

## Einleitung.

Im Johannesevangelium erheben die Juden gegen Jesus mehrfach den Vorwurf: „δαιμόνιον ἔχεις“ (7,20; 8,48.52; vgl. 10,20). Da der andere Vorwurf „Σαμαρείτης εἶ σύ“ 8,48 mit diesem synonym<sup>1)</sup> ist, so kann man wohl mit Sicherheit sagen, daß die δαιμόνια, an die der Evangelist denkt, zu den samaritischen Pseudopropheten in Beziehung stehen, die wir aus der Apostelgeschichte (8,9 ff.) und aus der Darstellung des Celsus<sup>2)</sup> kennen. Aus diesen Pseudopropheten sprachen die δαιμόνια Worte wie: „ἐγὼ ὁ θεός εἰμι“ oder „ἐγὼ θεοῦ πατρὸς εἰμι“ oder „ἐγὼ πνεῦμα θεῶν εἰμι“. Die Juden greifen die Ähnlichkeit, die zwischen diesen Worten und den im Evangelium mitgeteilten Jesusworten unzweifelhaft besteht, auf und ziehen aus ihnen den Schluß, daß auch aus Jesus ein δαιμόνιον spricht.

Der Evangelist berichtet diesen Vorwurf natürlich nur, um zu zeigen, wie falsch er ist. Er führt gegen ihn das Selbstzeugnis Jesu an (8,49), er läßt auf die den Dämonen überlegene Wundermacht Jesu verweisen (10,21), vor allem aber soll das johanneische Jesusbild als Ganzes beweisen: Hier ist ein anderer, als ein samaritischer Pseudoprophet! Was die δαιμόνια zu Unrecht von sich

---

1) Nur so erklärt es sich, daß ihm nicht neben 8,49 noch eine besondere Entgegnung zuteil wird. Daß der Vorwurf samaritischen Wesens für eine Entgegnung zu geringfügig sei, (Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes, 5. u. 6. Aufl. 1921, S. 429) wird man angesichts von 4,22 nicht annehmen dürfen. Vgl. W. Bauer, D. Johsev. 2. Aufl. 1925, S. 126.

2) Origenes Contra Celsum VII, 8, ed. Koetschau II, S. 160: *πρόχειρον δ'ἐκάστω καὶ σύνθητες εἶπεν· „ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ πατρὸς ἢ πνεῦμα θεῶν. ἦκω δὲ ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται καὶ ὑμεῖς, ὧ ἄνθρωποι, διὰ τῆς ἀδικίας οὐχ εὐθε. ἐγὼ δὲ σώσαι θέλω, καὶ ὄψεσθέ με αὐθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα . . . μακάριος ὁ νῦν με θρησκαέσας, τοῖς δ'ἄλλοις ἅπασιν πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ, καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἐαυτῶν ποιὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσιν. τοὺς δ'ἐμοὶ πεισθέντας αἰώνιους φυλάξω.“* Vgl. R. Reitzenstein, Poimandres. 1904, S. 222f.; Eduard Norden, Agnostos Theos 1913, S. 189: Der Evangelist hat eine ὁῆσις von der Art, wie sie noch Celsus hörte, gekannt.

behaupten, das kann Jesus mit Recht sagen. Gerade der, der die gotteslästerliche Art der Dämonensprüche empfindet, der soll die Majestät dessen erkennen, bei dem solche Worte Wahrheit sind<sup>1)</sup>.

Der Evangelist annulliert demnach den Vorwurf, — aber er annulliert nicht den Schein des Rechts, mit dem er erhoben wird, die Ähnlichkeit zwischen Dämonenworten und Jesusworten. Auch 10,21 (ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαιμονιζομένου) protestiert er nur gegen die Übertreibung und die falsche Beurteilung der Ähnlichkeit, nicht gegen die Ähnlichkeit selbst<sup>2)</sup>. Daß den δαιμόνια eine ganz besondere Redeweise eigen ist — die Redeweise, „aus der die überaus häufigen ἐγὼ εἰμι-Sätze stammen“<sup>3)</sup> — hat der Evangelist also unzweifelhaft empfunden.

Dafür, daß auch in den synoptischen Evangelien etwa einmal eine Ähnlichkeit zwischen Jesusworten und Dämonenworten dem Erzähler zum Bewußtsein käme, finden wir kein Anzeichen. Das erklärt sich daraus, daß dort die Worte Jesu größtenteils ganz anderer Art sind und darum der Gedanke einer Vergleichung fern lag<sup>4)</sup>. Es ist aber nicht am Platze, deshalb gleich anzunehmen, daß dort das Empfinden für eine bestimmte Redeweise der δαιμόνια überhaupt fehle. Nichts spricht dafür, daß es mit dem Johannesevangelium zum erstenmal in dem christlichen Vorstellungskreis aufgetaucht wäre. Man muß im Gegenteil beachten, daß die synoptischen Evangelien Sätze enthalten, bei deren Gestaltung eine Einwirkung jenes Empfindens an sich mindestens ebenso nahe liegt, wie bei der Gestaltung der anfangs genannten johannei-

1) Reitzenstein a. a. O. S. 223, Anm. 2: „Der Verfasser des Johannes-evangeliums läßt die Ähnlichkeit des Auftretens Jesu mit dem solcher Pseudopropheten so nachdrücklich betonen, um sie zugleich durch das ganze erhabene Bild, das er zeichnet, zu widerlegen.“

2) Wäre das seine Absicht gewesen, so würde er es gewiß nicht unterlassen haben, gelegentlich ein redendes δαιμόνιον einzuführen und an ihm den Unterschied zu dokumentieren.

3) Ed. Norden a. a. O. S. 190.

4) Es fehlt zwar nicht an dem Vorwurf teuflischer Besessenheit gegen Jesus (Mk. 3,22. 30; Mt. 10,25), aber der Vorwurf gründet sich statt auf die Worte auf seine Lebensführung und seine Wundermacht. Es fehlt andererseits den Erzählern auch nicht an dem Empfinden, daß Jesu Worte von dem heiligen Geist, von einer besonderen ἐξουσία getragen sind, aber niemand kommt auf den Gedanken, die über der natürlichen Sphäre stehenden Worte Jesu mit den Dämonenworten unter dem tertium „übernatürliche Rede“ zu vergleichen.

schen Vorwurfsszenen, Sätze, die ihrer Herkunft nach den Worten der samaritischen δαιμόνια weit näher stehen, als die johanneischen Jesusworte: Die Aussprüche der δαιμόνια oder πνεύματα ἀκάθαρτα aus dem Munde besessener Menschen. Wenn diese Worte gewöhnlich unter der stillschweigenden Voraussetzung gelesen werden, daß ein Empfinden für eine besondere charakteristisch dämonische Redeweise sie nicht begleite, so ist dagegen also einzuwenden, daß diese Voraussetzung — deren Recht oder Unrecht für das Verständnis der Worte nicht gleichgültig sein dürfte — erst zu prüfen ist.

Das soll im Folgenden geschehen. Ich nehme dabei an, daß die bei Mt. und Luk. überlieferten Dämonenworte gegenüber denen des Mk. sekundär und weniger betont sind, ich untersuche darum die Dämonenworte des Markusevangeliums.

## A. Die einzelnen Dämonenworte.

### a) Mk 1,24.

Τί ἡμῖν καὶ σοὶ Ἰησοῦ Ναζαρηνέ ἡλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς οἰδᾶ<sup>1)</sup> σε τίς εἶ ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ<sup>2)</sup>.

Die Worte lehnen sich, wie längst bekannt ist, an 1. Kge. 17,18 an. Dort spricht die Witwe aus Sarepta nach dem Tode ihres Sohnes zu Elia: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ ὁ ἄνθρωπος<sup>3)</sup> τοῦ θεοῦ εἰς ἡλθες πρὸς μὲ τοῦ ἀναμνησῆσαι ἀδικίας<sup>3)</sup> μου καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου.

Im Zusammenhang der alttestamentlichen Grundstelle eignet also zwar dem Angeredeten übernatürliche Geistesbegabung, aber die Redende selbst und somit ihr Spruch werden in keiner Weise als übergewöhnlich oder dämonisch empfunden. Faßt man dann die Veränderungen ins Auge, denen der Satz im Markusevangelium unterworfen ist, so wird wenigstens das Empfinden unserer Zeit darin gleichfalls schwerlich etwas besonders bezeichnend Dämonisches finden können. Jedoch der Spruch kommt auch bei Philo einmal vor, und die Anwendung, die Philo ihm gab, kann für das Verständnis der Evangelienstelle unter Umständen eine wesentlich maßgebendere Instanz sein, als die Meinung des alttestamentlichen Erzählers und unser heutiges Gefühl.

1) Die Lesart οἰδαμεν  $\aleph L \Delta$  892 bo arm Or Eus ist als Anlehnung an den Plural ἡμῶν sekundär.

2) Zur Interpunktion vgl. S. 6 Anm. 2 und S. 7 Anm. 3.

3) v. l. ἄνθρωπε statt ὁ ἄνθρωπος und τὰς ἀδικίας statt ἀδικίας.

Es handelt sich an der betreffenden Philostelle (Quod deus sit immutabilis § 138, ed. Cohn-Wendland II p. 85) um eine Anrede der *διάνοια* an den göttlichen Logos: λέγει δὲ πρὸς τὸν προφήτην πᾶσα διάνοια χήρα καὶ ἐρήμη κακῶν μέλλουσα γίνεσθαι· „ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, εἰσῆλθες πρὸς μὲ ἀναμνησαί το ἀδικημά μου καὶ τὸ ἀμαρτημά μου.“ εἰσελθὼν γὰρ εἰς τὴν φυγὴν ὁ ἐνθους οὗτος καὶ κατεσχημένος ἐξ ἔρωτος ὀλυμπίου καὶ διηρεθισμένος τοῖς τῆς θεοφορήτου μανίας ἀκατασκέτοις οἴστοις μνήμην ἀδικημάτων καὶ ἀμαρτημάτων ἀρχαίων ἐργάζεται, οὐχ ἵνα πάλιν αὐτοῖς χρήσῃται, ἀλλ' ἵνα μέγα στενάξασα καὶ μέγα κλαύσασα τὴν παλαιὰν τροπὴν τὰ μὲν ἐκείνης ἔγγονα μισήσασα ἀποστραφῇ, οἷς δ' ὑφηγεῖται ὁ ἐρμηνεὺς τοῦ θεοῦ λόγος καὶ προφήτης ἔπηται.

Die *θεοφόρητος μανία*, die hier im Zusammenhang mit 1. Kge. 17,18 genannt wird, erinnert natürlich sofort an den dämonischen Wahnsinn des Besessenen in Kapernaum. Die *μανία* erregt zwar zunächst nicht die *διάνοια* selbst, sondern den *προφήτης*, aber auf diesen Unterschied kommt nichts an, da sie ja mit dem *προφήτης* auf die *διάνοια* übergeht<sup>1)</sup> und da die *διάνοια* beim Sprechen schon unter dem Einfluß übernatürlicher Beseelung steht<sup>2)</sup>, wie das Präteritum *εἰσῆλθες* beweist. Demnach liegt also sowohl in der Evangelien- wie in der Philostelle der Tatbestand vor, daß im Zustand (oder am Anfang) übernatürlicher Beseelung ein stark an 1. Kge. 17,18 angelehnter<sup>3)</sup> Satz ausgesprochen wird. Dieser Satz enthält beidemal die Anrede *εἰσῆλθες* bzw. *ἦλθες* mit einem Infinitiv und die nähere Bezeichnung des Angeredeten mit dem Genetiv *τοῦ θεοῦ*.

Daß Philo bei seiner Darstellung in gewissem Maße von Vorbildern abhängig ist, steht außer Zweifel, die Termini antiker ekstatischer Frömmigkeit<sup>4)</sup>, die er gebraucht, beweisen das zur Genüge. Aber außerdem ist auch die Herkunft des Zitates auffällig. Warum entfernt Philo sich vom Pentateuch? Und vor allem: Warum verwendet er hier die Eliasgeschichte, die ihm doch per-

1) Vgl. die bei H. Leisegang, Der heilige Geist I 1919, S. 143 Anm. 3, angegebenen Stellen und ebendort S. 167.

2) vgl. Philo de somniis I, 119, ed. Cohn-Wendland III, 230, 14ff.; Leisegang a. a. O. S. 210f.

3) Über den Grad der Anlehnung vgl. S. 9, Anm. 2.

4) Leisegang a. a. O. S. 143; W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter<sup>3</sup> ed. Hugo Greßmann 1926, S. 450, Anm. 1.

sönlich kaum von Bedeutung war, an der er sonst beständig vorbeigeht? Jedenfalls doch deshalb, weil er sich auch hier an Gegebenes anschließt. Man würde also eine weitgehende Abhängigkeit Philos, eine Übernahme der ganzen Vorstellung von dem unter übernatürlicher Beseelung gesprochenen Satz 1. Kge. 17,18 aus älterem Gut anzunehmen geneigt sein, auch dann, wenn Mk. 1,24 ganz außer Betracht bliebe. Der Vergleich beider Stellen aber verstärkt das Gewicht dieser Annahme noch erheblich und führt außerdem ungezwungen dazu, sie auch auf die Markusstelle auszudehnen: Die festgestellte Ähnlichkeit wird darauf beruhen, daß sowohl die Philostelle wie die Evangelienstelle von der gleichen oder von einander nahe verwandten Vorstellungen abhängen. Ist aber demnach dem evangelischen Erzähler der Spruch 1. Kge. 17,18 schon anderweitig als ein unter übernatürlicher Beseelung gesprochenes Wort bekannt gewesen, so folgt daraus, daß er ihn in unserem Fall sicher als charakteristisch übernatürliche, d. h. als charakteristisch dämonische Rede empfunden<sup>1)</sup> hat.

Neben dem beiden Stellen Gemeinsamen ist aber vor weiteren Erörterungen erst noch ihre Verschiedenheit zu beachten. Der Hauptunterschied besteht darin, daß die übernatürliche Beseelung bei Philo anders vorgestellt wird, als im Evangelium, und dann in der verschiedenen Auswahl dessen, was über den auf voriger Seite genannten gemeinsamen Bestand hinaus aus 1. Kge. 17,18 beigebracht wird. Dazu kommen noch beiderseits Zusätze.

1) Und zwar in besonders ausgeprägtem Sinne; denn im Evangelium redet ja nicht die von dem übernatürlichen Geist beeinflusste Seele, sondern der übernatürliche Geist selbst. Über die verschiedenen Schattierungen der übernatürlichen Beseelung sowie der übernatürlichen Inspiration (*θελα ἐπιτροια*) und damit übernatürlicher Rede vgl. Pseudo (?) — Jamblichus *περὶ μυστηρίων* III, 5: „ . . . entweder nehmen uns die Götter selbst ganz in Besitz oder wir selbst ergeben uns ganz und gar dem Gott oder wir betätigen uns (zwar selbständig, aber) in Rücksicht auf den Gott in jener Art der Betätigung, die uns mit dem Gotte gemeinsam ist. Und bald haben wir an der niedrigsten, bald an der mittleren, manchmal auch an der höchsten Machtäußerung des Gottes Anteil, wobei es bald zu einem bloßen Anteilhaben (an der Gottheit) kommt, bald zu einer (engen) Gemeinschaft, manchmal aber sogar zu einer Vereinigung . . . (Übersetzung nach Theodor Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber Bd. 2 = Studien zur Paläographie und Papyruskunde ed. Carl Wessly Bd. 23. Leipzig 1924, S. 135 § 283). Vgl. auch T. K. Oesterreich, Die Besessenheit 1921, bes. S. 37ff.

Der beseelende übernatürliche Geist ist bei Philo der göttliche Logos, im Evangelium ein Dämon, bei Philo ist das Bewußtsein der *διάνοια* neben dem des eingezogenen Logos noch<sup>1)</sup> aktiv, sie redet den Einzug haltenden Geist an, im Evangelium dagegen ist das menschliche Bewußtsein untergegangen und der Geist redet.

Von den Umgestaltungen des alttestamentlichen Spruches sei auf die offenkundigen Zusätze in Mk. 1,24 zunächst nur verwiesen. Die Anrede „Ἰησοῦ Ναζαρηνέ“ erklärt sich von selbst und bedarf keiner weiteren Erörterungen, der Satz „οἶδά σε τίς εἶ“ soll weiter unten besprochen werden. Das Übrige verdeutlicht am bequemsten eine Nebeneinanderstellung der drei in Frage kommenden Texte.

1. Kge. 17,18	Mk. 1,24	Philo, quod deus sit immutabilis 138
καὶ εἶπεν πρὸς Ἡλίου	καὶ ἀνέκραξεν λέγων	λέγει δὲ πρὸς τὸν προφή- την πᾶσα διάνοια χήρα καὶ ἐρήμη κακῶν μέλ- λουσα γίνεσθαι
τί ἐμοὶ καὶ σοὶ	τί ἡμῖν καὶ σοὶ	
ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ (v.1. ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ)	Ἰησοῦ Ναζαρηνέ [s. u. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ]	ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ
εἰς ἡλθεσ πρὸς μέ τοῦ ἀναμνησαί (v.1. τὰς) ἀδικίας μου	ἦλθεσ	εἰς ἡλθεσ πρὸς μέ ἀναμνησαί τὸ ἀδίκημά μου καὶ τὸ ἀμάρτημά μου
καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου	ἀπολέσαι ἡμᾶς	
	οἶδά σε τίς εἶ	
[s.o. ὁ ἄνθρωπος τ. θεοῦ]	ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ	

Philo läßt aus 1. Kge. 17,18 das abwehrende Anfangswort<sup>2)</sup> sowie die Betonung der verderblichen Absichten des Angeredeten

1) freilich im Untergang begriffen, vgl. S. 4, Anm. 2.

2) Nach Strack-Billerbeck (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. 2, 1924, S. 401) würde in Mk. 1,24 dies „τί ἡμῖν καὶ σοὶ“ den ganzen Satz bis ἡμᾶς regieren. „Was haben wir für einen Grund, daß Du gekommen bist?“ Das ist aber schon deswegen unwahrscheinlich, weil an der Parallelstelle Mk. 5,7 eine derartige Konstruktion unmöglich ist. Eher könnte man im Gegenteil durch Philos Gebrauch des Spruches dazu veranlaßt werden, das Fragezeichen schon hinter σοὶ zu setzen

am Schlusse fort (*θανατώσαι . . .*). Die Worte vom Gedenken der Sünde aber behält er unter Verstärkung durch einen Zusatz bei<sup>1)</sup>. Der evangelische Erzähler dagegen läßt das Wort von der Sünde fort und behält die abwehrenden Anfangsworte<sup>2)</sup> sowie — in sinn- gemäßer Verstärkung — die verderblichen Absichten des Ange- redeten bei. Außerdem wird bei ihm aus „*ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ*“ unter Umstellung an den wirksamen Platz am Schluß — aber doch gewiß mit Beibehaltung des vokativischen Charakters<sup>3)</sup> — „*ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ*“. Beachtet man nun, daß das „gedenken der Sünden“ bei Philo nicht etwas verderbliches, sondern etwas wün- schenswertes ist, so kann man die Unterschiede — abgesehen von der unten S. 16f. noch weiter zu besprechenden, die messianische Würde berücksichtigenden Umgestaltung des *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* — auf die einfache Form bringen, daß Philo die Satzteile weg- läßt, in denen eindeutig die vom Gegner drohende Gefahr beklagt oder abgewehrt wird, während im Mkev. gerade diese Stücke be- tont werden. Solange man den *ὁδα*-Zusatz des Mk. ignoriert, stehen die Mk.-Form und die Philoform des Spruches sich gegen- über wie ein Abwehrrspruch und ein Bewillkommungsspruch.

An sich wäre es nun natürlich ganz wohl denkbar, daß im täglichen Leben beide Verwendungen des Spruches vorgekommen wären, daß Menschen, die von übernatürlichen Mächten ergriffen wurden, ihn unter entsprechender Variation bald im einen und bald im anderen Sinne benutzten. Dagegen spricht indessen ein- mal die Tatsache, daß der Spruch sich von Hause aus seinem Wortlaut und seinem ursprünglichen Zusammenhang nach weit

und die Anrede *Ἰησοῦ Ναζαρηνοῦ* zu *ἡλθες κτλ.* zu ziehen. Vgl. auch unten S. 25 u. 52 Anm. 2. Die Frage, ob hinter *ἀπολέσαι ἡμᾶς* noch einmal ein Frage- zeichen zu setzen ist, läßt sich wohl schwer entscheiden. Daß vor *ὁ ἄγιος* ein Komma und nicht etwa ein Kolon stehen muß, ergibt sich aus dem vokativischen Charakter dieser Anrede. S. u. Anm. 3. Über den abweh- renden Charakter der Einleitungsworte s. Zahn, D. Ev. d. Johannes<sup>5-6</sup> S. 154 u. W. Bauer<sup>2</sup> zu Joh. 2,4.

1) An eine entsprechende Variante in Philos Bibeltext wird schwerlich zu denken sein.

2) Im Plural, da der Dämon für sich und seinesgleichen spricht. Vgl. auch S. 16 Anm. 2.

3) Vgl. E. Klostermann, Das Markusevangelium<sup>2</sup> 1926, S. 20. Auch die unten S. 14ff. angeführten Parallelen aus den griechischen Zauberpapyri, namentlich der zuletzt aus Pap. VIII, Zeile 13 genannte Satz sprechen für den Vokativ. vgl. auch S. 16 Anm. 1.

mehr zum Abwehr-, als zum Bewillkommungsspruch eignet, zweitens aber auch Philo Text selbst, insofern auch bei ihm das Abwehrmotiv trotz der Bewillkommungstendenz nicht ganz fehlt. Es handelt sich bei ihm natürlich nicht um Abwehr des Angeredeten, sondern es handelt sich um Abwehr einer dritten Größe, der *κακά*, der Sünde, durch den Angeredeten. Aber er bringt diese Abwehr immerhin am Anfang mit ausdrücklichen Worten zur Geltung (*καὶ ἐρήμη κακῶν μέλλουσα γίνεσθαι*), sie ist ihm also bewußt gewesen. Überwiegt demnach im Ganzen das Abwehrmotiv, so wird die Frage zu stellen sein, ob nicht das Bewillkommungsmotiv erst von Philo selbst aus dem Eigenen an den Spruch herangebracht worden ist, ohne daß er darin ein Vorbild gehabt hätte.

Bei der Prüfung dieser Möglichkeit wird zunächst daran zu erinnern sein, daß die Grundlage für Philo Vorstellung von der Einwohnung des Logos, der Ekstase — neben der platonischen Lehre vom Aufschwung des menschlichen Geistes — vor allem in der volkstümlichen Vorstellung vom Einfahren des Dämons in den Menschen besteht<sup>1)</sup>. In dieser Vorstellung spielte aber das Abwehrwort eine wichtige Rolle. Es konnte als Abwehrwort in vollem Sinne in Frage kommen, wenn der Mensch sich von einem unwillkommenen Geist gefährdet oder überfallen sah, sein Ichbewußtsein aber neben dem des Dämons noch behielt. In solchem Fall bestand die Hoffnung, den Dämon durch einen Abwehrrspruch — also etwa, wie wir annehmen, auch durch 1. Kge. 17,18 — zu vertreiben<sup>2)</sup>. Es war aber auch einem erwünschten und ersehnten

1) Vgl. Leisegang a. a. O. S. 180. 182. 206.

2) Daß man sich gegen einen bösen Dämon auch nach dem Einfahren, also im Zustand der Besessenheit, als *δαιμονιζόμενος*, noch wehren könne, entspricht schon dem alten ägyptischen Glauben. Vgl. den Papyrus Hearst aus dem XVI. Jahrhundert v. Chr. (nach F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique* Bd. 2, 1925, S. 105 f.) . . . „qui resides dans mon corps . . . sors de mon corps“ . . . „enfuis toi de moi, je suis Hor“. Vor allem aber ist hier zu nennen die häufig zitierte Mitteilung Plutarchs aus den Tischgesprächen (Quaest. conv. 706 D): *οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν*. Da man nun im Judentum dazu neigte, an die Stelle der sonst üblichen Zaubersprüche veränderte (s. u. S. 9 Anm. 2) Bibelsprüche zu setzen (Ludwig Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, 1898, S. 84), so wird die Annahme nicht zu kühn sein, daß auch an die Stelle dieser von Besessenen zu sprechenden *Ἐφέσια γράμματα* (denen eine besondere Abwehrkraft eignete, Hopfner a. a. O. Bd. I, § 763, S. 193) Bibelsprüche getreten sind. Der Schutz durch Amulette stand natürlich daneben, aber er war nicht der einzige.

Geist gegenüber ein vorbeugendes Abwehrwort am Platze, denn kraft seiner übernatürlichen Qualitäten waren auch mit seiner Ankunft Gefahren verbunden<sup>1)</sup>. Wenn Philo die volkstümliche Vorstellung vom Einfahren des Dämons übernimmt, so ist es also nicht weiter auffällig, wenn er auch den oft dazu gehörigen Spruch<sup>2)</sup> mit übernimmt. Wenn er die volkstümliche Vorstellung umdeutet und an die Stelle des Dämons den göttlichen Logos setzt, so ist es begreiflich und folgerichtig, daß er auch den Spruch sinngemäß umdeutet. Ein eigentlicher Abwehrspruch oder ein Schutz gegen unerwartete Gefahren war dem Logos gegenüber natürlich nicht am Platze, aber ein Wort von der Abwehr der *κακά* u. *ἀμαρτήματα* durch den Logos konnte sehr gut an dieser Stelle stehen. Dies Wort von der Sündenabwehr ist überhaupt das Bindeglied zwischen unserer Stelle und dem Vorhergehenden<sup>3)</sup>.

Zu dem Begriff der *ἑφ' ἑαυτῶν γράμματα* vgl. auch Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lukas, 3. u. 4. Aufl. 1927, S. 683, Anm. 11.

1) Der Vereinigung des Dämons bzw. des Gottes mit dem Menschen geht oft ein Ringen voraus, das z. B. in Vergils Aeneas Buch VI, 46ff. auch da noch andauert, als der Hauch des Gottes schon die Stimme der Priesterin erfüllt. Ist der Gott bzw. Dämon auf magische Weise herbeigerufen, so kommt seine Erbitterung über den Zwang noch dazu. Die gebräuchlichste Hilfe gegen ihn ist wohl das Amulett (Hopfner a. a. O. Bd. 1, § 879, S. 248), aber entsprechend der Analogie zwischen Amulett und gesprochenem Wort (Blau u. a. O. S. 94) und entsprechend der jüdischen Neigung zur Verwendung von Bibelsprüchen wird man auch hier daran zu denken haben, daß der Mensch dem Numen, das er gerufen hat, das er wünscht und unter dessen Einfluß er bereits steht, einen Abwehrspruch wie den unseren zuruft. Vgl. etwa auch die wiederholten *σὺν*-Rufe in der Mithrasliturgie.

2) Die Herkunft aus dem volkstümlichen magischen Brauch erklärt vollends die Abweichungen, die das Abwehrwort sowohl bei Philo wie im Evangelium gegenüber dem biblischen Text aufweist: Wörtliche Schriftzitate gehörten in derartige Dinge nicht hinein, ja sogar in unmagischen Gebeten durften sie ohne ausdrückliche Zitationsformel nicht vorkommen (Blau a. a. O. S. 110, vgl. auch ebendort S. 93ff. die Notiz aus der Baraita Sabbath 115b, daß die Eulogien und Amulette „viele Materien aus der Thora“ — also wohl nicht im eigentlichen Sinne Sprüche — enthalten). Gegen ständige weitere willkürliche Umänderung war der Spruch aber auch im magischen Gebrauch geschützt, der magische Spruch erfordert ja, um wirksam zu sein, möglichst genaue Rezitierung seines — vom Bibelspruch also zu unterscheidenden — Wortlautes.

3) Kurz vorher hat er übrigens die Aussatzvorschriften Lev 13 besprochen (§ 124ff.), aus denen ein — bei Philo freilich nicht genannter — Vers (9) im Talmud (Sanhedrin 101a) als Zauberspruch verboten wird.

Die Virtuosität, mit der die Umdeutung vollzogen wird, entspricht vollauf dem, was wir sonst von Philos Behandlung des Alten Testaments und volkstümlicher Vorstellungen kennen. In unserem Fall allegorisiert er scheinbar den alttestamentlichen Spruch, in Wirklichkeit aber den volkstümlichen Gebrauch des Spruches. — Die Untersuchung der Verschiedenheiten zwischen dem Philonischen und dem im Ev. vorliegenden Gebrauch des Spruches 1. Kge. 17,18 macht es also höchst wahrscheinlich, daß das Bewillkommungsmotiv erst von Philo hineingelesen worden ist und sich im volkstümlichen Gebrauch nicht fand. Der Spruch wird stets als Abwehrspruch umgelaufen sein. Und zwar selbstverständlich nicht nur in solchen Fällen, wie sie Philos Umdeutung zugrunde liegen, Fällen, in denen das redende Subjekt ein Mensch und nur der Angeredete ein Geist ist, in denen sich also die übernatürliche Beeinflussung nur in einem gelinderen oder im Anfangsstadium befindet<sup>1)</sup>, sondern der Abwehrcharakter wird erst recht in den Fällen empfunden worden sein, die der evangelischen Erzählung als Vorbilder gedient haben müssen, in denen sich die übernatürliche Beeinflussung voll auswirkt, in denen das redende Ich statt des menschlichen das dämonische ist. Hier ist ja — solange kein οἶδα-Satz in Betracht kommt — die Abwehrdeutung die allein mögliche. Sie braucht darum hier zunächst nicht weiter erörtert zu werden.

Aber aus der Vorstellung des dämonischen Ichs ergibt sich eine weitere Frage, die nunmehr gestellt werden muß: Kommt das dämonische Ich etwa durch die teils pluralische (ἡμῖν, ἡμᾶς), teils singularische (οἶδα) erste Person, in der der Spruch gehalten ist, zu besonderem bewußtem Ausdruck? Sobald der Redende ein wirklicher Dämon und nicht nur ein unter dämonischer Einwirkung redender Mensch ist, wird diese Frage brennend und sie erweitert sich für uns mit Rücksicht auf das S. 1 f. Gesagte gleich zu der anderen Frage: Hat die Selbstidentifikation, die in der ersten Person unseres Spruches liegen könnte, eine Beziehung zu den Selbstidentifikationen der samaritanischen δαιμόνια?

Gegen die Möglichkeit einer derartigen Beziehung spricht ja für unser Empfinden gewiß der Umstand, daß die Lebensäußerungen solcher galiläischen Besessenen, wie sie im Evangelium

1) vgl. S. 5, Anm. 1.