

DIE VERSUCHUNG CHRISTI

VON
S. EITREM

MIT NACHWORT
VON
ANTON FRIDRICHSEN



GRØNDAHL & SØNS BOKTRYKKERI
1924

Bibliothèque Maison de l'Orient



146571

Die Versuchung Christi.

Von
S. Eitrem.

Man darf wohl sagen, dass die Evangelienberichte von der Versuchung Christi trotz aller heissen Bemühungen der Kommentatoren dem Leser noch Probleme bieten, sowohl was die Anlage der Erzählung als besonders die einzelnen Momente der Versuchung betrifft. Es scheint gewöhnlich darüber Einigkeit zu herrschen, das Mc. 1, 12—13 eine Version, Mt. 4, 1—11 und Lc. 4, 1—12 eine andere Version bieten; dass wiederum Mt. und Lc. in zwei Rezensionen auf dieselbe Quelle zurückgehen, und dass hier Mt. dem Lc. gegenüber das Ursprünglichere wiedergibt.

Neuerdings hat *Ed. Meyer* in seinem grosszügigen Werke, Ursprung und Anfänge des Christentums I 94 ff., die traditionellen Züge der Versuchungsgeschichte nachdrücklich hervorgehoben und ihre enge Verklammerung mit der Taufe scharf betont. Aber man wird sicherlich in der Aufhellung der Genese der Erzählung noch weiter vordringen können. Einen kleinen Beitrag dazu wollen die folgenden Zeilen zu liefern versuchen.

1.

In einer anregenden und geistvollen Abhandlung hat vor einigen Jahren *Arnold Meyer* (Festgabe Hugo Blümner überreicht, Zürich 1914, S. 434—68) sowohl über die einzelnen Motive der Erzählung als über die Bedingungen des Gemeindelebens und der Gemeindepredigt, welche die Erzählung ins Leben gerufen haben, Licht zu verbreiten versucht. Die Erzählung, wie sie bei Mt. und Lc. lautet, trägt nach *A. Meyer* einen schriftgelehrten Charakter, sie gleicht einer pointereichen jüdischen

Haggada: sowohl Teufel wie Christus zitieren die heilige Schrift, und der Letztere besiegt den Ersteren auf demselben Felde der Schriftkenntnis. »Der Gläubige hat (im Christentum wie im Parsismus und Buddhismus) die Vorstellung von der Versuchung des Stifters sich selbst geschaffen, der Gläubige, der solche Anfechtungen durchzumachen hat, dem Weltlust wirklich verlockend ist; er richtet sich auf am Idealbild des Führers; der hat die gleichen Kämpfe durchgemacht und hat sie bestanden«. Und Christus schärft dem Jünger ein: der Sohn muss sich immer nach dem *in der Schrift* bezeugten Willen Gottes halten.

Diese Ausführungen des Schweizer Gelehrten hat m. E. den Vorteil, dass sie nicht nur für die Versuchung des christlichen Religionsstifters Parallelen aus anderen Religionsgebieten beibringt — so verweist er besonders auf die babylonischen Berichte vom Kampf des Gotthelden mit der bösen Macht — sondern sie sucht sich den geschichtlichen, oder genauer den gemeindegeschichtlichen Hintergrund für die Entstehung der mahnenden Erzählung zu schaffen. In dieser letzteren Beziehung wird man wohl A. Meyer Recht geben müssen. Aber was den ersteren Punkt betrifft, wird man ganz natürlich hier wie auch sonst einwenden, dass religionsgeschichtliche Parallelen aus psychisch und sozial anders veranlagten Religionen noch keine befriedigende Erklärung geben, besonders wenn die Parallelen keine essenziellen Uebereinstimmungen bieten.

Die Versuchung Christi, wie sie bei Mt. und Lc. überliefert wird, ist nach einem wohl durchdachten schriftstellerischen Schema aufgebaut, die stilistische Technik ist offenbar. Die drei Versuchungen bilden ein *Crescendo*: einfache Aufforderung (an die vorhandene materielle Lage, den Hunger Christi, anknüpfend), eindringliches Reizen (mit Zweifel an der Gottessohnschaft Christi gepaart), freigebiges Angebot. Das Bravourstück des Tempelsturzes steht in der Mitte, und mit dem letzten, dem dritten Gliede — dem Angebot der Weltherrschaft — wird der Gipfel erreicht, der Sieg vollendet. Der zu stark angezogene Bogen zerreißt, und der Teufel muss sich beschämt zurückziehen. Die dreigliedrige Disposition, die so-

wohl der epischen Erzählungskunst als dem Märchenstile eignet, kennen wir aus den Parabeln. Man vergleiche z. B. die Zahl der Talente (5, 2, 1); Priester, Levit, Samariter. Wir erinnern uns der drei Verleugnungen Petri, der drei Voraussagungen Christi über Leiden, Tod und Auferstehung usw. Schon von stilistischem Gesichtspunkt aus wird man somit dem Mt. in seinem Bericht von der Versuchung Christi die Superiorität über Lc. zuerkennen müssen. Denn wenn auch offenbar in den Gedanken des Lc. die heilige Stadt, und zwar das Tempeldach, eine Steigerung dem Bergesgipfel gegenüber bedeutet, ist diese äusserliche, lokale Steigerung durchaus sekundären Charakters, wenn man sie mit dem qualitativen Klimax bei Mt. vergleicht.

2.

Wenden wir uns der inhaltlichen Betrachtung der drei Versuchungen zu, wird uns die zweite, wo der Teufel den Christus dazu verführen will, *sich vom Tempeldach in die Tiefe zu werfen*, in die grösste Verlegenheit bringen. Hier scheinen zwar die Ansichten der Ausleger darin zusammenzutreffen, dass der Schwindel oder genauer der Anreiz, in die Tiefe vom hohen Dach hinabzuspringen,¹⁾ dämonischer (oder sagen wir teuflischer) Art sei. A. Meyer sagt (a. O. S. 460): «Der Verfasser der Mt. - Lc. - Quelle hat einfach eine ihm und all seinen Landesleuten wohlbekannte Versuchung auf Jesus übertragen, — es lag auch nahe, im Lehrhaus des Tempels bei der Auslegung von Ps. 91, 11 ff. zu erwähnen, dass man sich darum nicht etwa von der nahen Tempelzinne herabstürzen dürfe, weil das Gott versuchen heisse.» Wie man sieht, eine ganz rationalistische oder euhemeristische Auslegung. Aber irgend welche Parallele aus der Literatur oder irgend welches jüdisches Sprichwort, das auf diesen sogen. naheliegenden Gedanken anspielte, wird nicht angeführt. Sie findet sich überhaupt, wie es scheint, nicht.

Dass später ein Bruder des Christus, Jacobus, von derselben Stelle hinabgestürzt wurde (Euseb. h. e. II 23, 11), ist

¹⁾ Vgl. den personifizierten «Phobos», der sich bei Phokaia vom »weisen Felsen« stürzt, *Λαογ.* (Athen) VII 135.

jedenfalls ein ganz singulärer Vorgang gewesen. Man könnte natürlich sagen, dass eben die Singularitäten in dieser Versuchungsgeschichte Christi beabsichtigt wären — die ganze Erzählung versetzt ja den Leser bzw. Zuhörer ausserhalb aller vernünftigen Relationen zum natürlichen Weltlauf, ausserhalb aller gewöhnlichen menschlichen Verhältnisse. Diesen Gesichtspunkt könnte man gewiss für die zweite und dritte Episode der Versuchung aufbieten, aber für den ersten jedenfalls nicht. Denn dass das Fasten Christi und die Verwandlung der Steine in Brot vortrefflich zu einander passen, gibt jedermann zu. Und der gut gefügte stilistische Aufbau der ganzen Erzählung (s. ob.) mahnt zur Vorsicht. Ein einfaches dreigliedriges Märchen ist sie trotz alledem auch nicht.

Man scheint sich noch nicht die Frage ernstlich vorgelegt zu haben: ist man auch sonstwo in bestimmter Absicht von Höhen hinabgesprungen? Gab es vielleicht Sprünge ritueller Art, welche zu der Erfindung des Teufels direkten Anlass geben könnten?

Das Hinabwerfen der Verbrecher von Höhen kommt hier nicht weiter in Frage. Man hat im bergigen Palästina dies nicht als gewöhnliche Strafe verwendet. Von Christus selbst erzählt Lc. 4, 29, dass die erbitterten Einwohner von Nazaret ihn vor die Stadt schleppen wollen, um ihn von Bergeshöhe herabzustürzen. Aber in Palästina wird dies, wie gesagt, so ungefähr singulär sein.¹⁾

¹⁾ Ich kenne sonst nur Chr. 2, 25, 12 und Macc. 2, 6, 10 (von der Mauer herab). Vielleicht können die Theologen hier weiter supplieren. Anders liegt die Sache, wenn Menelaos in Asche hinabgestürzt wird (Macc. II 13, 3 — wie am Achaemenidenhofe, wie Ed. Meyer bemerkt). Raziz, einer der Führer der Orthodoxen auf Sion, stürzt sich vom Turm seines Wirtschaftsgebäudes herab, ib. II 14, 37 (vorher hatte er versucht, durch das Schwert sich das Leben zu nehmen). — Wie naheliegend und weitverbreitet die Sitte war, in einer ummauerten Stadt Verbrecher — lebend oder schon getötet — von der Mauer hinabzuwerfen, zeigt die Geschichte von der spanischen Stadt Contrebia, die sich während des Kriegs mit Sertorius den Römern übergab und wegen der erwiesenen Tapferkeit von Pompejus gute Bedingungen erhielt, frag. Livii e. l. XCI ed. Niebuhr: *transfugas liberos ad se adduci iussit; fugitivos quorum maior multitudo erat, ipsis imperavit ut interficerent: ingulatos de muro dejecerunt.* — Von der griechischen Mythologie kennen wir die Fälle, dass ein Grab am Fusse der Mauer zu der Erzählung vom Sprunge oder Sturze des Verstorbenen von der Mauer herunter den Anlass gab (Aigeus u. a.).

Wiewohl diese Todesart sich sowohl im Orient als in Griechenland und Italien findet (von nördlicheren Gegenden nicht zu reden), wird man doch kaum auf diese ausländischen Beispiele verweisen, um daraus die Idee des Teufels zu erklären, dass Christus sich eben vom heiligen Ort, vom Tempeldache seines eigenen göttlichen Vaters, hinabwerfen soll.

Dagegen haben die Griechen rituelle Sprünge gekannt, die sie tatsächlich, auch zu den Zeiten Christi, vor aller Augen vollzogen, und zwar im Kult des Apollon. Und schon lange Zeit vor dem Eindringen des Apollon in die Religion der Griechen hat man den Sprung von weisschimmernden Felsen in die Tiefe, wie es scheint, als Ritus ausgeübt.

Die aus Griechenland bekannten Sprünge dieser und verwandter Art habe ich in der neugriech. Zeitschr. *Λαογραφία* (Athen) 1922, 127—36 zusammengestellt, vgl. dazu den Art. *Leukothea* in Pauly-Wissowa-Kroll's Realenc. Folgendes ist noch nachzutragen: bei Ovid her. XV 167 ff. springt *Leucalion* vom leukadischen Felsen hinab *Pyrrhae succensus amore misit et illaeso corpore pressit aquas* (Leukalion ist der ursprüngliche Name Deukalions, Leukaros als Name eines Akarnanen, d. h. eines Mannes aus der nächsten Nähe der Leukasinsel, bei Aristot. frgm. 261; Kallimach. fr. an. 130 Schn. erwähnt *Πύρρῳ ἤδὲ Λευκαρίων*). Wie man, um eine Parallele aus dem medizinischen Aberglauben anzuführen, in der elischen Stadt *Λεπρέων* sich vom Aussatz, der *λεύκη* — deshalb heisst Zeus hier *Λευκαῖος* — durchs Schwimmen durch den Fluss befreit (Paus. V 5, 5), so ist man auf Leukas der Liebe durch den Luftsprung ins Meer losgeworden¹⁾. Weiter lassen sich noch die Geschichte von Byblis, die ihren Bruder Kaunos liebt und sich deshalb verzweifelt von einem Felsen stürzt und in ein Bächlein (die Träne der Byblis) verwandelt wird (Ant. Lib. 30), und diejenige von Niobe, deren Kinder Assaon verbrennt, und die sich deshalb *ἀπὸ πέτρας ἑψηλοτάτης* wirft (Parth. 33) — die Fortsetzung wird etwa wie in der Byblissage gelaute haben — anführen. Ferner finden wir weitere Parallelen bei Parthenius 26 (Trambelos wirft die umsonst geliebte Apriate ins Meer) und 27 (die Alkinoe, die dem Xanthos folgt, stürzt sich ins Meer), bei Suid. s. *Πέροδικος ἱερὸν* (Daidalos wirft aus Eifersucht den Kalos von der Burghöhe Athens hinab). In den Westen Griechenlands versetzt uns wiederum die Sage von Perimele, welche, von Acheloos verführt und vom Vater verstossen, sich ins Meer stürzt und in die gleich-

¹⁾ Ein »weisser Hund« wird der Hekate geopfert, Aristoph. Dait.; hier ist aber *λευκός* = *λεπρός*, was die in den Text eingedrungene Glosse beweist.

namige Insel verwandelt wird (Ovid met. VIII 590 ff.). Es wäre auch an die Sage von Syrna, von der Wachtel und der Ortygia in der Artemis-sage, von Asteria (die von Zeus oder Poseidon geliebt, beim Sturz in einen Wachtel verwandelt wird), von Alkyone, die sich dem ersten besten Manne hingab und deshalb von ihrem Vater Skiron ins Meer geschleudert und dabei in einen Eisvogel verwandelt wurde, zu erinnern (vgl. auch Maass, Arch. Jahrb. XXII [1907], 34 ff.). Abgesehen von der nur entfernt ähnlichen Kalossage spielt in den übrigen, wie in den Ueberlieferungen von dem Leukassprung, das aphrodisische Motiv eine hervortretende Rolle. — Euenos, der Vater Marpessas, stürzt sich in die Wellen des Lykormasflusses, der von jetzt an Euenos heisst (vorher geht das Rossopfer des Euenos, der am Flusse seine Pferde schlachtet). Anlässlich der delphischen Sagen verweise ich noch auf Heosphoros, den Bruder des Keyx, der sich vom Parnass herabstürzt (Ovid met. XI 291 ff. Hyg. f. 200) — vgl. *Λαογρ* a. St. S. 128. Der Vollständigkeit wegen wären noch die Sagen von Tenages Atymnos (*Φοῖβος*), Killas, Phaethon hinzuzufügen.¹⁾

Aus geschichtlicher Zeit sind besonders die Sprünge vom Leukas-Felsen ins Meer hinab im Westen Griechenlands, und die Sprünge der Apollonpriester in den Fluss hinab in der Nähe von Magnesia am meisten bekannt. Die letzteren erwähnt Pausanias X 32, 6: *ἔστι δὲ καὶ τοῖς ἐπὶ ποταμῷ Ἀθηαίῳ Μάγνησιν Ἀύλαι καλούμενον χωρίον. ἐνταῦθα Ἀπόλλωνι ἀνεῖται σπήλαιον, μεγέθους μὲν εἴνεκα οὐ πολλοῦ θαύματος, τὸ δὲ ἄγαλμα τοῦ Ἀπόλλωνος τὰ μάλιστα ἀρχαῖον καὶ ἰσχὴν ἐπὶ ἔργῳ παρέχεται παντί. καὶ αὐτῷ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ κρημνῶν τε ἀποτόμων καὶ πετρῶν πηδῶσιν ὑψηλῶν καὶ ὑπερμήκη δένδρα ἐριπόντες ἐκ ὀριζῶν κατὰ τὰ στενώτατα τῶν ἀτραπῶν ὁμοῦ τοῖς ἀχθεῖσιν ὀδεύουσι.*

Auch was den leukadischen Kult betrifft, der eine eigentümliche Entwicklung aufweist, heisst es in einer Quelle, dass es die Priester waren, welche den Sprung vollzogen. Hier ist es auch ausdrücklich bezeugt, dass man von der Felsenhöhle, wo der Apollontempel lag — wir denken an die nächste Nähe des Tempels — ins Meer hinuntersprang. Es ist vielleicht

¹⁾ A. B. Cook, Class. Review 21 (1907), 170 behandelt auf Grund eines Vasenbildes, veröffentlicht in Athen. Mitt. 1888, (414 ff., vgl. Herodot VI 129) einen rituellen (»kabischen») Tanz »mit Luftsprung« — aber der Tänzer stellt sich hier nur auf den Kopf und will nicht vom Tisch hinabspringen.

nicht ausgeschlossen, dass dieser Kultsprung von den »weissen Felsen«, der in griechischen Sagen und Legenden so deutliche Spuren hinterlassen hat, in irgend einer Form auch in die Mysterien Aufnahme fand. Wenigstens bildet der »Sappho-Sprung« das Hauptbild in der neulich entdeckten unterirdischen Basilika bei Porta Maggiore in Rom (1. Jahrhundert n. Chr., von *Cumont* ohne durchschlagende Gründe den Neu-Pythagoreern zugeschrieben). Das Bild befindet sich gerade in der Wölbung der Apsis, oberhalb des Altars.¹⁾

Wer ist nun sonst, wenn wir von diesen Kultsprüngen absehen, von der Höhe herabgesprungen, oder — fügen wir angesichts der Erzählung von der Versuchung Christi zu — durch die Luft geflogen? *Die Mager*. Jedermann weiss von Lukians Philipseudes her, dass es besonders die hyperboreischen Zauberer waren, die — ganz wie die Helden so mancher Märchen²⁾ — durch die Luft fliegen oder laufen konnten (auch der Pfeil, der sowohl in Herodots Bericht von der skythischen Gesandtschaft an König Dareios als in der Abaris-Legende eine Rolle spielt, symbolisiert dieselbe Luftfahrt der Zauberer).

Beispiele sind hier nicht weiter nötig³⁾ (wir erinnern uns auch des grossen Magers, den Kaiser Nero zum Luftflug im römischen Zirkus zwang, der aber dabei schmachlich herunterfiel und umkam). Besonders möchte ich jedoch den Blick auf den fernerer Orient richten, wo die Brahmanen nach dem Berichte Philostrats (Apollonios von Tyana III 15) »in der Luft wandeln, um der heiligen Sonne näher zu sein« (ἐς πῆχεις δύο . . . ὀπόσα τῶ Ἡλίῳ ξυναποβαίνοντες τῆς γῆς δρῶσιν, ὡς πρόσοφα τῶ Ἡλίῳ πράττοντας). Zwei Ellen heben sie sich in die Luft empor und singen so der Sonne ihre Hymnen (ebd. 17) — ξυμμετεωροπολεῖν τῶ θεῶ, »ja, das wollen alle, aber nur die Inder

¹⁾ Vgl. meine Schrift »Den nyfundne basilika ved Porta Maggiore,« Kristiania 1923.

²⁾ Schon den ägyptischen Zauberern wird diese Fähigkeit zugeschrieben, *Maspéro*, Contes populaires 37, »le prince prédestiné«.

³⁾ Vgl. z. B. Pap. Leid. J. 365, col. VII 20 Dieter. ἐγώ εἰμι . . . φοιτῶμενός τε ἐν ὕδατι καὶ ἐν πυρὶ καὶ ἐν ἀέρι καὶ γῆ. Die Elemente sind überhaupt dem rechten Mager keine Hindernisse.

können es leisten« (vgl. weiter *ibid.* VI 10 und 11 p. 223, 29 Kayser). Vom grossen Philosophen — und Mager — Jamblichos wird uns berichtet, dass er sich 11 Ellen hoch in die Luft erheben konnte. Weder Ort noch Zeit noch, wie gesagt, die Elemente stellten dem Mager Hindernisse entgegen. Das entspricht ganz der Schilderung der von der Gottheit ergriffenen Mager, die wir bei demselben Jamblichos lesen, *de myst.* III 4: *αἱ ἐνέργειαι αὐτῶν οὐδαμῶς εἰσὼν ἀνθρώπωναι, τὰ τε γὰρ ἄβαστα βατὰ γίνεται θεοφοροῦμένοις* etc.

Wenn wir dies erwägen und die grosse Rolle, welche dieser Zug der Magie gerade in dem zeitgenössischen Zauber und Aberglauben spielt, in Betracht ziehen, werden wir hier feststellen, dass der Teufel den Christus dazu verleiten will, das zu tun, was wirklich Priester der heidnischen Götter — oder sagen wir, um uns dem Stile der älteren Christen anzubequemen, »der Dämonen« — ausübten, und was die Mager auch leisten zu können behaupteten. Ja, in den magischen Papyri wird die Herrschaft der Abgründe, der jähren Felsenwände geradezu den Dämonen selbst zugeschrieben: sie sind *κηρυμοκράτορες*, wil sie in Pap. Lond. CXXI 355 heissen. Und ohne Gefahr bewegen sie sich über den gefährlichsten Schlünden, deshalb heissen sie auch *κηρυμοβάμονες* im grossen magischen Pariserpapyrus 1365.

»*Du bist ja Gottes Sohn*«, lockt der Teufel. Damit berührt der Diabolos eine Seite der Magie, die seinem eigensten Wesen gehört. Hier hat ja der Name *διάβολος* seinen vollen Wert, denn die rituelle — oder, wie wir geradezu sagen möchten, antikonfessionelle *διαβολή* spielt gerade in der Magie eine ungemein wichtige Rolle und hat mächtig dazu beigetragen, den *διάβολος*, den Gegner der Mager und ihrer Gottheiten, zu der Bedeutung zu heben, die er auch später immer unter den Christen behauptet hat. Der Mager will eben alles den mächtigen Göttern nachmachen, ja, er will selbst Gott, oder besser Uebergott sein. Er ist *homo cuius ars est ire contra naturam* (Ps. Quint. declam. X 15). Auch er besitzt *θεία φύσις* (Philostrat, Apoll. VII 38), die *διοσημία* gehören zu seiner Sphäre (*ib. d.* 304, 28 Kays.), aber die Götter

betet er nicht an: τίς δ' ἂν Ἑρακλεῖ εὐξασθαι γόης ὄν; ib. VIII 7 p. 315). Uebrigens kannten die Mager auch »falsche Gottheiten«, wie die Spiritisten heutigen Tages von »falschen Geistern« sprechen. Die Mager haben ja überhaupt eine eigene Götterwelt ihrem Sinne und ihren Absichten gemäss geschaffen. Sie haben ihrerseits echte Götter und falsche Götter unterschieden. Dazu ist zu vergleichen Arnob. adv. nat. IV 12: *si magi, haruspicum fratres, suis in accitionibus (ed. in actionibus) memorant antitheos saepius obrepere pro actis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus, qui deos se fingant nesciosque mendaciis et simulationibus ludant.* Bei den Magern findet eine Umwertung aller religiösen Werte statt, sie bringen die verachteten oder verpönten Gottheiten zu Ehren, die Götter der Nacht erobern die Welt des Tages, die Gottheiten der Unterwelt den ganzen Himmel.¹⁾

In diesem Zusammenhange wird erst die Begründung, die der Teufel seiner Aufforderung vorausschickt, verständlich. Er zitiert nemlich Ps. 91, 11 f. *γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀρουσίῳ σε μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.* Es verlohnt sich wirklich, diesen Psalm näher zu betrachten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Gott hier vor allem als die Zuflucht des Gläubigen vor aller bösen Magie besungen wird. Vgl. z. B. V. 5 f.

οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ,
ἀπὸ βέλους πετομένου ἡμέρας,
ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει,
ἀπὸ συμπλώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ.

Nicht zum mindesten gilt dies V. 10;

¹⁾ Auf einem bleiernen Defixionstäfchen aus Kertsch (Arch. Anz. 1907, 127) finden wir Z. 7 eine *Λευκοθέα χθονία*. Hier scheint umgekehrt die lichte, rettende Leukothea, die durch ihren Sturz ins Meer den kleinen Melikertes und sich selbst vom Wut des rasenden Athamas befreite (eine rechte *σωτηρία*), unter die *χθόνια* versetzt zu sein.

οὐ προσελεύσεται πρὸς σε κακά
καὶ μάστιξ οὐκ ἐγγιεῖ τῷ σκηνώματί σου.

Dann folgen die Verse, die Christus zitiert, um den Teufel zum Schweigen zu bringen, — dann V. 13

ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ
καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα.

Wir kennen ja aus der Magie die *φόβοι νυκτερινοί* und *ήμερινοί* (sagen wir auch *μεσημβρινοί*); wir kennen die *βέλη*, welche durch die Luft fliegen und dem nichts Böses Ahnenden allerlei körperliches und seelisches Leid, Krankheit und Wahnsinn bringen. Wer die babylonische Zaubersliteratur, die *Zimmern* und *Tallquist* übersetzt haben, durchblättert, wird leicht auf die augenfälligsten Parallelen stossen, — er wird auch nicht daran zweifeln, dass die *χιλιάς* und die *μυριάς*, die V. 7 erwähnt werden, auf die unzähligen Geisterscharen gehen.¹⁾ Wir kennen aber auch den norwegischen Ausdruck »*alveskott*« von denjenigen Menschen oder Tieren, deren plötzlich auftretende Krankheiten auf dämonischen Einfluss zurückgeführt werden. Die Auffassung wie der Ausdruck dürfte überhaupt universell sein. Die *συμπτώματα* V. 6 sind wohl eher auf die »Begegnungen« der Geister als auf die *ἀνυχήματα* zu beziehen (vgl. die chthonische *Ἄρταία*²⁾). Die *μάστιξ* aber V. 10 erinnert direkt an die Geißel, die wir auf den Illustrationen der magischen Papyri und auf den Gemmen in der Hand des bösen Dämonen (Seth-Iao-Abraxas) sehen (vgl. Pap. Par. 1063 *ἀνειδωλό-πληκτον ἄπληγον*, und den neuen magischen Kristianiapapyrus col. III 8 *τήρει δὲ σεαυτὸν μὴ πληγῆς* — man ergänzt im Gedanken leicht *ἐπὶ τῆς μάστιγος τοῦ Σήθ*, der ebenda mit der Peitsche abgebildet

¹⁾ Die bösen Geister, die *Mazzikin*, sind unzählig — jeder Mensch soll derer 1000 zur Linken, 100 000 zur Rechten haben, Berachot 6 a (*L. Blau*, Altjüdisches Zauberesen 11).

²⁾ Vgl. *συνάντημα* in LXX und z. B. Vasiliev, *Anecd.* I 333 . . . *ὀρκίζω δαίμονα τὸν συναντοῦντα ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ παραχρηματίζοντα τὸν ἄνθρωπον*.

wird.¹⁾ — Dann endlich V. 13, wo dem Gläubigen selbst umgekehrt die magische Kraft, oder besser das Übertrumpfen der Magie, zugesagt wird, um auf Schlangen und Löwen treten zu können. Denn gerade dieser Zug kehrt auch in der Magie wieder (Pap. Leid. J 395, col. VII 20 Dieter. *ἐπάνω κροκοδείλου διαβαίνειν*) sowie auch in den ägyptischen Göttersagen, nicht zum mindesten in Darstellungen des Götterhelden Horus (später des hl. Georgios, des Michael, der den bösen Drachen bezwingt²⁾).

Es ist nun recht bezeichnend, dass mit diesem Psalm, wo der allmächtige Gott den rechten Schutz (*σκέπη*) gegen alle bösen Anläufe der Dämonen leistet, der Teufel den Heiland zur magischen Wundertat verlocken will. Den (guten) Engeln befiehlt Gott, sich des Schutzbedürftigen anzunehmen (V. 11), damit er den (von den Geistern auf den Weg gelegten) Steinen entgehe, damit die Engel ihn darüber hinwegheben. »Die Engel«

¹⁾ *μάστιξ* auch Mc. 3, 10; 5, 29. 34; Lc. 7, 21. »Scheint wie in LXX schwere, von Gott gesandte Leiden zu bezeichnen« (*Klostermann*). Auch bei den Griechen verwendet, s. *Diels*, S. B. Ak. Berlin 1901, 199 f.

Die Peitsche ist ja als Symbol der Macht und Würde aus Ägypten bekannt, und ihre Rolle in der Magie ist in erster Linie aus dieser Quelle zu erklären. Aber wie die Vorstellung auch bei den Griechen festgewurzelt ist, zeigt Il. XIII 812, wo es von Zeus als Unglücksbringer heisst:

ἀλλὰ Διὸς μάστιγι κακῇ ἐδάμημεν Ἀχαιοί.

Die Geisseln der Erinyen sind wohlbekannt, aber auch Aphrodite mag zuweilen eine solche führen (darüber s. Schuster, Wien. Stud. XL 1919, 87 — gegen Reitzenstein, der Hor. od. III 26, 9 ff. auf eine Isis, statt einer Venus, aus Memphis bezog). Zu der pfeilsendenden Venus (Schuster ebd.) — daraus ist der bogenschiessende Eros erwachsen — vergleiche man auch den Ausdruck des altindischen Zauberers vom »Geschoss des Auges« (Hillebrand, Rit. Lit. 177).

In den Händen der Mager spielt der Stab eine entsprechend wichtige Rolle (man vergleiche, ausser der gewöhnlich bekannten Literatur, z. B. Doutté, *Magie et religion de l'Afrique du Nord*, p. 222: *on frappe les génies avec une baguette de grenadier ou de cognassier sur laquelle une série de noms magiques et de passages de Coran* — »les djinns crieront grâce«).

²⁾ Auch in den Erzählungen der *Historia monachorum* (vgl. *Reitzenstein*, *Hell. Wundererz.* 74).

(Gottes) rufen in den Gedanken des Lesers oder Zuhörers die Vorstellung von den bösen Engeln, den Dämonen, wach. Da wird man auch der Schlussbemerkung bei Mt. und Lc. volles Gewicht beimessen: *τότε ἀφήσιν αὐτὸν ὁ διάβολος καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.* Bei Mc. gehen eben die *θηρία*, mit denen Jesus in der Wüste zusammen lebte, voraus; die *διακονία* ist aber gerade der Ausdruck für den Dienst, welchen die zum Zauber herbeigezwungenen Dämonen dem Mager leisten müssen (Pap. Par. 1508, 2065, 2076, wahrscheinlich auch in dem Kristianiapapyrus nr. 1, col. XII 5 zu lesen *δ(ιακ)ογήσει*¹⁾). Die Engel bringen dem hungernden Jesus zunächst Speise (vgl. Ed. Meyer a. O. I 97) und werden ihn von jetzt an überhaupt immer »bedienen«. Der Ausdruck aus Ps. 91 kehrt bezeichnenderweise in etwas anderer Fassung wieder, wo Jesus, als er die 70 ausgesandt hat und ihren frohen Bericht hört, dass die »Daimonia« ihnen gehorchen, ihnen Folgendes einschärft (Lc. 10, 19); *ἰδοὺ δέδωκα ὑμῶν τὴν ἐξουσίαν, τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ· πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῶν ὑποτάσσεται, χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*²⁾ — An der Bedeutung der *δύναμις* sind die ältesten Christen nicht irre geworden: Christus ist selbst, nach dem Aufstieg zum Himmel, *κύριος τῶν δυνάμεων*, Justin dial. 85, 1 (vgl. 85, 4 über die *ἄγγελοι* und *δυνάμεις*)³⁾.

¹⁾ Pap. Leid. col. II 1 *διακόνησον*, II 8 *ὡς σὺ διακονήσεις μοι πρὸς οὓς θέλω ἀνδρας καὶ γυναῖκας*, V 10 *διακόνησόν μοι . . .*, vgl. Pap. Lond. XLVI 168 *ὑπόταξόν μοι πάντα τὰ δαιμόνια, ἵνα μοι ᾦν (sic) ὑπήκοοι (sic) usw.*

²⁾ Voraus geht: *ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστρατὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.* Wer denkt nicht hier an den griechischen *Ζεὺς καλπώτας*, der als Donnerkeil vom Himmel niederfuhr? »Dämonisch« oder »teuflisch« war ja alles, was zum heidnischen Kult gehörte, und in den Augen der Christen war der griechische Götterkönig, zumal (wie mancherorts) als Fetisch verehrt, ein rechter *Satanas*.

³⁾ Justin dial. 76, 6 fügt Folgendes zu dem eben angeführten Lucaszitat hinzu: *καὶ νῦν ἡμεῖς οἱ πιστεύοντες ἐπὶ τὸν στανρωθέντα ἐπὶ Ποιτίου Πιλάτου Ἰησοῦν κύριον ἡμῶν, τὰ δαιμόνια πάντα καὶ πνεύματα πονηρὰ ἐξορκίζοντες ὑποτασσόμενα ἡμῶν ἔχομεν.*

Das Zitat aus Deuteronomium 6, 16, womit Jesus den schlaun Anschlag des Teufels entwarfnet, zeigt deutlich, wie er die Absicht des Teufels auffasst: »Ihr sollt Jahve, euren Gott, nicht versuchen (sc. zum Zorn reizen)« usw. Tatsächlich wäre eine solche magische, oder sagen wir teuflische Wundertat ein Angriff auf die Allmacht Gottes, ein Zeichen der Untreue gegen den alleinigen, lebendigen Gott Israels, wie ihn »Moses« gerade im Deuteronomium den Israeliten vorzeichnet.

3.

Wir gehen jetzt zum *dritten Versuchungsmotiv* über: der Teufel bietet Christus *πάσαι αἱ βασιλείαι τοῦ κόσμου καὶ ἡ δόξα αὐτῶν* an. Die Bedingung ist nur (!), dass Christus seinerseits den Teufel als seinen Oberherrn anerkenne, ihm die *προσκύνησις* darbringe. Das sieht ja alles auch zunächst ganz märchenhaft aus. Der Teufel hat Christus auf einen Berg versetzt, vgl. dazu die Ausführungen von *Klostermann* in *Lietzmanns Handb. z. NT.* II 176, der u. a. Polyb. fr. 90 anführt), und der Teufel tritt als Herr der Welt auf — eine Anschauung, die nicht zum mindesten auf die Magie zurückgeht. Er ist ja der Oberherr der ganzen Dämonenwelt.

Dass der Mager Rezepte und Zauberhandlungen kannte, die ihm Herrschaft über alle Menschen und Dinge verliehen, sehen wir vielfach aus der Zauberliteratur. Seinen Aspirationen auf weltbeherrschende Machtstellung konnten selbst die Herrscher dieser Welt, die Könige, die Kaiser, keine Hindernisse entgegenstellen, — der Mager konnte tatsächlich *montes auri polliceri*. In Pap. Leid. J 394 (V) col. VI 7 heisst es: *κύριε, χαῖρε τὸ χαριτήσιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς οἰκουμένης*, vgl. Pap. Leid. W. col. VIII 28; Pap. Leid. V col. VIII 24 wird ein Zauberring gepriesen: *ἐνδόξους ποιεῖ καὶ μεγάλους καὶ θανμαστοὺς καὶ πλουσίους κατὰ δύναμιν ἢ τοιοῦτων φιλίας παρέχει* — V. 30 *τούτου μείζον οὐδὲν ἔσχεν ὁ κόσμος. ἔχον γὰρ αὐτὸ μεθ' ἑαυτοῦ. ὃ ἂν παρὰ τινος αἰτήσῃς, πάντως λήμῃναι ἔτι δὲ βασιλείων δογὰς καὶ δεσποτῶν παύει* usw.¹⁾ In dem neuen magischen Papyrus in

¹⁾ Vgl. noch z. B. Pap. Leid. W. col. VI 14 *λύσειν (?) ἢν οὐδὲ βασιλεῖς ἴσχυσαν καταλαβέσθαι*. In der griechischen *νέα κωμφοδία* ✕

Kristiania fängt eine Aufschrift col. II 1 so an: *θυμοκάτοχον καὶ χαριτήσιον καὶ ἰκητικὸν δικαστηρίων βέλτιστον, μέχρι καὶ πρὸς βασιλέας ποιῆι, οὐ μῖζον οὐδέν* (wie Pap. Leid. V col. VIII 30); zum Ausdruck *πρὸς βασιλέας* vgl. Alb. Dieterich in Fleckeisen's Jahrb. Suppl. XVI p. 787¹⁾. Die »Könige« selbst treten in der Zaubерliteratur als grosse Mager auf (Nektanebos, Salomon), oder die am meisten reklamierten Zaubervorschriften werden für Briefe an irgend einen mächtigen König oder römischen Kaiser ausgegeben. Aber über die Könige dieser Welt walten die Gottheiten und Dämonen, die der Zauberer zu seiner Hilfe aufruft (Pap. Leid. V col. VII 15 *ὁ βασιλέων κύριοι καὶ κρατιστάι*).

Der Mager hat auch selbst das Gefühl, dass er über die ganze sichtbare Welt durch die Hilfe der Mächte der unsichtbaren Welt bietet. Vor allem aber konzentriert sich öfters sein Gedanke um den grossen Empörer gegen die himmlischen Mächte, denjenigen Dämon, der einmal für *seine* Oberherrschaft rang und im Kampfe unterlag, den Seth-Typhon. Das Ziel Seths wie der Traum des Magers ist gerade die volle Herrschaft, das *βασιλεύειν τῆς ἄνω καὶ κάτω χώρας*, um einen Ausdruck aus der Magie zu gebrauchen²⁾. Dass wir hier nicht ohne Grund den Seth-Typhon in die Betrachtung hineinziehen, wird das Folgende dartun.

Die, so zu sagen, magische Unterlage dieses dritten Versuchungsmotives, die bei Lc. (4, 6 *σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, καὶ ὃ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν*) noch deutlicher an den Tag zu treten scheint — den Ausdruck könnte man ja auch für die Lehr-

nen wir auch oft feststellen, wie der König als das Symbol aller weltlichen Macht und alles Reichthums in den Vorstellungen der Hellenen festgewurzelt war.

¹⁾ Vgl. das Zitat in Reitzenstein, Poin. 20,4 aus Notices et Extraits XVIII p. 282, Nr. 30 (Brief des Ptolemaios, Sohn des Glaukias, der sich als Diener des Sarapis an diesen Gott und an Isis wendet: *περὶ τούτων δίδοι σοὶ ὁ Σάραπισ καὶ ἡ Ἱσις ἐπαφροδισίαν χάριν μορφὴν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασιλίσσαν.*

²⁾ Pap. Leid. V col. VIII 9 (Ober- und Unterägypten).

tätigkeit des Magers verwenden¹⁾ —, wird durch die folgende Betrachtung an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Die griechische Sagenwelt bietet eine merkwürdige Parallele zu dieser gleichzeitigen Erhöhung und Erniedrigung, die dem Christus zugemutet werden, eine Parallele, die auf eine weitere Verbreitung dieses Motivs in der griechischen Literatur hindeuten könnte. Nonnos in seinen Dionysiaca I 410 ff. erzählt von der (von Zeus ersonnenen) List des Kadmos, der als Hirt durch sein Flötenspiel den Typhon heranlockt — Typhon, vom Flötenspiel ganz entzückt, verspricht dem Hirten, dass er, wenn er sich des Himmels bemächtigt hat, auch den Hirten mit samt seiner Syrinx in den Himmel versetzen werde, 444 ff.:

*βουκόλε, μισθὸν ἔχοις σέο πηκτίδος· οὐράνιον γὰρ
ἀντὶ Διὸς σκηπτοῦχος ὅτε θρόνον ἠγιοχεύσω,
ἐσπόμενον μετὰ γαῖαν ἐς αἰθέρα καὶ σε κομίσω
αὐτῇ ὁμοῦ σύριγγι καὶ, ἦν ἐθέλης, ἅμα ποιίμνη . . .*

Typhon verspricht dem Hirten die Athene oder eine andere Göttin als Gemahlin, den Sonnenwagen, die Aegis des Zeus — aber zugleich gibt er dem Flötenspieler den Gegenstand an, den er besingen soll: das Lied soll ein Siegeslied sein, ein Hymnus zu Ehren des Typhon als des neuen Herrschers auf dem Olymp, V. 463 f.:

*οὐρανίου Τυφῶνος ὁμέστιος, ὄλβιε ποιίμνη,
σήμερον ἐν χθονὶ μέλπε, καὶ αὔριον ἐντὸς Ὀλύμπου.*

Dann V. 478 ff.:

*ἀλλὰ Τυφασίνην ἀναβάλλεο, βουκόλε, νίκην
γνήσιον ὑμνείων με νέον σκηπτοῦχον Ὀλύμπου
σκῆπτρα Διὸς φορέοντα καὶ ἀστράπτοντα χιτῶνα.*

Den Gedanken führt dann Kadmos im Folgenden (V. 504 f.) des Weiteren aus.

Das Motiv dieses Flötenspieles, das die Geschieke der

¹⁾ Vgl. z. B. Pap. Berol. I 192 ταῦτα οὖν μηδενὶ παραδίδου εἰ μὴ μόνῳ . . . νιῶ σου ἀξιοῦντι τὰ παρ' ἡμῶν ὀνηθέντα ἐνεργήματα.

Himmelsbewohner zum Vorwurf hat, wird man bis auf den homerischen Hymnus auf Hermes zurückführen können, und die nächste Vorstufe wird man im Spiele des Hermes, durch welches er den ungeschlachteten Riesenwächter Argos einschläfert, finden. Trotzdem bildet die Gestalt des Typhon, der mit den Uraniern wetteifern will und schmäzlich besiegt in die dunkle Erdentiefe zurückgestossen wird, eine ganz eigentümliche Parallele zum Teufel, der diese ganze sichtbare Welt dem Christus anbietet, wenn er nur den Fussfall tun will. Beide, sowohl Typhon als der Teufel, wollen als die höchsten Herrscher des Himmels gelten, beide wollen ein deutliches Zeichen der Unterwürfigkeit oder des Sieges sehen — und beide bieten sie den Himmel selbst oder die ganze Welt als Lohn an.

Die Unterschiede in den beiden Erzählungen sind offenbar, sie bedürfen an dieser Stelle keiner weiteren Ausführung. Aber jetzt bedenke man, welche Bedeutung Typhon in dem religiösen Bewusstsein der Antike allmählich erlangt hat — er ist das böse Prinzip, der Seth oder der Teufel *κατ' ἐξοχήν* geworden. Auch in der Johannes-apokalypse begegnen wir ihm in der Gestalt des Drachen, der der himmlischen Jungfrau mit dem Kinde nachstellt und besiegt vom Himmel auf die Erde herabgeworfen wird (12, 7). Das ist der pythische Drache, der jetzt »Diabolos und Satan heisst«.

In der Magie hat er aber wirklich den Himmel und die Hölle erobert, vgl. z. B. Pap. Paris. 180 ff: *κραταὲ Τύφων, τῆς ἀνω σκηπτουχίας σκηπτοῦχε καὶ δυναστά, θεὸς θεῶν, ἄραξ* usw.¹⁾ Bei den Griechen hat schon Hesiod den Kampf Typhons mit kraftvoller Ausmalung besungen. Eine Typhon-ähnliche Gestalt kennen aber auch die anderen orientalischen Kulturen. Seine Gestalt ist universell, und seine Aspirationen fallen überall mit denen der Mager zusammen. Sie wollen ja eben die ganze Weltordnung umkehren, das einmahl zum Prinzip erhobene Welt-

¹⁾ Auf einer Defixion aus Cypern (*Proceedings of Bibl. Arch. XIII 1891*) ruft man an *τὸν ἐπὶ τοῦ πυλώνος τοῦ Αἰδούς καὶ τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον Στεροξροξ* (Audollent, Def. tab. Indices p. 466).

gesetz rückgängig machen. Der Teufel benimmt sich wie der Typhon. In der προσκύνησις, dem sichtbaren Ausdruck der Unterwürfigkeit unter den irdischen »Königen«, gipfelt sein Wille zur Macht. Auch dies prägnante Wort wenden die Mager auf die Götterwelt selbst an, um den jeweiligen Alleinherrscher des Himmels zu veranschaulichen (Pap. Leid. V col. IV 11 μέλλω τὸ μέγα ὄνομα λέγειν Θωθ ὃν πᾶς θεὸς προσκυνεῖ καὶ πᾶς δαίμων φοβίσει).

4.

Wenden wir uns nun endlich zum *ersten Motiv* der Versuchung Christi, der Verwandlung der Steine in Brot, werden wohl alle in diesem Zuge eine echt magische Handlung wahrnehmen. Christus verwandelt ja später Wasser in Wein. Hier wird er auf dieselbe Weise aufgefordert, das Schlechtere in das Bessere zu verwandeln. Schon die Wundertaten, welche Moses in Aegypten ausführte, bieten ähnliches. Und schon dies einfache magische Motiv hätte eigentlich den Hörer oder Leser auf den rechten Weg der Erklärung bringen sollen.¹⁾

Als Szenerie passt die Wüste vortrefflich: hier gibt es kein Essen, kein Obdach, hier hausen die Dämonen, hier regiert die böse Gottheit Azazel.

Für die vierzig tägige Frist des Fastens hat man schon auf Exod. 24, 18. 34 verwiesen (Mose fastet 40 Tage und 40 Nächte als er auf dem Sinai mit Jahve verkehrt), ebenfalls auf I Reg. 19, 8 (Elia auf der Wanderung nach dem heiligen Berg Horeb.) Diese Verweise aber geben uns etwas mehr als rein äusserliche Parallelen.

¹⁾ Man könnte auch auf solche kultische Singularitäten verweisen, wie dass man bei einem bestimmten griechischen Opfer (in Megara für Tereus) Steinchen statt der Opfergerste verwendete, Paus I 41, 9. Als Märchenmotiv kommt das Steinessen vor (R. Christiansen, Norske folkeeventyr nr. 513 und Bolte-Polivka nr. 71, vgl. nr. 134.) Auf die Verwandlung der Steine in Menschen (Deukalion—Pyrrhamotiv) spielt Johannes der Täufer an bei Lc. 3, 8 ff. = Mt. 3, 9.

Das *Fasten* macht das Gebet dringender.¹⁾

Das Fasten gehört zur Ausführung jeder Grosstat. I Sam. 14, 24 fastet Samuel den ganzen Tag, bis der Sieg errungen ist; damit vergleiche man Achill II. XIX 203 ff., 303 ff. Nach dem Tode des Patroklos will er nicht essen, bis die Niederlage der Achäer gerächt sei — dieselbe Forderung sucht er vergeblich auch für seine Krieger durchzusetzen; Achill fastet bis zum Sonnenuntergang, wie David nach dem Tode Abners II Sam. 3, 35.²⁾ Das Fasten gehörte aber auch zur regelrechten Vorbereitung.³⁾ Es bezeichnet an sich ebensowohl ein Sacralisieren (beim Opfer, Gebet) wie ein Desacralisieren (bei Todes- und Trauergebräuchen) — das Erstere vom Letzteren abzuleiten dürfte unstatthaft sein. Es ist einfach ein religiösmagischer *rite de passage*. Dem Mager (wie dem Priester, Krieger, Jäger, Fischer) bedeutet jedes Reinheitsgebot eine wesentliche Stärkung seiner *δύναμις* oder *ἐνέργεια*: in Pap. Lond. CXXI 334 wird die *ἀγνεία* (doch wohl Fasten und Enthaltung vom Beischlaf) vorgeschrieben, damit man darauf den Gott selbst schauen könne (beim *αὐτοπιος*, um den term. techn. der

¹⁾ Vgl. Stade-Bertholet, *Bibl. Theol. des A. T.* I S. 151, 324, besonders II S. 426. S. ausserdem *H. Lewy* bei *W. H. Roscher*, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten* (Abhandl. sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. 27, 1909) S. 107. Ueber das 40-tägige Fasten Christi äussert sich noch *Roscher* in seiner Abhandl. »Die Tessarakontaden der Griechen und anderer Völker« S. 175: »es ist mir in hohem Grade wahrscheinlich, dass Jesus absichtlich nach dem Vorbilde des Mose und Elia ein 40-tägiges Fasten in der Steppe beobachtet hat. Auch Rabbi Simeon ben Jochai fastete und betete 40 Tage und 40 Nächte hindurch, nach Wunsche, Aus Israels Lehrhallen III 2, 156.« — Apollonios von Tyana verweilt 40 Tage in Olympia, ehe er nach Lebadeia mit allen seinen Jüngern geht (hier nur typische heilige Zeitfrist).

²⁾ P. Roussel, *Revue de l'hist. des rel.* 66, 173 ff. (zur Erklärung der fraglichen Iliasstelle hätte aber der Verf. darauf hinweisen sollen, dass die griechischen Gesetze, die die Todesbräuche betrafen, immer mehr die ausschweifenden Trauerbezeugungen einschränkten).

³⁾ Vgl. z. B. Pap. Berol. I 233; Pap. Paris. 735 *ἀποσχέσθω ἐμψύχου καὶ βάλαντιου* u. a. (dann natürlich in medizinischen Vorschriften: fastend soll man die Zipollen essen, *Plin. n. h.* XX 32 u. a.)

Mager zu gebrauchen). So offenbart sich auch dem Heilande der Teufel nach der Fastenzeit. Das hochehrwürdige Alter dieser rituellen Vorschrift bei den Juden leuchtet schon aus der Erzählung von Moses auf dem Sinai hervor (aber dass Christus den Moses absichtlich einfach kopiere, davon kann keine Rede sein). Und von der weiten Verbreitung dieser rituellen Übung legt die Visionsliteratur Zeugnis ab (Hinweise geben Stade-Bertholet a. O. II S. 426). Ja, selbst für die lange, 40-tägige Vorbereitungszeit des Christus und des Moses können wir eine ungefähre Parallele aus der imposante magischen Weihe in Pap. Leid. W col. III 37 anführen (die Vorbereitung dauert genau 42 Tage, d. h. 2×21 oder 6×7 Tage).

Wenn wir von diesem Gesichtspunkt aus die vorhergehende Taufe Christi betrachten — die genaue Zusammengehörigkeit mit der Versuchung hebt auch Ed. Meyer a. O. I 95 hervor —, dann werden wir in *diesem* Zusammenhange die Taufe ebenso gut wie das Fasten als die nötige Vorbereitung zum Siege über den Satan ansehen. Die Reinigung durch das Wasser kennen die Mager ganz gut: dadurch wird man alles weltlichen Einflusses, aller menschlichen Schwäche los und stärkt sich zur Zauberhandlung (z. B. Pap. Bibl. Nat. 2967). Nur stellt die biblische Geschichte die Reihenfolge um — denn für gewöhnlich schliesst die Periode der *ἀγνεΐα* mit der Wasserreinigung ab (z. B. Pap. Bibl. Nat. 26 ff.). Dies musste aber verändert werden, sobald man den Johannes als Lehrer und Vorläufer des Jesus in den Vordergrund stellte¹⁾ und überhaupt die Versuchung als Einleitung zur messianischen Tätigkeit des Jesus geschichtlich einrahmen wollte.

5.

Die ganze Verlockung Christi zur magischen Betätigung geht, wenn wir uns an den Bericht bei Mt. halten,²⁾ in der

¹⁾ Das Fasten ist ausserdem charakteristisch gerade für die Johannes-schüler, während Jesus das Fasten von seinen Jüngern nicht verlangt hat (vgl. Ed. Meyer a. O. I 90; 115,1).

²⁾ Bei Mc. dürfte das *μετὰ τῶν θηρίων εἶναι* auch auf Vorstellungen, die in die Magie gehören, zurückgehen. Das Zähmen der wilden

Wüste vor, abgesehen von den beiden letzten Momenten. Wenn wir den Verlockungen des Teufels das mosaische Deuteronomium — wie Christus es getan — entgegenhalten, werden wir wohl auch den Ausdruck *ὕδωρ τοῦ θεοῦ* von dieser vergleichenden Betrachtung aus beurteilen.

Es fragt sich auch, ob nicht die Verlegung der Szene nach Jerusalem und nachher auf einen weltbeherrschenden Berg auch durch die Magie angeregt sein könnte, vgl. Pap. Leid. W. col. VI 20: *ὑποτάξω δέ σοι, τέκνον, καὶ τὰς χρείας τῆς ἱερᾶς βίβλου, ὡς πάντες οἱ σοφισταὶ ἐπέλησαν ἀπὸ ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ μακαρίτιδος βίβλου, ὡς ἐξώρισά σε, τέκνον, ἐν τῷ ἱερῷ τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις πλησθεὶς τῆς θεοσοφίας.* Ich weiss wohl, dass die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass man in diesen in das 4. und 5. Jahrhundert gehörigen Papyri schon die Magie der Judenchristen deutlich verspürt. Immerhin reichen ja die Wurzeln auch dieser Magie in viel ältere Zeit zurück, und das Alte Testament mit dem monotheistischen Tempeldienst in Jerusalem wirkt ja in der Zauberliteratur ganz bedeutend nach. In dieser Verbindung fällt gewissermassen ein neues Licht auf den Wunderberg, von dem aus Christus und der Teufel die ganze Welt überschauen — es dürfte doch der Berg Sinai dahinter liegen, vgl. Pap. Leid. V col. III 19: *ἐγὼ εἰμι ὁ συνηγήσας* (in *ᾧ συνήγησας* zu korrigieren) *ἐπὶ τὸ ἱερὸν ὄρος καὶ ἐδώρήσω μοι τὴν τοῦ ὀνόματός σου γνώσιν.*

Jedoch geht die Gleichung, wie man sofort sieht, nicht so einfach auf. Man muss Stoff aus Magie, Ritus und Märchen heranziehen, um die verschiedenen Züge der Erzählung zu erklären. Aber die groszügige Phantastik, mit der alles einfach

Tiere und das Verweilen unter reissenden Tieren, die dem Weisen nichts Böses antun, ist ein alter *τόπος* pythagoreischer Erzählung (vgl. Reitzenstein, Hellen. Wundererz. 82). Auch diese Tiere fasste man als von Dämonen besessene Wesen auf — als Verwandlungsformen, urspr. der Seele, kommen sie häufig in der Magie vor. Christus wird somit bei Mc. als Herrscher der ganzen Natur und aller Dämonenkräfte aufgefasst. Bei Mc. sendet ihm der »Versucher« diese entgegen. Aber dem Christus »dienten« nicht die bösen Dämonen, sondern die guten Engel.

und sozusagen selbstverständlich zusammengekettet ist, die plastische Anschaulichkeit, gehört dem Evangelienbericht allein.

6.

Die Tendenz des Ganzen dürfte doch jetzt deutlich hervorgehen. Es ist die Stellung Christi zur Magie, welche die christliche Urgemeinde sich in dieser Weise klarlegt. Es stehen sich tatsächlich zwei Prinzipien schroff gegenüber. Jesus hat ja so oft Wunder getan. Ein Fremder, der nur oberflächlich mit seinem äussern Auftreten Bekanntschaft machte, könnte wohl versucht sein, ihn auf eine Linie mit andern Wundertätern zu stellen. Zug um Zug kehren ja seine Wundertaten in der Magie, später in der Aretalogie der heiligen Männer wieder. Nichts zeigt besser, wie fest gebunden an seine Zeit Christus war, als der magische Hintergrund, auf dem sich seine revolutionierende Predigt abhebt. Er übt die *ισχά και θεία τέχνη* aus wie die andern Mager im Namen einer höchsten Gottheit — aber im Namen »seines Vaters« (*εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* . . .). Als »Mager« hat er gewiss auch einen gewaltigen Eindruck auf die gläubige oder ungläubige Umgebung gemacht. Die damit unlöslich verbundene Dämonenlehre hat ja die katholische Kirche in seinem Exorzismus auch rituell anerkannt.

Wie aber die Christen der Urgemeinde hier einen tiefgreifenden Unterschied in der religiösen Wertung der magischen Handlungen machten, das zeigt eben »die Versuchung Christi«. Im Namen »des Teufels« hat er nicht Wunder gewirkt, sondern die Kraft »seines Vaters« übt er aus, — wie sie in vorbildlicher Weise im Deuteronomium vorgezeichnet ist. Die himmlischen Engel, nicht die Dämonen, dienen ihm. Sowohl religiös als ethisch musste die Erzählung klärend und erbaulich auf die Urgemeinde wirken, aus deren heissem Bedürfnis und tiefem Grübeln sie hervorgegangen ist. Wer die Magie übte um diese Welt zu gewinnen, war der Diener des Teufels, nicht des Christus.

Nachwort.

Von

Anton Fridrichsen.

Ueber die Auslegungen der evangelischen Versuchungsgeschichte, die die christliche Theologie im Lauf der Jahrhunderte gezeitigt hat, berichtet *P. Ketter*, Die Versuchung Jesu nach dem Bericht der Synoptiker, Münster i. W. 1918 (Neutestamentl. Abhandlungen herausgeg. von M. Meinertz VI 3); zu dem in dieser Arbeit gebotenen, umfangreichen Literaturverzeichnis weiss ich nur ein, nachher erschienenenes, Stück hinzuzufügen: *Bruno Violet*, Der Aufbau der Versuchungsgeschichte Jesu, in der »Harnackehrung«, Leipzig 1921, 14—21. Ferner findet die Versuchungsgeschichte Berücksichtigung in den neuesten Untersuchungen zur synoptischen Tradition: *M. Dibelius*, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1919, 75; *R. Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, 1921, 155 f.; *M. Albertz*, Die synoptischen Streitgespräche, 1921, 41—48; *K. L. Schmidt*, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919, 31 f.¹⁾

Bei der Erklärung dieser merkwürdigen, in der synoptischen Tradition einzig dastehenden Erzählung ist es von entscheidender Bedeutung, dass man die richtigen prinzipiellen Gesichtspunkte klar erfasst hat. Dazu gehört einerseits das Verständnis für die Erzählung als Kunstwerk, — denn ein solches, und zwar ein hervorragendes, ist unser Bericht zweifellos. Aber es liegt anderseits hier kein Erzeugnis der fröhlich fabulierenden Phantasie vor: ein tiefernstes religiöses Interesse trägt die Darstellung und findet in ihr seine Befriedigung. Das formale und das religiöse Grundmotiv müssen also aufgezeigt und in ihrer gegenseitigen Wirkung erfasst werden. Daneben gilt es, den Voraussetzungen der einzelnen Vorstellungen in der antiken geistigen Welt nachzugehen.

Ob das alles mit unsern jetzigen Hilfsmitteln voll befrie-

¹⁾ Das Buch von *W. J. Foxell*, *The Temptation of Jesus* (London 1920), verfolgt kein streng wissenschaftliches Ziel.

digend gelingen kann, mag als fraglich erscheinen. *Eitrem* hat im Vorhergehenden, in teilweisem Anschluss an *Arnold Meyer*, einen Beitrag zur Lösung der Aufgabe geben wollen, indem er das sachliche Grundmotiv in dem Problem: *Christus und die Magie* finden will; Jesus hat die teuflischen Künste abgelehnt und einen festen Standort in der heiligen Schrift genommen. Dabei hat *Eitrem* auch verschiedene Beobachtungen zur Herkunft der einzelnen Vorstellungen vorgelegt.

Ich glaube, dass diese Ausführungen auf ernstliche Beachtung Anspruch haben, und füge — dem Wunsch des Verfassers entsprechend — im Folgenden einige weiteren ergänzenden und zusammenfassenden Bemerkungen hinzu.

1. Die literarkritische Frage.

Ueber die verschiedenen Bemühungen um eine Quellenanalyse der drei Parallelberichte gibt *Ketter* p. 11 ff. ein kritisches Referat. Man kann nicht sagen, dass sie zu einem befriedigenden Ergebnis geführt hätten, und es wäre ein müßiges Unternehmen, die Zahl der mehr oder weniger verwickelten Theorien mehren zu wollen. Nur einige allgemeinen Gesichtspunkte können als einleuchtend aufgestellt werden:

a. Mc. 1, 12 ist älter und jünger zugleich als die Erzählung Mt. 4, 1—11; Lc. 4, 1—13. Älter insofern als hinter der kurzen Notiz eine urwüchsige, volkstümliche Ueberlieferung von einem Wüstenaufenthalt des Messias sich birgt; jünger insofern als der ursprüngliche Bericht unter dem Druck der kulturell und literarisch überlegenen Versuchungsgeschichte auf einige unanschauliche und unanstößige Worte zusammengeschrumpft ist. Höchstens zeugen *ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἣν μετὰ τῶν θηρίων, οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ* und *ὁ Σατανᾶς* von dem alten Bericht. Die vierzig Tage und *πειραζόμενος* stammen aus der Versuchungsgeschichte. — Was von dem Wüstenaufenthalt Jesu ursprünglich erzählt wurde, lässt sich nicht feststellen. Die Tiere sind kaum bloss »Staffage« in der Wüstenszenarie, auch nicht Werkzeuge des Teufels (s. *W. Bauer*, *Leben Jesu im Zeitalt. d. ntl. Apokr.* p. 147). Ob aber die Vorstellung von

dem messianischen Frieden (Jes. 11; Vita Adae 34 vgl. Philo de praem. et poen. 89 ff.) zu Grunde liegt, oder die von der Herrschaft des Pneumatikers über die wilden Tiere (*R. Reitzenstein*, *Historia monachorum* 1916 p. 5 Anm.), oder sonst etwas uns unbekanntes, lässt sich nicht ausmachen. Jedenfalls muss Satan eine Rolle gespielt haben, aber sicher nicht die des Versuchers.

b. Auch die Verknüpfung des Wüstenerlebnisses mit der Taufgeschichte ist sekundär und literarisch: Ursprünglich selbständige Erzählungen, sind die Ueberlieferungen von der Taufe und von der Begegnung mit dem Teufel verbunden worden durch das Stichwort *πνεῦμα*: der Geist kam hinab auf Jesus in der Taufe und trieb ihn dann sofort in die Wüste. *H. Leisegang* (*Pneuma Hagion* 1922 p. 92) meint in der überleitenden Notiz Mc. 1.12 einen anderen Pneumabegriff zu finden als in der Taufgeschichte: »Der Geist, der sich bei der Taufe mit Jesus fest verbunden hat, wird von ihnen (Mt. und Mc.) nicht als eine dass Innere erfüllende Kraft begriffen; sie sehen in ihm mehr nach jüdischer Auffassung eine von aussen auf Jesus einwirkende Kraft.«

c. Auf der allgemeinen Vorstellung von dem Wüstenaufenthalt Jesu und seiner Begegnung mit Satan baut sich die Versuchungsgeschichte auf, füllt aber die Situation mit einem ganz neuen Inhalt aus. Der jetzige Marcustext ist mit Rücksicht darauf modifiziert worden, ohne dass wir uns über den literarischen Vorgang im Einzelnen Rechenschaft geben können. Ebensovienig sind wir im Stande, etwas sicheres über die Quellen oder Vorstufen des Matthäus- und Lucasberichts zu sagen. Offenbar setzen Mt. und Lc. die jetzige Gestalt der Mc.-Notiz voraus, und zwar hat Lc. davon die Vorstellung übernommen, dass die Versuchung 40 Tage dauerte (4, 2), und lässt die drei Versuchungen die Krönung einer langen Reihe sein. Das ist ein Missverständnis, denn Mc. 1, 13 ist nur eine ungeschickte Zusammenfassung der Versuchungsgeschichte, die die ursprüngliche mythische Erzählung ersetzen soll. Ferner wird es, trotz *Spitta*, dabei bleiben müssen, dass Lucas die ur-

sprüngliche Reihenfolge umgestellt hat. Denn wenn die Versuchungsgeschichte ein kunstvoll aufgebautes Ganze ist, muss die grossartige Steigerung in der Anordnung bei Mt. den Intentionen des Schöpfers dieser Erzählung entsprechen.¹⁾

2. *Motive und Aufbau.*

Die religionsgeschichtlichen Parallelen, die man zur Versuchungsgeschichte herangezogen hat (*C. Clemen*, Rel. gesch. Erklärung des N. T. 1909 p. 244 ff.; *Ketter* p. 45 ff.) sind nicht dazu geeignet, den Schlüssel zum Verständnis der Erzählung Mt. 4, 1—11 zu liefern, höchstens können sie auf einzelne Züge ein Licht werfen. *Die Idee der Versuchung* ist wohl bekannt und weit verbreitet, aber die Verwendung der Idee und die Typen der Versuchungsgeschichten sind mannigfach. Allgemeine Voraussetzung ist die Vorstellung von bösen, dämonischen Wesen, die den göttlichen Mächten entgegenstehen und sie zu schädigen suchen. Aber zwischen der mythischen Erzählung von einem *Kampf* zwischen dem Gotteshelden und der Teufelsmacht und der Vorstellung von einer rein geistigen Versuchung, wo der Held ausschliesslich eine *abwehrende* Rolle spielt, liegt ein weiter Weg. Zu dem rein passiv-defensiven Typus gehört die evangelische Versuchungsgeschichte.

Wo liegt die Wurzel dieser Ausgestaltung des allgemeinen Motives? Zunächst hat sie ihre selbstverständliche Voraussetzung in der charakteristischen Auffassung des Teufels als *Versucher*, *πειράζων*. Sobald die Wirksamkeit des Bösen hauptsächlich in der Versuchung gesehen wurde, entstand die Neigung, auch den Messias zum Gegenstand eines solchen teuflischen Anschlages zu machen: Was der Messiasgläubige aushalten muss, hat der Messias schon bestanden und hat den Weg zum Siege gewiesen. Es macht sich so eine *erbauliche* Tendenz geltend, wir konstatieren eine eigentümliche Spielart des Gedankens der Nachfolge Christi, wo das tröstende und stärkende

¹⁾ So urteilt mit den meisten jetzt auch *Ed. Meyer*, Urspr. u. Anf. des Christentums I p. 94—97.

Vorbild des Herrn aus den Erlebnissen des Frommen herausgewachsen ist.

Der Teufel ist im N. T. überhaupt »der Feind« (*ὁ ἐχθρός* Mt. 10, 19; 13, 39; *ὁ ἀντίδικος* 1 Pt. 5, 8), der auf jede Weise die Gläubigen zu schädigen sucht. Er schickt Krankheit und Verfolgung, er lockt zur Sünde und zum Abfall vom Glauben, — das alles heisst *πειρασμός* und *πειράζειν*. *Πειρασμός* im Sinne von *περίστασις* Lc. 8, 13; 22, 28; 1 Cor. 10, 13; 1 Thess. 3, 5; Act. 20, 19; Heb. 11, 17; 1 Pt. 1, 6; 4, 12; Jc. 1, 2, 12. Im Sinne vom inneren Anreiz zur Sünde Mt. 6, 13; 1 Cor. 7, 5; Gal. 6, 1; 1 Tim. 6, 9; Jc. 1, 13 f. — Als Subjekt der Versuchung wird der *Satan* genannt 1 Cor. 7, 5; 1 Thess. 3, 5; es findet sich aber auch die Vorstellung, dass *Gott* die Versuchung zulässt und reguliert: II Cor. 12, 7 ff.; 1 Cor. 10, 13 (s. *J. Weiss* z. St.), vgl. Mt. 6, 13; Mc. 14, 38, eine Vorstellung, die bekämpft wird Jc. 1, 1 ff. (jedoch nicht in direkter Polemik gegen den oben erwähnten christlichen Gedanken, sondern aus praktisch-paränetischen Gründen, s. *M. Dibelius* z. St.). — Es ist wohl nicht ausgeschlossen, dass wir in der evangelischen Versuchungsgeschichte uns irgendwie Gott hinter dem Versucher denken sollen, vgl. das finale *πειρασθήναι* Mt. 4, 1.

Als unser Vorgänger und Führer in allerlei Versuchungen wird Jesus bezeichnet Heb. 4, 15.

Die Versuchung muss aber einen *Inhalt* haben, und zwar einen Inhalt, der des Helden würdig ist. Est ist keineswegs undenkbar, dass das Urchristentum mehrere Versionen einer Versuchung Jesu gekannt hat, möglich ist es auch, dass man ursprünglich eine mehr allgemeine Vorstellung einer solchen Versuchung hatte. Aber jedenfalls ist das Schema in den Dienst eines *apologetischen* Interesses genommen worden: Die Versuchung, die an Jesus herantrat, wollte ihn dazu verleiten, sich auf das unmessbare Gebiet der Zauberkräfte zu begeben, das natürlich ihm als dem Gottessohne besonders grosse Erfolge verhieß.¹⁾ Voraussetzung dieses Gedankens ist, dass von gegnerischer Seite behauptet wurde, Jesus habe sich mit Zauberkünsten befasst. — Erbauliches und Apologetisches begegnen sich somit in der evangelischen Versuchungsgeschichte.

Wenn diese Betrachtung richtig ist, erhebt sich ferner die

¹⁾ *εἰ βίως εἶ τοῦ θεοῦ*, — als Gottessohn hatte Jesus ein Anrecht darauf, in einer Welt der Wunder zu leben. Der Satan bietet ihm nun *seine* Wunderwelt an.

Frage, wie die *Form* zu erklären ist, die der Hergang im Evangelium erhalten hat. Dass die Erzählung dreigliedrig und klimaktisch aufgebaut ist, ist ein Merkmal des guten Erzählungsstils, so wie wir ihn auch aus den Volksmärchen kennen. Eine bewusste Kunst bedient sich hier dieser Technik und hat eine durchgängige straffe Gleichförmigkeit der Glieder und zugleich innerhalb dieses Rahmens die nötige Variation geschaffen. — Der Hergang gestaltet sich als ein Dialog: der Teufel spricht seine Zumutung aus, Jesus antwortet. Dabei fehlt aber auch nicht das äussere, materielle Moment: der Teufel knüpft jedes mal an ein *Gesichtsbild* an, die Steine, die Tempelzinne, die Herrlichkeit der Welt. Aber nur dieses letzte Bild enthält an und für sich etwas Verführerisches; in den beiden anderen Fällen ist die Handlung selbst, die Betätigung der Wunderkraft, das Verlockende. Es waltet also hier ein grosser Abstand von den gewöhnlichen Versuchungsgeschichten, in denen eben der die Augen bezaubernde Reiz des zu erlangenden Gutes das treibende Motiv ist. Ein bestimmtes apologetisches Interesse beherrscht ursprünglich die evangelische Erzählung und erzeugt die eigentümliche Verknüpfung von sinnlichem Anschauungsbild und versucherischem Wort.

Zur Beleuchtung der dialogischen Form hat *Albertz* die Kategorie der evangelischen *Streitreten* herangezogen. Das scheint in der Tat ein treffender Gedanke. Die feste literarische Form, die diese Streitreten in der synoptischen Ueberlieferung erhalten haben, besitzt charakteristische Aehnlichkeiten mit der Versuchungsgeschichte. Dass der Teufel redend und argumentierend an den Menschen herantritt, ist ja auch der Fall in der ersten biblischen Versuchungsgeschichte Gen. 3, und auch hier ist das materielle Moment, die Frucht am verbotenen Baume, nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Erlangung eines höheren Gutes, der Gottgleichheit. Aber der *Stil* der evangelischen Versuchungserzählung ist dem der Streitreten schlagend ähnlich. Auch in ihnen wird ja von einem *πειράζειν* Jesu gegenüber gesprochen (Mc. 8, 11; 10, 2; 12, 15).

Ueber die *Auswahl der versucherischen Momente* lässt sich natürlich wenig Sicheres sagen. Naheliegend ist ja die Ver-

wandlung der *Steine* in Brot, sowohl mit Rücksicht auf die Wüstenszenerie als in Betracht des häufigen Vorkommens dieses Zuges im Märchen. — Dass der Teufel schliesslich Jesus auffordert, ihm zu *huldigen*, wird von der inneren Logik der Lage gefordert; denn die volle Ausnutzung der geheimen Kräfte und Auskostung der dadurch zu gewinnenden Güter ist nur möglich im Bund mit dem obersten Herrn der Magie, der Quelle aller Zauberkräfte. Vom hohen *Berg* mit dem weltweiten Ausblick kann man vielleicht vermuten, dass er neben der Wüste eine Rolle in der dichterischen und religiösen Phantasie gespielt hat. Der Apokalyptiker wird im Geist in die Wüste getragen (Apoc. Joh. 17, 3), dann aber führt ihn der Engel *εἰς ὄρος μέγα ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰηρουσαλήμ . . .* (21, 10), vgl. Mt. 4, 8: *πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου . . .* Aber die *Tempelzinne*? Besteht hier Anknüpfung an irgend eine Tradition, oder macht sich ein individuelles, psychologisches Motiv geltend?¹⁾

Der Platz der Versuchungsgeschichte im Aufriss des Evangeliums war schon durch die Verknüpfung der ursprünglichen, hinter der Marcus-notiz liegenden Erzählung gegeben: am Anfang. Hierher gehört sie aber auch nach Sinn und Gehalt: Gleich am Anfang erfasst und behauptet Jesus in entscheidender Auseinandersetzung mit dem Versucher das Wesen seines künftigen Wirkens; er soll ein Diener Gottes sein, kein Ausüber teuflicher Künste, wie verlockend sie auch sein mögen. Fortan war er dann der machtvolle Vertreter des Vaters, und Satan konnte ihm nichts anhaben. Für eine Versuchung gab es in seinem Leben keinen Ort mehr. Erst gegen das Ende seines Lebens rüstet sich der Widersacher zu erneuertem Angriff, Joh. 14, 30; Lc. 22, 53.²⁾

¹⁾ Über die *Antworten*, die alle aus Dt. 6—8 stammen, s. *Arn. Meyer*. Auch Abraham wehrt sich gegen die Versuchung mit Schriftworten (Schemoth rabba 41).

²⁾ In den religionsgeschichtl. Parallelen zur Versuchungsgeschichte waltet dasselbe psychologische Gesetz: Sie stehen alle am *Anfang* der Wirksamkeit des göttlichen Helden.

3. Die Wundertaten Jesu in der urchristlichen Predigt und Ueberlieferung.

Die Tatsache, dass Jesus Heilungen und Dämonenaustreibungen vollzog, spiegelt sich in der Predigt und Ueberlieferung des Urchristentums in verschiedenen Brechungen ab. In einer reichen Fülle von Traditionen tritt Jesus uns in der synoptischen Ueberlieferung entgegen als der gewaltige Herr über die Geister, über Tod und Leben, über die Natur. Eine erschöpfende Behandlung dieses Gebiets würde eine grosse Monographie erfordern. Für unsere Frage genügt es, einige Gesichtspunkte aufzustellen, die der oben befürworteten Auffassung der Versuchungsgeschichte als Folie dienen können.

a. *Wunder und Messias.* — In seiner Rede an das Volk am Pfingsttage nennt Petrus Jesus einen ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμει καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν καθὼς αὐτοὶ οἴδατε (Act. 2, 22). In diesen Worten waltet der Gesichtspunkt der Missionspredigt: Die Wunder sind *Zeugnisse* für Jesu Messias-tum, hinter den Krafftaten steht Gott, der dadurch seinen Sohn legitimiert, ganz so wie die Missionare durch ihre δυνάμεις ihre göttliche Sendung beweisen (Röm. 15, 8 f.; I Thess. 1, 5; II Cor. 12, 12; Mc. 16, 17. 20). — Daneben macht sich aber ein zweiter Gedanke geltend: die Heilungswunder gehören zur *rettenden* Tätigkeit des Messias, vgl. Act. 10, 38: δὲ διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, οὗ ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ. — Die beiden, innerlich verwandten, Anschauungen ziehen sich durch die synoptischen Evangelien als Leitgedanken hindurch; in ihrer Einheit treten sie hervor in der Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers Mt. 11, 4 ff. In den umrahmenden Bemerkungen der Evangelisten tritt bald der Gesichtspunkt der ἀπόδειξις, bald der der Berufstätigkeit Jesu hervor. Im ersteren Sinne stehen die stereotypen abschliessenden Worte von dem Entsetzen und Staunen, das die Machttaten Jesu hervorriefen (Mc. 1, 27 f.; 2, 12; 5, 20. 42 usw.); der letzteren Anschauung entspringen die zusammenfassenden Charakteristiken der Tätigkeit Jesu (Mc.

1, 34. 39 usw.) so wie die Fassung des Auftrags an die ausgesandten Jünger Mc. 6, 7; Mt. 10, 1, wobei der Blick bald mehr auf die persönliche Wohltat gerichtet sein kann (Mt. 8, 16 f.), bald mehr auf die Bekämpfung Satans (Lc. 10, 19 f.). Wir haben er hier hauptsächlich mit den Leitgedanken der evangelischen *Redaktion* zu tun, die natürlich denen der Missionspredigt entsprachen. Gelegentlich findet man sie in einem Jesuwort ausgeprägt, wie schon aus den eben erwähnten Beispielen hervorgeht; besonders markant ist aber das Strafwort gegen die unbussfertigen Städte Mt. 11, 20 ff.

Eigentümlich eben auf dem Hintergrund des ἀπόδειξις-Gedankens sind die *Schweigegebote* an die Dämonen und Geheilten (Mc. 1, 34. 43; 5, 43 usw.). Dieser Zug mag der volkstümlichen, mündlichen Erzählung entstammen als Illustration der vollkommenen Herrschaft Jesu über die Dämonen, dann ist daraus eine Stilformel geworden, die eine weitere Anwendung gefunden hat und in die Evangelien hereingekommen ist. Dass die volkstümliche Empfindung auch in der entgegengesetzten Richtung gehen konnte, zeigt Mc. 5, 19.

In zwei verschiedenen Fassungen finden wir die Tradition von der *Ablehnung einer Zeichenforderung* (Mc. 8, 11 f.; Mt. 16, 1 ff.), man begehrt ein σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, also eine göttliche Legitimation, was aber schroff zurückgewiesen wird. Mt. 16, 1 wird die Zeichenforderung lediglich literarische Einleitung zu dem ironischen Wort vom Deuten der Zeichen der Zeit sein; somit bleibt nur Mc. 8, 11 f., das den Charakter eines *Strafwortes* oder *Drohwortes* hat und also kein *prinzipielles* Licht auf die Auffassung der Wundertätigkeit Jesu wirft.

b. *Wunder und Glaube*. Eine Notiz Mc. 6, 5 f. erzählt, dass Jesus in Nazaret keine Wunder tun konnte (ὄχι ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δόξαν) wegen des Unglaubens der Leute, nur einige wenige Kranke heilte er durch Handauflegung. Diese (abschliessende und die Erzählung abrundende) Bemerkung soll die völlige Unempfänglichkeit der Vaterstadt Jesu mit der äussersten Schärfe betonen: Während andere Städte den Segen seiner Wundermacht reichlich genossen, ging seine Heimat leer

aus. Dabei wird das Unterbleiben einer jeden *δύναμις* nicht so sehr als *Strafe* für den Unglauben bezeichnet wie als psychologische *Folge* desselben. Gewöhnlich beurteilt man diese Tatsache als einen Beweis für die Güte der Ueberlieferung: sie stösst sich ja mit dem allgemeinen Gedanken von der souveränen Wundermacht Jesu. Es fragt sich aber, ob nicht hier eher die Missionspsychologie und christliche Erfahrung heineinspielt: Wundertat wird durch empfänglichen Glauben bedingt, vgl. Mc. 5, 36; 9, 23 ff.; 10, 22; Mt. 9, 28, auf die Konsequenzen dieser Betrachtung für die Wundermacht Jesu wird nicht reflektiert. Eine ähnliche sorglose Eintragung menschlich-christlicher Erfahrung in die Praxis des Messias begegnet uns Mc. 9, 13, wo Gebet (und Fasten) dem Glauben Mt. 17, 20 entspricht.

c. *Wunderapologetik*. Die Episode Mc. 3, 23—30 zeigt, dass man gegen Jesus den Vorwurf des Teufelsbündnisses gerichtet hat, — ob schon zu seinen Lebzeiten oder erst später, macht in diesem Zusammenhang keinen Unterschied. Die Anklage lautet: *βεελεβεβούλ ἔχει* und *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια*. Die folgende Rede richtet sich gegen die letztere Behauptung: es wird dargelegt, welch sinnlosen Selbstwiderspruch sie enthält. In der Tat kann man sich schwerlich denken, dass selbst die wildesten Hetzer eine so törichte, auch gegen jede volkstümliche Dogmatik verstossende Anklage erhoben hätten. Vielmehr wird man *überhaupt* die *δυνάμεις* Jesu aus dem Teufelsbündnis hergeleitet haben. Diese *allgemeine* Behauptung hat die Apologie durch Spezifizierung zurechtgemacht: Zu den *δυνάμεις* gehören ja auch die Dämonenaustreibungen, und wenn man diese in den Vordergrund rückt, lässt sich leicht zeigen, dass die Gegner sich in einen fulminanten Selbstwiderspruch verwickelt haben. So ist also der Vorwurf in seiner jetzigen Form wohl auf die Verteidigung zugeschnitten. — Die Apologetik hat hier den logisch-dialektischen Weg beschritten; in der Versuchungsgeschichte weist Jesus vor aller Augen ein für alle mal den Teufel zurück, der ihn dazu verführen will, einen Bund mit ihm zu schliessen, — Tatsachenbeweis und Vernunftbeweis ergänzen sich; — *βεελεβεβούλ*

ἔχει, — die Magie ist eine Teufelskunst, Satan ist der oberste Magier und der Urheber der *δυνάμεις καὶ σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους* II Thess. 2, 9 (*κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ*), vgl. Apoc. 13, 13 ff.; wer die Kunst zur Vollkommenheit ausüben will, muss ihm huldigen. Auch später hat die christliche Apologetik sehr häufig Jesus gegen den Vorwurf der Zauberei verteidigen müssen; das Material ist übersichtlich gesammelt bei *W. Bauer*, Das Leben Jesu im Zeitalt. d. ntl. Apokr. 1909 p. 465 ff.

d. *Zurückhaltung gegenüber der Wunderpraxis*. — Gelegentlich spürt man im N. T. eine Bestrebung, die Bedeutung der Wundertaten zu begrenzen und vor ihrer Ueberschätzung zu warnen z. B. Mt. 7, 22: »Viele werden an dem Tage zu mir sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben und viele Machttaten getan? Und dann werde ich ihnen bekennen: Niemals habe ich euch erkannt, geht fort von mir, ihr Frevler!« Hier haben wir sicher ein Fragment urchristlicher Paränese; und eine ähnliche Tendenz verspüren wir in dem Lc. 10, 20 überlieferten Herrenwort, das an die 72 Jünger gerichtet ist, die frohlockend zurückkehren und berichten: Herr, auch die bösen Geister sind aus untertan im deinem Namen. Ihnen antwortet Jesus: »Freut euch nicht so sehr darüber, dass euch die bösen Geister untertan sind, als darüber, dass euer Name eingeschrieben ist im den Himmeln. — Im *Johannesevangelium* merkt man deutlich, dass die naive Wunderfreude fehlt, es besteht auch in dieser Beziehung ein gewaltiger Unterschied von den Synoptikern. Statt der bunt wechselnden Reihe von Situationen, in denen der synoptische Jesus seine Macht betätigt, begegnen bei Johannes einige wenige auserwählte Mirakel, die die *δόξα* des Gottessohnes in sinnvoller Weise offenbaren. Dabei ist das Merkwürdige, dass diese Mirakel krasser sind als die synoptischen (Weinwunder, Heilung eines Blindgeborenen, Auferweckung eines Toten nach vier Tagen usw.); Spiritualisierung und Materialisierung scheinen Hand in Hand zu gehen. Eine zutreffende Charakteristik der johanneischen Stellung zum Wunder scheint mir *K. L. Schmidt* geliefert zu haben in seinem Aufsatz »Der johanneische Cha-

rakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana (Harnackkehrung 1921 p. 32 ff.). Hier heisst es u. a.: »Die Art, wie Jesus seine Mutter zurückweist, hat eine gewisse Verwandtschaft mit seinem Verhalten seinen Brüdern gegenüber (7, 3 ff.). Auch dort werden Wunderheischende abgewiesen. Und ganz ähnlich lautet die Begründung: Meine Zeit ist noch nicht gekommen. Hier wie dort kommt die eigentümliche Stellung zum Ausdruck, die nach dem vierten Evangelium Jesus zu seinen Verwandten einnimmt. Sie stehen durchaus auf der jüdischen Seite, auf der Seite des κόσμος, und benehmen sich wie dessen Vertreter, wie ein Nikodemus, die Samariterin und die anderen Ungenannten. Immer wieder wird die Wundersucht dieser Leute abgelehnt. Eine gewisse Verachtung des Wunders macht sich im vierten Evangelium geltend bis hin zu dem Satz in der Thomasgeschichte, dass selig sind, die nicht sehen, und doch glauben (20, 29) . . . Das Merkwürdige ist nun, dass Jesus jedenfalls doch ein Wunder tut . . . das Kanawunder ist ein σημεῖον, dessen tieferer Sinn nur dem Gläubigen erschlossen ist. Bei alle dem macht sich aber doch und nicht hier allein, ein gewisser Zwiespalt zwischen Wunderbekämpfung und Wunderglaube bemerkbar. In kap. 5 (vgl. v. 17), 9 (vgl. v. 39), 11 (vgl. v. 20) tut [ja Jesus grosse ἔργα, d. h. Taten vor allem Volk. Dieser Zwiespalt muss anerkannt und nicht als eine Handhabe zu Interpolationshypothesen benutzt, sondern als Spannung innerhalb der johanneischen Frömmigkeit gedeutet werden. Dass Johannes von einer sublimen Auffassung immer wieder zu einer mehr massiven zurückkehrt, indem er dabei wohl der Gemeindefrömmigkeit Konzessionen macht, wird noch deutlicher aus dem Nebeneinander einer Ablehnung und einer Bejahung der urchristlichen Eschatologie und aus der Spannung zwischen geistigster Mystik und massivstem Sakramentsglauben.«

Eben von dieser Betrachtung aus erklärt sich die krass materialistische Art der johanneischen Wunder: neben dem Spiritualismus machen sich die richtig volkstümlichen Vorstellungen von Jesus als Thaumaturgen geltend. In der synoptischen Ueberlieferung waltet noch durchgängig ein gewisser

Takt in dieser Beziehung, eben weil der historische Sinn noch lebendig war; Johannes dagegen, der ohne solchen Sinn ist, baut auf der von dem vulgären Geschmack erzeugten Wundererzählung. Somit ist der Gedanke nicht ohne weiteres abzulehnen, dass die evangelische Versuchungsgeschichte nicht nur böswillige Verleumdung Jesu bekämpfen will, sondern zugleich einer wild wuchernden christlichen Phantasie gewisse Grenzen zu stecken sucht: Eben in der Masslosigkeit der vulgären Erzählungen von den Wundern Jesu lag ein Anhaltspunkt für die Nachrede, die ihn als Wundermann im Bunde mit dem Satan darstellte.

4. Anmerkungen.

1. Zur Dreizahl s. *E. von Dobschütz* »Paarung und Dreieung in der evangelischen Ueberlieferung« in Neutestl. Studien für Heinrici, Leipz. 1914 p. 92 ff. Paulus bittet drei mal um Befreiung vom Satansengel II Cor. 12, 7 ff. (zu S. 4 f.).

2. Zum Fliegen des Magiers durch die Luft wäre vor allem an Simon Magus zu erinnern, vgl. *E. Hennecke*. Neutestl. Apokryphen 1904 p. 383 ff. (zu S. 9 f.).

3. Zu Ps. 91 bemerkt *W. Staerk* i seinem Kommentar (Schr. des A. T. III 1, 1911 p. 251): »Die Gefahren werden als böse Dämonen vorgestellt,« und spricht von »Bewahrung vor allerlei Schrecknissen, Krieg, wilden und giftigen Tieren, im besonderen aber vor dämonischen Krankheiten, durch Gottes gute Geister, die den Frommen schutzend umschweben...« Die Gefahren sind: Des Voglers Falle, Tod und Verderben, Nächtliches Grauen, der Pfeil, die Pest, die Mittagsglut, Unheil, Plage, giftige und wilde Tiere. *S. Mowinkel* zieht nicht diesen Psalm heran in seiner bedeutsamen Untersuchung »Avven und die individuellen Klagepsalmen« (Psalmstudien I 1921), bietet aber ein reiches Material zur Beleuchtung dieser dämonischen Gefahren. Im Zusammenhang der Versuchungsgeschichte ist jedoch der Psalm lediglich als ein Vertrauenswort aus der Bibel gebraucht ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn. (Zu S. 11 f.).

4. Wenn der Gegner Jesu δ *διάβολος* heisst, hat das Wort sicher nichts mit der magischen *διαβολή* zu tun, sondern ist der gewöhnliche Teufelsname in der LXX wie im N. T. Will man einen Zusammenhang mit der Zauberterminologie finden, müsste der schon auf dem Punkt zu suchen sein, wo δ *διάβολος* als Wiedergabe des hebräischen *Satan* aufgegriffen wurde (zu S. 10) [Über die rituelle *διαβολή* und ihren Zusammenhang mit babylonisch-jüdischen Vorstellungen vgl. *Symbolae Osloenses* fasc. 2. S. E.].

5. Der Berg ist sicher nicht ein ursprünglicher mythischer Götterberg, sondern eher eine Märchenvorstellung (zu S. 22).

6. Zauberei und Königsherrschaft, s. das Märchen vom Ring des Gyges, Platon resp. 329 D.

7. Christus als Wundertäter s. *G. Wetter*, *Der Sohn Gottes* Göttingen 1916, p. 64 ff.

8. Das *Fasten* kommt sonst nicht im Leben Jesu vor (vgl. jedoch Mt. 6, 16 ff., Mc. 9, 29), wird vielmehr abgelehnt (Mc. 2, 18 ff., Lc. 18, 12). In der Versuchungsgeschichte wird das (vierzigtägige) Fasten von der Erzählungstechnik gefordert: als Voraussetzung der ersten Versuchung. An eine Beziehung zu der vorhergehenden Perikope (Johannesjünger und Fasten Mc. 2, 18) ist kaum zu denken.
