

# Ein neues römischkatholisches Bibelwerk

Autor(en): **E.H.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **2 (1912)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403811>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Ein neues römischkatholisches Bibelwerk.

---

*Tillmann, Dr. Fritz: Die heilige Schrift des Neuen Testaments* übersetzt und erklärt unter Mitwirkung mehrerer katholischer Exegeten, I. Bd., 1. Lieferung, 96 S., u. II. Bd., Bogen 1—5 (so viel im Buchhandel bis 15. Mai 1912 erschienen). Berlin, Hermann Walther, Verlagsbuchhandlung, 1912, Lexikon-Format, Preis nach dem Prospekt der 1. Lieferung M 24, Subskriptionspreis M 18.

Nach dem Prospekt der 1. Lieferung sollte das ganze Werk 2 Bände umfassen; die 2. Lieferung bringt jedoch die Ankündigung, dass es in 3 Bänden vollständig sein werde. Das 1. Heft erschien im Februar 1912 und enthielt die Mitteilung, dass die einzelnen Lieferungen in regelmässigen Abständen von 2 bezw. 1 Monat erscheinen werden; die 2. Lieferung gelangte jedoch erst Ende April in unsere Hände. Von einer kirchlichen Approbation sagte der Umschlag des 1. Heftes nichts; nur enthielt dieses gleichsam als Vorrede ein Schreiben des Fürstbischofs Kopp, der unterm 20. Oktober 1911 den Herausgeber zu der „Absicht“ beglückwünscht, im Verein mit Fachgenossen eine neue Übersetzung und Erklärung des Neuen Testaments erscheinen zu lassen. Auf dem Umschlag des 2. Heftes hingegen stehen die unterstrichenen Worte: „*Mit fürstbischöflicher Druck-erlaubnis*“. Als 2. Lieferung erwartete man eine Fortsetzung des von Dr. *Maier* auf den letzten Seiten des 1. Heftes begonnenen Kommentars zum Matthäusevangelium; statt dessen erhalten wir den Anfang eines Kommentars von Prof. *Steinmann* zur Apostelgeschichte. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn dieser Kommentar nach der ursprünglichen Ankündigung für die letzten Bogen des 1. Bandes reserviert worden wäre. Daher wurde nun das ganze Werk in 3 Bände geteilt, damit man bei der Pagi-

nierung des Kommentars zur Apostelgeschichte wieder von vorne anfangen konnte. Ein diesem 2. Heft beigegebener Zettel belehrt uns, dass man „*auf mehrfach geäußerte Wünsche unserer Abonnenten*“ von der ursprünglich beabsichtigten Reihenfolge der Lieferungen abgegangen ist, und dass „*die 2. Lieferung des 1. Bandes Mitte Mai*“ erscheinen wird. Mitte Mai also wird die natürliche Reihenfolge abermals unterbrochen werden. Was das doch für „Abonnenten“ sein mögen, die ein so dringendes Verlangen nach einem Stück der Apostelgeschichte gehabt haben, dass der Druck des Kommentars zu den synoptischen Evangelien zurückgestellt werden musste! Wir sind der Meinung, die Entschuldigung der Herausgeber sei sehr passend auf rotes Papier gedruckt worden; denn ohne Zweifel ist Dr. *Tillmann* sanft errötet, als er seine Entschuldigung niederschrieb.

Bleibt es bei dem im 2. Heft revidierten Prospekt, so werden die 3 Bände folgende Arbeiten enthalten:

I. Band: 1. Geschichte des Neuen Testaments von Prof. Dr. *Sickenberger* (Breslau), 2. Kommentar zu den drei synoptischen Evangelien von P.-D. Dr. *Maier* (Strassburg), 3. Kommentar zum Johannesevangelium von P.-D. Dr. *Tillmann* (Bonn).

II. Band: 1. Kommentar zur Apostelgeschichte und zu den Briefen an die Thessalonicher und Galater von Prof. Dr. *Steinmann* (Braunsberg), 2. Kommentar zu den Briefen an die Römer und Korinther von Prof. Dr. *Sickenberger*, 3. Kommentar zu den Gefangenschaftsbriefen von P.-D. Dr. *Tillmann*, 4. Kommentar zu den Pastoralbriefen von Prof. Dr. *Meinertz* (Münster i. W.).

III. Band: 1. Kommentar zum Hebräerbrieff von Prof. Dr. *Rohr* (Strassburg), 2. Kommentar zum Jakobusbrieff von Prof. Dr. *Meinertz*, 3. Kommentar zum Judasbrieff, den Petrus- und Johannesbrieffen von P.-D. Dr. *Vrede* (Münster i. W.), 4. Kommentar zur Apokalypse von Prof. Dr. *Rohr*, 5. Register.

Zu bemerken ist noch, dass nach dem Prospekt der 2. Lieferung jeder Band *zirka 10 Mark*, das ganze Werk *zirka 30 Mark* kosten soll.

Im vorliegenden 1. Heft des 1. Bandes bietet zunächst *Sickenberger* eine gedrängte Übersicht über die Geschichte des Neuen Testaments (S. 1—28). Dann folgt eine allgemeine Einleitung in die drei synoptischen Evangelien und eine spezielle Einleitung in das Matthäusevangelium von *Maier* (S. 29—82). Auf den letzten Seiten (83—96) erhalten wir den Anfang des Kommentars

zum Matthäusevangelium (1, 1—2, 6) von *Maier*. Diese 1. Lieferung scheint nicht allen „Abonnenten“ entsprochen zu haben. Schon das, was *Sickenberger* in seiner kurzen Geschichte des Neuen Testaments sagt, dürfte vielen eine peinliche Überraschung bereitet haben. Er bekennt sich zwar hinsichtlich der Bibelkritik zum päpstlichen Syllabus vom 3. Juli 1907 (S. 27), macht aber doch z. B. das Zugeständnis, dass schon im 2. Jahrhundert „zwei Textformen“ der gesammelten neutestamentlichen Schriften existierten, eine morgenländische und eine abendländische. Er anerkennt freilich, dass der von beiden Textformen übereinstimmend bezeugte Text im wesentlichen als authentisch anzusehen sei und daher „sieben Achtel“ des ganzen Textes als gesichert gelten können (S. 21 f.). Allein mit diesem Zugeständnis an die Bibelkritik ist es nicht recht vereinbar, wenn S. 28 gesagt wird: „Als Gottes Wort wird von Katholiken die gesamte Heilige Schrift anerkannt und *deshalb all ihren Aussagen göttliche Inspiration zugeschrieben*“. Wenn die Möglichkeit zugegeben wird, dass ein Achtel des Textes vielleicht gar nicht von den inspirierten Verfassern herrührt, so ist es gewagt, die Inspiration für „alle Aussagen“ der heutigen Bibel in Anspruch zu nehmen.

Zu ernsteren Bedenken wird in massgebenden römisch-katholischen Kreisen *Maier* mit seiner allgemeinen Einleitung in die drei älteren Evangelien Veranlassung gegeben haben, zumal das Werk nicht bloss für Theologen, sondern überhaupt für gebildete Katholiken bestimmt ist und auch von solchen gelesen werden soll, die weder des Griechischen noch des Lateinischen mächtig sind. *Maier* scheint ein Mann zu sein, der noch ein wenig unter *Schells* Inspiration steht. Auf Schell ist es ohne Zweifel zurückzuführen, wenn z. B. S. 82 das erste Evangelium in Anführungszeichen — aber ohne Angabe der Quelle — als „das Evangelium der sittlichen Tatkraft und Gerechtigkeit“ bezeichnet wird. So redet der noch nicht vergessene Führer der „Reformkatholiken“ in seinem „Christus“. Daher ist man begierig zu erfahren, ob *Maier* vielleicht auch sonst eine gewisse geistige Verwandtschaft mit *Schell* verrate.

Gelegenheit dazu bot ihm die Abhandlung über das synoptische Problem. *Maier* kennt und zitiert das Dekret der päpstlichen Bibelkommission vom 19. Juni 1911 (S. 49. Vgl. „Dekret der päpstlichen Bibelkommission“, *Internat. Kirchl. Ztschr.*, 1912, I. Heft, S. 10 ff.), und er verhehlt sich nicht, dass sich diese

Entscheidung „nur schwer mit allen Folgerungen aus der Zweiquellentheorie in Einklang bringen“ lässt. Mit dieser Theorie aber erklärt sich Maier im wesentlichen das merkwürdige Verwandtschaftsverhältnis, das zwischen den drei ältern Evangelien vorhanden ist. Er bekennt sich damit zu der Anschauung, die auch die „Modernisten“ in ihrem „Programm“ vertreten haben (vgl. „Das bibelkritische Programm der Modernisten“, *Internat. Theolog. Ztschr.*, Jahrg. 1909, 65. Heft, S. 12 ff.). Es werden folgende Gedanken entwickelt: Als das älteste Evangelium ist das des Markus anzusehen; es gehört zu den vielen Schriften, die schon Lukas kannte, als er an die Abfassung seines grossen Geschichtswerkes ging (Luk. 1, 1—4). Wie Lukas, so hat auch Matthäus fast den ganzen Stoff, der in der Markusschrift dargestellt ist, in sein Evangelium aufgenommen. Diese beiden, Matthäus und Lukas, schliessen sich sogar in der Anordnung des Stoffes an Markus an. Lukas ändert die Disposition kaum fünfmal, Matthäus kaum viermal; mag letzterer auch zehnmal mit eigenen Einschaltungen die bei Markus vorliegende Aufeinanderfolge der Dinge unterbrechen, so kehrt er doch zehnmal wieder zu dieser Anordnung zurück; auch kommen die Einschaltungen in der Regel gerade da vor, wo der Markustext eine solche als wünschenswert erscheinen lässt. Zu diesen „entscheidenden“ Gründen, das Markusevangelium für das erste zu halten, kommt hinzu, dass sich die Markusschrift auch nach ihrer sprachlichen Form als die ursprüngliche erweist: bei Matthäus und besonders bei Lukas ist „der vielfach schwerfällige, überladene, stilistisch einförmige und oft ziemlich dunkle Markusstil geglättet, verbessert, aufgehellt“.

Man wird zugeben müssen, dass das sehr gewichtige Gründe sind, das Markusevangelium für das älteste zu halten und als eine Quelle für das Matthäus- und Lukasevangelium anzusehen. Leider aber ist Maier auf einen sehr wichtigen Umstand, der freilich nur unter Berücksichtigung des authentischen griechischen Textes recht gewürdigt werden kann, gar nicht eingegangen. Wie erklärt es sich, dass in den allen drei synoptischen Evangelien gemeinsamen Stücken die für Matthäus und Lukas charakteristischen Wendungen und Ausdrücke bei Markus ineinander verschmolzen sind, so dass bisweilen gerade durch diese Verschmelzung eine überladene Ausdrucksweise entsteht, die durch den Inhalt keineswegs motiviert ist? Es genügt z. B. vollkommen, wenn bei Matthäus 8, 16 die Tageszeit angegeben wird mit:

„Als es Abend geworden war“, oder wenn bei Lukas 4, 40 gesagt wird: „Als die Sonne unterging“. Wie kam Markus 1, 32 dazu, beide Bemerkungen miteinander zu verbinden und zu sagen; „Da es Abend geworden war, als die Sonne unterging?“ Erklärt sich das aus der unbeholfenen Gesprächigkeit des Verfassers? Oder ist anzunehmen, es seien ihm unwillkürlich die bei Matthäus und Lukas getrennten Texte in die Feder geflossen? Diese letztere Annahme halten wir immer noch für wahrscheinlicher als die Vermutung, Matthäus und Lukas hätten sich in die Wendungen ihres wortreichen Vorgängers geteilt, zumal die gleiche Verschmelzung der Texte bei Markus häufig zu beobachten ist, wenn er mit Matthäus und Lukas parallel geht.

Wenn aber Markus der erste Evangelist ist und seine Aufzeichnungen sozusagen ganz an die beiden andern Synoptiker abgegeben hat, — von 766 Markusversen sollen 736 von Matthäus, 590 von Lukas reproduziert worden sein — so entsteht die Frage, woher denn Matthäus und Lukas ihr *Sondergut* genommen haben. Wer ein Neues Testament in die Hand nimmt, erkennt ja sogleich an der Zahl der Druckseiten, dass das erste und das dritte Evangelium annähernd doppelt so umfangreich sind wie das Markusevangelium. Auch ist zu bemerken, „*dass der Löwenanteil am beiderseitigen Zuwachs zum Markusstoff*“ sich hauptsächlich aus *Redematerial* zusammensetzt. Aber Matthäus und Lukas behandeln dieses Material so selbständig, dass anzunehmen ist, es sei ihnen wohl die gleiche Quelle zugänglich gewesen, aber jeder habe völlig unabhängig von dem andern aus der Quelle geschöpft. Welches ist nun diese Quelle? *Maier* ist der Meinung, dass als solche namentlich die aramäische Matthäusschrift anzusehen sei, die neben dem Markusevangelium zu den „vielen“ vorlukanischen Evangelienerzählungen gehört, aber „allerdings nur in ihrer griechischen Bearbeitung“ dem Untergang entronnen ist (S. 31). Auf eine *griechische* Bearbeitung der gemeinschaftlichen Quelle stützen sich schon Matthäus und Lukas (S. 47). Doch sei nicht zu leugnen, dass diese beiden Evangelisten noch „eine beträchtliche Masse von Stoff“ aufgenommen hätten, die sich weder aus Markus noch aus der gemeinschaftlichen Quelle (von den Exegeten mit *Q* bezeichnet) herleiten lasse. Dieser Überschuss werde wohl aus andern schriftlichen oder mündlichen Traditionen, zumeist wohl aus dem reichen Quell der mündlichen Überlieferung stammen (S. 48).

Die zweite Quelle, die von Matthäus und Lukas aufbewahrte Lehrüberlieferung, wird von *Maier* unter Zustimmung zur modernsten Bibelkritik auch als „Geschichtsquelle“ (S. 64) sehr hoch gewertet. *Wernle*, *Harnack*, *Joh. Weiss*, *Jülicher* werden (S. 66) als Zeugen angerufen. Die Echtheit dieser Spruchsammlung ist „über jeden Zweifel erhaben“. Sie hat auch im griechischen Gewand das aramäische Kolorit so treu bewahrt, dass man „fast von einer sklavisch-treuen Nachbildung reden könnte“ (S. 65).

Mit dieser Auseinandersetzung stimmt es nun nicht ganz überein, wenn *Maier* (S. 75) sagt: „Auf die bestimmt gestellte Frage: Ist der kanonische (heute noch vorhandene griechische) Matthäus die Übersetzung und *nur* die Übersetzung *des* aramäischen Matthäus, den die (schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeugte) Überlieferung meint? kann auf Grund des zwitterhaften *sprachlichen* Befunds weder mit einem entschiedenen Nein noch mit einem zuversichtlichen Ja geantwortet werden“. Der „zwitterhafte sprachliche Befund“ besteht darin, dass das Matthäusevangelium „mit seinen spärlichen Hebraismen und seinem flüssigen, originellen, oft charakteristisch griechischen Stil und Ausdruck“ als griechisches Original erscheint, dann aber doch wieder stellenweise „unverwischbare Spuren des Übersetzungsgriechisch an sich trägt“. Wenn sich, wie *Maier* doch annimmt, das Matthäusevangelium auf das in einem ziemlich schlechten Griechisch geschriebene Markusevangelium stützt, so steht fest, dass das kanonische Matthäusevangelium nicht eine einfache Übersetzung einer aramäischen Urschrift ist. Der Verfasser sollte also auf die „bestimmt gestellte Frage“ mit einem ebenso bestimmten Nein antworten.

Überhaupt vertritt er unstreitig andere Anschauungen als die päpstliche Bibelkommission: Das Matthäusevangelium ist ihm nicht das erste; es hat seiner Ansicht nach tatsächlich eine aramäische Spruchsammlung zur Voraussetzung; es ist nicht eine einfache Übersetzung dieser aramäischen Urschrift; in welchem Verhältnis das heutige Matthäusevangelium zur aramäischen Grundschrift steht, kann nicht mehr ausgemacht werden; ob der Name des Apostels Matthäus nur für die aramäische Grundschrift gilt oder auch für die heute noch vorhandene griechische Bearbeitung, muss wohl dahingestellt bleiben, obwohl *Maier* glaubt, die Beschaffenheit des Evangeliums be-

finde sich mit der Überlieferung, dass der Zöllnerapostel „*hinter dem jetzigen Evangelium*“ (!) stehe, in schönem Einklang (S 76).

Vielleicht ist es aus solchen Konzessionen an die moderne Bibelforschung zu erklären, wenn der Verfasser schon in der Einleitung mit grossem Nachdruck das „Katholische“ betont und geradezu meint: „*Matthäus ist das spezifisch katholische Evangelium*“ (S. 82, von Maier unterstrichen). Mit solchen Urteilen gibt der Verfasser den protestantischen Kollegen das Recht, ein anderes Evangelium ganz besonders *für sich* in Anspruch zu nehmen und etwa zu sagen: Lukas ist das spezifisch protestantische Evangelium! Damit könnte der römischkatholischen Dogmatik die klassische Stelle verloren gehen, mit der das vatikanische Konzil die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als eine von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit hingestellt hat (Lukas 22, 32). Das wäre ein bedenklicher Verlust, der mit der Rettung der Stelle Matthäus 16, 18. 19 nicht aufgewogen würde. Überhaupt ist schwer einzusehen, warum ein anderes Evangelium nicht auch „spezifisch katholisch“ sein soll. Wie kläglich stände es mit den römischen Dogmen über die Ohrenbeichte und dem Jurisdiktionsprimat, wenn man das Johannesevangelium mit den Herrenworten: „Welchen ihr die Sünden erlasset“ etc. und „Weide meine Schafe“ nicht hätte! Ist vielleicht die unglückliche, aber in Sperrschrift der besondern Aufmerksamkeit empfohlene Phrase dazu bestimmt, nach einer gewissen Seite hin versöhnend zu wirken? Das merkwürdige Verlangen der „Abonnenten“, jetzt zunächst ein Stück des Kommentars zur Apostelgeschichte zu bekommen, erweckt den Verdacht, die 1. Lieferung sei nicht mit ungeteiltem Beifall aufgenommen worden.

In der 2. Lieferung — dem 1. Heft des 2. Bandes nach dem revidierten Prospekt — beginnt Prof. *Steinmann* (Braunsberg) seinen Kommentar zur Apostelgeschichte, den er (S. 1—14) mit kurzer Vorbemerkung einleitet. Nachdem *Harnack* Entstehung und Text der Apostelgeschichte in einer Weise untersucht und erörtert hat, wie vor ihm kein Gelehrter, ist es nicht leicht, zu neuen Resultaten zu gelangen. Es ist fast selbstverständlich, dass Steinmann der Annahme, das Werk sei in der ersten Hälfte der 60er Jahre geschrieben worden, zustimmt. Mit Recht macht er u. a. für dieses Datum auch geltend, dass die Juden in der Apostelgeschichte noch keineswegs das durch eine ungeheure Kata-



strophe der nationalen Hoffnung beraubte Volk seien. „Die Darstellung spielt augenscheinlich in einer Epoche, wo die Explosion des palästinischen Pulverfasses noch nicht erfolgt ist“ (S. 11). Das „Pulverfass“ spielte allerdings um das Jahr 70 noch keine Rolle, denn das Pulver war noch nicht erfunden; aber die „spielende Darstellung“ ist auch für Steinmanns eigenes Werk charakteristisch. Namentlich gilt das von der Übersetzung. Diese ist so modern, dass der Leser unwillkürlich den Eindruck bekommt, der Verfasser „spiele“ mit den Worten und gefalle sich darin, von der bisher üblichen Form der Wiedergabe des Griechischen auch da abzuweichen, wo das zu besserem Verständnis nicht nötig wäre. So übersetzt Steinmann 1, 12: „Die Entfernung ist gering, ein Sabbatweg“; 2, 2: „... als führe die Windsbraut mit grosser Gewalt daher“; 2, 6: „... und es entstand ein Durcheinander“; 7, 54: „Da sie das hörten, gerieten sie in flammende Entrüstung“; 8, 1: „Das war das Signal für die schwere Verfolgung, die an jenem Tage über die Gemeinde zu Jerusalem hereinbrach“.

Nicht zulässig scheint uns eine freie Übersetzung namentlich da zu sein, wo diese auch eine von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Exegese zur Voraussetzung hat, die nur unter Berücksichtigung des griechischen Wortlauts gerechtfertigt werden könnte. So kommt uns das „Durcheinander“ 2, 6 bedenklich vor. Steinmann weiss uns freilich den Verlauf des Pfingstwunders so genau zu schildern, wie wenn er selbst Augen- und Ohrenzeuge gewesen wäre (S. 24). Namentlich kann er sich ganz gut erklären, wie die Ungläubigen, die anwesend waren, „den Eindruck eines unbeschreiblichen Tohuwabohus“ erhielten. Allein die Leute, die ausser Fassung geraten, werden ja 2, 13 von den Ungläubigen, die von Trunkenheit reden, unterschieden, und Lukas wird 2, 6 doch nicht von dem Eindruck reden wollen, den das Pfingstwunder auf die *Spötter* machte! Überhaupt wäre in diesem Kapitel mancher Vers zu beanstanden. So übersetzt Steinmann 2, 4 einfach: „So wurden alle mit dem Heiligen Geiste erfüllt: sie begannen in fremden Zungen zu reden, *wie es der Geist ihnen verlieh*“. Er lässt also das ἀποφθέγγεσθαι, „Laute von sich geben“, unberücksichtigt. Aber ist nicht vielleicht gerade dieser unbestimmte Ausdruck doch auch ein Beweis dafür, dass es sich am Pfingsttag in Jerusalem um Kundgebungen handelt, die nach 1. Kor. 12 — 14 denen der

Glossolalie in Korinth analog sind? Steinmann gibt das nur mit grosser Einschränkung zu und übersetzt z. B. 2, 8: „Wie kommt es, dass ein jeder einzelne von uns *die Klänge seiner Muttersprache vernimmt?*“ Haben die Anwesenden auch die „*Klänge*“ der vier Sprachstämme gehört, die durch die namhaft gemachten Volksgenossen repräsentiert sind, so wäre allerdings, wie Steinmann annimmt, an ein *Sprachenwunder*, nicht an ein *Hörwunder* zu denken. Allein Lukas will doch gewiss nicht sagen, dass sich ein Redender *gleichzeitig* in verschiedenen *Sprachen* geäussert habe. Die Glossolalie in Korinth war nur für verhältnismässig Wenige, die die besondere Gnadengabe der Auslegung erhalten hatten, verständlich; die vom hl. Geiste angeregten Kundgebungen in Jerusalem hingegen waren für alle Anwesenden verständlich, die ein glaubenswilliges Herz hatten. Das scheint uns der einzige wesentliche Unterschied zu sein.

Übrigens verdient Steinmann das Zeugnis, das er sich nicht allzu ängstlich auf den Wortlaut des Erzählers versteift. Er kann nicht leugnen, dass sich eben der hl. Schriftsteller selbst einer gewissen Freiheit in der Wiedergabe des Tatsächlichen bedient. So kann Petrus schon vor dem ersten Pfingstfest unmöglich vor einer Versammlung in Jerusalem von seinen Volksgenossen gesagt haben: „Sie nennen in ihrer Sprache jenes Feld Akeldama, das heisst Blutacker“; denn auch Petrus redete diese Sprache. Es ist daher ohne Zweifel richtig, wenn Steinmann (S. 20) von einer „*Einkleidung*“ redet, in der Lukas die Rede des Apostels wiedergebe. Unnötig weit aber scheint er uns zu gehen, wenn er die Differenzen zwischen den Berichten über das Ende des Judas bei Matthäus und bei Lukas auf „*verschiedene Gerüchte*“ zurückführt, die „ihren Niederschlag in den beiden Berichten“ gefunden haben sollen (S. 19). Steinmann gerät mit dieser Ansicht in Konflikt mit der rechtsverbindlichen Erklärung der päpstlichen Bibelkommission vom 13. Februar 1905, es sei nicht zulässig anzunehmen, ein hl. Schriftsteller könne aus fremden Quellen Mitteilungen geschöpft haben, für deren Genauigkeit er sich selbst nicht verantwortlich machen wolle. Es wäre tatsächlich weniger anstössig, wenn Steinmann einfach darauf aufmerksam gemacht hätte, dass die Erzählung, die Lukas dem Apostel Petrus in den Mund legt, eine *rhetorische*, von Abscheu diktierte Darstellung der betreffenden Vorgänge

sei, und dass die erwähnten Einzelheiten von den Umständen verstanden werden können, unter denen der Leichnam des Erhängten — vielleicht erst nach Tagen an einem abgelegenen Ort — *gefunden* worden ist. Die tragisch-ironische Bemerkung, Judas habe mit dem Verräterlohn ein Grundstück gekauft, braucht doch nicht buchstäblich genommen zu werden, sondern soll wohl einfach heissen: der Blutacker ist der unehrenvolle Gewinn, den der Verräter erzielt hat! War Judas der erste, der auf dem — ganz gewiss nicht besonders schön gelegenen — Blutacker begraben wurde, was doch sehr wahrscheinlich ist, so hatte Petrus einen für jedermann verständlichen Grund, die betreffende Stelle als Eigentum des Verräters zu bezeichnen.

Unbegreiflich ist uns, wie Steinmann das 2, 42 erwähnte „Brotbrechen“ einfach von geselligen Mahlzeiten verstehen kann, die mit der Feier der Eucharistie nichts zu tun haben (S. 29 f.). Es liegt doch auf der Hand, dass Lukas von den *religiösen* Dingen reden will, durch die sich die Getauften als eine für sich bestehende Genossenschaft darstellten und von den Volksgenossen unterschieden. Ein religiöses Band der Gemeinschaft war die „*Lehre der Apostel*“, in der die Gläubigen beharrten; da sie auch gemeinschaftlich „*Gebete*“ verrichteten, ist nicht daran zu zweifeln, dass sie zusammenkamen, um in ihrer Weise Gottesdienst zu halten. Daher werden auch die zwei Mittelglieder „Gemeinschaft“ und „Brotbrechen“, von dem verstanden werden müssen, was bei den *gottesdienstlichen* Zusammenkünften geschah. Die *κοινωνία* (Gemeinschaft) ist auf die Agapen zu beziehen, über die uns ja auch Paulus (1. Kor. 11, 17 ff.) unterrichtet. Und wenn „*Brotbrechen*“ auch von gewöhnlichen Mahlzeiten verstanden werden könnte, so braucht Lukas 20, 7. 11 den Ausdruck ganz gewiss von der „am ersten Tag der Woche“ gefeierten Eucharistie. Anders ist es auch nicht gemeint, wenn es 2, 46 heisst: „Zu Hause brachen sie das Brot“. In der „Halle Salomons“, wo die Gemeinde sonst sich versammelte (5, 12), konnte natürlich weder eine Agape noch eine eucharistische Feier veranstaltet werden, und für die Tausende stand sonst kein hinreichend geräumiges Lokal zur Verfügung. Es blieb also nichts übrig, als dass man in den Häusern das „Brotbrechen“ vollzog. Wenn Steinmann dagegen geltend macht, dass es 2, 46 erst *nachträglich* heisse: „Und genossen ihre Nahrung in Frohsinn“ (das „ihre“ steht nicht da),

während doch die Eucharistie den *Schluss* der Agape bildete, so ist das eine völlig unzureichende Einwendung. Agape und Eucharistie bildeten eben einen *einheitlichen* Akt und beide bestanden in einem *Geniessen*. Der Erzähler konnte ganz gut erst nachträglich von der Stimmung reden, in der die Gläubigen „Speise“ zu sich nahmen, ohne damit zu sagen, dass das „Brotbrechen“ den *Anfang* des *ganzen* Mahles bildete.

Überhaupt müssten wir vielen exegetischen Bemerkungen unsere Zustimmung versagen. Aber wir wollen doch gern anerkennen, dass das begonnene neue Bibelwerk die Frucht fleissiger Studien zu sein scheint und ein erfreuliches Zeichen dafür ist, dass man an den römischkatholischen theologischen Fakultäten nicht die Absicht hat, nun die Erläuterung der hl. Schrift vertrauensvoll der päpstlichen Bibelkommission zu überlassen.

E. H.

---