kronos, Stern des Zeus, Stern des Ares usw. spricht. Der Volksglaube hat sicher eine andere Gestalt gehabt. Hier stand die Mythologie im Vordergrund und die Sterne selbst wurden als persönlich wirkende Kräfte vorgestellt. Aber die wissenschaftliche Fundamentierung des astrologischen Glaubens hat ihm einen so starken Eingang auch in den Kreisen der Gebildeten und damit eine so zähe Dauer verliehen.

Mit dem wissenschaftlichen Charakter der Τετράβιβλος σύνταξις des Ptolemäus und ähnlicher astrologischer Werke hängt es wohl auch zusammen, daß sie uns keine Theorie von den Wochengöttern geben. Diese scheint mehr dem populären Glauben angehört zu haben. Unter den uns erhaltenen astrologischen Werken ist meines Wissens nur eines, welches auch diese Theorie entwickelt: die Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν des Paulus Alexandrinus.<sup>1</sup> Er bemerkt (Bogen J, 4 der Ausg. von 1586), daß man den Regenten des Tages und den der Stunde (τὸν πολεύοντα καὶ διέποντα) bei jeder Geburt und an jedem Tage finde gemäß der Reihenfolge der Sterne im System der sieben Zonen (ἀκολουθῶς τῷ τῆς ἐπταζώνου στοιχειωτικῷ λόγῳ). Ἔστι δὲ ἡ τάξις τῆς ἐπταζώνου ἔχουσα οὕτως· ὁ μὲν τοῦ Ἡ ἀστήρ (Saturn) ἐκληρώσατο τὴν α' καὶ ἀνωτάτω ζώνην, κατάψυχρον οὖσαν καὶ κειμένην ἐν τῷ πάγῳ. ὁ δὲ τοῦ Ἰ (Jupiter) τὴν δευτέραν καὶ εὐκρατον, θρεπτικὴν καὶ ζωογόνον ὑπάρχουσαν, τοῦ Ἑ (Mars) τὴν γ' καὶ διάπυρον ζώνην φθαρτικὴν τετευχυίαν κληρωσαμένου. ὁ δὲ ☉ (Sonne) τὴν δ' καὶ μέσην ζώνην τοῦ αἰθέρος εἴληχε διάπυρον καὶ ζωογόνον οὖσαν. ἡ ♀ (Venus) τὴν ε' καὶ εὐδιον ζώνην κληρωσαμένη σπορᾶς καὶ γονῆς αἰτία καθέστηκε. τὴν δὲ ἕκτην καὶ ἐπίκοινον ζώνην ὑγρὰν οὖσαν ὁ τοῦ ☿ (Merkur) ἀστήρ ἐκληρώσατο, τὴν δὲ ζ' ὡσαύτως ὑγρὰν οὖσαν καὶ περιγειοτέραν ζώνην ἢ κραταιοτάτη ☾ (Moon) λαχοῦσα καὶ δεχομένη τὰς τῶν ἀστέρων ἀπορροίας, ὑψηλοτέρας αὐτῶν ἐχόντων τὰς ζώνας ἐπιλαμβάνουσα, αὐξῆσιν καὶ μείωσιν τοῦ παντὸς ποιεῖται διὰ τῆς ἰδίας εἰκόνοσ τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐν ἀνωμαλίᾳ δεικνυμένη. Nach dieser Darstellung des Sieben-Zonen-Systems, in welchem die Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde geordnet sind (vgl. oben S. 15), fährt Paulus fort: ἡ δὲ μέθοδος τοῦ πολεύοντος καὶ διέποντος ἀστέρου (d. h. des Regenten des Tages und des Regenten

<sup>1</sup> Möglicherweise hat eine solche auch Hephästion von Theben. Leider hat Engelbrecht nur den Text des ersten Buches herausgegeben; von den übrigen zwei Büchern nur die Inhaltsangaben. Nach letzteren liegt obige Vermutung nahe.

der Stunde), εἴτε ἐφ' ἐκάστης ἡμέρας εἴτε ἐπὶ γενέσεως, πραγματεύεται τρόπῳ τοιῶδε· δεδόσθω εἶναι ἡμέραν ἡ (des Saturn), ὁ αὐτὸς ἀστὴρ κύριος τῆς ἡμέρας γίνεται καὶ πολεύει ὅλην τὴν ἡμέραν, τὴν α' ὥραν αὐτὸς πολεύων καὶ διέπων, τὴν β' παραδίδωσι τῷ Δ (dem Jupiter), καὶ λέγομεν τὴν β' ὥραν ἡ πολεύοντος καὶ Δ διέποντος· τὴν δὲ γ' ♂ (Mars), καὶ λέγομεν ἡ πολεύοντος ♂ διέποντος· (n. 4 die Sonne fehlt in beiden Drucken von 1586 und 1588, durch Versehen des Schreibers oder Setzers)· τὴν ε' ♀ (Venus), ἡ πολεύοντος Ἀφροδίτης διεπούσης· τὴν ς' ☿ (Merkur), ἡ πολεύοντος ☿ διέποντος· τὴν δὲ ζ' ☾ (Mond), ἡ πολεύοντος ☾ διεπούσης· τὴν δὲ η' πάλιν αὐτὸς (nämlich Saturn) πολεύει καὶ διέπει. τὴν δὲ θ' Κρόνος πολεύει Δ διέποντος, τὴν ι' ἡ πολεύει ♂ διέποντος usw. usw. καὶ ἐξῆς ἕως ἂν τῆς νυκτὸς πληρωθείσης ἡμέρα τοῦ ⊙ [Lücke im Text], καὶ κύριος τῆς ἡμέρας ὁ ⊙ χρηματίας πάσαν τὴν ἡμέραν πολεύων τύχη καὶ ἑαυτῷ τὴν πρώτην ὥραν ἀπομερίας πολεύων καὶ διέπων αὐτῆς γένηται· ἐξῆς δὲ τὴν β' ὥραν ♀ παραλαβοῦσα παρ' αὐτοῦ διέπει, αὐτοῦ πολεύοντος· τὴν δὲ γ' ☿ διέπει ⊙ πολεύοντος· τὴν δὲ δ' ☾ διέπει ⊙ πολεύοντος usw. Es ist dasselbe System, das wir auch aus Dio Cassius und aus dem Chronographen vom J. 354 kennen (s. oben S. 16f.). Es ist unendlich viel einfacher als das der astrologischen Wissenschaft. Während diese durch umständliche Beobachtung und mühevoll Kombinationen erst feststellt, welche Einflüsse auf Grund der gegebenen Konstellation zu einer bestimmten Stunde wirksam sind, hat der Glaube an die Tages- und Stunden-Götter dies alles nicht nötig. Er braucht nur seine Tabelle anzusehen, um für jede Stunde des Tages und der Nacht sofort zu wissen, welches der Haupt- und der Neben-Regent derselben ist. Diese Einfachheit hat ohne Zweifel dem System der Tages-Götter im Volksglauben das Übergewicht über die komplizierten Systeme der gelehrten Astrologie verschafft.

## II.

Die zuletzt mitgeteilte Stelle des Paulus Alexandrinus gibt uns auch Aufschluß über die Bedeutung des Wortes *Septizonium*. Die Anschauung, welche den Ausführungen des Paulus zugrunde liegt, ist die dem Altertum geläufige, daß über oder um die Erde, welche als Scheibe oder Kugel gedacht ist (letztere Ansicht in der wissenschaftlichen Betrachtung der hellenistischen Zeit bereits vorherrschend), sich der Himmel wie eine Kugel wölbt. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist von Äther erfüllt und wird in sieben ebenfalls kugelförmige Etagen oder Zonen geteilt. Vgl. über die Zonen als konzentrische Kugeln: Berger, Geschichte

der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen, 2. Aufl. 1903, S. 206, überh. 197 ff. Daher heißt der Himmel selbst „siebenzonig“ (*Nonnus Dionysiaca* I, 241: οὐρανὸν ἑπτάζωνον), oder es ist vom „siebenzonigen Umkreis des Äthers“ die Rede (*Nonnus Dionys.* 38, 115: αἰθέρος ἑπτάζωνον ἴτυν). Es ist im wesentlichen dieselbe Anschauung, die uns auch in der späteren jüdischen Theologie begegnet, indem diese von „sieben Himmeln“ spricht, denn auch diese sind etagenförmig übereinander geschichtet zu denken.<sup>1</sup> Man wird annehmen dürfen, daß die griechische wie die jüdische Anschauung unabhängig von einander auf eine gemeinsame babylonische Grundlage zurückgehen. Jedenfalls zeigen uns die Ausführungen des Paulus Alexandrinus deutlich, daß die Anschauung von den sieben Zonen des Welt-Raumes eng zusammenhängt mit der Theorie über die sieben Planeten, oder vielmehr daß erstere aus letzterer entsprungen ist. Die sieben Zonen sind nichts anderes als die Bereiche, innerhalb deren die Planeten sich bewegen. Vgl. Achilles Tattius in: *Petavius, Uranologion* p. 135: Die Astronomen sagen: ζῶνας τινὰς εἶναι ἑπτὰ, δι' ὧν φέρονται οἱ ἑπτὰ ἀστέρες. Wir wissen ja (vgl. oben S. 15 und die Ausführungen des Ptolemäus oben S. 59 f.), daß man die Planeten ordnete nach ihrer Entfernung von der Erde. Saturn ist der am weitesten von der Erde entfernte; etwas näher nach der Erde zu steht Jupiter usw. bis zum Monde, welcher der Erde am nächsten ist. Die Bereiche, innerhalb deren die Planeten sich bewegen, werden „Zonen“ genannt. So bewegt sich Saturn in der obersten Zone (*Catalogus cod. astrol. graec.* IV, 114: Κρόνος . . . πορεύεται . . . ἐν τῇ ἀνωτάτῳ ζώνῃ δι' ἐτῶν λ'), Jupiter in der zweiten, Mars in der dritten, die Sonne hat die mittlere Zone des Äthers erhalten (Paulus Alex.: τὴν δ' καὶ μέσῃν ζώνῃν τοῦ αἰθέρος εἴληχε), usw.<sup>2</sup> Daher heißt nun bei

<sup>1</sup> Über die sieben Himmel s. die Testamente der 12 Patriarchen Levi c. 2—3, Ascensio Jesajae c. 7—9, das slavische Henochbuch c. 3—20 (deutsch von Bonwetsch, Abh. der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Kl. N. F. I, 3, 1896), *Aboth de rabbi Nathan* c. 37. *bab. Chagiga* 12<sup>b</sup> (an ersterer Stelle wird eine Äußerung über die sieben Himmel dem R. Meir zugeschrieben, an letzterer dieselbe dem R. Simon b. Lakisch, s. dazu Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 65 f.). *Pesikta* ed. Buber p. 1<sup>b</sup>. Mehr rabbinisches Material bei Schoettgen, *Horae hebr.* I, 718—721 (zu II Kor 12, 2), Wetstein, *Nov. Test.* II, 211 (zu II Kor 12, 2), Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 35 ff. Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie S. 197 f. — Aus der ältesten christlichen Literatur vgl. Aristo v. Pella fr. 4 bei Otto, *Corpus apologet.* IX, 357. Clemens Alex. Strom. IV, 25, 159. Origenes contra Cels. VI, 21. Epiphan. haer. 31, 4. 40, 2.

<sup>2</sup> Daß die Planeten sich unterhalb des Fixsternhimmels im Luftraum bewegen, sagt auch Achilles Tattius (*Petav. Uranologion* p. 138): τῶν δὲ ἀστέρων οἱ μὲν ἀπλανεῖς ἐναρήρασι τῷ οὐρανῷ (sind am Himmel befestigt) . . . ἄλλοι δὲ εἰσὶν ἑπτὰ

Paulus Alexandrinus diejenige Anordnung der Planeten, welche ihrer natürlichen Entfernung von der Erde entspricht, geradezu ἡ ἑπτάζωνος, wobei ein Wort wie τάξις zu ergänzen ist. Es ist die natürliche Reihenfolge „gemäß den sieben Zonen“. Um die Reihenfolge der Tagesgötter zu finden, σκοπεῖν δεῖται διὰ τῆς τῶν ἀστέρων σφαιρικῆς θέσεως, ἀκολουθῶν τῷ τῆς ἑπτάζωνου στοιχειωτικῷ λόγῳ. Auch bei Gelegenheit einer früheren Erörterung gebraucht Paulus ἑπτάζωνος in diesem Sinne. Er handelt (Bogen C, 2—4) von der Stellung der Planeten in den zwölf Bildern des Tierkreises. Bei dieser Erörterung heißt diejenige Reihenfolge oder Anordnung der Planeten, welche ihrer Entfernung von der Erde entspricht, ὁ κατὰ τὴν ἑπτάζωνον λόγος (C, 4). Auch der Verfasser der Scholien zu Paulus folgt demselben Sprachgebrauch (C, 3: ἐν τῇ κατὰ τὴν ἑπτάζωνον τάξει, *ibid.* εἶτα πάλιν ὡς ἀπ' ἀρχῆς ὁ ἥ [Saturn], μέχρις οὗ συμπληρωθεῖ ἡ ἑπτάζωνος κάθοδος καὶ τάξις). Ebenso heißt in dem oben S. 24 erwähnten Papyrus-Text die Anordnung der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde ἑπτάζωνος, während die Anordnung nach der Reihe, in welcher sie die Tage beherrschen, ἑλληνικὸν heißt. Zonen und Planeten gehören also eng zusammen. Jeder Planet hat seine Zone, und die Zone ist nichts anderes als der Bereich, in welchem sich der Planet bewegt. Von hier aus wird auch das Gedicht Commodians (Instr. I, 7) *De septizonio et stellis* verständlich, dessen Titel durch das Akrostich gesichert ist. Es handelt tatsächlich von der Macht oder vielmehr Ohnmacht der Planeten. Diese sind *septizonio fortes*, was nur heißen kann, daß ihre Wirkungskraft (δύναμις) sich bemißt nach ihrer Stellung im Bereich der sieben Zonen. Saturn als der oberste hat eine andere Kraft als Jupiter der gemäßigte usw. (vgl. die Ausführungen des Ptolemäus oben S. 59f.). Das *septizonium* ist also das System der sieben Planeten. Die enge Zusammengehörigkeit der Zonen und Sterne zeigt sich namentlich auch in den Spekulationen der christlichen Gnostiker wie in denjenigen der Mithras-Religion, welche aus den hier gezeichneten astrologischen Anschauungen erwachsen sind.<sup>1</sup>

ἀστέρες κατωτέρω τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῷ ἀέρι, καὶ ἰδίως καὶ μετὰ τοῦ οὐρανοῦ κινούμενοι· οἵτινες τῷ ἰδίῳ κινήσει ἔχουσιν καὶ μὴ ἀρρηνεῖν τῷ οὐρανῷ ἀλλ' ἐν τῷ αἰθέρι φέρεσθαι, οὔτε κατὰ τὰ αὐτὰ οὔτε ὡσαύτως ἀνατέλλουσι.

<sup>1</sup> Vgl. hierüber bes. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897 (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XV, 4); auch Bousset, Die Himmelsreise der Seele (Archiv für Religionswissenschaft IV, 1901, S. 136—169, 229—273). — Die Gnostiker lehrten, daß die Seele, um erlöst zu werden, durch sieben Tore hindurchgehen muß, deren jedes von einem Archon bewacht wird. Diese Archonten werden mit mythologischen Namen semitischen Ursprungs bezeichnet, sind aber tatsächlich die Planeten-Geister. Denn der oberste von ihnen Ἰαλδαβαώθ hängt mit dem Stern Φαίνων

Durch das hier mitgeteilte Material dürfte eine sichere Grundlage gegeben sein für die Erklärung des Wortes *Septizonium* als Bezeichnung eines Gebäudes. Das Wort kann nichts anderes heißen als „das System der sieben Zonen“ oder adjektivisch: „auf das System der sieben Zonen bezüglich“, welches System aber identisch ist mit dem System der sieben Planeten. Dieses muß also in jenen großen Monumentalbauten irgendwie zur Darstellung gekommen sein. Auf welche Weise? wissen wir leider nicht. Einige Möglichkeiten sind oben S. 30 angedeutet worden. Hier sei nur noch daran erinnert, daß zum astrologischen System der Planeten auch die Angaben über ihre οἶκοι, τρίγωνα, ὑψώματα und ὅρια gehörten (s. oben S. 60f.).<sup>1</sup> Es ist keineswegs notwendig, daß der Bau sieben Etagen hatte, wie der berühmte turmartige Tempel zu Borsippa, welcher das System der sieben Planeten-Zonen durch sieben über einander liegende Etagen zur Darstellung brachte. Insofern Maaß (Die Tagesgötter S. 20ff.) dagegen polemisiert, daß man sich die abendländischen „Septizonien“ ähnlich vorstelle, ist er gewiß im Rechte, denn die erhaltenen Zeichnungen des einstigen Severusbaues sprechen entschieden dagegen. Aber diese Vorstellung ist auch nach der von uns gegebenen Erklärung des Wortes durchaus nicht notwendig. Das „Siebenzonensystem“ kann sehr wohl auf andere Weise im Innern des Baues dargestellt gewesen sein.

Maaß lehnt freilich die Form *Septizonium* ab und hält *Septizodium* für die richtige (S. 106ff.), indem er den Nachweis versucht, daß die Planeten auch ζῷδια genannt worden seien (S. 118ff.). Ich glaube nicht, daß dieser Nachweis gelungen ist. Den griechischen Text des Dositheus (s. oben S. 32) hält Maaß selbst für Übersetzung aus dem Lateinischen. Was aber S. 128ff. an Material beigebracht ist, beweist nur, daß man in der Popular-Philosophie die Sterne im allgemeinen wohl auch als „lebende Wesen“ ζῷδια bezeichnet hat (obwohl auch dieses selten). Eine Benennung aber speziell der Planeten als ζῷδια, so daß man von den sieben ζῷδια gesprochen hätte, ist auch von Maaß nirgends nachgewiesen. Die ζῷδια schlechthin sind immer die zwölf Bilder des Tierkreises.

d. h. Saturn zusammen (Origenes contra Cels. VI, 31; vgl. den Parallel-Bericht des Irenäus I, 30, 5ff.; bes. I, 30, 9: *sanctam autem hebdomadam septem stellas, quas dicunt planetas, esse voluit*). Es handelt sich also um die sieben Zonen zwischen der Erde und dem obersten Himmel, welche von den Planeten-Geistern beherrscht werden. Durch sie muß die Seele hindurchgehen, um zum obersten Himmel zu gelangen. In ähnlichen Spekulationen bewegte sich die Erlösungslehre der Mithras-Religion (Origenes contra Cels. VI, 22).

<sup>1</sup> Wenn das *Septizonium* solche Belhrungen enthielt, so begreift man, daß es im christlichen Mittelalter „die Schule des Virgil“ d. h. die Schule der Weissagungskunst genannt wurde.



## Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefs.

Von Adolf Harnack in Berlin.

Die in meiner „Chronologie“ I, S. 438ff. ausführlich begründete Hypothese, daß der 2. Clemensbrief nach der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt ist und mit der von Dionysius Corinth. (Euseb., h. e. IV, 23, 11; II, 25, 8) erwähnten Zuschrift des römischen Bischofs Soter (nach Korinth) identifiziert werden muß, ist von einigen Gelehrten beanstandet worden. Als stärkstes Gegenargument spielen sie stets die Beobachtung aus, unser Schriftstück sei eine Predigt bzw. eine Ermahnungsrede, diese aber könne nicht als „Brief“ übersandt und bezeichnet worden sein. Auf dieses Argument hatte ich schon im Voraus die Antwort gegeben: πρόκειται; denn diese Predigt ist ja sicher schon im 3. Jahrhundert (und fort und fort) als Brief behandelt und betitelt worden. Niemand hat daran Anstoß genommen; warum soll sie also nicht auch schon im 2. Jahrhundert als Brief gegolten haben? warum soll eine Ermahnungsrede, wenn sie schriftlich fixiert worden war und in dieser Gestalt auch Auswärtigen zugesandt wurde, nicht als „Brief“ bezeichnet worden sein? Hierzu kommt noch die Beobachtung, daß das von Soter nach Korinth gesandte Schriftstück ungewöhnlich war und durch seinen Inhalt sich wesentlich von den Briefen unterschied, die zwischen den Gemeinden sonst gewechselt wurden. „Τοσαύτη νοουθεσία“ hat es Dionysius genannt und in seinem Antwortsschreiben nach Rom berichtet, die Schrift habe bei der Verlesung am Sonntag solchen Eindruck in der korinthischen Gemeinde gemacht, daß man den Beschluß gefaßt habe, es nicht beiseite zu legen, sondern es immer wieder — zusammen mit dem früheren, clementinischen Schreiben — öffentlich als „νοουθεσία“ (hier findet sich diese Charakteristik zum zweitemal in den Worten des Dionysius) zu verlesen. Seit dem Jahre 96 also war kein ähnliches Schreiben mehr von Rom nach Korinth gekommen; lediglich jener alte Brief und dieser neue wurden zusammengeordnet und für den Gemeindegebrauch aus-

gesondert (für den 1. Clemensbrief war dies augenscheinlich schon früher geschehen).

Beides, was Dionysius hier sagt, trifft auf unsern sog. 2. Clemensbrief zu: er kann gar nicht besser charakterisiert werden als durch den Ausdruck „eine große, erschütternde *vousεία*“, und er ist wirklich — und er allein — mit dem 1. Clemensbrief verbunden worden und liegt nur in dieser Verbindung uns vor. Gegen die Identifizierung mit dem Soterbriefe spricht also nicht nur nichts, sondern die Unterlassung dieser Identifizierung schüfe ein literarisches Rätsel, weil einen Doppelgänger: der sog. 2. Clemensbrief ist eine „*vousεία*“, die, wie die Überlieferung und die Handschriften lehren, die Aufschrift „*πρὸς Κορινθίους*“ trug, mit dem 1. Clemensbrief sehr frühe schon verbunden worden und in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Der Soterbrief ist eine *vousεία*, welche die Aufschrift „*πρὸς Κορινθίους*“ trug, mit dem 1. Clemensbrief sofort verbunden worden und in der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden ist. Und diese beiden Schriftstücke sollen verschieden sein? *Credat Iudaeus Apella!*

Aber jenes Schreiben ist eine aufgezeichnete Predigt, dieses aber, sagt man, muß ein wirklicher Brief gewesen sein. Hierzu ist ein Doppeltes zu bemerken: 1. im Soterbrief muß das Erbaulich-Admonitorische mindestens stark überwogen haben, sonst hätte er in Korinth nicht das staunenswerte Ansehen erlangen können, 2. es fehlt nicht an Analogien, daß erbauliche Traktate (also natürlich auch aufgezeichnete Predigten) als „*epistolae*“ und umgekehrt Briefe als „*adlocutiones*“ bezeichnet worden sind. Da ich früher solche Analogien nicht mitgeteilt habe, — nur darauf hatte ich a. a. O. S. 443 aufmerksam gemacht, daß sich das antike „*ἐπιστολή*“ („*epistula*“) und das deutsche „Brief“ überhaupt nicht völlig decken — so sei das Versäumte hier nachgeholt.

1. Der novatianische Traktat *De bono pudicitiae* ist augenscheinlich ein Brief; dies schließt aber nicht aus, daß der Verf. am Schluß schreibt: „*ego pauca dictavi, quoniam non est propositum volumina scribere, sed adlocutionem transmittere.*“ Auch der 2. Clemensbrief ist eine „*adlocutio transmissa.*“

2. Pacian von Barcelona bezeichnet unterschiedslos die Briefe und die Traktate Cyprians als „*epistulae*“. Genau derselbe Sprachgebrauch findet sich bei Augustin; v. Soden (Texte u. Unters. Bd. 25 H. 3, S. 9) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß bei Augustin die Bezeichnung „*epistula*“ für beide Gattungen (Briefe und Traktate) sogar die häufigste ist. Durch Übersendung eines ermahnenden Schriftstücks, ja schon durch

seine Verbreitung bei Auswärtigen, die es anging, erhielt nach dem Sprachgefühl jener Zeit, dasselbe den Charakter einer „epistula“.<sup>1</sup> Da nun auch Rufin alle Werke Cyprians „epistulae“ genannt hat, so darf man geradezu sagen, daß diese Bezeichnung für admonitorische Traktate eine ganz geläufige gewesen ist.<sup>2</sup>

3. Auch in vielen Handschriften Cyprians heißen die Traktate „epistulae“. Sanday (*Studia Bibl. et Eccles. Oxon.* III p. 280) hat darauf aufmerksam gemacht, daß im Cod. C der Traktat „Quod idola“, in den Codd. GO<sub>1</sub>O<sub>4</sub>O<sub>5</sub> die Traktate „De unitate“ und „De mortalitate“ als „epistulae“ bezeichnet sind. Scharfsinnig vermutet er, daß durch diese Bezeichnungen selbst Titeländerungen — und zwar schon in frühester Zeit — hervorgerufen worden sind. Wenn im Verzeichnis von Cheltenham vom Jahre 359 und in O<sub>1</sub> die Schrift „De habitu virginum“ die Aufschrift trägt: „Ad virgines“, so ist aller Wahrscheinlichkeit nach diese Adresse aus der Charakterisierung des Traktats als eines Briefs entstanden.

Man darf nicht einwerfen, daß es sich hier um jüngere Erscheinungen handelt. Wenn die Väter des Abendlands von ± 400 an einmütig keinen Unterschied zwischen den cyprianischen „tractatus“ und „epistulae“ machen, und wenn Cyprian selbst Episteln schreibt, als wären sie Traktate und auf eine bestimmte Gemeinde gemünzte Traktate verbreitet, als wären sie Episteln mit einer weiten Adresse, so sieht man, daß die Grenzen von alters her fließende waren. Es steht also der Annahme schlechterdings nichts im Wege, daß der römische Bischof Soter der korinthischen Gemeinde eine von ihm in Rom gehaltene Predigt, auf die er sich nicht ohne Grund etwas einbilden konnte, übersandt und daß diese Gemeinde sie als „Brief“ bezeichnet hat.

Die Zeitlage des sog. 2. Clemensbriefs ergibt sich aus seiner Abfassung durch Soter (c. 166—174). Da ferner die uns teilweise erhaltene Antwort des Dionysius Cor. die Annahme nahe legt, Soter habe beim Beginn seiner bischöflichen Regierung geschrieben, so ist der 2. Clemensbrief mit Wahrscheinlichkeit auf c. 166 zu datieren. Es wäre erwünscht,

<sup>1</sup> Ein „Begleitschreiben“ war dabei unnötig; aber wenn auch ein solches in unserm Falle vorhanden gewesen sein mag, so ist es natürlich nicht auffallend, daß wir es nicht mehr besitzen. Die von Bardenhewer (*Gesch. der altkirchl. Litt.* I S. 110) gestellte Frage, wo es geblieben ist, ist daher sehr überflüssig.

<sup>2</sup> Umgekehrt waren einzelne Briefe Cyprians (z. B. der über das Abendmahl) von vorn herein als Traktate entworfen und werden auch als solche hin und her bezeichnet.

aus inneren Gründen dieses Datum erhärten oder doch wenigstens die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts bestimmt ausschließen zu können. Allein sichere Beobachtungen hatten sich bisher nicht ergeben, so wenig umgekehrt Merkmale aufgewiesen werden konnten, die die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts nahe legen. Ich glaube nun aber auf eine Beobachtung aufmerksam machen zu können, die die Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts ausschließt. Ganz sicher ist sie m. E. zwar nicht, aber sie verdient doch alle Beachtung: Soter scheint die Apologie des Justin gelesen zu haben.

C. 1f. schreibt er, früher hätten wir Steine und Holz und Gold und Silber und Erz angebetet, Werke von Menschen (ἔργα ἀνθρώπων). Wenige Zeilen darauf erklärt er Jesaj. 54, 1 und erläutert die Worte: „ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα“, also: ἐπεὶ ἔρημος ἐδόκει εἶναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ ὁ λαὸς ἡμῶν, νυνὶ δὲ πιστεύσαντες πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν. Bei Justin (Apol. I, 53) liest man: ὡς δὲ προεφητεύθη ὅτι πλείονες οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντες τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων, τὰ προφητευθέντα ἀπαγγελοῦμεν. ἐλέγχθη δὲ οὕτως: „εὐφράνθητι στεῖρα . . . ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα“. ἔρημα γὰρ ἦν πάντα τὰ ἔθνη ἀληθινοῦ θεοῦ, χειρῶν ἔργοις λατρεύοντα [nun aber sind sie in der Christenheit die zahlreicheren geworden]. Ἰουδαῖοι δὲ καὶ Σαμαρεῖς . . . παραγενόμενον ἠγνόησαν πλὴν ὀλίγων τινῶν. Unabhängig sind die beiden Stellen schwerlich von einander; waltet hier aber eine Abhängigkeit, so liegt sie sicher bei Soter und nicht bei Justin. Justin sieht die Prophetie darin erfüllt, daß die Heidenchristen zahlreicher sind als die Judenchristen; Soter aber kann schon einen Schritt weiter gehen und behaupten, die Heidenchristen seien bereits zahlreicher als die Juden. Für Justin, der aus Palästina stammte, ist noch der Unterschied von Juden- und Heidenchristen von hoher Bedeutung; der römische Bischof sieht von diesem Unterschiede ab und stellt vielmehr die Heidenchristen und die Juden sich gegenüber. Dies bezeichnet auch einen großen Fortschritt in dem Wachstum der Heidenkirche; sie erscheint nicht nur zahlreicher als die Judenchristen, sondern sogar zahlreicher als die Juden. Die Schriftauslegung Justins hat Soter akzeptiert, aber ihr einen erweiterten Sinn gegeben. Daß aber Justins Apologie nach ihrem Erscheinen im Jahre 150 (oder um dieses Jahr) in Rom viel gelesen worden ist, können wir, ohne direkte Zeugnisse zu besitzen, behaupten. Dürfen wir annehmen, hier eine Spur ihrer Lektüre gefunden zu haben — evident ist die Sache, wie bemerkt, nicht, aber die fast wörtliche Parallele ἔρημα ἀληθινοῦ θεοῦ, ἔρημος ἀπὸ θεοῦ

---

fällt besonders schwer ins Gewicht —, so ist damit unabhängig von der Verfasserfrage erwiesen, daß der sog. 2. Clemensbrief nach der Mitte des 2. Jahrhunderts abgefaßt worden ist.

---

Daß Soter seine Predigt ganz unverändert gelassen hat, als er eine Abschrift für die korinthische Gemeinde veranstaltete, braucht man nicht anzunehmen. Hat doch z. B. Cyprian, wie wir jetzt wissen, in dem für Rom bestimmten Exemplar seines Traktats *de unitate ecclesiae* Veränderungen vorgenommen. Cap. 7 unserer Predigt legt die Vermutung nahe, daß es für die korinthische Gemeinde geschrieben worden ist, während der Verf. andererseits Stellen stehen gelassen hat (c. 17, 19), die sich auf die ursprüngliche Hörschaft bezogen.

---

## Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion.

Von G. Krüger in Gießen.

Wer sich der gewaltigen gelehrten Arbeit erinnert, die der Erforschung des altkirchlichen Taufbekenntnisses in den letzten Jahrzehnten gewidmet worden ist, dem mag die Behauptung auffällig erscheinen, daß wir von der Entstehung dieses Bekenntnisses trotz Caspari und Zahn, trotz Harnack und Kattenbusch auch heute noch herzlich wenig wissen. Ich lege den Ton auf dieses „wissen“: denn die Forscher scheinen mir nicht immer streng genug zu scheiden zwischen dem, was wir wissen, und dem, was nur als wahrscheinlich oder mutmaßlich gelten kann. Die neuere Forschung leidet aber auch an dem Fehler, einen anscheinend klaren Tatbestand durch gelehrte Hypothesen nicht selten zu verwirren. Ich glaube, sie sieht oft den Wald vor Bäumen nicht und zwar, begreiflicherweise, um so weniger je gelehrter sie ist. Eine erfreuliche Ausnahme macht in dieser Beziehung das Buch von M<sup>c</sup>Giffert, das den Dingen mit der Vorsicht, aber auch mit der Unbeirrtheit zu Leibe geht, die uns aus zahlreichen englischen und amerikanischen Erzählungen als wesentliche Bestandteile der auch für unsere Arbeit fruchtbaren Detektiv-Methode bekannt sind.

Unser Wissen von der Entstehung des Taufbekenntnisses beschränkt sich streng genommen auf Folgendes. Wir wissen zunächst, daß Cyprian (vgl. Ep. 60; Hahn § 12) in der novatianischen Kontro-

---

1 A. C. M<sup>c</sup>Giffert, *The Apostels' Creed. Its Origin, its Purpose, and its Historical Interpretation.* New-York, Ch. Scribners Sons, 1902. Die oben niedergelegte Auffassung, die mit der von M. in allem Wesentlichen zusammentrifft, habe ich mir in stetem Gedankenaustausch mit dem verdienstvollsten Forscher auf unserem Gebiet, meinem früheren Herrn Kollegen Kattenbusch gebildet (vgl. meinen Art. Marcion in der Real-Enzykl. Bd. 12). K. vertritt, wie man weiß, einen abweichenden Standpunkt. Doch kann man aus seiner Besprechung des M<sup>c</sup>Giffertschen Buches in *Theol. Lit.-Ztg.* 1903 ersehen, daß die gegnerischen Argumente nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben sind.

verse dem Einwurf zu begegnen hatte, daß ja der Gegner dasselbe Gesetz (eandem legem tenere), wie die katholische Kirche halte (quam catholica ecclesia teneat), daß er mit demselben Symbol taufe (eodem symbolo quo et nos baptizare), daß er denselben Gott-Vater, denselben Sohn Christum, denselben Heiligen Geist kenne (nosse); auch dürfe er die gleiche Berechtigung zum Taufen in Anspruch nehmen wie seine katholischen Gegner, weil er die gleichen Tauffragen stelle. Cyprian verneint das: die Novatianer könnten die Frage „credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam“ nicht wahrheitsgemäß beantworten, weil sie keine Kirche haben. Die Frage selbst zeuge gegen sie: remissionem peccatorum non nisi in ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi ecclesia non sit, non posse peccata dimitti. Hieraus folgt, daß in der afrikanischen Kirche zur Zeit Cyprians (um 250) ein auf der Taufformel aufgebautes Bekenntnis vom Täufling gefordert wurde, in dem u. a. die remissio peccatorum und die vita aeterna, für die das Bekenntnis zur sancta ecclesia die Voraussetzung war, bekannt wurde. Aus dem gegnerischen Einwurf ist der Gebrauch eines wesentlich gleichlautenden Bekenntnisses auch für die römische Kirche unmittelbar zu erschließen, und Novatian selbst (de trinitate; Hahn § 11) ist dafür Zeuge.

Zeuge für das Vorhandensein und die kirchliche Geltung eines solchen Bekenntnisses sowohl in der afrikanischen wie in der römischen Kirche ist aber auch schon Tertullian. Eine Anzahl oft angeführter Stellen aus seinen Schriften (Hahn § 7) lassen darüber keinen Zweifel zu, daß er ein festgeformtes Taufbekenntnis kennt, und ebenso ist sicher, daß Rom für ihn die Autorität ist, von der die afrikanische Kirche ihre regula fidei bezogen hat.<sup>1</sup> Ein stichhaltiger Grund für die von vielen Forschern vertretene Annahme, daß für Tertullian regula fidei nicht das Bekenntnis an sich, sondern in der von ihm dargebotenen Auslegung bedeutet, ist mir nicht bekannt, und gegen Zahns Ausführungen über diesen Punkt weiß ich Begründetes nicht zu sagen. Nur gelehrter Skrupelhaftigkeit kann es zum Problem werden, daß die den Inhalt der regula verdeutlichende Erklärung, die ja in Tertullians Augen nichts neues zum Bekenntnis hinzu bringt, als ganz selbstverständlich in die regula miteingegriffen wird. Den Gedanken, seine Interpretation im Unterschied vom Bekenntnis als Glaubensregel zu bezeichnen, würde Tertullian als

<sup>1</sup> praescr. 36: si autem Italiae adiaceres, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est . . . videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Folgt der Inhalt der regula.

ganz und gar unerlaubt weit von sich gewiesen haben. Über den Inhalt des Bekenntnisses gibt Tertullian erheblich mehr an als Cyprian, ohne daß es möglich wäre, auf Grund seiner Angaben den Wortlaut des Bekenntnisses herzustellen.

Auch Irenäus (Hahn § 8) wird man, wenn schon nicht mit der gleichen Sicherheit, als Zeugen für das Taufbekenntnis aufführen dürfen: denn die Beziehung, in die er den *κανὼν τῆς ἀληθείας* zur Taufe setzt (I, 9, 4; I, 10, 1) läßt kaum eine andere Deutung zu, als daß auch ihm ein festgeformtes Bekenntnis (des Täuflings) die Voraussetzung für den Zutritt zur Gemeinde war, und was wir vom Wortlaut dieses Bekenntnisses aus vielen Stellen seines Werkes erfahren, stimmt mit dem aus Tertullian zu Entnehmenden gut zusammen.

Damit sind wir an der Grenze dessen, was wir wissen, angelangt und betreten hypothetisches Gebiet.<sup>1</sup> Keine Andeutung in den Urkunden der vorirenäischen Zeit gestattet uns, mit wissenschaftlicher Sicherheit den Schluß zu ziehen, daß irgend eine christliche Gemeinde in Ost und West bei der Taufe ein besonderes Bekenntnis verlangte. Es muß das um so schärfer betont werden, als immer wieder Versuche gemacht werden, solche Andeutungen aufzuspüren und die angeblich aufgespürten zu benutzen, um Hypothesen über den Ursprung des Taufbekenntnisses zu erhärten.

In die Kategorie dieser Versuche gehört in erster Linie die Behauptung, daß schon Marcion, als er der römischen Gemeinde beitrat (144), ein Bekenntnis seines Glaubens habe ablegen müssen, zu dem er sich später in Widerspruch gesetzt habe. In den für diese Behauptung immer und immer wieder angezogenen Stellen Tertullians wird m. E. nüchterne Forschung Belege nicht entdecken können. Die Behauptung ist aber deshalb so verhängnisvoll geworden, weil sie die Forscher verleitet hat, das Vorhandensein eines Bekenntnisses auch aus den Schriften Justins herauszulesen. Ist nämlich jene Behauptung richtig, so muß natürlich Justin (um 150) ein solches Bekenntnis gekannt haben. Nun aber glaube ich, mit Bestimmtheit den Satz aufstellen zu können, daß, abgesehen von der eben abgewiesenen Beziehung, noch niemand einen

<sup>1</sup> Ob die Presbyter von Smyrna sich ihrem Amtsbruder Noetus gegenüber auf ein festgeformtes Bekenntnis berufen haben, lasse ich dahingestellt. Der Ausdruck *ταῦτα λέγομεν ἢ ἐμύθομεν* (Hahn § 4) legt diese Beziehung nahe, ohne sie als notwendig erscheinen zu lassen. Den Gang unserer Untersuchung beeinflusst die Entscheidung nicht, da wir dadurch nicht in vorirenäische Zeit geführt werden. Das Gleiche gilt von der Frage, ob Apelles (s. Epiph. 44, 2) das Bekenntnis gekannt habe. Ich möchte diese Frage bejahen und finde damit meine Ausführungen bestätigt. Vgl. meinen Artikel in RE.



wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Beweis dafür, daß Justin ein „Symbol“ gekannt habe, beigebracht hat. Man darf aber einen solchen Beweis verlangen gegenüber dem Schlusse, den man aus Justins ausführlicher Schilderung der Taufhandlung, in der eines Bekenntnisses mit keinem Worte gedacht wird und in die man ein solches auch nicht hineinlesen kann, m. E. mit zwingender Sicherheit ziehen kann. Die Annahme der Bekanntschaft Justins mit einem Taufbekenntnis ist aber der *rocher de bronze* für alle diejenigen Forscher, die die Entstehung eines solchen Bekenntnisses in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts oder in frühere Zeit verlegen wollen, wobei es gleichgiltig ist, ob sie mit Kattenbusch und Harnack der Meinung sind, Justin habe das „Symbol“ in Rom vorgefunden, oder mit Caspari, Loofs u. a. glauben, er habe es aus dem Orient dorthin gebracht. Was von angeblichen literarischen Belegen aus vorjustinischer Zeit herangezogen wird, sei es aus römischen, sei es aus orientalischen Schriftwerken, kann höchstens beweisen, daß die Glaubenssätze, die im Taufbekenntnis zu einer literarischen Einheit verarbeitet sind, der Christenheit seit langem geläufig waren, und läßt es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß diese Glaubenssätze hier und dort in formelhafter Zusammensetzung, z. B. zu exorzistischen Zwecken verwertet wurden (vgl. die Formulierungen bei Ignatius und Aristides). Was aber für die gegenwärtige Erörterung zur Frage steht, ist etwas anderes. Es fragt sich: wann und unter welchen Bedingungen ist das Taufbekenntnis, d. h. das Bekenntnis des Täuflings, als eine festgeformte Einheit entstanden und als kirchliche Einrichtung eingeführt worden.

Ist es richtig, daß die literarischen Urkunden der vorirenäischen Zeit Andeutungen in dieser Richtung nicht enthalten, so sind wir bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis von der Überlieferung gezwungen, diese Betrachtung zu verlassen: denn es hat keinen Zweck, Möglichkeiten ins Auge zu fassen, die auch nur zu Wahrscheinlichkeiten zu erheben alle Hilfsmittel fehlen. Um weiter zu kommen, müssen wir einen andern Weg einschlagen: wir müssen das Taufbekenntnis selbst befragen. Es ist uns als literarische Einheit nur in der Gestalt bekannt, in der es um das Jahr 340 zu Rom im gottesdienstlichen Gebrauch war. Marcell von Ancyra (Hahn § 17) hat es uns überliefert. Mir ist nun die Leichtigkeit — um nicht mehr zu sagen — stets unbegreiflich gewesen, mit der die Forscher über die doch fundamental wichtige Frage hinweggeglitten sind, ob die Gestalt des Taufbekenntnisses von 340 sich mit der für die Zeit des Irenäus vorauszusetzenden gedeckt hat. Zahn

hat freilich geschrieben (Das apostolische Symbolum, 1893, 17): „Sehr unvorsichtig wäre es oder ist es vielmehr, an die Stabilität der römischen Kirche in Sachen des Symbols auch da zu glauben, wo wir sie nicht sehen, und das Symbolum von 250—450 für das schlechthin unveränderte Symbol dieser Kirche oder gar für die versteinerte Urform der Taufbekenntnisse aller Kirchen zu halten.“ Leider hat er dieser trefflichen Erkenntnis nur in geringem Umfang Folge gegeben und seine Untersuchung fast ganz auf Kleinigkeiten beschränkt, wie darauf, ob das *ἐνα* im ersten Artikel, das Irenäus und Tertullian bezeugen, während es bei Marcell fehlt, im ursprünglichen Bekenntnis gestanden habe oder nicht. Erst M<sup>c</sup>Giffert hat auf diesen Punkt besondere Aufmerksamkeit verwendet und den Finger darauf gelegt, daß so wichtige Bestandteile des Bekenntnisses wie die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und die *ἅγια ἐκκλησία* weder bei Irenäus noch bei Tertullian nachweisbar sind. Mindestens fraglich muß es auch bleiben, ob im zweiten Artikel *μονογενῆ* und *πνεῦμα ἅγιον* ursprünglich gelesen wurden. M<sup>c</sup>Giffert stellt als beglaubigten Urtext den folgenden her:

πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, σαρκὸς ἀνάστασιν.

Lassen wir die Frage, ob diese Rekonstruktion völlig zutrifft oder nicht, als für unseren gegenwärtigen Zweck gleichgiltig beiseite<sup>1</sup> und fragen wir das so oder ähnlich beschaffene Taufbekenntnis, was es uns zu sagen hat. Die Meinungen der Forscher sind geteilt. Mit besonderem Nachdruck vertritt Kattenbusch die Ansicht, daß das Taufbekenntnis ein Gemeindebekenntnis ohne antithetische Spitze sei. Das ist mir von jeher ganz unwahrscheinlich gewesen: denn es widerspricht allem, was wir aus der Geschichte der christlichen Bekenntnisse aller Zeiten und aller Kirchen wissen; es ist kein Grund einzusehen, warum das erste Bekenntnis unter anderen Bedingungen geschaffen sein soll wie die übrigen. Auch verißt man immer wieder, daß es sich um die Aussage des Täuflings, nicht um die Taufformel handelt. Die Tauffragen (s. o. Cyprian) allein

<sup>1</sup> Ich bemerke in dieser Beziehung nur, daß mir Zahns Ansicht, daß das *ἐνα θεόν* ursprünglicher Bestandteil des Bekenntnisses gewesen sei, trotz M<sup>c</sup>Gifferts Gegenbemerkungen immer noch als sehr beachtenswert erscheint. Dagegen möchte ich M<sup>c</sup>Gifferts Argumente dafür, daß *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und *ἅγια ἐκκλησία* erst unter Kallist dem Bekenntnis eingefügt sein möchten, obwohl sie mir zum Beweis nicht auszureichen scheinen, dem Nachdenken der Forscher empfehlen.

sind schon ein ausreichender Beweis dafür, daß man von dem Bekenner erwartete, er erkläre mit seiner Aussage diese Fassung der göttlichen Wahrheiten für die allein richtige. Endlich bezeugt Tertullian (s. o.) ausdrücklich: *regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur...* Der ganze Zusammenhang seiner Erörterung in *praescr.* und anderen Schriften läßt die polemische Abzweckung des Bekenntnisses als die allein natürliche erscheinen.

Worauf aber ist diese Abzweckung gerichtet? Gegen Heiden? Das wäre denkbar beim ersten Artikel, aber die folgenden schließen diese Möglichkeit aus. Gegen Juden? Das verhindert der erste Artikel. Bleibt nur eine Möglichkeit: gegen abweichende Fassungen der göttlichen Wahrheiten im Schoß der eigenen, der sich christlich nennenden Gemeinschaft, kurz gesagt: gegen Häretiker. Nun hat es freilich Häretiker von jeher gegeben, auch solche Häretiker, die just die im Bekenntnis herausgehobenen und zusammengefaßten Glaubensartikel bestritten. Und wenn jemand lediglich vom Inhalt des Bekenntnisses operierend sagen wollte, es sei gegen häretische Bestrebungen um das Jahr 100 oder früher gerichtet, so wäre dagegen wenig zu sagen. Schließlich könnte sogar die Legende vom apostolischen Ursprung im Rechte sein. Es gibt aber ein, wie mir scheint, unübersteigliches Hindernis gegen diese und alle ähnlichen Annahmen: das ist das Schweigen aller literarischen, d. h. aber überhaupt aller unserer Quellen über das Vorhandensein eines Bekenntnisses in der apostolischen und nachapostolischen Zeit. Durch dieses Schweigen wird die Bezugnahme auf Häresien der vorjustinischen Zeit bis mindestens 150 unmöglich gemacht. Wer diesem Schweigen zum Trotz bei frühzeitiger Abfassung des Bekenntnisses als einer festgeformten Einheit stehen bleiben will, dem bleibt nur der Ausweg übrig, den H. W. Thiersch empfahl, um die Echtheit des 2. Petrusbriefes zu retten: Petrus hat ihn verfaßt, zugleich aber Befehl gegeben, ihn so lange zurückzuhalten, bis die Häretiker auftreten würden, die er vorausschauend bereits vernichtet hatte. Wer dieses Mittel verwirft, der hat die Pflicht, nach einer Zeitlage zu suchen, die die Entstehung des Taufbekenntnisses so erklärt, daß das Schweigen Justins (um 150) und das Reden des Irenäus (vor 180) nicht mehr rätselhaft erscheint.

Es gibt nur eine Zeitlage, die dabei ernsthaft in Betracht gezogen werden kann: der Gegenschlag gegen Marcion. Wer sich erinnern will, welche innerkirchliche Gefahr das Aufkommen und das rasche An-

wachsen der durch Marcion entfesselten Bewegung von der Mitte des 2. Jahrhunderts ab bedeutete, der hält den Schlüssel in Händen für die Entstehung nicht, wie Harnack meinte, der antignostischen Ausdeutung des Taufbekenntnisses, sondern der antignostisch ausgedeuteten Taufformel in Gestalt eines Bekenntnisses des Täuflings als einer festen kirchlichen Einrichtung. Auch daß man sich gerade in Rom zur Einführung eines solchen Bekenntnisses entschloß, wird nun verständlich: denn in Rom war das Übel zuerst ausgebrochen, und in Rom gewann es zunächst seine gefährliche Verbreitung. Hier hatte Marcion die berühmte Auseinandersetzung mit den Presbytern gehabt, in der er sich darauf berief, daß man neuen Wein nicht in alte Schläuche fülle. Auch er war wie alle anderen getauft worden auf jene dreigeteilte Formel von Vater, Sohn und Geist, oder wie sie nach dem Zeugnis Justins in Rom gelautet haben wird: von Gott, Jesus Christus (Christus Jesus?) und Heiligem Geist. Aber er hatte gelernt, sich über die göttlichen Wahrheiten seine eigenen Gedanken zu machen. Ausgetreten aus der Gemeinschaft mit der von Bischof und Presbytern geleiteten Kirche hatte er begonnen, die Sätze zu verfechten, die mit dem Gemeingut der Christenheit von der apostolischen Zeit her in schärfstem Widerspruche standen: Zwei Götter, nicht ein Gott, der als der Vater des Alls gilt, Christus nicht der Sohn dieses einen Gottes und Weltschöpfers, sondern die unirdische Erscheinung des großen Unbekannten, nicht geboren vom Weibe wie der Christus, an den die katholische Gemeinde glaubte und der ihr trotz wunderbarer Zeugung ein voller Mensch war, auch nicht gekreuzigt, nicht begraben, nicht aufgefahren, vor allem nicht wiederkehrend zum Gericht; nichts endlich von der Auferstehung des Fleisches, die für den gläubigen Christen Kern und Stern der Zukunftshoffnung geworden war. Es ist gewiß durchaus verständlich, daß man sich solchen grundstürzenden Sätzen gegenüber darauf besann, wie doch die Taufformel so gar keine Gewähr dagegen bot, mißdeutet, ja in ihr Gegenteil verkehrt zu werden. Redete doch auch dieser Häretiker von Gott, von Jesus Christus, vom Heiligen Geiste. Um sich vor dem Eindringen solcher Häresie in die eigene Gemeinschaft zu sichern, gab es nur ein Mittel: man verlangte von jedem, der sich der christlich-katholischen Gemeinschaft anzuschließen gewillt war, bei der Taufe ein unmißverständliches Bekenntnis zu den göttlichen Wahrheiten in der Fassung, in der die Kirche sie von der Apostel Zeiten überkommen hatte. Die römischen Presbyter, die das Bekenntnis in feste Formen brachten, glaubten damit so wenig eine Neuerung einzuführen, wie es — trotz allen Einspruchs der Gegner —

eine Neuerung war, wenn später die Väter von Nicäa sich auf ein Bekenntnis einigten, mit dem man neuerstandenen ketzerischen Bestrebungen vollständiger und unmißverständlicher noch entgegenzutreten vermochte als es mit dem alten Bekenntnis möglich gewesen wäre. Daß man dennoch eine Neuerung einfuhrte, die größte und folgenschwerste überhaupt, indem man eine scharfe, deutlich erkennbare Grenze zog zwischen Rechtgläubigkeit und Irrgläubigkeit, darüber hat man sich schwerlich Gedanken gemacht.

\* \* \*

Ich verhehle mir nicht, daß die vorstehenden Bemerkungen, trotzdem sie, methodologisch angesehen, in allem wesentlichen unanfechtbar sein dürfen, auch ihre Schwächen haben. Zuerst: sie ruhen zu einem guten Teil auf dem *argumentum e silentio*, das mißtrauisch zu betrachten man guten Grund hat. Aber man kann dieses *argumentum e silentio* bei Justin nur entkräften, wenn man ihm die Behauptung der *fides silentii* bei demselben Justin entgegenstellt; und so lange es nicht entkräftet ist, fallen alle Argumente für ein früheres Entstehen des Bekenntnisses ab. Sodann: es fehlt der urkundliche Beweis dafür, daß das Bekenntnis zwischen 150 und 180 mit der Spitze gegen Marcion geformt und in den kirchlichen Gebrauch eingeführt worden ist. Das ist richtig, aber zurzeit nicht zu ändern; auch liegt über der Entstehung anderer „fundamentaler Gebilde“ in der alten Kirche ein ähnliches Dunkel, das „bis auf etwa noch auftauchende vollständigere Information der Forscher“ schwerlich gelichtet werden wird. Ich verweise meine Gegner auf die Eingangsworte Overbecks zu seiner Abhandlung über den „neutestamentlichen Kanon und das Muratorische Fragment“ (S. 71—73 der Schrift „Zur Geschichte des Kanons“, Chemnitz 1880) und bitte nur, überall für Kanon Taufbekenntnis einzusetzen. Im übrigen läßt sich die Bedeutung des Momentes, auf das es mir vornehmlich ankommt, daß nicht eine Ausdeutung des Bekenntnisses, sondern dieses selbst dem Gnostizismus gegenüber als Wall errichtet wurde, nur im Rahmen einer Gesamtanschauung, die ich demnächst vorlegen zu können hoffe, überzeugend ausführen.

## The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas.<sup>1</sup>

By G. H. Box, London.

Have the Gospel narratives of the nativity, in their canonical form, been influenced by Pagan conceptions? No apology is needed for asking once more and endeavouring to answer this question in view of the critical controversy that has recently invaded not only our scholastic, but also popular theological literature. The questions in debate have, of course, long ceased to be of merely academic interest, and involve issues of grave practical importance to Christians generally. With the theological question involved, however, it is not the purpose of the present paper to deal directly. The writer's aim is to discuss, in as objective a manner as he can, the alleged influence of pagan ideas on the nativity-narratives of the First and Third Gospels.

According to the latest exponents of one branch of the critical school there is not the faintest shadow of doubt as to what the true answer to our question is. What the Christian Church has always regarded as the central fact of the narratives in question—the Virgin-Birth—is without hesitation assigned in these quarters to a purely pagan origin. Thus, according to Usener, “for the whole birth- and childhood-story of Mt (Matthew) in its every detail it is possible to trace a pagan sub-stratum. It must have arisen in Gentile-Christian circles, probably in those of the province of Asia, and then was to some extent legitimated by its narrator in accordance with the tendency manifested throughout the whole of the First Gospel by citation of prophetic ‘words’ in its support.”<sup>2</sup> With this conclusion, also, Schmiedel agrees. According to him, “the origin of the idea of a virgin-birth is to be sought in Gentile-Christian circles.”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A paper read before the *Society of Historical Theology*, Oxford, Nov. 26th 1903.

<sup>2</sup> *Art. Nativity Enc. Bib.* col. 3352.

<sup>3</sup> *Art. Mary, op. cit.* col. 2964.

Soltau's estimate, though more guarded, is also in substantial agreement with the foregoing: "May we not suppose", he says, "that the *Virgin-Birth of Jesus* had a similar [heathen] origin [to that of the episodes of the Angels' Song of Praise, Lc II, 8 f, and of the magi]?"<sup>1</sup>

In view of the pronouncedly Jewish-Christian character of the Nativity-narratives of the Gospels such conclusions at first sight certainly seem to savour of paradox. How can such an essentially *pagan* idea have found entrance into *Jewish-Christian* circles? In order to elucidate this question it will be necessary to discuss the character of the narratives afresh. If their Palestinian or semi-Palestinian origin can be sustained the hypothesis of direct pagan influence must be ruled out, as Soltau<sup>2</sup> indeed admits. For the purposes of this discussion it will be convenient to deal with the narrative of the First Gospel first, since it is here, according to Usener, that pagan influence is pronounced throughout. Moreover it will readily be conceded that Mt's<sup>3</sup> account, whatever be its origin, is almost (if not wholly) independent of that of Lc.<sup>4</sup>

## A. The narrative of Matthew (Mt).

### I.

#### *The Jewish character of Matthew I and II.*

The first impression produced by the perusal of Mt's narrative is, undoubtedly, that we have here a genuine product of the Jewish spirit. In spirit as well as in letter and substance it reflects the characteristic features of Jewish habits of thought and expression. How strong this impression is—and how well founded—may be gathered from the remarks of so unprejudiced an observer as Prof. S. Schechter. "The impression", he says, "conveyed to the Rabbinic Student by the perusal of the New Testament is in many parts like that gained by reading an

<sup>1</sup> *The Birth of Jesus Christ* (Engl. Transl., A. & C. Black, 1903) p. 41.

<sup>2</sup> *op. cit.* p. 34 note.

<sup>3</sup> In the following pages Mt is employed to designate the compiler who embodied the first two chapters in the canonical form of the First Gospel. Similarly Lc = the compiler of the Third Gospel in its present form.

<sup>4</sup> This is well brought out by the writer of the articles on *The Virgin Birth* (Mr. T. ALLEN HOBEN) which appeared in the *American Journal of Theology*, Vol. VI (July and October 1902); cf. esp. pp. 473 ff. The same writer also shows very clearly that the nativity-narratives of Mt and Lc cannot be deductions from the Gospel of James (*Prot-evangelium Jacobi*). "The Gospel of James", he concludes, "seems rather to be the fanciful working out of the canonical stories" (*ib.* p. 478).

old Rabbinic homily. On the very threshold of the New Testament he is confronted by a genealogical table,<sup>1</sup> a feature not uncommon in the later Rabbinical versions of the Old Testament, which are rather fond of providing Biblical heroes with long pedigrees. They are not always accurate, but have as a rule some edifying purpose in view . . . . . In the second chapter of Matthew the Rabbinic student meets with many features known to him from the Rabbinic narratives about the birth of Abraham; the story of the magi in particular impresses him as a homiletical illustration of Numb. XXIV, 17: 'There shall come a Star out of Jacob', which Star the interpretation of the Synagoge referred to the Star of the Messiah."<sup>2</sup>

It is not necessary at this point to insist further on the admittedly Jewish character of the genealogy in the First Gospel. But it is worth recalling here that the representation of the relations between Joseph and Mary in Matt I is in strict accordance with Jewish law, according to which a betrothed woman "occupied the same status as a wife", and the child bestowed upon her, if recognised by the father "must" (to use Dalman's words) have been regarded as bestowed by God upon the house of Joseph."<sup>3</sup>

Another point that is important in this connexion is the explanation of the name Jesus in Vs. 21 ('He shall be called *Jesus* because he shall *save*' &c.). This involves a play upon words which points to a Hebrew original (יֵשׁוּעַ, יֵשׁוּעַ), at any rate for this particular verse. Without affirming a Hebrew original for the nativity-narrative of Mt as it stands (which is a highly precarious hypothesis) this indication at least serves to suggest that the compiler was writing for readers who were not wholly unacquainted with Hebrew, and who, at any rate, could appreciate the significance of the connexion between *yēshū'a* (*Jesus*) and *yōshē'a* (*shall save*); that is, I take it, he was writing for Hellenistic Jews who were not out of touch with Palestine, and to whom the Hebrew Bible would be not altogether unfamiliar.<sup>4</sup>

But what seems to me to be an even more decisive indication of

<sup>1</sup> Cf. *Moreh Neboche HAZZEMAN* p. 45, הערות.

<sup>2</sup> *Some Rabbinic Parallels to the New Testament* (Jewish Quarterly Review, XII, pp. 418 ff.).

<sup>3</sup> *The Words of Jesus* (Eng. transl.) p. 320.

<sup>4</sup> It is noticeable that the play upon words referred to above can only be elucidated by a Hebrew—not an Aramaic—original. The present writer believes that Mt I, 20 a and 21 was originally current in a (poetical) Hebrew form among the primitive Jewish Christian Community of Palestine (see below). The idea of a messianic redemption from sin is characteristically Jewish-Christian (cf. Lc I, 77, with Plummer's note, *Internat. Crit. Comm.*).



the influence of Palestine in this narrative is the elaborate explanation and justification of the name 'Nazarene' (ch. II, 22, 23), as applied to Our Lord. In this way the compiler turns the edge of the reproach levelled at the Christian Messiah in the characteristically Palestinian-Jewish designation of Jesus as 'The Nazarene' (ישוע הנצרי).<sup>1</sup>

I conclude, then, that the whole narrative embodied in the first two chapters of the First Gospel is thoroughly Jewish in form and general conception, and that while Hellenistic colouring is unmistakably present in the story, it shows decisive indications of the influence of Palestine, and is, in fact, addressed to a circle of Hellenistic Jews who were under Palestinian influence.<sup>2</sup> A word must now be said about the integrity of the narrative, and its historical character and significance.

## II.

### *The nativity-narrative an integral part of the First Gospel.*

Does the nativity-narrative (Mt I—II) form an integral part of the First Gospel as it left the compiler's hands? or must it be regarded as a later addition? According to some scholars the answer to this question must be a decided negative. Thus Ad. Merx,<sup>3</sup> after discussing the genealogy and arguing for the originality of the reading of the Sinaitic Syriac Palimpsest in I, 16 (*Joseph . . . . . begat Jesus, who is called the Christ*) concludes that the following narrative I, 18—II, 23 formed no part of the original Matthew, which began the history at III, 1 at the point where the narrative of the Second Gospel commences; the only difference between the two Evangelists being that the original form of the First Gospel had prefixed to it the Birth-Register embodied in Mt I, 1—17. To the present writer this conclusion seems to be wholly irreconcilable with the *data* afforded by the genealogy itself.

<sup>1</sup> See on this point further below p. 90.

<sup>2</sup> Mr. Arthur Wright (*Synopsis of the Gospels* p. XXXII) also concludes that the First Gospel "assumed its present form in a community of Greek-speaking Jews", and suggests that its home was Alexandria. But if this were so we should expect the summary of the Decalogue cited in Mt XIX, 18 to exhibit the order (a) adultery, (b) murder, (c) theft, which though not peculiar to Egypt (cf. e. g. James II, 11) was, at least, the characteristic Egyptian sequence (Philo, Clement of Alexandria, The recently discovered Nash Papyrus of the Decalogue in Hebrew &c.). The conditions seem to be satisfied best by supposing some part of Syria (? the neighbourhood of Antioch) to be its place of origin (cf. IV, 24 where Palestine is actually called 'Syria'. Different designations are employed in the other Gospels).

<sup>3</sup> *Das Evangelium Matthaeus nach der syr. . . . Palimpsestübers. &c.* (Berlin, 1902) Cf. esp. p. 15.

The remarkable additions in vv. 3, 5, and 6b of the names of certain women are clearly out of place in a formal genealogy of *Joseph*, unless they are dictated by some apologetic purpose. They are doubtless intended, as Mr. Willoughby C. Allen has pointed out,<sup>1</sup> "to prepare the mind of his [the evangelist's] readers for the following narrative as in some sort foreshadowing the overruling of circumstances by the Divine Providence in the case of the Virgin Mary."

From the genealogy itself it may, therefore, be inferred (whatever be the true text of I, 16) that the subsequent narrative is its proper sequel; and from the special didactic character of the genealogy (which fundamentally dominates its structure and so entirely accords with the distinctive peculiarities of the Gospel as a whole) it may safely be inferred that both the birth-register and its sequel are the work of the compiler of the First Gospel.<sup>2</sup>

### III.

#### *The character and historical significance of Mt's nativity-narrative.*

What, then, is the character and historical significance of Mt's narration (Mt I and II)? To the present writer it seems to exhibit in a degree that can hardly be paralleled elsewhere in the New Testament the characteristic features of Jewish Midrash or Haggādā.<sup>3</sup>

It sets forth certain facts and beliefs in a fanciful and imaginative setting specially calculated to appeal to Jews. The justification for this procedure lies in the peculiar character and idiosyncrasy of the readers to whom it is addressed. The same tendency can be seen at work all through the First Gospel, and even elsewhere in the New Testament—e. g. in St. Paul<sup>4</sup> though in a far less pronounced form. The task that confronts the critical student is to disentangle the facts and beliefs—the fundamental ground-factors on which the narration is built—from their decorative embroidery.

What then are these fundamental *data*?

<sup>1</sup> *Expository Times* XI, 136.

<sup>2</sup> These points have been well brought out at length by W. C. Allen in his article on *The Genealogy in S. Matthew* (*Expository Times* XI, p. 135 f.) already referred to.

<sup>3</sup> On the subject of midrashic elements in Biblical Literature see the remarks of Prof. S. R. Driver in his commentary on *Daniel* (*Cambridge Bible*) p. LXXIf. (esp. p. LXXII) and cf. K. Budde, *The Religion of Israel to the Exile* (New York 1899) p. 2 f.

<sup>4</sup> For instances see e. g. F. W. Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, Excursus IV (*St. Paul a Hagadist*).

(a) *The Genealogy (I, 1-17).*

The artificial and midrashic character of the genealogy is obvious and admitted. It is dominated by a didactic purpose. This is clearly shown in its structure ( $3 \times 14$  generations), in the insertion of τὸν βασιλέα in vs. 6 (τὸν Δαυεὶδ τὸν βασιλέα), which, to borrow Mr. Allen's words "seems clearly to show that the compiler wished to emphasise the acquisition of royal power in David, its loss at the captivity, its recovery in the Messiah. It is hardly necessary to prove (he goes on to say) that elsewhere in the Gospel the Kingship of Christ is brought into relief"<sup>1</sup>: and also in the additions of the names of certain women, already referred to.

The explanation of the three fourteens put forward long ago by Gfrörer<sup>2</sup> seems to the present writer to be quite possible. He suggests that it is based upon the numerical value of the Hebrew letters which make up the name David (ד = 4, ו = 6, ד = 4), the threefold repetition being due to the fact that the name is made up of three letters.

By this means the genealogy was invested with the character of a sort of numeral acrostic on the name David (דוד). However artificial such a procedure may seem to us it is thoroughly Jewish, and could easily be illustrated in other ways. Thus a Rabbinical dictum runs: *The Book of Chronicles* (which it should be remembered was the source and fount for genealogical lists *par excellence*) *was only given for the sake of being interpreted*, or, as we might render the term (לדרש) *for Midrashic purposes*, i. e. for the moral and edifying lessons that may be deduced therefrom.<sup>3</sup> It is worth noting also that its ascending structure (*Abraham begat Isaac; and Isaac begat Jacob &c.*) is exactly similar to that of the little genealogy of David that closes the Book of Ruth, which may also have been appended for apologetic purposes.

The fundamental fact which underlies the genealogy of the First Gospel, and to which it bears witness, is the Davidic descent of the family of Joseph to which Jesus belonged. Its artificial form merely serves to disguise a genuine family tradition, which may have been embodied in a real birth-register. May it not be a sort of midrashic commentary, in genealogical terms, on the real genealogy which is more correctly preserved in the Third Gospel?

<sup>1</sup> *op. cit. ibid.*

<sup>2</sup> *Die heilige Sage* II, p. 9 note. So by gematria the 'number of the Beast' 666 (Rev. XIII, 18) = נרון קסר i. e. *Nero Caesar*, See the commentaries *ad loc.*

<sup>3</sup> לא נתנו דברי הימים אלא לדרש *Lev. Rabb. I, 1.*

To the present writer it also seems probable that in making the remarkable additions of the names of the women in vv. 3, 5 and 6b the compiler intended to anticipate (or meet) Jewish calumnies regarding Jesus' birth, which were afterwards amplified in so nauseous a fashion in later Jewish Literature, and which find their explanation in a distortion of the Christian version of the Virgin-Birth. The compiler implicitly and by anticipation rebuts this reproach by throwing it back upon the Royal House of Judah.<sup>1</sup>

(b) *The Birth-Narrative* (I, 18—25).

In the narrative that follows (I, 18—25) we are confronted by similar phenomena—the underlying fact accompanied by explanation. The fact assumed and explicitly stated is the Virgin-Birth, which is supported (in the compiler's characteristic manner) by a citation from Scripture, viz. the LXX version of Isaiah VII, 14.

Now it is generally agreed that the narrative cannot have been suggested by the citation. It is certainly remarkable that Is VII, 14 is the only passage in the LXX (with one exception, viz. Gen XXIV, 43) where the Hebrew word *עלמה*, which means a young woman of marriageable age, is rendered *παρθένος*. In the overwhelming majority of instances *παρθένος* corresponds to its proper Hebrew equivalent *בתולה*. Moreover, of any Messianic application among the Jews of these words concerning the Virgin's Son there is not elsewhere, we are assured on the high authority of Prof. Dalman, even a "trace".<sup>2</sup> Consequently we are justified in the conclusion that the narrative was not suggested by the citation, but the citation by the assumed fact of the narrative. Another point brought out and emphasized in the quotation is the significance of the term Immanuel. Jesus is represented as realising in Himself the prophetic word about Immanuel, not because He bore Immanuel's name, but be-

<sup>1</sup> Mr. A. Wright (*Synopsis* 2 XLII) accounts for the relatively late attestation of the doctrine of the Virgin-Birth by supposing it "to have been kept back until conflict with heresy brought it forward".

<sup>2</sup> *The Words of Jesus* (Eng. Transl.) p. 270. In fact it may be suspected that the present form of the LXX text of the passage is due to Christian influence, which may have made itself felt before Mt composed his narrative. Certainly *παρθένος* in such a connexion can scarcely be accidental (contrast Gen XXIV, 43 in this respect). Badham's attempt (Academy, June 8th 1895) to show that the belief that the Messiah was to be born of a virgin was current among Palestinian and Alexandrian Jews rests upon highly precarious and uncertain evidence (mostly quotations from Martini and others from midrashic texts which cannot be verified. In some cases they look like Christian interpolations).

cause in His Person the full significance of the name 'God with us had become a fact. The name, according to M. Halévy, is interpreted not metaphorically, but literally as meaning that God had appeared among men in the Person of Jesus; in other words that Jesus is God incarnate. This representation is also re-inforced by the explanation of the personal name Jesus as meaning one who saves His people from their sins, a function reserved in the Old Testament for God alone, which could be exercised by no merely human being.

The narrative of Mt, therefore, though it moves, to use M. Halévy's words, "dans une atmosphère phariséenne"<sup>1</sup> must on this view be regarded as dominated by an advanced Christology.

I believe I am right, however, in saying that this view is not widely shared by Christian critical scholars. Thus the writer of the article on 'the Virgin Birth' in the *American Journal of Theology* already referred to (for July 1902) explains the meaning of the birth-story in Matthew as follows: "Matthew's thought seems to be", he says, "that the wonder-working Spirit of God, exclusive of human agency, caused Mary to conceive; that, by reason of this fact, she was innocent of any wrong such as that the suspicion of which had troubled Joseph; and that at the same time such a birth, being in accord with the Immanuel prophecy, marked the child to be born as the Messiah, the Saviour of his people, as the one spoken of in Isaiah, chaps. 7 and 8, to be the deliverer of his nation in the impending war. Thus the application of the prophetic and symbolic expression "Immanuel" was not for the purpose of designating the nature of child, but rather his work, which was to be national and messianic. The result of the nation's sins was always the withdrawal of God; but the Messiah would lead them in righteousness and save them from that abandoning by God which was at the same time the result of their sins and the cause of their impotence and subjection. The term "Immanuel", then, is the prophetic and symbolic designation for Saviour."<sup>2</sup>

According to this view the compiler's main concern is to explain something which was obviously regarded as a fact within the Christian circles to which he belonged, but which was a source of reproach to the Jewish circles outside for whom he mainly wrote. Such a birth as that described, he contends, actually fulfils the prophetic word about Messiah's birth. Beyond this he does not go. In other words his

<sup>1</sup> *Études évangéliques* (premier fascicule) p. 163.

<sup>2</sup> *op. cit.* p. 479.

governing purpose is not theological or speculative but apologetic and practical.

(c) *The Episodes in ch. II.*

The form of the narrative embodied in chapter II exhibits much the same characteristics as the preceding. Its midrashic character is evident throughout, and it is governed by an apologetic purpose. But the underlying facts and beliefs do not lie so obviously on the surface. Throughout, the evangelistic writer, according to Zahn<sup>1</sup>, is drawing an elaborate parallel between Israel's national history and the personal history of the Christian Messiah. Just as the genealogy is designed to show that the birth of the Messianic King forms the climax of Israel's history, so here, especially in the Episode of the flight into and return from Egypt, the writer intends Israel to draw a parallel between the history of its own national youth and the episodes of the early years of Jesus. The fatherly relationship that had been metaphorically ascribed to Jahve as regards Israel (e. g. in Deut. XXXII. 18: 'Of the Rock that begat thee thou art unmindful, and hast forgotten God that gave thee birth')<sup>2</sup> is, the Evangelist implies, fulfilled in a real and literal sense in Jesus, who though belonging to the family of David, and therefore David's Son, was the Son of God without the intervention of a human father by the power of the Holy Spirit. Consequently the citation from Hosea XI. 1 ('Out of Egypt have I called my son'), which in its original context can have only a national reference, is, from the Evangelist's standpoint, a perfectly consistent proceeding. The use of Scriptural citations, throughout, is indeed remarkable. The writer regards the prophetic words as charged with a wealth of hitherto unexhausted meaning, which in the light of Jesus' life-history have acquired a new or widely extended significance. He constantly introduces such citations with the striking formula ἵνα πληρωθῆ κ. τ. λ. and when this is modified (as e. g. in Mt II. 17 τότε ἐπληρώθη) the alteration is probably intentional.

The narratives, then, have a basis in fact, or what is assumed to be or regarded as fact. But in form they have often been assimilated to earlier models and display unmistakable midrashic features. Thus the form in which the episode of the return from Egypt is narrated in

<sup>1</sup> *Das Evangelium des Matthäus*, p. 103 f.

<sup>2</sup> Contrast: Is LXIII, 16.

VV. 20 and 21 is clearly modelled upon the LXX of Exodus IV. 19, 20 (the return of Moses from Midian to Egypt).

And this, perhaps, affords the true key for interpreting the apologetic significance of the rest of the narrative. The Evangelist intends to suggest a likeness between the divinely guided career of Moses, the instrument of Israel's redemption from Egypt, and the Messianic Redeemer who saves His people from their sins—the type, of course, being far transcended by the antitype.

Thus the story of the magi, with its astrological features, has a very striking parallel in the midrash Rabbā to Exodus in the section which deals with the birth of Moses. In the passage in question we are told that "Pharaoh's astrologers perceived that the mother of the future redeemer of Israel [i. e. Moses] was with child, and that this redeemer was destined to suffer punishment through water. Not knowing whether the redeemer was to be an Israelite or an Egyptian, and being desirous to prevent the redemption of Israel, Pharaoh ordered that all children born henceforth should be drowned."<sup>1</sup>

To the present writer this midrashic story seems to have exercised an obvious influence on the form of Mt's narrative, the underlying motive of which is to shew that the prophecy of Deut XVIII, 15 was fulfilled in the birth of Jesus in whom the narrator saw a second and greater Moses. Prof. Schechter, indeed, following Wünsche,<sup>2</sup> has suggested that the episode of the star is a "homiletical illustration of Numb XXIV, 17 ('There shall come forth a star out of Jacob'), which the Targumim refer to the star of the Messiah."<sup>3</sup> But there the star is identified *with* the Messiah; and moreover in Mt's narrative there is no direct citation of the Numbers passage, as we should expect if that was an influential factor in the representation. Another influential idea that may be detected at work in the narrative is the desire to suggest the homage of the Gentile world (cf. Is LX, 3f., 6; Ps LXVIII, 29; LXXII, 10), as well as

<sup>1</sup> *The Jewish Encyclopaedia*, Vol. II, p. 242. The passage can be seen translated at length in Wünsche *Der Midrasch Schemot Rabba* p. 10. It may, of course, be objected that the Midrash is a comparatively late compilation (8<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> cent. a. D.); but it embodies much earlier material. Thus the story referred to above is alluded to in *T. B. Sanhedrin* 101<sup>b</sup>, and in its main features was known to Josephus (*Ant.* II, 9, 2). It was no doubt, therefore, current in the time when Mt composed his narrative.

<sup>2</sup> *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien* p. 12.

<sup>3</sup> *Targ. Onk. When a king shall arise out of Jacob and the Messiah be anointed from Israel etc. Targ. of Jerus: A king is to arise from the House of Jacob, And a Redeemer and Ruler from the House of Israel etc.*

the essential divergence between the spiritual kingship of the Messiah and the earthly kingship of secular rulers (such as Herod), who are instinctively hostile to the new force that has entered upon the stage of humanity.

What are the facts and ideas that underlie the narrative as a whole?

(1) that Jesus was born at Bethlehem—a fact which is independently attested by Luke and John (VII, 14).

(2) It is not improbable that the episode of the flight into Egypt may have a basis in fact in some incident of Jesus' early life; for the following reasons:

(a) it is in accordance with Mt's method to frame his narratives on a basis of what he regarded as fact;

(b) because the story is confirmed indirectly by the obviously independent tradition, which is preserved (with very early attestation) in the Talmud,<sup>1</sup> that Jesus brought magical powers from Egypt with which he later worked many miracles. This may very possibly have owed its origin to a distorted version of an oral tradition which may go back to the early Jewish-Christian Community of Palestine: And

(3) the last section of the chapter (VV. 19—23) implies that the Evangelist belonged to a Christian Community whose members bore the common designation of *Nazarene* (the characteristically oriental name for Christian). This part of the narrative also attests the fact (which appears in the Lucan account) that Jesus, while born at Bethlehem, was brought up at Nazareth. It is worth noting, also, that the significance of the allusion to the dictum of the prophets "He shall be called a Nazarene" can only be elucidated by reference to the Hebrew messianic terms *nāzār* (נָצַר), *ṣēmah* (צֶמַח), and *nāzîr* (נָזִיר). In the LXX equivalents the indispensable assonance is lost.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> T. B. *Abôdâ Zārâ* 16<sup>b</sup>, 17<sup>a</sup>; Midrash to Eccles. I, 8. The story is given on the authority of R. Elieser ben Hyrkanos (c. 80—120 a. D.).

<sup>2</sup> It is especially notable that the Targum equivalent of נָצַר in the Messianic passage Is. XI, 1 is משיחא (Messiah):

ויצא חטר מנוע ישי	Heb. 1 <sup>a</sup>
ויפוק מלכא מבנוהי דישי	Targ. 1 <sup>a</sup>
ונצר משרשיו יפרה	Heb. 1 <sup>b</sup>
ומשיחא מבני בנוהי יתרבי	Targ. 1 <sup>b</sup>



## B. The Narrative of Luke (Lc).

### I.

#### *The general character and integrity of Luke I—II.*

It is hardly necessary to shew in detail that the nativity-narrative embodied in the first two chapters of the Third Gospel is Jewish-Christian throughout. The matter has been well summed up by Usener in a single sentence. "In the whole tone and character of the narrative"—(he says) "its leading conceptions, its repeated employment of the Hebrew psalm-form, its familiarity with Jewish and its defective acquaintance with Roman conditions—the hand of a Jewish Christian is, as is now generally recognised, unmistakable."<sup>1</sup> It is refreshing, also, to find Usener defending the substantial integrity of the narrative (apart from the supposed interpolation in I, 34—35).

Thus referring to the attempt that has been made to separate the early history of John (ch. I), and that relating to the birth and early childhood of Jesus (ch. I and II), he says: "To separate the two sections from each other, as has been proposed, is not possible. They are firmly united: Zacharias' song of praise points to the Redeemer, and in the prophetic words of the aged Symeon is repeated the same Hebrew psalm-form as is seen in the hymns of Elizabeth and her husband."

In the case of one small part of the narrative, however, its integrity in the canonical text is (as has been mentioned) denied, viz. in the crucial 34<sup>th</sup> and 35<sup>th</sup> verses of the first chapter. These are supposed, by all the representatives of the advanced critical school,<sup>2</sup> from Harnack downwards, to be an interpolation quite foreign to the context, and out of harmony with the Jewish-Christian character of the narrative as a whole.

Without repeating the familiar arguments for and against this view, which have been well summed up by M. Halévy, who decides strongly in favour of the authenticity of the verses as forming an integral part of the original Jewish-Christian narrative,<sup>3</sup> I should like only to add two considerations which seem to me to be decisive against the theory of interpolation.

<sup>1</sup> *Encycl. Bibl.* III, col. 3342 (art. *Nativity*).

<sup>2</sup> With the distinguished exception of Gunkel; see below p. 99.

<sup>3</sup> *op. cit.* pp. 170 ff.

(1) The climax of the passage is reached in v. 35 in the words: *therefore the holy thing which shall be born shall be called Son of God* (υἱὸς θεοῦ). Now it is certainly significant that Luke's genealogy reaches its climax in similar words (*Adam the Son of God*). The dominant idea of Luke's genealogy lies, it seems to me, in the characteristically Pauline conception that Christ is the second Adam; and that as the first Adam was Son of God by a direct creative act, so also was the second. Thus the genealogy reveals unmistakably the hand of Luke the disciple of Paul, and at the same time guarantees the Lucan character of the alleged interpolation.

But (2) the phraseology of the suspected verses is unmistakably Hebraistic. Thus the phrase Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύεται ἐπὶ σέ may be illustrated from the LXX. The verb ἐπέρχομαι is often used in connection with πνεῦμα; and the whole expression has a verbal parallel in the LXX of Is XXXII, 15: ἕως ἂν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ. The use of πνεῦμα ἅγιον (without the article) as denoting the power of God (without imputing to the πνεῦμα any personal implication) may be paralleled also from the Psalter of Solomon (see Ryle and James on *Ps. Sol.* XVII, 42). To object (as Schmiedel and Soltau do) that because 'spirit' (רוּחַ) in Hebrew is usually feminine, therefore the Holy Ghost (שְׁכִינָה רוּחַ) could not be represented in Hebrew-Christian circles as the father of Jesus, is beside the mark. Πνεῦμα ἅγιον here is an impersonal term, and therefore no question of the sex of the πνεῦμα is involved.

In the words that follow (δύναμις ὑψίστου ἐπικταίει σοι) we have again an echo of Old Testament language, and, in fact, the whole underlying idea, which is that of a theophany, can only be elucidated from the Old Testament. Ἐπικταίω is the verb used in the LXX of Exod XL, 35 of the cloud which rested on the Tabernacle when it was filled with the 'glory of the Lord'.<sup>1</sup>

As Prof. Briggs<sup>2</sup> has pointed out: "The annunciation represents the conception of Jesus as due to a theophany." And the method adopted for describing this in the suspected verses is suggested by the language of the Old Testament. "The entrance of God into his tabernacle and temple to dwell there in a theophanic cloud would naturally suggest that the entrance of the divine life into the virgin's womb to dwell there would be in the same form of theophanic cloud." The form of repre-

<sup>1</sup> Cf. also the theophanic cloud of the transfiguration narrative (Mt XVII, 5; Mark IX, 7; Luke IV, 34) where the same verb is used.

<sup>2</sup> *The Messiah of the Gospels*, p. 50.

sentation here given is therefore entirely congruous with the Jewish-Christian character of the narrative as a whole, and the assertion that such a representation could not have emanated from Jewish-Christian circles can only be characterized as arbitrary and baseless dogmatism.

But (3) the theory of interpolation is confronted with a further radical difficulty. It is not enough to remove the suspected verses (vv. 34, 35) to make the narrative congruous with the assumption of a non-miraculous birth. The significant fact still remains that the figure of Joseph is quite subordinated in the Lucan account, while that of Mary is proportionately enhanced in lonely importance. This feature dominates the whole structure of Luke's first two chapters; and in this particular a sharp (and obviously designed) contrast is suggested between the nativity of John the Baptist and that of Jesus. While in the case of the Baptist's birth the annunciation is made to the father (I, 13f.), in that of Jesus it is made to the mother (I, 28): and while the Baptist's birth is represented as the occasion of such profound joy on the part of Zacharias that the latter's dumbness is overcome and he bursts into the strains of the Benedictus (I, 68—79), no such rôle is assigned to Joseph. What reason can be adduced for this deliberate minimising of the part assigned to Joseph—a feature that characterizes the Lucan narrative throughout—except it be that the fundamental fact, dominating and forming the climax of the whole, is the miraculous birth of Jesus of a Virgin-mother?

Usener, indeed, partially perceives this difficulty and therefore supposes not only a certain amount of interpolation, but also of omission to have taken place. "We are", he says, "in a position to infer with certainty from II, 5 that in the original form of the narrative after I, 38 stood the further statement hardly to be dispensed with (even though judged inadmissible by the redactor who interpolated I, 34f.) that Mary was then taken to wife by Joseph, and that she conceived by him."<sup>1</sup>

But to produce anything approaching a consistent result the present form of the narrative must be subjected to much more drastic treatment. The whole stress and emphasis of the narration must be altered; the prominence assigned to Mary must be got rid of; and a hymn of thanksgiving, corresponding to the Benedictus, ought at least to be assigned to Joseph. In a word the symmetry and substance of the Lucan account must be destroyed; it must be torn to shreds and wholly re-written.

<sup>1</sup> *Enc. Bibl.* III, col. 3350.

Is it conceivable that the 'original form' of the narrative can have undergone so radical a transformation as is desiderated by Usener's hypothesis and yet have produced the present balanced whole? To the present writer such a conclusion seems irreconcilable with the *data* afforded by a critical study of the account in its entirety. Usener's theory, far from removing difficulties, only serves to raise fresh critical problems. It reduces the Lucan narrative to hopeless confusion, and (in view of its admittedly Jewish-Christian character) involves its genesis in insoluble obscurity.<sup>1</sup>

## II.

### *The Origin of the Lucan Narrative.*

The Lucan narrative, then, in its integrity may be regarded as Jewish-Christian through and through. It must have emanated from Jewish-Christian circles, and doubtless reflects the piety and worship of the early Palestinian Christian Church.

What account, then, is to be given of the origin of its present Greek canonical form? One commonly held theory is that the Lucan form is a direct translation from an Aramaic document. But as has been pointed out by Lagarde, Resch and Dalman these early chapters "have throughout a colouring distinctly Hebrew, not Aramaic, and not Greek."<sup>2</sup> Dalman, however, thinks that "the assumption of a Hebrew document as the source for Luke I, II must, at any rate, be held as still unproved; and it might even be maintained", he adds, "that the strongly marked Hebrew style of those chapters is on the whole due not to the use of any primary source, but to Luke himself. For here, as in the beginning of the Acts, in keeping with the marvellous contents of the narrative, Luke has written with greater consistency than usual in biblical style, intending so to do and further powerfully affected by

<sup>1</sup> Soltan, indeed, finds no difficulty in carrying the critical analysis to extreme lengths, and discovers in the Lucan account *strata* of different age and origin. Thus, according to him, Luke II, 1—7 (in an earlier un-edited form) and II, 21<sup>a</sup>, 22—40 embodies the oldest form of the original Jewish-Christian legend of Jesus' childhood. Then "this Jewish-Christian Tradition was entirely altered in Luke through the addition of two new elements" of heathen origin; viz. (1) the generation of Jesus through the Holy Spirit (I, 26—56); and (2) the Angels' Song of Praise (II, 8—20). At the same time II, 21<sup>b</sup> was interpolated. Cf. *op. cit.*, p. 26f. According to this writer, also, the episode of the Magi in Matt. II is of purely heathen origin, having been suggested by the journey of the Parthian king Tiridates through Asia Minor in 66 a. D. on a journey of homage to Nero. Cf. *op. cit.*, p. 40.

<sup>2</sup> Dalman, *Words of Jesus* (E. T.) p. 39.

the 'liturgic frame of mind' of which Deißmann speaks."<sup>1</sup> It seems to me, however, that Dalman goes too far in excluding altogether the use of Hebrew sources in the composition of the first two chapters of the Third Gospel. My own conclusion, arrived at independently, closely approximates to that of Prof. Briggs, whose words I will venture to quote. Briggs points out that the material of which the Gospel of the Infancy is composed is "in the form of poetry embedded in prose narrative. This poetry is of the same kind as the poetry of the Old Testament. It has the same principles of parallelism and measurement of the lines by the beats of the accent, or by the number of separate words . . . . . This poetry was translated from Aramaic originals, and was doubtless written when translated by Luke. The Greek translation in some cases destroys the symmetry of the lines of Aramaic poetry, obscures their measurement, and mars their parallelism. It is probable that the prose which encompasses this poetry comes from the authors of the Gospels, the poetry from other and probably several different authors. Therefore we are not to look for an earlier written Gospel of the Infancy of Jesus, but are to think of a number of early Christian poems with reference to that infancy from which the author of our Gospel made a selection . . . . . These songs, which have been selected for use in the Gospel of Luke, doubtless represent reflection upon these events by Christian poets, who put in the mouths of the angels, the mothers and the fathers, the poems which they composed. But the inspired author of the Gospel vouches for their propriety and for their essential conformity to truth and fact."<sup>2</sup>

The only point on which I venture to differ from Prof. Briggs is as to the original language of these hymns. It seems to me that this may very well have been not Aramaic but Hebrew. This hypothesis would account for the pronouncedly Hebraistic character of the narratives as a whole. The hymns themselves are obviously modelled on the psalm-poetry of the Old Testament. There is every reason to suppose that a part at least of the sacred poetry of the Old Testament—such as the Red Sea Song (Exod. XV), the special psalms for the days of the week, and a rudimentary form of the collection of psalms which afterwards bore the technical name of the 'Hallel', possibly also the 'Psalms of Degrees'—would be familiar in their Hebrew form to the Aramaic-speaking Jews of Palestine in the time of Christ from their liturgical use

---

<sup>1</sup> *ibid.*

<sup>2</sup> *op. cit.* pp. 42ff.

in public worship. We have the analogous practice of the modern Jews to guide us. Though multitudes of the modern Jews possess but the barest acquaintance with Hebrew as a language they are perfectly familiar with, and sing with the utmost zest their popular hymns—such as **גדל**, the **אין כאלהינו**, and **אדון עולם**—in their Hebrew form. There is also the precedent of the so-called Psalter of Solomon. The remarkable resemblances in phraseology and diction between these ‘psalms’ and the ‘Songs’ in S. Luke (the Magnificat, the Benedictus, the Angelic Hymn, and the Nunc Dimittis) have been pointed out in detail by Ryle and James in their classical edition of the Psalms of Solomon (p. XCIf.). These editors give good reasons for supposing that the Psalms in question were “intended for public or even liturgical use” and argue strongly for a Hebrew original. Exactly the same arguments may be applied to the hymns of the nativity-narratives. I conclude, therefore, that these hymns were composed in classical Hebrew for liturgical use, and were so used in the early Jewish-Christian Community of Palestine: and this conclusion, it seems to me, accords with their primitive Christology, which betrays no knowledge of the Logos doctrine of the Prologue to the Fourth Gospel, for instance.

The selection of the hymns and their setting in the prose narrative with its ‘scenic’ features and schematic and dramatic arrangement betray the hand of the Greek historian, and are doubtless due to S. Luke himself.

The only serious argument I know of that militates against the view here advocated is the objection of Dalman that the expression **ἔπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους** (Luke I, 78, in the Song of Zacharias) is “formed entirely after the Greek Bible and quite impossible to reproduce in Hebrew.”<sup>1</sup> It is clear that **ἀνατολή** could only go back to the Hebrew **צֶמַח**, the word rendered “Shoot’ or ‘Branch’, and applied to the Messiah (Jer XXIII, 5; Zech III, 8; VI, 12). But according to Dalman “the Hebrew **צֶמַח** excludes the allusion to the light which follows in v. 79.” Therefore he concludes “it is clear that in Luke, chap. I, an original in Greek lies before us.”<sup>2</sup>

But I venture to doubt whether an original Hebrew **צֶמַח** in such a connexion would be involved in such disabilities. As is well known **צֶמַח** (‘Branch’) was a common designation of the Messiah, and is used practically as a proper name: and as Dalman himself points out, it is

<sup>1</sup> *op. cit.* p. 39.

<sup>2</sup> *op. cit.* p. 224.

actually rendered in the Targum by the term 'Messiah' (משיחא Is IV, 3). As such, of course, it could well be made the subject of such a verb as ἐπεσκεύαστο ('visited'). But the question remains, is such a personal designation of the Messiah incompatible with the metaphor of light that immediately follows ('whereby the צמח from on high hath visited us to give light to them that sit in darkness')? The meaning of the word in Hebrew is not exactly 'Branch' but 'shoot' or 'offspring' (lit. *what sprouts or springs up*).

Now it is significant that in Syriac both the verb ܩܘܕܫܐ and the noun ܩܘܕܫܐ are constantly used of light and splendour, and associated ideas (e. g. ܩܘܕܫܐ = ἀπαύγασμα in Heb I, 3 and is directly applied to Christ).

It seems to me, then, that the Hebrew word צמח may very well have been used here by Aramaic-speaking Jews in the Aramaic sense of 'shining'. Of this interpretation of the Hebrew term there may also be a trace in the LXX of Is IV, 3, where the expression יהיה צמח יהוה (which was understood of the Messiah) is rendered ἐπιλάμψει ὁ Θεός; i. e. the LXX here (as often elsewhere) have interpreted a Hebrew word by an Aramaic parallel. It should be noted also that in the Hebrew of the Midrash<sup>1</sup> the verb צמח actually occurs with the meaning 'shine', 'grow bright'.

This association of the idea of light with the messianic designation צמח was, perhaps, facilitated by the conception of the messianic light founded upon Is LX, 1:<sup>2</sup> while in the New Testament itself we have in Rev XXII, 16 the remarkable identification of Jesus 'the root and offspring of David' with 'the bright, the morning star' (i. e. the Star of the Messiah, Numb XXIV, 17).

I conclude, then, that the original of ἀνατολή ἐξ ὕψους was צמח מפרוים; that this was a well-understood personal designation of the Messiah; that with it was associated the idea of light (possibly the light of the Messianic Star), while together with this idea that of the 'Sprout' or 'offspring' was also included in the conceptual content of the expression;<sup>3</sup> and that the phrase צמח מפרוים is a poetical equivalent of *Messiah from Heaven*.

<sup>1</sup> See e. g. *Cant. R.* (to III, 6).

<sup>2</sup> Cf. Weber, *Jüdische Theologie* (1897), p. 397 f.

<sup>3</sup> See the Revelation passage quoted above; and cf. in illustration Justin Martyr, *Apol I*, 32: *Isaiah, another prophet, prophesying the same things by other expressions thus spake, 'There shall rise a star out of Jacob, and a blossom shall ascend from the root of Jesse' &c.* For the application of the idea of the Messianic light to Christ cf. also the fragment of an old Christian hymn quoted in Ephes V, 14 (ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός).

*Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* Jahrg. VI. 1905.

*C. Relation of the Lucan and Matthean Nativity-narratives.*

That the nativity-narratives in the First and Third Gospels are essentially independent has already been indicated. The fundamental facts on which they agree and on which they revolve may very well have been derived from a common source, viz. the early Jewish-Christian community of Palestine. The meagre historical content of Matthew's narrative is explained by the apologetic and polemical purpose that dominates it. He selects and uses only such material as is immediately useful for the practical purpose he has in view, and in view of this it is surely unsafe to argue from his silence that he was unacquainted with other traditional incidents which were treasured in the Palestinian circle. And in fact there is, I believe, one direct point of contact between the two narratives which suggests that Mt was not unacquainted with the Hebrew Hymns and poetical pieces which are so striking a feature of the Lucan account. I refer to the annunciation by an angel to Joseph set forth in Matth I, 20—21:

*Joseph Son of David fear not to take to thee Mary thy wife;  
For that which is begotten within her is of the Holy Spirit.  
And she shall bring forth a Son, and thou shalt call His name Jesus;  
For it is He that shall save His people from their sins.*

Here we have, it seems to me, an example of synthetic or constructive parallelism of the type of Ps II, 6:

*Yet have I set my King upon Zion my holy hill.*

Mt is here using and translating from a poetical piece in Hebrew, derived doubtless like the hymns in Luke from the Palestinian Community; and this conclusion is confirmed by the explanation of the name Jesus, which (as already mentioned) can only be elucidated by a play upon words in Hebrew.

The significant omission in Lc's account to ascribe to Joseph any part either in the reception or utterance of the 'songs' is thus, partially at any rate, compensated for in Mt.

*D. Have the Narratives been influenced by Heathen Ideas?*

If the account here given of the character and genesis of these narratives be even approximately correct what room is left for the operation within them of heathen superstitious ideas? However much Jews at various times may have been influenced by their pagan neighbours, in the sphere of religion, and especially in their conceptions of God,



they<sup>1</sup> are the last persons ever to have been affected by pagan superstitions. Towards such, and towards all the associations of idolatry in all its forms they took small pains to disguise their aversion and contempt, as witness the Maccabean revolt and the conflicts with the Roman Government on the question of worship of the Emperors.

Yet we are asked by Soltau to believe that "the idea of the supernatural descent of Augustus" (embodied in the fable that his mother, while asleep in the temple of Apollo, was visited by the God in the form of a serpent, and later gave birth to Augustus) was "applied . . . to the case of Jesus."<sup>2</sup> Soltau, indeed, concedes that the belief in the Virgin-Birth of Jesus could not have originated in Palestine; anyhow it could never have taken its rise in Jewish circles:"<sup>3</sup> and in this view he is supported by Schmiedel and Usener. Consequently he is driven to regard the story of the Virgin-Birth as an "insertion" in the original narrative, of "Hellenistic origin."<sup>4</sup> The difficulties that beset this theory of "insertion" have already been indicated. How is it that such "insertions" should have taken so characteristic a Jewish form? This, at any rate, must be the work of Jews. Moreover why should such alien elements have crystallized themselves in just the most markedly Jewish parts of the New Testament, while they are passed over in silence elsewhere?

Gunkel, indeed, fully admits the Jewish-Christian character of the whole of the narrative of Lc, and boldly argues that the idea of the Virgin-Birth of the Messiah must have become a christological dogma in Jewish circles before the time of Jesus, in the same way as the Messiah's birth at Bethlehem and of the family of David had become a fixed popular Jewish belief; and that this was transferred to the history of Jesus.<sup>5</sup> But in support of this statement not a scrap of positive evidence is given.<sup>6</sup> If such were the case why is the Virgin-birth of Messiah never alluded to in the main body of the Gospels in connexion with the other popular beliefs (such as his birth at Bethlehem and of the family of David) that are mentioned? In fact, so far from its being a popular or even familiar belief among the Jews it may be inferred with practical certainty from Mt's narrative that the story of

<sup>1</sup> i. e., the post-Maccabean Jews of Palestine.

<sup>2</sup> *op. cit.* p. 49.

<sup>3</sup> *op. cit.* p. 47 f.

<sup>4</sup> *op. cit.* p. 49.

<sup>5</sup> *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Göttingen 1903) p. 69.

<sup>6</sup> An attempt has been made to supply this deficiency by Badham in *the Academy* for June 8<sup>th</sup> 1895 (cf. above p. 86 note).

the virgin-birth was a stumbling block to Jewish readers which required special apologetic efforts to overcome. The natural and instinctive Jewish attitude towards such a story was represented by a section of the later Ebionites, who, while admitting other claims on behalf of Jesus, refused to believe this.

The conclusion is forced upon us, therefore, that if the story of the virgin-birth is a legend it must have grown up within the Jewish-Christian community of Palestine, and must represent a primitive christological dogma expressing the idea of the perfect moral and spiritual purity of Jesus as Son of God. The Christian consciousness, it might be urged, working on such a passage as "Thou art my Son, this day have I begotten thee" (Ps II, 7), together with the Scriptural promise of the fulness of the Spirit that should rest upon the Messiah (Is XI, 2) may have been led to transfer these ideas to the physical beginnings of Jesus' life.<sup>1</sup> But in the absence of any analogous developments in the Christian consciousness elsewhere this is hard to believe. Why did the christological process assume just this form, and in this (*a priori* most unlikely) quarter? The impulse must have been given from without. But unless the idea came from heathen sources—which to the present writer seems inconceivable in so strictly Jewish a circle—then it must have grown out of a conviction, cherished within a limited Palestinian circle of believers, that the traditional belief among them was based upon facts of which some members of this community had been the original depositories and witnesses.

When subjected to the *criteria* properly applicable to it—and when the evidence is weighed in the light of the considerations advanced above—such a tradition, it seems to the present writer, has high claims to historical credibility. The alternative explanations only serve to raise more difficulties than they profess to solve.

In any case the hypothesis of pagan mythological influence is to be ruled out. Thus, to take one last instance, when Usener<sup>2</sup> suggests

---

<sup>1</sup> This is substantially the position taken up by Lobstein in his essay on *The Virgin Birth of Christ* (Williams and Norgate, 1903). Lobstein contends that "the conception of the miraculous birth of Christ is the fruit of religious feeling, the echo of Christian experience, the poetic and popular expression of an affirmation of faith" (p. 96). Lobstein also denies pagan influence and maintains that the conception "has its roots deep down in Israel's religion transformed by the new faith" (p. 75 cf. p. 69f.). This writer's treatment of the subject, by its critical sobriety and religious feeling, contrasts favourably with Soltau's arbitrary and confused exposition.

<sup>2</sup> *Enc. Bibl.* III, col. 3352.

---

that in the formation of the narrative of the flight into and return from Egypt (Mt II, 13f.) "mythological ideas may have had their unconscious influence; it is to Egypt that when attacked by the giant Typhon, the Olympian gods take their flight"—this scholar is, it seems to me in the light of the considerations advanced in the earlier part of this paper, on a completely wrong track; and his failure to put himself at the right standpoint completely vitiates his treatment of the narrative of Mt throughout.

---

## Miszellen.

### Die Jerusalemreisen des Paulus und die Kollekte.

Aus Gal 2, 10 geht hervor, daß Paulus bei dem Tag in Jerusalem eine Sammlung für die Armen in Jerusalem aufgetragen wurde, und Paulus erklärt, er habe sich beeilt gerade das zu tun (ὁ καὶ ἐσπούδαα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι). Zur Zeit des Aposteltages ist Paulus noch nicht in Europa gewesen.

In den Thessalonicherbriefen ist von dieser Sammlung in keiner Weise die Rede.

Die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief besprechen eine solche Sammlung. Im ersten Korintherbrief ist der Gedanke einer solchen Sammlung bekannt, ihre Form wird erst näher bestimmt und zwar entsprechend Anweisungen, die Paulus in Galatien gegeben hat; im zweiten Korintherbrief wird die in Stockung oder Verlust geratene Sammlung neu belebt; im Römerbrief ist Macedonien und Achaia mit der Sammlung fertig, und Paulus ist im Begriff sie nach Jerusalem zu bringen. Es ist das fraglos seine letzte Reise nach Jerusalem (Kor I, 16; II, 7, 8; Rom 15).

Von einer eiligen Erledigung des Jerusalemer Auftrags könnte Paulus nicht reden, wenn diese in den Korintherbriefen und im Römerbrief besprochene Sammlung die einzige wäre, die er nach Jerusalem brachte.

Zur Zeit des Tages in Jerusalem hatte er nach seinen Ausführungen Gal 1, 21—24 nur in Syrien und Kilikien gepredigt; die Jerusalemer erwarteten also für ihre Armen Unterstützung aus den syrisch-kilikischen Gemeinden. Wenn Paulus sich beeilte gerade das (αὐτὸ τοῦτο) zu tun, was man von ihm wünschte, so mußte er aus Syrien und Kilikien eine Spende nach Jerusalem bringen.

Das hat er nach Act 11, 27—30; 12, 25 auch mit Barnabas getan. Allerdings gibt die AG eine andere Veranlassung. Dazu ist sie genötigt, weil sie den Tag in Jerusalem erst später (15, 1—30) ansetzt. Aber vor

dieser wichtigen Gal 2, 1—10 erzählten Besprechung ist Paulus nur einmal als Christ auf kurze Zeit und nicht zur Überbringung einer Geldsammlung, sondern um Kephass kennen zu lernen in Jerusalem gewesen (Gal 1, 15—24). Wenn also die Reise Act 11, 27—30; 12, 25 überhaupt einmal stattfand, so muß der Tag in Jerusalem ihr vorausgegangen sein.

Meistens sagt man nun, der Verfasser der AG habe hier ein unschädliches Surrogat für die von ihm absichtlich verschwiegene und nur einmal unabsichtlich doch erwähnte letzte Sammlung für Jerusalem geben wollen (Act 24, 17). Die Reise Act 11, 27—30; 12, 25 habe überhaupt nicht stattgefunden. Das ist nicht richtig. Die Reise muß um Gal 2, 10 willen geschichtlich sein. Wenn nur die letzte Sammlung von Paulus nach Jerusalem gebracht worden ist, so konnte er nicht im Galaterbrief schreiben, er habe sich mit Erledigung dieses Wunsches beeilt.

Act 15, 1—30, soweit es mit Gal 2, 1—10 übereinstimmt, gehört aber auch aus andern Gründen mindestens vor Act 13. 14. Die Reise, auf der die Gemeinden von Ikonium, Lystra, Derbe gegründet wurden, durfte auch in dem kurzen Bericht Gal 1, 15—24 nicht übergangen werden. Dafür sind diese Gemeinden dem Paulus späterhin viel zu wichtig. Von Lystra stammte des Paulus langjähriger Begleiter Timotheus; ein Gajus aus Derbe ist mit Timotheus bei der Überbringung der letzten Sammlung beteiligt (Act 20, 4). Man braucht die m. E. allerdings trotz Schürer und Mommsen entschiedene Frage über die Galater des Paulus gar nicht anzurühren, um doch darüber klar zu sein, daß Paulus in der von ihm Gal 1, 15—24 geschilderten Zeit die Gemeinden von Lystra und Derbe nicht gegründet hat.

Dann fällt aber die Reise zu dem Aposteltag und die erste Kollektenreise in die Zeit unmittelbar nach Act 11, 26; es ist anzunehmen, daß beide Reisen rasch aufeinander folgten, wie das Gal 2, 10 vermuten läßt.

Die Wiederaufnahme des Sammelns für Jerusalem in späterer Zeit muß einen besondern Anlaß gehabt haben. Im ersten Thessalonicherbrief spricht Paulus sehr freundlich von den Christengemeinden Judäas (2, 14—16); aber an eine Sammlung für die Armen Jerusalems denkt er nicht mehr. Den einstmals erhaltenen Auftrag glaubt er erfüllt zu haben.

Aber vor unserem ersten Korintherbrief liegt nach Act 18, 22. 23 eine Reise nach Jerusalem und eine Rückreise durch Galatien. Im ersten Korintherbrief will Paulus, daß in Korinth in derselben Weise gesammelt wird, wie er es den Gemeinden Galatiens empfohlen hat (1 Kor 16, 2). Es liegt also sehr nahe, diese Sammlung auf eine Anregung zurückzuführen, die Paulus jetzt in Jerusalem empfangen hat. So wird also diese

neue, letzte Sammlung zum Beweis für die Geschichtlichkeit der Reise Act 18, 22. 23.

Aber diese Jerusalemreise des Apostels scheint auch erst der Anlaß gewesen zu sein, daß man des Paulus Wirken in seinen ferneren Gemeinden prüfte und zu ergänzen unternahm. Von dem Schauplatz seiner vierzehnjährigen Tätigkeit in Syrien und Kilikien war er freilich schon längst geschieden; jetzt aber treten die judaistischen Missionare plötzlich auch in Galatien und in Korinth hervor (Gal 1, 6 οὐτως ταχέως; 1 Kor 1, 12 ἐν τῷ Κηφᾶ). Das dürfte der nicht gewollte Erfolg von Act 18, 22 sein.

So wird auch hier eine sachliche Beurteilung zwei Jerusalemreisen des Paulus (Act 11, 27—30; 12, 25 und Act 18, 22. 23) als geschichtliche Wahrheit festhalten müssen, die in der spezifisch kritischen Schule meist für ungeschichtlich erklärt wurden. Die Wahrheit liegt auch hier zwischen Apologie und Kritik in der Mitte.

Gießen, März 1904.

Oscar Holtzmann.

### Zu den Agrapha.

Reschs große Sammlung der Agrapha (TU V, 4, 1889) ist von Ropes einer gesunden Kritik unterzogen worden (TU XIV, 2, 1896), der man im allgemeinen zustimmen wird. In folgenden Fällen hat aber auch Ropes noch nicht gesehen, daß das angebliche Agraphon vielleicht nur unvollständiger Anführung oder falscher Interpunktion der Fundstelle sein Dasein verdankt.

1. Resch (Logion 4) und Ropes (Nr. 3) zitieren unvollständig und daher falsch

Orig. in Jer. hom. 14, 5:

καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγράφεται· „καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς“.

Bei vollständiger Anführung der Worte des Origenes bietet sich die Möglichkeit folgendermaßen zu verstehen:

τὰ δὲ τέκνα τῆς σοφίας καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἀναγράφεται (nämlich Mt 11, 19 Lc 7, 35), καὶ (scil. an einem andern Orte, vgl. Prov 9, 3) ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς.

2. Resch (Logion 16) und Ropes (Nr. 9) drucken aus

Clem. Alex. Protr. 10, 94:

ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν

αὐτοῦ. ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι. „ἦν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὐς ἤκουσεν οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρῆ-  
 κονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας·  
 ἀμήν.“

Es ist aber offenbar, daß das Zitat I Kor 2, 9 in eine Klammer gehört, da es nur den Begriff δόξα erläutern soll, also:

οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν  
 δύναμιν αὐτοῦ (ποίαν — ἀνέβη) καὶ χαρῆσκονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ  
 τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

In dem verwandten Zitat der apostolischen Konstitutionen sind die beiden ersten Begriffe aus der Schlußdoxologie des Vaterunsers, δόξα und δύναμις, unterschlagen.

3. Zu Resch Logion 58 u. 28, Ropes Nr. 33 u. 14.

Daß Origenes, wenn er in Jer. hom. 8, 7 sagt:

„ἐδικαιώθη“, γάρ φησι, „Σόδομα ἐκ κοῦ“,

lediglich Ez 16, 52 zitiert, läßt sich direkt beweisen. Er schreibt nämlich in Matth. comm. 76:

dicit Ezechiel ad Jerusalem: iustificata est magis Sodoma ex te.

Es scheint wirklich diesen Text neben der gewöhnlichen Form:

καὶ ἐδικαίωσας αὐτὰς ὑπὲρ σεαυτὴν

gegeben zu haben. Und so wird er auch für Const. ap. 2, 60 anzunehmen sein.

4. Reschs Logion 47 (Ropes Nr. 25) vgl. Preuschen Antilegomena S. 45, Nestle NT Supplementum S. 92. Das angebliche Agraphon Orig. comm. in Matth 13, 2:

καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησιν· „διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ  
 τοὺς πεινῶντας ἐπεινῶν καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων“

beruht vielleicht lediglich auf falscher Interpunktion. Könnte man nicht auch lesen:

καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησιν διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας „ἠσθένουν“ καὶ διὰ  
 τοὺς πεινῶντας „ἐπεινῶν“ καὶ διὰ τοὺς διψῶντας „ἐδίψων“,

vgl. Mt 25, 35f.? Das Bewußtsein etwas Außerkanonisches zu zitieren, verrät die Redeweise des Origenes jedenfalls nicht.

5. Resch (Logion 51) und Ropes (Nr. 91) zitieren:

Justin. Apol. 1, 15:

εἶπε δὲ οὕτως· „οὐκ ἤλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς  
 μετάνοιαν“ (Mc 2, 17)·

„θέλει γὰρ ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ  
 ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ“.

Der Schein, daß hier ein Herrnwort vorliege, ist durch unvollständiges Zitieren hervorgerufen. Die Stelle lautet vollständig so:

οὐ γὰρ τοὺς δικαίους οὐδὲ τοὺς σώφρονας εἰς μετάνοιαν ἐκάλεσεν ὁ Χριστός, ἀλλὰ τοὺς ἄσεβεις καὶ ἀκόλατους καὶ ἀδίκους (εἶπε δὲ οὕτως· „οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν“). θέλει γὰρ ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἢ τὴν κόλασιν αὐτοῦ (vgl. Ez 18, 23; 33, 11).

Es ist deutlich, daß der 3. Satz die Begründung des Autors für den 1., bei Resch und Ropes fehlenden Satz bringt; vgl. Otto z. d. St.

Kiel.

Erich Klostermann.

### Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangelioms

enthält der Handschriftenband 130<sup>5</sup> (Schenoudi 4) der Bibliothèque Nationale zu Paris (Blatt 89). Das betreffende Blatt ist leider sehr jung und stark verletzt; es fehlt die ganze äußere Hälfte, dazu der obere Rand. Über die textgeschichtliche Stellung der saïdischen Übersetzung läßt sich wegen der geringen Ausdehnung des Bruchstücks nichts Sicheres sagen; immerhin ist es von Wert als erster Zeuge für ein koptisches Jakobusevangelium.

#### Saïdischer Text.

Recto, linke Spalte.

... ]ΧΕ[ΝΤΑϞΖΟ]ΤΒΕϞ ΝΑΩ ΝΖΕ. ΜΠΝΑΥ ΔΕ ΜΠΑΣΠΑΣΜΟΣ  
ΑΝΟΥΗΝΒ ΒΟΚ ΕΡΑΤϞ . ΑΥΩ ΜΠΕΠΟΥΗΗΒ ΖΑΧΑΡΙΑΣ ΤΩΜΝΤ  
[ΕΡΟ]ΟΥ ΚΑΤΑΠΣΩΝ[Τ] ΝΝΟΥΗΗΒ. ΝΕΥΒΩΨΤ ΓΑΡΠΕ ΕΒΟΛ ΖΗΤϞ  
ΕΑΣΠΑΖΕ ΜΜΟΥ ΑΥΩ ΕΤΡΕϞΤΕΟΟΥ ΜΠΧ[Ο]ΕΙΣ ΖΗΤΕΠΡΟΣΕΥΧ[Η].  
ΝΤΕΡΕϞΩΣΚ ΔΕ, [ΑΥ]ΡΖΟΤΕ Τ[Η]ΡΟΥ. Δ[ΟΥ]Α ΔΕ Ε[ΒΟΛ ΖΗΝΕΝ]-  
ΤΑΥΒΩ[Κ ΕΙ ΕΖΟΥΝ] ΕΠΜ[Α Ε]Τ[ϞΝΖΗΤϞ] ΑϞΝΑΥ Ζ[ΑΡΑΤϞ  
ΜΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ?

Verso, rechte Spalte.

... ]ΑΝ[ . . . . . ] ΕΥΜΑ ΝΧΑΙΕ, ΨΑΝΤΕΖΗΡΩΔΗΣ ΜΟΥ ΝΤΕ-  
ΠΕΨΟΡΤΡ ΛΟ ΖΗΝΕΙΛΗΜ. ††ΤΕΟΟΥ ΔΕ ΜΠΧΟΕΙΣ ΝΤΑϞ† ΝΑΙ  
ΝΤΕΙ[ΣΟ]ΦΙΑ ΕΤΡΑΣΖΑΙ ΝΤΕΙΣΙΣΤΟΡΙΑ.

ΑΝΟΝ ΔΕ, ΝΕΣΝΗΥ, ΜΑΡΝΕΙΡΕ ΜΠΡΠΜΕΕΥΕ ΜΠΕΖΟΥΥ  
ΜΠΜΑΚΑΡΙΟΣ ΑΠΑ ΖΑΧΑΡΙΑΣ [Μ]ΝΤΕϞΑΝΑΠΑΥ[ΣΙΣ ΝΣΟ]ΥΨΜΟΥΝ  
[ΜΠΕΒΟ]Τ ΘΩΘ [ . . . . . ] ΠΧΟΕΙΣ [ . . . . . ] ΥΜΝΟΣ.



Von der rechten Spalte der Vorderseite und der linken der Rückseite sind nur wenige Buchstabenreste erhalten.

### Übersetzung.

24, 1 Recto . . . ]wie [er] ihn [getö]tet [hatte]. Aber (δε) zur Zeit des Grußes (απαμωσ) gingen die Priester zu ihm; und der Priester Zacharias begegnete ihnen nicht nach (κατα) der Sitte der Priester. Denn (γαρ) sie warteten auf ihn, um ihn zu grüßen (απαζε) und  
2 damit er den Herrn im Gebete (προευχη) preise. Als er aber (δε) säumte, fürchteten [sie] sich a[lle]. Einer aber (δε) von [denen], die gekommen waren, [ging hinein] dorthin, wo [er war], und sah bei [ . . .

25, 1 Verso . . . ] an einen wüsten Ort, bis Herodes starb und die Unruhe in Hierusalem aufhörte. Ich preise aber (δε) den Herrn, der mir diese Weisheit ([σο]φια) gab, damit ich diese Geschichte (ιστορια) schriebe.

Wir aber (δε), o Brüder, wollen feiern das Gedächtnis des Tages des seligen (μακαριος) Apa Zacharias und seines Heimgangs (αναπαυ[σις]) [am] achten Tage [im Mona]t Thoth<sup>1</sup> [ . . . . . ] der Herr [ . . . . . ] υμωσ.

Mit ]υμωσ endete vielleicht der ganze Text.

Dresden-N.

J. Leipoldt.

### Zum Vaterunser.

In Nr. 53 der englischen Parliamentary Papers von 1903 ist verfügt, beziehungsweise genehmigt — es ist lehrreich, daß dazu ein Parlamentsbeschluß notwendig ist —, daß in der dritten Bitte des Vaterunser das Komma, das bisher hinter on earth stand, künftig vor diesen Ausdruck versetzt werde; man soll also nicht mehr drucken, wie bisher: *thy will be done on earth, as it is in heaven*, sondern *thy will be done, on earth as it is in heaven*. Sinn und Tragweite dieser Kommaversetzung ist, daß nunmehr dieser Schluß nicht mehr bloß zur dritten Bitte, sondern zu allen drei vorangehenden Bitten bezogen werden kann. Namentlich Westcott-Hort — siehe § 421 ihrer Einleitung — sind sehr entschieden für diese Beziehung eingetreten und ich habe sie durch den stichischen

<sup>1</sup> 5. (6.) September.

Druck meiner Ausgabe angenommen. Sie war mir vorher unbekannt, wird in Poles Synopsis, diesem Rüsthaus alter Auslegungen nicht erwähnt, auch nicht im neuesten Kommentar von Hahn; um so lehrreicher ist es, sie mit aller Entschiedenheit schon im sogenannten Opus imperfectum vertreten zu finden. Mit ausdrücklichen Worten schreibt dieser merkwürdige Kommentar, den Fr. Kauffmann der Schule des Ulfilas zuweisen möchte (Migne 56, 742): *Communitur autem accipi debet quod ait, Sicut in coelo et in terra: id est Sanctificetur nomen tuum, sicut in coelo, et in terra. Adveniat regnum tuum, sicut in coelo, et in terra, Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra.* Ich mache auf diese Einzelheit um so lieber aufmerksam, um das Studium dieser Erklärung des ersten Evangeliums allen zu empfehlen, die dazu Gelegenheit haben. Es lohnt sich. Mir scheint sie von einem Judenchristen herzurühren.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

### Bekanntmachung.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung hat für Beantwortung des Themas „Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing“ vier Preise zuerkannt und zwar zwei erste Preise im Betrag von je 500 Mark und einen zweiten Preis im Betrag von 250 Mark.

Als Verfasser der mit den ersten Preisen gekrönten Arbeiten ergaben sich Pfarrer emer. Lic. Dr. Gottwalt Karo in Aeschach bei Lindau und Pfarrer Paul Gastrow<sup>1</sup> in Bergkirchen bei Hagenburg (Schaumburg-Lippe). Den zweiten Preis empfing Pfarrer Wilhelm Lutz in Böttingen bei Münsingen (Württemberg). Außerdem wurde für drei Abhandlungen öffentliche lobende Anerkennung beschlossen. Verfasser dieser Abhandlungen sind Pfarrer Robert August Kohlrausch in Großmorra bei Cölleda (Thüringen), Pfarrer J. Schauffler in Zang (Württemberg) und Pfarrer Lic. Fritz Matthä in Gröna bei Bernburg (Anhalt).

Als nächste Preisaufgabe, deren Bearbeitungen bis zum 1. Juli 1907 an den Unterzeichneten, Kirchenrat D. Rudloff in Wangenheim, event. an dessen Nachfolger im Schriftführeramte des Preisrichter-Kollegiums einzusenden sind, wird hiermit das Thema gestellt: „Christian Ferdinand Baur in seiner Bedeutung für die Theologie.“

Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1907 einen Preis von 500 Mark.

Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache von einer andern als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung.

Im Auftrag: D. Gustav Rudloff, Kirchenrat.

<sup>1</sup> Seine Arbeit wird binnen kurzem beim Verleger dieser Zeitschrift erscheinen [Bemerkung des Verlags].

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau ist soeben erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr. theol. Karl Henkel

## Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus

geprüft auf seine Echtheit.

Gr. 8° (X u. 90) M. 2.40. — Bildet das 5. Heft des IX. Bandes der „Biblischen Studien“.

### Abonnements-Einladung

auf die in der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinende

### **Biblische Zeitschrift.**

In Verbindung mit der Redaktion der „Biblischen Studien“ herausgegeben von Dr. Joh. Göttsberger und Dr. Jos. Sickenberger, Professoren an der Universität München.

Jährlich 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen (gr. 8°). Preis pro Jahrgang M. 12.—; einzelne Hefte M. 3.—. Das erste Heft des dritten Jahrgangs ist soeben erschienen.

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Giessen

In Kürze erscheint:

# GESCHICHTSKERNE IN DEN EVANGELIEN

NACH MODERNEN FORSCHUNGEN

VON

## ADOLF MÜLLER

DR. THEOL.

### MARCUS UND MATTHÄUS

Gr. 8°.

XI u. 144 S.

ca. M. 2.80

Eine kritische Auseinandersetzung mit den Anhängern der Marcus-Hypothese (J. WEISS, WERNLE und WREDE insbesondere), denen gegenüber es dem Verfasser auf den Nachweis ankommt, daß eine *wesentlich* andre Beurteilung des Johannesevangeliums aus der Feststellung und Schätzung der eigentlichen „Geschichtskerne“ im allgemeinen und besonders in Beziehung auf religiöse Wahrheit und Wirklichkeit sich nicht rechtfertigen läßt. *Hier* werden zunächst das erste und zweite Evangelium verglichen, während in einem *späteren Teil* die Verwandtschaft zwischen dem dritten und vierten Evangelium aufgezeigt werden soll.

# Das Suchen der Zeit

Herausgeber: Hans Wegener und Friedrich Daab.

## Erster Band:

Artur BONUS, Unsere Hoffnung.  
Friedrich DAAB, Die Sehnsucht nach Persönlichkeit. — Heinrich WEINEL, Maran Atha. — Friedrich NIEBERGALL, Das religiöse Denken der Gegenwart. — Hans WEGENER, Väter und Söhne. — Hermann GUNKEL, Die geheimen Erfahrungen der Propheten Israels. — Heinrich LHOTZKY, Übermensch und Herdenmensch. — MEYER-ZWICKAU, Ein Hemmnis deutscher Zukunft. — Gertrud PRELLWITZ, Erfüllung.

## Zweiter Band:

Friedrich NAUMANN, Die Selbsterhaltung des Ichs. — Hans WEGENER, Was ist Religion? — Friedrich DAAB, Die Seele Jesu. — Heinrich LHOTZKY, Das Mysterium. — Artur BONUS, Der Kulturwert der Renaissance. — Heinrich WEINEL, Vergieb uns unsere Schuld. — Carl HAUPTMANN, Gedanken.

== Nur Erstveröffentlichungen. ==

In allen Buchhandlungen zur Ansicht.

*Die „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“ über den zweiten Band:*

„Es weht eine kräftige, fast scharfe Luft in dem Buche; manchmal fragt man sich ernstlich: sollte es eine religionsgeschichtliche Analogie sein zu den Apokalypsen des Spätjudentums und Urchristentums? Dann wäre das beiden gemeinsame Charakteristikum die merkwürdige Mischung von träumendem Harren und drängendem Treiben, von Zurückweichen der Seele in ruhende Innenschau und leidenschaftlichem Hinausgreifen des Willens in das Außengetriebe der Welt.“

**Karl Robert Langewiesche, Verlagsbuchhändler, Düsseldorf.**