



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





111

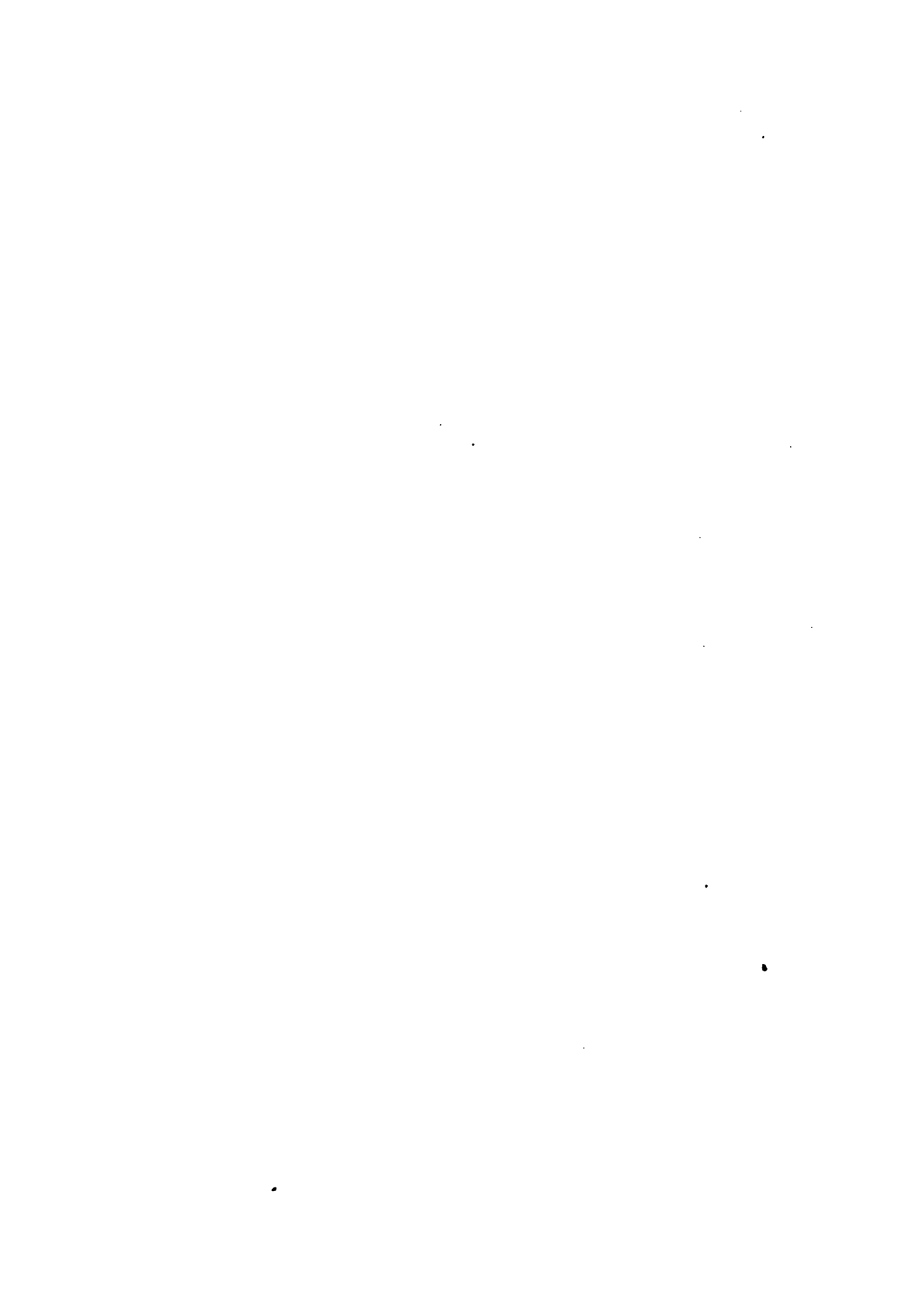


1

.

U







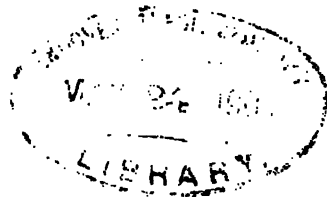
DIE  
**PSEUDOKLEMENTINEN**

HOMILIEN UND REKOGNITIONEN

EINE  
QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

LIC. **HANS WAITZ**  
PARRER IN DARMSTADT



LEIPZIG  
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG  
1904

*Für die regelmässigen Abnehmer der „Texte und Untersuchungen“ liegen  
Titel und Inhalt zu NF X diesem Hefte bei.*

5476



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER  
**ALTCHRISTLICHEN LITERATUR**

Herausgegeben von O. VON GEBHARDT und A. HARNACK.

Inhalt der Neuen Folge Band I—XI, 1:

Neueste Hefte:

- Bonwetsch, G. M.**, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. XVI, 98 S. 1904. (NF. XI, 1a) M. 3.50
- Leipoldt, Johs.**, Said-Auszüge a. d. 8. Buche d. apost. Konstitut. II, 62 S. 1904. (NF. XI, 1b) M. 2.—
- Waltz, H. D.**, Pseudoklementinen, Homilien u. Rekognitionen. 1904. VIII, 396 S. (NF. X, 4) M. 13.—
- Soden, H. von**, Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung u. Überlieferung. VIII, 268 S. u. 2 Tab. 1904. (NF. X, 3) M. 10.50
- Die syrische Didaskalia** ihs. u. erkl. v. H. ACHELIS u. J. FLEMING. VIII, 388 S. 1904. (NF. X, 2) M. 12.50
- Leipoldt, Johs.**, Scheute von Atripe u. d. Entstehung d. national ägypt. Christentums. X, 214 S. 1903. (NF. X, 1) M. 7.—
- Achelis, H.**, Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50
- Bonwetsch, G. M.**, Studien z. d. Komm. Hippolyts zum Buche Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. (NF. I, 2) M. 3.—
- Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. MARÉ'S Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. Harnack)
- Bratke, E.**, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit Harnack, Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50
- Dobschütz, E. von**, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III, 1) M. 32.—
- Erbes, C.**, Die Toldestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 158 S. 1899. (Mit Harnack, Ketzerkatalog und Goetz, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50
- Fleming, J.**, Das Buchlenoch. Äthiop. Text, Einl. Komm. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11.—
- Gebhardt, O. v.**, Passio s. Theolae virginis. Die latein. Übersetzung der Acta Pauli et Theolae nebst Fragm., Auszüge u. Beilagen herausg. CXVIII, 194 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50
- Geffcken, J.**, Komposition u. Entstehungszeit d. Orae. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.50
- Goetz, E. v. d.**, Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jh., hrsg. nach e. Codex d. Athoskl. Lawra. Mit 1 Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 1) M. 4.50
- Goetz, K. G.**, D. alte Anfang u. d. urspr. Form v. Cypr. Schrift d. Donatun. 168 S. 1899. (s. Erbes)
- Grossmann, H.**, Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8.—
- Haller, W.**, Jovinianus, die Fragm. u. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50
- Harnack, A.**, D. pseudocyp. Trakt. d. singularitate cleric. e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius in Rom. (72 S.) — D. Hypotyposen d. Theognost. (29 S.) — D. gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50
- Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit Klostermann, u. Bonwetsch, NF. VIII, 2) M. 5.50
- Harnack, A.**, Der Ketzler-Katalog des Bischofs Maruta von Malpherkat. 178 S. 1899. (s. Erbes)
- Die Pfaff'schen Irenäus-Fragmente als Fälschn. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5.—
- Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. 1901. (NF. VI, 4) M. 8.—
- Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“. 34 S. 1899. (s. o. Bratke)
- Holl, K.**, Fragmente vornehm. Kirchenväter aus d. Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. 9.—
- Die Sacra parallela des Johannes Damascenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. 12.—
- Janasson, R.**, D. Johannes-Ev. n. d. Paraph. d. Nonnus Pausopolit. IV, 80 S. 1903. (NF. VIII, 1) M. 2.50
- Jeep, L.**, Zur Überlieferung des Philostorgios. 33 S. 1899. (s. u. Wobbermin) Nicht einsch.
- Klostermann, E.**, D. Überlief. d. Jeremia-Homilien d. Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. 3.50
- Eusebius' Schrift *περὶ τῆς κατασκευῆς τῆς ἐκ τῆς ἑβραίων γλώσσης*. 28 S. 1902. (s. u. Harnack)
- Knopf, R.**, Der erste Clemensbrief. Untersucht u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. 6.—
- Neutle, E.**, Kirchengeschichte d. Eusebius a. d. Syrischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. 9.50
- Preuschen, E.**, Eusebius' Kirchengeschichte Buch VI u. VII aus d. Armenischen übersetzt. XXII, 169 S. 1902. (NF. VII, 3) M. 4.—
- Schmidt, C.**, Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neuentdeckt. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6.—
- Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. einer Schrift d. Märtyr.-Bisch. Petrus v. Alexandrien. 50 S. 1900. (Mit Stählin NF. V, 4) M. 5.—
- Schubert, H. v.**, D. sog. Prae-destinatus. Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus. IV, 117 S. 1903. (NF. IX, 4) M. 4.50
- Sickenberger, J.**, D. Lukaskatene d. Niketas v. Herakleia unters. 192 S. (NF. VII, 4) M. 4.—
- Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukaskatene. VIII, 298 S. 1901. (NF. VI, 1) M. 8.50
- Stählin, O.**, Zur handschriftl. Überlief. d. Clem. Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. Schmidt)
- Steindorff, G.**, Die Apokalypse d. Elias, e. unbek. Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 190 S. Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3) M. 6.50
- Stülcken, A.**, Athanasiana. Literar- u. dogmengesch. Unters. VIII, 150 S. 1899. NF. IV, 1. M. 5.—
- Urbain, A.**, Ein Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrh. Quellenstudien z. Gesch. d. 16m. Märtyrer. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8.50
- Weiss, B.**, D. Codex D i. d. Apostelgesch. Textkrit. Unters. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3.50
- Textkritik der vier Evangelien. VI, 216 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8.—
- Wobbermin, G.**, Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion v. Thmuis. 36 S. 1899. (Mit Jeep NF. II, 3) M. 2.—) einzeln M. 1.50
- Wrede, W.**, Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4.—

Die Erste Reihe (Band I—XV) der Texte und Untersuchungen etc. M. 380—  
 Zweite Reihe (10 Bände bis jetzt vollständig) M. 276.80

Auch in gute Halbfranz-Bibliotheksbände (I. Reihe in 17 Bde.) zu je M. 2.50 gebunden vorrätig

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.

DIE  
**PSEUDOKLEMENTINEN**

**HOMILIEN UND REKOGNITIONEN**

EINE

QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

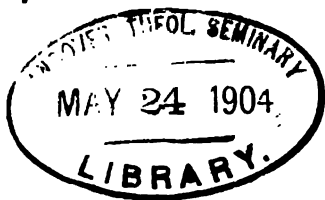
LIC. **HANS WAITZ**

PFARRER IN DARMSTADT



LEIPZIG  
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG  
1904

**TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN**  
**ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR**  
**ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION**  
**DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE**  
**AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER**  
**HERAUSGEGEBEN VON**  
**OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK**  
**NEUE FOLGE. X. BAND, 4. HEFT.**



54.706

BR  
45  
.74  
Ed. 25  
mit 4  
Jah. 2

DEN HERREN

GEH. KIRCHENRAT PROF. D. DR. J. G. DIEGEL IN FRIEDBERG

GEH. KIRCHENRAT PROF. D. DR. F. KATTENBUSCH IN GIESSEN

GEH. KIRCHENRAT PROF. D. DR. H. A. KÖSTLIN IN DARMSTADT

GEH. KIRCHENRAT PROF. D. DR. B. STADE IN GIESSEN

DIREKTOR PROF. D. DR. W. WEIFFENBACH IN FRIEDBERG

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG GEWIDMET

VOM VERFASSER





## VORWORT.

Die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen sind häufiger als viele andere Werke der altchristlichen Literatur wissenschaftlich behandelt worden, und das mit Recht, da sie in ganz besonderem Maße unser Interesse erwecken und auch beanspruchen dürfen. Ihr gegenseitiges Verhältnis, ihr Inhalt und Charakter, ihr Lehrbegriff und Schriftgebrauch, ihr geschichtlicher Standort und Wert — das waren vor allem die Punkte, auf welche sich die Untersuchung richtete. Das Ergebnis aber war schließlich — eine Verschiedenheit der Auffassungen, welche je länger je mehr die Pseudoklementinen zu einem *noli me tangere* für die wissenschaftliche Bearbeitung des Christentums der älteren Zeit zu machen drohte. Mehr als alle früheren Arbeiten zeigt dies die jüngste monographische Abhandlung über unsern Gegenstand, *De Clemens-Roman* von H. U. Meyboom, 2 Bände, Groningen 1903/04. Geschrieben nach denselben Gesichtspunkten, wie die früheren, macht sie es aber auch klar, daß auf dem alten Wege nicht weiter zu kommen ist.

Wenn man — trotz vieler Fortschritte in der Erkenntnis des Einzelnen — zu keinem andern Gesamtergebnis gelangte, so lag dies hauptsächlich darin, daß man den Weg nicht beharrlich weitergegangen war, welchen einst Hilgenfeld mit seiner bahnbrechenden Arbeit über die klementinischen Rekognitionen und Homilien (Jena 1848) betreten hatte, den Weg der Quellenkritik. Wohl versagte sich keiner, der sich mit unsern Schriften beschäftigte, einen kleinen Ausflug nach dem unbekanntem Gebiet ihrer Quellen, so auch nicht Schliemann, Uhlhorn, Lehmann, Hort und Meyboom in ihren umfangreichen Werken. Sie kamen aber dabei nicht viel weiter als zu Vermutungen, die alsdann nur variiert wurden. Der einzige aber, welcher nach Hilgenfeld sich auf eine wirkliche Forschungsreise begab, Langen, schlug

leider von vornherein einen völlig verkehrten Weg ein, auf dem ihm niemand folgen wollte und konnte.

Die vorliegende Untersuchung will ausschließlich eine quellenkritische sein. Ob sie näher zum Ziel führt, darüber steht der Kritik das Wort zu. Das nur möchte der Verfasser hier vorausbemerken, daß seine Arbeit, wie sie dankbar alle Vorarbeiten benutzt hat, doch in keiner Weise den Anspruch erheben will, eine umfassende und allseitige Untersuchung, wie z. B. die von Schliemann, Uhlhorn, Lehmann oder Meyboom, zu sein. In dieser Beschränkung, die sich der Verfasser glaubte auferlegen zu müssen, liegt es begründet, daß viele Fragen, welche uns das pseudoklementinische Problem stellt, nur gestreift, manche überhaupt nicht berührt wurden. Eben deshalb glaubt er auch nicht befürchten zu müssen, daß seine Arbeit neben so vielen andern und so auch neben der jüngsten gründlichen Behandlung durch Meyboom überflüssig sein möchte.

Weil diese neueste Veröffentlichung über unsern Gegenstand erst während des Druckes dieses Buches erschien, konnte sie nur am Schluß und in Nachträgen berücksichtigt werden. Wenn der Verfasser aus diesem Anlaß auch noch anderes nachtrug, was er sonst als minder wichtig weggelassen hätte, so bittet er deshalb um gütige Nachsicht.

Zum Schluß sei noch den Herren Prof. D. Dr. Bousset in Göttingen, Prof. D. Dr. von Dobschütz in Jena, Prof. D. Dr. Grützmacher in Heidelberg und Prof. D. Dr. Krüger in Gießen für freundliche Handreichung, die sie gewährten, bestens Dank gesagt.

Darmstadt, im März 1904.

**Der Verfasser.**

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
<b>Vorwort</b> . . . . .	V
<b>Einleitung</b> . . . . .	1
<b>Erstes Kapitel. Die Grundschrift der sogenannten Klementinen</b> . . . . .	2—77
1. Der Brief des Klemens an Jakobus in seinem Verhältnis zu den übrigen klementinischen Schriften . . . . .	2
2. Die sogenannte Epitome und die klementinische Grundschrift . . . . .	7
3. Die Rekonstruktion der Grundschrift nach den Homilien und Rekognitionen . . . . .	16
4. Der literarische Nachweis der Grundschrift aus patristischen Zeugnissen . . . . .	39
5. Der Inhalt und Zweck der Grundschrift . . . . .	48
6. Der Charakter der Grundschrift . . . . .	51
7. Die Heimat und Entstehungszeit der Grundschrift . . . . .	60
8. Der historische Wert der Grundschrift . . . . .	75
<b>Zweites Kapitel. Die Quellen der Klementinen bezw. ihrer Grundschrift</b> 77—259	
Einleitung: Das Problem . . . . .	77
I. Die <i>Κηρύγματα Πέτρου</i> . . . . .	78—169
1. Der Brief des Petrus an Jakobus und die dazu gehörige sogen. <i>διαμαρτυρία</i> als Ausgangspunkt der Untersuchung . . . . .	78
2. Der Nachweis der Kerygmen in den übrigen klementinischen Schriften . . . . .	84
3. Die Rekonstruktion der petrinischen Kerygmen bezw. ihrer antimarcionitischen Überarbeitung nach dem Inhaltsverzeichnis R 375 auf Grund der Rekognitionen und Homilien . . . . .	88
4. Der Inhalt und Gedankengang der ursprünglichen Kerygmen . . . . .	113
5. Der Charakter der Kerygmen . . . . .	125
6. Die Heimat und Entstehungszeit der Kerygmen . . . . .	151
7. Die Bedeutung der Kerygmen . . . . .	162
8. Die in den Kerygmen verarbeiteten Quellenschriften, Justins Antimarcion u. a. . . . .	163
II. Die <i>Πράξεις Πέτρου</i> . . . . .	169—250
1. Der Ausgangspunkt der Untersuchung . . . . .	169
2. Der Inhalt . . . . .	170
3. Der Charakter . . . . .	186

	Seite
4. Das antipaulinische Simonbild in den <i>Πράξεις Πέτρον</i> und in der altkirchlichen Literatur . . . . .	202
5. Die <i>Πράξεις Πέτρον</i> und die Überlieferung von dem römischen Aufenthalt und dem Lebensende des Petrus und Paulus . . . . .	214
6. Abfassungsort und -zeit der <i>Πράξεις Πέτρον</i> . . . . .	243
7. Der geschichtliche Wert . . . . .	248
III. Sonstige Quellschriften . . . . .	250—259
1. Der Dialog des Klemens mit Appion über die heidnische Mythologie . . . . .	251
2. Die Schrift des Bardesanes <i>περὶ εἰμαρμένης</i> . . . . .	256
<b>Drittes Kapitel. Die alt- und neutestamentlichen Zitate der Homilien und Rekognitionen in ihrem Verhältnis zu den Quellschriften</b> 259—366	
1. Die alttestamentlichen Zitate in den Homilien . . . . .	259
2. Die alttestamentlichen Zitate in den Rekognitionen . . . . .	266
3. Die neutestamentlichen Zitate in den Homilien samt deren Parallelen in den Rekognitionen . . . . .	271
4. Die neutestamentlichen Zitate in den Rekognitionen . . . . .	329
5. Ergebnisse . . . . .	361
<b>Viertes Kapitel. Die Entstehung der pseudoklementinischen Schriften</b> 366—375	
Literatur . . . . .	376
Nachträge . . . . .	379
Namen- und Sachregister . . . . .	391

## Einleitung.

Wohl wenige Schriften der altchristlichen Literatur sind so verschieden beurteilt worden, wie die sogenannten Klementinen. Einst derart überschätzt, daß sie von der Tübinger Schule geradezu als das wichtigste Dokument für ihre Auffassung des nachapostolischen Zeitalters behandelt wurden<sup>1</sup>, sollen sie heute, wie A. Harnack meint<sup>2</sup>, „für die Erkenntnis des Ursprungs der katholischen Kirche und Lehre nichts austragen“. Aber wie man auch darüber urteilen möge, keinesfalls darf man ihre Bedeutung zu niedrig anschlagen. Nicht nur in älterer<sup>3</sup>, sondern auch noch in neuerer Zeit<sup>4</sup> sind sie als Urkunden für die Entstehung und Ausbildung der katholischen Kirche und ihrer Verfassung herangezogen worden. Für das Verständnis des Judenchristentums, seiner äußeren und inneren Entwicklung in den ersten Jahrhunderten, sind sie um so unentbehrlicher, je dürftiger hierfür die Quellen fließen. Als altchristliche Apologien gegen Heidentum und Häresie sind sie überhaupt noch nicht genügend ge- und verwertet worden. Von größter Wichtigkeit aber sind sie wegen ihrer zahlreichen und meist eigenartigen biblischen, besonders neutestamentlichen Zitate für die Geschichte und Kritik des biblischen Textes und Kanons.

Um so bedauerlicher ist es, daß trotz vielseitiger und gründlicher Bearbeitungen<sup>5</sup> das literarische Problem, das uns durch

1) So besonders von Schwegler, das nachapostolische Zeitalter, I. Tübingen 1846. 363 ff.

2) Dogmengeschichte I<sup>4</sup>. Freiburg 1886. 239.

3) Vgl. R. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche I. Wittenberg 1837. 489 ff.; Baur, Über den Ursprung des Episkopats in der Tübinger Zeitschrift 1838. H. 3. 122 ff.

4) Vgl. J. Langen, Die Klemensromane. Gotha 1890. 25. 66 f. 142.

5) Über die Literatur vgl. G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg 1898. 232; G. Uhlhorn in Herzogs RE. IV<sup>3</sup>. 171.



die klementinischen Schriften, d. i. die sogenannten Homilien (H), die Rekognitionen (R), die in doppelter Gestalt vorliegende Epitome (E I u. II), die Briefe des Klemens und des Petrus an Jakobus, gestellt ist<sup>1</sup>, nach keiner Richtung hin als gelöst angesehen werden kann. Nicht einmal darüber ist man sich einig, welche von diesen Schriften man als Grundschrift annehmen soll, um das vorhandene Verwandtschaftsverhältnis zu erklären. Noch viel weniger herrscht über die ebenso wichtige Frage Übereinstimmung, welche Quellschriften wiederum in der Grundschrift vorliegen.

Die Schwierigkeiten sind ja auch ausserordentlich. Sie gleichen denjenigen, welche das synoptische Problem bietet; sie sind nur erheblich größer, weil die Klementinen weit umfangreicher als die synoptischen Evangelien sind und zudem in einer kritischen Gesamtausgabe noch nicht vorliegen. Wenn ich es trotzdem wage, die Ergebnisse meiner Untersuchungen über die Klementinen zu veröffentlichen, so hoffe ich wenigstens etwas dazu beizutragen, daß dieses so wichtige literarische Problem über den toten Punkt hinwegkomme, auf dem es seit lange steht.

## Erstes Kapitel.

### Die Grundschrift der sogenannten Klementinen.

#### 1. Der Brief des Klemens an Jakobus in seinem Verhältnis zu den übrigen klementinischen Schriften.

Zum Ausgangspunkt unsrer Untersuchung über die Grundschrift der Klementinen nehmen wir den Brief des Klemens an Jakobus (Ep. Clem.), weil ohne ihn weder H, noch R, noch auch E<sup>2</sup> verständlich sind. Beruhen nämlich diese Schriften sämtlich auf der Fiktion, daß sie von dem Nachfolger des Apostels Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl, Klemens, verfaßt und an den Jerusalemer Bischof, den Bruder des Herrn, Jakobus adressiert

1) Über die Ausgaben vgl. G. Krüger u. G. Uhlhorn a. a. O.

2) Doch siehe dazu unten S. 3.

sind<sup>1</sup>, so hat unser Brief die Aufgabe, diese Fiktion annehmbar zu machen. Zu dem Zweck wird darin berichtet, wie Petrus, der Apostelfürst, nachdem er in vielen Ländern gepredigt und gewirkt und so vor allem den dunkeln Occident erleuchtet habe, kurz vor seinem Tod seinen Schüler und Reisebegleiter Klemens zum römischen Bischof eingesetzt und zugleich beauftragt habe, die Geschichte seiner Bekehrung sowie die Reden und Taten des Petrus, deren Zeuge er war, niederzuschreiben und dem Jakobus als *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*<sup>2</sup> zu übersenden. Beides aber, jene Lebensgeschichte und dieser Reisebericht, bildet den wesentlichen Inhalt von H, R und E. Da nun der Brief hierzu die Einleitung bildet, ohne welche H, R und E in der Luft schweben würden, so muß der Verfasser des Briefes derselbe sein, wie der des Klemensromanes bzw. des Reiseberichts; dann aber ist auch diejenige Redaktion als die ursprünglichste anzusehen, welcher der Brief zugewiesen werden kann.

Mit E I und II ist nun der Brief handschriftlich nie verbunden gewesen. Trotzdem hat nach dem Vorgang Dodwells Dissertat. in Iren., Oxon. 1689, p. 443 sq. noch Hilgenfeld behauptet, der Brief gehöre dazu<sup>3</sup>. Damit stellt er sich aber nicht nur mit dem handschriftlichen Befund, sondern mit dem ganzen Sachverhalt, wie er bei E vorliegt, in Widerspruch. Denn der Brief kann überhaupt nicht als Einleitung zu E gedient haben, da er vielmehr in E selbst benutzt und in E II wörtlich<sup>4</sup>, in E I auszugsweise aufgenommen ist. E I u. II deuten das selber an, indem sie mit denselben Worten *γνώριμον ἔστω σοι, κύριέ μου, ὅτι*, mit denen der Brief beginnt, die Darstellung einleiten, um alsdann wie H und R fortzufahren, und zum Schluß den Brief selber bringen, E II (145—160) fast vollständig, E I (145—147) nur auszugsweise.

Das Verfahren von E ist durchsichtig: Der Bearbeiter des

1) Vgl. die Überschriften zu H, R und E, außerdem H 120. R 117. 374 E 1, sowie überhaupt die zahlreichen Stellen, wo Klemens von sich in der 1. Person redet.

2) Vgl. Ep. Clem. 1. 2. 19. 20.

3) Jedoch nur in seiner griechischen Rezension. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Klementinischen Rekognitionen und Homilien, Jena 1848. 34.

4) Es sind nur c. 11—15 ausgelassen.

Klemensromanes (E) hatte den Brief vor sich, den er mit seiner Erzählung zu einem einheitlichen Ganzen verschmelzen wollte. Um jedoch der ihr zugrunde liegenden Fiktion zu entsprechen, gab er ihr durch Voranstellung der einleitenden Worte die Briefform. Der Inhalt des Briefes wurde an passender Stelle hier am Schluß, angereicht.

Diesen klaren Sachverhalt hat auch Langen nicht in Abrede stellen können und daher zugegeben, daß der Brief in seiner jetzigen Gestalt nicht zu E (sondern zu H) gehöre<sup>1</sup>. Trotzdem stellt er die Behauptung auf: der Brief des Klemens, der im Original verloren gegangen sei, liege in E I 145—147 in einer ursprünglicheren Gestalt, als in dem zu H gehörigen Briefe vor, welcher letzterer, besonders in dem späteren Einschub Kapitel 5—16, eine Überarbeitung des Originals darstelle.

Ist nun aber, wie unten S. 13 f. gezeigt werden wird, E I überhaupt durchgängig abhängig von E II, dann muß auch der Auszug aus dem Brief am Schluß 145—147 abhängig sein von dem Brief, wie er am Schluß von E II 145—160 steht, und kann daher nicht das Original zu dem Briefe selber sein. Sehen wir aber auch mit Langen von E II völlig ab und halten wir uns nur an E I, so finden wir zunächst in E I 145—147 auffälligerweise Ausführungen, welche auch — und hier in extenso — in den nach Langen erst nachträglich eingeschobenen Kapiteln 5—16 wiederkehren, wie die Mahnungen zu christlichen Tugenden E I 146 und Ep. Clem. 7—10 und das Verbot der Berufung auf weltliche Gerichte E I 146 und Ep. Cl. 10. Dieser Sachverhalt erschüttert schon an und für sich stark das Vertrauen auf Langens Hypothese. Es wird völlig untergraben, wenn man die Stellen ins Auge faßt, wo E I 145 ff. von Ep. Cl. abweicht: Nur ein späterer Zusatz kann der Hinweis auf den Kreuzestod des Petrus E I 145 sein, wo Ep. Cl. 1 nur einen Hinweis auf dessen Lebensende bringt. Spätere Erweiterungen sind die Prädikate prophetischen Vorauswissens (E I 145) und göttlicher Apostolizität (E I 146), die in Ep. Cl. fehlen. Absichtliche Veränderungen liegen bei E I 145 und 146 vor, wenn hier die Gemeindeglieder als *τέκνα καὶ ἀδελφοί* oder *ἀγαπητοὶ ἀδελφοί* von Petrus angeredet werden, während sie in den Parallel-

1) a. a. O. 11 ff. 17. Es ist bei Langen E I (nach Dressel) gemeint.

stellen, Ep. Cl. 2 u. 17 *ἀδελφοὶ καὶ σὺνδουλοὶ* heissen. Sehr auffällig sind auch E I 146 die in Ep. Cl. fehlenden Zitate aus paulinischen Briefen (Eph. 4<sup>26</sup>, 1 Kor. 6<sup>3</sup>), um so auffälliger, als die Klementinen sonst paulinische Briefe nicht zitieren. Keinesfalls kann der Brief des Klemens in E I 145 ff. in ursprünglicherer Gestalt vorliegen. Dann aber gehört er überhaupt nicht zu E, und E kann nicht die Handschrift sein.

Gehört er vielleicht zu H, womit er auch handschriftlich überliefert ist? Vieles spricht dafür: Die Schlußworte des Briefes bezeichnen das nachfolgende Werk genau ebenso wie die Überschrift von H lautet<sup>1</sup>. Jakobus erscheint hier wie dort als der Oberbischof der Kirche, dem auch Petrus unterstellt ist (Ep. Cl. 20. H 1<sup>20</sup>, vgl. R 1<sup>17</sup>). Petrus ist beidemal der Heidenapostel (Ep. Cl. 1. H 3<sup>50</sup>, vgl. R 3<sup>65</sup>) und Klemens sein Begleiter. Der Brief (c. 20) wie H (1<sup>20</sup>, vgl. R 1<sup>17</sup>) gehen von derselben Voraussetzung aus, daß es im besonderen Auftrag des Petrus geschieht, wenn Klemens über die Reden und Thaten des Petrus berichtet. Auch in dem Vorstellungskreis berühren sich beide vielfach, so in der Lehre von dem wahren Propheten (Ep. Cl. 11. H 1<sup>19</sup> u. ö., vgl. R 1<sup>16</sup> u. ö.), in der Entgegensetzung Christi als des guten Königs des künftigen Reiches und des Teufels als des bösen Herrschers dieser Welt (Ep. Cl. 4. 7. 17. H 3<sup>19</sup>. 8<sup>21</sup>. 15<sup>7</sup>, vgl. R 1<sup>24</sup>. 4<sup>34</sup>), in der Anschauung von Lohn und Strafe in der Ewigkeit (Ep. Cl. 4. 10. 16. H 2<sup>28</sup>. 3<sup>31</sup> u. ö., vgl. R 2<sup>20</sup> u. ö.), in der Betonung der *σωφροσύνη* und der *φιλευθροπία* als der christlichen Kardinaltugenden (Ep. Cl. 8. H 13<sup>15-21</sup>, vgl. R 7<sup>15.38</sup>, Ep. Cl. 2. S. 9. H 12<sup>25-33</sup>, vgl. R 2<sup>4</sup>. 9<sup>7</sup>), in der Auffassung der Ehe als Gegenmittel gegen die *πορνεία* (Ep. Cl. 7. H 3<sup>68</sup>. 5<sup>25</sup>, vgl. R 6<sup>10.12</sup>). Aber dieselben Übereinstimmungen finden sich auch zwischen Ep. Cl. und R, wie die Zitate aus R zeigen, die zu den aus Ep. Cl. und H angeführten Stellen hinzugefügt wurden, und beweisen daher für die Zusammengehörigkeit von Ep. Cl. und H nicht mehr als für die von Ep. Cl. und R. Andererseits sind auch Punkte hervorzuheben, welche eine Inkongruenz von Ep. Cl. und H andeuten. Kein Gewicht sei darauf gelegt, wie es von einigen

1) Rufins Übersetzung bietet dafür Clementis itinerarium und beweist, daß das Buch am Schluß des Briefes verschieden bezeichnet war.

geschichte<sup>1</sup>, daß in Ep. Cl. die für H (und R) wichtigen Begriffe *μοναρχία* und *πολιτεία*, sowie andere für H oder R eigentümliche Begriffe und Lehren, so z. B. die von den falschen Perikopen, den Syzygien u. s. f. fehlen. Bedeutsamer erscheint es, daß in Ep. Cl. 3—16 ein Abschnitt vorliegt, der sich deutlich als eine Überarbeitung von H 3<sup>60-72</sup> u. zw., wie besonders die Bestimmungen der kirchlichen Verfassung zeigen, als eine Überarbeitung durch eine spätere Hand ausweist<sup>2</sup>. Aber dies scheint doch nur so und beweist noch nichts gegen die Zusammengehörigkeit von Ep. Cl. und H, wenn, wie möglich ist, nachgewiesen werden kann, daß in H 3<sup>60-72</sup> eine ältere, von H überarbeitete Quelle vorliegt<sup>3</sup>. Sehr auffällig weichen aber Ep. Cl. und H darin von einander ab, daß der Brief als Inhalt des nachfolgenden Werkes eine Beschreibung der Petrus-Klemensgeschichte bis zum Lebensende des Petrus und der Ordination des Klemens (*μέχρι τοῦ νῦν*) in Aussicht stellt, daß aber H und so auch R, trotz anfänglicher Hinweise auf einen derartigen Abschluß der Geschichte unter deutlicher Rückbeziehung auf jene Stelle des Briefes (H 1<sup>16</sup> *μέχρι Πώμης ἀστῆς*, R 1<sup>13</sup> usque ad ipsam nobis perveniendum sit urbem Romam, vgl. 1<sup>74</sup>. 3<sup>63 t.</sup>) die Geschichte nicht in Rom, sondern in Antiochien (H 20<sup>23</sup>, R 10<sup>68</sup>) endigen lassen. Daher werden wir, da sonst keine Gründe vorliegen, Ep. Cl. und H literarisch zu verbinden, behaupten können, daß der Brief des Klemens ursprünglich nicht zu H, sondern zu einer Handschrift von H gehört und erst nachträglich zu H hinzugefügt worden ist.

Aus demselben Grunde werden wir auch davon absehen müssen, den Brief mit R zu verbinden. Dazu sprechen, abgesehen von der Frage, ob er, wie Rufin und Photius zu bezeugen scheinen, jemals handschriftlich zu R gehörte<sup>4</sup>, auch hier wie bei H ebenso viele Übereinstimmungen in den theologischen und kirchlichen Vorstellungen für die Zusammengehörigkeit, wie

1) Vgl. Langen a. a. O. 17.

2) Vgl. Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen, Göttingen 1854, 81 ff. J. Lehmann, Die Klementinischen Schriften, Gotha 1869, 36 ff.

3) Vgl. Kap. I § 7.

4) Rufinus, Praefatio ad Gaudentium. Photius, Bibliotheca cod. 112. 113. Berolini 1824, I p. 90. Hilgenfeld a. a. O. 26 f. Uhlhorn a. a. O. 106. Lehmann a. a. O. 34 f.

bedeutsame Abweichungen dagegen. Es bleibt daher nur der Schluß übrig, daß der Brief des Klemens ursprünglich weder zu H noch zu R, sondern zu einer beiden gemeinsamen Grundschrift gehört, welche, mit H und R nahe verwandt, den Klemensroman bis zu dem Lebensende des Petrus in Rom weitergeführt hat!

## 2. Die sogenannte Epitome und die klementinische Grundschrift.

Vor dem Nachweis dieser Grundschrift von H und R haben wir uns zunächst mit der Hypothese Langens<sup>2</sup> zu befassen, wonach E zwar nicht die Grundschrift selbst sei, wohl aber sie — und zwar am vollständigsten — enthalte, während H und R spätere Überarbeitungen dieser Grundschrift seien. Denn handele es sich in den Klementinen, wie vor allem aus dem Brief des Klemens an Jakobus hervorgehe, um die Frage, welche Kirche nach dem Untergang Jerusalems (135) den Primat der Gesamtkirche haben solle, so liege in E, bzw. in der darin verarbeiteten Grundschrift die Tendenz vor, ihn von Jerusalem nach Rom, in H und R dagegen ihn von Rom nach Cäsarea bzw. Antiochien zu verlegen. Daher sei E die eigentliche Urschrift der Klementinen, wie denn auch E vielfach einen originaleren Text als H und R darbiete.

Nun ist allerdings auffällig, daß E 143 ff. mit der Reise des Klemens nach Rom und seiner Einsetzung auf die Kathedra des Petrus den nach Ep. Cl. zu erwartenden Abschluß des Romanes bringt, während H und R ihn der ursprünglichen Disposition entgegen in Antiochien endigen lassen und von der Errichtung der Kathedra des Petrus in Rom schweigen, dagegen um so mehr die Errichtung der Kathedra des Petrus in Cäsarea (so H 360 ff.) bzw. in Antiochien (so R 1071) hervorheben. Aber die von Langen selber erwähnten Hindeutungen auf die Romreise des Petrus in H 116 und R 113.74 lassen doch von einer antirömischen Tendenz in H und R nichts merken, da sie sonst ebenso wie der Schluß, die Erzählung von der Romreise, hätten ausgemerzt werden

1) Die Annahme, daß H und R nur deshalb den Klemensroman nicht bis zu Ende erzählen, weil sie unvollständig seien, kann für H nicht mit dem handschriftlichen Befunde, wonach H in der Dresselschen Ausgabe mit *ἀμην* schließt, für R nicht mit der Bemerkung Rufins, wonach R sich über das Lebensende des Petrus ausschweigt, in Einklang gebracht werden.

2) a. a. O. 18 ff. 27. 37 ff. 89 ff. 105 ff.

müssen. Ebenso wenig findet sich in E eine ausgesprochen römische Tendenz; denn davon zu schweigen, daß eine solche schärfer hervortreten müßte, als es in den gelegentlichen Erwähnungen Roms E 15. 143 ff. der Fall ist, so beweist die auch E 43 erzählte Ordination des Zacchäus in Cäsarea, der ausdrücklich ein Amtsnachfolger des Petrus genannt wird, daß von einer römischen Tendenz in E nicht die Rede sein kann<sup>1</sup>. Wäre demnach auch anzunehmen, daß die Erzählung der Grundschrift, wie es der Brief des Klemens voraussetzt und E darstellt, in Rom geendet hätte, so könnte daraus noch nicht auf eine römische Tendenz derselben, noch auf eine antirömische ihrer Überarbeitungen (H und R) geschlossen werden. Ist daher die Behauptung Langens von einer hierarchischen Tendenz in E, H und R unerweislich, so ist auch die daraus gefolgerte Hypothese hinfällig, daß E die Grundschrift darstelle bzw. am ursprünglichsten bewahre.

Aber auch der textkritische Beweis, den er dafür durch Vergleichung von E mit H und R gewinnen will, ist ihm nicht gelungen. Denn überall zeigt sich E, u. zw. EI und II, gegenüber H und R sowenig original, daß sich E vielmehr als eine Überarbeitung von H bzw. R deutlich nachweisen läßt.

Den sekundären Charakter von E zeigt unwiderleglich schon der Anhang E 145 ff., der Auszüge enthält nicht nur, wie oben gezeigt wurde, aus dem Briefe des Klemens, sondern auch aus einem Martyrium des Klemens von Simeon Metaphrastes und (jedoch nur EI) aus einer dem Bischof von Cherson, Ephraim, beigelegten Schrift *περὶ τοῦ θαύματος κτλ.* Stammen aber diese beiden letzten Schriften aus der Zeit nach dem Nicaenum, so führen uns die Eigentümlichkeiten dogmatischen Charakters, die E gegenüber H und R aufweist, in dieselbe Zeit, wenn E 7 (vgl. H 17. R 17) und E 42 (vgl. H 359), E 67 (vgl. H 1019, R 522) zu Gott das Attribut *ἐν τρισὶν ὑποστάσειν*, E 19 (vgl. H 121, R 18) die drei göttlichen Personen namentlich hinzugesetzt, E 66 (jedoch nur EI; EII hat wie H den Ausdruck *τρισμακαρία ἐπο-*

1) Wenn Langen a. a. O. 23 darauf Gewicht legt, daß nach H 360 Petrus den Zacchäus „an seiner Statt“ (von Langen gesperrt gedruckt) auf die Kathedra Christi einsetzt, so übersieht er den gleichen Sachverhalt bei E 43, wo Petrus ausdrücklich sagt: *Δεῖ οὖν ἀντ' ἐμοῦ τινα τὸν ἐμὸν ἀναπληρῶσαι τόπον.*

νομασία, vgl. H 919. R 432) die *τριας* geradezu genannt, oder Christus E 13 (vgl. H 114. R 111) als *θεός*, E 14 (vgl. H 115. R 112) als *υἱός θεοῦ* statt *ἀνὴρ* bezeichnet, E 101 (vgl. H 1310. R 735, jedoch auch nur E I) die Taufe mit dem Attribut „heilig“ belegt wird. Infolgedessen kann E an diesen Stellen nicht H (und R) gegenüber primär sein. Das beweist ferner nicht nur das paulinische Zitat, das sich E 96 (vgl. H 1232 und Röm. 28, jedoch auch nur E I) findet, wie solche auch E 146 nachgewiesen worden sind, sondern auch der Stil von E, der vom Anfang bis zum Ende eine durch rhetorische Wendungen und Übertreibungen ausgezeichnete Paraphrase des Paralleltextes in H (und R) bzw. der Ep. Cl ist<sup>1</sup>.

1) Man vergleiche z. B. (— es ist dabei in erster Linie E I herangezogen, weil Langen seine Beweisführung auf E I stützt):

H	E
12. ἐταλάνιζον (R: lugerem).	c. 2. ταλανίζειν οὐκ ἐτανάμην (nur E I).
13. βουλόμενος.	3. σφόδρα βουλόμενος (nur E I).
15. ἰκανὴν ἀπόφασιν (R: sententiam; ἔχω.	5. ἰκανὴν ἔξω πληροφορίαν (nur E I).
16. ἐπὶ τῆς Τιβερίου Καίσαρος βασιλείας.	6. Τιβερίον Καίσαρος; τὰ Ῥωμαϊκὰ διέποντος σκῆπτρα (nur E I).
κωφοὺς ἀκούειν.	6. ῥήματι μόνῳ (E II μόνῃ) κωφοὺς ἀκούειν.
18. ὤρημισι.	8. εὐθὺς ὤρημισι (nur E I)
ὡν λαλῶν ἐποίει θαυμασίων.	ψιλῶ τῶ ῥήματι θαυμασίων (nur E I).
116. μεγαλοφρόνως	15. λίαν μεγαλοφρόνως.
119. ἐκ στέρνων βοήσαντας.	17. ἐκ βάθους ψυχῆς ἐκκαλέσασθαι (nur E I).
21. Δάσαρος, οἱ ἱερεῖς.	20. ὁ ἱερεὺς, ὃν ἀνέστησαν ἐκ νεκρῶν (so schon E II) τετραήμερον ὁ κύριος.
u. s. f., außerdem	
Ep. Clem.	E
2. τελειτᾶν.	145. τὸν βίον ἀπολιπεῖν καὶ πρὸς τὸν διδάσκαλον ἐκδημησάι Χριστόν (so nur E I).
2. πλεῖον πάντων (so auch E II).	145. ἀκριβέστατα πάντων (so nur E I).
2. εἰθώς.	145. καλῶς εἰθώς.
3. προσπεσίων (so auch E II).	146. πεσῶν ἐπὶ γῆς (so nur E I).



Auch Langen muss daher den sekundären Charakter von E vielfach zugestehen<sup>1</sup>. Will er sich aber darüber durch die Annahme hinweghelfen, daß diese und andre Zusätze erst von einem späteren Redaktor zu der Grundschrift hinzugefügt sind, so meint er andererseits an den vielen Stellen, wo E kürzer als H ist, spätere Zusätze in H nachweisen zu können. Das gerade Gegenteil läßt sich jedoch dartun, sowohl daß, als auch warum E am Texte von H gekürzt hat.

So heißt es z. B. E 36 (I u. II): *καὶ τοῦ Πέτρου ταῦτα εἰπόντος* (1) *καὶ περὶ τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ διδάξαντος* (2) *καὶ πόσα παρὰ τοῦ θεοῦ τῷ ἀνθρώπῳ τὰ ἀγαθὰ ἐδωρήθη* (E II liest nur *ἐδόθη*) (3) *καὶ παραινέσαντος πολλὰ περὶ μοναρχίας ὁ Σίμων ἔξω τοῦ ὄχλου βοῇ μεγάλη ἔφη*. Von diesen drei Punkten aber hat Petrus nach E nicht geredet. Vergleichen wir jedoch damit H 332-37, so finden wir sie hier in derselben Reihenfolge nicht nur angeführt, sondern auch abgehandelt, so daß selbst Langen zugeben muß: „dies (E36) könnte freilich eine Zusammenziehung jener längeren Exposition (H 332-33) sein“. Ebenso veräterisch ist der Übergang E I u. II 67 *ταῦτα εἰπὼν καὶ πολλὰ περὶ θεοσεβείας διδάξας ἐκέλευσε τοὺς δαιμονῶντας . . . προσφέρεισθαι*. Von diesen vielen Lehren *περὶ θεοσεβείας* steht in E I u. II nichts. Vergleicht man aber H 10<sup>19-26</sup>, so erkennt man, wie E zu dieser Wendung kommt. In H 10<sup>19</sup> beginnt eine derartige Belehrung über die rechte Gottesverehrung, die sich bis H 10<sup>26</sup> fortzieht, wo es heißt *ταῦτα εἰπὼν ἐκέλευσε τοὺς δαιμονῶντας . . . προσφέρεισθαι*. Übrigens zeigt der trinitarische Zusatz E 67 (vgl. H 10<sup>19</sup>) die Hand des späteren Redaktors.

Die Gründe aber für die Kürzungen und Streichungen, die sich bei E finden, sind ebenso durchsichtig. Sie sind meist dogmatischer Art. So sind bei E alle Ausführungen über „den wahren Propheten“ geändert oder gestrichen, offenbar weil sie heterodox-ebionitisch erschienen. Fordert z. B. H 1<sup>19-20</sup> auf, vor allem den wahren Propheten zu suchen und ihm zu glauben, so

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| 3. ἐπιθεόμενον (so auch E II).      | 146. πολὺς ἦν τοῦ διδασκάλου θεόμενος (so nur E I). |
| 3. παραιτούμενος (so auch E II).    | 146. ὡς μάλιστα παραιτούμενος (so nur E I).         |
| ὁ δ' ἀπεκρίνατο (so auch E II) usw. | 146. ὁ θεῖος ἀπόστολος (so nur E I).                |
- 1) a. a. O. 158.      2) a. a. O. 41. Anm. 1.

bringt E I u. II 17 stattdessen mit einer ähnlichen Mahnung ein langatmiges Glaubensbekenntnis in waschecht orthodoxer Färbung; dabei fehlt es nicht an direkter Polemik bei E: wenn H 119 gesagt war *διὸ πρὸ πάντων τὸν ἀληθῆ προφήτην ζητεῖν δεῖ*, so heißt es nun E I u. II 18: *διὸ πρὸ παντὸς ζητήματος καὶ αὐτός, ὃ Κλήμη, ἐτοίμως ὡς υἱὸς πατρὶ πρόσελθε*. Ähnlich liegen die Dinge E I u. II 22 (vgl. H 23-11), wo der Ausdruck *ἀλήθεια* sinngemäß allein auf den *προφήτης τῆς ἀληθείας* (H 29 u. ö.) paßt und beweist, daß E die Stelle H 23-11 gelesen haben muß. Ebenso zeigen viele andere Stellen, daß E die Ausführungen von H über den wahren Propheten geändert hat. Vgl. E 35 mit H 330; E 56 mit H 76-8; E 58 mit H 711; E 64 mit H 810-23. Für Langen sind natürlich alle diese Stellen Einschaltungen, die H in E eingefügt hat. Aber beachten wir, daß E neben der Lehre von dem wahren Propheten auch die Vorstellung von den beiden Reichen und ihren Herrschern nicht kennen will<sup>1</sup>, so finden wir doch auffälligerweise an einer Stelle, E I u. II 64, einen Hinweis auf die Freuden *τῆς ἐσομένης αἰδίου βασιλείας*. Hierin können wir nichts anders als eine Reminiszenz an H 823t. erkennen, die mit einer leisen Umbiegung des Gedankens von E beibehalten wurde, wie auch E 126 (vgl. H 156-8) dieselbe eigenartige Vorstellung nur bildlich verwendet ist. Den Nachweis für die Identität von Christentum und Judentum H 84-7 konnte der Verfasser von E aus demselben Grunde auch nicht beibehalten. Trotzdem konnte er es sich nicht versagen, aus H 84 die Einleitung zu diesem Nachweis mit dem Schriftzitat Mt 811 bezw. 2016 herüberzunehmen (vgl. E 62). Ebensovienig paßten ihm die Ausführungen über die jüdischen Reinigungsvorschriften H 1130-34; daß er sie aber las, verrät er E I u. II 69 durch die Worte, die H 1135 fehlen: *ταῦτα εἰπὼν καὶ ἕτερα πλεονα περὶ ἀγνισμοῦ κτλ.* Aus *ἀνῆρ Ἑβραῖος ὀνόματι Βαρνάβας* (H 19, vgl. R 17) muß er E I u. II 9 *ἀνῆρ τιμὸς ὀνόματι Βαρνάβας* machen. Ebenso läßt er (E I u. II) das Wort *Ἰουδαῖος* aus (E I u. II 50, vgl. H 413; E 51, vgl. H 422; E 54, vgl. H 74) oder ersetzt es durch *Χριστιανός* (E 46, vgl. H 47; E 53, vgl. H 424), welche Bezeichnung in H überhaupt fehlt. Auch das Wort *θρησκεία* (bei R: religio) vermeidet er

1) Vgl. E 64 und H 822; E 126 und H 319, 159.

durchgängig, indem er es ausläßt (E 12, vgl. H 1<sup>13</sup>, R 1<sup>10</sup>; E 68, vgl. H 11<sup>15</sup>, R 5<sup>32</sup>) oder durch *πίστις, χάρις, εὐσέβεια* ersetzt (E I u. II 58, vgl. H 7<sup>12</sup>; E 66, vgl. H 9<sup>19</sup> [E I hat *χάρις*, E II *ἐντολή*, H 9<sup>19</sup> *θρησκεία!*]; E 92, vgl. H 12<sup>24</sup>; R 7<sup>24</sup>; E 101 [E I u. II], vgl. H 13<sup>4</sup>, R 7<sup>29</sup>; E I u. II 123, vgl. H 15<sup>2</sup>; E I u. II 128, vgl. H 15<sup>11</sup>). Das ist aber bei Langens Annahme um so auffälliger, als H die Worte *πίστις* (vgl. H 7<sup>7</sup>, 11<sup>16</sup>) und *χάρις* (vgl. H 5<sup>11</sup>) auch kennt.

Wie diese judaisierenden Ausdrücke und Ausführungen, so ist überhaupt alles Häretische in E sorgfältig ausgemerzt oder umgeändert. so die Lehre von den Syzygien (H 2<sup>14-28</sup>, vgl. E I u. II 23; H 2<sup>33</sup>, vgl. E I u. II 33) und die Lehre von den falschen Perikopen (H 2<sup>35-328</sup>, vgl. E I u. II 33; H 3<sup>42-59</sup>, vgl. E I u. II 39.40.41; H 17<sup>1-209</sup>). Daß aber E auch hier H als Vorlage benutzte, das zeigen Stellen wie E I u. II 40 (vgl. H 3<sup>42</sup>), wo auf frühere Ausführungen über die Präscienc Adams angespielt wird, die jedoch nicht in E, wohl aber H 3<sup>18.21</sup> zu finden sind, oder E I u. II 41 (vgl. H 3<sup>43</sup>), wo Gen. 15<sup>13</sup>, jedoch unvollständiger als H 3<sup>43</sup> angeführt wird.

Wenn weiter die Betrachtungen über die heidnische Mythologie (H 4<sup>12-23</sup>, 5, 6) im ganzen in E I u. II fehlen, so sind diese nicht, wie Langen (a. a. O. 45) meint, Abschweifungen, die sich H erlaubt hat. Sie sind vielmehr Auslassungen, die der Verfasser von E vorgenommen hat, und zwar deshalb, weil sie den veränderten Zeitverhältnissen, der seitdem fortgeschrittenen Christianisierung des Volkes, nicht mehr angemessen waren. Das Überbleibsel dieser Ausführungen, die eine für einen Epitomator erstaunliche Kenntnis der heidnischen Mythologie voraussetzen, in E 51. 52 (vgl. H 4<sup>15-23</sup>) verrät deutlich diesen Zusammenhang zwischen E und H, indem es einige charakteristische Zusätze zu dem H-Text zeigt: Schrieb H 4<sup>15</sup> nur *ἐκάστου τῶν λεγομένων θεῶν*, so schob E 51 (jedoch nur E I) hinter *τῶν* die Worte *παρ' ὧν* ein, um der Meinung zu begegnen, als ob auch Christen die Götter als solche bezeichnen könnten; hatte H 4<sup>16</sup> dem Zeus das Attribut *βασιλικώτατος* gegeben, so konnte E 51 dies nicht gelten lassen und fügte (jedoch nur E I) deshalb *εἰ δοκεῖ* hinzu.

Aus demselben Grunde sind in E die Abhandlungen über den Dämonen- und Götzenkult H 9<sup>1-18</sup>, 10<sup>2-25</sup>, 11<sup>1-28</sup> gestrichen, jedoch auch hier nicht so gründlich, daß man sie nicht da und dort (vgl. E 66 und H 9<sup>20</sup>; E 68 und H 11<sup>15</sup>) wiedererkennt.

Wenn E I u. II 69 (vgl. H 1136) das Gemeindeamt der Witwen nicht erwähnt, so zeigt auch dies den Umschwung der Zeiten sowie die Weiterentwicklung der kirchlichen Verfassung in E und damit den sekundären Charakter von E gegenüber H deutlich an.

Kürzungen, wie sie sonst noch in E zahlreich vorliegen<sup>1</sup>, lassen nicht minder deutlich die Hand des Epitomators erkennen, der gern den Stil glättet, indem er die breitere Darstellung zusammenfaßt.

Sie insgesamt beweisen ebenso wie die Zusätze in E, daß E überall den Text von H als Vorlage benutzt hat.

Dazu kommt weiter, daß E, obwohl viel dürftiger als H, nirgends — ausgenommen eine kleine Umstellung am Schluß, die zugleich eine Kürzung ist E 134. 135, vgl. H 20<sup>13-17</sup> — von der Reihenfolge abweicht, die sich bei H findet, ja daß E sogar ihr folgt, wo, wie aus H selbst, sowie aus dem Vergleich mit R vollkommen sicher geschlossen werden kann, H von der ursprünglichen Reihenfolge der Erzählung abgewichen ist. Es trifft dies besonders auf E 46—53 und E 129—133 zu, deren Parallelabschnitte H 4<sup>6-24</sup> (genauer H 4—6) und H 16<sup>1-5</sup> (genauer H 16—20<sup>10</sup>) gegenüber R voran- bzw. nachgestellt sind<sup>2</sup>.

So werden wir zu dem Schluß genötigt: Auch unter der Voraussetzung Langens, daß E nur in überarbeiteter Gestalt vorliege, kann E so wenig als Grundschrift für H angesehen werden, daß E vielmehr durchweg als ein dürftiger Auszug aus H zu charakterisieren ist<sup>3</sup>.

Ist nun aber der textkritische Beweis Langens für seine Annahme allein auf E I aufgebaut, so stürzt er völlig in sich zusammen, wenn überzeugend dargelegt werden kann, daß E I nicht, wie er a. a. O. 157 meint, älter, sondern vielmehr jünger als E II, ja abhängig von E II ist. Wenn nämlich Dressel zu seiner Ausgabe der Epitome<sup>4</sup> sagt: *utraque ex Homiliis prodiit, so*

1) Vgl. E 3 mit H 13; E 10 mit H 110; E 11 mit H 111; E 11/12 mit H 112; E 16 mit H 117; E 24 mit H 219-21; E 24f. mit H 224; E 46 mit H 46; E 49 mit H 411; E 55 mit H 75; E 66 mit H 91; E 68 mit H 111; E 89 mit H 1221; E 97 mit H 1233; E 113 f. mit H 144; E 124 mit H 153; E 127 mit H 1510; ausserdem H 1220-23, die in E I (jedoch nicht E II, vgl. E II c. 96. 97), und H 1313-21, die in E I und II ganz ohne Parallele sind.

2) Vgl. unten Kapitel I § 3 26 ff. 31 f.

3) So auch hinsichtlich des Textes Lagarde, *Clementina*, Leipzig 1868, 6.

4) Vgl. Dressel, *Clementinorum Epitomae duae.*, Lips. 1859, p. V.

drückt er damit den Sachverhalt nicht klar aus. Vielmehr beruht die eine Epitome auf der andern. Beide haben fast ganz denselben Inhalt, indem beide ganz dieselben Abschnitte der Homilien weglassen (so, um nur die größeren anzuführen: H 2<sup>28</sup>—3<sup>28</sup>, 4<sup>25</sup>—6<sup>26</sup>, 9<sup>2-23</sup>, 10<sup>2-25</sup>, 11<sup>2-27</sup>, 16<sup>5</sup>—20<sup>10</sup>). Dabei weichen beide einmal zusammen in der Reihenfolge von H ab, indem sie das, was H 20<sup>13-17</sup> steht (vgl. E 134. 135) vor H 20<sup>12</sup> stellen (vgl. E 136); an derselben Stelle E I u. II 139 weichen sie auch übereinstimmend in dem Inhalt von H ab, indem sie das, was nach H 20<sup>19</sup> Petrus dem Faustus sagt, damit er es später wiederhole, gleich den Faustus selber sagen lassen. An einer Stelle E I u. II 127 bringen beide als Zitat aus dem Matthäusevangelium, was H 15<sup>10</sup> nur Anspielung auf ein Herrenwort ist. Daraus ergibt sich, daß die eine Epitome von der andern abhängig ist. Haben nun aber nicht beide aus H geschöpft, so muß diejenige die Vorlage für die andere gewesen sein, welche den ausführlicheren Text enthält. Das ist aber E II, die nicht nur an vielen einzelnen Stellen wie c. 22, vgl. H 27; c. 35, vgl. H 3<sup>28f.</sup>; c. 41, vgl. H 3<sup>48</sup>; c. 51, vgl. 4<sup>17-22</sup>; c. 57, vgl. 7<sup>9</sup>; c. 68, vgl. H 11<sup>28</sup>; c. 96, vgl. H 12<sup>29-33</sup>; c. 134. 135, vgl. H 20<sup>13-17</sup>, über E I hinaus auf H zurückgeht, sondern auch den Brief des Klemens c. 145—160 viel ausführlicher als E I, 145—147 bringt. Auch hat sie noch nicht den Anhang aus der Schrift des Bischofs Ephraim von Cherson. Außerdem schließt sich E II auch im Wortlaut durchgängig viel mehr an H an als E I, wie schon die obigen Ausführungen an einzelnen Stellen andeuteten, vgl. besonders S. 9, Anm. 1. Es leuchtet ein: E I ist so wenig original, daß es weiter nichts wie eine mit einem neuen Anhang versehene, sonst unwesentlich verkürzte und stilistisch im einzelnen veränderte Abschrift von E II ist.

Ist dies richtig, so muß es als ein von vornherein verfehltes Unternehmen bezeichnet werden, aus E I die klementinische Grundschrift gewinnen zu wollen, und es kann weder in E 145 ff. die originalere Gestalt des klementinischen Briefes, noch auch sonst in E der originalere Text gegenüber H gefunden werden (s. u. zu E II, S. 15).

Ist aber weder E I, noch auch E II, bzw. die von Langen angenommene Grundschrift von E die Grundlage für H, dann auch nicht R. Denn abgesehen davon, daß, wie oben ge-

zeigt ist, auch R nicht in seiner Tendenz von E abhängig ist, so ist im Gegenteil R in der Anordnung des Erzählungsstoffes zweifellos E wie auch H gegenüber original (s. o. S. 13 und Anm. 2). Aber auch ein Vergleich der Texte fällt zu Ungunsten von E aus. Was Langen (a. a. O. 131) als Gegenbeweis anführt, ist nicht stichhaltig; denn daraus, daß R 1<sub>3</sub> gerade wie E 3 einen Satz ausläßt, der H 1<sub>3</sub> — u. zwar, wie Langen richtig sagt — recht weitschweifig dasteht, kann doch nur gefolgert werden, daß R und E, diese Weitschweifigkeit bemerkend, sie vermieden, aber noch nicht, daß R und E zusammen hier die Grundschrift darstellten. Auch die Auslassung der Vorschrift, keinen Lehrer anzunehmen, der nicht von Jakobus approbiert sei (H 11<sub>35</sub>, vgl. R 6<sub>15</sub> und EI u. II 69), beweist nur, daß diese Vorschrift R und E in gleicher Weise unzeitgemäß erschien, vgl. jedoch R 4<sub>35</sub>. Die Worte Rufins *rerum exitus docuit* (R 1<sub>2</sub>), die bei H 1<sub>2</sub> *τῆ πείρα ἐπέγων*, bei E 2 *ἔγνων ἀπὸ τοῦ τέλους* (jedoch nur bei EI, bei EII stimmen sie mit H 1<sub>2</sub> überein) lauten, sind ebensowenig ein Beleg dafür, daß R den Text von E vor sich gehabt habe, da auch hier EI viel mehr mit H als mit R, und R viel mehr mit H als mit E übereinstimmt<sup>1</sup>. Andere Gründe aber kann Langen nicht ins Feld führen, muß vielmehr (a. a. O. 132) wiederholt zugeben, daß R und H miteinander von E abweichen. Sonach kann E weder für R noch für H als Grundschrift nachgewiesen werden, sondern muß als ein Auszug aus H gelten. Der Erklärungsversuch Langens, E bzw. eine mit E wesentlich übereinstimmende Schrift sei die Grundschrift der klementinischen Literatur, entbehrt daher jeder zuverlässigen Grundlage. Damit stürzt aber auch seine auch sonst völlig unhaltbare Anschauung in sich zusammen, wonach die Frage des Primats in der Kirche ein Gegenstand, ja der Kardinalpunkt der Klementinen sein soll.

1) Man vergleiche

R 1 <sub>3</sub>	H 1 <sub>2</sub>	E 2
Ut enim post rerum exitus docuit et gratia dei omnipotentis ostendit.	ὡς ὑστερον τῆ πείρα ἐπέγων καὶ θεῶ τῶ πάντων δεσπότης ἠὲ χαρίστησα.	ὡς ὑστερον ἔγνων ἀπὸ τοῦ τέλους [E II τῆ πείρα ἐπέγων] καὶ θεῶ τῶ πάντων ἠὲ χαρίστησαι ποιητῆ [fehlt E II].

### 3. Die Rekonstruktion der Grundschrift nach den Homilien und Rekognitionen.

Wenn nicht E, so können nur H oder R oder beide die Grundschrift enthalten. Und es fragt sich zunächst, ob sie, wie Neander<sup>1</sup>, Baur<sup>2</sup>, Schliemann<sup>3</sup>, Schwegler<sup>4</sup> u. A. annehmen, in H, oder nach Hilgenfeld<sup>5</sup> und Ritschl<sup>6</sup> in R zu finden ist. Doch geben die sich gegenseitig ausschließenden Ergebnisse dieser Lösungsversuche Uhlhorn Recht, wenn er sagt<sup>7</sup>: „Weder die einfache Priorität der Homilien noch die der Rekognitionen ist haltbar“, und die nachfolgende Untersuchung wird dafür den Beweis liefern, den wir deshalb für jetzt zurückstellen. Wenn aber Uhlhorn meint, daß beiden eine ältere Schrift zu Grunde liege, so fragt es sich, welches diese Grundschrift ist. Hat Uhlhorn recht, wenn er sie in den Kerygmen des Petrus gefunden zu haben glaubt, deren dogmatischer Inhalt in H, deren Geschichtserzählung dagegen in R treuer bewahrt sein soll?<sup>8</sup> Oder hat sie Lehmann richtig erkannt, wenn er annahm, daß sie in den drei ersten Büchern von R vorliege, während im übrigen H gegenüber R ursprünglicher sei?<sup>9</sup> Oder aber hat Lipsius das literarische Verhältnis von H und R richtig bestimmt, wenn er — freilich ohne weitere Beweisführung — die Behauptung hinstellte, daß H und R eine gemeinsame Grundlage selbständig überarbeitet hätten<sup>10</sup>?

1) Neander, *Genetische Entwicklung*, Berlin 1818, 361 ff.

2) F. C. Baur, *Die Christuspartei*, in *Tübinger Zeitschrift* 1831 H. 4, 116 ff. *Theol. Jahrbücher* 1844. 562.

3) A. Schliemann, *Die Clementinen*, Hamburg 1844, 252 f. 296. 297 ff. 316 ff. 4) a. a. O. 363 ff. u. 481 ff.

5) a. a. O. 19 ff. 188 ff. 308 ff. und derselbe, *Der Ursprung der pseudoclementinischen Rekognitionen und Homilien* in *Theol. Jahrbücher* 1854 XII 483 ff.

6) A. Ritschl, *Die Bedeutung der pseudoklementinischen Literatur*, in *Allgemeine Monatsschr. f. Wissensch. u. Literatur*, Halle u. Braunschweig 1852, 64. 7) In *Herzog R. E.*<sup>3</sup> a. a. O. 178.

8) Ebendasselbst, außerdem *Die Homilien u. Rekognitionen* 343 ff. 351.

9) a. a. O. 21. 112 ff.

10) Vgl. seine *Besprechung des Lehmannschen Buches* in der *Protestant. Kirchenzeitung* 1869, 477—482; derselbe, *Die Quellen der römischen Petrusgeschichte*, Kiel 1872, 14 f.; derselbe, *Die apokryphen Apostelgeschichten II.*, Braunschweig 1887, 37 f.

Indem wir diese Fragen fürs erste offen lassen<sup>1</sup>, vergleichen wir zunächst soweit, als es möglich ist, H und R und versuchen auf diese Weise ein Bild von der Grundschrift zu gewinnen<sup>2</sup>.

Die ersten Kapitel des Klemensromans, welche die inneren Kämpfe des philosophisch gebildeten jungen Römers um seine Weltanschauung und die Anfänge seiner Bekehrung zu den Lehren Christi durch einen Apostel desselben schildern, sind in H 1 1-7 und R 1 1-7 durchweg parallel, bei R allerdings öfters gekürzt (vergl. R 1 s. 4. 7). Alsdann findet sich schon die erste Abweichung in der Erzählung, wenn H 1 7-9 den Klemens nach Alexandrien reisen und hier mit Barnabas zusammentreffen läßt, während R 1 7 sie schon in Rom zusammenführt und von einer alexandrinischen Reise nichts zu wissen den Anschein hat. Dabei hat aber offenbar R wieder gekürzt<sup>3</sup>. Das Zusammentreffen des Klemens und Petrus in Cäsarea und die Belehrung des Petrus über den wahren Propheten berichten dann H 1 12-22 und R 1 9-19 im wesentlichen übereinstimmend. Tags darauf erscheint nach H 2 1 Petrus mit 16 Begleitern, um seine Belehrung fortzusetzen.

1) Die Uhlhornsche Hypothese von der Entstehung der Klementinen hat sich im wesentlichen auch Bigg, *The Clementine Homilies in Studia bibl. et eccl. II.* Oxford, 157 ff., vgl. 186 Anm. 1, angeeignet. Er nimmt für H und R eine gemeinsame Grundschrift an, die er jedoch — im Unterschied von Uhlhorn — als ein orthodoxes Werk ansieht, das nach 200 entstanden ist. In H sieht er eine Bearbeitung dieser Grundschrift durch einen arianischen Christen syrischer Nationalität, der am Anfang des 4. Jahrhunderts lebte. Der Verfasser von R dagegen habe sowohl die Grundschrift als auch H vor sich gehabt. Hat Bigg auch die Entstehung von H und R aus einer gemeinsamen kath. Grundschrift im ganzen richtig erklärt, so hat er es doch unterlassen, für die heterodoxen Bestandteile dieser Grundschrift eine ausreichende Erklärung zu geben. Daher ist R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, 1895, 52 wieder zu der Auffassung zurückgekehrt, daß H und R nach einer Grundschrift gnostizierend-judenchristlichen Charakters, die ca. 150 entstanden sei, in katholischem Geist bearbeitet worden seien. Beide Hypothesen bedürfen wohl keiner besonderen Auseinandersetzung, da sie nichts anderes als Variationen der Uhlhornschen Hypothese sind.

2) Dabei haben wir damit zu rechnen, daß R nur in der lateinischen Übersetzung Rufins vorhanden sind. Daß diese aber, abgesehen von einigen absichtlich von Rufin vorgenommenen Änderungen, im ganzen treu ist, haben Schliemann a. a. O. 266 ff. und Uhlhorn a. a. O. 32 ff. dargetan.

3) Vgl. den Nachweis hierfür bei Uhlhorn a. a. O. 310 f.



Dieses Auftreten des Petrus erzählt jedoch R erst nach einem Einschub von 53 Kapiteln (R 1<sup>21-74</sup>) in R 2<sub>1</sub>, dabei auch im einzelnen von H abweichend. Denn es werden hier nur 12 Begleiter des Petrus angeführt, diese außerdem ohne die charakteristischen Beifügungen in H<sup>1</sup>. Hier ist R sekundär. Das beweist die Zwölfzahl der Begleiter, die um so sicherer als eine absichtliche Nachahmung der Jüngerzahl Jesu anzusehen ist, als R nach R 3<sup>68</sup> wenigstens noch drei Begleiter kennt, die H 2<sub>1</sub> genannt und R 2<sub>1</sub> ausgelassen sind. Zudem läßt sich, wie Uhlhorn (a. a. O. 307) gezeigt hat, noch deutlich nachweisen, wie R bei der Reduktion der Jüngerzahl verfuhr: Er strich einfach die in H 2<sub>1</sub> zuletzt genannten, soweit sie ihm entbehrlich waren, dazu den früher genannten Thomas, weil dieser nach R 1<sup>58-72</sup> nicht in Cäsarea sein konnte. Diese Streichung aber beweist zugleich, daß die Reihenfolge der Erzählung, wie sie bei R vorliegt, erst nachträglich so hergestellt ist, während sie bei H durchaus sachgemäß ist. Wenn endlich in R bereits 1<sup>20</sup> Zacchäus, der uns doch erst 54 Kapitel später, R 2<sub>1</sub>, als Begleiter des Petrus vorgestellt wird, erscheint, um in denselben Worten wie H 2<sup>35</sup> seine Meldung von einem Aufschub der Disputation mit Simon Magus zu bringen, so verrät diese Inkongruenz denselben Sachverhalt. Wenn andererseits in H Zacchäus erst H 2<sup>35</sup> in dieser Weise eingeführt wird, nachdem er bereits H 2<sub>1</sub> als Begleiter des Petrus vorgestellt ist, so entspricht dies den Gesetzen der Logik und beweist die Priorität von H. In der Grundschrift wird also auf H 1<sup>1-22</sup> bzw. R 1<sup>1-19</sup> der Bericht H 2<sub>1</sub> bzw. R 2<sub>1</sub> gefolgt sein.

Suchen wir nun aber weiter die Grundschrift aus H bzw. R herauszuschälen, so müssen wir uns diesmal an R halten und den Bericht über Simon (R 2<sup>3-19</sup> und ähnlich H 2<sup>18-34</sup>) als die Fortsetzung betrachten. Denn abgesehen davon, daß es in der Natur der Sache liegt, zuerst etwas von Simon, seinem Leben und seiner Lehre zu erzählen und danach die Disputation mit ihm zu bringen, die unvermittelte Beziehung auf Lehren Simons,

1) Vgl. H 2<sub>1</sub> Ζακχαῖος ὁ ποτὲ τελώνης, Σοφονίας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, ὁ τοῦτον (sc. Ἰωσήφον) σύντροφος Μιχαίας, Θωμᾶς καὶ Ἐλιζέρος οἱ διδύμοι, Αβίας καὶ Δάζαρος οἱ ἱερεῖς, Ρούβιλος καὶ Ζαχαρίας οἱ οἰκοδόμοι κτλ. Diese Zusätze sehen nicht wie das Werk eines Epitomators aus.

wie sie in der Rede des Petrus H 2<sup>14</sup> vorliegt, beweist, daß in der Vorlage von H diese Lehren schon vorher, also vor H 2<sup>2-17</sup>, dargestellt gewesen sein müssen. Diese An- und Umordnung in H zeigt auch der Widerspruch in der Erzählung, indem nach H 2<sup>21</sup> Aquila und Nicetas erst herbeigeholt werden, um über Simon Bericht zu erstatten, während sie nach H 2<sup>1</sup> schon längst zugegen sind. In diesen Fehler verfällt R 2<sup>1 ff.</sup> nicht, sondern läßt beide gleich (R 2<sup>6. 7</sup>) über Simon berichten. Die Worte aber, mit denen sie H 2<sup>21</sup> eingeführt werden: *οἱ δὲ τὸν θεὸν μαρτυροῦμενοι μηδὲν ψεύσασθαι ἐξετίθεντο*, kürzen nur das, was R 2<sup>7</sup> den Aquila in seiner Rede ausdrücklich sagen läßt: *Testem vero invoco deum*, und verraten so wieder den sekundären Charakter von H. Eine weitere Inkongruenz liegt bei H auch darin, daß nach H 2<sup>29. 30</sup> mit der Wendung *καὶ ὁ Νικήτης ἐφη* dieser Nicetas zweimal so eingeführt wird, als ob ein dritter von ihm spräche, während nach dem Kontext (vgl. H 2<sup>27. 31</sup>) es Nicetas selber ist, der so von sich spricht. Es darf demnach als sicher angenommen werden, daß in der Grundschrift auf H 2<sup>1</sup> bzw. R 2<sup>1</sup> der Bericht des Aquila und Nicetas über Simon (H 2<sup>18-34</sup> bzw. R 2<sup>3-19</sup>) folgte. Beide Relationen selber weichen wieder in manchen Einzelheiten von einander ab<sup>1</sup>. Die Einleitung zu dem Berichte über Simon R 2<sup>3-6</sup> ist in H 2<sup>18</sup> zum größten Teil ausgelassen, offenbar deshalb, weil H 2<sup>2-17</sup> statt dessen eingeschoben wurde. Die Erzählung von der gemeinsamen Pflegemutter Simons und der Brüder Aquila und Nicetas, der verwitweten Syrophönizierin Justa, H 2<sup>19-21</sup> (vgl. Mt 15<sup>22 ff.</sup>) fehlt bei R. Da jedoch R (7<sup>32</sup>) sie nicht nur mit Namen und als Witwe, sondern auch als die Pflegemutter der beiden Brüder, die sie Graecis literis et liberalibus adtentissime erzogen hat, ausdrücklich nennt, Simon dagegen (R 2<sup>7</sup>) ebenfalls als Graecis literis et liberalibus adprime erzogen bezeichnet, so wird R wohl eine Überlieferung wie H 2<sup>19-21</sup> gekannt haben. Wie sollten auch sonst nach R Aquila und Nicetas zu ihrer Kenntnis der Lehre Simons und zu dem Geständnis gekommen sein, sie seien *adjutores ejus et errorum socii* (R 2<sup>5</sup>) und *familiares ejus* (R 2<sup>6</sup>) gewesen?!

1) Vgl. dazu Hilgenfeld 105 ff. 190 ff.; Uhlhorn 282 ff.; Hilgenfeld, Theol. Jahrb. 1854, 507 ff., auch Meyboom, Marcion en Paulus in Theologisch Tijdschrift 25, Leyden 1891, 18 ff.

Weil R daran Anstoß nahm, daß ein Weib, dessen Glauben Jesus gepriesen hatte, die Pflegemutter eines Pseudochristus gewesen sein soll, ließ R diese Überlieferung weg. — R 27 und H 222 entsprechen sich dann im ganzen. Nur schweigt H hier (vgl. R 27) von der hellenischen Bildung Simons, weil sie schon H 219-21 erwähnt war. Während dann R 27 Simon einfach als Magier bezeichnet, weiß H 222, daß er diese Kunst in Alexandrien gelernt hat. Da R schon im 1. Buch (vergl. H 17-8) jede Beziehung auf Alexandrien zu tilgen suchte, wird R auch hier dieser literarischen Amputation für schuldig befunden werden. Auch in der Lehrdarstellung finden sich zwischen R und H Differenzen. Nach R 27 erscheint Simon als der Pseudomessias, der sich als *summa virtus* erklärt; nach H 222 auch so, zugleich jedoch als Repräsentant samaritanischer Häresie, wohl im Mißverständnis von R 154. 57. Ist dann nach H 223 Johannes der Täufer als Sektenstifter, der 30 Schüler, darunter auch Simon und Helena, hat, ein Vorläufer zuerst des Dositheus und dann des Simon, so wird er R 28 als solcher nicht genannt, sondern nur Dositheus als Vorläufer des Simon bezeichnet, indem von ihm dasselbe wie H 223 von Johannes erzählt wird. Übrigens bringt auch R 28 den Johannes in Beziehung zu Dositheus, wenn es hier heißt: *Interfecto enim, sicut scis et ipse, baptista Johanne, cum Dositheus haereseos suae inisset exordium*, während diese Stelle bei H 224 lautet: *τοῦ Ἰωάννου ἀναρπεθέντος Δοσιθέος τις τῆς ἀρχῆς ὁρεγόμενος . . . διαδέχεται τὴν αἵρεσιν*. Hier ist nun bei R der Zusatz *sicut scis et ipse* verräterisch: R gefiel es nicht, daß Johannes, was auch Justin und Hegesipp bezeugen, ein Sektenhaupt gewesen sei. Daher strich er, was die Grundschrift darüber gesagt hatte, bzw. schrieb es dem Dositheus zu. Daß er jedoch hier etwas ähnliches gelesen hat, zeigt R 435, wo gerade wie H 223 die Zahl der Apostel mit der Zahl der Monate verglichen wird. Hat aber dieser Vergleich der Grundschrift angehört, dann auch die Erzählung von dem Hemerobaptisten Johannes. Auch im folgenden scheint H ursprünglicher zu sein, als R. Denn während H zuerst das Verhältnis zwischen Simon und Dositheus sowie Helena darlegt (H 224. 25), um dann auf Simons Nekromantie (H 226-31) und Magie (H 232) einzugehen, zerstört R diese sachgemäße Darstellung, erzählt zuerst (R 29 cf. H 225) von Simons Verhältnis zu Helena, um dann nach einer Auseinandersetzung

über seine magischen Künste (R 29f. cf. H 232) nochmals auf sein Verhältnis zu Dositheus (R 211 vgl. H 224) und zu Helena (R 212 vgl. H 225) zurückzukehren, und geht erst jetzt (R 218-15 vgl. H 226-31) auf seine Nekromantie ein. Trotzdem ist im einzelnen H sekundär, so wenn H 227.32 das, was R 29 von Simons Zauberkünsten berichtet, auseinanderreißt und kürzt, oder wenn H 234 früheres (vgl. H 232) rekapituliert. Umgekehrt sind die Expektionen des Petrus R 216-17 ein Einschub, während R 218 einer späteren Darlegung (vgl. H 1822) vorgreift. So zeigt dieser ganze Bericht über Simon (H 218-34 bzw. R 23-19), daß weder R Grundlage für H, noch umgekehrt H für R sein kann, sondern beide selbständig eine gemeinsame Grundschrift benutzt haben.

Mit der Meldung des Zacchaeus von dem Aufschub der Disputation (H 235-37 vgl. R 120. 21) treffen beide Relationen zusammen, um freilich gleich wieder auseinander zu gehen. Trotzdem ist es auch hier möglich, den Faden der Grundschrift wieder aufzufinden. War nämlich R 117 (vgl. H 120) eine Abhandlung über den wahren Propheten mit der Teilung 1) *quis esset propheta*, 2) *quomodo inveniretur* angekündigt, so findet sich diese in H 24-12 wieder, wo ebenso die Frage abgehandelt wird 1) *quis esset propheta*, vgl. H 26, und 2) *quomodo inveniretur*, vgl. H 27-12. Folgt aber H der von R gegebenen Disposition derart, daß H sie selbständig ausführt, so muß H hier entweder die Grundschrift selbst darstellen oder ihr gefolgt sein. Nun aber sind H 24-12 und R 121-26 nicht nur im allgemeinen inhaltlich verwandt, sondern stehen auch an einer Stelle (vgl. H 212 und R 125) in einem unmittelbaren literarischen Abhängigkeitsverhältnis<sup>1</sup>. Folglich muß die ganze Abhandlung über den

1) Man vergleiche

H 212	R 125
<p>οὗ εἰς θεός οὗ κόσμος ἔργον, ὅς  <i>δικαίως ὢν πάντως ἐκάστω πρὸς τὰς                  πράξεις ἀποδώσει ποτέ.</i></p>	<p>unus est deus, cujus opus mundus                  est, quique, quia justus est omnimodis,                  unicuique pro actibus suis reddet.</p>

Dabei ist zu bemerken, daß Klemens R 125 diesen Satz als ein Zitat aus einer früheren Rede des Petrus anführt, die jedoch nicht in R, sondern oben in H 212 zu finden ist, und daß er unmittelbar ein anderes Zitat aus einer früheren Rede des Petrus bringt, die weder in R noch in H gefunden werden kann.

wahren Propheten (H 2 4-12 vgl. R 1 21-26) die Fortsetzung der Grundschrift gebildet haben. Wenn jedoch H 2 4.5 es Petrus abweist, auf τὸν περὶ προφητείας λόγον näher einzugehen, weil nämlich Barnabas diesen dem Klemens bereits in Alexandrien τελείως auseinandergesetzt habe, so deutet dies an, daß hier in H eine längere Abhandlung über dieses Thema ausgefallen ist, als deren Ersatz auch H 2 6-12 nicht angesehen werden kann, da ja Petrus ausdrücklich erklärt (H 2 4), sich darauf nicht weiter einlassen zu wollen.

Nun legt aber R 1 27-42 ausführlich dar, wie der wahre Prophet dem Adam (R 1 28, vgl. R 1 47), Abraham (R 1 33), Moses (R 1 34) und Christus (R 1 36. 39), bzw. in ihnen erschien. Sollte nicht diese Abhandlung im Anschluß an H 2 6-12 in der Grundschrift gefolgt sein? Literarische Beziehungen bis zu wörtlichen Übereinstimmungen lassen sich zwischen R und H mehrfach nachweisen, wenn beide in derselben Reihenfolge und in denselben Wendungen die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Gesetzgebung durchgehen. Man vergleiche die Notizen über Adam R 1 28 (vgl. 1 47) und H 8 10; über das sündlose Menschengeschlecht bis zur S. Generation R 1 29 und H 8 11 f.; über die Giganten R 1 29 und H 8 15, über Noah R 1 29 und H 8 17, über das vorsintflutliche Gesetz R 1 30 und H 8 15<sup>1</sup>. Dabei zeigen die Zusätze in R, wie die Bemerkung über die vorsintflutlichen Knochen, und in H, wie über die Gigantomachie (vgl. Anm. 1), daß weder R aus H, noch H aus R, sondern beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Da nun aber H 8 10-17 inhaltlich eine weitere Parallele in R 4 9-13 hat, so ist nicht anzunehmen, daß diese Ausführungen der gemeinsamen Grund-

1) Vgl. z. B. R 1 29

Ex nona generatione nascuntur gigantes illi, qui a saeculo nominantur, non δρακοντόποδες, ut Graecorum fabulae ferunt, sed immensis corporibus editi, quorum adhuc ad indicium in nonnullis locis ossa immensae magnitudinis ostenduntur etc.

H 8 15

Ἐκ δὲ τῆς νόθου μίξεως αὐτῶν ἰνθρωποι ἐγένοντο νόθοι πολλῶ γε τῶν ἀνθρώπων κατὰ κορυφὴν μείζονος, οἷς οἱ μετὰ ταῦτα γίγαντας ὠνόμασαν, οὐ δρακοντόποδες ὄντες καὶ πρὸς θεὸν πόλεμον ἀράμενοι, ὡς οἱ βλάσφημοὶ τῶν Ἑλλήνων ἄδουσι μῦθοι, ἀλλὰ θηριώδεις τὸν τρόπον καὶ μείζονος μὲν ἀνθρώπων τὰ μεγέθη, ἐπειπερ ἐξ ἀγγέλων ἐγένοντο κτλ.

schrift (R 127 $\pi$ .) in einem Zusammenhang wie in H oder unter den Reden des Petrus in Tripolis, sondern wie in R, also unter den Reden des Petrus in Cäsarea gestanden haben, bei H jedoch ausgelassen sind, weil H sie nochmals unter den Reden in Tripolis vorfand und sie hier verwertete.

Ob und inwieweit auch die folgenden Kapitel R 143-71 zur Grundschrift gehört haben, läßt sich so, wie für die vorangehenden Kapitel, nicht feststellen. Doch besteht auch hier ein eigenartiger Zusammenhang zwischen R und H. Nämlich R 147 behauptet Klemens, aus dem Munde des Petrus die Äußerung gehört zu haben, daß Adam ein Prophet war. Nun aber steht hiervon nichts bei R, auch nicht R 128, wo von Adam die Rede ist. H 317. 20 f. jedoch wird unter ausdrücklicher Beziehung auf den *λόγος τῆς ἀληθείας* Adam als *μόνος ἀληθῆς προφήτης* nachgewiesen, indem er den Tieren ihre Namen gegeben habe. Der Sachverhalt ist klar: In der Grundschrift stand eine derartige Ausführung über Adam als Propheten; R 128 hätte sie stehen sollen, wurde aber von R übersehen, wie sich überhaupt R 127 $\pi$  nur wie ein Auszug aus einer ausführlicheren Abhandlung giebt.

Ob und inwieweit die Ausführungen H 238-53, 31-28 zur Grundschrift gehören, läßt sich ebenfalls nicht sicher feststellen. Die Ausführungen über die falschen Perikopen H 228-53, 31-10 sind ohne inhaltliche Parallele in R, wenn auch auf *legis capitula* wiederholt hingewiesen wird, die gerade wie die falschen Perikopen (vgl. H 232; 347) nach der Geheimtradition ausgelegt werden müssen (vgl. R 122. 74; 245; 330. 34. 75). Die Ausführungen über den wahren Propheten H 311 $\pi$  dagegen sind bereits in ihrem Verhältnis zu R bzw. Grundschrift beleuchtet worden<sup>1</sup>. Auf die Bearbeitung einer solchen Grundschrift in H deutet es übrigens jedenfalls hin, wenn Petrus H 316 ein *Privatissimum* über *τὸν τῆς συζυγίας λόγον* als ein künftiges Ereignis ankündigt: *οὐ παύσομαι ἐπιθέμενος*, während er es doch schon lange vorher (H 216 $\pi$ . cf. R 361) gehalten hat. Ursprünglich muß H 316 vor H 216 $\pi$  gestanden haben. — Erst in H 329-30 und R 219-20 treffen beide Relationen wieder zusammen, in-

1) Über die Wanderungen und Wandlungen des wahren Propheten zeigen auch H 330 und R 222 eine auffällige Übereinstimmung.

dem sie den Zacchäus zurückkehren und die Meldung bringen lassen, daß nun die Disputation mit Simon beginnen könne. Wenn R 2<sup>19</sup> hinzufügt, was H 3<sup>29</sup> fehlt, daß Zacchäus kurz vorher (paulo ante) hinausgegangen sei, so verrät R damit, daß es den Bericht von dem 1. Auftreten des Zacchäus (R 1<sup>20. 21</sup> vgl. H 2<sup>35</sup>) an unrichtige Stelle gerückt hat. H 3<sup>29</sup> braucht natürlich einen derartigen Zusatz nicht, da dies bereits H 2<sup>35</sup> erzählt war. — In der darauf folgenden Rede des Petrus an das Volk, die mit dem Friedensgruß beginnt, gehen H und R anfangs nebeneinander her, um sodann ihre eignen Wege einzuschlagen (vgl. H 3<sup>31-37</sup> und R 2<sup>23-36</sup>). Indem sie aber dann auf die Behauptung Simons zu sprechen kommen, daß es nach der Schrift der Juden viele Götter gebe, reichen sie sich wieder die Hände (vgl. R 2<sup>38</sup> und H 3<sup>38a</sup>) zur Bekräftigung, daß es nur einen Gott gebe. Sofort verläßt H 3<sup>38</sup> diese These, um auf den marcionitischen Dualismus einzugehen (H 3<sup>38-57</sup>). Umso bemerkenswerter aber erscheint es, daß in H 16<sup>5</sup> nicht nur dieselbe Fragestellung wie R 2<sup>38 f.</sup> bzw. H 3<sup>38</sup> gegeben ist, sondern auch H 16<sup>5-14</sup> weiter fortgeführt wird. Dabei fehlt es nicht an Übereinstimmungen im Wortlaut (vergl. H 16<sup>5</sup> und R 2<sup>38</sup>)<sup>1</sup>. Wenn sodann Simon R 2<sup>38 ff.</sup> eine Anzahl Schriftstellen zum Beweis für seine These anführt, so trifft er hier auffällig mit H 16<sup>6 ff.</sup> zusammen. Es werden angeführt: Gen. 3<sup>5. 3<sup>22</sup></sup> Ex. 22<sup>28</sup> (vgl. R 2<sup>39</sup> und H 16<sup>6</sup>); Deut. 10<sup>17</sup> (R 2<sup>41</sup> und H 16<sup>6</sup>); Ex. 22<sup>28</sup> (wiederholt in R 2<sup>42</sup> und H 16<sup>8</sup>); Deut. 32<sup>39</sup>; 4<sup>39</sup>; 10<sup>14</sup>; 10<sup>17</sup>; 6<sup>13</sup> cf. Mt. 4<sup>10</sup>; 6<sup>4</sup> (R 2<sup>43. 44</sup>) und Deut. 10<sup>14</sup>; 4<sup>39</sup>; 32<sup>39</sup>; 10<sup>17</sup>; 6<sup>13</sup>; 6<sup>4</sup> (H 16<sup>7</sup>); Ps. 35<sup>10</sup>; 86<sup>8</sup>; Jos. 23<sup>7</sup> (R 2<sup>44</sup>) und Jos. 23<sup>7</sup>; Ps. 35<sup>10. 86<sup>8</sup></sup> (H 16<sup>6. 8</sup>); Deut. 13<sup>5</sup> (R 2<sup>44</sup>; H 16<sup>6</sup>); Deut. 13<sup>1 ff.</sup> (R 2<sup>45</sup>; H 16<sup>13</sup>); Gen. 2<sup>16. 17</sup> (R 2<sup>53</sup>; H 16<sup>6</sup>); Jes. 44<sup>6</sup> (R 3<sup>6</sup>; H 16<sup>7</sup>). Öfters folgen diese Schriftstellen bei R und H in derselben Weise; manchmal auch in verschiedenen Kapiteln. Überall aber werden sie zu demselben Zweck angeführt. Dazu ist folgendes zu beachten: R 2<sup>39</sup> zitiert Gen. 3<sup>5. 23. 11<sup>7</sup></sup>; Exod. 22<sup>8</sup>; Deut. 32<sup>12</sup>; man erkennt den Gang, der hier durch die Bücher Moses' gemacht wird. H 16<sup>6 f.</sup> zitieren

1) R 2<sup>38. 39</sup>  
Simon: Ego dico multos esse deos.  
... Ex lege Iudaeorum sola adser-  
tiones adhibebo.

H 16<sup>5</sup>  
Σίμων· ἐγὼ δὲ φημι τὰς πεπιστευ-  
μένας γραφὰς παρὰ Ἰουδαίους πολ-  
λοὺς λέγειν θεοὺς.

Gen. 3<sup>5.22</sup>; Ex. 22<sup>38</sup>; Deut. 4<sup>34</sup> (Jer. 10<sup>11</sup>); Deut. 13<sup>6</sup>; Jos. 23<sup>7</sup>; Deut. 10<sup>17</sup>; Ps. 35<sup>10. 86s. 501. 821</sup>. Diese Zitate sehen wie eine Fortsetzung des Ganges durch die Schrift aus. Nun hebt R 2<sup>39</sup> am Schluß der Zitierungen ausdrücklich hervor: *et alia plurima, quae proferri possunt ex lege testimonia, non solum obscuriora sed et manifesta, quibus multi esse doceantur dei*, und deutet damit auf einen Sachverhalt hin, wie er in den über R 2<sup>39</sup> hinausgehenden Schriftzitataten in H 16<sup>6</sup> vorliegt. Erscheint hier H ursprünglich gegenüber R, so im folgenden umgekehrt R gegenüber H. Indem nämlich R 2<sup>41</sup> mit den Worten *ausculta ergo* fortfährt, gibt dies H 16<sup>7</sup> mit den Worten *συντομώτερον ἄκουε, πρὸς ἃ ἔληχας* wieder. Das hinzugefügte Wort *συντομώτερον* deutet an, daß H hier kürzt, wie denn auch in der Tat das bei R vorher stehende Kapitel R 2<sup>40</sup> bei H fehlt. R und H, beide abwechselnd primär, gehen also auch hier auf eine gemeinsame Grundschrift zurück. Diese tritt wieder R 2<sup>41</sup> und H 16<sup>7</sup> zu Tage, wenn beidemal Deut. 10<sup>17</sup> angeführt und daraus dieselbe Folgerung gezogen wird.

R 2 <sup>41</sup>	Ita, etiam si multi sunt, qui dicuntur dei, unus est tamen major omnium, Judaeorum deus.	H 16 <sup>7</sup>	<i>ὡσπερ ὅτι εἰ καὶ εἰσὶ θεοί, ὑπὸ τὸν Ἰουδαίων θεὸν εἰσιν.</i>
-------------------	--	-------------------	---

Übereinstimmungen bei manchen Abweichungen finden sich dann wieder zwischen R 2<sup>43</sup> und H 16<sup>14</sup>, wo beidemal darauf hingewiesen wird, daß die Engel „Götter“ genannt werden. Engere Berührungen bestehen zwischen R 2<sup>43.44</sup> und H 16<sup>6.7</sup>, wo von beiden Deut. 4<sup>39</sup> (u. zw. in R und H je zweimal), Deut. 10<sup>14. 17. 613. 4</sup>. Ps. 35<sup>10. 86s. 501. 821</sup>. Jos. 23<sup>7</sup>, wenn auch im Wortlaut öfters differierend zitiert werden; ebenso zwischen R 2<sup>45</sup> und H 16<sup>13</sup> (vgl. Deut. 13<sup>1-3</sup>), R 2<sup>46</sup> und H 16<sup>15</sup> (vgl. die Rückbeziehung auf Deut. 13<sup>1-3</sup>).

Es ist unverkennbar, daß R 2<sup>38-46</sup> und H 3<sup>38. 16 5-15</sup> eine Grundschrift gemeinsam haben, die teils in R, teils in H in ursprünglicher Gestalt vorliegt.

Weitere Spuren dieser Grundschrift finden sich bei R und H vereinzelt in den folgenden Kapiteln. R 2<sup>47</sup> und H 17<sup>4</sup> (vgl. H 18<sup>13</sup>) erwähnen in derselben Weise die Erzväter Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses unter derselben Be-



ziehung auf Mt 11<sup>27</sup>. — R 2<sup>61</sup> und H 17<sup>7</sup> begegnen sich nahe i eigentümlichen Gedanken und Bildern:

R 2 <sup>61</sup>	H 17 <sup>7</sup>
<p>Nam si universum hunc mundum solis hujus replet lux, quantum aestimas esse illud incorporeum lumen et infinitum? tantum sine dubio, ut istud solis lumen ad illud tenebrae et non lux esse videatur.</p>	<p>λαμπρότερος ὢν τὸ σῶμ καὶ παντὸς φωτὸς στυλπνότι ρος, ὡς πρὸς σύγκρισιν αὐτο τὸ ἡλίου φῶς λογισθῆναι σκέ τος.</p>

R 2<sup>61-69</sup> und H 17<sup>13-19</sup> berühren sich im Thema. Überdie bezieht sich H 17<sup>13</sup> Simon auf frühere Äußerungen seines Gegner zurück, die sich aber nicht in H vorfinden, und H 18<sup>13</sup> zitiert einen Ausspruch des Petrus, in H 18<sup>20</sup> verstärkt, der aber nicht in H, sondern in R 2<sup>45</sup> steht.

Nun ist bereits von andern der Nachweis erbracht worden daß überhaupt der ganze Abschnitt H 16—19, die Disputatio zwischen Simon und Petrus, die in Laodicea stattgefunden haben soll, nicht hier, sondern in Cäsarea stattgefunden und sich dem nach an H 3<sup>57</sup> angereicht haben muß<sup>1</sup>. Schon an und für sich ist es ja sehr auffällig, daß H 3<sup>58</sup> über den 2. und 3. Tag der Disputation in Cäsarea nur kurz ohne jede sachliche Angabe hinweggeht. Noch mehr überrascht es, wenn nach H 17<sup>5</sup> Petrus in einer „gestrigen“ Rede (ἐχθές) eine Versicherung abgegeben hat, die sich aber nicht in H, sondern in R 2<sup>51</sup>, vgl. R 3<sup>44</sup> vorfindet, oder wenn er H 19<sup>23</sup> auf eine spätere ἐξήγησις hinweist die aber in H nicht mehr folgt, sondern bereits in H 15<sup>8</sup> vorhergegangen ist. Geradezu ein Widerspruch ist es aber, wenn Zacchäus, der nach H 3<sup>73</sup> schon längst von Petrus zum Bischof von Cäsarea geweiht und daselbst zurückgelassen worden ist nach H 17<sup>1</sup> auf einmal wieder zu Laodicea im Gefolge des Petrus erscheint. Daraus ergibt sich unzweifelhaft, daß die von I nach Laodicea verlegte Disputation aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen und an unrichtiger Stelle nachgebracht ist. Die literarischen Beziehungen aber, die hier an vielen Stellen zwischen H und R oben nachgewiesen worden sind, zeigen

1) Vgl. zu dem folgenden Hilgenfeld a. a. O. 245 ff., Uhlhorn a. a. O. 344 ff., Lehmann a. a. O. 326 ff.

daß diese Disputation in demselben Zusammenhang wie bei R gestanden haben muß. Damit stimmt, daß H 17<sub>1</sub> fast wörtlich bei R 3<sub>12</sub> wiederkehrt. Wie nämlich in H Zacchäus, so tritt in R ein Quidam auf, um dieselbe Meldung wie H 17<sub>1</sub> zu bringen, daß die Menge mit Simon auf Petrus warte. Dieses Zusammenreffen zwischen H und R markiert wieder deutlich die Grundschrift. Nun bezieht sich Simon R 3<sub>14</sub> auf eine Behauptung, die Petrus tags zuvor getan habe: Repeto abs te, quae hesterno promiseras: dicebas enim ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae; über dieses Thema hatten aber Simon und Petrus schon nach R 2<sub>49</sub>α. verhandelt (2<sub>49</sub> festino enim de immensitate summae lucis exponere, vgl. 2<sub>50-67</sub>). Daraus ergibt sich, daß sich an R 2<sub>38-46</sub> (vgl. H 16<sub>5-15</sub>) die Kapitel R 2<sub>47-70</sub> (vgl. H 17) angeschlossen haben müssen, ohne daß zunächst auszumachen wäre, welche von beiden sonst sehr verschiedenartigen Redaktionen der Grundschrift am meisten entsprechen haben wird.

Ebenso muß fürs erste unentschieden bleiben, ob und inwieweit R 3<sub>2-12</sub>, 12-37, 61-69. H 17<sub>12-20</sub> zur Grundschrift gehören<sup>1</sup>.

Ihre Spur zeigt sich erst R 3<sub>37</sub>t. und H 18<sub>1-2</sub> wieder, wo beidemal unter Berufung auf Mt 5<sub>45</sub> über die marcionitische Antithese des guten und gerechten Gottes verhandelt wird.

Die exegetischen Ausführungen über Mt 11<sub>27</sub>, die H 18<sub>4-23</sub> stehen, berühren sich leise mit R 2<sub>47-52</sub>, sind aber sonst R gegenüber original.

H 19<sub>3</sub> hat mit R 3<sub>16</sub> die Fragestellung gemeinsam:

R 3<sub>16. 17</sub>  
 1) si est malum, 2) quid sit malum (bezw. quid vel quomodo) 3) cui sit et unde (utrumnam a deo an ex nihilo, semperne fuerit an ex tempore coeperit, utile sit an inutile).

H 19<sub>3.4</sub>  
 1) τὸ πῶς γέγονεν (sc. ὁ πονηρός), 2) εἴπερ γέγονεν, 3) καὶ ὑπὸ τίνος καὶ διὰ τί (ὄθεν γέγονεν ἢ δι' αὐτοῦ θεοῦ ἢ ἀφ' ἑαυτοῦ ἢ καὶ ἐξ οὐκ ὄντων βέβηκεν, τῶν πρὸς τί ἐστὶν ἢ ἀεὶ ἦν).

Eine gegenseitige Beziehung zwischen R und H ist also auch hier nicht abzuweisen, jedoch auch der vorhandene Unterschied nicht zu übersehen, wenn R sächlich von malum, H per-

1) R 3<sub>29</sub> und H 17<sub>16</sub> zitieren in gleicher Weise Ex. 33<sub>20</sub>.

sönlich von *malus*, R ausdrücklich die Beantwortung dieser philosophischen Fragen ablehnt, H aufs genaueste auf sie eingeht. Auch H 19<sup>15</sup> und R 3<sup>26</sup> berühren sich in der Lehre von der Willensfreiheit.

Die Ausführungen (R 3<sup>38-42</sup>) über den Zusammenhang zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele haben ihre Parallele in H 2<sup>13f.</sup> Dort wie hier findet sich als Gegengrund gegen Gottes Gerechtigkeit der Gedanke, daß die Frommen bisweilen eines gewaltsamen, die Schlechten oft eines natürlichen Todes gestorben sind. Während er aber H 2<sup>13</sup> zusammenhangslos dasteht, wird er R 3<sup>38-42</sup> weiter ausgeführt. Beidemal bildet er den Übergang zu einer Ausführung über Simons Zauberkünste und Lehre (H 2<sup>14f. 17f.</sup> und R 3<sup>42-50</sup>). Daher wird er der Grundschrift zuzuweisen sein, aus der beide in verschiedener Absicht schöpften. Was jedoch R 3<sup>42-50</sup> über Simon gesagt wird, ist weiter nichts als eine breit ausgespinnene Wiederholung von R 2<sup>13</sup>, vgl. H 2<sup>32</sup>, und daher in H weggelassen. — R 3<sup>51-62</sup> hat in der äußeren Anlage große Ähnlichkeit mit H 20<sup>1-10</sup>, insofern beidemal ein Privatgespräch des Petrus und seiner Begleiter folgt; doch tritt R 3<sup>51</sup> Nicetas, H 20<sup>1</sup> Sophonias auf. Beidemal wird auch in ähnlicher Weise auf die zwei Reiche des oberen und unteren Äon und deren Könige angespielt (R 3<sup>52</sup> und H 20<sup>2</sup>). Sonst differieren beide Berichte wesentlich.

Der Bericht über die Ordination des Zacchäus in Cäsarea in R 3<sup>63-66</sup> hat seine Parallele in H 3<sup>58-73</sup>, womit also R und H in das alte Bett der Grundschrift zurückkehren<sup>1</sup>. Dabei hat R wesentlich gekürzt gegenüber H, zweifellos deshalb, weil die kirchenrechtlichen Bestimmungen, die hier in der Grundschrift standen (H 3<sup>60-71</sup>), bereits von dem Verfasser der Ep. Clem. aufgenommen worden waren. Um diese Wiederholung zu vermeiden, wird R 3<sup>66</sup> nichts weiter als die Ordination des Zacchäus berichtet. Daß aber R 3<sup>66</sup> Ausführungen wie H 3<sup>60f.</sup> in seiner Vorlage gelesen haben muß, das beweisen nicht nur Wendungen, wie *haec autem et his similia cum dixisset, Petrus manibus superpositis Zacchaeo oravit*, die den epitomatorischen Charakter von R verraten, sondern auch einzelne Ausführungen, wie über

1) Vgl. bes. R 3<sup>65</sup> und H 3<sup>59.63</sup>. R 3<sup>66</sup> und H 3<sup>66</sup>, dazu Uhlhorn a. a. O. 81 ff.

die Pflichten der Gemeinde gegenüber ihrem Bischof, ihren Presbytern und Diakonen, die weiter nichts als die Ausführungen H 366-70 kurz registrieren. Wenn jedoch R 368 die Witwen als Gemeindeangestellte erwähnt, die H 360ff. fehlen, so weist dies darauf hin, daß R 368 nicht direkt aus H 360 geschöpft haben kann. Ist H in anderen Ausführungen, so ist R in dieser Bemerkung original. Beide gehen auch hier auf eine gemeinsame Grundschrift zurück. Die Erzählung über die weitere Wirksamkeit des Petrus in Cäsarea (R 367-74) fehlt in H, ist jedoch wohl der Grundschrift entnommen (vgl. S. 34 Z. 16 v. u.).

Überblicken wir diese unsere Untersuchung über die umfangreichen Abschnitte R 247—375 und H 16—19, so werden wir nicht verkennen, daß sie bei aller Selbständigkeit doch von einander literarisch abhängig sind. Da weder R noch H als durchweg primär oder sekundär nachgewiesen werden können, müssen beide auf eine gemeinsame Grundschrift zurückgeführt werden. Beachten wir weiter, daß die aufgezeigten literarischen Beziehungen sich in beiden Relationen nicht an verschiedenen Orten zerstreut, sondern in derselben Aufeinanderfolge vorfinden, so werden wir in ihnen Spuren erblicken, welche auf den Gedankengang der Grundschrift führen. So fügen sich auch diese Abschnitte R 247—375 und H 16—19 bzw. H 358-73 trotz ihrer Verschiedenheit nach Inhalt und Stellung sehr wohl in die Grundschrift ein.

In R 41 beginnt ein Reisebericht, in dem kurz erzählt wird, wie Petrus über Dora, Ptolemais, Tyrus, Sidon und Berytus nach Tripolis reist. Auch in H 41 beginnt ein Reisebericht, aber es ist hier zunächst nicht von Petrus, sondern von dessen Begleitern Klemens, Nicetas und Aquila die Rede, welche sich auf Befehl des Petrus auf die Reise machen, während Petrus noch in Cäsarea bleibt (H 373). Zunächst reisen sie nach Tyrus, wo sie bei Berenice, ihrer Pflegemutter, zu Gast bleiben. Hier hören sie aus dem Munde der Berenice von den Zaubereien, durch die Simon die Stadt in Verwirrung setze; am andern Morgen von einem Bekannten der Berenice, daß Simon sich nach Sidon eingeschifft habe, während er von seinen Schülern den alexandrinischen Grammatiker Appion, den diospolitischen Astrologen Annubion und den athenischen Epikuräer Athenodorus zurückgelassen habe (H 41-6). Es erfolgt nun zwischen Klemens einer-

seits und Appion andererseits, in dessen Begleitung aber hier noch weitere 30 Genossen erscheinen, eine Disputation über mythologische und philosophische Gegenstände, welche außergewöhnliche Kenntnisse darin voraussetzt (H 47-6<sup>25</sup>). Alsdann erscheint Petrus, woraufhin Appion mit seinen Begleitern verschwindet. Klemens erzählt ihm das, was er von Berenice über Simon gehört hat, und berichtet ihm über seine Disputationen mit Appion (H 6<sup>26</sup>). Petrus bleibt einige Tage in Tyrus (H 7<sup>1-5</sup>) und zieht dann, indem Simon stets ihm entweicht, über Sidon (H 7<sup>6-8</sup>), Berytus (H 7<sup>9-11</sup>) und Byblus (H 7<sup>12</sup>) nach Tripolis (H 8<sup>1</sup>), überall sein Bischofsamt ausübend. — Vergleichen wir zunächst die beiden Reiseberichte als solche, so ist derjenige in H (4<sup>1-6</sup> 6<sup>26</sup>—8<sup>1</sup>) nicht nur ausführlicher, sondern erwähnt auch eine Reisestation, die in R fehlt, Byblus, und ist hierin R gegenüber original; der kürzere in R dagegen bietet in der Erwähnung der Reisestationen Dora und Ptolemais eine über H hinausgehende Notiz, die nicht als Zusatz eines Überarbeiters erklärt werden kann. Umgekehrt nimmt es gegen H ein, daß hier auf einmal Petrus und Simon für eine zeitlang verschwinden und an ihre Stelle Klemens, der doch noch nicht einmal getauft ist, bzw. die 3 Genossen des Simon treten, die dann wieder für lange Zeit verschwinden, um erst später — Annubion H 14<sup>11</sup>, Athenodor H 16<sup>1</sup>, Appion H 20<sup>11</sup> (hier auch die übrigen) — wieder zu erscheinen. Bei R treten sie erst wie H 20<sup>11</sup> am Ende auf (R 10<sup>52</sup>). Sehr auffällig ist es auch, daß sofort, nachdem sie zum erstenmal genannt worden sind (H 4<sup>6</sup>), sie nicht mehr allein erscheinen, sondern, wie sonst Simon, in Begleitung von 30 Genossen (H 4<sup>7</sup>), von denen man aber dann wieder nichts mehr hört (außer allgemein H 6<sup>1</sup> vgl. H 6<sup>26</sup>). Gegen R nimmt es ein, daß unter Weglassung des Berichtes über Simon (H 4<sup>4</sup> vgl. H 6<sup>26</sup>. 7<sup>3</sup>) der Reisebericht so summarisch gehalten ist. Es leuchtet ein, daß auch hier derselbe Sachverhalt vorliegt: H und R gehen gemeinsam auf eine Grundschrift zurück. Sie ist in R insofern ursprünglicher wie in H, als hier nur von Petrus bzw. Simon die Rede ist. Sie hat sich jedoch auch in H noch erhalten, insofern hier ausführlicher von Petrus (vgl. H 6<sup>26</sup>—8<sup>1</sup>) und Simon (vgl. H 4<sup>4-6</sup>) die Rede ist. Denn daß der Bericht über die Wirksamkeit des Petrus in den phönizischen Städten (H 6<sup>26</sup>—8<sup>1</sup>) der Grundschrift zuzuweisen ist, zeigt ein Vergleich

mit dem Bericht über seine Wirksamkeit in Cäsarea (H 358-73 vgl. R 363-75), wo dasselbe erzählt wird. Daß aber auch der Bericht über Simon (H 42-7) der Grundschrift angehört haben muß, jedoch nur so, daß hier für Appion Simon und für Klemens Petrus einzusetzen ist, verrät nicht nur der Inhalt, der mit früherem (vgl. H 226 u. R 213) wohl in Einklang steht, sondern auch unser gegenwärtiger Text. Oder wie sollte H darauf gekommen sein, dem Appion 30 Gefährten beizugesellen (H 47), die wir sonst nur bei Simon finden (H 223. 161. 171), wenn sie nicht in seiner Grundlage und hier bei Simon erwähnt waren?

Wie aber steht es mit der Disputation des Klemens und Appion (H 47—625)? Es ist klar: Haben Klemens und Appion hier nicht zur Grundschrift gehört, dann auch nicht die Disputation. Aber vielleicht so, daß es ursprünglich eine Disputation zwischen Petrus und Simon war? Betrachten wir uns den Kontext, in dem sie steht, so fällt in die Augen, daß in H wiederholt, einmal unmittelbar vorher (H 44) und zweimal unmittelbar danach (H 626; 73) von einem Stieropfer die Rede ist, durch das Simon seine dämonische Wirksamkeit vermittele. Diese Stellen sehen so aus, als ob sie ursprünglich ein zusammenhängendes Gewebe gebildet hätten, das durch die dazwischen gerückte Disputation zerrissen worden ist, und erwecken den Anschein, als ob diese nicht in die Grundschrift hineingehört. Nun finden wir auch in R Ausführungen ähnlichen, ja z. T. völlig übereinstimmenden Inhalts wie H 47—625, jedoch nicht in einem Dialog des Klemens und Appion, sondern in einem Gespräch des Petrus mit Klemens, Nicetas und Aquila. Sie stehen außerdem in einem ganz andersartigen Zusammenhang und an einer ganz anderen Stelle, erst nach der Taufe des Klemens am Ende des Klemensromanes (R 1017-51), kurz vor dem Auftreten des Appion und seiner Genossen (R 1052). Sie sind ferner anders angeordnet und wesentlich kürzer als in H. Es fragt sich, welche von beiden Relationen den Anspruch auf Originalität erheben kann. Hilgenfeld (a. a. O. 223f.) hat sich im großen und ganzen für R erklärt, indem er H 416 (vgl. R 1020-24); H 518. 14 (vgl. R 1029), H 624 (vgl. R 814) für durchaus sekundär ansah. Trotzdem hat auch er zugegeben, daß H 63ff. (vgl. R 1017ff. 30. 32ff.) H 523 (vgl. R 1023. 24) H 62 (vgl. R 1031) H 65-10 (vgl. R 1031-34) ausführlicher als die Parallelen bei R und deshalb primär

seien, und vermutet, daß H 6<sub>21</sub> und R 10<sub>24</sub> von einander unabhängig seien. Uhlhorn dagegen (a. a. O. 320 ff.) erkennt die Ursprünglichkeit allein H zu und behauptet, daß R 10<sub>20</sub> aus H 5<sub>12</sub> und 6<sub>2</sub>; R 10<sub>22</sub> aus H 5<sub>13</sub>; R 10<sub>24</sub> aus H 5<sub>23</sub> und 6<sub>21</sub> zusammengearbeitet bzw. -gezogen sei. Ebenso findet Lehmann (a. a. O. 142 ff., 154 ff., 156), daß R „handgreiflich die Signatur der epitomatorischen Überarbeitung an sich trage“. Aber so richtig dies ist, so ist doch auch die Beobachtung Hilgenfelds zutreffend, und durchaus primär sind z. B. die Notiz über das Grab des Herkules (R 10<sub>24</sub>), ebenso die über die Metamorphose der Andromeda u. s. f. (R 10<sub>26</sub>), die an den Parallelstellen in H fehlen. Daher müssen wir auch hier eine gemeinsame Quelle annehmen, die im allgemeinen bei H reichlicher und reiner fließt als in R, aber auch hier ursprünglicher zu Tage tritt als in H. Daß sie dagegen in der Einfassung, in der sie in R erscheint, an der rechten und ursprünglichen Stelle sich befindet, wird nach unsrer obigen Untersuchung als sicher angenommen werden dürfen.

Den Aufenthalt in Tripolis schildert H 8—9 und R 4<sub>2-32</sub>. Sicher ist die Einleitung dazu H 8<sub>1-8</sub> im ganzen angemessener als R 4<sub>2-7</sub>. Beide erzählen zunächst von einem Auflauf des Volkes; bei H ist er jedoch begründet durch das Entweichen Simons, bei R völlig unmotiviert. Auf die Rede, die infolgedessen Petrus vor dem Volk halten will, weist bei H ein umlaufendes Gerücht, bei R Petrus hin. Die Rede selbst wird jedoch bei R passender durch die Worte Jesu Mt 9<sub>37-38</sub> eingeleitet, als bei H durch Mt 20<sub>16</sub>. Dabei führt R — allerdings zusammenhangslos — Gedanken aus, die an Mt 20<sub>16</sub> anknüpfen. So zeigt sich auch hier derselbe Sachverhalt: Weder H noch R sind ursprünglich.

In den folgenden Reden des Petrus R 4<sub>8-37</sub> und H 8<sub>9-23</sub>; 9<sub>1-21</sub> bestehen zwischen beiden Rezensionen große Verschiedenheiten. Nach H finden die Reden in 4 Tagen, nach R in 3 Tagen statt. Während der Abschnitt R 4<sub>13-20</sub> dem 1. Tag zugewiesen wird, kommt der Parallelabschnitt H 9<sub>7-16</sub> erst auf den 2. Tag. Auch inhaltlich weichen beide von einander ab. Wenn nach H 8<sub>10</sub> Adam der wahre Prophet ist, so nach R 4<sub>9</sub> der unigenitus (der hl. Geist bzw. Christus). Hilgenfeld, Theol. Jahrb. a. a. O. 520 ff. hat behauptet, daß R 4<sub>8-37</sub> einen „stetigen Fortschritt

und abgeschlossenen Zusammenhang“ verrate und H gegenüber original sei. Vergleicht man jedoch die Ausführungen von Uhlhorn (a. a. O. 325—328) und Lehmann (a. a. O. 183—211), so gewinnt man den Eindruck, daß H, was sowohl die Reihenfolge als auch den Inhalt anlangt, primär ist. Immerhin hat auch R Originales, so z. B. die Kapitel R 4<sub>21-26</sub>, die, da sie sich mit H 3<sub>13</sub> berühren, nicht als Arbeit des Redaktors zu betrachten sind, oder die Bemerkung über Nemroth als Erbauer Ninives (R 4<sub>39</sub>), die an R 1<sub>30</sub> erinnert, die eigentümliche Motivierung R 4<sub>35</sub>, welche die johanneische Überlieferung einer 3jährigen Wirksamkeit Jesu ausschließt, Jesus sei das angenehme Jahr des Herrn, die 12 Apostel die 12 Monate (vgl. H 17<sub>19</sub>). So gehen auch hier H und R auf eine gemeinsame Grundschrift zurück, die H im ganzen, R im einzelnen genauer wiedergibt.

Auch bei den weiteren Reden in Tripolis (H 10 und 11; R 5 und 6) finden sich neben wörtlicher Übereinstimmung (vgl. z. B. H 10<sub>7-20</sub> und R 5<sub>14-22</sub>) Abweichungen in bezug auf die Anordnung des Stoffes wie den Inhalt selbst. So entsprechen sich

R 5<sub>13-22</sub> und H 10<sub>5-20</sub>

R 5<sub>23-36</sub> und H 11<sub>4-18</sub>

R 6<sub>2-3</sub> und H 11<sub>2-3</sub>

R 6<sub>4-14</sub> und H 11<sub>19-32</sub>.

Dabei ist die Umstellung von H 11<sub>4-18</sub> in die zweite Rede R 5<sub>23-36</sub> als ein Werk des Redaktors zu charakterisieren, wie andererseits H 10<sub>21-25</sub> ohne Parallele bei R ist. Auch sonst ist R öfters sekundär, wenn z. B. R 5<sub>17</sub> den im Menschen befindlichen Feurdämon und dessen Feuersubstanz (vgl. H 10<sub>11</sub>) auf die Paradiesesschlange und das Fegfeuer umdeutet, wenn R 5<sub>26</sub> von Giftmischern, H 11<sub>9</sub> nur von untüchtigen Ärzten, R 5<sub>34</sub> von Gottesverehrern, H 11<sub>16</sub> von Juden redet. Doch hat auch R eigentümliche Gedanken, wie den Exkurs R 5<sub>4-12</sub>, der mit seinem Hinweis auf den wahren Propheten R 5<sub>5. 6. 10. 11</sub> (vgl. R 1<sub>50</sub>) sowie mit seinen Zitaten (R 5<sub>11</sub>), darunter einem von Joh. 8<sub>34</sub> abweichenden Herrenwort (R 5<sub>12</sub>), nicht als Zusatz des Überarbeiters erklärt werden kann, sondern der Grundschrift zuzuweisen ist. Die sowohl für R (vgl. R 2<sub>1</sub>; 3<sub>68</sub>; 4<sub>8</sub>) als auch für H (vgl. S. 32) in gleicher Weise eigentümliche Bemerkung, wie sie sich in auffälliger Übereinstimmung R 5<sub>36</sub> und H 10<sub>26</sub> findet,



daß die Begleiter des Petrus zwanzig gewesen seien, weist auf denselben Sachverhalt.

In dem Bericht über die Reise von Tripolis nach Laodicea, der zugleich die erste Wiedererkennung (der Matthidia als der Mutter des Klemens) schildert, gehen R 71-24 und H 12<sup>1-24</sup> parallel. Nur das Gespräch über die *φιλανθρωπία* H 12<sup>25-33</sup> fehlt in R. Nach Hilgenfeld a. a. O. 181, Anm. 1 stammt es aus einer alten Quelle, da seine Anschauungen, wie über die alttestamentlichen Propheten (H 12<sup>32</sup>) u. A., mit denen der H in Widerspruch stünden. Aber das Verhältnis kann auch das umgekehrte sein, derart, daß die diesem Abschnitt widersprechenden Anschauungen in H auf ältere Quellen zurückgehen. Nun ist es sicher, daß die Abhandlung über die *σωφροσύνη* H 13<sup>13-21</sup>, vgl. R 7<sup>37.38</sup> in der Grundschrift gestanden hat. Da nun die Abhandlung über die *φιλανθρωπία* ihrem Inhalt wie ihrer Art nach mit der über die *σωφροσύνη* aufs nächste verwandt ist, so wird auch sie der Grundschrift zuzuweisen sein, zumal in der dazu gehörigen Ep. Cl. 8, gerade wie H 12<sup>25-33</sup> und 13<sup>13-21</sup>, die *φιλανθρωπία* neben der *σωφροσύνη* als *μέγιστον αγαθόν* gepriesen wird.

Ein verräterischer Hinweis auf die Grundschrift findet sich H 12<sup>5</sup> (vgl. R 7<sup>5</sup>), wo eine Äußerung des Petrus angeführt wird, die er in Cäsarea getan haben soll. Diese steht aber nicht in H, sondern nur R 3<sup>72</sup>. Kann nun R, wie oft dargelegt, nicht unmittelbar Quelle für H gewesen sein, so muß hier eine gemeinsame Grundschrift angenommen werden, auf die sich H 12<sup>5</sup> in der unrichtigen Voraussetzung, sie aufgenommen zu haben, zurückbezieht.

Die 2. Wiedererkennung (des Nicetas und Aquila als Brüder des Klemens) wird H 13<sup>1-8</sup> und R 7<sup>25-33</sup> ziemlich übereinstimmend erzählt, bei H jedoch in einer ursprünglicheren Form als bei R: R 7<sup>26.27</sup> ist nur eine breite Wiederholung desselben, was R 7<sup>8-10.16.17</sup> bereits erzählt war; R 7<sup>30</sup> erscheint als eitle Prahlerei der Matthidia, was H 13<sup>5</sup> als rührende Klage derselben dargestellt wird; R 7<sup>37.38</sup> gibt nur fragmentarisch wieder, was H 13<sup>13-21</sup> begeistert als das Lob des keuschen Weibes preist.

In der folgenden Erzählung von der 3. Wiedererkennung (des Faustus als des Vaters des Klemens) finden sich zwischen H 14<sup>1ff.</sup> und R 8<sup>1ff.</sup> bedeutsame Differenzen. Während beide

gleichmäßig die Taufe der Mattidia (H 14<sub>1</sub>. R 7<sub>38</sub>) berichten, gehen sie von da ab auseinander, um erst am Schluß (H 20<sub>11f.</sub> und R 10<sub>52f.</sub>) wieder zusammenzutreffen. „Der wesentlichste Differenzpunkt ist der, daß H in dem Zwischenabschnitt eine Disputation des Petrus mit Simon (H 16—19), R dagegen ein Gespräch zwischen Petrus sowie Faustus und seinen Söhnen über die Genesis haben (R 8<sub>1—9</sub><sub>32</sub>)“. Infolgedessen erscheint auch die Wiedererkennung des Vaters bei R erst ziemlich am Ende (R 9<sub>33-38</sub>), während sie bei H schon am Anfang vor der Disputation (vgl. H 14<sub>8-12</sub>) stattfindet. Nun bringt H, wie oben S. 26f. gezeigt, die Disputation mit Simon (H 16—19), indem H sie nach Laodicea verlegt, an unrichtiger Stelle, da sie zur Disputation in Cäsarea gehört. Dann aber wird es von vornherein wahrscheinlich sein, daß R 8<sub>1—9</sub><sub>32</sub> in dem richtigen und ursprünglichen Zusammenhang steht. Darauf weist aber auch Folgendes hin: H 14<sub>2-4</sub>, ein Abschnitt, welcher der Wiedererkennung des Vaters (H 14<sub>8-12</sub>) vorangeht, enthält schon ein Gespräch des Vaters über die Genesis. Dasselbe wird H 14<sub>6</sub> nochmals kurz aufgenommen. Nach der Wiedererkennungsszene weist Petrus (H 14<sub>12</sub>) wiederum auf eine Disputation über die Genesis hin, die Klemens mit Annubion in Antiochia veranstalten soll. Aber H selbst bringt diese Disputation nicht. Statt dessen steht H 15 ein Gespräch des Petrus mit Faustus über das Verhältnis von Schuld und Schicksal, worauf H 16—19 die bekannte Disputation mit Simon folgt. Noch an einer Stelle H 20<sub>21</sub> spricht Petrus seine Freude darüber aus, den Annubion bei sich zu haben, der in Antiochien über die Genesis sprechen werde. Aber auch auf diese Ankündigung folgt das Gespräch über die Genesis nicht, vielmehr eilt die Geschichte ihrem Ende zu. Wie sind diese zwecklosen Ankündigungen zu verstehen? Ein Blick auf R gibt die Antwort. In derselben Weise, z. T. wörtlich übereinstimmend mit H 14<sub>1-3</sub>, wird hier (R 8<sub>1.2</sub>) zunächst erzählt, wie Petrus nach einem Bad im Meer mit einem Greis zusammentrifft. Alsdann entspinnt sich zwischen diesem einerseits und Petrus und seinen Begleitern andererseits eine scharf durchgeführte Disputation über genesis und providentia, eine Disputation, die eine außerordentliche Kenntnis der verschiedenen philosophischen Systeme bekundet (R 8<sub>3-38</sub>), wobei es anfänglich nicht an Berührungspunkten zwischen R und H fehlt (vgl. R 8<sub>4</sub> u. H 14<sub>3</sub>). Diese Disputation

setzt sich am folgenden Tage in gleicher Weise fort (R 837-57) und schließt mit einer Aufforderung des Petrus, dem wahren Propheten zu glauben (R 857-62). Am 3. Tage wird sie mit demselben Thema (vgl. R 857. 91) nochmals gründlich aufgenommen und durchgeführt (R 91-33). Offenbar bildet dieser Abschnitt ein zusammenhängendes Ganzes. Das beweist nicht nur der künstliche Aufbau (zuerst redet Nicetas R 85-38; dann Aquila R 837-57; schließlich Klemens R 91-33 cf. 858), sondern auch die durchgängig gleichartige Behandlung des Stoffes, die Beweisführung, sowie die Übereinstimmung in den Ideen. Ist es nun sicher, daß auch nach H 14 ein derartiges Gespräch über genesis und providentia der Wiedererkennung des Faustus vorangegangen ist, so wird es in R 8—933 wiederzufinden sein, wohin es aus der Grundschrift aufgenommen worden ist. H hat es sehr gekürzt, weil H statt dessen die Disputation H 16—19 brachte, die ihm wichtiger erschien, R dagegen ziemlich vollständig und an richtiger Stelle erhalten.

Auf dieses Gespräch folgte dann, ihm die praktische Spitze gebend, die Geschichte von der Wiedererkennung des Faustus als des Vaters des Klemens, wie sie R 933-38 wesentlich original gegenüber H 148-12 dargestellt wird.

Wenn dann H 151-5 ein Gespräch des Petrus mit dem Vater über das künftige Gericht und die göttliche Vorsehung bringt, so paßt dies inhaltlich zu der Disputation, die R 81—933 berichtet ist, sehr wohl. Ja, sie setzt eine derartige Ausführung geradezu voraus, wenn R 839 den Inhalt der am vorhergehenden Tag stattgehabten Disputation mit folgenden Worten rekapituliert: *Hic ergo fuit hesternae disputationis sensus . . . . consequitur autem ut, si creator omnium deus est ac mens, sit etiam justus; quod si justus est, necessario iudicat; si iudicat, necesse est, ut homines de suis actibus iudicentur . . . . Haec fuit, ut opinor, totius verbi continentia.* Eine derartige Ausführung fehlt bei R, findet sich aber z. T. wenigstens H 151.2 vor, wo von den ewigen Strafen die Rede ist, und wird daher der Grundschrift zuzuweisen sein.

Was dann H 156π. über die *φιλανθρωπία* ausführt, scheint nichts als eine Weiterführung früher ausgesprochener Gedanken zu sein (H 1225). Daß aber auch nach der Wiedererkennung irgend eine Fortsetzung des Gesprächs gefolgt sein muß, zeigt nicht nur H 15, sondern auch R 101π. Wenn hier R 101-12 die

Frage de bono et malo behandelt wird, so zeigt schon R 8<sup>54-57</sup>, daß sie im Plane des Ganzen lag. Aber auch H greift sie nach dem Exkurs H 16—19, in H 20<sup>1-10</sup> auf. Sie wird daher hier irgendwie in der Grundschrift behandelt gewesen sein, dies um so gewisser, als sie sachlich den Abschluß und Höhepunkt der Abhandlung über genesis und providentia bedeutet.

Daran hat sich, wie oben gezeigt, eine Ausführung angeschlossen, wie sie R 10<sup>17-51</sup> bzw. H 4—6 vorliegt.

H 20<sup>11</sup> und R 10<sup>52</sup> treffen beide Berichte wieder zusammen, um ziemlich übereinstimmend zu erzählen, wie schließlich Petrus den Simon überwindet und auch in Laodicea, wie vorher in den andern Städten, die Kirche organisiert (H 20<sup>11-23</sup>, R 10<sup>52-72</sup>). Wenn jedoch H 20<sup>23</sup> eine Reise des Petrus nach Antiochia zur weiteren Verfolgung des Simon in Aussicht stellt, führt R 10<sup>66-72</sup> die Erzählung selber weiter und berichtet außer dieser Reise nach Antiochia und der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse daselbst auch noch die Taufe des Vaters durch Petrus. Jener Hinweis auf die antiochenische Reise, wie er sich schon H 11<sup>36</sup>. 12<sup>1</sup>. 24 und dann H 20<sup>23</sup> findet, deutet darauf hin, daß der Schluß der Geschichte, wie er in R 10<sup>66-72</sup> vorliegt, dem Verfasser von H bekannt war und demnach zur Grundschrift gehört. Aber läßt sich auch darüber nichts sicheres feststellen — keinesfalls ist ein Grund dafür ausfindig zu machen, daß H den ursprünglichen Schluß, R dagegen eine Fortsetzung der Geschichte darstelle, wie sie sich leicht ein jeder hätte machen können.

Versuchen wir nunmehr uns ein übersichtliches Bild von der Grundschrift auf Grund der nachfolgenden Tabelle zu machen.

H	R	
11-7 <sup>a</sup>	11-7 <sup>a</sup>	Die Seelenkämpfe des Klemens und die Predigt eines Unbekannten, bzw. nach R des Barnabas in Rom.
17 <sup>b-8</sup>	—	Die Reise des Klemens nach Alexandrien.
19-14	17 <sup>b-11</sup>	Die Disputation des Barnabas und Klemens mit den Philosophen in Alexandrien (bzw. in Rom nach R).
115-22	112-19	Das Zusammentreffen des Klemens mit Petrus in Cäsarea und die Belehrung des Petrus über den wahren Propheten.

H	R	
2 <sub>1</sub>	2 <sub>1</sub>	Das Auftreten des Petrus mit seinen 16 (bezw. nach R 12) Begleitern.
2 <sub>18</sub>	2 <sub>3-6</sub>	Der Bericht des Aquila und Nicetas über Simon, Einleitung dazu.
2 <sub>19-21</sub>	—	Die Erzählung von der Syrophönizierin Justa, der Pflegemutter des Simon, Aquila und Nicetas.
2 <sub>22</sub>	2 <sub>7</sub>	Über Simons Abkunft und Lehre.
2 <sub>23. 24</sub>	2 <sub>8. 11</sub>	Über die Vorläufer Simons, Johannes und Dositheus.
2 <sub>23. 25</sub>	2 <sub>9. 12</sub>	Über Helena.
2 <sub>26-31</sub>	2 <sub>13-15</sub>	Über Simons nekromantische Künste.
2 <sub>32. 34</sub>	2 <sub>9. 10</sub>	Über Simons magische Künste.
2 <sub>35-37</sub>	1 <sub>20-21</sub>	Die Meldung des Zacchäus vom Aufschub der Disputation.
2 <sub>4-12</sub>	1 <sub>21-26</sub>	Die Unterweisung des Petrus über den wahren Propheten, sein Wesen und seine Erkenntnis.
[3 <sub>11-16</sub> ]		
[2 <sub>15-18</sub> ]	1 <sub>27-42</sub>	Das Buch von den Erscheinungen des wahren Propheten.
[3 <sub>17-28</sub> ]		
—	1 <sub>43. 53-71</sub>	Die Disputation der Apostel mit den Juden über den wahren Christus.
[2 <sub>38-310</sub> ]	—	Das Gespräch über die falschen Perikopen.
3 <sub>29-30</sub>	2 <sub>19-20</sub>	Die Aufforderung des Zacchäus zum Beginn der Disputation mit Simon.
3 <sub>31-37</sub>	2 <sub>33-36</sub>	Die Disputation über den Friedensgruß.
3 <sub>38. 165-15</sub>	2 <sub>38-46</sub>	Die Disputation über die Lehre der Schrift von Gott und Göttern.
[3 <sub>38-57</sub> ]	—	Widerlegung der marcionitischen Antithesen.
17 <sub>1-3</sub>	3 <sub>12</sub>	Die Meldung des Zacchäus über Simon.
17 <sub>4</sub> [18 <sub>4-23</sub> ]	2 <sub>47</sub>	Über Gottes Offenbarung (Mt 11 <sub>27</sub> ).
17 <sub>5-12</sub>	2 <sub>48-60</sub>	Fortsetzung (über das unendliche Licht). (Vgl. H 18 <sub>21</sub> u. R 2 <sub>45</sub> ).
17 <sub>13-19</sub>	2 <sub>61-69</sub>	Fortsetzung.
16 <sub>16</sub>	3 <sub>3-12</sub>	Fortsetzung (über die Entstehung Gottes).
18 <sub>1. 2</sub>	3 <sub>37. 38</sub>	Über die Güte und Gerechtigkeit Gottes.
2 <sub>13. 14</sub>	3 <sub>38-42</sub>	Fortsetzung.
19 <sub>3. 4</sub>	3 <sub>15-17</sub>	Über das Böse.
[2 <sub>29</sub> ]	3 <sub>42-50</sub>	Fortsetzung.
[2 <sub>38</sub> ]	3 <sub>51-62</sub>	Fortsetzung.

H	R	
354-73	3 68-66	Die Ordination des Zacchäus in Cäsarea.
—	3 67-74	Weitere Wirksamkeit des Petrus in Cäsarea.
41	41	Die Reise des Petrus von Cäsarea nach Tripolis und seine Wirksamkeit auf den verschiedenen Reisestationen.
42-7	—	
626-81	—	
82-8	4 2-7	Reden des Petrus in Tripolis über den Dämonenglauben.
89-23	4 8-37	
91-21	—	
102-20	5 2-22	Reden des Petrus in Tripolis wider die heidnische Götterverehrung.
1021-25	—	
114-18	5 23-36	
111-3	6 1-3	
1119-32	6 4-15	Reise des Petrus von Tripolis nach Laodicea. Unterwegs die 1. Wiedererkennung (der Mattidia als der Mutter des Klemens).
121-21	7 1-24	
12 25-33	—	Rede des Petrus über die Menschenliebe.
13 1-12	7 25-36	Die 2. Wiedererkennung (des Aquila und Nicetas als Brüder des Klemens).
13 13-21	7 37-38	Rede des Petrus über die Keuschheit.
141	7 38	Die Taufe der Mattidia.
14 2.3	8 1.2	Das Zusammentreffen des Petrus mit dem Greis am Meer.
143-7	8 3-36	Disputation über Astrologie und Gottesglaube.
151-5	—	
—	8 37-57 8 57-62 9 1-32	
148-12	9 33-38	Die 3. Wiedererkennung (des Faustus als Vaters des Klemens).
151 201-10	10 1-12	Gespräch über das Übel.
47-625	10 17-51	Gespräch über die heidnische Mythologie.
2011-23	10 53-65	Das Ende des Simonsromans.
—	10 66-72	Die Wirksamkeit des Petrus in Antiochien.

#### 4. Der literarische Nachweis der Grundschrift aus patristischen Zeugnissen.

Haben wir also durch komparative Methode ein Bild der Grundschrift gewonnen, so müssen wir noch, damit unser Re-

konstruktionsversuch nicht in der Luft schwebt, den literarischen Nachweis führen, daß in der Tat eine derartige Grundschrift existiert hat<sup>1</sup>.

Von Wichtigkeit ist hierfür vor allem ein Zitat, das nach — Philocalia c. 23 aus dem Kommentar des Origenes zur Genesis geschöpft sein soll<sup>2</sup>. Hier wird aus einer Schrift *περίοδοι*, worin sich Klemens in einer Disputation mit seinem Vater in Laodicea über die Genesis auslasse, eine Stelle zitiert, in der wir mit wenigen Abweichungen R 10<sup>10</sup> ff. wiederfinden; dabei ist aber ausdrücklich bemerkt, daß sie aus dem 14. Buch (*λόγῳ τεσσαρακαιοδεκάτῳ*) stamme. Nun stimmt diese Zählung nicht zu R, während der Text nicht in H wiederzufinden ist. Vergleichen wir jedoch die oben gegebene Übersicht über den Inhalt der Grundschrift, so erkennen wir, indem wir die Bücher wie bei H zählen, daß jene Stelle in der Tat in der Grundschrift an einer Stelle gestanden haben muß, die sich an die Erzählung von der Wiedererkennung des Faustus (H 14<sup>8-12</sup>. R 9<sup>33-38</sup>) angeschlossen hat, also in einem 14. Buch<sup>3</sup>. Sollte nicht dies Zitat aus der Grundschrift geschöpft sein? Man könnte denken, daß es aus R entnommen sei, indem R nur anders eingeteilt gewesen sei, als in der Übersetzung Rufins. Nun aber kann bewiesen werden, daß in der Tat eine andere Redaktion der Klementinen als R existiert hat. An einer Stelle bei Origenes, Comm. in Mt. ser. 77 wird nämlich als ein Wort des Petrus apud Clementem eine Auslegung zu Mt. 10<sup>41</sup> angeführt<sup>4</sup>, welche ähnlich

1) Dabei müssen wir, wie Schliemann a. a. O. 338 ff. und Uhlhorn a. a. O. 52 ff. 60 ff., Lehmann a. a. O. 465 f. gezeigt haben, von den Zitaten der Klementinen bei Niceph. Callisti, Georgius Cedrenus, Michael Glycas, Joh. Damascenus, Maximus Conf. und Nicon Monachus u. a. absehen, da diese auf eine spätere, unter Ausscheidung des häretischen Stoffes entstandene orthodoxe Bearbeitung von H zurückgehen.

2) Vgl. dazu Kap. I § 7.

3) Allerdings stehen bei H die Bücher 4—6 an früherer Stelle, indem sie in der Grundschrift erst auf R 10<sup>1-12</sup> folgten; dafür ist aber in H Buch 16—19 bezw. der Inhalt dieses Abschnitts, der in der Grundschrift an H 3<sup>38</sup> (vgl. R 2<sup>38-46</sup>) sich anschloß, an spätere Stelle gerückt worden, so daß die Differenz bei der Zählung sich ausgleicht.

4) Quoniam opera bona, quae fiunt ab infidelibus in hoc saeculo eis prosunt, non et in illo ad consequendam vitam aeternam. Et convenienter, quia nec illi propter deum faciunt, sed propter ipsam naturam humanam.

und etwas ausführlicher das *Opus imperfect. ad Mt.* 10<sup>41</sup> als ein Wort des Petrus apud Clementem bringt — ein Anzeichen dafür, daß sie gerade so in einer klementinischen Schrift gestanden haben muß und ein Unterschied zwischen diesen Redaktionen einerseits und der unserer Klementinen andererseits nicht auf einer ungenauen Zitierung beruht. Aber so wie sie an den genannten Stellen zitiert wird, findet sie sich weder bei R noch bei H, obwohl sie hier mannigfache Berührungspunkte hat<sup>1</sup>. Dann aber weist sie auf eine klementinische Schrift hin, die schon zur Zeit der *Philocalia* vorhanden gewesen sein muß, also auf eine ältere Bearbeitung, wie wir eine solche als Grundlage für H und R nachgewiesen haben; auf sie geht auch zurück, was — als aus dem 14. Buch entnommen — jetzt R 10<sup>10</sup> steht.

Ein ähnliches Verhältnis liegt auch, wie schon angedeutet, bei den Zitaten des *Opus imperf. vor*<sup>2</sup>. Das Zitat ad Mt. 24<sup>42</sup> stimmt fast völlig mit R 3<sup>31</sup> überein, obwohl auch hier Einiges von R abweicht, was jedoch auf ungenauer Zitierung oder verschiedenartiger Übersetzung beruhen kann<sup>3</sup>. Anders steht es mit dem Zitat ad Mt. 24<sup>24</sup>:

Qui autem propter deum faciunt, id est fideles, non solum in hoc saeculo proficit iis, sed et in illo, magis autem in illo. Orig. Comm. in Mt. ser. 77.

1) Denn die Stellen R 7<sup>38</sup> und H 13<sup>13</sup>, auf die man verweist, können nicht als Parallelen zu dem Zitat bei Origenes (bezw. im *Opus imperf.*) angesehen werden, da sie den Gedanken des Zitats nur unvollkommen zum Ausdruck bringen: Bei H und R ist von der *σωφροσύνη*, bei Orig. und im *Op. imperf.* von *opera bona* die Rede. Dort wird die Behauptung von dem Wert der *σωφροσύνη* für Gläubige und Ungläubige nur ausgesprochen, hier auch begründet. Mit demselben Recht kann man auf Stellen wie H 11<sup>11</sup> und R 5<sup>27</sup> oder H 11<sup>16</sup> und R 5<sup>34</sup>; oder H 7<sup>7</sup> hinweisen.

2) Vgl. Preuschen bei Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* I. 224.

3) *Opus imperf.*  
unde et sapienter Petrus dicit apud Clementem, quomodo debet quis incessanter, quae dei sunt, cogitare et loqui. Quoniam si mens fuerit in his occupata, malus non invenit locum ad mentem.

R 3<sup>31</sup>  
necessarium namque est doctrinae studiis intente et indesinenter operam dare, ut mens nostra dei solius memoria repleatur, quia mentem, quam repleverit memoria dei, maligno in ea non dabitur locus.



Opus imperf.	R 360	H 233
Et erat inter ministros Christi et ministros diaboli ex hoc judicare, qui inutilia et qui utilia facerent signa. In fine autem temporis concedenda est potestas diabolo, sicut in historia Clementis Petrus exponit, ut faciant signa utilia et ex ea parte, qua prius facere consueverant sancti, ut jam ministros Christi non per hoc cognoscamus, quia utilia faciunt signa, sed quia omnino non haec faciunt signa.	Ista ergo signa, quae ad salutem hominum prosunt et aliquid boni hominibus conferunt, malignus facere non potest nisi in fine mundi tantum. Tunc enim admiscere ei conceditur aliqua etiam de dextris signis. Et propterea dominus praedixit, in novissimis temporibus tentationem futuram tantum, in qua decipiantur, si fieri potest, etiam electi; confusis scilicet iudiciis signorum perturbari necesse est, etiam eos qui . . . videntur eruditi.	διὸ καὶ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν γινομένων τεράτων τοὺς ποιῶντας νοεῖν δεῖ. τίς τίνος ἐστὶν ἐργάτης. ἂν ἀνωφελῆ ποιῇ τέρατα, κακίας ἐστὶν ὑπουργός· ἂν δὲ ἐπωφελῆ πράττη, τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡγούμεων.

Zwischen R und H besteht zweifellos ein literarisches Verwandtschaftsverhältnis, indem beide in gleicher Weise (vgl. R 359 und H 234) und in demselben Zusammenhang auf Simon exemplifizieren. Zwischen dem Zitat im Opus imperfect. und R besteht eine z. T. wörtliche Beziehung nur im Anfang, d. h. in dem Gedanken, daß dem Teufel nur am Ende dieses Äons die Gewalt gegeben ist, auch solche Wunder zu tun, welche dem Menschen heilsam sind. Daß aber diese Wunder auch — ausgenommen am Ende der Welt — Erkennungszeichen für die ministri Christi und die ministri diaboli sind, dieser Gedanke des Zitats im Op. imperf. findet sich wohl am Ende von R 360 angedeutet, aber so unklar, daß er kaum daraus geschöpft sein kann. Dagegen steht er H 233 klipp und klar da, hier außerdem der Ausdruck κακίας ὑπουργός (malitiae minister), den wir bei R durchaus vermissen, im Opus imperf. in minister diaboli wiederfinden; ebenso die

Ausdrücke *ἀνωφελής* und *ἐπωφελής*, die Op. imperf. mit inutilis und utilis wiedergibt, R nur umschreibt. Umgekehrt fehlt bei H der Gedanke, der im Opus imperf. am Anfang des Zitats ausgeführt ist und sich bei R findet. — Wie soll dies merkwürdige Verhältnis unsres Zitats zu R und H erklärt werden? Offenbar ist es weder aus R noch aus H geschöpft, sondern aus einer Relation, aus der auch R und H schöpften. Das Opus imperf. hatte die Grundschrift vor sich, wie auch R und H, und gibt sie im ganzen genauer wieder als R und H, die nur im einzelnen das Original bewahrt haben.

Eine Zurückbeziehung auf dieselbe Stelle (R 360) ist das weitere Zitat des Opus imperf. ad Mt. 16 16: Sicut autem Petrus apud Clementem exponit, Antichristo etiam plenorum signorum faciendorum est danda potestas. Jedoch liegt auch hier keine wörtliche Übereinstimmung vor<sup>1</sup>. Ähnlich liegen die Dinge bei dem folgenden Zitat ad Mt. 24 15: Fuit enim exercitus alienigenarum et Romani imperatoris stans circa Hierusalem, quae usque tunc fuerat sancta. Hoc et Petrus apud Clementem exponit. Preuschen a. a. O. weist dabei auf R 139.65 und H 315 hin. Aber nur H 315 wird unter Zitierung von Mt. 24 1.34. Lc. 19 43 auf die Belagerung Jerusalems hingedeutet und nur R 164 wird der Tempel als locus sanctus bezeichnet. Also kann auch hier weder H noch R der Fundort für das Opus imperf. gewesen sein, sondern nur eine gemeinsame Grundschrift.

Dasselbe Verhältnis findet bei den Zitaten des Chron. pasch. statt<sup>2</sup>.

Chron. pasch., ed.	R 4 12. 13	H 8 17
Bonn. p. 40.		
ὁθεν καὶ Πέτρος ὁ ἀπόστολος ἀφηγείται Κλημῖος (leg. Κλημεντίος) λέγων. ἐνὶ	Invenit tamen et inter	ἐνὶ τινι δικαίῳ
τινι δικαίῳ μετὰ ipsos unum quen-	μετὰ τῶν	ἐξ αὐ-

1) Bemerkenswert ist der Gebrauch des Wortes Antichristus, das auch R 361 — und hier zuerst — vorkommt. Hat Opus imperf. aus der Grundschrift geschöpft, dann gehört ihr auch R 361, d. h. die Syzygienlehre an.

2) Vgl. Preuschen bei Harnack a. a. O. 227. Uhlhorn a. a. O. 64. Hilgenfeld a. a. O. 245 Anm. 1.

Chron. pasch., ed.

Bonn. p. 40.

R 412. 13

H 817

<p>τῶν ἐξ αὐτοῦ  Νῶε σὺν τοῖς ἐξ  αὐτοῦ ἐν λάρνακι  διασώζεσθαι προ-  αγγελίας ὕδωρ εἰς  κατακλυσμὸν ἐπή-  γαγεν. ἵνα πάντων  τῶν ἀκαθάρτων  ὄλοθρευθέντων ὁ  κόσμος καθαρισθῆ  ἐν αὐτῇ τῇ λάρ-  νακι διασωθῆς  εἰς δευτέραν περι-  ουσίαν πατρὸς ἀπο-  δοθῆ. ὅμως καὶ  τούτων γενομέ-  νων οἱ ἄνθρωποι  ἤρξαντο ἀσεβεῖν.  p. 49. τοίνυν ἡνι-  ξάτο Πέτρος ἐπὼν,  ὅτι μετὰ τὸν κατα-  κλυσμὸν πάλιν οἱ  ἄνθρωποι ἀσεβεῖν  ἤρξαντο.</p>	<p>dam cum domo sua  justum, quem re-  servaret, praecepto  ei dato, ut fabricaret  arcam, et in ea, cum  diluvio cuncta ne-  carentur; ipse cum  his, quibus praecep-  tum fuerat, posset  evadere; quo im-  piis inundatione  aquarum peremp-  tis, purificatio-  nem mundus acci-  peret; et is qui ad  prosperitatem ge-  neris fuerat reser-  vatus per aquam  mundus denuo repa-  raret. Sed his omni-  bus gestis rursus  homines ad impie-  tatem vertuntur.</p>	<p>τοῦ τριῶν σὺν ταις  αὐτῶν γυναῖξιν ἅμα  τοῖς λοιποῖς ἐν λάρ-  νακι διασώζεσθαι  προαγγελίας ὕδωρ  εἰς κατακλυσμὸν  πάντων ἀναλω-  θέντων ὁ κόσμος  κατεκκαθαρισθῆς  αὐτῷ τῷ ἐν λάρ-  νακι διασωθέντι  εἰς δευτέραν βλο-  υσίαν πατρὸς ἀπο-  δοθῆ. Καὶ δὴ οὕτως  ἐγένετο.  ἵνα πάντων ἀναλω-  θέντων ὁ κόσμος  κατεκκαθαρισθῆς  αὐτῷ τῷ ἐν λάρ-  νακι διασωθέντι  εἰς δευτέραν βλο-  υσίαν πατρὸς ἀπο-  δοθῆ. Καὶ δὴ οὕτως  ἐγένετο.</p>
--	--	--

Das literarische Verhältniß ist hier sehr auffällig. Anfänglich stimmt das Zitat fast vollständig mit H zusammen, und es ist nicht richtig, wenn Preuschen (a. a. O. 227) sagt: „Die Worte entsprechen einigermaßen genau R 413 (nicht, wie Uhlhorn a. a. O. 64 will, H 817), wobei man für Textverderbnisse im Chron. pasch. Raum lassen muß“. Die Abweichungen von R sind zu groß und die Übereinstimmungen mit H zu wörtlich, als daß man das Zitat auf R 413 zurückführen könnte. Nur in der Erwähnung der Weiber Noahs weicht H von dem Zitat und R in gleicher Weise ab, die demnach hier original zu sein scheinen. Sonst bieten sich nur kleine Textvarianten, die als Textverderbnisse dem Chronisten zu Last fallen

mögen<sup>1</sup>. Der Schlußsatz jedoch, von dem Chronisten (p. 49 s. o.) wiederholt, fehlt bei H völlig, findet sich dagegen wörtlich R 4<sub>13</sub>, wobei auch das rursus in R 4<sub>13</sub> durch die Wiederholung im Chron. pasch. seine Erklärung findet. Will man nicht annehmen, daß das Chron. pasch. sowohl aus H als auch aus R geschöpft habe, so wird man auch hier auf eine allen gemeinsame Grundschrift geführt.

Dasselbe gilt von folgendem Zitat.

Chron. pasch. p. 50	R 4 <sub>27.29</sub>	H 9 <sub>3</sub>
λέγει δὲ περὶ τοῦ του Πέτρος ὁ ἀπό- στολος εἰς τὰ Κλη- μένα, πῶς ἦρξεν εἰς Βαβυλῶνα ἐν Αἰγύπ- τω κληρωθεῖς. φησὶ γὰρ Πέτρος· οὗτος ὁ Νεβρώδ μετοική- σας ἀπὸ Αἰγύπ- του εἰς Ἀσσυρίους καὶ οἰκήσας εἰς Νι- νου πόλιν, ἣν ἔκτι- σεν Ἀσσούρ, καὶ κτίσας τὴν πόλιν ἣτις ἦν Βαβυλῶ- νος, πρὸς τὸ ὄνο- μα τῆς πόλεως ἐκάλεσεν· αὐτὸν Νινον τὸν Νεβ- ρώδ οἱ Ἀσσύριοι προσηγόρευσαν. οὗτος διδάσκει Ἀσ- συρίους σέβειν τὸ πῦρ· ἐνθεν καὶ πρῶ- τον αὐτὸν βασιλέα μετὰ τὸν κατα- κλυσμὸν ἐποίη-	Ex quibus unus Cham nomine cui- dam ex filiis suis, qui Mesraim appel- labatur; a quo Aegy- ptiorum et Babylo- niorum et Persa- rum ducitur genus.. hunc gentes, quae tunc erant, Zoroastrem appellaverunt c. 29. Rex appellatur qui- dam Nemroth, quem et ipsum Graeci Ni- num vocaverunt, ex cuius nomine Ninive civitas vo- cabulum sumpsit.	ὧν εἷς τις ἀπὸ γένους Χάμ τοῦ ποιήσαντος Μεσ- ρέμ, ἐξ οὗ περ τὰ Αἰγυπτίων καὶ Βαβυλωνίων καὶ Περσῶν ἐπλήθυ- νε φῦλα. c. 4. ἐκ τοῦ γένους τούτου γίνεται τις... ὀνόματι Νεβρώδ, ὃν οἱ Ἕλληνες Ζωροάσ- σαν. οὗτος μετὰ τὸν κατακλυσμὸν βασιλείας ὄρεχ- θεις... πρὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ βασιλείας δόσιν... ἠνάγκαζε. c. 6. Πέρσαι πρῶ- τοι... ὡς θεὸν οὐ- ράνιον προτιμήσαν- τες τὸ πῦρ... ὑπ'
	R 1 <sub>30</sub>	
	Sextadecima genera- tione moverunt se ab oriente filii homi- num et venientes ad terras patrum suorum unusquisque sortis suae locum, proprii vocabuli appellatione	

1) Z. B. πατρός für καθαρός; περιουσίαν für βίον ἀρχήν. Dagegen scheint πάντων ἀναλωθέντων bei H eine Verkürzung gegenüber πάντων τῶν ἀκαθάρτων ὀλοθρευθέντων bei dem Chronisten zu sein.

Chron. pasch. p. 50 σαν οἱ Ἀσσύριοι τοῦ- τον, ὃν μετωνόμασαν Νινου. ταῦτα Πέτρος περὶ τούτου.	R 130 signavit. Septima decima generatione apud Babyloniam Nemroth primus. regnavit urbemque construxit et inde migrauit ad Persas eosque ignem co- lere docuit.	H 93 αὐτοῦ τοῦ πυρὸς πρῶτοι βασιλείας τε- τιμήνται.
---	---	--

Aus den Worten, mit denen im Chron. pasch. das Zitat eingeleitet und abgeschlossen wird, ergibt sich, daß hier keine bloße Anspielung, sondern ein direktes Zitat vorliegt. In H und R findet sich aber nirgends eine derartige Stelle. Mit R 130 stimmt die Bemerkung, daß Nemroth König von Babylon war und die Stadt erbaute und die Assyrier (R die Perser) das Feuer verehren lehrte. An R 429 erinnert die Bemerkung, daß die Assyrier (R 429: die Griechen) den Nemroth Ninus nannten, woher Ninive seinen Namen hat. Mit H 94 ist die Bemerkung gemeinsam, die in R fehlt, daß Nebrod (so heißt er hier wie im Chron. pasch. im Unterschied von Nemroth bei R) nach der Sintflut König wurde. Im übrigen weiß das Chron. pasch. nichts von der merkwürdigen Identifizierung des Nebrod mit Zoroaster, die sich in H findet, während R 428 den Mesraim, den Sohn des Cham, mit Zoroaster gleichsetzt. Offenbar ist der Bericht des Chron. pasch. der durchsichtigste und darum originalste. Nebrod kommt von Ägypten nach Assur — eine solche Wanderung deutet auch R 130 an — wird hier König, von den Assyriern Ninus genannt, gibt der Stadt Babylon den Namen Ninive und lehrt die Assyrier die Feueranbetung. R 130 gibt im ganzen richtig diese Geschichte wieder und in der Notiz von der Weiterwanderung des Nemroth zu den Persern auch genauer. Was R 429 von der Umnennung des Nemroth erzählt, ist ebenfalls nach Chron. pasch. im allgemeinen richtig, sinnlos aber, daß die Griechen ihn Ninus nannten. Nach H 93 nannten die Griechen ihn Zoroaster. Nach R 427 wurde Mesraim Zoroaster genannt, während nach Epiphanius, haer. 16 von den Griechen Assur für Zoroaster gehalten wurde. Aber wie dem auch sei, jedenfalls hat in der Grundschrift etwas von den Griechen und

Zoroaster gestanden, was im Chron. pasch. fehlt, wohl deshalb, weil es in der Grundschrift vorher von Mesraim erzählt war (R 4<sup>27</sup> H 9<sup>3</sup>). Zeigen sich hierin R und H original, so doch im übrigen Chron. pasch. Und es bleibt nur der Schluß übrig, daß alle drei eine gemeinsame Grundschrift benutzt haben.

Noch einen Hinweis darauf scheint Hieronymus zu geben; vgl. lib. I adv. Jovinianum c. 14: Possumus autem de Petro dicere, quod habuerit socrum eo tempore, quo credidit et uxorem jam non habuerit, quamquam legatur in *περιόδοις* et uxor ejus et filia, und Comment. in ep. ad Gal. 1<sup>18</sup>: Non ut oculos, genas vultumque ejus (Petri, Paulus) aspiceret: utrum macilentus an pinguis, adunco naso esset an recto, et utrum frontem vestiret coma, an, ut Clemens in Periodis ejus refert, calvicem haberet in capite. Könnte nämlich die Angabe über die Frau und Tochter des Petrus auf *Περίοδοι Πέτρον* d. i. Petrusakten zurückgehen, so beweist die Stelle aus dem Galaterkommentar, daß an unsre Klementinen zu denken ist, die hier, wie auch sonst, als *περίοδοι* zitiert sind (Ephiph. haer. 30<sup>15</sup> *Περίοδοι Πέτρον διὰ Κλήμεντος*). Nun findet sich in unsren Klementinen allerdings ein Hinweis auf eine Frau des Petrus R 7<sup>25.36</sup>, 9<sup>38</sup>; H 13<sup>1</sup>, jedoch kein einziger auf eine Tochter oder wie im Comm. in ep. ad Gal. auf eine Glatze desselben. Da aber die *περίοδοι* ausdrücklich als klementinische Schrift bezeichnet sind, so kann nur eine solche gemeint sein, welche von R und H verschieden ist, bezw. die Grundschrift von R und H.

Somit ist aus den Zitaten der Philocalia, im Opus imperf. und Chron. pasch., sowie aus der Notiz des Hieronymus der literarische Nachweis geliefert, daß eine klementinische Schrift existiert hat, welche vielfach von R und H abweicht, und zwar so, daß sie zumeist original erscheint. Gewinnt durch diese Tatsache der Versuch, aus H und R die Grundschrift zu rekonstruieren, ein sicheres Fundament, so erhält er dadurch eine neue Stütze, daß sich die angeführten Zitate ausnahmslos auf Stellen in H bezw. R beziehen, welche nach unsrer Untersuchung in dieser Grundschrift gestanden haben müssen. Überdies wird eine Stelle (in der Philocalia) abweichend von R (und H), wo sie im 10. Buch steht, aus dem 14. Buch der Klementinen zitiert, wie sie auch nach unserer Rekonstruktion einem 14. Buch der Grundschrift zugewiesen werden mußte. Folglich wird in der klementinischen

Schrift, der die angegebenen Zitate entnommen sind, die Grundschrift von H und R zu erkennen sein. Und es ist demnach weder in H, noch in R, noch teils in H und teils in R, noch auch in einer andersartigen Schrift, wie in den Kerygmen des Petrus, sondern in einer älteren, literarisch noch nachweisbaren Redaktion der Klementinen die Grundlage zu erkennen, auf der H und R selbständig entstanden sind<sup>1</sup>.

### 5. Der Inhalt und Zweck der Grundschrift.

Halten wir zunächst dieses Ergebnis unsrer Untersuchung fest<sup>2</sup>, so gewinnen wir folgendes Bild der urklementinischen Schrift: Die Voraussetzung, auf der sie beruht ist eine Zeit, die sich mit den Rätseln des Welt- und Menschenlebens beschäftigt, ohne ihre Lösung zu finden, und der Zweck, den sie verfolgt, ist, solche Zeitgenossen zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, welche danach verlangen. Dieser praktisch-erbauliche Zweck wird in das Gewand eines Romans eingekleidet, dessen Held gleich in den ersten Kapiteln als ein derartiger Wahrheits-sucher vorgestellt wird, der sich mit religiös-philosophischen Zweifeln abquält, *ὅτι ἄρα θανάτων οὐκ εἰμι καὶ οὐδὲ μνήμην τις ποιήσει μού ποτε . . . καὶ ἄρα ποτε γέγονεν ὁ κόσμος . . . εἰ γὰρ ἦν ἀεὶ, καὶ ἔσται· εἰ δὲ γέγονε, καὶ λυθήσεται* (H 11; R 11, vgl. H 118; R 114). Wie aber alsdann Klemens durch den Apostel Petrus nach langjähriger Trennung wunderbar mit den Seinen zusammen- und mit ihnen zum christlichen Glauben geführt wird, so will das Buch ein Wegweiser zur Erkenntnis der Wahrheit sein. Da weder die Philosophie (H 13; R 13) noch die Magie

1) Rufin hat nach seiner praefatio ad Gaudentium zwei Ausgaben der „Rekognitionen“, wie er sie beide nennt, gekannt. In vielen Teilen der Erzählung stimmten sie überein, in einigen nicht; in einer Ausgabe fehlte der letzte Teil der Erzählung, die Geschichte von der Verwandlung des Simon; in beiden stünden Abhandlungen de ingenito deo genitoque. Uhlhorn (a. a. O. 65) glaubte in der andern Ausgabe neben R die Grundschrift zu erkennen; aber es ist ebensogut möglich, in ihr H wiederzufinden, wie sie im cod. Paris. vorliegen. Hier — allerdings nicht im cod. Ottobon., den Dressel edierte — fehlt die Verwandlungsgeschichte; hier finden sich auch die Ausführungen de ingenito deo genitoque, die auch in R 31-12 standen, aber stark interpoliert wurden. Vgl. H 1616. —

2) Inwieweit ältere Bestandteile in der Grundschrift enthalten sind, ist einer späteren Untersuchung über die Quellen der Grundschrift zu überlassen. Vgl. Kap. II.

(H 13; R 15) zu diesem Ziele führen, so zeigt der Verfasser einen neuen Weg, der nicht in die Irre führt. Es ist das Wort der Wahrheit (*ὁ ἀληθῆς λόγος* H 113; R 110) oder der wahre Prophet (*ὁ ἀληθῆς προφήτης* H 119; R 116; *ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης* H 120; R 117; *ἡ προφητικὴ ἐπαγγελία* H 121; R 118). Ohne ihn kann man die Wahrheit nicht finden (H 119, 24-11; R 222); er allein weiß, was war, ist und sein wird (H 26.12; R 116); er allein kann von Allen, auch den Ungebildeten, verstanden werden (H 19); ihm muß man glauben (H 119; R 116), da er der Träger der Offenbarung Gottes ist (R 49, 133, 248, 160; H 320. 21, 238; R 222). Er lehrt allein die wahre Religion, die *θηροσελία μοναρχική* (H 712), den Glauben an einen Gott (R 236. 40. 60; H 212, 1223), und es ist eine Hauptaufgabe des Petrus, den Klemens durch Privatgespräche in die Lehre von dem wahren Propheten und zur Erkenntnis der Wahrheit hinzuführen. Da aber die Wahrheit auch angezweifelt und angegriffen wird, sieht es der Verfasser als eine seiner wichtigsten Aufgaben an, sie zu verteidigen. Das geschieht, indem er die gegnerischen Einwürfe dem Simon Magus in den Mund legt und ihn durch Petrus bekämpft werden läßt (vgl. H 2 und R 2). So finden sich neben den Reden des Petrus und seinen Gesprächen mit seinen Begleitern auch Disputationen mit Simon. Dabei handelt es sich zunächst (H 3. 16—19. R 2. 3) um die Widerlegung gnostischer, besonders marcionitischer Gedanken, als deren Vertreter Simon erscheint. In den Reden des Petrus auf der Reise von Caesarea nach Tripolis wendet sich dann der Verfasser gegen den volkstümlichen Glauben des Heidentums, den Dämonen- und Götterglauben, von dem er auf den Glauben an einen Gott und auf die Taufe hinweist (H 7—11; R 4—6), ganz in der Weise, wie etwa ein Katechet seine Katechumenen zur Taufe vorbereitet. In die darauf folgende Geschichte von der Wiedererkennung der Mutter sowie der beiden Brüder (H 12—13; R 7) fügt er zwei Abhandlungen über zwei Kardinaltugenden christlicher Ethik (*φιλανθρωπία* und *σωφροσύνη*, H 1225-33, 1313-21; R 737. 38), in denen die erbauliche Tendenz sich deutlich ausspricht. Hieran schließt sich eine Auseinandersetzung über den astrologischen Glauben an die Genesis (H 143-7, 151-5; R 8—932). Als dessen Vertreter erscheint der Vater des Klemens, der hier von seinen — ihm noch unbekanntem — Söhnen, zuletzt von



Klemens bekämpft und überwunden wird. Alsdann erfolgt als praktischer Beweis für den dem astrologischen Fatalismus entgegengesetzten Vorsehungsglauben die Wiedererkennung des Faustus als des Vaters des Klemens. Den Abschluß bildet eine Abfertigung der Verteidigung bzw. Umdeutung der heidnischen Mythologie, wie sie seitens der griechischen Philosophie versucht worden war (H 4—6; R 10<sup>17-51</sup>). Ihrer Künstelei und Unsittlichkeit gegenüber wird die Einfalt und edle Größe der jüdisch-christlichen Gotteslehre und Moral hervorgehoben. Dabei stehen sich der Grammatiker Appion (bzw. Simon) als Vertreter des Heidentums und Klemens (bzw. Petrus) als Vertreter des Christentums gegenüber.

So gibt sich die Schrift als eine Apologie bzw. Polemik des Christentums gegen Häresie und Heidentum im weitesten Sinn des Wortes. Fassen wir dazu die romanhafte Einkleidung dieser praktischen Tendenz ins Auge, so werden wir sie als ein Buch zu betrachten haben, geschrieben, um Heiden oder Juden, besonders aus den vornehmen und gebildeten Kreisen, für das Christentum zu gewinnen, oder solche, die bereits gewonnen sind, darin zu stärken und zu fördern.

Wenn es seiner Erzählung die praktische Spitze gibt, daß schließlich sämtliche Angehörige des Klemens, er selbst, seine Brüder, seine Mutter und zuletzt sein Vater getauft werden, wenn es mit besonderer Vorliebe wiederholt und ausführlich den Segen der Taufhandlung, sowie die rechte Vorbereitung darauf schildert (vgl. H 8<sup>22.23</sup>, 9<sup>19.23</sup>, 11<sup>25-27.35</sup>, 13<sup>4.9 ff. 20.21</sup>; R 1<sup>63.69</sup>, 3<sup>67.417.32</sup> 6<sup>8.9.15</sup>, 7<sup>29.34-36.38</sup>, 9<sup>7.10</sup>, 10<sup>49</sup>), so wird man nicht fehl gehen, wenn man es vor allem für Katechumenen bestimmt ansieht, die dadurch für den Empfang der Taufe und die Aufnahme in die Gemeinde vorbereitet werden sollen. Dazu paßt die außerordentliche Wertschätzung, welche nach Ep. Cl. 13 dem Amt des Katecheten zu Teil wird: Petrus selber war eigentlich nichts anderes als ein Katechet, da es sich ja dabei um nichts geringeres als um die Seelen der Menschen handelt. Und wenn nun Klemens an seiner Stelle dies hochwichtige Amt übernimmt, so gibt er wegen seiner umfassenden Geistesbildung, seiner reichen Lebenserfahrung, seines makellosen Charakters und seiner von Petrus ihm erteilten Unterweisung der Hoffnung Raum, daß auch er als Katechet eines Petrus nicht unwürdig sein werde.

Mit dieser Abzweckung auf den Katechumenenunterricht wird man in der Grundschrift des Klemensromanes keine andre als eine praktisch-erbauliche Tendenz finden, wie schon Harnack richtig bemerkt hat<sup>1</sup>, und es heißt ihr Gewalt antun, wenn man ihr auf Grund einzelner Abschnitte eine andre, sei es kirchlich-hierarchische, wie Langen für E, oder dogmatisch-judenchristliche, wie Baur u. A. für H, beilegen will.

### 6. Der Charakter der Grundschrift.

Da sich die Grundschrift, wie schon aus ihrem Inhalt hervorgeht, aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammensetzt, läßt sich ein endgiltiges Urteil über ihren Charakter erst nach einer genauen quellenkritischen Untersuchung fällen<sup>2</sup>. Doch ist schon jetzt wenigstens ein approximatives möglich, und zwar von denjenigen Abschnitten aus, welche die Lebens- und Familiengeschichte des Klemens enthalten. Beruht nämlich die Grundschrift auf der Fiktion, daß Klemens ihr Verfasser sei, so kann sie ohne dessen Lebens- und Familiengeschichte überhaupt nicht gedacht werden. Bildet sie daher den Kern der Grundschrift, so gehören zu ihr 1) alle diejenigen erzählenden Abschnitte, in denen Klemens, seine Brüder (Aquila und Nicetas), seine Eltern (Mattidia und Faustus), sowie Petrus und Barnabas als handelnde Personen auftreten, 2) solche lehrhafte Abschnitte, die in ihrem inneren Zusammenhang zu diesen erzählenden gehören, 3) alle Kapitel, welche eingeschoben sind, um den Zusammenhang zwischen dem Klemensroman und den eingefügten Schriften herzustellen. M. a. W.: Ist derjenige, welcher uns die Lebens- und Familiengeschichte des Klemens, seine Seelenkämpfe, seine Bekehrung und seine Taufe durch Petrus, sein wunderbares Zusammentreffen mit seinen Angehörigen, sowie deren Bekehrung und Taufe durch Petrus erzählt, auch der Autor der Grundschrift, so ist er auch der Autor aller derjenigen Abschnitte, die mit jenem Kern der Erzählung in innerem Zusammenhang stehen. Sein literarisches Eigentum sind demnach im wesentlichen folgende Kapitel:

1. H 11-7, cf. R 11-7; H 19-14, cf. R 17-11; H 115-22, cf. R 112-19; H 121-24, cf. R 71-24; H 1225-33, 131-12, cf. R 725-36; H 1313-21, cf.

1) Harnack, Dogmengeschichte I<sup>1</sup>, 237.

2) Vgl. die Kapitel II und IV.

R 737.38; H 141, cf R 738; H 142.3.8-12, cf. R 81-2, 935-38; H 151-1 (s. o. Nr. 1). Dazu kommen:

2. H 89-23, (H 91-21) cf. R 48-37; H 102-20, cf. R 52-22; (H 1021-25) cf. R 536; H 111-3, cf. R 61-3; H 114-18, cf. R 523-36; H 119-33, cf. R 64-14 (s. o. Nr. 2); außerdem:

3. einzelne Kapitel wie H 22-5, cf. R 21; H 218, cf. R 21-6 H 235-37, cf. R 120.21 u. ä. (s. o. Nr. 3).

Suchen wir von hier aus zunächst seinen religiösen und theologischen Standpunkt zu begreifen, so erkennen wir in den Verfasser des Klemensromans, bezw. der Grundschrift einen Vertreter des vornicänischen Gemeindekatholizismus.

Der Glaube an einen Gott<sup>1</sup>, der seinem Wesen nach ewig und unsichtbar ist<sup>2</sup>, die Welt aus nichts geschaffen hat<sup>3</sup>, gut und gerecht ist<sup>4</sup> und für alles sorgt<sup>5</sup>, die Lehre von der Welterschöpfung durch den hl. Geist als die Hand Gottes<sup>6</sup>, die trichotomische Betrachtung des Menschen<sup>7</sup>, wonach der Körper als *εἰκὼν*, die Seele als *ὁμολοῖσις θεοῦ* aufgefaßt wird<sup>8</sup>, die Lehre von der Willensfreiheit<sup>9</sup>, die Erklärung des Ursprungs der Sünde aus der bösen Lust des Menschen<sup>10</sup>, ein massiver Dämonenglaube<sup>11</sup> die Auffassung des Teufels als des Herrschers dieser Welt<sup>12</sup>, der Glaube an die Offenbarung in Christus als dem wahren Pro-

1) Vgl. H 17 R 17; H 810 R 410; H 92 R 432; H 1011. 12. 14. 15 R 517-19 H 1223 R 723 H 134 R 729 (H 212. 39 R 86).

2) H 16 R 16 (354); H 1017 R 516; H 114 R 528.

3) H 11 R 11 (125); H 210. 89 R 48; H 810 R 410; H 103. 4. 5. 9. 19 R 513 16. 19. 22; H 116. 22 R 524. 66; H 1223 R 723; H 1314. 15 R 728 (89. 34. 89); H 154 Charakteristisch ist der Ausdruck *ποιεῖν* für die schöpferische Tätigkeit Gottes, während die Ausdrücke *δημιουργεῖν* (H 815. 1030. 1122. 1227. 145 und *κτίζειν* (H 103. 1315) verhältnismäßig selten sind.

4) (H 213 cf. R 236) H 810 R 414. 24; H 919 R 425; H 1123 R 527. Eigen tümlich ist, besonders im Gegensatz zu Ausführungen wie H 73. 157, die Anschauung, wonach die Güte Gottes es ausschließt, daß er mit eigener Hand straft (H 99. 1110. 22).

5) H 236. 1023f. 1134. 123. 7. 29f. 143-5. 154. 7 R 121. 410. 11. 512. 82 (23 53. 54. 94).

6) H 1122 R 67. 8 (84. 34).

7) *σῶμα, ψυχὴ, πνεῦμα* bzw. *νοῦς* cf. H 823. 912. 106. 114. 1319 R 49. 28

8) R 49. 10 52. 14. 23; H 810. 921. 103. 6. 7. 114. 5. 27. 1233.

9) H 816. 113. 8 (cf. 912. 1110). 1228. 29 R 323f. 419. 56. 25 (51. 52. 92. 4. 16)

10) H 810. 11. 14ff. 99f. R 49. 12. 52. 17 (850. 51); H 104. 11.

11) H 818. 19. 910f. 13-23. 105. 6. 10-20. 115-18. 19. 26. 26. 1230 R 415-25 52. 17-26. 612. 14 (855).

12) H 821. 22. 157 (R 854).

pheten<sup>1</sup>, die Bezeichnung Christi als des Sohnes Gottes<sup>2</sup> und Lehrers der Wahrheit<sup>3</sup>, die Ansicht von einer ewigen Verdammnis der Gottlosen<sup>4</sup>, die Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe in dem dreimal heiligen Namen<sup>5</sup>, des Glaubens<sup>6</sup> und der Werke<sup>7</sup>, die Wertschätzung der Gottesfurcht<sup>8</sup>, der Enthaltbarkeit und der Menschenliebe als der vornehmsten Tugenden<sup>9</sup>, die Forderung gewisser ritueller Gebräuche, wie Fasten und Waschungen<sup>10</sup>, eine hierarchische Organisation der Kirche<sup>11</sup>, Benutzung des ganzen Alten Testaments, auch der Propheten<sup>12</sup>, Bekanntschaft mit den 4 Evangelien und den neutestamentlichen Briefen<sup>13</sup>, das sind die wesentlichen Merkmale für den kirchlich-theologischen Standpunkt des Verfassers des Klemensromanes, in dem wir den Verfasser der Grundschrift erblicken.

Ein judenchristliches oder judaistisches Element ist dabei nirgends zu finden oder gehört, wo es bei H oder R sich findet, nicht der Grundschrift, sondern ihren Quellen oder ihren Überarbeitungen an<sup>14</sup>. Die Beschneidung und Beobachtung des Sabbat wird nirgends gefordert, dagegen überall die Heilsnotwendigkeit der Taufe gelehrt. Wenn demgemäß der Heide Klemens und seine heidnische Familie ohne weiteres von Petrus getauft

1) (H 7 8) R 4 9; H 8 10. 22, R 4 96; H 10 3. 4, R 5 2; H 11 19. 26. 35, R 6 14; H 12 29.

2) H 17. 8. 13 16, R 1 6. 7. 67. 8. 93 (10 47).

3) (H 8 5. 6. 7) (R 4 5), H 11 20. 28; R 6 5 11; H 12 30.

4) H 11. 4. 7. 17, R 11. 4. 7. 14; H 2 13 (29. 36). 8 16. 19, R 4 15 (18); H 9 9. 19. 23. 10 4. 11. 15, R 5 3. 19. 27. 28. 34; H 11 4. 10. 11. 16. 23. 25, R 6 8; H 12 5. 27. 29. 33, R 7 14; H 13 10. 13. 15. 17. 19 20 (H 15 1. R 10 2).

5) H 1 22, R 1 19; H 8 22. 23, R 4 32; H 9 1. 19. 23. 11 24-27. 35, R 6 8. 9; H 13 4. 9 ff. 13. 20. 21, R 7 29. 34. 35. 38 (H 7 8. 12. 177).

6) H 9 11. 117, R 5 34. 35; (cf. H 8 4-6. 7) (R 4 4. 5).

7) H 1 7, R 1 7 (1 21); (H 8 7) R 5 7. 84; H 10 6. 11 6. 11. 17, R 5 25. 23. 34. 35 (8 48).

8) H 10 5. 12 33. 13 16. 17. 1 4 8 (cf. 17 7. 14) (R 9 15).

9) H 8 2. 9 28. 11 10. 28-30. 12 6. 24-26. 33. 13 5. 11. 13-21. 157. R 1 4. 4 18. 5 32. 6 10. 7 6. 24. 38. Ep. Cl. 8. Dabei finden sich in H eigentümliche Spekulationen über das Mannweibliche (H 12 26. 13 13-21), die zu den sonstigen Ausführungen über dieselben Begriffe des Männlichen und Weiblichen im Widerspruch stehen (H 3 33. 16 12); vgl. Kapitel II, Unterteil I § 5.

10) H 8 15. 9 12; 10 26. 11 10. 28. 30. 33 (cf. H 7 8), R 4 3. 5 36. 6 8. 7 32. 8 1.

11) Ep. Cl. (H 3 60-71, R 3 63-66).

12) H 8 17. 18, R 5 11. 12; H 12 32. Vgl. Kapitel III § 1. 2.

13) Vgl. Kapitel III § 5.

14) Vgl. Kapitel II und IV.

wird, so liegt darin im Gegenteil ein stark antijudaistisches Moment. Auch das Abendmahl wird nach katholischer und nicht judaistischer Sitte gefeiert, wenn von Petrus erzählt wird, daß er die Eucharistie oder das Brot zu der Eucharistie gebrochen habe (H 11<sub>36</sub>, 14<sub>1</sub>). Wenn daneben öfters von einer sakramentalen Feier nach judenchristlicher Sitte die Rede ist, wobei Brot und Salz gereicht werden, so gehört dies den judenchristlichen Quellen an (Cont. 4, wo der Genetiv ἄρτου καὶ ἄλατος steht). Wo jedoch sonst im Klemensroman der Ausdruck ἀλῶν μεταλαμβάνειν oder ein ähnlicher steht (Ep. Cl. 9, H 46. 6<sub>26</sub>. 11<sub>34</sub>. 13<sub>8.11</sub>. 14<sub>1.8</sub>. 15<sub>11</sub>. 19<sub>25</sub>), da hat er so sehr seine kultische Bedeutung verloren, daß dieser Ausdruck auch für die Tischgemeinschaft gebraucht wird, an der nach H 46 auch der ungetaufte Klemens teilnimmt, oder die nach H 20<sub>16</sub> die Simonsschüler mit dem Heiden Faustus haben. Man beachte dabei, daß hier durchgängig der Ausdruck Brot weggelassen und die veränderte Wortform ἀλῶν gebraucht wird, und man wird erkennen, daß hier nicht im entferntesten an eine judenchristlich kultische Feier wie Cont. 4 zu denken ist.

Jakobus, der Bischof von Jerusalem, erscheint zwar als eine Art Oberbischof, dem Klemens auf Befehl des Petrus seinen Bericht schickt. Aber abgesehen davon, daß er diese Stellung nur durch die benutzten Quellen erlangt hat<sup>1</sup>, so wird er als das Haupt der Urgemeinde auch sonst neben Petrus an erster Stelle genannt<sup>2</sup>. Und wenn Petrus den Heidenchristen Klemens (τῶν σωζομένων ἐθνῶν ἢ κρείττων ἀπαρχή Ep. Cl. 3) zu seinem Amtsnachfolger in Rom einsetzt, so geschieht dies auch höchstens nur im antijudaistischen Interesse. Von einer antipaulinischen Polemik findet sich keine Spur, dagegen öfters solche von der Benutzung paulinischer Briefe. Zudem nimmt des Paulus Begleiter, Barnabas, eine solche Stellung ein, daß eine antipaulinische Polemik völlig ausgeschlossen erscheint<sup>3</sup>. Die Nichterwähnung des Christennamens, außer in R 4<sub>20</sub>, ist nicht weiter auffällig, da ja die Personen da sind: getaufte Christen und christ-

1) Vgl. Kapitel II, Unterteil I, § 1.

2) Vgl. Epiph. adv. haer. 41<sub>1</sub>.

3) H 19 (cf. R 17) wird Barnabas freilich ἀνὸς Ἑβραῖος (natione Hebräus) genannt, das aber doch nur im Sinn des Heiden und Römers Klemens, der in ihm nichts andres sehen konnte.

liche Gemeinden. Sie ist in der apologetischen Tendenz begründet. Die apologetischen Reden des Petrus an die Heiden verraten ebenfalls nicht das geringste judenchristliche, bzw. judaistische Interesse. Ist doch ihr Zweck nur der, die Hörer vom Heidentum zum Monotheismus, aber nicht zum Mosaismus zu bekehren. Die rituellen Gebräuche, die gefordert werden, wie die täglichen Waschungen, mögen jüdischen Ursprungs sein und gehen auf derartige Quellen der Klementinen zurück, werden aber nicht als jüdische empfunden. Sie werden nur deshalb erwähnt, weil sie dazu beitragen, der Erzählung ein gewisses archaisches Gepräge zu verleihen.

Ebensowenig als judenchristlich kann der Standpunkt des Verfassers als gnostisch bezeichnet werden. Im Gegensatz zur Wertschätzung der Gnosis steht vielmehr die energische Forderung der Werke<sup>1</sup>.

Immerhin ist die Stellung des Verfassers insofern unklar, als er, obwohl selbst auf katholisch-kirchlichem Standpunkt stehend, völlig unbefangen, ja mit einer gewissen naiven Freude Abschnitte aufnimmt, welche ausgesprochenermaßen judaistisch oder gnostisch sind<sup>2</sup>.

Auch der Stil der Grundschrift hat sein eignes Gepräge. Die Sprache ist griechisch, aber nicht die eines gebornen Griechen; denn grammatische Fehler sind häufig. An einigen Stellen hat sie einen lateinischen Klang<sup>3</sup>. (Vgl. *ἔχει κριθῆναι, σοθῆναι, βίων περιγραφὰι* H 4<sup>20</sup>; *συνεστάναι* = *constare* H 14<sup>11</sup>; *ἐκδικεῖν* = *vindicare* H 18<sup>9</sup>.) Der Satzbau ist durchweg einfach und ohne gekünstelte Perioden. Die Darstellung, die in ruhigem Flusse dahineilt, ist nicht ohne den Schmuck von Bildern und Vergleichen<sup>4</sup>. Besonders oft wird der Kaiser zum Vergleich herangezogen<sup>5</sup>, wie Klemens selber aus dem Hause des Kaisers stammt<sup>6</sup>. Eigenartig ist auch der Spott, mit dem wiederholt die Ägypter wegen ihres Gottesdienstes bedacht werden<sup>7</sup>. „Wir würden“, sagt der Verfasser H 10<sup>18</sup>, die „allegorischen Verrückt-

1: Die gnostischen Elemente in H und R gehören den Quellen an. Vgl. Kapitel II.

2) Vgl. Kapitel II. 3) Vgl. Bigg. I. c. 161 und Anm. 1.

4) H 8<sup>17</sup>. 9<sup>11</sup>. 15. 21. 10<sup>12</sup>. 14. 18. 11<sup>3</sup>. 7. 9. 12. 12<sup>37</sup>.

5) H 9<sup>21</sup> (bis). 10<sup>14</sup> (bis). 10<sup>15</sup> (bis). 10<sup>24</sup>. 11<sup>9</sup>.

6) H 12<sup>8</sup>. 14<sup>6</sup>. 10. 7) H 9<sup>3</sup>. 6. 10<sup>16</sup>. 17. 18.

heiten widerlegen, wenn wir dort wären“ (εἴπερ ἐκεῖ ἦμεν). Aus Egypten stammt er also keinesfalls. Von besonderer Schönheit ist der Preis der Menschenliebe und das Lob des tugendsamen Weibes, H 12<sup>25-33</sup>. 13<sup>13-21</sup>. Hat der Stil sonst nichts, was besonders in die Augen fiel, so weist er doch eine größere Anzahl von Ausdrücken und Wendungen auf, die nur hier, dagegen nicht oder nur selten in andern Partien der Klementinen vorkommen.

Nach W. Chawner, Index of noteworthy words and phrases found in the Clementine writings, London 1893, stellen wir folgendes Verzeichnis auf:

ἀβάπτιστος 1125. 1321; ἄβυσσος 1122; τὰ ἀγαθὰ ἐσόμενα 98. 157; ἄγαλμα 92. 1025. 95. 107. 1112; ἀγανακτέω (417) 119 bis. 1110. 1230. 32, wie noch 1815 (hier ist offensichtlich der Redaktor tätig); ἀγγαρεῖον 1229. 135. 156; ἀγνεία 923. 1128. 30 bis. 33 bis (cf. 245); außerdem nur 326 (= K. Π.); ἀγνείω 111. 28; ἀγνός Ep. Cl. 2 (78); ἀγορασμός 153; ἀγρόνη 1115; ἀδιαφόρως (leben:) 134. 1510; ἄδω (aktive 815, sonst in Dialogen des Aprrion passive); ἄδτον 15; ἀδυσώπητος 114; ἄθεος 237. 137. 154; ἀθιμία 11. 115. 135. Ep. Cl. 3. 4. 17, außerdem nur noch 2018; ἀθῶς 1227 bis; ἀγιάλος 141; ἄιδιος βασιλεία Ep. Cl. 11. 823. 1320; ἄidia ἀγαθά Ep. Cl. 10. 116, außerdem 414; ἄιδιος κόλασις 17. 337. 923, außerdem noch 1919; αἰλονρος 1016; αἰσχρόβιος 1113; αἰσχύνω 1132 bis; αἶτημα 35. 106; αἰφνιδίως 913. 1216; ὁ ἐσομένος αἰών (vgl. τὰ ἐσόμενα ἀγαθὰ) 817. 23. 157; außerdem noch 179; αἰώνιος κόλασις 1015. 1116. 1233. 1319. 151. 9, außerdem noch Cont. 4. 5. 228. 414); αἰώνια ἀγαθὰ Ep. Cl. 10; 923. 104. 1116. 126. 1315; αἰώνιος βασιλεία 1025; ἀκάθαρτος 823. 1115. 910. 817. 19, sonst noch 216; ἀκαθάρτως βιοῦν 78. 819. 134; ἀκάκως 19; ἄκανθα 112; ἄκαρπος 112. 15; ἀκατασκεύαστος 1122; ἀκατάσκοπος 141; ἀκίνδυνος 14. 119 (cf. noch 198); ἄκμαιοι Ep. Cl. 7. 8. H 12; ἀκριβῶς 149. 12; ἀκριτί 149; ἀκρωτήριον Ep. Cl. 14; τὰ ἀληθῆ adv. 99. 1112. 28. 29; dagegen subst.: 1614. 1820; ἀλκή 103; ἀλίσκομαι 156; ἀλλαγὴ 116; ἀλλοδαπός 146. 7; ἀλλόκοτος 89. 99. 1115; ἄλογα ζῶα 35. 816. 106 bis. 16. 17. 1128, sonst nur noch 510; ἄλλος 1113. 14; ἄλιπος 810. 1117. 151; ἀμαθία 1411 bis, dagegen ἀμάθεια Ep. Petr. 3; ἀμανρός 128, sonst noch 312; ἀμανρόω 135; ἀμάρως 1223. 149; ἀμάω 1113; ἀμείβομαι 118. 1225; ἀμέριμος Ep. Cl. 5. 121, sonst nur 54; ἀμετρία 912; ἀμετρος Ep. Cl. 1. 110. 22, sonst nur 1921; ἀμίαντος 813; ἀμνηστίγη 124; ἄμοιρος 139; ἀμπέλινος 1212 bis; ἀναγνωρισμός 1223. 1311. 1412; ἀνάθημα 917. 1022 bis; ἀναθημίσαις 817. 1115; ἀναισθησία 1129. 1314; ἀναισθητον θνητοῦ ἔργον (= εἶδωλον) 109. 115. 7. 9. 21. 30; ἀναισθήτως (611) 811; ἀναίτιος 158; ἀνακαλέω 89. 1223; ἀνακεράννυμι 913. 15. (99. 11); ἀνακράζω 919; ἀνακτάομαι 136; ἀναλίσκω 817. 912. 113, sonst nur noch 414; ἀναλογεῖω 911. 112; ἀναλογία 815. 1127, sonst nur noch 619. 24; ἀναμένω 1318; ἀνασκενάζω 119. 137. 145. 154 (343); ἀναστροφὴ 132; ἀνατροφή 1226; ἀνυπεπόω 1410; ἀνείρετος 131; ἀνθι-

*ποφέρω* 14; *ανιάω* 12 s. 15 2, sonst nur 5 22; *ανόητος* 9 s. 7. 11 14. 12 7. 13 17, sonst nur noch 2 30. 3 14 und passiv 17 6; *αντιβάλλω* 1 15. 9 15. Ep. Cl. 15. 1 5. 15. 16. 2 35 (3 s. 7. 17 1); *αντίδοτος* 11 9; *αντιπάθει* (3 36). 9 18; *αντιπαρατίθηναι* 11 33; *αντιποιέω* 13 5; *αντίρροπος* 9 15; *αντιτάσσω* 11 18; *ανωφέλητος* 17; *ἀξιόλογος* 12 33. 13 7 (cf. 5 3); *ἄξιος* 13 1. 10; *ἄκοκνος* 13 19; *ἀόρατος* 10 21. 11 4. 22 bis. 13 17 bis. 17 7 (?), sonst nur 3 36; *ἀπαίδευτος* Ep. Cl. 4. 1 16; *ἀπαλλαγίη* 9 9. 12 33. 14 7; *ἀπάνουργος* 1 11; *ἀπαντάω* 2 35. 8 11, sonst nur 4 7; *ἀπαξιαπλῶς* 11 19. 32. 12 32; *ἀπαράβλητος* 10 20. 14 6 (cf. 2 40). 3 59; *ἀπαρασκευάστως* 1 9; *ἀπασχολέω* Ep. Cl. 5. 1 1. 12. 13 3; *ἀπεικονίζω* 9 16; *ἀπιστία* 1 18, sonst noch 7 7; *ἀπίστως* 15 10; *ἄπληγτος* 14 9; *ἄπλοῦς* 1 11. 20 (3 12), cf. 13 9; *ἀποβαίνω* 14 11; *ἀποβάλλω τῆς βασιλείας* Ep. Cl. 17. 3 8 (2 40); *ἀποβολή* 3 9; *ἀποδεικτός* 15 10; *ἀποδημία* 12 8. 13 2 bis; 14 7. 11. 15 4; *ἀποκαθίστημι* 9 18. 10 8; *ἀποκληρόνομος* 11 19; *ἀπολαύω* Ep. Cl. 7. 1 6. 7. 8 15. 23. 9 8. 19. 13 4. 13. 14 5. 15 8, sonst nur 2 21. 3 61; *ἀπολύω* 3 6. 15 6; *ἀποναρκάω* 1 14; *ἀποπληξία* 11 15; *ἀποσειώ* Ep. Cl. 5. 16. 1 3. 2 36. 10 22. 12 22. 32, sonst noch 4 8. 5 18; *ἀποσνλάω* 10 22; *ἀποτελεσματικός* 14 5; *ἀποτυχία* 9 17 bis; *ἀπόφασις* 1 5. 8 19. 15 1, sonst 17 6 bis; *ἀπουγίω* 12 21; *ἄπτερος* 1 10; *ἀπωθέω* 1 2. 10. 8 11. 10 22. 13 12, sonst noch 6 2. 16 12; *ἀράχη* 10 22; *ἀργίρεος* 10 2, cf. 10 20; *ἄρουρα* 11 3; *ἀρχαίος* 8 7. 10 22. 15 5; *ἄσβεστος* 1 7. 11 11; *ἀσειγαίνω* 11 15; *ἀσέλγεια* 1 11. 11 8. 14 5, sonst nur noch 5 22 bis; *ἄσπλαγγνος* 13 9; *ἀστρολογία* 14 6 bis, cf. 14 5. 11 bis; *ἀστρονομία* 8 14; *ἀσχολέω* Ep. Cl. 6. 1 8. 2 2 bis, sonst noch 3 71. 17 2. 6; *ἀσθόλημα* Ep. Cl. 5; *ἀσχολία* Ep. Cl. 5. 6. 2 41. 11 18. 15 3; *ἄτακτος* Ep. Cl. 15. 1 11. 12. 13 18, sonst nur 6 3; *ἀτιμάζω* 11 5. 10 (cf. 10 8. 16), sonst nur 6 2; *ἀτόπημα* 2 42 bis. 9 17. 10 16. 11 2, sonst nur 19 23; *αὐτάρκεια* 9 12. 13 18; *αὐταρκής* 1 5. 3 8. 8 15, sonst nur 16 2; *αὐτοκτονία* 12 14; *αὐτοματισμός* 11 34. 15 3; *αὐτόχειρ* 11 10; *αὐτοχειρία* 11 15; *ἀφαιρέσις*; *ἁμαρτιῶν* 15 9; *ἀφασία* 14 9; *ἀφελληνίζω* 13 1; *ἄφεςις* mit *βαπτίζω* 8 22. 9 23. 11 27. 15 9, sonst nur 7 8. 17 7; *ἄφρασία* 2 5. 11 24; *ἀφίηναι* 11 20 bis. 12 31; *ἀχαριστία* Ep. Cl. 2. 8 11. 12; *ἀχάριστος* 8 13. 10 13; *ἀχώριστος* Ep. Cl. 10. 14 12; *βαπτίζω* 1 22. 9 23. cf. 8 22. 23. 11 25. 26. 27. 30. 33. 35. 36. 13 5. 9 bis. 10 bis. 12. 21. 1 11, sonst nur 7 7. 8. 17 7. 20 23; *βάπτισμα* 8 22. 11 26. 27. 13 10. 11. 20. 14 2. 8, sonst nur 3 22; *βαρυνμία* 13; *βάσανος* 11 16. 12 27 bis; *βασιλεία* (*ἔσομένη κτλ.*) 8 23. 9 6. 13 8. 20. 15 7. 8; *βασιλεῖα Θεοῦ* Ep. Cl. 11. 1 6. 2 40. 3 8. 10 13. 13 21, außerdem noch 3 26. 28; *βασιλείς* (Christus) 8 21. 9 19; *βιωτικός* Ep. Cl. 5. 6. 12. 1 8. 2 2; *βλασφημεῖν* (3 6) 11 8. 9 bis. 13. 14 5. 15 10, sonst noch 16 20. 21; *βοήθημα* 9 10. 16; *βοηθός* Ep. Cl. 16. 1 19, sonst noch 3 72; *βοραδίτης* 9 11. 11 16; *βρέφος* 12 10. 17; *βρωμα* 13 18. 15 9; *βρωτός* 9 10 bis. 12. 15. 11 15; *βρωτός* Ep. Cl. 14. 15. 10 3. 12 13. 14. 16. 17. 13 2 6. 7. 20 bis, sonst noch 6 4. 13. 17 3; *βωμός* 8 20. 9 5. 6. 11 15, sonst noch 3 13. 26; *γαστήρ* 10 11. 18; *γενεά* 17. 11 33 bis. 12 7, sonst noch 3 15. 6 10; *γεννάω* (von der Taufe) 11 27 bis. *γείω σαρκῶν* 8 15. 16. 19, cf. 13 11; *γίγας* 8 15. 18. 9 4; *γνήσιος* (= Freundschaft) 1 16. 12 11. 14 7, sonst noch 20 20; *γυμνητεύω* Ep. Cl. 15. 11 4; *θεολόγος* sc. *πάντων* = Gott Ep. Cl. 14. 1 2. 8 10. 9 1. 13 3, sonst 17 8 *τῶν ὅλων* 16 2, aber auch 15 11; *δηγμα* 12 13. 15. 18; *διλλάσσω* Ep. Cl. 18. 15 6;



*διαρπάζω* 8 13. 10 22; *διάστημα* 1 6. 12 2, sonst 17 9; *διατίθεται* 11 20. 12 30. 11 6. 13 10 bis; *διαφωνέω* 9 17. 18. 12 4. 13 5. 6. 1 19; *δίδημος* 2 1. 12 8 bis. 16. 20 bis. 13 1. 2 bis. 14 8. 15 4; *διοικέω* mit *προνοία* 2 36. 11 34. 14 5. 15 4; *διψάω* Ep. Cl. 9. 15. 11 4. 12 32 (cf. 19 18); *δόγμα* 1 3. 21. 22. (3 9 bis) 13 21. 15 1. 4, sonst noch 5 28. 16 3; *δυνάστης* 10 12. 12 15; *δυσθυμία* 13 5; *ἐθίζω* 3 4. 8 16. 12 6; *εἰκαστός* 1 10. 10 8; *εἰ εἰκῆ* 1 11. 13 8; *εἰκῶν θεοῦ* (= Mensch) 8 10. 9 3. 21. 10 3. 6. 7. 11 4 oft. 11 5 bis. 12 33, sonst noch 2 16. 3 17. 62. 17 7 9; *ἐκβαίνω* c. acc. 12 15. 16. 14 7; *ἐκβράσσω* 8 17. 11 23 12 10; *ἐκπαιδεύω* 12 16. 13 7. 15 4; *ἐκστασις* 11 22. 13 3; *ἐλεάω* 1 13. 9 13. 11 20. 12 17. 25. 27. 30. 32. 13 10. 13, sonst noch 17 12; *ἔλεος* Ep. Cl. 8 bis. 3 3. 20. 11 10. 12 20. 25, sonst noch 3 56; *ἔλεμας* 1 10. 10 3; *ἐμπίπλωμι* 8 19. 11 15 bis; *ἐμφωλεῖω* 10 5. 11 15; *ἐνδεια* 9 10. 11 15; *ἐνδοιάζω* Ep. Cl. 14. 1 21 pass. sonst noch 4 5; *ἐνδομητέω* 9 9. 12. 19. 10 16. 11 6. 11. 15. 18, sonst noch 16 10; *ἐνδύμα* Ep. Cl. 9. 8 22. 23. 11 4 (cf. 11 35); *ἐνεδρεύω* Ep. Cl. 6. 1 8. 9 12. 13 bis. 14. 22. 10 12. 11 3 bis. 11. 17. 18. 19. 20, sonst noch 2 7. 3 13. 4 8; *ἐνθουσιασμός* 11 14. 15; *ἐνθύμησις* 8 19. 9 11. 13. 14. 10 13; *ἐννοια* 1 2. (3 11) 8 14. 15 1; *ἐννοχος* 10 12. 18; *ἐνστασις* 12 5. 13 14, sonst noch 4 24; *ἐνυβρίζω* 8 22. 9 9. 13. 15 5; *ἐπάγγελμα* Ep. Cl. 14. 1 12. 11 17. 14 5; *ἐπάδω* 10 5. 11 11. 18 bis; *ἐπήρεια* 11 15. 12 33; *ἐπίγνωσις* 3 12 bis. 10 25. 13 5. 11. 14. (18 12); *ἐπιγράφω* Ep. Cl. 20. 9 16. 17 bis. 18. 11 9. 12 11; *ἐπίδακρυς* 12 7. 13 1; *ἐπιδικάζω* Ep. Cl. 18. 11 8 bis; *ἐπινομασία* 9 19. 23. 11 26. 13 4; *ἐρευνάω* Ep. Cl. 7. 12 10; *εὐδαιμονία* 10 19. 14 7. 10; *εὐεργετέω* von Gott: 11 8. 9 bis. 13. 12 26, sonst noch 3 7. 37. 19 5. 20 3; vom Menschen: 11 4. 12. 12 25 bis. 26 oft. 27. 28. 33, sonst noch 18 9. 12. 14; *εὐεργετής* 2 41. 10 13. 12 33, sonst noch 2 45. 5 11; *εὐεργετικός* 13 10; *εὐεργετικὸς* 12 25. 13 10; *εὐκαίρωσις* Ep. Cl. 6. 8 9. 9 13, sonst 20 33; *εὐμαρῶς* 12 6; *εὐποιία* Ep. Cl. 9. 8 9. 11 11. 25. 26. 27 bis. 32 cf. 33, sonst noch 17 11 bis; *εὐπορέω* 12 25. 14 1, sonst 5 26; *εὐφροσία* Ep. Cl. 7. 11 14; *εὐχαριστέω* 1 2. 21. 2 37. 12 4. 14 12. 1 22. 9 19. 11 9. 12. 12 24. 25; *εὐχαριστία* 11 14. 36. 14 1; *εὐχάριστος* 11 8; *εὐωχέω* 11 13 bis. 35; *εὐωχία* 8 22. 11 14, sonst noch 4 4; *ζήμια* 1 10. 11 16. 13 15. 17 (cf. Ep. Cl. 10); *ἡσυχάζω* 14 22 (19 14?); *θανάσιμος* 10 12. 18. (19 15. 20); *θεῖον πνεῦμα* 8 28. 9 15, auch 6 5. 7; *θεῖον ἄγιον πνεῦμα* 9 22; *θῆλω* passiv 11 25. 13 16 bis; *θεοβούλητος* Ep. Cl. 1. 1 21; *θεοσίβεια* 2 15. (2 23?) 3 6. 7. 8 9. 10 2. 3. 12 bis. 12 11. 20. 11 17. 33. 12 5. 11 bis. 13 4. 8. 15 4 bis. 5. (17 6; vgl. noch 2 1. 15. 22. 25. 47. 7 1. 8 2. 8; *θεοσεβέω* 13 8. 15; *θεοσεβής* Ep. Cl. 3. 10 3. 11 16 bis. 12 11, vgl. noch 7 1. 8 8. 17 6; *θεωρέω* 12 12, sonst 17 7. 17?; *θεώρημα* 14 11; *θεωρία* 12 12; *θηράομαι* 1 15. 12 26; *θηρέω* Ep. Cl. 16. 8 22; *θηρώδης* Ep. Cl. 14. 8 15 bis. 17; *θλιβερός* 12 11. 13 21; *θηρησκεία* 1 13. 2 33. 9 7. 8 bis. 19 bis. 20. 10 13. 22. 11 2. 15. 28 bis. 33. 12 24. 13 4 bis. 5. 7. 15 2, vgl. noch 5 27. 7 7. 8. 12; *θηρησκεῖω* 9 5. 10 22. 11 6. 30; *θρόλος* 1 13. 12 2; *ἴδωμα* 9 6. 10 21. 24; *ἰλιγγιάω* Ep. Cl. 15. 1 3; *ἰμάτιον* 12 6. 15 5. 8; *Ἰωνᾶ* 11 33; *καθαρεύω* 11 28 pass. 13 16; *κἀθαρσις* 11 2. 3. 28; *κακοῦργος* 9 13. 22. 10 10. 11 5; *κακοχέω* 12 30. 31. 33, sonst 2 13. 19 28. 20 3; *κακοχία* 2 33. 9 10. 12 6. 29. 13 5; *καταντάω* Ep. Cl. 16. 1 15. 11 24. 13 1 bis, vgl. 3 35; *καταφιλέω* 1 16. 13 6. 16. 14 9, vgl. 4 7; *κενόω* 1 17. 8 13. 17, vgl. 3 35; *κλήρονόμος* 1 16. (2 13) 9 23. 10 25. 11 12. 24; *κοιτη ἀνδρός* 12 15. 13 20. 14 7; *κολακεῖω* 10 9. 11 21. 12 15. 25. 26. 32. 13 16. 17. 18. 15 6, vgl. noch Cont. 3.

58. 204; *κροκίνω* 27. 918. 1010. 1111, vgl. noch 411; *κροηνός* 913. 1115. 1213. 14; *κρότος* 97; *κροφατός* 141. 3; *κνώ* 232. 34. 1128; *κνώλος* 16. 145; *λαμπρίνω* 1316; *λάραξ* 817. 91; *λειποτακτέω* 1116; *λειποτάκτης* Ep. Cl. 12. 17; *λείφανον* 819. 95; *λγστεύω* 137; *λγστής* 1118; *λιμώτω* 1320; *λιπαίω* 1318; *λιτή* 1113; *λιτός* 111. 20; *λογικός* 110. 1017. 1128; *λογισμός* 119. 1010. 18. 23. 33. 1233, sonst noch 1614. 173. 14. 202; *λοιδορία* 107. 1315 bis; *λοιώ* 1026. 111. 141, sonst noch 530; *μαγικός* 94 bis. 97. 18; *μαργαρίτης* 812. 98. 1316; *ματαιοπονέω* 14. 144; *Ματτιδιά* 128. 131. 20. 148 (2020); *μαφόριον* 1316. 155; *μέθη* 97. 1221; *μεθίστημι* 122. 1115; *μεταμέλεια* 35. 822; *μιαίνω* 817. 22. 1319 bis. 1320 bis. 147. sonst noch 522. 1717; *μαρός* 823. 1215; *μονογενής* 1221; *μονός* 121. 1320; *μυελός* 814. 1010 (65); *νανφράγιον* 1210 bis. 16. 25 pass. 131. 154; *νεάζω* Ep. Cl. 7. 1217, sonst noch 207; *νεκρομαντεία* 15; *νεκρός* 109. 1112. 14. 1213. 1319, sonst noch 74. 1716; *νηστεία* 910. 1230. 1311 bis; *νήφω* 1115. 1230 (2012). 118. 7. 13. 19. 1221; *νουθεσία* Ep. Cl. 12. 1311; *νουθετέω* 138. 10. 16 (1819); *νύμφιος* Ep. Cl. 7. 1233. 1316, sonst noch 327. 28; *ξενία* 115. 1026. 122. 141. 8, sonst noch 626. 82; *ξενόδοχος* 1223. 25 pass. 26. 139. 10 bis; *ξόανον* (33) 95. 7. 15 pass. 1023; *δδνάω* 124. 13. 15. 1310. 151; *όλοθρεύω* Ep. Cl. 18. 1013. 119, sonst noch 1912; *όλολήγη* 1114. 149; *όμίλια* Ep. Cl. 2. 12. 14. 18. 19. 118. 20 bis, sonst noch 424, *όμοδίαιτος* (cf. 73) 820. 151; *όμοιότης* 106 bis. 7. 9. 1127; *όμόφρων* 125. 151; *όναρ* 914. 15. 147, sonst noch 1714; *όγκλώ* 22. 823. 923. 1118. 1511, sonst noch 1915; *όψημα* 823. 159; *όπάλλω* 1219. 133 (68); *παρίγγεγμα* 1115. 145; *παρалаμβάνω* 121. (69.) 94. 145; *παρამυθόμαι* 1224. 32. 1318; *παρამυθία* Ep. Cl. 19. 23. 125. 9. 15. 17. 135; *παράπτωμα* Ep. Cl. 15 (cf. 77) 1116 bis. 1211; *παρίστημι* Ep. Cl. 5. 27 bis. 1116. 133. 5. 6; *πεδάω* 813. 1316; *πειρατής* Ep. Cl. 14. 138; *πενία* 126. 32. 135. 18. 1510; *πενιχρός* 1217. 23. 143; *περίβλεπτος* 812. 121; *περιπέλεκω* 115. 1222. 133. 6. 149; *περιπόθητος* 123. 1316 (1711); *περίστασις* 135. 143; *πλεονεκτήω* 1127. 1229. 158. 10 (1918); *πλεονέκτης* 813. 157; *πλεονεξία* Ep. Cl. 10. 118. 126, sonst 1918; *πλησίον* (cf. 74) 1226. 32. 33 (2021); *πλύνω* 1023. 1125; *πνεῖον πνεύμα* 823. 915. 1021 bis. 22 bis. 1122, sonst 317. 65. 7; *πνέω* 810. 1018. 1316, sonst 419; *ποθεινός* 1223. 136; *ποθέω* 118. 1310. 15; *πολιτεία* 16. 26. 12. 22. 922. 134, sonst noch 219. 20. 332. 1817; *πολιτεύομαι* Ep. Cl. 11. 111. 813. 919. 156, sonst noch 211. 347; *ποτόν* Ep. Cl. 9. 910. 15. 1232. 1318. 159, sonst 369; *πράγμα* Ep. Cl. 10. 14. 119. 1223. 158; *πρόνοια* Gottes: 112. 235. 36. 1134. 123. 7. 29. 30, sonst noch 347. 524. 72. 2011; *der Menschen*: 89. 11. 916. 1023. 24. 114. 29. 34. 1312. 143. 5. 153. 4, sonst noch 32. 71. 524. 62. 5. 19; *πυκνός* 11. 1026. 1213; *πυκνός* Ep. Cl. 9. 13. 1210, sonst Ep. Cl. 9. 326. 525. 87. 1611; *Ρωμαίος* 11. 7. 128. 9. 20. 147; *Ρώμη* 18 bis. 18. 1210. 1320. 146. 7 (528. 61); *σέβασμα* 918. 108. 21. 22. 1112. 13, sonst 48; *σεμνός* 1314. 16. 18 bis. 147 (cf. 1315); *σπορά* 817. 1320; *σπύρος* 112; *στέγω* 16. 919. 1232. 136; *στενάζω* 19. 1210. 13. 131, sonst noch 1621; *σλλογισμός* 13. 10. 21; *σίνδρακως* 127. 148; *σφάλλω* 131. 18; *σωτηρία* Ep. Cl. 4. 9. 16. 112. 19. 22 (233). 33. 810. 91. 11. 14. 112. 9. 11. 19. 26 bis. 27. 127. 24 bis. 1318. 20, sonst noch 33. 8. 29. 64. 71. 72. 72. 203. 19; *ταλαίπωρος* 109. 1211. 15. 17. 18. 135, sonst noch 239. 2015; *τίχιον* 114. 923. 1118 bis.

(16 2. 20 17); *μικρῶ τίχιον* 1 19. 14 9. 15 8. 9; *τιμωρία* 8 11. 12. 20. 9 7. 10 2. 11 6. 11. 15. 16 bis. 12 31. 15 6. 9 (5 5. 19. 19 16. 24); *τράπεζα* 1 32. 8 19. 20. 23. 9 15. 23. 13 4. 8. 11, sonst 2 19. 5 24. 7 4. 8; *τρυφή* (6 15) 8 11 bis. 21. 11 16. 13 5. 14 10; *ἑβραίω* 1 11. 8 20. 12 30; *ἑπηρεσία* 2 32. 10 8. 12 5. 7 (16 19); *ὑποβάλλω* (3 2. 11 bis), 8 12. 13. 9 11. 12. 14. 10 11. 13. 14. 15. 16. 18 (11 35). 12 15 (19 6. 20 8); *ὑπόμνησις* 1 1. 13 1. 15. 20; *Ψαυσιανός* 12 8. 13 1. 3. 6. 11. 14 1. 8. 9 (20 18); *Ψαυστινός* 12 8. 13 1. 3. 6. 7. 9. 11. 1 1. 8. 9 (20 18); *Ψαυστός* 12 8. 14 8. 9. 10. 16 2 (20 12. 14. 15. 16. 17. 18. 20. 21 bis. 22 bis. 23); *φιλαλήθης* 1 11. 18. 20. 3 16 (16 8. 4). 10 21. 11 27; *φιλαλήθως*; 1 10. 11 17; *φιλανθρωπία* Ep. Cl. 8. 9. 9 23. 11 10. 12 25. 26. 32. 33. 15 5. 9 (2 45. 8 2. 16 19); *φιλόανθρωπος* Ep. Cl. 2. 8 (2 34. 44. 7 2). 11 7. 12 25. 26 pass. 27. 33. 15 6. 7; *φιλόλογος* 1 11. 2 8; *φιλόσοφος* 1 3. 4. 5. 8. 10. 11. 2 7. 8 (4 20. 5 6. 8. 10. 19. 28. 6 2. 16). 13 7; *φιλότεκνος*; 12 9. 13 5; *φυγαδεῖω* 9 8. 10. 16. 22 (20 23); *χερσεῖω* Ep. Cl. 12. 11 2 bis. 11 3; *χλενάζω* 1 10. 11 (4 9); *χηματιζῶ*; 9 14. 16. 17. 18 bis. 12 16. 14 7; *χηματισμός*; (4 9) 9 18.

### 7. Die Heimat und Entstehungszeit der Grundschrift.

Wenn die Heimat der Klementinen bald in Alexandrien, bald in Syrien, bald in Rom gesucht wurde, so liegt dies an mangelhafter Quellenscheidung. — Nach Rom weist jedenfalls der Klemensroman, dessen Verfasser ein Interesse an der Geschichte des Römers Klemens aus vornehmem Hause gehabt haben muß; dies um so sicherer, als die Namen des Romanes<sup>1</sup> geschichtlich sind. Dahin weist die Verbindung, die zwischen Klemens und Petrus hergestellt ist, indem Klemens nicht nur als Schüler, sondern auch (vgl. Ep. Cl. ad Iac.) als Nachfolger des Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl erscheint. An der Succession der römischen Bischöfe konnte nur ein römischer Christ ein Interesse haben. Dahin weist die Stellung, die Petrus in dem Romane einnimmt, in dem er nicht nur als erster römischer Bischof, sondern auch als der Oberbischof der außerjerusalemischen Christenheit erscheint. Eine solche Stellung konnte wiederum nur ein römischer Christ dem Petrus zuerkennen. Dahin weist die ausdrückliche Erwähnung Roms (H 116, R 113) als des Endziels der Reisen des Petrus. Nach Rom bzw. ins Abendland führt der kirchlich-theologische Standpunkt des Verfassers im allgemeinen, seine ausgesprochen antignostische bzw. antimarcionitische Haltung insbesondere, sowie sein Stil. Alle Instanzen, die man aufgrund von H und R gegen eine römi-

1) Vgl. Bigg l. c. 160. Langen a. a. O. 68. Der Name Klemens ist bekannt aus dem Geschlechte der Flavii. Der Name Mattidia kommt in der Familie Trajans, der Name Faustus in der Familie Mark Aurels vor.

sehe Abfassung geltend gemacht hat, finden ihre Erledigung durch die Beobachtung, daß Quellenschriften benutzt sind, die nicht in Rom ihren Ursprung haben.

Die Zeit, in der die Grundschrift entstanden ist, wird hinsichtlich des terminus a quo zunächst durch die nachzuweisende Benutzung justinscher Schriften bestimmt<sup>1</sup>. Sonach muß sie nach + 150 entstanden sein. Darauf deutet auch die antimarcionitische Polemik hin, die sich in ihr vorfindet, mag sie auch auf Rechnung von Quellenschriften zu setzen sein, die von dem Verfasser des Klemensromanes aufgenommen worden sind. Auch die ausgebildete kirchliche Verfassung, der monarchische Episkopat in Rom, die Abstufung des Klerus nach Presbytern, Diakonen, Katecheten, die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien<sup>2</sup>, das Alles verbietet es, die Grundschrift früher als in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zu setzen, ja erheischt es, sie weiter hinabzurücken<sup>3</sup>.

Damit stimmt die Stellung zum neutestamentlichen Kanon bzw. den 4 Evangelien. Zwar ist die Bildung eines Evangelienkanons noch nicht abgeschlossen, aber sie ist weiter vorgeschritten als bei Justin. Es fehlt auch nicht an Anspielungen, bzw. Anführungen aus der Apostelgeschichte, sowie aus den paulinischen und katholischen Briefen<sup>4</sup>.

Für eine frühere Abfassung der Grundschrift (hier = E!) hat Langen die Geschichtlichkeit der in dem Klemensroman auftretenden Personen angeführt. Aber die sagenhafte Bedeutung, die sie hier haben, ist gerade für eine spätere Zeitbestimmung beweisend.

Ein Moment, das in der Diskussion über diese Frage noch

1) Vgl. Kapitel II, Unterteil I, § 8.

2) Vgl. S. 53 Anm. 11.

3) Auf eine spätere Zeit deutet auch der apologetische Inhalt hin, der, wie Bigg l. c. 178 hervorhebt, all das in sich begreift, was die Apologeten zur Verteidigung des Christentums und zur Widerlegung des Heidentums vorzubringen wußten. Es fehlt zwar nicht an Hinweisen darauf, daß das Heidentum noch herrscht (vgl. Ep. Cl. 9. 15. H 10 18). Aber es hat an aggressiver Kraft schon verloren; die alten Vorwürfe, wie sie noch Justin zurückweisen muß, werden nicht mehr erhoben. — Eine eingehende Untersuchung über das Verhältnis der Klementinen zu den Apologeten fehlt bis jetzt und geht über den Rahmen dieser Abhandlung hinaus.

4) Vgl. Kapitel III § 5.

nicht erwähnt worden ist, verdient besondere Beachtung, um den terminus a quo zu präzisieren. Zunächst: Es erscheint Petrus als erster Bischof in Rom, der hier seine Kathedra hat und die Schlüsselgewalt ausübt (Ep. Cl. 2, vgl. 4 u. 19), wie ja Jakobus geradezu als *ἐπισκόπων ἐπίσκοπος* bezeichnet wird. Eine derartige Vorstellung aber ist vor dem Ende des 2. Jahrhunderts unmöglich. Noch Irenäus hebt deutlich den Unterschied zwischen den Aposteln und ihren Nachfolgern hervor. Sodann aber, was den Termin noch genauer bestimmen hilft: Klemens erscheint als ein unmittelbarer Amtsnachfolger des Petrus. Seit wann ist eine derartige Tradition in Rom möglich? Die älteste Bischofsliste aus der Zeit des Bischofs Soter (166/67—174) oder Eleutheros (175—189) die wir aus Irenäus, adv. haer. III, 33; Epiphanius adv. haer. 276 und carm. adv. Marcion. III, 275 ff. rekonstruieren können<sup>1</sup>, weiß nur von Klemens, daß er ein Koätane der Apostel, insbesondere des Petrus war<sup>2</sup>, bezeichnet ihn aber nicht als seinen Amtsnachfolger. Sie scheint dies vielmehr auszuschließen, indem sie den Klemens als römischen Bischof erst an 3. bzw. 4. Stelle nach Petrus zählt: Petrus, 1. Linus; (2. Kletus); 2. (bzw. 3.) Anakletus; 3. (bzw. 4.) Klemens; ähnlich auch die späteren Bischofslisten, wie z. B. die des Irenäus. Erst diejenige des Catal. Liberian., die auf Hippolyts Chronik (ca. 235) zurückgeht, rückt den Klemens vor den Kletus bzw. Anakletus und bezeichnet ihn als Nachfolger des Linus. Hätte nun unsre klementinische Schrift, die den Klemens zum unmittelbaren Nachfolger des Petrus macht, bereits in Rom existiert, ehe der älteste Bischofskatalog dort zusammengestellt wurde — das geschah ca. 175 —, so hätte sie, da sie im Altertum nie anders denn als echt angesehen worden ist, die Tradition dahin bilden und die Aufstellung des Katalogs dahin beeinflussen müssen, daß Klemens möglichst nahe an Petrus, etwa wie im Catal. Liberian. (bzw. bei Hippolyt), herangerückt worden wäre. Dies ist aber nicht geschehen. Also kann die klementinische Schrift, da sie jedenfalls

1) Vgl. dazu meine Schrift „Das pseudotert. Gedicht adversus Marcionem“, Darmstadt 1900, 42 ff.

2) Iren. adv. haer. III, 33: *Κλήμης ὁ καὶ ἑωρακὸς τοῖς μακαρίοις ἀποστόλοις καὶ συμβεβηκὸς αὐτοῖς*. Epiphanius adv. haer. 276: *σύγχρονος Πέτρον καὶ Παύλου*. Carm. adv. Marc. III, 280: *apostolicis bene notus*.

in Rom entstanden ist, nicht vor der ältesten römischen Bischofsliste, also nicht vor ca. 175 entstanden sein. Zum ersten Mal taucht die Tradition, daß Klemens nicht nur Zeitgenosse, sondern auch ein Amtsnachfolger des Petrus gewesen sei, bei Tertullian in der Schrift *de praescr. haeret. c. 32* auf (ca. 200 p. Chr.), wo bemerkt wird, *Clementem a Petro ordinatum*; und will man annehmen, daß Tertullian diese Tradition aus der klementinischen Schrift geschöpft habe, so wird man diese in die Zeit 175—200 anzusetzen haben. Aber sehr wahrscheinlich ist diese Annahme nicht, da Tertullian sonst mit keinem Wort andeutet, daß er die klementinische Literatur gekannt habe, wie auch Irenäus (ca. 180) noch nicht. Nach Tertullian bringen erst die apostolischen Konstitutionen, die auch sonst mit den Klementinen verwandt sind (lib. VII. c. 46), dieselbe Tradition, nur genauer bestimmt, *Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος χειροτόνηται*, indem sie den Linus von Paulus ordiniert sein lassen. Nun stimmt diese Zählung des Klemens auffällig mit der des Catal. Liberian. bzw. der Chronik Hippolyts (235). Da nun die apostolischen Konstitutionen die Bemerkung über Linus nicht aus den Klementinen geschöpft haben können, wo sie fehlt, so werden sie sie aus Hippolyt entnommen haben, dessen Schriften sie auch sonst benutzt haben. Sonach hat um das Jahr 235 in Rom die Überlieferung, daß Klemens von Petrus zu seinem Nachfolger geweiht worden sei, festgestanden. Da sie zur Korrektur der alten, noch von Irenäus bezeugten Bischofsliste führen konnte, liegt die Vermutung nahe, daß sie eben auf Grund der klementinischen Schrift entstanden ist. Diese war es, die — sei es aus eigener Erfindung, sei es aufgrund mündlicher Überlieferung, wie sie bei Tertullian vorliegt — den Klemens, den Zeitgenossen des Petrus, auch zu seinem unmittelbaren Amtsnachfolger gemacht hat. Um nun diese Angabe, die — es sei wiederholt — nur durchaus als geschichtlich wahr angesehen werden konnte, mit der alten Bischofsliste in Einklang zu bringen, hat alsdann Hippolyt in seiner Chronik den Klemens vor den Kletus gerückt. Das haben dann die apostolischen Konstitutionen interpretiert, indem sie erzählen, Linus sei von Paulus, Klemens nach dem Tode des Linus von Petrus eingesetzt worden.

Weiter nichts als eine andersartige willkürliche Interpretation desselben widerspruchsvollen Sachverhalts, bzw. eine Kom-

bination mit der alten Bischofsliste ist Rufins Bemerkung in seiner praefatio ad Gaudentium, daß Linus und Kletus noch während der Lebzeiten des Petrus Bischöfe gewesen und Klemens erst nach ihrem Tode von Petrus eingesetzt worden sei. In gleicher Weise ist auch noch Epiphanius bemüht, die Angabe der Klementinen und die der alten Bischofsliste in Übereinstimmung zu bringen, indem er adv. haer. 27<sup>6</sup> zuerst den Klemens dann den Linus und Kletus, und alsdann nochmals den Klemens das Bischofsamt in der Nachfolge des Petrus verwalten läßt.

Will man sich die Voranstellung des Klemens in der römischen Bischofsliste auf diese Weise entstanden denken, so gewinnt man damit zugleich eine festere Zeitgrenze des Klemensromans: 200—235. Doch ist zuzugeben, daß sie auch unabhängig von dem Klemensroman aufgrund mündlicher Überlieferung überhaupt erfolgt sein kann. Alsdann wird jedenfalls das als gesichert gelten dürfen, daß er nicht vor der ältesten Bischofsliste, also nicht vor 175 in Rom bekannt gewesen ist. Nehmen wir hinzu, daß er Schriften benutzt hat, welche, wie wahr scheinlich, nicht vor 200 entstanden sind<sup>1</sup>, so werden wir die als den frühesten terminus a quo betrachten dürfen. — Dahin weist auch ein Vergleich der Berichte über die Einsetzung des Klemens (Ep. Cl.) bzw. des Zacchäus (H 3<sup>60</sup> π.; R 3<sup>63</sup> π.) in ihr Bischofsamt. Bereits von anderen ist gezeigt worden (vgl. oben S. 6), daß Ep. Clem. an dieser Stelle durchaus auf H 3<sup>60</sup> π., cf. R 3<sup>66</sup> beruht.

Stellen wir dafür die Gründe kurz zusammen<sup>2</sup>, so finden wir hauptsächlich folgende:

1. Ep. Cl. und H (R) bieten denselben Erzählungsstoff, nur mit dem Unterschied, daß es sich dort um Klemens, hier um Zacchäus handelt.

2. Ep. Cl. und H (R) enthalten im wesentlichen dieselben Vorschriften für den Bischof, die Presbyter, die Diakonen und die Gemeindeglieder.

3. Ep. Clem. und H (R) stimmen dabei vielfach im Wortlaut überein. Vgl. Ep. Cl. 2 u. 3 und H 3<sup>65, 66</sup>, Ep. Cl. 7. u. H 3<sup>6</sup>; Ep. Cl. 9 und H 3<sup>68</sup>.

1) Vgl. Kapitel II, Unterteil II § 6.

2) Vgl. Uhlhorn a. a. O. 81 ff. Lehmann a. a. O. 36 ff.

4. Ep. Cl. setzt jedoch hinsichtlich der kirchlichen Verfassung eine spätere Zeit als H voraus: Nach Ep. Cl. setzt Petrus den Bischof ein, was nach H Sache Gottes ist; nach H (R) wirkt dabei die Gemeinde mit, was nach Ep. Cl. nicht mehr der Fall ist. Nach H wird die Notwendigkeit des monarchischen Episkopats ausdrücklich — unter Hinweis auf die politische und göttliche Monarchie — begründet, während Ep. Cl. den monarchischen Episkopat als etwas selbstverständliches voraussetzt. Die Amtspflichten der Presbyter und Diakonen werden Ep. Cl. 7—12 genau spezialisiert, H 367 f. nur allgemein angedeutet. Hier wird die Fürsorge für Verhütung der *μοιχεία* und *πορνεία* noch als Sache der Gemeinde hingestellt, während sie nach Ep. Cl. Sache der Presbyter ist. Ep. Cl. kennt dazu ein besonderes Amt des Katecheten, H nicht. Ep. Cl. 5 redet von Laien, H 361 von Gläubigen.

Zweifellos ist der Bericht von der Einsetzung des Klemens in sein Bischofsamt eine spätere Nachbildung des Parallelberichts über die Ordination des Zacchäus (H. R.).

Nun stellt aber jener Bericht noch in zweifacher Beziehung eine jüngere Stufe der kirchlichen Entwicklung gegenüber H und R dar:

1. Während nämlich der römische Bischof H 360π. als der Nachfolger des Apostels Petrus bezeichnet und seine *ἐξουσία* dahin bestimmt wird, daß er nicht wie *οἱ ἄρχοντες* herrschen, sondern wie ein Diener dienen soll (H 364), wird er Ep. Cl. auch als Nachfolger des Petrus, dieser jedoch mit dem Attribut des ersten unter den Aposteln, des Grundsteins der Kirche bezeichnet und seine *ἐξουσία* auf Grund von dem Wort des Herrn an Petrus Mt. 16<sup>19</sup> als die von Petrus ihm übertragene *ἐξουσία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν* und zwar 2mal, c. 2 u. c. 6, bezeichnet und ausdrücklich als der *κανὼν τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet (cf. c. 2: *δήσει γὰρ, ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει, ὃ δεῖ λυθῆναι* u. c. 6: *ὃ ἂν δήσῃ ἐπὶ γῆς, δεῖσται καὶ ἐν οὐρανῷ· ὃ δ' ἂν λύσῃ, λήλυται*).

2. Während H 368 die *πορνεία* ἢ *μοιχεία* als die schwerste Sünde bezeichnet wird<sup>1</sup>, die den Ausschluß aus der Gemeinde

1) *ἐπεὶ πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν ἢ τῆς μοιχείας ἀσέβεια θεῶ ἐστίγρηται, ὅτι οὐ μόνον αὐτῶν τὸν ἁμαρτήσαντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνεστωμένους . . . ἢ γὰρ τοῦ μοιχησαμένου ἁμαρτία ἐπὶ τοὺς πάντας ἐλθεῖν βιάζεται* (368).



zur Folge hat<sup>1</sup>, wird sie Ep. Cl. c. 7 nur unter die Sünden gerechnet, die zur 2. Kategorie der Strafen gehören, während die Sünden der *πλάνη* zur 1. Kategorie zählen. Selbstverständlich hat sie dann auch nicht den Ausschluß aus der Gemeinde zur Folge, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt wird. Auch werden die verschiedenen Arten der *μοιχεία* ausdrücklich spezialisiert<sup>2</sup>.

Es ist klar, daß die Ep. Cl. in der Auffassung sowohl des Bischofsamts als auch der Bußdisziplin jünger ist als H 360π. Nun wissen wir aber ganz genau, in welcher Zeit in der römischen Gemeinde dieser Fortschritt in der kirchenrechtlichen Entwicklung eingetreten ist. Ist er doch auf das genaueste markiert durch das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist (ca. 220), das wir aus Hippolyt, Philosoph, IX<sup>12</sup> kennen und aus Tertullians Schrift *de pudicitia* rekonstruieren können<sup>3</sup>. Beachten wir aber die wesentlichsten Punkte dieses Indulgenz-Ediktes, so sind es gerade diejenigen, welche auch in Ep. Cl. gegenüber H 360π. charakteristisch hervortreten: Nämlich

1. der Bischof Kallist nimmt, was noch Tertullian *de pud.* und Hippolyt, ähnlich auch Origenes *de oratione* c. 28 als eine Neuerung empfinden, neben der Lehrautorität auch die Schlüsselgewalt, die Macht zu binden und zu lösen, als die dem Bischof zustehende Amtsbefugnis für sich in Anspruch und zwar genau wie Ep. Cl. unter Berufung auf die Befugnis, die nach Mt. 16<sup>19</sup> der Herr dem Petrus, als dem Felsen der Kirche, übertrug, und die von Petrus auf seine Nachfolger durch bischöfliche Succession übergegangen sei<sup>4</sup>.

1) *μετὰ μοιχῶν ἀποβληθήσεται . μοιχὸς . . . ἐάντὸν ἀφώρισεν καὶ τῷ πονηρῷ κατ' αὐτοῦ χώραν ἔδωκε πρόβατον ἀράσαι, ὡς μανδρῶν ἔξω ἐέρεθέν* (H 369).

2) *πολὴ γὰρ δεινὸν ἢ μοιχεία, τοσοῦτον ὅσον τὰ δευτεραία ἔχειν αὐτὴν τῆς κολάσεως· ἐπεὶ τὰ πρωτεία τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσαν ἀποδίδεται, καὶ σωφρονῶσιν (c. 7) . . . χαλεπή ὄρισται ἡ πορνεία. πορνείας δὲ εἶδη πολλὰ . . . πλὴν πρώτη μοιχεία ἐστὶ τὸ ἄνδρα μὴ ἰδίᾳ μόνῃ χοήσασθαι γυναίκα κτλ.* (c. 8).

3) Vgl. dazu E. Rolfs, Das Indulgenzedikt in *Texte u. Untersuchungen* XI, 3. Leipzig 1893.

4) Tert. *de pud.* c. 21: *Si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in*

2. Kallist hat weiter im Gegensatz zu der bis dahin gültigen Praxis die *μοιχεία* und *πορνεία* (moechia et fornicatio) und gerade auch mit diesen Ausdrücken<sup>1</sup>, nicht wie die des Götzen dienstes und des Mordes als Todsünden, sondern als durch die Absolutionsgewalt des Bischofs vergebbar bezeichnet<sup>2</sup>. Überdies handelt auch die Ep. Cl. c. 6 u. c. 7 von der Schlüsselgewalt des Bischofs und den Unzuchtssünden unmittelbar hintereinander, wie auch in dem Indulgenz-Edikt des Kallist dieser Zusammenhang besteht<sup>3</sup>.

Dies Alles aber gehört zu den Abschnitten der Ep. Cl., die der Verfasser des Klemensromans zu H 360 hinzugefügt hat.

Dazu kommt noch eine weitere merkwürdige Parallele zwischen dem Edikt des Kallist und der Ep. Cl. Nach Tertullian de pud. hat sich Kallist in dem Edikt, das als edictum peremptorium ausgegangen ist, nach Analogie der kaiserlichen Erlasse als pontifex maximus quod est episcopus episcoporum bezeichnet. Rolffs zwar meint, daß diese Bezeichnung ihm ironischer Weise von Tertullian in den Mund gelegt sei, in dem Edikt selber jedoch nicht sich vorgefunden habe. Was aber Rolffs (S. 20) zum Beweis dafür anführt, daß nämlich eine afrikanische Synode unter dem Vorsitze

caelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam . . .

1) Rolffs weist a. a. O. 23 nach, daß diese Ausdrücke dem Tertullian sonst fremd sind, indem er dafür adulterium und stuprum gebraucht, und demnach eine wörtliche Übersetzung der von Kallist gebrauchten Ausdrücke *μοιχεία* und *πορνεία* seien. Seine Vermutung (a. a. O. 25), daß der griechische Sprachgebrauch von Einfluß auf die Ausdrucksweise des Erlasses gewesen sei, wird durch unsre Untersuchung bestätigt.

2) Vgl. Hippol. Philos. IX, 12. Tert. de pud. 21.

3) Wenn Ep. Cl. von den Unzuchtssünden da redet, wo sie von den Amtsbefugnissen der Presbyter handelt, so hat sie damit sich an ihre Vorlage H 360ff. angelehnt, wo nach den Amtsbefugnissen des Bischofs die der Presbyter dargelegt waren, zu denen jedoch nach H 360ff. die Verhütung der Unzuchtssünden nicht gehört. Daß jedoch die Ep. Cl. hier in bewußter Anlehnung an ihre Vorlage (H 360ff.), das, was das Edikt des Kallist zu den Amtsbefugnissen des Bischofs rechnete, zu denen der Presbyter gestellt hat, beweist einmal die sonst unmotiviertere Aufnahme des Herrenwortes Mt. 16 19 am Ende von c. 6, das schon c. 2 gebracht war, sodann die auffällige Bemerkung in c. 8, daß Klemens, also der Bischof, die Gemeindeglieder über die verschiedenen Arten der Unzuchtssünden unterweisen soll.

Cyprians sich gegenüber den Anmaßungen des römischen Bischofs Stephanus geäußert habe: neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, das spricht doch nur dafür, daß kein afrikanischer Bischof sich einen derartigen Titel angemaßt habe. Gleichwohl ist es sehr möglich, daß es ein römischer Bischof tat, auch in einem Edikt, das sich wie das des Kallist. zunächst nur an die römische Gemeinde und nicht auch an die übrigen richtete. Wenn nämlich, was auch Rolffs zugibt, Kallist das Wort des Herrn Mt. 16<sup>19</sup> von der Übertragung der Schlüsselgewalt auf Petrus auf den römischen Bischof als den Nachfolger des Petrus bezog, so lag es doch sehr nahe, auch die Vorrangstellung des Petrus, als des Grundsteins der Kirche, auf den römischen Bischof als den Nachfolger des Petrus zu beziehen. Denn jene Machtbefugnis ruhte doch wesentlich auf dieser Vorrangstellung. So redet auch Ep. Cl. 3 von τῆς καθέδρας τιμῆ τε καὶ ἐξουσία, die zusammen dem Bischof gebühren.

Nun wird in Ep. Cl. allerdings weder Petrus, obwohl er der erste unter den Aposteln genannt wird, noch sein Nachfolger als episcopus episcoporum bezeichnet, dies Prädikat vielmehr dem Jakobus, dem Bischof von Jerusalem, beigelegt; dabei ist wieder auffällig, daß in dem Vorbild der Ep. Cl. ad Iac., in der Ep. Petri ad Iac. das Prädikat ἐπίσκοπος ἐπισκόπων fehlt und dafür Jakobus einfach ἐπίσκοπος heißt. Was hat, so fragt es sich, den Schreiber des Klemensbriefes, d. i. den Verfasser des Klemensromanes, veranlaßt, dem Jakobus abweichend von der Ep. Petr. ad Iac. diesen Titel ἐπίσκοπος ἐπισκόπων beizulegen? Keinesfalls war es die tatsächliche Stellung und Würde des Jakobus bzw. seines Nachfolgers, des jerusalemischen Bischofs; denn weder Jakobus noch seine Nachfolger haben je diese Stellung und Würde eingenommen, am wenigsten zu der Zeit, als der Klemensroman abgefaßt wurde. Auch war es nicht die Stellung und die Würde, die ihm in den im Klemensroman benutzten Quellenschriften beigelegt wurde. Hier erscheint er allerdings als Vorgesetzter des Petrus, dem dieser Bericht zu erstatten hat. Aber wie er, die Überschrift des Briefes angenommen, nirgends einen andern Titel erhält als ὁ κύριος (Ep. Petr. in scr.), ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου (H 11<sup>35</sup>), so ist es im Gegenteil Petrus, der durch die Ordination von Bischöfen, Presbytern usw. in den verschiedensten Städten, selbst in der Nähe

Jerusalems, in Cäsarea, die Funktionen eines Oberbischofs, wenn hier der Ausdruck erlaubt ist, vollzieht. Wenn also Jakobus in den im Klemensroman benutzten Vorlagen nicht als *episcopus episcoporum* erscheint, so kann der Verfasser des Romans auch daraus nicht diesen Titel entnommen haben. Es bleibt demnach nur die Annahme, daß er durch eine andersartige Vorlage den Ausdruck *episcopus episcoporum* kennen gelernt und ihn von da auf Jakobus übertragen hat. Dürfen wir nun nach unsern Ausführungen als sicher annehmen, daß er das Indulgenz-Edikt des Kallist benutzt hat, so liegt es nahe zu vermuten, daß er hieraus den Ausdruck *episcopus episcoporum* geschöpft hat. Wenn er ihn jedoch nicht, was das nächste war, dem Petrus beilegte, den er doch den ersten unter den Aposteln nannte, vielmehr dem Jakobus, so tat er dies aus demselben Grunde, aus dem er das, was im Edikt des Kallist von der Amtsbefugnis des Bischofs hinsichtlich der Unzuchtssünden gesagt war, auf die Presbyter bezog (vgl. S. 67, Anm. 3): Er hatte sich an seine Vorlage anzubequemen. Da nun hienach Jakobus der war, dem Petrus bzw. Klemens Bericht zu erstatten hatte, so konnte auch er nur das Prädikat eines *episcopus episcoporum* erhalten, — das umso ungefährlicher, als der Vorrang des römischen Bischofs durch die dem Petrus beigelegten Prädikate genügend gewahrt, und von dem jerusalemischen Bischof ein Angriff auf diese Stellung des römischen Bischofs in jener Zeit nicht im entferntesten zu befürchten war, in der Jerusalem eine heidnische Stadt geworden war. So bestätigt also auch diese Parallele, daß der Schreiber des Klemensbriefes und -romanes, wenn anders er in Rom gelebt hat, das Indulgenz-Edikt des Kallist gekannt und als kirchlichen Kanon (c. 2) benutzt hat. Damit stimmt noch folgende Beobachtung. Bei dem Vergleich von Ep. Cl. und H 3<sup>60</sup>σ. fällt auf, daß sich hier keine Normen für das sittliche Verhalten des Bischofs finden, während solche dort c. 5 u. 6 sehr genau gegeben sind. So wird der Bischof hier vor weltlichen, besonders Rechts- und Geldgeschäften gewarnt. Ähnlich werden H 3<sup>67</sup> die Christen nur allgemein ermahnt, ihre Streitigkeiten vor den Presbytern auszutragen, Ep. Cl. 10 dagegen ausdrücklich vor weltlichen Richtern (*ἐξουσία κοσμική*) gewarnt. Nach Hippolyt Philosop. IX<sup>12</sup> ist nun aber gerade Kallist deswegen berüchtigt worden, daß er, allerdings ehe er Bischof

wurde, ihm anvertraute Gelder veruntreute, und noch Origenes, comm. in Mt. XI c. 15 wirft ihm als Bischof Geldgier vor. Und von der christlichen Gemeinde in Rom weiß man, daß sie gerade unter Alexander Severus einen Prozeß gegen die Garköche wegen eines Stückes Land zum Kirchbau vor ein kaiserliches Gericht brachte. So erscheinen wieder erst auf dem Hintergrund dieser Tatsachen, bezw. der dadurch beleuchteten Verweltlichung des Gemeindelebens, die diesbezüglichen Bestimmungen der Ep. Cl. erklärlich, die in der Vorlage H 360ff. fehlen, und sind ein weiterer Fingerzeig darauf, daß Ep. Cl. bezw. die Grundschrift des Klemensromans erst nach jener Zeit geschrieben worden sind.

Steht uns demnach für die Zeit der Abfassung das Jahr 220 als terminus a quo fest, so ist noch der terminus ad quem zu bestimmen.

Bis vor kurzem schien dieser durch die oben angeführten, in Schriften des Origenes befindlichen 2 Zitate gesichert zu sein, so daß man ihn auf das Jahr 232 festsetzen konnte.

Nun aber hat bereits Bigg<sup>1</sup> hinsichtlich des 1. Zitates, das nach der Philocalia c. 23 im Kommentar zur Genesis gestanden haben soll, die Ansicht geäußert, daß es von den Verfassern der Philocalia, Basilius und Gregor von Nazianz, nachträglich eingefügt sei, und J. Armitage Robinson hat alsdann in seiner Ausgabe der Philocalia (Cambridge 1893) sie in der Tat dem Origenes ab- und den beiden Verfassern der Philocalia zugesprochen. Hinsichtlich des 2. Zitates aber aus der lateinischen Übersetzung des Kommentars zu Matthäus ser. 77 hat kürzlich Chapman<sup>2</sup> den Nachweis zu erbringen versucht, daß es von dem lateinischen Übersetzer aus einem alten lateinischen Matthäuskommentar, der sich unter den Werken des Chrysostomus befindet, dem sogen. Opus imperfect. ad Matth., herübergenommen sei.

Damit ist ohne Zweifel die seitherige Fixierung des terminus ad quem stark erschüttert worden, wie denn auch Harnack in der Besprechung des Chapmanschen Aufsatzes sich zu den Er-

1) Studia biblica et ecclesiastica II. Oxford 1890, p. 186.

2) Chapman, J., Origen and the date of Pseudo-Clement in Journal of Theological Studies 1902. Vgl. dazu Harnack in Theol. Literaturzeitung 1902, 570.

gebnissen beider englischer Gelehrten bekennt und demgemäß urteilt, daß die Klementinen vor Eusebins überhaupt nicht bezeugt seien und selbst diese Bezeugung es noch nicht sicher stelle, daß die Schriften in einer der Gestalten existierten, die wir jetzt besitzen.

Aber es hat auch nicht an Widerspruch gefehlt, wie ihn, nach Hort, Hilgenfeld, Origenes und Pseudoklemens<sup>1</sup> erhob: Gegen die inneren Gründe, mit denen jene die Zitate dem Origenes absprachen, hat er innere Gründe angeführt, um sie ihm zuzusprechen.

Und in der Tat, mag es auch möglich sein, daß an der ersten Stelle (Philocalia c. 23) das Zitat, wie die Schrift im Cod. Ven. 47 saec. fere XI. andeutet, erst nachträglich interpoliert ist, so bleibt es doch auffällig, daß Basilius und Gregor in die Philocalia etwas von einem andern Schriftsteller als Origenes aufgenommen hätten. Und ist es auch merkwürdig und ein sicherer Beweis für ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis, daß beide Kommentatoren des Matthäus gemeinsam hintereinander 1. eine sonst selten zitierte Stelle aus dem Buche Daniel und 2. die fragliche Stelle aus der uns verloren gegangenen klementinischen Grundschrift bringen, so ist es nicht ausgeschlossen, daß auch umgekehrt das Opus imperfectum hier aus Origenes geschöpft habe. Daß aber Eusebius bei seiner Durchsicht der Werke des Origenes dieses Wort des Petrus apud Clementem sich nicht hätte entgehen lassen, wenn er es hier gefunden hätte, ist doch nur ein argumentum e silentio und läßt sich mit der Geringschätzung erklären, mit der Eus. h. e. III, 384.5 von den Pseudoklementinen spricht. Immerhin, wird man auch die Diskussion über diese Bezeugung der Klementinen bei Origenes noch nicht als abgeschlossen betrachten dürfen, so kann man doch auch nicht mehr Origenes als zuverlässigen Zeugen dafür anführen, daß unsere Klementinen bzw. ihre Grundschrift schon vor Origenes abgefaßt seien.

Gibt man das zu, so kann man vor Eusebius keinen Zeugen finden, der uns ihre Existenz beweist; es bleibt daher ein ganzes Jahrhundert von dem Jahre 220 ab als Zeitraum offen, innerhalb dessen die Entstehung unserer Schriften möglich ist.

1) In Ztschr. f. wiss. Theologie 1903, 342 ff.

Sieht man jedoch von der äußeren Bezeugung ab und läßt man die inneren Gründe auf sich einwirken, so wird man geneigt sein, zwar nicht H und R, wohl aber ihre Grundschrift eher in die 1. als 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts zu rücken.

Es sei darauf nicht weiter Gewicht gelegt, daß die Klementinen, wie das folgende Kapitel zeigen wird, Quellenschriften benutzt haben, die in ihrer Urgestalt bis in die 1. Hälfte, in ihrer Überarbeitung in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückreichen.

Bedeutungsvoller ist die Art und Weise, wie die Stellen aus dem N. T. zitiert werden. Ziehen wir auch in Betracht, daß viele der teils unkanonischen, teils vom Kanon stark abweichenden Schriftstellen jenen älteren Quellenschriften zuzuweisen sind, welche der Verfasser des Klemensromanes benutzt hat, so bleibt doch noch eine große Anzahl von Schriftstellen übrig, welche uns in eine Zeit weist, wo die Kanonbildung noch stark im Flusse und der Text noch wenig fixiert war, wie das 3. Kapitel im einzelnen zeigen wird. Viele Schriften des Kanon, wie das Evangelium Johannis, die paulinischen und katholischen Briefe, sind nur sehr spärlich benutzt und dazu sie, wie auch die synoptischen Evangelienzitate, in einem Text zitiert, der fast nie mit dem kanonischen übereinstimmt. Haben wir nun mit unserm Nachweis Recht, daß die Grundschrift des Klemensromans in katholischen Kreisen der römischen Kirche entstanden sei, dann können wir ihre Schriftzitate nur in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts erklärlich finden und müssen daher sie selbst in diese Zeit versetzen.

Dahin weisen aber noch andere Anzeichen: das Heidentum wenn es auch an Boden verloren hat, herrscht noch uneingeschränkt. Christen befinden sich *ἐν γυλαγαῖς*, wo sie von ihren Mitchristen besucht werden müssen Ep. Cl. 9, cf. H 3<sup>69</sup>. Sie sind noch *διωκόμενοι* (Ep. Cl. 15), und die heidnischen Gesetze verbieten es noch, heidnische Götzenbilder für profane Zwecke zu gebrauchen, H 10 s. Überhaupt, es ist noch nötig und ein Hauptzweck des Buches, den Kampf gegen das Heidentum, gegen den Dämonenglauben der Massen, wie gegen die Philosophie der Gebildeten zu führen. —

Noch weiter zurück führen uns die religiösen, dogmatischen und kirchlichen Zustände, die unsere Grundschrift voraussetzt, indem sie uns erst dann recht verständlich werden, wenn wir sie

auf dem Hintergrund der Zeitverhältnisse um die Wende des 1. und 2. Viertels des 3. Jahrhunderts in Rom betrachten.

Schon zur Zeit des Heliogabalus (218—222) war das Interesse an religiös-philosophischen Fragen in den vornehmen und dem Hof nahestehenden Kreisen erwacht und besonders in den Zirkeln der edlen Mammäa, der Mutter des nachfolgenden Kaisers Alexander Severus und der Gönnerin des Origenes, gepflegt worden. Wie mit den asiatischen (syrisch-samaritanischen) Religionen, so beschäftigte man sich auch mit der jüdischen und christlichen. Und Heliogabalus konnte auf Grund dieser allgemeinen religiösen Disposition es wagen, eine neue Staatsreligion einzuführen, deren Synkretismus auch auf jüdisch-christliche Lehren Rücksicht nahm.

War aber der Synkretismus diesem Kaiser nur Sache der Politik bzw. despotischer Willkür, so wurde er dem edlen, menschenfreundlichen und religiös warmherzigen Alexander Severus (222—235) Sache seiner innersten persönlichen Überzeugung. Deshalb stellte er neben Orpheus, Abraham, Apollonius von Tyana auch Christus in seinem Lararium auf, dem er auch in Rom einen Tempel errichten, den er sogar unter die Götter aufnehmen wollte<sup>1</sup>.

Neben dem reinen Monotheismus — wollte er doch sogar einen bildlosen Gottesdienst einzuführen, wenn er nicht daran durch die Vorstellungen seiner Hofbeamten zurückgehalten worden wäre, es würden dann alle Christen werden — war es die christliche Ethik, die ihn besonders anzog. Und das Wort Christi Mt. 7<sup>12</sup>, das er von Christen gehört hatte, führte er nicht nur selbst oft im Mund, sondern ließ es auch an seinem Palaste und andern öffentlichen Gebäuden anschlagen<sup>2</sup>.

Hatte die christliche Gemeinde in Rom nun schon früher Hofbeamte sowie Römer von vornehmer Abkunft und edler Gesinnung zu ihren Mitgliedern gehabt<sup>3</sup>, sollte sie nicht unter diesem aufgeklärten Kaiser, der den Kaiserkult verbot und die christliche Religion duldet<sup>4</sup>, hoffen dürfen, auch Mitglieder des

1) Lampridius, Alex. Severus in *Scriptores historiae augustae*, Lips. 1884, c. 29. c. 43.

2) Lampridius l. c. c. 43 p. 281; c. 51 p. 287.

3) Vgl. *Eus. h. e. V. 21. 1*, sowie die Katakombeninschriften, auch Harnack, *Die Mission*, Leipzig 1902, 375. 378. 385.

4) Lampridius l. c. c. 18 p. 260; c. 22 p. 263.



kaiserlichen Hauses selber, vielleicht den Sohn der Mammäa Alexander Severus selber zu gewinnen? Lebten doch an seinem Hof viele Christen<sup>1</sup>. Wie aber konnte man dies geschickter anfangen, als indem man die Bekehrung des Anverwandten eines kaiserlichen Hauses<sup>2</sup> durch den Vorfahren des römischen Bischofs darstellte, wie es im Klemensroman geschieht? Dazu war aber nötig, mit allen Mitteln der Bildung wie sie jene Zeit bot, den jüdisch-christlich-philosophischen Monotheismus gegen jeden heidnischen Glauben zu rechtfertigen und vor allem die edle Menschlichkeit der christlichen Ethik hervorzuheben.

Deshalb versäumte man es nicht, gerade jenen Ausspruch Christi Mt. 7<sup>12</sup>, cf. Lc. 6<sup>31</sup> wiederholt hervorzuheben (H 7<sup>4</sup>, 11<sup>4</sup>, 12<sup>32</sup>) und ihn als *θεοῦ νόμος καὶ προφητῶν* und *τῆς ἀληθείας διδασκαλία* (H 12<sup>32</sup>) anzupreisen: „Was ein jeder für sich will, das soll er auch für den andern wollen“<sup>3</sup>. Und war es nicht eine entgegenkommende Verneigung nach oben, wenn man einerseits von der kaiserlichen Monarchie auf die göttliche Monarchie exemplifizierte (H 9<sup>21</sup> [zweimal], 10<sup>14,15</sup>, 11<sup>9</sup>), anderseits von einem aufgeklärten Kaiser wie Alexander die Bestrafung von Magiern erwartete (II 20<sup>13,14</sup>)? Wollte man aber am kaiserlichen Hofe Eingang finden, dann mußte man der synkretistischen Strömung entgegenkommen. Und sind nicht gerade in der klementinischen Schrift synkretistische Elemente, jüdische wie syrisch-gnostische, stark vertreten?

Dazu bedurfte es aber damals gar keines bewußten Verzichts auf den eignen religiösen, christlichen Standpunkt; hatte doch vielmehr der Synkretismus in der christlichen Gemeinde Rom selbst Eingang gefunden. Wie uns Hippolyt in den *Philosophumena* IX 13 erzählt, kam damals ein gewisser Alcibiades aus Apamea in Syrien nach Rom (220—230), um dort für die jüdisch-christlich-syrischen Lehren eines Buches Propaganda zu machen, das er von den Seren in Parthien durch einen gewissen Elkesai empfangen haben wollte. Nun finden wir, wie im folgenden Kapitel gezeigt werden wird, die Lehren dieses Buches Elkesai mit wenigen Ausnahmen z. T. wörtlich in den Klementinen wieder und zwar da, wo ein Buch mit judenchristlicher, dem

1) Euseb. h. e. VI. 28.

2) H 12 8f. 14 6. 10. 20 18.

3) Cf. bei Lampridius c. 51: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“.

Buch Elkesai verwandter Lehranschauung benutzt worden ist. Es leuchtet ein, wie der katholische Verfasser des Klemensromanes zu diesen eigenartigen judenchristlichen Anschauungen gekommen ist. Von dem Schwindel des synkretistischen Zeitgeistes ergriffen, hat er um so lieber sie sich zu eigen gemacht, ohne jedoch ihnen selber seine katholische Überzeugung zu opfern, als er damit auf den Beifall der vornehmen Kreise rechnen konnte, für die er schrieb.

Mag daher auch später noch z. B. unter Philippus Arabs (244—249) und Valerian (253—260) sowohl die allgemeine Disposition für das Christentum als auch die Neigung zum Synkretismus in Rom, insbesondere am römischen Kaiserhof, dieselbe gewesen sein, wie unter Alexander Severus, nichts erklärt doch so sehr die Entstehung der klementinischen Schrift, als gerade dies Zusammentreffen des Synkretismus am römischen Hof mit dem Auftreten des Elkesaitismus in der römischen Gemeinde zur Zeit des Alexander Severus (220—230).

Damit stimmt aber der gesamte übrige, literarische wie historische Befund überein, und wir dürfen als Ergebnis unsrer Untersuchung annehmen, daß die Grundschrift des Klemensromans (samt Ep. Cl.) in der Zeit zwischen 220 und 230 in Rom entstanden ist.

### 8. Der historische Wert der Grundschrift.

Steht die Zeitbestimmung fest, welche wir gefunden haben, so ergibt sich daraus, daß der historische Wert des Klemensromans nur sehr gering ist. Mag auch der Schreiber den Stoff zu seinem Roman jener historischen Tradition entnommen haben, wonach ein Anverwandter des kaiserlichen Hauses, ein Konsul namens Flavius Klemens, der unter Domitian hingerichtet wurde, ein Freund der Christen bezw. ein Christ war, sowie jener anderweitigen Tradition, wonach ein Klemens römischer Bischof war<sup>1</sup>, so hat er, der erst zwischen 220—230 schrieb, auf Grund geschichtlicher Überlieferung über diese beiden Männer, die den Namen Klemens führten, nicht mehr wissen können, als Irenäus und Eusebius (h. e. III, 18<sup>4</sup>). Ist er vielmehr hinsichtlich seiner geschichtlichen Treue schon dadurch sehr verdächtig, daß er jenen Anverwandten des flavischen Kaiserhauses, den Zeitgenossen

1. Vgl. Uhlhorn, Clemens von Rom in Herzog, RE.<sup>3</sup> IV, 165 ff.

Domitians, zu einem Zeitgenossen des Tiberius machte, so ist er in der merkwürdigen Familiengeschichte seines Helden völlig romanhaft. Ist er anderseits einer Geschichtsfälschung darin überführt worden, daß er jenen andern Klemens zum ersten Nachfolger des Petrus als Bischof von Rom gemacht hat, so wird er auch der Identifizierung des römischen Konsuls und des römischen Bischofs für schuldig befunden werden dürfen. Können, wie oben dargelegt, aus der Zeit des Verfassers und der Tendenz seiner Schrift die Motive begreiflich gemacht werden, die eine solche Identifizierung nahe legen, so wird sie um so sicherer als eine absichtliche Umdichtung, um nicht zu sagen Fälschung, der historischen Wahrheit gelten können, als sonst gewichtige Gründe gegen die Identifizierung der beiden Träger des Namens Klemens sprechen<sup>1</sup>.

Auch für die Entstehung der katholischen Kirchenverfassung ist die klementinische Grundschrift, wenn sie im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts entstanden ist, nicht von derjenigen Bedeutung, welche man ihr beigelegt hat.

Beruhet, wie dargelegt, die Kirchenverfassung, wie sie sich nach der Ep. Cl. darstellt, wesentlich auf dem Indulgenz-Edikt Kallists bzw. auf den kirchlichen Verhältnissen, wie sie sich zur Zeit Kallists in Rom entwickelt hatten, dann ist sie weder, wie Baur wollte, das häretische Urbild, noch wie Rothe meinte, das häretische Nachbild der katholischen Kirchenverfassung, noch auch, wie Langen will, das älteste — gefälschte — Denkmal des römischen Primats. Immerhin ist die Schrift insofern von bleibender Bedeutung für diese Frage, als sie zeigt, wie stark sich die katholische Kirchenverfassung bereits im Anfang

1) Auch für die Lebensgeschichte des Petrus ergibt sich aus dem Klemensroman nicht mehr, als daß am Anfang des 3. Jahrhunderts folgendes als historisch angenommen wurde:

1. Petrus hat auch, ja besonders unter Heiden als Apostel gewirkt.
2. Sein Missionsgebiet ist besonders *τῆς δόσεως τὸ σφοδρώτερον τῷ κόσμῳ μέρος* (Ep. Cl. 1) gewesen.
3. Er hat in Rom seine Kathedra gehabt (Ep. Cl. 2).
4. Er ist in Rom gestorben. Das stimmt aber mit dem, was wir aus gleichzeitigen oder früheren Zeugnissen auch sonst über Petrus wissen. Vgl. ad 1) den 1. Brief des Petrus; ad 2) Iren. adv. haer. III, 3; Ignatius ad Rom. 4.3; ad 3) die röm. Bischofslisten; ad 4) 1 Clem. 5.2π; Gajus bei Eus. h. e. II, 25.7, sowie die Petrusakten.

des 3. Jahrhunderts in Rom konsolidiert hatte. Zugleich liefert sie einen nicht unwichtigen Beitrag zu der Geschichte der Bußdisziplin in der römischen Kirche.

Nicht minder wertvoll bleibt sie als eine charakteristische Urkunde für die religiösen Stimmungen und Vorstellungen, wie sie in dem synkretistischen Zeitalter der syrischen Kaiser des 3. Jahrhunderts in den gebildeten Kreisen des heidnischen und des christlichen Rom herrschten. Beweist sie doch insbesondere, welchen Einfluß damals die „Welt“ auf das Christentum und das Christentum auf die Welt gehabt hat. Sollte das Christentum die Universalreligion der alten Welt werden, in der man die vollkommene Wahrheit über die Welt, den Menschen und die Gottheit als höchstes Heilsgut besitzt, dann mußte es die Wahrheitsmomente der bestehenden Religionen (und Philosophien) in sich aufnehmen, dafür aber z. T. wenigstens preisgeben, was es an eigenartigem Geistesleben durch Jesus empfangen hatte. So bleibt der Klemensroman ein bedeutsames Zeugnis für jenen Prozeß der Verweltlichung, den das Christentum als Kirche wie als Religion durchzumachen hatte, als es die Welt sich geistig zu erobern versuchte.

Welche Bedeutung er für die Geschichte des Judenchristentums, der Häresie, sowie des neutestamentlichen Kanons hat, wird der nachfolgenden Untersuchung überlassen bleiben. Erst dann wird auch das literarische Problem völlig zu lösen sein, das die verschiedenen Redaktionen der Grundschrift, H (E) und R stellen.

---

## Zweites Kapitel.

### Die Quellen der Klementinen bezw. ihrer Grundschrift.

#### Einleitung: Das Problem.

Von allen denen, die sich damit befaßt haben, den Charakter der klementinischen Schriften zu bestimmen, ist einstimmig der Widerspruch hervorgehoben worden, in dem sie sich (und zwar sowohl H, als auch R und auch E jedes für sich betrachtet) zu sich selber befinden. (Vgl. Neander a. a. O., Baur, Gnosis 326, Schliemann a. a. O. 145. Hilgenfeld a. a. O. 190. 230. 246. 250. 252. 253. Uhlhorn a. a. O. 223. 255. Lehmann a. a. O. 104 ff.

- **Langen a. a. O. 57.)** Baur hat ihn auf die Formel gebracht: „Es lassen sich zwei verschiedene Elemente unterscheiden, um deren Ausgleichung es sich handelt, das rein jüdische oder ethische und das gnostische oder metaphysische“. Gfrörer dagegen (Jahrh. des Heils I 333 nach Schliemann a. a. O. 147, Anm. 4) hat hier nichts als „tolle Einfälle“ gesehen, „ebenso klar und verständlich, als wenn jemand sagte, ein Zinnteller ist ein aus lauterem Silber verfertigtes Trinkglas“. Schliemann hat sich über dies Urteil ereifert und es eines Geschichtsforschers für würdiger gehalten, „den inneren Zusammenhang der Lehren eines bestimmten Systems zu ergründen“. Demgemäß hat Uhlhorn im Anschluß an Baur und Schliemann den in sich geschlossenen Lehrbegriff der Homilien zu konstruieren versucht, dessen physisch-metaphysisches, praktisch-philosophisches, katholisch-gnostisches System allerdings mehr wie ein toller Einfall, als wie vernünftige Theologie aussieht.

Es leuchtet ein, daß durch derartige Harmonisierungsversuche der wirre Knäuel von Ideen und Anschauungen, wie sie in den Klementinen vorhanden sind, nicht auseinander gewickelt, sondern nur noch mehr verwirrt wird. Dazu bedarf es vielmehr einer einschneidenden quellenkritischen Untersuchung, welche soweit als möglich die einzelnen Fäden bloßzulegen, in ihrer inneren Verbindung aufzuzeigen und bis zu ihren Anfängen zurückzuführen hat. Vor allen von Hilgenfeld in Angriff genommen, im einzelnen auch von andern weiter geführt, hat sie doch bisher noch nicht das Ergebnis gehabt, daß man nur einigermaßen zur Klarheit über die Klementinen gekommen wäre. So muß sie von neuem aufgegriffen werden. Hat uns die vergleichende Untersuchung der Klementinen auf ihre Grundschrift geführt und damit den Weg gebahnt, um an das literarische Problem heranzukommen, so wird die quellenkritische Untersuchung, mit der wir jetzt beginnen, der Schlüssel sein, um es zu lösen.

## I. Die *Κηρύγματα Πέτρου*.

1. Der Brief des Petrus an Jakobus und die dazu gehörige sogen. *διαμαρτυρία* als Ausgangspunkt der Untersuchung.

Wie der Brief des Klemens an Jakobus für die Erkenntnis der Grundschrift der klementinischen Literatur, so ist der Brief

des Petrus an Jakobus (Ep. Petr.) mit der dazugehörigen *διαμαρτυρία* oder *Contestatio* (Cont.) für die Untersuchung ihrer Quellen von Wichtigkeit.

Wie nämlich der Brief des Klemens die Einleitung zu einer klementinischen Schrift bildet, die ein Auszug aus den bereits früher übersandten Kerygmen des Petrus sein will, so ist der Brief des Petrus die Einleitung zu einer petrinischen Schrift, eben zu diesen *Κηρύγματα Πέτρου* (K. II.) selbst.

Offenbar besteht zwischen beiden Briefen ein innerer, z. T. wörtlicher Zusammenhang und zwar derart, daß Ep. Cl. die Ep. Petr. voraussetzt<sup>1</sup>. Dabei weichen beide in vielen Beziehungen von einander ab:

Ist die klementinische Schrift, auf die sich Ep. Cl. bezieht (*Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίῳ κηρυγμάτων ἐπιτομή*), für die Öffentlichkeit bestimmt, so soll die petrinische Schrift (*τῶν Πέτρου κηρυγμάτων βιβλοι* Ep. Petr. 1. 2. 3. Cont. c. 1. 2. 3. 4) geheim gehalten und zur Bewahrung der Einheit in der Lehre, wie einst von Moses der Schriftkanon den 70 Nachfolgern auf seinem Stuhle, nur solchen überliefert werden, welche sich dazu verpflichten (Ep. Petr. 1. 2. Cont.). Als Hüter dieser Geheimtradition erscheinen dann in der *Contestatio* die von Jakobus zusammenberufenen Presbyter, denen Jakobus diese Verpflichtung auferlegt, indem er zugleich bestimmt, daß sie die Kerygmen nur solchen weiter überliefern dürfen, die nach mindestens 6jähriger Probezeit dazu für würdig befunden sind und sich verbindlich gemacht haben (Cont. 1—5). Hat die klementinische Schrift, ihrer Fiktion nach von einem Heidenchristen geschrieben, der (Ep. Cl. 3) als *ἀπαρχὴ τῶν ἔθνῶν* hervorgehoben wird,

1) Man vergleiche die Überschriften

Ep. Clem.	Ep. Petr.
<i>Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κριῖν καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλήμ, ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῆ θεοῦ προνοίᾳ ἰδρυθείσας καλῶς, σὺν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς, εἰρήνη εἴη πάντοτε.</i>	<i>Πέτρος Ἰακώβῳ τῷ κριῖν καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἐπὶ τοῦ τῶν ὄλων πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰρήνη εἴη πάντοτε.</i>

In Ep. Clem. c. 2 und 17 werden die Christen gerade wie in Cont. 5 *ἀδελφοὶ καὶ σὺνδουλοὶ* angeredet.

heidenchristlichen Charakter, so darf die petrinische nach Ep. Petr. → μηδενὶ τῶν ἀπὸ τῶν ἔθνῶν anvertraut werden, sondern nur einem Stammesgenossen, d. i. nach Cont. 1 einem beschnittenen Gläubigen, ist also ausgesprochen judaistisch. Ist die klementinische Schrift nur ein Referat über die Predigten des Petrus, so hat die petrinische eine direkt polemische, judaistische Tendenz. Sie stellt das νόμιμον κήρυγμα des Petrus der ἄνομος διδασκαλία τοῦ ἕθροῦ ἀνθρώπου gegenüber (Ep. Petr. 2) und soll die Fälschungen und Auslegungen bekämpfen, die τινὲς τῶν ἀπὸ ἔθνῶν zu der petrinischen Verkündigung εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν gemacht haben (Ep. Petr. 2. 3. Cont. 5).

— Auch in Einzelheiten weichen beide Briefe so von einander ab, daß sie im Gegensatz zu einander stehen. Sieht der Verfasser der Ep. Cl. das Schwören für erlaubt an (Ep. Cl. 10), so ist es nach Cont. 1 verboten (ὀρκίσαι . . . μὴ ἔξεστιν). An seine Stelle tritt das ἐπιμαρτύρεσθαι, das unter Anrufung der 4 Elemente als Zeugen sowie unter Selbstverwünschungen geschieht und durch gemeinschaftlichen Genuß von Brot und Salz bekräftigt wird. Erscheint Jakobus nach Ep. Cl. als Oberbischof, der neben der jerusalemischen alle andern Kirchen leitet, so ist er nach Ep. Petr. einfach ἐπίσκοπος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Steht nach Ep. Cl. neben dem Bischof ein nach Rangstufen gegliederter Klerus (Presbyter und Diakonen), so kennt Ep. Petr. nur Presbyter neben dem Bischof.

Es ist klar: Beide Briefe können nicht einen Verfasser haben. Doch hat der Verfasser des klementinischen Briefes den petrinischen nicht nur gekannt, sondern auch als Grundlage für seinen Brief benutzt. Gehört aber der klementinische Brief als Einleitung zur klementinischen Grundschrift, dann kann der petrinische nicht dazu gehören, sondern nur zu einer petrinischen Schrift, Kerygmen Petri (*K. II.*) genannt, auf Grund deren der Verfasser des klementinischen Briefes seine Epitome der Kerygmen Petri verfertigt hat. —

Wie aus dem Vergleich zwischen Ep. Cl. und Ep. Petr., so ergibt sich dasselbe Resultat, wenn wir nun das Verhältnis der Ep. Petr. (nebst Cont.) zu der klementinischen Schrift (H und R) untersuchen.

Nach den Codices gehört der Brief mit Anhängsel zu H

und ist auch von Schliemann<sup>1</sup> und Uhlhorn<sup>2</sup> dahin gewiesen worden.

Manches spricht auch für diese Zusammenstellung mit (H). Um davon nicht weiter zu reden, daß er, wie auch Ep. Cl., sich an die Adresse des Jakobus richtet (Ep. Petr. 1; H 1<sup>20</sup>. 11<sup>35</sup>; R inscr.), so beruht er auf Anschauungen, die sich auch in H wiederfinden. Wie Ep. Petr. (2), so tritt auch H (3<sup>51</sup>) für die bleibende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes ein. Dabei beruft sich auch H 3<sup>51</sup> wie Ep. Petr. 2 auf Mt. 5<sup>18</sup>, welche Schriftstelle von beiden im Wortlaut untereinander völlig übereinstimmend und vom kanonischen Text abweichend zitiert wird. Wie Ep. Petr. im judaistischen Interesse den feindseligen Menschen bekämpft, der im antinomistischen Sinn gegen Petrus arbeitet, ebenso H 17<sup>19</sup> den *ἀντικείμενος* (vgl. R 1<sup>70</sup> inimicus homo). Also auch H scheint eine antinomistisch-judaistische Tendenz zu haben. Wie Ep. Petr. (1. 2) redet auch H (2<sup>38</sup>. 3<sup>47</sup>) von der Geheimtradition, die Moses seinen Amtsnachfolgern, den 70, hinterlassen hat<sup>3</sup>. Und wenn Ep. Petr. 2 als deren Aufgabe bezeichnet, *ἵνα καὶ τοὺς βουλομένους τὸ τῆς διδασκαλίας ἀναδέξασθαι μέρος ἐφοδιάζωσιν ἐφοδιάζωσιν*, so stimmt dies wörtlich mit H 2<sup>38</sup> *πρὸς τὸ καὶ αὐτοὺς ἐφοδιάζειν τοῦ λαοῦ τοὺς βουλομένους*. Wie in Ep. Petr. die Kerygmen des Petrus, so werden in H öfters auch Ausführungen des Petrus als solche bezeichnet, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt sind (2<sup>49</sup>. 50. 3<sup>4</sup>). Dazu kommen Übereinstimmungen in Gedankenkreis und Sprachgebrauch. Wie Ep. Petr. (1 cf. Cont. 4. 5) redet auch H vornehmlich von der *μοναρχία* Gottes (3<sup>3</sup>. 9. 10. 59. 61 f. 9<sup>2</sup>. 10<sup>11</sup>. 12. 15. 16<sup>1</sup>) und *αἰώνιος κόλασις* (H 2<sup>28</sup>. 3<sup>5</sup>. 37 u. ö.). Hier wie dort wird Gott *ὁ τῶν ὅλων πατήρ, ὁ ὑπὲρ τὰ ὅλα θεός* genannt (vgl. Ep. Petr. inscr. Cont. 4. 5. H 1<sup>10</sup>. 2<sup>42</sup>. 43. 3<sup>41</sup>. 11<sup>24</sup> u. ö.). Beide gebrauchen von den Gläubigen den Ausdruck *ὄσιος* (Cont. 4; H 2<sup>42</sup>. 3<sup>6</sup>). Beide verwerfen — H unter Berufung auf Mt. 5<sup>37</sup> — den Eid (Cont. 1. H 3<sup>55</sup>).

Weniger spricht für die Zusammenstellung der Ep. Petr. mit (R) für die, abgesehen von dem, was eben schon erwähnt

1) a. a. O. 72 ff.

2) a. a. O. 90 ff. 108.

3) Vgl. noch H 3<sup>18</sup>. 18<sup>4</sup>, R 1<sup>24</sup>. 74. 2<sup>45</sup>. 55. 3<sup>30</sup>. 10<sup>42</sup>.



worden ist, ins Feld geführt werden kann, daß Photius sie als Einleitung zu R gelesen hat<sup>1</sup>.

Soviel aber für eine literarische Verwandtschaft zwischen Ep. Petr. und H (bezw. R) spricht, soviel auch dagegen. Wenn freilich Hilgenfeld in Theol. Jahrbüchern (a. a. O. 492) einen Widerspruch zwischen Ep. Petr. 1, wonach es Aufgabe der jüdischen Gesetzeslehrer war, τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνάς in Einklang zu bringen, und zwischen H 35a, wonach es Aufgabe Jesu war, πεπλανημένους ἐλέγξαι τοὺς προφήτας, also in der beiderseitigen Auffassung der alttestamentlichen Propheten zu finden meint, so ist dazu zu bemerken, 1. daß diese verschiedene Aufgabe der jüdischen Gesetzeslehrer und Jesu an und für sich nichts widersprechendes hat, da eben beide verschieden sind, 2. daß wie für H, so auch für Ep. Petr. wesentlich nur das Gesetz Moses bezw. Christi in Betracht kommt, und nicht die Propheten (c. 1. 2.: ὁ τοῦ θεοῦ νόμος ὁ διὰ Μωϋσέως ῥηθεὶς καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου μαρτυρηθεὶς), 3. daß in H nicht überhaupt die Propheten verworfen werden (vgl. H 250.52, 344.47.49.53), die H 33 geradezu ausdrücklich Anerkennung finden, sondern nur αἱ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητεῖται, die weiblichen, d. i. nach der Lehre der Homilien die falschen Propheten, also nicht die männlichen (ἀρσενική), d. i. die echten (vgl. H 323 f. 26.27), 4. daß auch Ep. Petr. eine Verschiedenheit der Propheten kennt, da ja gerade dies die Aufgabe der Gesetzeslehrer ist, τὰ τῶν γραφῶν ἀσύμφωνα und τὰς τῶν προφητῶν πολυσήμους φωνάς nach dem Kanon der Überlieferung in Einklang zu bringen. Die Hilgenfeldsche Behauptung ist also zurückzuweisen.

Dagegen sind sonst Ep. Petr. und H (bezw. R) nicht zu vereinen. So wird in Ep. Petr. Klemens nicht erwähnt, während H und R ohne Klemens nicht zu denken sind. So wird in Ep. Petr. bezw. Cont. von der petrinischen Schrift nur als von Kerygmen Petri geredet, in H bezw. R dagegen von Homilien und Akten Petri (H 120, R 117). Nach Ep. Petr. ist sie eine Geheimschrift, die nur den Lehrern bezw. denen, die es werden wollen, in die Hand gegeben werden darf; dagegen kann H (und R), wenn auch hier von Geheimlehren die Rede ist, im ganzen niemals

1) Photius, bibl. cod. 112. 113; Hilgenfeld a. a. O. 27 f.; Uhlhorn a. a. O. 106 f.; Lehmann a. a. O. 48 ff.

als solch eine Geheimschrift betrachtet werden, da H doch neben dem Klemensroman zumeist Reden des Petrus enthält, die in aller Öffentlichkeit gehalten worden sind. Wenn außerdem Ep. Petr. 1 die jüdische Abstammung, Cont. 1 die Beschneidung zur Bedingung für die Mitteilung der Geheimschrift macht, so erklärt H nicht nur ausdrücklich die jüdische oder heidnische Abstammung für durchaus gleichgültig in Glaubensangelegenheiten (H 11<sup>16</sup>), sondern läßt auch ebenso ausdrücklich die Geheimlehre dem unbeschnittenen, ja noch nicht getauften Klemens mitteilen (H 2<sup>39.41</sup>).

Dazu kommen endlich dieselben Widersprüche, die sich zwischen Ep. Petr. und Ep. Cl. gefunden haben.

In Anbetracht dessen ist es unmöglich, den Brief des Petrus mit der Contestatio dem Verfasser von H zuzuweisen; dann aber auch nicht dem Autor von R oder E; hier sind die Lehرداریenzen mit Ep. Petr. nur noch größer, weshalb diese Hypothese keinen nennenswerten Vertreter gefunden hat<sup>1</sup>.

Wie ist aber dann das Verhältnis dieser Schriften zu H bzw. R und E zu erklären? Von der Überzeugung getragen, daß zwischen ihnen und der klementinischen Literatur „eine unüberbrückbare Kluft“ bestehe, nahm Langen (a. a. O. 3 ff.) an, daß sie in gar keiner Beziehung zu einander stünden. Vielmehr seien sie schon gegen das Ende des 1. oder im Anfang des 2. Jahrhunderts in judaistischen Kreisen entstanden; die darin erwähnten Kerygmen Petri hätten aber überhaupt nicht existiert, da sie ja als Geheimschrift nicht veröffentlicht werden durften. Über letzteren Punkt hatten sich schon Schliemann a. a. O. 263 ff. und Uhlhorn ähnlich geäußert, indem auch sie annahmen, daß der Verfasser der Ep. Petr. (= Verfasser von H nach Uhlhorn) eine petrinische Geheimschrift, die in Wirklichkeit nie existiert habe, nur vorgebe, um sein Buch (H) zu einem Auszug daraus zu stempeln und so sein Ansehen zu erhöhen. Aber mit Recht wandte Lehmann<sup>2</sup> dagegen ein, daß eine derartige Fiktion eine Raffiniertheit voraussetze, die man einer Zeit nicht zutrauen dürfe, wo man ruhig in der naivsten Weise fälschen konnte. Sind doch die Klementinen selber dafür ein schlagender Beweis, wie man Machwerke des 3. Jahrhunderts zu halbaposto-

1) Vgl. Lehmann a. a. O. 52 ff.

2) a. a. O. 56 f.

lischen Schriften gestempelt hat. Überdies spricht der oben S. 81 nachgewiesene, tatsächliche, literarische, sich bis auf gleich lautende Schriftzitate und Ausdrücke erstreckende Zusammenhang gegen die Langensche Erklärung, die also unhaltbar ist.

So bleibt nur der eine Ausweg übrig, den Brief des Petrus und die Contestatio zwar nicht H (R), sondern einer Quellenschrift zuzuweisen, die in H (R) von dem Verfasser der Klementinen verwoben worden ist. Sie kann mit Klemens in keiner Beziehung gestanden haben, also auch nicht E, noch auch die von uns nachgewiesene klementinische Grundschrift gewesen sein. Sie kann nur eine petrinische, bzw. pseudopetrinische Schrift gewesen sein, deren Inhalt Predigten des Petrus waren. Sie muß einen ausgesprochen judaistischen Charakter und eine ebensolche polemische Tendenz gehabt und überhaupt sich mit den Lehranschauungen gedeckt haben, die wir in Ep. Petr. bzw. Cont. gefunden haben. Sie muß in denjenigen Abschnitten von H und R enthalten sein, in denen Parallelen zu Ep. Petr. und Cont. nachgewiesen sind. So weist uns der petrinische Brief auf eine Quellenschrift der Klementinen, in der die Kerygmen Petri (*K. II.*) wiederzuerkennen sind.

## 2. Der Nachweis der Kerygmen in den übrigen klementinischen Schriften.

Auch der Brief des Klemens an Jakobus deutet auf eine petrinische Quellenschrift hin. Am Schluß spricht nämlich Klemens davon, daß schon vor der Niederschrift seines Werkes die von Petrus gehaltenen Reden auch von ihm niedergeschrieben und an Jakobus abgesandt worden seien (Ep. Cl. 20). „Daraus ergibt sich“, wie Hilgenfeld mit Recht sagt, „mit Evidenz, daß der Verfasser des Briefes . . . sein Werk auf der Grundlage eines älteren Werkes verfaßte“<sup>1</sup>. Wird nun dieses Werk als eine Sammlung der von Petrus gehaltenen, niedergeschriebenen und an Jakobus übersandten Reden des Petrus charakterisiert, so wird es, auch wenn es, statt *κηρύγματα, λόγοι* betitelt ist, eben als jene Quellenschrift *K. II.* zu betrachten sein, deren Einleitung die Ep. Petr. ad Jac. war. Daß es ein größeres Werk war, scheint aus der Bemerkung des Kle-

2) a. a. O. 35.

mens hervorzugehen, wonach seine eigne Schrift nur ein Auszug daraus sei<sup>1</sup>.

Ähnlich kommt auch die klementinische Grundschrift an einer allerdings sonst verderbten und unklaren Stelle (H 1<sup>20</sup> cf. R 1<sup>17</sup>)<sup>2</sup> darauf zurück, daß Petrus Niederschriften seiner Reden (hier *ὁμιλῖαι* genannt) an Jakobus zu senden beauftragt worden sei. Es liegt nahe, hier auch an *K. II.* zu denken. Wenn im Zusammenhang damit ein Buch *περὶ προφήτου* genannt wird, das von Cäsarea an Jakobus gesandt worden sei, so wird es H 1<sup>20</sup> als eine Niederschrift des Petrus, R 1<sup>17</sup> in Rufins Übersetzung als eine Niederschrift des Klemens bezeichnet. Da nun aber nirgends erzählt wird, daß Klemens schon früher Bücher petrinischer Reden an Jakobus gesandt habe, so wird hier nicht (nach R 1<sup>17</sup>) er, sondern (nach H 1<sup>20</sup>) Petrus als Übersender dieses Buches *περὶ προφήτου* zu betrachten sein. Da überdies sowohl nach H als auch nach R Klemens erst jetzt im Zusammenhang seines Berichtes an Jakobus über das Buch *περὶ προφήτου* Bericht erstattet, so kann er das nicht wohl schon früher getan haben. Ist sonach die Darstellung in H originaler als die in R, bezw. in Rufins Übersetzung, die offensichtlich eine Korrektur Rufins an dem hier verderbten Texte ist, so gehört das Buch *περὶ προφήτου* zu den schon früher an Jakobus übersandten Reden des Petrus, d. h. zu *K. II.* Da es als *τόμος* bezeichnet wird, so ist anzunehmen, daß die *K. II.* aus verschiedenen *τόμοι* bestanden haben, also ein größeres Werk gewesen sind, dessen erstes Buch eben das erwähnte *περὶ προφήτου* war.

So setzen auch der Brief wie die Schrift des Klemens selbst eine petrinische Quellenschrift (*K. II.*?) voraus.

Aber auch in R finden wir, abgesehen von R 1<sup>17</sup>, noch einen unzweideutigen Hinweis auf eine benutzte Quellenschrift.

R 3<sup>75</sup> nämlich schreibt Klemens auffälligerweise, daß er dem Jakobus schon früher 10 Bücher gesandt habe (Primus ergo liber ex his, quos prius misi [sc. Clemens] ad te [sc. Jacobum])

1) Noch deutlicher hebt Rufins Übersetzung es hervor, daß in dem früher übersandten Werke es vollständiger enthalten gewesen sei (plurima et plenius ante descripta).

2) Vgl. dazu Hilgenfeld a. a. O. 37. Uhlhorn a. a. O. 101. Hilgenfeld in Theol. Jahrbücher 1854, 493.

continent de verbo prophetae), und giebt für jedes Buch den Inhalt aufs genaueste an. Nun aber kann Klemens nach der R (und auch H) zugrunde liegenden Fiktion überhaupt nicht früher dem Jakobus Bücher übersandt haben, da er doch erst vor dem kürzlich erfolgten Tode des Petrus von diesem dazu beauftragt worden ist und als erste Schrift eben seinen Reisebericht (R bezw. H) dem Jakobus zukommen läßt; und nach Ep. Cl. 20 sowie R 117, vgl. H 120 (s. o.), hat er das auch nicht früher getan, vielmehr Petrus. Dann aber kann es nach R 375 nur Petrus und nicht Klemens gewesen sein, der früher Bücher dem Jakobus sandte. Daher wird hier, ähnlich wie R 117, statt der 1. Person (misi sc. Clemens) die 3. Person (misit sc. Petrus) zu lesen und in dem gegenwärtigen Text eine Korrektur des Abschreibers bezw. Übersetzers zu sehen sein, der ja auch R 117 (vgl. H 120) in demselben Sinn korrigiert hatte. Aber auch abgesehen davon, wie hier zu lesen ist, muß der Hinweis auf ein Werk mit 10, ihrem Inhalt nach genau charakterisierten Büchern nach jeder Richtung hin auffallen und den Verdacht erwecken, als ob hier die Rekapitulation einer Quellschrift vorliege, die gerade bis R 375 benutzt worden ist.

Dodwell hat zuerst die Annahme ausgesprochen, daß diese Quellschrift nichts anderes als eben *K. II.* sei, und Hilgenfeld sie alsdann näher zu begründen versucht. Auch hat er gezeigt, in wie weit diese Schrift in R 1—3 enthalten ist. Lehmann und Lipsius haben diese Untersuchungen weitergeführt<sup>1</sup>. Demgegenüber hat Uhlhorn<sup>2</sup> diese ganze Inhaltsangabe R 375 als eine Fiktion hingestellt, die gemacht worden sei, um den ebenfalls fingierten Brief des Petrus zu decken.

Ihm hat Langen<sup>3</sup> beigestimmt, indem er zugleich darauf hinwies, daß R 375 in den Leipziger Handschriften fehle. Waren Uhlhorn und Langen bei ihren Ausstellungen an R 375 von dem Interesse geleitet, R gegenüber H bezw. E die Priorität abzuspochen, so werden sie mit ihren eignen Aufstellungen den Tatsachen nicht gerecht; denn der handschriftliche Befund beweist

1) Hilgenfeld a. a. O. 45—99; vgl. auch Uhlhorn a. a. O. 351 ff. Lehmann a. a. O. 58—78. Lipsius in der Prot. KZ. 1869, 477 ff. und derselbe, Die Quellen der römischen Petrusgeschichte 14 ff.

2) a. a. O. 109.

3) a. a. O. 139 Anm. 1.

doch, daß R 375 in fast allen Codices vorhanden, in den Leipziger Handschriften aber nur deshalb ausgefallen bzw. vorangestellt war, weil der Schreiber der Ansicht war, die schon Randbemerkungen zu cod. R. R. P. P. Carmelit. aussprachen, daß diese Inhaltsübersicht sich auf die 10 Bücher von R beziehe. — Außerdem ist das ganze Kapitel selbst zu reich und eigenartig, als daß es nachträglich auf Grund von Andeutungen in R 1—3 eingefügt sein kann. Woher hätte z. B. ein späterer Kompilator die Inhaltsangabe für das 10. Buch (de nativitate hominum carnalium [codd.: carnali] et de generatione [regeneratione], quae est per baptismum, et quae sit in homine carnalis seminis successio etc.) nehmen sollen, da R sich darüber völlig ausschweigt?

Die Fiktionshypothese aber, die ja an und für sich ein sehr verzweifelter Ausweg ist<sup>1</sup>, scheidet daran, daß in der Tat in R 1—3 Ausführungen vorliegen, die sich mit der Inhaltsangabe R 375 durchaus decken, wie dies weiter unten gezeigt werden wird.

Haben also Hilgenfeld und Lehmann mit ihrer Annahme recht, indem sie in R 375 die Inhaltsangabe einer von ihnen *K. II.* genannten Quellenschrift erkannten, auf die Ep. Petr. R 117 (cf. H 120) hinwiesen, so sind sie doch insofern zu einem unrichtigen bzw. mangelhaften Ergebnis gelangt, als sie bei ihren Rekonstruktionsversuchen nur auf R zurückgingen und H neben liegen ließen. Der Grund für diesen Fehler liegt zu Tage: Sie sahen in R die Grundschrift, die in H benutzt worden sei. Beruhen aber, wie in dem vorigen Kapitel gezeigt worden ist, R und H auf einer Grundschrift, die beide selbständig benutzt haben, so wird aus ihr, d. h. aus H und R, die in R 375 angedeutete Quellenschrift zu rekonstruieren sein. Jener methodische Fehler war aber geradezu verhängnisvoll, indem er es unmöglich machte, ein vollständiges Bild der benutzten Quellenschrift zu erhalten. Indem er vermieden wird, wird nicht nur die Quellenschrift (*K. II.*) in ihrem wesentlichen Umfang erkannt und wiederhergestellt, sondern auch das Problem der klementinischen Literatur, soweit als möglich, gelöst werden können.

1) Vgl. dazu die obigen Ausführungen zu Ep. Petr. S. 83, sowie besonders Lehmann a. a. O. 61 ff.

### 3. Die Rekonstruktion der petrinischen Kerygmen bezw. ihre antimarcionitischen Überarbeitung nach dem Inhaltsverzeichnis R 3 auf Grund von R und H.

Ehe wir an die Rekonstruktion der *K. II.* herangehen, habe wir eine Vorbemerkung zu machen. Von den verschiedensten Forschern auf dem Gebiete der klementinischen Schriften ist bereits erkannt worden, daß diese reichlich mit antimarcionitischer Polemik durchsetzt sind. Sind nun hieran sowohl H als auch R beteiligt und dazu an Stellen, welche bei beiden gleichlauten, so muß schon, wie dies auch bereits im ersten Kapitel angedeutet worden ist, ihre gemeinsame Grundschrift diesen antimarcionitischen Charakter gehabt haben. Betrachten wir nun aber daraufhin diejenigen Abschnitte der Grundschrift, die das literarische Eigentum des Verfassers des Klemensromanes sind (s. o. S. 51 ff.), so finden wir darin auffälligerweise nicht die geringste Spur davon. Jedenfalls ist es also nicht der Verfasser des Klemensromanes gewesen, der diese antimarcionitische Polemik geführt hat. Finden wir sie vielmehr nur in denjenigen Partien der Grundschrift, in denen, wie jetzt gezeigt werden wird, eine Quellenschrift, petrinische Kerygmen, vorliegt, so müssen wir sie eben diesen *K. II.* zuweisen.

Nun aber tritt sie, wie in diesem § im einzelnen ausgeführt wird, auch hier nicht überall, sondern nur in einzelnen Abschnitten zu Tage. Sie fehlt völlig schon in der Ep. Petri, wofür hier, wie auch an andern Stellen der *K. II.*, eine antipetrinische Polemik Platz hat. Wo sie jedoch steht, unterbricht sie störend den Zusammenhang oder schreibt — z. T. wörtlich — ganze Abschnitte der *K. II.* aus, indem sie diese nur antimarcionitisch umprägt. Sie hat m. a. W. durchweg interpolatorischen Charakter. Daher kann auch der Verfasser der petrinischen Kerygmen nicht als der Urheber dieser antimarcionitischen Polemik betrachtet werden. Findet sie sich trotzdem in die Masse der *K. II.* eingesprengt, so wird sie als das Werk eines Bearbeiters der *K. II.* gelten müssen.

Demnach sind die 10 Bücher der *K. II.* so, wie ihr Inhalt in R 375 angegeben wird — was bei ihrer Rekonstruktion selbst wohl zu beachten ist —, nicht in ihrer Urgestalt, sondern in einer antimarcionitischen Überarbeitung von dem Verfasser des Klemensromanes in sein Werk, unsere Grundschrift der Klemen-

tin, aufgenommen worden. Trotzdem wird es möglich sein, wozu jetzt der Versuch gemacht werden soll, die antipaulinische Urschrift der *K. II.* und ihre antimarcionitische Überarbeitung von einander zu scheiden. Erst dann, wenn diese Scheidung klar erfolgt ist, ist es möglich, den Inhalt und Charakter der *K. II.* genauer zu bestimmen. Indem wir dieses Ziel im Auge behalten, müssen wir es doch zunächst als unsre Aufgabe ansehen, die in dem Inhaltsverzeichnis R 375 angegebenen 10 Bücher aus H und R zu rekonstruieren. Dabei werden wir gleichzeitig in die Lage gesetzt sein, zu beurteilen, was von diesen Büchern den *K. II.* selber und was ihrer antimarcionitischen Überarbeitung zugewiesen werden muß.

Nach R 375 ist der Inhalt des 1. Buches der *K. II.*: Primus ergo liber ex his, quos prius misi (bezw. misit, id est Petrus) ad te, continet de verbo prophetae (codd. Cand. P. S. T. R vero propheta) et de proprietate intelligentiae legis, secundum id quod Moysi traditio docet. Sehen wir uns nun in H und R bzw. deren Grundschrift nach einem derartigen Buch um, so haben wir schon in H 120 (cf. R 117) eine Anspielung gefunden, wonach ein Buch de vero propheta von Cäsarea aus von Petrus an Jakobus gesandt sein soll (vgl. dazu die Ausführungen S. 85).

Auch R 121 bezieht sich auf eine derartige Abhandlung, indem hier Petrus sich bereit erklärt, rationem fidei nostrae . . . ordinemque consequenter exponere secundum traditionem veri prophetae, qui solus scit quae facta sunt, ut facta sint, et quae fiunt, ut fiant, quaeque erunt, ut erunt. Trotzdem muß Klemens R 125 den Petrus nochmals bitten: Et propter hoc cum mihi tradideris de vero propheta sermonem . . . veri prophetae traditiones incunctanter expone, cui soli credendum esse evidenter probatum est. Daraufhin willigt Petrus ein, ihm per ordinem a principio mundi usque ad praesens tempus consequentiam rerum nochmals darzulegen und beginnt R 126 damit, singula de his, quae in quaestione esse videbantur, legis capitulis ab initio creaturae usque ad id temporis, quo ad eum Caesaream devolutus sum, (R 122) auseinandersetzen. Ähnlich rekapituliert Petrus R 174, was er dem Klemens dargelegt habe: 1. quod est in fide maximum de vero propheta, 2. scriptae legis per singula quaeque capitula . . . secretiorem intelligentiam, non occultans . . . traditionum bona. Es ergibt sich, daß R auch an diesen Stellen auf eine Quellen-



schrift zurückgeht, die jedoch nicht, wie R 117 fälschlich vermuten läßt, den Klemens, sondern, wie auch nach H 120, den Petrus als Verfasser haben soll. Als Ort der Absendung wird, wie R 117, H 120, Cäsarea und als Empfänger Jakobus bezeichnet. Dem Inhalt nach handelt sie *de vero propheta* (vgl. R 121. 25 f.) und *de legis capitalis*. Sie deckt sich also mit dem 1. Buche, auf das sich R 375 bezieht.

Auch H 24.5 nimmt Petrus auf *τὸν περὶ προφητείας* bezw. *προφήτου λόγον* Bezug, den allerdings nicht er selbst (wie nach R), sondern Barnabas, und zwar nicht in Cäsarea, sondern in Alexandrien dem Klemens *τελείως* dargelegt haben soll. Trotzdem geht er H 26-12 nochmals genauer darauf ein. Also auch H kennt, wie R, ein Buch, das sich inhaltlich mit der Angabe R 375 deckt.

Suchen wir nun in R und H seine Spuren, so finden wir R 115-17 und H 118-20 eine Belehrung über *τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν* (*de veritatis definitione*), die sich schon stilistisch charakteristisch von dem Kontext der klementinischen Erzählung abhebt und dadurch als Quellenschrift verrät. Da nun das Buch *de vero propheta* nach R 121 von dem gehandelt hat, *quae facta sunt, . . . fiunt, . . . et erunt*, und ab *initio creaturae* begonnen hat, so werden wir in dieser Auseinandersetzung über die Urfänge der Welt den Anfang des Buches über den wahren Propheten wiedererkennen dürfen. Ist es doch gerade die in der Welt herrschende Finsternis, die das Erscheinen des wahren Propheten bedingt, indem es dessen Aufgabe ist, die Menschen über die Welt und Gott zu erleuchten (*φωτίσαι* H 119). Wenn dann nach R 117 und H 120 in dem Buch über den wahren Propheten zuerst dessen Wesen (*τίς ἐστὶ*) und dann der Weg zu ihm (*πῶς ἐρίσκειται*) dargelegt gewesen sein muß, so geschieht beides H 26-12. Dabei wird als sein wesentliches Merkmal das Wissen der Wahrheit (H 26) insbesondere das Vorherwissen (H 210, vgl. R 146 f.), und als der Weg zu ihm der Glaube an ihn bezeichnet (H 27-9). Auf R 115-17 (H 118-20) muß demnach H 26-12 gefolgt sein, ein Abschnitt, der in R ohne Parallele ist.

Aber nach R 125.26 hat das Buch vom Propheten die Aufgabe gehabt, der Reihe nach vom Anfang der Welt bis zur Gegenwart des Petrus in Cäsarea die Aufeinanderfolge der Dinge darzulegen. Das geschieht nun in der Tat in R 127-42, einem in

sich abgeschlossenen Abschnitt, der einen Gang durch die Heilsgeschichte vom Anbeginn der Welt bis zur Erscheinung Christi darstellt. Wenn dieser ganze Abschnitt mit der Schilderung der Welterschöpfung im Anschluß an Gen. 1 beginnt, so schließt er sich inhaltlich an R 1<sup>15-17</sup> (H 1<sup>18-20</sup>) an; auch stilistisch, wenn er hier denselben eigenartigen Vergleich der Welt mit einem Hause bringt (R 1<sup>15</sup>, vgl. R 1<sup>27</sup>).

Wenn er dann zeigt, wie der wahre Prophet, dem bezw. in Adam (R 1<sup>28</sup>, cf. 1<sup>47</sup>), Abraham (R 1<sup>32</sup>), Moses (R 1<sup>34</sup>) und Christus (R 1<sup>36.39</sup>) erschien, so gibt er sich inhaltlich deutlich als ein Buch de vero propheta und knüpft auch an den Vorstellungskreis in R 1<sup>15.16</sup>, H 1<sup>19.20</sup> an, insofern auch hier R 1<sup>33</sup>, von dem wahren Propheten gesagt wird: *solus omnium corda et propositum novit et omnia . . . aperuit . . .* (nämlich *divinitatis scientiam, mundi originem finemque, animae immortalitatem, vivendi instituta, iudicium futurum*).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß R 1<sup>27-42</sup> dem Buche von dem wahren Propheten entnommen ist. Doch bildet dieser Abschnitt, sowie er vorliegt, nur ein Fragment, bezw. einen Auszug daraus, dessen Lückenhaftigkeit sich auf Schritt und Tritt zeigt. Knüpft R 1<sup>27-43</sup> an die Darstellung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, besonders in Genesis an, die eigenartig kommentiert wird, so springt R über viele Punkte weg, die in dem Buch von dem wahren Propheten ausführlicher behandelt waren. Über das Hexaemeron finden sich nur wenige Bemerkungen, und doch muß sich schon nach H 1<sup>18-20</sup> das Buch von dem wahren Propheten ausführlicher mit den Anfängen der Welt befaßt haben. Von Adam ist kurz R 1<sup>28</sup> die Rede, doch ohne Nennung seines Namens und seiner Bedeutung als Trägers der Offenbarung des wahren Propheten. Wenn aber R 1<sup>47</sup> Klemens behauptet, von Petrus gehört zu haben, daß der erste Mensch Prophet war, so bezieht er sich auf Ausführungen, die vorher gestanden haben müssen, jetzt aber fehlen. Ein Vergleich von R 1<sup>47</sup> und H 3<sup>17.20</sup> hat uns schon gezeigt, welcher Art sie waren und an welcher Stelle der Grundschrift sie standen: R 1<sup>27</sup>. Auch die R 1<sup>28ff.</sup> folgende Geschichte der Menschheit in den ersten 21 Generationen ist nur auszugsweise dargestellt, indem nicht über alle Generationen gehandelt wird. Das zeigt überdies die Parallele zu diesen Ausführungen in dem Abschnitt R 4<sup>9-13</sup> (vgl. H 8<sup>10-23</sup>),

eine Parallele, die auf direkte Benutzung der *K. II.* hinweist<sup>1</sup>. Der epitomatorische Charakter von R 1<sup>27-42</sup> ist also zweifellos.

Von Wichtigkeit ist noch die Frage, ob auch die auf R 1<sup>43</sup> folgenden Kapitel (R 1<sup>43-72</sup>) dem Buch von dem wahren Propheten bezw. den *K. II.* angehören, wie Hilgenfeld, Lipsius u. a. diesen Abschnitt als Ganzes, R 1<sup>27-43</sup>, sowie R 1<sup>43-72</sup>, zu dem Grundstock der *K. II.* gerechnet haben. Aber was zunächst R 1<sup>44b-53</sup> anbelangt, so ist hier offensichtlich der Redaktor bezw. Verfasser des Klemensromans tätig; das beweist der Kontext. Denn nachdem 1<sup>27-42a</sup> die Heilsgeschichte von Anfang der Welt bis zum Tode Jesu dargestellt ist, schildert R 1<sup>43</sup> die Tätigkeit der 12 Apostel in Jerusalem. Dabei wird erzählt, wie der Hohepriester Kaiphas die 12 Jünger vor sich forderte, um ihnen zu beweisen, daß Jesus nicht der Christus sei (ut aut ratione doceamus eum, quia Jesus aeternus est Christus aut ipse nos doceat, quia non est R 1<sup>44</sup>); „die Jünger aber schoben es auf, dieser Bitte nachzukommen, indem sie eine günstigere Zeit abwarteten“. Nach dieser Bemerkung greift auf einmal Klemens in die Erzählung ein, um zu erfahren, nicht nur quod ipse sit verus propheta Christus, sondern quid sit hoc ipsum Christus. Dabei steht eine Abhandlung über die doppelte Ankunft Christi in Niedrigkeit und Glorie, die sachgemäßer in der Rede des Jakobus R 1<sup>69</sup> wiederkehrt. Ist dies alles schon an und für sich auffällig, so knüpft R 1<sup>53b</sup> unmittelbar den Faden an, wo er R 1<sup>43b</sup> fallen gelassen war, und erzählt ebenso, wie R 1<sup>43</sup>: Unde et compulsi sunt (sc. Judaei) una cum pontifice Caipha saepius mittere ad nos, ut de nominis ejus veritate quaereretur. Cumque crebro deposcerent, ut de Jesu aut discerent aut docerent, si ipse esset Christus, visum nobis est ascendere ad templum. Es ist klar, daß R 1<sup>43b-53a</sup> ein Einschub des Redaktors ist, in dem freilich

1) Über diese Parallele vgl. S. 22. Für die literarische Verwandtschaft dieser Abschnitte spricht auch die eigentümliche Anschauung (R 1<sup>29</sup>. H 8 10. 11), daß die Menschen bis zur 8. Generation (cf. Gen. 6) ein engelhaftes sündloses Leben geführt haben. Wie sie sich auch sonst in H und R vorfindet und zwar da, wo die Benutzung des *K. II.* nachzuweisen ist (vgl. H 2 52), so steht sie in Widerspruch mit Stellen wie R 2 44. 45. 3 42. 4 9. 13. 26. 5 2-17. H 3 17-21 und beweist, daß hier eine verarbeitete Quellenschrift vorliegt. Auch der Hinweis auf die providentia (πρόνοια) Gottes ist beidemal charakteristisch (R 1 35. 38. 43. H 8 9 f.).

dieser auch Stücke aus der petrinischen Grundschrift, wie die Bemerkung über Adam als Propheten (R 147, vgl. R 128, H 317.20. 8 10) und anderes archaistisches Gedankenmaterial verarbeitet hat.

Aber auch die Kapitel R 143.53-72 können nicht ursprünglich zu R 127-43 gehört haben. Denn schon der ganze Charakter dieser Kapitel ist völlig andersartig. Während R 127-43 im Anschluß an die alttestamentliche Heilsgeschichte die verschiedenen Erscheinungen des wahren Propheten aufzählt, berichtet R 143.53-72 im Anschluß an die Apostelgeschichte von einer bzw. zwei Disputationen, die in Jerusalem zwischen den Juden und den Jüngern, bzw. zwischen Kaiphas und Jakobus stattfinden. Auch ihr Zweck und Inhalt ist durchaus verschieden: Während es sich dort um den Nachweis handelt, daß der wahre Prophet zu allen Zeiten erschienen ist, gilt es hier die These zu verteidigen, daß Jesus der ewige Christus ist (R 143.44.56. 57.59.63). Es leuchtet ein, daß R 127-43 und R 143.53-72 weder äußerlich noch innerlich zusammengehören. Vielmehr ist es erst der Redaktor gewesen, der diese heterogenen Abschnitte durch R 144-53 zusammengebracht hat. R 143.53-72 ist also nicht mit R 127 $\pi$ , mit dem Buch von dem wahren Propheten, zusammenzustellen. Inwieweit dieser Abschnitt zu K. II. gehört, wird später zu erörtern sein<sup>1</sup>.

Ist aber aus R nichts weiteres für das Buch von dem wahren Propheten zu entnehmen, als was R 127-43 lückenhaft gibt, so sind wir in der Lage, aus H diese Lücken zu ergänzen. Das gilt freilich nicht in vollem Maß von dem Abschnitt H 311-19, auch wenn er ausdrücklich von dem wahren Propheten handelt. Denn wie ein Vergleich mit H 26-10 klar macht<sup>2</sup>, ist H 311-19 z. T. wenigstens (H 311-14) eine Überarbeitung von H 26-10. Um so sicherer aber darf der folgende Abschnitt H 320-28,  $\delta$  *μυστικὸς λόγος*, wie er H 320 heißt, in das Buch von dem wahren Propheten eingereiht werden. Denn wenn sich H 320 Petrus in seiner Rede mit den Worten unterbricht *πλὴν ἐπὶ τὸν πρῶτον τῆς ἀλη-*

1) Vgl. S. 108 ff.

2) Man vergleiche H 26

*προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς, τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνονται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται, ἀναμάρτητος, ἐλεήμων.* Vgl. R 121.

H 311

*προφήτης δὲ ἀληθῆς ἐστὶν ὁ πάντα πάντοτε εἰδώς, ἔτι δὲ καὶ τὰς ἀντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος κτλ.*

*θείας ἐπάνειμι λόγον*, so nimmt er damit ausdrücklich auf das 1. Buch von dem wahren Propheten Bezug. Auch knüpft H 320 t. an die Behauptung an, daß Adam die Gabe der Prophetie gehabt habe. Da dieser Abschnitt außerdem von den Söhnen Adams, Kain und Abel, handelt, da er das Wesen der wahren (männlichen) und falschen (weiblichen) Prophetie darlegt, da er mit der Mahnung *μόνον τοῦ τῆς ἀληθείας προφήτου ἀκούειν* abschließt, so paßt er inhaltlich sehr wohl zu dem Buch von dem wahren Propheten und darf als eine Ergänzung zu R 127 betrachtet werden, wo nachgewiesener Maßen ausführlicheres über Adam hätte stehen müssen.

Neben der Abhandlung von dem wahren Propheten hat aber nach R 373 zu dem 1. Buch der *K. II.* auch eine Abhandlung gehört de proprietate intelligentiae legis, secundum id quod Moysi traditio docet. Auch hierfür finden wir in R mannigfache Andeutung. Schon vor der Abhandlung über den wahren Propheten erzählt Klemens von Petrus, daß dieser begonnen habe, ihm einiges de his, quae in quaestione esse videbantur legis capitulis auseinanderzusetzen (R 122) und am Schluß spricht Petrus seine Freude darüber aus, daß er ihm alles dargelegt habe: praecipue tamen, quod est in fide maximum, de vero propheta . . . tum etiam scriptae legis per singula quaeque capitula, quorum ratio poscebat, secretiorem tibi intelligentiam patefeci, non occultans a te nec traditionum bona (R 174). Sehen wir uns aber bei R weiter um, so vermischen wir eine solche Darlegung über die Geheimtradition zur Auslegung einzelner Kapitel des mosaischen Gesetzes. Allerdings fehlt es nicht an Hindeutungen auf eine derartige Geheimtradition in R (R 124. 74. 245. 55. 330. 1042). Nirgends aber wird sie selbst für einzelne Gesetzesabschnitte so dargelegt, daß wir uns daraus eine Vorstellung machen könnten. Nun aber war gerade nach Ep. Petr. und Cont. diese Darlegung der Geheimtradition der wichtigste Zweck der *K. II.* Warum fehlt sie in R? Hilgenfeld, Lipsius, Lehmann u. a. haben darauf keine Antwort finden können<sup>1</sup>. Blicken wir aber auf H, so haben wir hier die Antwort: H 238 ff. enthält diesen Abschnitt aus *K. II.* Bedeutsam ist dafür schon der Umstand, daß dieser Abschnitt in H in derselben Weise

1) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 53. Lipsius a. a. O. 35. Lehmann a. a. O. 62 f.

durch die Meldung des Zacchäus vom Aufschub der Disputation mit Simon eingeleitet wird (vgl. H 2<sup>35</sup>), wie in R der Abschnitt über den wahren Propheten (R 1<sup>21</sup>)<sup>1</sup>. In der klementinischen Grundschrift folgte ursprünglich das ganze 1. Buch der *K. II.*, von dem jedoch R nur den 1. Teil *de vero propheta*, H den 2. Teil *de legis capitulis secundum secretiorem intelligentiam in extenso* brachte. R ließ den 2. Teil aus, weil er ihm zu ketzerisch war, H den 1. Teil, jedoch nicht ganz, weil er ihn in anderem Zusammenhang in der klementinischen Grundschrift nochmals verarbeitet fand (vgl. R 4<sup>9-13</sup>, H 8<sup>10-23</sup>). Bedeutsamer aber ist, daß in der Tat in H 2<sup>38-53</sup> nicht nur ausdrücklich auf die Geheimtradition des mosaischen Gesetzes durch die 70 Gesetzeslehrer (H 2<sup>38</sup>, vgl. Ep. Petr. 1.2 und H 3<sup>47</sup>), sondern auch auf die *περικοπαί* (= *capitula legis* [H 2<sup>39.40</sup>]), insbesondere auf die falschen Perikopen eingegangen wird. Es ist kein Zweifel, daß wir hier (H 2<sup>38-52</sup>) den 2. Teil des 1. Buches der *K. II.* haben, wenn er auch von dem Redaktor überarbeitet ist (vgl. H 2<sup>40.41.45.47</sup>)<sup>2</sup>. Ist schon früher<sup>3</sup> der literarische Zusammenhang mit Ep. Petr. nachgewiesen, so wird die Zugehörigkeit zu *K. II.* nicht nur durch den Inhalt und Zweck, sondern auch durch die Kongruenz in der Grundanschauung, so z. B. von der Sündlosigkeit der alttestamentlichen Gerechten<sup>4</sup>, wie im Ausdruck<sup>5</sup> evident.

Diese Abhandlung über die falschen Perikopen setzt sich H 3<sup>2-10</sup> fort, wo dasselbe Thema, hier (vgl. H 3<sup>4</sup>) *τῶν ἀπατῶν δινεαμένων βιβλῶν τὸ μυστήριον* genannt, nochmals aufgenommen und in derselben Weise durchgenommen wird. Dabei finden sich auch charakteristische Übereinstimmungen in den Vorstellungen und Ausdrücken, wenn z. B. H 3<sup>4ff.</sup> wie H 2<sup>38ff.</sup> gesagt wird, daß die falschen Perikopen durch den Teufel (*πονηρός*) zur Prüfung (H 3<sup>1.4.5</sup> *πρὸς δοκιμήν*, H 2<sup>39</sup> *πειρασμοῦ χάριν*) in das Gesetz gebracht worden seien, oder wenn die Gläubigen H 3<sup>6</sup> wie H 2<sup>42</sup> und Ep. Petr. *ὄσιοι*, die Heiden H 3<sup>4.8</sup> wie Ep. Petr. 1.2, cf. H 5<sup>5.7</sup> *οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν* genannt werden. Andererseits zeigt sich jedoch der ganze Abschnitt stark interpoliert, indem er wörtlich

1) Vgl. Kapitel I, § 3, S. 21.

2) Die Reden des Klemens fallen dem Redaktor zur Last.

3) Vgl. oben S. 81. 4) Vgl. H 2<sup>52</sup>.

5) Vgl. das Attribut zu Adam *ὁ ὑπὸ τῶν θεοῦ χειρῶν προμορφηθείς*; H 2<sup>52</sup>, das wir ebenfalls H 3<sup>17</sup> und 3<sup>20</sup> und nur hier finden.

Ausführungen von H 2<sup>38</sup> ff. aufnimmt<sup>1</sup>, wie denn auch die Einführung des Klemens (H 3<sup>5</sup>) den Redaktor deutlich verrät.

Erst H 3<sup>38-57</sup> kehrt wieder auf die Lehre von den falschen Perikopen zurück, indem zugleich der Kanon angegeben wird, nach dem man das Echte und Falsche im Gesetz unterscheiden kann (H 3<sup>42. 43. 46. 49</sup>, cf. 2<sup>43-45</sup>). Wenn dabei auf die prophetische Gabe Adams (H 3<sup>42. 43</sup>) und Moses' (H 3<sup>44. 47</sup>), auf die Benennung Kains und Abels (H 3<sup>49</sup>), auf den Unterschied zwischen wahrer (männlicher) und falscher (weiblicher) Prophetie (H 3<sup>52 t.</sup>) Bezug genommen wird, wenn H 3<sup>50. 51</sup> genau dieselben unkanonischen bezw. vom Kanon abweichenden Schriftzitate, wie H 2<sup>51</sup> bezw. Ep. Petr. bringt (cf. H 18<sup>20</sup>), so dient dies alles zur Bestätigung, daß dieser Abschnitt (H 3<sup>38-57</sup>) im wesentlichen zu *K. II.* gehört.

Für einen derartigen Zusammenhang spricht auch noch folgendes. In einem Abschnitte (R 1<sup>44-53</sup>), der, wie oben gezeigt, von dem Redaktor, jedoch auf Grund der *K. II.* verfaßt worden ist, wird als *magnificentia prophetiae* gepriesen, daß sie nichts *secundum consequentiam rerum* über die zukünftigen Dinge rede, und als etwas, was *contra ordinem et consequentiam rerum* geht, hingestellt, daß nach der Verheißung Gen. 49<sup>10</sup> Christus nicht von den Juden — *quod secundum traditiones patrum consequens erat* —, sondern von den Heiden gläubig aufgenommen worden sei. *Cum enim venisset, ab his, qui eum expectare videbantur ex traditione majorum, omnino agnitus non est.* Man fragt sich, was eigentlich hier die *traditio majorum* zu tun hat. Aus H 3<sup>48</sup>, wo auf dieselbe Schriftstelle Gen. 49<sup>10</sup> Bezug genommen ist, wird dies klar, indem gerade diese Schriftstelle als der Prüfstein für das angesehen wird, was *ἐκ παραδόσεως Μωϋσέως* als echt oder falsch anzusehen ist. Reicht nämlich die Schöpfung nicht mehr aus, um in der Schrift diese Unterscheidung zu machen, so hilft dazu die Erfüllung der Weissagung. Wer erkennt, daß Jesus der von den Heiden erwartete ist, der hat daran den Maßstab, daß jene Perikope echt ist.

1) Man vergleiche H 2<sup>38</sup>  
 τοῦτο τοῦ πονηροῦ δικαίῳ τινὶ  
 λόγῳ ἐνεργῆσαι τετολημκότος.

H 3<sup>8</sup>  
 τὸν μὲν πονηρὸν πρὸς δοκιμὴν  
 ἀνθρώπου ἐργηρότα.

H 3<sup>5</sup>  
 τὰ ψευδῆ τῶν γραφῶν αἰτήματα κα-  
 κίας δικαίῳ τινὶ λόγῳ γραφήναι.

Müssen wir daher H 338-57 den *K. II.* zuweisen, so haben wir doch dabei zu beachten, daß auch hier mehrfach Interpolationen vorliegen und zwar solche, die ausgesprochener Maßen antimarcionitischen Charakters sind: H 339-43, 45, 52-57. Darauf weist schon deutlich hin, daß H 339-43, 55, 56 z. T. mit denselben Ausdrücken auf dieselben Vorwürfe gegen Gott eingeht, die schon H 243π. behandelt worden waren, wie das *ἀγνοεῖν* H 243 u. 339; das *μεταμέλεισθαι*, bezw. *μετανοεῖν* H 243 u. 339; das *ὀρέγεσθαι κτίσεως* H 244 und *ὀσφραίνεσθαι* bezw. *ἡσθῆναι ἐπὶ κτίσει* H 339; das *πειράζειν* H 243, 339, 55; das *τυφλοῦν* H 243, 342; das *ὀρέγεσθαι θυσιῶν* H 244, 345, 56; das *εἶναι ἐν γνόφῳ καὶ σκότῳ καὶ θυέλλῃ* H 244, 345. Alle diese Wiederholungen erwecken den Verdacht, daß H 339π. ein Interpolator tätig ist, der die Gedanken aus H 243 nochmals aufnimmt, um sie zu einem andern Zweck, zur Widerlegung Marcions, nochmals zu verwerten.

Den Inhalt des 2. Buches der *K. II.* beschreibt R 375 folgendermaßen: *Secundus de principio continet, utrum unum sit principium an multa, et quod non ignoret Hebraeorum lex, quid sit immensitas.* Was zunächst den 1. Teil dieses Buches anbelangt, so findet er sich bereits R 120 angekündigt, woselbst als zu behandelndes Thema angekündigt: *quid sit omnium primum, quidve immaculatum, quod etiam causam esse omnium quae sunt, docendum est.* Aber in R 1 wird dies Thema nicht behandelt. Erst R 32 scheint es einzusetzen: *Aquila will de principio et de principiis disputieren, und Petrus stellt die These auf: unum est principium et unum sine principio principium, das er nachher auch als ingenitum bezeichnet, wie auch der Ausdruck autogeneton gebraucht wird. Von Klemens befragt: quid est hoc ingenitum?* will Petrus darauf nicht näher eingehen, weil damit die Gefahr verbunden ist, immensitaten irruere, und spricht sich R 38 nur über den *primogenitus omnis creaturae* aus. Allerdings fehlt dieser Abschnitt R 32-11 in den Drucken von R und findet sich nur in *cod. Cand., Sorb., Thuan.,* und zweifellos ist er stark interpoliert mit späteren Zusätzen, die die Lehre des Eunomius von Christus zur Voraussetzung haben<sup>1</sup>. Allein schon die Übereinstimmung in der Fragestellung zwischen R 375

2

1) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 313 ff. Lehmann a. a. O. 459 ff. sowie Kapitel IV.



und R 32 $\pi$ . zeigt, daß irgend eine Abhandlung über dies Thema vorhanden gewesen sein muß; das beweist auch H 161 $\alpha$ ., wo eine Abhandlung über dasselbe Thema steht. Allerdings ist hier der Ausgangspunkt ein anderer; dort allgemein die Frage *utrum unum sit principium an multa*; hier die spezielle Frage Simons, ob der, der *ἀπὸ θεοῦ* sei, auch selber *θεός* sein könne (H 161 $\beta$ ). Aber ebensowie R 33 wird H 161 $\beta$  die Behauptung aufgestellt: *τοῦ πατρὸς τὸ μὴ γεγεννησθαι ἔστιν. υἱοῦ δὲ τὸ γεγεννησθαι* und Gott wörtlich wie R 33 *αὐτογέννητος* genannt, bezw. *ἀγέννητος*, und H 161 $\gamma$  wird daraus wie R 37 die Folgerung für Gott gezogen: *ὅσπερ γὰρ ἄπειρος ὄν πανταχόθεν διὰ τοῦτο λέγεται ἀπέραντος* (*immensus*). Indem aber so an beiden Stellen von der Unerzeugtheit Gottes auf seine Unermeßlichkeit übergegangen wird, tritt ein Zusammenhang an den Tag wie R 37 $\alpha$  zwischen dem 1. und 2. Teil des 2. Buches; soll doch der 2. Teil nachweisen, *quod non ignoret Hebraeorum lex, quid sit immensitas*.

Auf die Existenz dieses 2. Buches der *K. II.* weist aber noch ein Andres hin: Als Einleitung zu der Abhandlung über die Prinzipien wird R 32 die Behauptung Simons hingestellt, die R 38 am Ende wiederholt wird<sup>1</sup>, es sei unrecht, Christus Gottes Sohn zu nennen, weil dann Gott seinen Geschöpfen gleich gesetzt und so in Mitleidenschaft gezogen werde. Nun aber findet sich auch R 249 eine derartige Behauptung Simons: *Tum Simon: memento, inquit, quia filium dixisti habere deum, quod est injuriae. Quomodo eum habere filium potest, nisi similia hominibus aut animalibus patiatur?* Doch geht Petrus darüber hinweg mit den Worten: *Sed de his non est nunc tempus arguere profundam stultitiam tuam: festino enim de immensitate summae lucis exponere, et jam nunc audi.* Auch hiernach stand in der Quellschrift eine Behauptung Simons wie R 32, auf die zunächst nach R 32 $\pi$ . und R 375 eine nur noch fragmentarisch (in H 161 $\alpha$  f.) und interpoliert (in R 32-12) vorhandene Abhandlung über die Prinzipien und sodann nach R 32 $\pi$ ., 375; H 161, sowie R 249 eine solche über die Unermeßlichkeit (*sc. Gottes*) folgte.

Was nun letztere, also den 2. Teil des 2. Buches der *K. II.*

1) *disceremus filium Dei Christum, tanquam hominibus et plantationibus deum aequantes* (R 38.).

anbelangt, so wird sie unmittelbar nach dem Abschnitt R 32-11 deutlich durch die Worte R 314 markiert, durch die Simon sich auf die eben erwähnte Stelle R 249 zurückbezieht und zwar in wörtlicher Übereinstimmung mit R 375: *repeto abs te, quae hesterno promiseras; dicebas enim ostendere te posse, quia lex doceat de immensitate lucis aeternae*. Die Abhandlung selber folgt aber nicht R 249, wo sie eigentlich stehen sollte, sondern erst R 261 ff. 70, welche Kapitel jedoch mit der Frage über die 5 Sinne an R 250 anknüpfen. Übrigens kommen R 265-67 (vgl. R 270) auch auf das in R 375 angegebene Thema dieses Buches zurück, wenn es R 267 abschließend heißt: *et ideo falsum est, quod putasti (sc. Simon) esse aliquid, quod ignoret lex; multo autem amplius nihil latebit eum, qui legem dedit*.

Auch dieses Buch zeigt Spuren antimarcionitischer Bearbeitung. Schon die Behauptung Simons R 249 *esse aliquam virtutem immensae et ineffabilis lucis . . . quam virtutem etiam mundi conditor ignoret et legislator Moyses et magister vester Iesus*, deutet die marcionitische Behauptung von einem obersten unbekanntem Gott an. Sie kehrt wieder R 250: *esse aliquam virtutem incognitam creatori deo et Moysi et prophetis et legi et Iesu etiam magistro nostro* (cf. R 251. 52); ebenso R 253: *deum hunc, qui creaverat mundum, . . . in multis esse infirmum*, worauf zum Beweis angeführt wird: *nec bonus est, qui primo homini dedit legem*. Cf. R 254: *aliquem benigniorem et potentiorem eo, qui legem dedit, imperfecto deo*; R 256: *quomodo ergo iste talis bonus a te adseritur qui nec justus intelligi potest?* R 257: *ipse (sc. bonus deus) misit creatorem deum ut conderet mundum*. R 258: *bonus deus, tantum si agnoscatur, salutem praestat; mundi autem conditor exigit etiam legem impleri . . . haec virtus vel bona vel justa*, cf. R 259.

Aber auch in H können wir die Spuren einer derartigen Abhandlung über die Unermeßlichkeit des Lichtes, d. h. wohl des Ortes, in dem Gott wohnt, des Kleides, in das er sich hüllt, oder der Erscheinungsweise Gottes wiederfinden.

Wie schon früher nachgewiesen ist<sup>1</sup>, besteht zwischen R 261 und H 177 ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis. Gehört aber R 261 zu dem 2. Buch der *K. II. de immensitate lucis*, dann

1) Vgl. Kapitel I, § 3, S. 26; vgl. dazu R 251 und H 175.

auch H 177. Dafür ist auch der Inhalt von H 177-12 anzuführen, in welchen Kapiteln es sich um das *σῶμα* oder die *μορφή* d. h. um die Erscheinungsweise Gottes handelt. Wenn es dabei von Gott heißt, er sei in bezug auf seinen Leib (*σῶμα*) unvergleichlich glänzender, als unser sichtbares *πνεῦμα*, und um so viel leuchtender, daß im Vergleich mit ihm das Licht der Sonne geradezu als Finsternis betrachtet werden könne, so ist dieser Vergleich dem Inhalt wie dem Wortlaut nach mehr als eine bloße Anspielung auf jene Abhandlung über die Unermeßlichkeit des Lichtes. Wenn dann H 178 aus den Schriften (*γραφαί*) den Nachweis bringen will, daß Gott trotz seiner Leiblichkeit doch nicht begrenzt ist (*ἄπειρος, ἀπέραντος, ἀμέτρητος, τρισεπάπειρος* H 179), gleich der Sonne, die trotz ihrer Umgrenztheit doch alles erleuchtet (*φωτίζειν* H 178), so kann nach den Andeutungen R 249-70 und nach der Inhaltsangabe R 375 „das Gesetz der Hebräer“ auch nichts anderes gewußt und dargelegt haben.

Aber auch in dem folgenden Abschnitt (H 1712-19), in dem Petrus dem Simon den Unwert der Visionen (der Wach- und Traumgesichte) gegenüber der in unserm Innern von Gott gewirkten Offenbarung (vgl. H 1718) darlegt, ist der Zusammenhang mit der Abhandlung de immensitate lucis nachweisbar. Denn abgesehen davon, daß sich auch hier Petrus wiederholt auf den Schriftbeweis stützt (H 1715, 16), so paßt er inhaltlich sehr wohl zu der R 262-65 erzählten Anekdote von der Vision des Petrus in Kapernaum, durch die Petrus auch nichts anderes als den Unwert der Visionen dartun will. Wenn dann Petrus H 1716 die Ansicht zurückweist, als ob die Augen der sterblichen Menschen die *ὑπερβολὴ τοῦ φωτός* sehen könnten, so stimmt dies mit R 265, wo er ähnlich die Anmaßung Simons widerlegt, als ob er je *immensae illius lucis scientiam* erlangen könne. Wie diese Parallelen in H und R auf eine beiden gemeinsame Quelle hindeuten, so weist die ganze Tendenz dieses Abschnittes H 1712-19, die scharfe Zurückweisung Simons, der kein anderer als Paulus ist, durch Petrus, hier *στερεὰ πέτρα, θεμέλιος ἑκκλησίας* genannt (H 1719), deutlichst auf den antipaulinisch-petrinischen Charakter, den die *K. II.* nach Ep. Petr. gehabt haben müssen<sup>1</sup>.

1) Auch die Anspielung, die H 1716 und R 329 in gleicher Weise auf

Das 3. Buch der *K. II.* handelt nach R 375 de deo et his quae ab eo instituta sunt. Lehmann (a. a. O. 66) hat mit Recht in R 124 einen Hinweis darauf gefunden, wo von Gott ausgesagt wird, daß er die Zeiten bestimmt habe (tempora constituit). Zugleich wird hier der Inhalt dieses Buches näher charakterisiert, indem darin von einer praefinitio dei und von einer definitio dei die Rede gewesen sein muß. Daß aber in der Tat R ein derartiges Buch vorgelegen hat, beweist die Erwähnung eines tractatus de praefinitione et fine in R 352, in dem zwei Klassen Menschen und deren verschiedene Bestimmung besprochen war. Damit stimmt aber wiederum ein Abschnitt in H 333-38, wo dasselbe Thema abgehandelt wird, wie Gott *βουλῆς νέυματι* (= praefinitio?), die *οὐσία* mit ihren 4 Elementen, die Engel, die Himmel, die Erde u. s. w. geschaffen und dem allen seinen *ὄρος* (= definitio bzw. finis!) gegeben hat (H 335). Auch H 202 weist unzweideutig auf einen Gedanken zurück, wie er nach R 352 in dem tractatus de praefinitione et fine ausgesprochen gewesen sein muß, wenn es da, allerdings in einem andern Zusammenhang, heißt: *ὁ θεὸς δύο βασιλείας ὀρίσας καὶ δύο αἰῶνας συνεστήσατο, κρίνας τῷ πονηρῷ δεδόσθαι τὸν παρόντα κόσμον, . . . τῷ δὲ ἀγαθῷ . . . τὸν μέλλοντα αἰῶνα*<sup>1</sup>. Da nun, wie noch gezeigt werden wird, H 202π. den *K. II.* angehört, wird ihnen auch der tractatus de praefinitione et fine zuzuweisen sein.

Das 4. Buch behandelt nach R 375 das Thema: quod cum multi dicantur dei, unus sit verus deus secundum testimonia scripturarum und liegt zweifellos in R 238-46 vor, wo die Behauptung Simons widerlegt wird, daß es nach der Schrift der Juden viele Götter gebe. Wie schon früher gezeigt worden ist<sup>2</sup>, nimmt auch H 338 diese Behauptung Simons auf, um sie alsbald wieder zu verlassen, und erst H 165 kehrt nicht nur von neuem zu derselben These zurück, *τὰς πεπιστευμένας γραφὰς παρὰ Ἰουδαίους πολλοὺς λέγειν θεοὺς, καὶ μὴ χαλεπαίνειν ἐπὶ*

Ex. 33 20 machen, indem beide den Gedanken aussprechen, daß die Frommen nicht auf Erden, sondern erst bei der Auferstehung der Toten Gott sehen können, (wenn sie *ισάγγελοι* geworden sind), zeigt die Beziehungen bei H und R zu *K. II.* Im übrigen vgl. zu H 17 12 f. Hilgenfeld a. a. O. 265 ff., Lehmann a. a. O. 379 ff., Lipsius a. a. O. 35.

1) Vgl. dazu R 124: quod dua regna posuit, praesentis dico temporis et futuri. 2) Vgl. Kapitel I, § 3, S. 24.

τούτω τὸν θεὸν τῶ αὐτὸν διὰ τῶν γραφῶν αὐτοῦ πολλοὺς θεοὺς εἰρηκέναι, sondern bekämpft sie auch in dem Sinne der Inhaltsangabe von R 375 teils mit R 238π. übereinstimmend, teils auch R 238π. ergänzend. So ist auch dieses 4. Buch der *K. II.* noch deutlich in R und H erkennbar.

Auch sonst ist der Zusammenhang dieses Buches mit *K. II.* nachzuweisen, so wenn R 247 die Lehre von den alttestamentlichen Gerechten oder R 245.55, H 16<sup>10. 13. 14</sup> die Lehre von dem Gesetz und den falschen Perikopen oder H 16<sup>19</sup> die Lehre von der *μορφή* Gottes wiederholen. Im übrigen paßt es schlecht in den Rahmen der *K. II.* hinein. Denn abgesehen davon, daß es keine Reden, sondern nur Disputationen mit Simon darstellt, so enthält es keine Geheimlehre, was doch für *K. II.* charakteristisch ist. Überhaupt fehlen im großen und ganzen in diesem Abschnitt die Lehren, Schriftzitate und Ausdrücke, die, wie weiter unten gezeigt werden wird, für *K. II.* charakteristisch sind. Statt dessen finden sich hier Lehren, die mit denen der *K. II.* in diametralem Widerspruch stehen. (Vgl. dazu Kapitel II Unterteil I § 5.) Auch die Schriftzitate sind durchaus andersartig, wie auch solche aus den alttestamentlichen Propheten sich darunter befinden, ebenso die Wendungen und Ausdrücke<sup>1</sup>. Dazu kommt, daß der ganze Abschnitt einen ausgesprochen antimarcionitischen Charakter trägt, indem als Lehre Simons überall die Lehre Marcions von dem Schöpfergott als einem dem höchsten Gott untergeordneten Wesen widerlegt wird.

Demnach kann das 4. Buch, so wie es vorliegt, nicht ursprünglich zu den antipaulinischen *K. II.* gehört haben. Findet es sich trotzdem R 375 unter den *K. II.* verzeichnet, so erklärt sich dies nur dadurch, daß sie stark in antimarcionitischem Sinne überarbeitet worden sind. Da jedoch auch schon an andrer Stelle (s. o. S. 97. 99 f.) antimarcionitische Interpolationen in *K. II.* vorgefunden worden sind, so müssen die *K. II.* überhaupt als antimarcionitisch interpoliert angesehen werden. Oder m. a. W.: Was der Verfasser des Klemensromanes für sein Werk verwertete, waren nicht die *K. II.* selber, sondern eine antimarcionitische Bearbeitung derselben.

Indem wir dies Ergebnis vorläufig dahingestellt sein lassen,

1) Vgl. unten Kapitel III, §§ 3. 4.

wenden wir uns zu den folgenden Büchern, die nach R 375 in den Klemensroman aufgenommen wurden.

Das 5. Buch brachte nach R 375 den Nachweis: *quod duo sunt coeli*. Der Inhalt dieses Buches ist wenigstens bruchstückweise in R 268-70 enthalten. Nach R 268 behandelte es die These: *coelos autem esse, qui ab eo facti sunt, sicut et lux dicit, quorum unum coelum sit superius, quo continetur etiam visibile firmamentum, illud esse perpetuum et aeternum cum his qui habitant ibi; istud autem visibile in consummatione saeculi resolvendum esse et transire, ut illud coelum, quod est antiquius et excelsius, post iudicium sanctis et dignis appareat*. Ähnlich wiederholt Simon R 314f. als Inhalt der gestrigen Rede: 1) *quia lex doceat de immensitate lucis aeternae*, 2) *quod duo tantum sint coeli et ipsi creati, sed superius esse lucis illius sedem, in qua solus in aeternum residet ineffabilis pater; ad illius vero coeli similitudinem factum esse etiam istud visibile coelum, quod et transiturum confirmabas*. R 327-30 wird nochmals auf dasselbe Thema eingegangen; dabei wird R 327 ausdrücklich auf das Buch von dem wahren Propheten hingewiesen. Wenn das Buch über die zwei Himmel sowohl R 268 als auch R 314 mit dem Buch über die Unermeßlichkeit des Lichtes, R 327 mit dem Buch von dem wahren Propheten zusammengestellt wird, so bestätigt dies, daß es zu *K. II.* gehörte. Dahin wird es auch durch seinen Inhalt gewiesen, der zu der Lehre der *K. II.* von den zwei Reichen und ihren Königen sehr gut stimmt, ebenso durch seinen gesetzlichen Standpunkt, der in der Betonung des Gesetzes und in der Bezeichnung der Auserwählten als der *sancti* (*ἁγιοί* wie Ep. Petr.) zum Ausdruck kommt, sowie durch seine Lehre von der völligen Auflösung des irdischen Äon, die mit der Anschauung der *K. II.* von der völligen Vernichtung der Gottlosen harmoniert.

Bei H suchen wir vergeblich nach Spuren dieses Buches. Wenn aber H 333 von Himmeln als dem Wohnort der Engel und Geister die Rede ist, und dabei *τὸ καινόμενον στερέωμα* (*visibile firmamentum* R 268) genannt wird, so zeigt dies wenigstens eine, wenn auch leise Berührung mit dem Grundgedanken des 5. Buches *K. II.*<sup>1</sup>

1: Auch H 202 bringt verwandte Gedanken, wenn gesagt wird, *τὸν*

6

Das 6. Buch handelte nach R 375 de bono et malo et quod bono cuncta subjiciantur a patre, malum autem quare et quomodo et unde sit et quod cooperetur quidem bono, sed non proposito bono, et quae sint signa boni, quae vero mali. et quae sit differentia dualitatis et conjugationis.

Dieses Buch findet sich hinsichtlich seines ersten Teiles in R 3<sup>12-26</sup>, woselbst (vgl. R 3<sup>16.17</sup>) die Fragen aufgeworfen werden 1) si est malum, 2) quid sit malum (substantia an accidens an actus), 3) cui sit (bezw. quid vel quomodo sit aut cui sit malum, utrum deo an angelis an hominibus, piis an impiis, omnibus an aliquibus, an sibi ipsi an nulli), 4) unde (bezw. utrumnam a deo an ex nihilo, semperne fuerit an ex tempore coeperit, utile sit an inutile). Allerdings weist es Petrus R 3<sup>20</sup> ab, auf diese philosophischen Fragen näher einzugehen, und wendet sich deshalb zu dem Problem der Willensfreiheit (R 21-26 cf. 10. Buch der *K. II.*). Aber R 3<sup>52.53</sup> wird unter Hinweis auf das 3. und 5. Buch *K. II.* (R 3<sup>52</sup>) von dem Unterschied zwischen dem malus und bonus gehandelt (cf. R 3<sup>54</sup> fin.) und R 3<sup>59</sup> geht dann genauer auf die signa boni et mali, d. h. auf die Zeichen und Wunder ein, welche der bonus und der malus (R 3<sup>60</sup>: maligus) als Prinzipien der beiden Äonen tun, um die Menschen für sich zu gewinnen. Ille qui a malo est, signa, quae facit, nulli prosunt; illa vero quae facit bonus, hominibus prosunt (R 3<sup>59.60</sup>). Die Frage aber: quae sit differentia dualitatis et conjugationis findet in R 3<sup>61</sup> cf. R 3<sup>55</sup> ihre Erledigung, woselbst 10 Paare aufgezählt werden, die von Gott (R 3<sup>59</sup>) für diese Welt ab initio saeculi (R 3<sup>61</sup>) ad tentationem bestimmt sind, nach der Zahl der 10 ägyptischen Plagen (R 3<sup>55</sup>) 1) Kain und Abel, 2) Giganten und Noah, 3) Pharao und Abraham, 4) Philister und Isaak, 5) Esau und Jakob, 6) die Magier und der Gesetzgeber Moses, 7) der Versucher (tentator) und der Menschensohn (filius hominis), 8) Simon und Petrus, 9) alle Heiden und ille qui mittetur seminare verbum inter gentes, 10) der Antichrist und Christus. Doch wird eine Auseinandersetzung darüber bis auf weiteres verschoben, ohne wieder aufgenommen zu werden (de quibus paribus alias vobis per singula latius exponemus).

*παρόντα κόσμον ... μικρόν τε εἶναι καὶ παρέρχεσθαι ὀξείως ... , τὸν μέλλοντα αἰῶνα ... μέγαν ὄντα καὶ αἰδιον.*

Blicken wir nun auf H, so finden wir zunächst die Differenz von R, daß hier überall persönlich von dem Guten und Bösen (*ὁ ἀγαθός* und *ὁ πονηρός*) und nicht, wie R 3<sub>12ff.</sub>, sächlich (*bonum* und *malum*) die Rede ist. Aber auch R 3<sub>59.60</sub> redet so wie H. Die Vertauschung des Masculinum mit dem Neutrum ist demnach Sache des Redaktors bzw. Übersetzers von R. Sonst findet sich auch bei H. dieselbe Fragestellung, besonders H 19, wo ausführlich *de bono et malo et quod bono cuncta subjiciantur a patre* gehandelt wird. Denn das ist ja der Zweck dieser Abhandlung, zu zeigen, daß Gott ohne Schuld dastehe, auch wenn alles, also auch der Böse, von ihm ursächlich abhängig ist (H 19<sub>1</sub>: *τὸν δημιουργὸν αὐτὸν δεῖξαι μόνον ἀμεμπτον εἶναι θεόν*, vgl. 19<sub>5</sub> *μήπω δεῖν τὸν ποιητὴν ποιήσαντα ὑπὸ μέμψιν εἶναι*, 19<sub>6.11.13</sub>: *ὁ θεὸς μόνων τῶν καλῶν αἰτιός ἐστιν*). Zu diesem Zweck wird ganz ähnlich wie R 3<sub>16-17</sub> auf das Problem eingegangen, indem dabei dieselben Fragen, nur z. T. umgestellt, vorangeschickt werden (H 19<sub>3</sub>: *ἡμῖν λέγε*, 2) *τὸ πῶς γέγονεν*, sc. *ὁ πονηρός*, 1) *εἴπερ γέγονε* καὶ 3) *ὑπὸ τίνος καὶ* 4) *διὰ τί*; vgl. H 19<sub>3</sub>: *πῶς καὶ ὑπὸ τίνος καὶ διὰ τί γέγονεν ὁ πονηρός*). Sogar auf die Unterfragen erstreckt sich die Übereinstimmung, wenn H 19<sub>4</sub> die Frage: *unde sit malus*, genau wie R 3<sub>17</sub> spezialisiert: *ὅθεν γέγονεν ἢ δι' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἢ ἀφ' ἑαυτοῦ ἢ καὶ ἐξ οὐκ ὄντων συμβέβηκεν ἢ τῶν πρὸς τι ἐστὶν ἢ αἰὲ ἦν*, oder wenn H 19<sub>18</sub> das Problem: *utile an inutile sit*, erörtert wird: *πρὸς αὐτῷ* [sc. *θεῷ*] *χρήσιμον γινόμενον* [sc. *τὸν πονηρὸν*] *ἡπίστατο* (vgl. H 19<sub>5</sub>: *τὸ χρήσιμον αὐτοῦ* [sc. *τοῦ πονηροῦ*] *πάντων ἀναγκαιότατον ἐρεθείη*; 19<sub>16</sub>: *τὸ χρήσιμον* [sc. *τοῦ πονηροῦ*] *ὁ τιμήσας* [sc. *θεός*] *προεῖδεν*).

Auch das Problem; *quod cooperetur quidem, sed non proposito bono* wird im Anschluß daran wörtlich berührt, wenn es H 19<sub>15</sub> heißt: *τούτῳ δὲ τῷ λόγῳ οὔτε τὸ κακὸν κακὸν ἐστὶν οὔτε τὸ ἀγαθὸν ἀγαθὸν τυγχάνει· ἐκάτερον γὰρ τὸ ἕτερον ἐργάζεται*.

Wenn aber R auf diese Fragen nicht weiter eingeht (R 3<sub>10</sub>), so steht es mit der Inhaltsangabe R 3<sub>75</sub> in Widerspruch, die eine ausführliche Behandlung dieses Problems voraussetzt. Finden wir nun eine solche in H 19 und 20<sub>1-10</sub>, so werden wir hier den wesentlichen Inhalt des 6. Buches *K. II.* wiedererkennen dürfen.



Dazu ist jedoch zu bemerken, daß auch hier der antimarcionitische bzw. ein späterer Redaktor tätig war. So scheint 19<sup>5-8</sup>, welche Kapitel sich durch die in H 19<sup>9</sup> erfolgte wörtliche Wiederaufnahme der in H 19<sup>4</sup> gegebenen Fragestellung als Einschub charakterisieren, dem antimarcionitischen Redaktor zur Last fallen, wenn hier Simon, weil er den Demiurgen mit Vorwürfen belastet, schlechter als der Böse genannt wird (H 19<sup>6</sup>). Auch H 19<sup>10</sup> zeigt antimarcionitisches Gepräge, insofern hier Gott als gut und gerecht bezeichnet wird. Auch im übrigen ist mehrfach die Hand des Redaktors, jedoch nicht des antimarcionitischen, sondern eines späteren, dessen Werk unsere Homilien sind, ersichtlich. Wenn H 19<sup>12 f.</sup> und H 20<sup>3, 8</sup> die Entstehung des Bösen aus den 4 Substanzen, H 19<sup>18</sup> und H 20<sup>4</sup> die Relativität der Ubel in gleicher Weise behandeln, so stammen diese Kapitel inhaltlich aus der Grundschrift. Aber ihre Wiederholung ist das Werk des Redaktors. Dabei liegt die Grundschrift in H 20<sup>1-10</sup> originaler vor als in H 19: das beweist der ganze archaische, wie insbesondere zu *K. II.* stimmende, mysteriöse Charakter von H 20 (vgl. H 20<sup>8</sup>: τὰ τοιαῦτα οὐ δεῖ λέγειν, ἀλλὰ τοῖς μετὰ πείραν δοκιματώτοις [vgl. Ep. Petr.]).

Nach R 3<sup>75</sup> handelt das 6. Buch über die Fragen: quae sint signa boni, quae vero mali. Wie R 3<sup>59 f.</sup>, so fehlt es dafür auch in H nicht an Hindeutungen, wenn hier darauf hingewiesen wird, daß der Gute allen, auch den Gottlosen, Heilung, der Böse dagegen, der Gott nicht minder liebt als der Gute, den Gottlosen Verderben bringen möchte.

Endlich finden sich auch in H Ausführungen über die Frage: quae sit differentia dualitatis et conjugationis, die nicht nur mit R 3<sup>61</sup> (cf. 3<sup>55</sup>) sich inhaltlich decken, sondern auch über sie hinausreichen. Vor allem legen H 2<sup>15-18</sup> τὸν κανόνα τῆς συζυγίας (cf. H 2<sup>18</sup> und 2<sup>33</sup>), auch ὁ τῆς συζυγίας λόγος (H 3<sup>16</sup>) und ὁ τῆς συζυγίας νόμος (H 3<sup>59</sup> cf. 3<sup>23</sup>) genannt dar, der H 2<sup>15</sup>, dem Grundcharakter der *K. II.* gemäß, ausdrücklich als τὸ μυστήριον bezeichnet wird, dessen Kenntnis die Menschen vor Irrtum bewahre. Dabei begnügt sich aber H nicht, die Syzygien einfach aufzuzählen, sondern geht, was R 3<sup>61</sup> nur andeutet, auf den Anfang aller Dinge, auf Gott zurück, der ἀπαρχῆς (H 2<sup>15</sup>, cf. ab initio R 3<sup>55</sup>) alles einteilte, und zeigt, wie Gott bis zur Erschaffung des Menschen zuerst immer das Gute und dann

als dessen Syzygie das Schlechte, von da ab jedoch umgekehrt (*διχῶς καὶ ἐναντίως*) zuerst das Schlechte, dann das Gute als dessen Syzygie schuf. Aber während R 361 10 Paare aufzählt, kennt H 215ff. nur 7; nämlich 1) Kain und Abel, (2) der schwarze Rabe und die weiße Taube Noahs, 2) Ismael und Isaak, 3) Esau und Jakob, 4) der Hohepriester (Aaron) und der Gesetzgeber (Moses), 5) der unter den Weibgeborenen (Johannes der Täufer) und der unter den Menschensohnen (Christus)<sup>1</sup>, 6) Simon (= Paulus)<sup>2</sup> und Petrus, 7) Antichristus und Christus. Vergleichen wir beide Kataloge, so stimmen sie in dem ersten und letzten Paar überein und beweisen damit ihre innere Verwandtschaft. Aber während R als 2. Paar die Giganten und Noah zählt, erwähnt H den Noah nur als den Stammvater der unreinen und reinen Geister, die ihr Bild in dem schwarzen Raben und der weißen Taube haben. Ebenso erwähnt H den Abraham nur als Stammvater einer Syzygie (Ismael und Isaak), aber nicht als Genossen einer solchen. Da es bei dem Syzygienkanon — auch sonst bei H —, abgesehen von dem 1. Paar, nicht auf die Ableitung der Syzygien untereinander, sondern nur auf ihre Feststellung (R 375 *differentia dualitatis et conjugationis*) ankommt, wird hier R für originaler als H angesehen werden müssen. Treffen R und H in den beiden folgenden Paaren wieder zusammen, so nennt R die Magier als Partner des Moses, wo H den Aaron, und den Versucher als Partner des Menschensohns, wo H den Johannes. Da, wie schon früher gezeigt, Johannes von R geflissentlich in ein günstigeres Licht gerückt wird, als in der Grundschrift, so wird er auch hier mit H in der Grundschrift anzunehmen sein, also H als original gelten<sup>3</sup>; dann aber wird auch die Anführung der Magier in R an Stelle des Aaron in H als eine nachträgliche, im Sinne der Rechtgläubigkeit erfolgte Änderung zu betrachten sein, zumal sonst unter den Syzygien —

1) *ὁ ἐν γεννητοῖς τῶν γυναικῶν πρῶτος* und *ὁ ἐν τοῖς υἱοῖς ἀνθρώπων δεύτερος*.

2) Vgl. dazu unten S. 136 f. und Anm. 1.

3) In der eigentümlichen Theorie von dem Gegensatz des Männlichen und Weiblichen bzw. Weiblichen und Männlichen, unter dem die voradamitischen bzw. nachadamitischen Syzygien zusammengefaßt werden, spricht sich ebenfalls unverkennbar die Grundanschauung der *K. II.* aus, die auch sonst wiederkehrt (H 3 22. 26. 20 2).

mit Ausnahme der Giganten, vgl. auch R — stets nur Einzelpersonen fungieren. Mit der Syzygie Simon—Petrus treffen beide wieder zusammen, wobei allerdings in H Simon aufs deutlichste als Paulus charakterisiert wird. Erscheint H auch hier original, so beweist R seinen sekundären Charakter dadurch, daß es in der folgenden Syzygie nochmals von einem Heidenapostel redet, der doch nur entweder Paulus oder Petrus sein kann, welcher nach Simon (vgl. H 217) den Heiden τὸ εὐαγγέλιον ἀληθές zu bringen hat (vgl. unten S. 136 ff. und Anm. 1). Auch die Hervorhebung der Heiden ist, wie vorher die der Magier, ein Werk des Redaktors. Auch sonst hat H noch mancherlei von dem aufbewahrt, was R „latius“ über die Syzygien darlegen wollte, so z. B. H 215 die Aufzählung der voradamitischen Syzygien, wie überhaupt die eingehendere Erklärung des Syzygienmysteriums (vgl. H 215), sowie einzelner Syzygien (vgl. H 322-28 Adam und Eva und Kain—Abel). Also auch hier ist die Angabe bei R 375 aus H wesentlich zu ergänzen, um das 6. Buch der *K. II.* zu rekonstruieren. Daß es aber in der Tat zu *K. II.* gehört, das beweist nicht nur die ausgesprochen antipaulinische Haltung, sondern auch die deutliche Beziehung des Syzygienkanons auf den λόγος τοῦ προφητικοῦ κανόνα in H 215.

Wenn H 316 die Absicht ausspricht, τὸν τῆς σεξυγίας λόγον noch besonders κεφαλαιωδῶς darzulegen, da es zu weit führen würde, sich ins Einzelne zu verlieren, so erinnert dies wörtlich an R 361. Auffällig bleibt jedoch, daß der Syzygienkanon H bereits früher, H 215-18, bei R jedoch überhaupt nicht ausgeführt ist. Diese Inkongruenz löst sich aber leicht, wenn wir beachten, daß die Bemerkung H 316 in einem Abschnitt über den wahren Propheten steht (H 311-20), der zum 1. Buch der *K. II.* gehörte. Offenbar gehört sie nicht dem Verfasser von H und R, sondern dem Verfasser der *K. II.* an, der damit auf die spätere Ausführung im 6. Buch hinweisen wollte. Bei H und R ist sie beidemale sinnlos.

Als 7. Buch folgte nach R 375 quae prosecuti sunt duodecim apostoli apud populum in templo. Davon ist R 154-69 die Rede; denn hier wird zunächst von einer Disputation berichtet, die zwischen den Juden bzw. jüdischen Sekten<sup>1</sup>, den Priestern (155),

1) Sie werden R 154 und 63 aufgezählt.

den Sadducäern (156), den Samaritern (157), den Schriftgelehrten (158), den Pharisäern (159), den Johannesschülern (160) und dem Hohenpriester Kaiphas (161) einerseits und den 12 Aposteln, Matthäus (155), Andreas (156), Jakobus und Johannes (157), Philippus (158); Bartholomäus, Jakobus des Alphäus Sohn und Lebbäus (159), Simon von Kana, Barnabas (= Matthias) (160), Thomas (161) und Petrus (162) andererseits über die Frage, ob Jesus der Christ sei, stattfindet. Im Anschluß daran wird eine zweite Disputation geschildert, die über dasselbe Thema zwischen Gamaliel und Kaiphas einerseits und Jakobus, dem Bruder des Herrn, dem Bischof von Jerusalem andererseits auf Grund des Gesetzes und der Propheten geführt wird (166-69). Sie überzeugt sogar den Pontifex (169). Leider wird der Erfolg durch einen feindseligen Menschen gestört (*homo quidem inimicus*, 170, = Paulus), der eine Verfolgung der Christen heraufbeschwört. Dabei wird Jakobus beinahe erschlagen, die Christen aber (5000 Seelen) wandern nach Jericho aus, während der feindselige Mensch mit Briefen des Hohenrats nach Damaskus eilt (170, 71). Bei H findet sich von diesen Ausführungen keine Spur. Vergleichen wir sie ihrem Charakter nach mit den übrigen Büchern der *K. II.*, so erkennen wir tiefgreifende Unterschiede. Als „Predigten des Petrus“ sind diese Disputationen am allerwenigsten zu bezeichnen, wie überhaupt Petrus sehr zurücktritt, R 171 sogar einmal aus der Rolle fällt, indem er nämlich nicht, wie es sich für *K. II.* gebührt, wie von sich redend in der 1. Person, sondern über ihn referierend in der 3. Person eingeführt wird. Auch tragen diese öffentlichen Disputationen keinen mysteriösen Charakter, den doch die *K. II.* haben sollen. Judaistisch sind sie nicht, insofern R 159 Jesus dem Moses übergeordnet wird, weil dieser bloß Prophet, Jesus aber auch Messias ist. Antipaulinisch können sie auch nicht genannt werden, da ja Paulus, auch wenn er als der *inimicus homo* bezeichnet wird, wie Ep. Petr. 1, doch nicht als feindseliger Gegner des *νόμιμον χήρυγμα*, wie Ep. Petr. es voraussetzt, sondern im Gegenteil als Verteidiger des Judentums erscheint. Überhaupt ist darin nichts von der nomistischen Tendenz der *K. II.* zu finden, indem vielmehr die Beweisführung nicht nur auf Grund des Gesetzes, sondern auch der (im *K. II.* sonst verworfenen) Propheten stattfindet. Auch Johannes wird R 160 als *propheta* bezeichnet und gewürdigt, der doch nach

*K. II.* zu den falschen Propheten gehört (vgl. S. 131). Schließlich handelt es sich bei diesen Disputationen um eine These, daß nämlich Jesus der Christ sei, die den *K. II.* durchaus fern liegt ja mit ihrer Lehre von dem wahren Propheten in einem gewissen Widerspruch steht. Es kann also dieses 7. Buch — ebenso wie das 4. Buch — nicht ursprünglich zu den *K. II.* gehört haben.

§

Das 8. Buch der *K. II.* handelt nach R 375 de verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt. et quae sit horum absolutio. Ausführlich findet es sich R 220: wo in einer Disputation zwischen Simon und Petrus dieses Thema behandelt wird<sup>1</sup>. Wenn sich dabei R 220 auf das Wort des Herrn bei der Aussendung der Jünger Mt. 10<sup>12-15</sup> cf. Mc. 6<sup>11</sup> Lc. 10<sup>5</sup> beruft, so geschieht dies auch H 3<sup>30</sup>. Während aber R 220-36 die Disputation zwischen Simon und Petrus selber und ausführlich wiedergibt, bringt H 3<sup>30, 31</sup> sie nur auszugsweise in einer Rede des Petrus, die gegenüber R sekundär ist.

Die Zusammengehörigkeit dieses Buches mit *K. II.* ergibt sich aus der Übereinstimmung in dem Vorstellungskreis. Wenn Simon als derjenige auftritt, welcher den Kampf rechtfertigt (R 223 pugna ut potes nec requiras pacem sine bello), so kann er hier sehr wohl die Maske des Paulus anhaben (cf. 1 Tim. 6: Eph. 6<sup>10</sup> ff.). Was von dem wahren Propheten gesagt wird (R 22: daß er, durch die Zeit dahin laufend und zu allen Zeiten den Menschen, wenn nötig, erscheinend, zur Ruhe eile, wohin er auch seinen gehorsamen Anhänger führe, erinnert wörtlich an H 3 und stimmt sehr wohl zu der Lehre der *K. II.* von dem wahren Propheten. Auch die termini technici der *K. II.* kehren hier wieder, wie saeculum futurum (R 221), urbs maxima (221), ille civitas (222), regnum dei (222), bonus rex (224), malus rex (224) clavis scientiae (230).

Beachten wir aber weiter, daß diese Übereinstimmung mit *K. II.* im Laufe der Disputation immer geringer wird, dagegen die Merkmale antimarcionitischer Polemik immer schärfer hervortreten, so in der Betonung des guten und gerechten Gottes (22: in dem von Simon (= Marcion) im doketischen Interesse ve

1) Auch der Ausdruck absolutio bezw. absolvere wird hier wiederholt; vgl. R 226.

suchten Nachweis von Widersprüchen in den Worten Jesu, so werden wir hier mit um so größerer Gewißheit den antimarcionitischen Redaktor wieder finden dürfen, als wir sonst in den eigenartigen — ein schriftliches Evangelium voraussetzendem — Evangelienzitaten die *K. II.* haben (vgl. Kapitel III).

Das 9. Buch stellt die Behauptung auf, *quia lex, quae a deo posita est, iusta sit et perfecta, et quae sola possit facere pacem.*

Darauf kommt R 2<sup>36</sup> kurz zu sprechen, indem hier Petrus die Frage aufwirft: *an ignoras, quia perfectio legis pax est?* Im übrigen finden sich weder bei R noch bei H Anspielungen darauf; doch zeigt die Wertschätzung des Gesetzes den gesetzlichen Standpunkt, den die *K. II.* sonst einnehmen. Ob bei der Frage des Petrus an Simon (= Paulus) eine Anspielung auf Röm. 13<sup>10</sup> vorliegt: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη?*

Das 10. Buch handelt *de nativitate hominum carnalium (codd.: carnali) et de generatione (codd.: regeneratione), quae est per baptismum et quae sit in homine carnalis seminis successio et quae animae ejus ratio, et quomodo in ipso est libertas arbitrii, quae, quoniam non est ingenua, sed facta est, immobilis a bono esse non poterat.* 10

Was zunächst den 1. Teil dieses Buches *de nativitate hominum* anlangt, so findet sich in R keine Anspielung. Dagegen nimmt H 19<sup>23</sup> fast wörtlich darauf Bezug, indem hier Petrus dem Simon erklärt, er könne ihm, wenn es Simon nicht verhindern, darlegen, *πῶς ἀναγεννηθεῖς καὶ τὴν γένεσιν ὑπαλιύσας καὶ νομίμως βιώσας αἰώνιον τεύξῃ σωτηρίας.* Doch geht H darauf nicht weiter ein. Dagegen nimmt H 20<sup>2</sup> noch einmal denselben Gedanken auf, indem H hier davon redet: *καὶ τὸ μὲν σῶμα αὐτοῦ ἐστὶ τριμερές, ἐκ θηλείας ἔχον τὴν γένεσιν· ἔχει γὰρ ἐπιθυμίαν, ὀργὴν, λύπην καὶ τὰ τούτοις ἐπόμενα. τὸ δὲ πνεῦμα, καὶ αὐτὸ οὐ τριτογενὲς ὄν, ἀλλὰ τριμερές, ἐκ τοῦ ἄρρενος ἔχει τὴν γένεσιν (R: seminis successio) καὶ δεκτικὸν ἐστὶ λογισμοῦ (R: animae ratio), γνώσεως, φόβου καὶ τῶν τούτοις ἐπομένων. ἑκατέρω δὲ τῶν τριάδων μίαν ἔχει τὴν ὄψιν ὡς εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἐκ φουραμάτων θεοῦ, θηλείας τε καὶ ἄρρενος.*

Die eigentümliche Unterscheidung des Männlichen und Weiblichen, die, ebenso wie die dichotomische Betrachtung des

Menschen, für *K. II.* charakteristisch ist, beweist den inneren Zusammenhang mit *K. II.*, deren gesetzlichen Standpunkt das *νομιμῶς βιοῦν* (H 19<sup>23</sup>) markiert.

Der Zusammenhang aber dieser Ausführungen in H 20<sub>2</sub> mit dem 10. Buch der *K. II.* ergibt sich noch durch die weitere Beobachtung, daß hier unmittelbar vorher auf die Willensfreiheit hingewiesen wird, von der nach R 3<sup>75</sup> im 2. Teil des 10. Buches die Rede war. Dabei findet wieder eine auffällige Übereinstimmung mit einem Abschnitt R 3<sup>21-26</sup> statt, der, wie noch weiter gezeigt werden wird, dem 2. Teil des 10. Buches der *K. II.* entspricht.

H 20<sub>2</sub>R 3<sup>23</sup>

<p><i>τὸν οὖν ἄνθρωπον ἀτεξούσιον ἐποίησεν ἐπιτηδειότητα ἔχοντα νεύειν. πρὸς ἃς βούλεται πράξει.</i></p>	<p>arbitrii potestas est sensus animae habens virtutem, qua possit ad quos velit, actus inclinari.</p>
--	--

Dieser Gedanke wird dann in H 20<sub>3</sub> weiter ausgeführt, daß jeder Mensch die Freiheit hat, entweder dem guten König (R 3<sup>75</sup> bonus!) durch gute Handlungen oder dem bösen König durch Sünden zu dienen, und so sein Schicksal bestimmen kann, entweder als Eigentum des guten Königs in den zukünftigen Äon einzugehen, oder von dem bösen in dem gegenwärtigen Äon gestraft zu werden, falls er sich nicht noch bekehrt. Es leuchtet ein, daß auch diese Darlegungen dem 10. Buch der *K. II.* angehört haben müssen, zumal sie dem Vorstellungskreis der *K. II.* entsprechen.

Dasselbe gilt aber von den Ausführungen R 3<sup>21-26</sup>, wenn sie auch von dem Redaktor überarbeitet sein mögen, besonders nach der Richtung hin, daß die zuletzt charakterisierten Vorstellungen von dem Schicksal der Menschen eliminiert und durch andre, wie z. B. über Notwendigkeit der Himmelsbewegungen und Freiwilligkeit der menschlichen Handlungen (R 3<sup>24</sup>) ersetzt worden sind. Wenn aber R 3<sup>26</sup> darlegt, daß die Menschen nicht gut wären, wenn sie sich von dem Guten nicht bestimmen lassen könnten (cf. R 3<sup>26</sup> u. 75 immobiles a bono), so blickt hier die Anschauung von H 20<sub>2,3</sub> durch, wonach der Gute schon im gegenwärtigen Äon es heimlich versucht, den Menschen das zu raten, was ihnen dienlich ist, und so sich unter den Menschen, die das Gute tun, seine Untertanen gewinnt. Noch

deutlicher zeigt sich R 3<sub>26</sub> der Zusammenhang mit *K. II.*, wenn hier von solchen Seelen die Rede ist, die vorausbestimmt sind (*praedestinatae animae*), dann, wenn der sichtbare Himmel wie ein Buch aufgerollt wird und der obere Himmel erscheint, entweder in das Licht einzugehen oder in die Flammen gestürzt zu werden. Von der Vorherbestimmung des Menschen für das Reich des guten und bösen Königs war ja im 3. Buch der *K. II.* die Rede<sup>1</sup>, und von der Welt, über deren sichtbarem Himmel sich wie ein zweites Stockwerk der obere Himmel erhebt, im 5. Buch (vgl. R 1<sub>17</sub>). Überdies spielt R 3<sub>26</sub> auf den wahren Propheten an, ein weiterer Hinweis auf *K. II.*

Übrigens ist auch in diesem 10. Buch eine antipaulinische Polemik erkennbar, indem die Ausführungen über die Geburt und Wiedergeburt paulinischen Gedanken wie Röm 6, und die Ausführungen über die Willensfreiheit der paulinischen Prädestinationslehre (Röm 8<sub>29 f.</sub>, 9—11) antithetisch entgegengesetzt werden. Richtet sich die paulinische Prädestinationsidee mit ganzer Spitze gegen die Juden (Röm. 9<sub>13 ff.</sub>), so mußte sie auch von einem Judaisten, wie dem Verfasser der *K. II.*, bekämpft werden. Da aber auch er von seinen philosophischen Prämissen aus die Unbeschränktheit des göttlichen Willens nicht leugnen, andererseits die Freiheit des menschlichen Willens behaupten wollte, mußte er einen Ausweg finden, wie er ihn in seiner Theorie von dem guten und bösen König gefunden hat, die einerseits von Gott als Organe seines Willens abhängig sind, andererseits das Schicksal der Menschen bestimmen, je nachdem sich diese durch ihren, zwar durch die Herrscher heimlich beeinflussten, sonst aber freien Willen für den einen oder andern entschieden haben.

#### 4. Der Inhalt und Gedankengang der ursprünglichen Kerygmen.

Haben wir für R 1—3 und H 2—3, 16—20 die wesentlichen Bestandteile der Schrift *K. II.* nachgewiesen, deren Inhalt R 3<sub>75</sub> nach den einzelnen Büchern angibt, so müssen wir nun noch ihren Inhalt und Gedankengang skizzieren, um sie alsdann in ihrer Eigenart näher zu charakterisieren.

Indem wir auf die Ergebnisse unserer seitherigen Unter-

1) Der Ausdruck *οἱ κακῶς προδωρισμένοι* = male praedestinati findet sich auch H 19<sub>19</sub>.



suchung zurückgehen, sehen wir dabei von denjenigen Bestandteilen ab, welche nachgewiesener Maßen nicht in das ursprüngliche Gefüge der *K. II.* passen, also besonders von dem vierten und siebenten Buch sowie den antimarcionitischen Interpolationen.

Das 1. Buch der *K. II.* von dem wahren Propheten (vgl. R 1<sup>15-17</sup> und H 1<sup>18-20</sup>; H 2<sup>6-12</sup>, R 1<sup>27-42</sup> [bezw. R 4<sup>9-13</sup> u. H 8<sup>10-23</sup>] auch H 3<sup>20-29</sup>) ist von grundlegender Bedeutung für das ganze Werk, indem es in dem wahren Propheten die Quelle aller Wahrheitserkenntnis nachweist.

Allerlei Unwissenheit, Irrtum und Laster erfüllten wie ein ungeheurer Rauch das Gebäude der Welt, so daß seine Bewohner ihren Schöpfer nicht mehr sehen konnten. Daher schrien sie nach einem, der in ihr Haus komme und die Türe öffne, so daß der Rauch abziehen und das Licht der Sonne wieder hineinscheinen könne. Als solch ein Helfer erschien der wahre Prophet, der allein die Menschen erleuchten kann (R 1<sup>15-17</sup>, H 1<sup>18-20</sup>); denn wie die Sonne dazu da ist, den Tag heraufzuführen, so ist der Prophet dazu da, die Wahrheit zu verkünden. Der wahre Prophet aber ist der, der alles weiß, das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige. Da die Menschen mit ihrer Unwissenheit die Wahrheit nicht finden können, müssen sie den wahren Propheten suchen; wenn sie ihn aber gefunden haben, ihm in allem glauben. Er ist aber leicht daran als der wahre Prophet zu erkennen, daß er alles sicher voraus weiß, ἀλλ' ἡ πρόγνωσις τοῖς ἀγνοοῦσι παρέχει τὴν γνῶσιν (H 2<sup>11</sup>). Nachdem Gott im Anfang die Welt wie ein Haus geschaffen hatte, dessen unterer, unter dem Firmament gelegener Stock den Menschen, dessen oberer Stock den Engeln zur Wohnung dient (R 1<sup>27.28</sup>), erschien der wahre Prophet zuerst in Adam, der dadurch, daß er den Tieren ihre Namen gab, sich als der wahre Prophet erwies (R 1<sup>46</sup>, H 3<sup>20. 810</sup>) und, als Prophet mit dem Öl vom Baum des Lebens gesalbt, also auch ein unctus (= χρισθεὶς) und Messias oder Christus war (R 1<sup>45</sup> hunc primum pater oleo perunxit, quod ex ligno vitae fuerat sumptum; ex illo ergo unguento Christus appellatur vgl. H 3<sup>19 f.</sup>). Durch ihn gab er der Welt ein ewiges Gesetz, das von keinem verfälscht, nirgends verborgen gehalten, sondern überall gelesen werden soll. — Als aber dann die Menschen sich mehrten, trat allmählich unter ihnen ein Abfall von Gott, eine Depravation ihrer Religion und ihres

Lebens ein. Und Gott hätte die Menschen vernichtet, zuerst durch Wasser in der Sintflut, dann durch Feuer über Sodom, wenn nicht immer wieder einige Gerechte sich gefunden hätten, wie Henoah (R 4<sub>12</sub>), Noah (R 1<sub>29</sub>, R 4<sub>12</sub>, H 8<sub>17</sub>), Abraham (R 1<sub>32</sub>), Isaak (1<sub>34</sub>), Jakob (1<sub>34</sub>) und Moses (1<sub>34</sub>) (vgl. R 2<sub>47</sub> [3<sub>61</sub>]; H 2<sub>52</sub> [2<sub>16</sub>], 17<sub>4</sub>, 18<sub>14</sub>). Ob auch daher Unwissenheit, Irrtum und Laster zunahm, indem die Menschen trotz der Gebote Gottes (R 1<sub>30</sub>, cf. 4<sub>11</sub>, H 8<sub>18</sub> f.) Gott vergaßen (R 4<sub>11</sub>), Opferblut genossen (R 1<sub>30</sub>), sich der Magie ergaben, den Dämonen Altäre erbauten, Götzenbilder errichteten, Blutschande trieben, — der wahre Prophet brachte doch immer wieder Licht, indem er zuerst wieder dem Abraham erschien und ihn über das Wesen der Gottheit, Anfang und Ende der Welt, Unsterblichkeit der Seele, die Gesetze eines Gott wohlgefälligen Lebens, Auferstehung der Toten und gerechte Vergeltung belehrte (R 1<sub>33</sub>). Nachdem er darauf wieder zu seinen unsichtbaren Sitzen zurückgekehrt war, erschien er von neuem dem Moses und leitete den Auszug des Volkes aus der Knechtschaft. Durch Moses erließ Gott von neuem sein ewig gültiges Gesetz vom Sinai aus, das Sittengesetz, das den Glauben an einen Gott und die Beobachtung seiner Gebote zur Pflicht machte. Weil aber das Volk den gottwidrigen und heidnischen Götzen- und Opferdienst nicht lassen wollte, vielmehr sich ein goldenes Kalb machte und ihm opferte, ließ Moses den Opferkult noch zu, indem er nur, um Schlimmeres zu verhüten, bestimmte, daß die Opfer nur dem einen Gott und an einem bestimmten Orte dargebracht werden sollten (R 1<sub>36</sub> f.). Die völlige Abschaffung dieses um der Herzenshärte des Volkes willen temporär zugelassenen, prinzipiell widergöttlichen Opferkults stellte er in Aussicht, indem er die spätere Ankunft des wahren Propheten weissagte (Deut. 18<sub>15</sub>). Weil er jedoch ihn nicht völlig ausgerottet hatte, fiel das Volk Israel nach seinem Tod wieder in die heidnische Art des Gottesdienstes zurück. Auf Veranlassung tyrannischer Könige, die es sich selber gewählt hatte, errichtete es sogar an dem Ort, der von Moses für den Gottesdienst bestimmt war, einen Tempel, wie es die Heiden für ihre Götter taten, und geriet so immermehr in Gottlosigkeit (1<sub>38</sub>). Da erschien endlich der wahre Prophet, den Moses geweissagt hatte, der Christus, der von Anfang und durch die einzelnen Generationen hindurch, natürlich verborgen, immer da war, und denen, von denen er

erwartet wurde (R 159) erschienen war (R 222, H 3 19-20). Seine Aufgabe bestand vor allem darin, den Opferkult, den Moses noch hatte bestehen lassen, abzuschaffen, indem er an seine Stelle die Wassertaufe setzte, durch die — und nicht mehr durch das Blut der Opfertiere — die Menschen von ihren Sünden befreit, zu einem heiligen Leben geweiht und der Unsterblichkeit versichert sein sollten, wie dann im jüdischen Krieg gerade solche, welche getauft waren, gerettet wurden, während die übrigen Juden ihr Reich verloren (R 139). Aber ob er auch unaussprechliche Güter in seinem Reiche, dem himmlischen Jerusalem, versprach (R 151) und Wunder wie Zeichen tat, so fand er doch keine gläubige Aufnahme in dem Volk, vielmehr erlitt er den Tod am Kreuz (R 140-42). Vorher aber hatte er 12, die er Apostel nannte, dann noch andere 72 bewährte Jünger sich erwählt, wie auch Moses sich die 70 Gesetzeslehrer zu seinen Nachfolgern bestimmt hatte (R 140-42). Sie sind es nun auch, welche, wie einst die 70 Gesetzeslehrer, die Lehre von dem wahren Propheten weiter überliefern sollten..

Das aber, worüber der wahre Prophet — durch die Apostel und deren Nachfolger — die Menschen, bzw. die Auserwählten unter ihnen, vor allem belehren soll, ist das Gesetz, das nicht so klar ist, daß es sine expositore gelesen werden könnte (R 121). Das geschieht in dem 2. Teil des 1. Buches de legis capitulis — (H 2 38-53. 3 3-20. 38-57). Ist nämlich das Gesetz, so wie es geschrieben vorliegt, erst nach dem Tode bzw. der Himmelfahrt des Moses (H 2 38. 347) von irgend Jemand, nicht aber von Moses niedergeschrieben (R 147, H 347), ja sogar, da es mehrmals, wie z. B. beim Brand des Tempels unter Nebukadnezar vernichtet wurde, mehrmals aufgezeichnet worden (H 347), so enthält es auch Abschnitte, welche auf Anstiften des Bösen hineingeschuggelt wurden, um die Freunde Gottes zu erproben. Das sind die sogenannten falschen Perikopen, die Falsches und Gottes Unwürdiges aussagen, wie z. B. daß er lüge, bereue, die Herzen verstocke, in einem Zelt wohne, sich an Opfern erfreue und an Lichtern ergötze, in Finsternis und Rauch wohne, unter Posaunen und mit Geschossen erscheine, Kriege liebe u. dergl., auch Unwürdiges über die alttestamentlichen Gerechten berichten, wie die Sünde Adams, den Rausch Noahs, die Vielweiberei Abrahams und Jakobs, den Mord Moses und seine Lehre bei einem Götzenpriester (H 2 38. 43 f. 47. 52. 34. 39. 42. 45. 47). Da nun die Menschen von sich aus nicht unterscheiden können,

welche Kapitel im Gesetz wahr oder falsch sind, so bedürfen sie dazu der Unterweisung, die freilich nicht allen, sondern nur wenigen als *Mysterium μετὰ πειραν πίστεως* (cf. Ep. Petr. 1. 3) überliefert werden kann (H 2<sup>39t</sup>. 34), wie schon der Lehrer seinen Jüngern gesagt hat *γινεσθε τραπεζίται δόκιμοι* (H 2<sup>51</sup>. 350). Da jedoch die Pharisäer und Schriftgelehrten, die den Schlüssel der Erkenntnis besaßen, ihn nicht dazu gebrauchten (H 3<sup>18</sup>), hat sich der wahre Prophet selber von seinem Stuhle erhoben, um das, was von jeher den Würdigen im geheimen überliefert war, zu verkünden (H 3<sup>19.50</sup>). Und so hat er durch seine Predigt nicht das Gesetz aufgelöst, sondern nur das, was, wie der Opferkult und die weltliche Herrschaft Israels und die darauf gerichtete Prophetie, nicht zu dem ursprünglichen Gesetze gehört (H 3<sup>51.52</sup>). *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ὡῶτα δὲ ἐν ἡμίᾳ κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου* (H 3<sup>51</sup>, cf. Ep. Petr. 2).

Ist so das 1. Buch der *K. II.* von grundlegender Bedeutung, indem es zeigt, inwiefern der wahre Prophet bzw. das nach ihm auszulegende Gesetz die Quelle aller Erkenntnis ist, so geht das 2. Buch dazu über, die Lehre des wahren Propheten selber systematisch darzulegen, indem es zunächst de principiis handelt. Es gibt nur ein Urprinzip, das selbst ohne Anfang ist, das ist Gott, der ungezeugt ist. *Ἀυτοπάτωρ* und *αὐτογέννητος* (R 3<sup>s.4</sup>, H 16<sup>18</sup>) kann er daher nicht genannt werden, weil er ja dann einmal nicht existiert hätte. Vielmehr ist er von jeher dagewesen, ähnlich wie die Seele unveränderlich ist (R 3<sup>4</sup>). Dieser eine Gott aber hat wegen seiner alles überragenden Schönheit eine Gestalt (H 17<sup>s.7</sup>) mit Gliedern, Augen und Ohren, sodaß die Engel im Himmel und die, die reines Herzens, ihn sehen können; aber nicht wegen des Gebrauchs — vielmehr ist sein Leib lichter als alles Licht, sodaß das Licht der Sonne gegen ihn nur Finsternis ist —, sondern nur um des Menschen willen, dem er sein Ebenbild als Siegel aufgedrückt hat. Aber wenn er auch eine Gestalt hat, so ist er doch nicht räumlich begrenzt. Sondern wie die Sonne ihr Licht nach allen Seiten ausbreitet, so wohnt Gott im Zentrum der Welt als das Herz der Welt, der unteren wie der oberen, und dehnt sich nach allen Dimensionen hin aus (H 17<sup>s</sup>), indem er selbst der Anfang und das Ende, der Ruhepunkt aller Dinge ist (H 17<sup>s.10</sup>). So ist er das unermessliche Licht, das diese Welt erfüllt (R 2<sup>s1.67.70</sup>).

Um aber zu der Erkenntnis dieses unermesslichen Lichte zu gelangen, dazu ist nicht nötig, sich in der Phantasie über die Himmel zu dem unendlichen Licht hinaufzuschwingen (R 61 ff. 65). Denn die Phantasie spiegelt den Menschen oft Dinge vor die in Wirklichkeit nicht so sind, wie auch einst Petrus, als er am See Genezareth fischte, mit seinem geistigen Auge Cäsare zu sehen glaubte, das er noch nie gesehen hatte, aber alsbald merkte, wie er sich getäuscht hatte, als er Cäsarea wirklich sah (R 2 62-65); sondern das Gesetz genügt, um über das unermessliche Licht, die leibliche Hülle der Gottheit, Aufschluß zu geben (R 67. 70). Überhaupt kann man zur Erkenntnis Gottes nicht durch Gesichte und Erscheinungen gelangen (H 17 5. 13), weil die Visionen auch von bösen Dämonen herrühren können (H 17 1; R 2 64) und die Träume außer menschlicher Gewalt stehen, auch gottlosen Menschen, wie Abimelech, Pharao und Nebukadnezar zu teil geworden sind (H 17 17). So kann niemand auf diese Weise durch Gesichte, Träume oder äußere Offenbarungen zum apostolischen Lehramt gelangen, wie es Simon (= Paulus!) für sich in Anspruch nimmt (H 17 19), sondern allein durch den Glauben an den wahren Propheten wird zweifellose Gewißheit über Gott verliehen (H 17 14), wie denn auch Petrus durch seinen persönlichen Umgang mit Jesus zur Erkenntnis gelangte. Insofern in dem Herzen, das Gott in uns gelegt, alle Wahrheit *σπερματικῶς*, keimhaft enthalten ist, wird sie durch die Hand Gottes, aber nicht durch menschliche Gesichte, enthüllt (H 17 12-19).

Nachdem so im 2. Buch das Wesen Gottes dargelegt worden ist, geht das 3. Buch de praefinitione et fine auf die Beziehungen Gottes zur Welt über. Schon ehe die Welt geschaffen war, stand der Urwille Gottes fest, durch den er die Welt und die Zeit, die Engel und die Menschen sowie alle Geschöpfe in ihrer Entwicklung vorherbestimmte (R 1 24, H 3 35 f.). Als dann nach der Schöpfung erließ er in der Versammlung aller seiner obersten Engel seine Bestimmung über die Kreaturen und legte sie allen als ewiges Gesetz auf (R 1 24, H 3 19 *νόμος* cf. 8 22). Und weil er voraussah, daß die Menschen teils das Böse, teils das Gute tun würden, gemäß der Willensfreiheit, die er ihnen gegeben hatte, so bestimmte er für beide Klassen von Menschen das Reich und den König, den jeder sich wählen konnte, ein Reich des Bösen, das für den gegenwärtigen Aeon sein soll, un-

ein Reich des Guten, das für den zukünftigen Äon sein soll (R 124. 352. H 202). Dabei erhielt der Böse, weil auch er Gott liebt, das Gesetz, daß er die Macht habe, die Bösen zu strafen (H 157) und ihrem Untergange zu weihen (H 35); der Gute dagegen, die für das Friedensreich Gottes vorherbestimmten zu Gott zurückzuführen (H 36. 202.3). Indem Gott so diese beiden Herrscher zu ausführenden Organen seines Willens machte, setzte er zugleich einen Tag des Gerichtes fest, an dem eine Scheidung der Dinge und der Seelen statthat, an dem das Reich des Bösen, der gegenwärtige Äon, mit allen Gottlosen seinen Untergang im Feuer findet, das Reich des Guten aber, der zukünftige Äon, seinen Anfang nimmt, wo alle die, welche nach dem Willen Gottes gelebt haben, in hellstem Lichte leuchtend, zu dem ewigen Thron geführt werden und ewig unaussprechliche Güter genießen (R 124).

An diese Auseinandersetzung über die Grenzbestimmung des kommenden Äon, zu dem nur die Auserwählten gehören (R 326) und durch den wahren Propheten wie durch die Pforte eingehen (R 222), und dem gegenwärtigen Äon, schloß sich das (5.) Buch de duobus coelis an. Zwei Himmel hat nämlich Gott geschaffen, wie auch das Gesetz sagt. Der obere Himmel, auch der ältere und höhere, ist der Wohnsitz des Lichtes, wo Gott selber ewig thront und die Engel wohnen; er ist ewig und unvergänglich; und wie er jetzt, weil durch das Firmament verdeckt, den Menschen unsichtbar ist, so daß sie nicht die Wohnung der Himmlischen sehen können, so wird er einst nach der Zeit des Kampfes und nach dem Gericht den Heiligen und Würdigen sichtbar und die Seelen der Seligen werden ihren Leibern zurückgegeben und in das Licht hineingeführt werden. Der sichtbare Himmel dagegen, der nach dem Bilde des unsichtbaren geschaffen ist, befindet sich — wie der untere Stock — unter jenem, von ihm durch das Firmament getrennt, und wird dereinst bei der Vernichtung dieses Äons, wenn die Seelen der Gottlosen in den Abgrund unauslöschlichen Feuers gestürzt werden, zusammengerollt werden wie ein Buch (R 326, cf. Apocal. Joh. 614) und vergehen, so daß alsdann jenes obere himmlische Reich sichtbar wird und die, welche reines Herzens sind, wenn sie selbst wie Engel geworden, ebenso wie die Engel Gott sehen werden (R 288. 314. 26-29 cf. H 1716).

6  
 •

Ist damit der doppelte Schauplatz angegeben, auf dem sich das große Welt drama nach der göttlichen Vorbestimmung vollziehen soll, so wird in dem folgenden (6.) Buch de bono et malo der Gang der Handlung selber in seinem Verlauf dargestellt. Das Verhältnis, in dem der gute und der böse Herrscher zu Gott und zu einander stehen, ist der Grundgedanke dieses Buches, das somit inhaltlich sich aufs engste an die vorhergehenden anschließt und sie weiterführt. Wie schon das Buch de duobus coelis andeutete, ist das Endziel der Weltentwicklung, daß einmal — in dem kommenden Äon — alles dem guten König von Gott unterworfen sein wird. Dieses Endziel heraufzuführen, muß indessen schon in diesem Äon der Böse mithelfen (R 3<sup>75</sup>). Denn hier, wo allein der Böse herrscht, hat der Gute keine Gewalt, wiewohl er heimlich wenigstens zum Besten zu raten versucht (H 20<sup>2</sup>). Wer jedoch in diesem Äon das Gute tut, wozu jeder die Freiheit hat, oder vom Bösen zum Guten sich bekehrt, der wird Eigentum des guten Königs, der sich darüber freut, und der Böse hat keine Macht über ihn. Wer aber das Böse tut, der wird Eigentum des Bösen und deshalb in diesem Äon von dem Bösen gestraft, der damit den Willen Gottes zu erfüllen seine Freude hat. So muß nicht nur der Gute, wie die schnelle rechte Hand Gottes, die lebendig und selig macht, den Willen Gottes erfüllen, sondern ebenso der Böse, wie dessen schnelle linke Hand, die die Gottlosen ausrottet. Da er gesetzlich (*νομίμως* H 20<sup>3</sup>; *νόμος* H 19<sup>16</sup>) dazu gezwungen ist, übles zu tun, tut er eigentlich gar nichts böses, obwohl er der Böse ist (H 20<sup>3</sup> cf. 20<sup>9</sup>), und so kann er am Ende des gegenwärtigen Äon, wenn er nur tadellos Gott gedient hat, selber *μετασχηματίζεις* wieder gut werden. Indem er nämlich alsdann mit den Sündern in die äußerste Finsternis gesandt wird, kommt er in dasjenige Element, das seiner Feuernatur am angenehmsten ist. Und während die Menschenseelen, die wie reine Lichttropfen sind, von ihm, vom Feuer aufgesogen und so bestraft werden, geht mit dem Bösen selber eine *μετασχηματίζεις εἰς ἀγαθοῦ προαίρεσιν* vor sich (H 20<sup>9</sup> cf. Ex. 7<sup>10-12</sup>). —

Ist mit dieser Auffassung des Bösen als eines Organs des göttlichen Heilsratschlusses der Zweck seiner Existenz erklärt, so ist noch die Frage zu erörtern, wie er zu seiner Existenz gekommen ist, ob er aus sich selbst oder aus Gott oder aus

nichts in der Zeit entstanden ist oder ewig existiert hat. Während Simon mit diesen Fragen des Petrus monarchische Auffassung von Gott ad absurdum führen will, stellt Petrus als seine Ansicht fest, daß nach der hebräischen Anschauung der Böse (bezw. nach R das Böse) keine selbständige Subsistenz hat (R 3<sup>16</sup>. H 19<sup>3.4</sup>). Wenn er sich aber zunächst auf diese Frage nicht weiter einlassen will, weil die Schrift nichts darüber aussagt (R 3<sup>19</sup>. 20. H 19<sup>3</sup>. 20<sup>6</sup>), so geht er doch schließlich darauf ein. Da er aber den Bösen nicht als sittliche, sondern als physische Potenz auffaßt (H 20<sup>9</sup>), hat er die schwierige Aufgabe, einmal nachzuweisen, daß der Böse nicht für sich existiert, weil damit die göttliche Monarchie aufgehoben ist, sodann daß er nicht unmittelbar von Gott geschaffen ist, weil dann Gott nicht mehr gut sein kann. Zu diesem Zweck verlegt er in Gott selbst trotz aller Behauptung seiner Einheit (H 3<sup>9.10</sup>. 19<sup>17</sup>) eine Zweiseitigkeit, indem er ihn bezeichnet als εἷς ὃν ὠσπερ δεξιὰ καὶ ἀριστερά (H 2<sup>16</sup>). Sein Leib (μορφή), dessen Abbild der Mensch ist (H 17<sup>7.9</sup>), ist die Materie (ὕλη H 19<sup>4</sup>). Wie er aber eine rechte und linke Seite hat, so auch eine rechte und linke Hand, welche die Organe des göttlichen Willens sind (H 2<sup>52</sup>. 3<sup>17</sup>. 20<sup>11</sup>. H 20<sup>3</sup> cf. R 6<sup>7</sup>). Diese Hände Gottes sind nichts anderes als der Gute und der Böse, cf. R 3<sup>54</sup>. H 20<sup>3</sup>. Diese sind aber nicht von sich selber oder wider den Willen Gottes außerhalb Gottes entstanden, auch nicht wie Lebewesen von ihm erzeugt, sondern durch Emanation aus Gott hervorgegangen, der Gute direkt (H 20<sup>8</sup>) ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καλλίστης τροπῆς, der Böse indirekt, indem zunächst aus Gott die vier Urelemente (στοιχεῖα H 20<sup>3</sup>; vgl. οὐρανοὶ H 19<sup>12</sup>), des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen emanieren. Als diese an sich neutralen Substanzen, nachdem sie aus Gott herausgesetzt waren, sich mischten, entstand wie ein Fötus ein Wesen, das den Vorsatz hatte, die Bösen zu verderben (ἡ τῶν κακῶν προαίρεσις. ἡ κακοὺς χαίρουσα προαίρεσις H 19<sup>12.13</sup>. 20<sup>8.8.9</sup>). So stammt also der Böse von Gott und nicht sonstwo her; hat aber von Gott nicht seine Bosheit, wie er wiederum mit seiner Bosheit dem Willen Gottes dienen muß. Wie sie, so schuf Gott auch den Kosmos nach dem Grundsatz dualitatis et conjugationis (R 3<sup>75</sup>) διχῶς καὶ ἐναντίως (R 3<sup>51-52</sup>. H 2<sup>15-18</sup>). Obwohl selbst ἀπαρχῆς αὐτὸς εἷς ὃν καὶ μόνος θεός, ließ er doch seine Schöpfung paarweise in Gegen-



sätze auseinandergehen, die, wie der Gute und Böse, einander sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig reizen und schließlich einander aufheben. Die voradamitische Schöpfung schuf er in der Weise, daß hier zuerst das Höhere und Bessere (das Männliche) und dann das Geringere und Schlechtere (das Weibliche) kam, zuerst der Himmel, dann die Erde, zuerst die Sonne, dann der Mond, zuerst das Licht, dann das Feuer, zuerst der Tag und dann die Nacht, zuerst die Gesundheit, dann die Krankheit, zuerst die Gnosis, dann die Unwissenheit, zuerst das Leben, dann der Tod (H 2<sup>16</sup>, cf. 2<sup>15</sup>, 17 u. 3<sup>22</sup>). Alsdann schuf er Adam und Eva zusammen in der Weise, daß Eva aus Adam hervorging, ähnlich wie der Böse aus Gott selbst (H 16<sup>12</sup> εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθε καὶ τὸ θῆλυ. καὶ μονὰς οὐσα τῶ γενεὶ δυὰς ἐστίν. Bildet so Adam gleichsam der Knotenpunkt, in dem die beiden von Gott ausgehenden Reihen der Syzygien zusammenlaufen, so ist er auch der Kreuzungspunkt, von dem sie wieder auseinandergehen. Denn hier in der nachadamitischen Schöpfung findet sich die umgekehrte Ordnung, indem zuerst das Geringere und Schlechtere (das Weibliche) und dann das Höhere und Bessere (das Männliche) folgt: 1) zuerst der ungerechte Kain, dann der gerechte Abel, 2) zuerst die Giganten, dann Noah, 3) zuerst Pharao, dann Abraham, 4) zuerst Ismael, dann der von Gott gesegnete Isaak, 5) zuerst der gottlose Esau, dann der fromme Jakob, 6) zuerst der Hohepriester Aaron, dann der Gesetzgeber Moses, 7) zuerst der weibgeborne Elias = Johannes, dann der Menschensohn, 8) zuerst der Irrlehrer Simon, dann der wahre Apostel Petrus, 9) zuerst der Antichrist, dann der wiederkommende Christus. Alsdann, wenn die ewige Sonne aufgeht, wird alle Finsternis schwinden (R 3<sup>61</sup>. H 2<sup>15-17</sup>). Und so werden die beiden Prinzipien, wie sie in der vor- und nachadamitischen Zeit in 7 bzw. 9 Entwicklungsstufen die Syzygien mit ihrem Gegensatz ins Leben gerufen haben (R 3<sup>59</sup>), im Wechselspiel wieder zu ihrem Anfang zurückkehren, so daß Gott ἀρχὴ ὄν καὶ τελευτή, die Ruhe und der Sabbat aller wird (H 3<sup>26</sup>, cf. 17<sup>10</sup>, 11). Mit ihnen zugleich werden aber auch die Menschen zu ihrem von Gott vorausbestimmten Ziel gelangen. Denn diese eigenartige Ordnung, bzw. Umkehrung der Syzygien für den gegenwärtigen Aon ist um des Menschen willen geschehen, damit sich dann ihre

Scheidung vollziehe. Wie nämlich die transzendenten Kräfte, der Böse und der Gute, so haben auch die geschichtlichen Persönlichkeiten, in denen sie in Erscheinung und Wirksamkeit treten, die Macht, Zeichen und Wunder zu tun, welche letztere sich nur darin unterscheiden, daß die des Bösen dem Menschen nichts nützen, die des Guten aber für sein Heil förderlich sind. Denn nur am Ende der Tage darf der Böse auch *dextera signa* vollbringen, um die Menschen zu verwirren. Wer nun so einfältig ist, den Zeichen zu glauben, die von dem Bösen gewirkt sind, nicht aber den besseren, die der Gute bewirkt, der wird mit Recht als ein Ungerechter verurteilt. Denn ungerecht ist es, jenen zu glauben, und nicht diesen, da doch diese größer sind als jene. Wer aber so klug ist, den Zeichen zu glauben, die von dem Guten gewirkt sind, der wird von ihm sogleich erfahren, daß er den Zeichen, die der Böse wirkt, nicht glauben darf, und so gerettet werden (R 3<sup>55-60</sup> cf. H 2<sup>33.34</sup>).

Mit diesen Ausführungen leitet das (6.) Buch von der systematischen Grundlegung in den ersten Büchern der *K. II.* zu ihrer praktischen Anwendung in den letzten Büchern über.

Haben sich nämlich die Menschen nur dem guten Könige anzuvertrauen, wenn sie für sein Friedensreich im kommenden Äon gerettet sein wollen, so müssen sie auch willig seiner Aufforderung Folge leisten, jenes Reich und seine Gerechtigkeit zu suchen, und sich schon jetzt in guten Werken üben. Wer so in Übung der Gerechtigkeit, *non velocitate pedum, sed operum bonitate* seinen Lebensweg vollendet, der wird durch die Pforte, die da ist der wahre Prophet, in die himmlische Stadt eingehen, wo der allmächtige Vater thronet, den allein, die reinen Herzen sind, schauen, und hier Ruhe finden. Denn auch der wahre Prophet eilt von Anbeginn der Welt durch die Zeiten hindurch zur Ruhe, um die, denen er alle Tage nahe ist und, wenn nötig, erscheint, zum ewigen Leben zu führen (R 2<sup>21.22</sup>. vgl. 8. Buch der *K. II.*).

Dazu ist aber nötig, daß das Gesetz, das von Gott gegeben ist, — also das mosaische nur insoweit, als die falschen Perikopen davon ausgeschlossen sind — als gerecht und vollkommen angesehen und demgemäß auch befolgt werde. Denn da die rechte Erfüllung des Gesetzes die Menschen zum Eigentum des guten Königs und wahren Propheten und damit zu Erben des

ewigen Friedensreiches macht, so kann auch das Gesetz allein den Frieden bewirken (9. Buch der *K. II.* vgl. R 2 36).

Zu einer solchen Befolgung des Gesetzes wird aber der natürliche Mensch sich nicht entschließen können noch auch die Kraft besitzen. Denn da er aus einer Mischung männlichen und weiblichen Samens entsteht, ist er ein zwiefältiges Wesen. Insofern er aus dem männlichen Samen hervorgegangen ist, d. h. nach seiner pneumatischen Seite, hat er wohl Fähigkeit zur Überlegung, Erkenntnis, Furcht und dergl., was ihm die Befolgung des Gesetzes ermöglichen würde. Insofern er aber aus dem weiblichen Samen hervorgegangen ist, hat er Begierde, Zorn, Trauer und dergl., was ihn zur Übertretung des Gesetzes reizt: daher muß er umgewandelt und wiedergeboren werden, was durch die Taufe erfolgt. Alsdann wird er dem Gesetz gemäß leben und des ewigen Heiles teilhaftig werden (10. Buch de *nativitate et regeneratione* R 3 75. H 19 23. 20 2).

Aber dazu sich zu entschließen, steht jedermann frei. Denn der Mensch hat einen freien Willen, daher die Fähigkeit, sich entweder für den bösen König zu entscheiden und ihm durch Sünden zu dienen, oder aber sich zu bekehren, durch die Taufe sich zu erneuern und zu dem guten Könige in guten Werken hinzuwenden. Da jedoch diese Willensfreiheit des Menschen nichts substantielles, sondern nur etwas accidentielles ist, so ist sie nicht derart, daß ein Mensch sich völlig seiner göttlichen Bestimmung widersetzen könnte. Wer vielmehr zu den für das Friedensreich Prädestinierten gehört, der wird für den Einfluß empfänglich sein, den der gute König, allerdings nur heimlich, auf ihn ausübt, um ihn für sich zu gewinnen. Dann aber, wenn die Zahl der Prädestinierten voll geworden ist, wird das geschehen, was schon früher dargelegt ist: der sichtbare Himmel wird wie ein Buch aufgerollt werden und der obere erscheinen, und die Seelen der Seligen werden in das Licht eingeführt werden (10. Buch, Fortsetzg. de *libertate arbitrii* H 20 3. R 3 26).

So zeigt die Inhaltsangabe und der Gedankengang dieser 10 (bzw. nur 8) Bücher, daß hier in R 1—3 bzw. H 2—3 und 16—20 ein groß angelegtes, systematisches Werk vorliegt, das in seinen Grundzügen noch deutlich erkennbar ist. Damit ist auch zugleich endgiltig die Unhaltbarkeit der Fiktionshypothese abgetan, welche die Existenz der in R 3 75 angegebenen Bücher leugnen möchte.

### 5. Der Charakter der Kerygmen.

Das Werk, das wir aus R und H rekonstruiert haben, ist seiner Form nach das, was der Titel *K. II.* besagt, nicht etwa ein Bericht über Petrus und seine Predigten, sondern eine lehrhafte Darbietung eines in sich abgeschlossenen Systems, eine Abhandlung, wie dies auch die *βιβλοι τῶν κηρυγμάτων* nach Ep. Petr. gewesen sein müssen. Das tritt deutlich in dem Gesamtcharakter wie auch in einzelnen Stellen, so z. B. R 1<sup>27-42</sup>. 3<sup>2-6</sup>. 12-26; H 3<sup>6-28</sup>, sowie in der Bezeichnung einzelner Bücher als tractatus (R 1<sup>17</sup>) oder *λόγος* (H 3<sup>20.29</sup>) hervor. Erst in der Überarbeitung durch den — antimarcionitischen oder klementinischen? — Redaktor haben die *K. II.* die dialogische Form einer Unterredung bzw. Disputation erhalten.

Seiner Art nach ist es als eine Geheimschrift zu charakterisieren, wie das auch die *K. II.* nach Ep. Petr. 1 und Cont. gewesen sein sollen. Das beweist der gesamte Inhalt, die Lehre von dem wahren Propheten und den falschen Perikopen, von der vorzeitlichen Vorherbestimmung des Weltlaufes, von der Ordnung der zwei Reiche, Himmel und Herrscher, wie insbesondere die Syzygientheorie; darauf deuten aber auch einzelne, gelegentliche Bemerkungen, so, wenn in R, wo doch der Charakter der Geheimschrift mehr oder weniger verwischt ist, *secretior intelligentia* (R 1<sup>74</sup> cf. 1<sup>21</sup>), *secretus sermo* (R 2<sup>45</sup> cf. 2<sup>55</sup>. 3<sup>30</sup>) oder in H *μυστήριον* (H 2<sup>40</sup>. 3<sup>4</sup>. 28. 17<sup>10</sup>. 19<sup>20</sup>), *μυστικὸς λόγος* (H 3<sup>29</sup>), *τὰ ἐν κρυπτῷ παραδιδόμενα* genannt werden<sup>1</sup>. Dies Ergebnis ist um so auffälliger, als in den klementinischen Schriften nur da, wo wir *K. II.* gefunden haben, eine Geheimschrift vorausgesetzt wird.

Suchen wir nun den Charakter dieser Geheimschrift näher zu bestimmen, so erkennen wir darin ein Produkt des synkretistischen Judenchristentums, wie es hauptsächlich — in allerdings verschiedenartigen Schattierungen — durch die phrygischen Irrlehrer des Kolosserbriefs, Kerinth, die Elkesaiten des Hippolyt und Epiphanius, die Nasaräer, Ossäer, Ebionäer und Sampsäer des Epiphanius (haer. 18. 19. 30. 53) vertreten ist.

Bezeichneten nach Epiphanius haer. 30<sup>18</sup> einige dieser Judenchristen Christus als den *προφήτην τῆς ἀληθείας*. so finden

1) Vgl. H 18<sup>20</sup>. 20<sup>8</sup>.

wir in dieser Gleichsetzung eine Grundlehre der *K. II.*<sup>1</sup> Allerdings kehrt der Ausdruck (*προφήτης ἀληθείας, ἀληθῆς προφήτης*) auch sonst oft in R und H wieder, auch wo nicht *K. II.* vorliegen<sup>2</sup>. Aber während die *K. II.* mit dieser Gleichsetzung des Christus als des wahren Propheten eine ganz eigenartige religionsphilosophische Spekulation verbinden (s. u.), ist sie hier eine nichtssagende, andersartige Bezeichnung, für die fast regelmäßig der Ausdruck „Jesus“ oder „Herr“ oder dergl. eingesetzt werden könnte, ohne daß dadurch der Gedanke irgendwie alteriert würde; oder aber es wird, wie in R 8 59. 62, der Prophet, unter dem die *K. II.* eine Person verstehen, als geistiges Prinzip, als der *λόγος σπριματικός* aufgefaßt. Offenbar hatte der Verfasser der Klementinen, als er die *K. II.* in sein Werk verarbeitete, gerade an dieser Bezeichnung Christi seine besondere Freude gefunden, weshalb er immer wieder auf sie zurückkommt. War doch auch so eine gewisse stilistische Ebenmäßigkeit erreicht.

In *K. II.* dagegen hatte diese Bezeichnung Christi einen tieferen Sinn. Hier sollte sie helfen, die Grundanschauung der *K. II.*, die auch die Grundanschauung jenes synkretistischen Judentums ist, zu begründen und durchzuführen, die Identität des Christus und des Adam, d. h. die Identität des Christentums und der Urreligion<sup>3</sup>.

1) Vgl. R 1 15-17. 33. 34. 36. 37. 52. 2 22. 28. 3 26. 75; H 1 19. 20 f. 2 5-10. 17. 3 5. 11. 13. 15. 21. 23. 27. 28. 52. 17 18. 18 7.

2) Vgl. R 1 25. 3 41. 5 10. 25. 7 14. 23. 8 22. 58. 59. 60. 9 23. 29. 30. 10 46. 47; H 7 6. 8. 8 10. 22. 10 3. 4. 11 19. 26. 35. 12 28. 29. 13 4. 14.; Ep. Cl. 10.

3) Schliemann a. a. O. 305 f.; Hilgenfeld a. a. O. 292 f.; Uhlhorn a. a. O. 165 f. haben zwischen R und H insofern einen Unterschied gefunden, als R die Identität des Adam und Christus, H die des Adam und der 7 Koryphäen der alttestamentlichen Religion lehrten (vgl. H 2 52. 17 4. 18 13. 14 19 9; R 2 47; cf. Prov. 9 1). Aber sieht man näher zu, so findet sich diese Lehre weder bei R noch bei H, sondern nur die der Identität von Adam und Christus. Ebenso wie R 2 47 wird auch H 2 52. 17 4. 18 13. 14 nur die Gerechtigkeit und Sündlosigkeit dieser alttestamentlichen Gerechten behauptet. Dagegen wird R 1 47 ebenso wie H 3 21 nur die Identität Adams und Christi gelehrt. Die übrigen alttestamentlichen Frommen sind nach R nicht Medien, sondern einzig und allein Objekte für die Erscheinungen des wahren Propheten. Das und nicht mehr sind sie auch den Ebioniten des Epiphanius haer. 30 18: *οἶδα γὰρ ὡς ὁμολο-*

Nach Epiph. haer. 30<sup>3</sup>, vgl. 53<sup>1</sup> waren es die Elkesaiten, welche die Lehre vortrugen, daß Adam, der, vor allen andern Geschöpfen als *πνεῦμα* geschaffen, über den Engeln stehe und alles beherrsche, auch Christus genannt werde, dem der jenseitige Äon zugefallen sei. Von dort komme er, wann er wolle, wie er auch in leiblicher Hülle in Adam kam und den Patriarchen erschien. Nachdem er aber zu Abraham, Isaak und Jakob gekommen war, kam er selbst am Ende der Zeiten und zog eben denselben Leib, wie Adam, an und erschien den Menschen und wurde gekreuzigt und stand wieder auf und ging wieder hinauf; Hippolyt ergänzt diese Lehre, indem er berichtet, daß Christus nicht erst jetzt aus der Jungfrau geboren sei, sondern auch schon früher, und wiederum, oftmals geboren und geboren werdend, erschienen und vorhanden sei, indem er die Geburten wechsele und in andre Leiber wandre<sup>1</sup>.

Das aber ist bis ins Einzelne gerade die Lehre der *K. II.*, wie wir sie oben S. 114f. dargestellt haben. Denn auch hier nach ist Christus, der Herrscher des oberen Äon, in Adam (R 147, cf. 1<sup>28</sup> und H 3<sup>21</sup>) und dann dem Abraham R 1<sup>32</sup>, dem Moses (R 1<sup>34</sup>) erschienen, bis er zuletzt in Christus kam. Und wenn R 1<sup>34</sup>. 52. 2<sup>22</sup>; H 3<sup>20</sup> von dem wahren Propheten bezw. Christus gesagt wird, daß er von Anfang der Welt an durch diesen Äon hindurchläuft, indem er allezeit erscheint (*ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφᾶς ἀλλάσσειν* H 3<sup>20</sup>), so stimmt auch dies mit der oben dargelegten Lehre der Elkesaiten überein.

Sollte jedoch die Identität des Christentums und der Urreligion behauptet werden, so frug es sich, welche Stellung dem Mosaismus eingeräumt werden mußte.

Einerseits mußte das Gesetz als göttlich anerkannt werden wie es von Moses dem Volk der Hebräer gegeben worden war. Wie dies bei den Judenchristen der Fall war<sup>2</sup>, so wird auch in *K. II.* überall das Gesetz als normativ vorausgesetzt<sup>3</sup>. Und

γαίτε, αὐτοὺς (sc. Νῶε, Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, Μουσαῖς) εἶναι δι-  
καίους καὶ πατέρας ἐαντῶν ἐπιγράφεσθε.

1) Hippolyt Philos. 9<sup>14</sup>, vgl. 10<sup>29</sup>.

2) Vgl. Iren. haer. I, 26<sup>2</sup>; Epiph. haer. 194. 30<sup>3</sup>; Hippol. Phil. 9<sup>14</sup>:  
*ἡ νόμον πολιτεία.*

3) Vgl. lib. I. II. IX der *K. II.* nach R 3<sup>75</sup>: τὸ νόμιμον κήρυγμα Ep.  
Petr. 1, Cont. 1.

wie alle Glaubenssätze an dem Gesetz geprüft werden, so wird die Gesetzeserfüllung als die wesentliche Vorbedingung des Heiles bezeichnet<sup>1</sup>. Dementsprechend wird auch, wenigstens an einer Stelle noch, die Beschneidung gefordert (Cont. 2).

- Andererseits durfte der Mosaismus nur als eine Depravation der Urreligion erscheinen, deren Wiederherstellung das Christentum im Sinne dieses Judenchristentums ist.

- Vor allem durfte der alttestamentliche Opferkult nicht zum Wesen der jüdisch-christlichen Universalreligion gerechnet werden. Deshalb kam auch nach der von Epiphanius haer. 30<sup>16</sup> dargestellten Lehre der Judenchristen, bezw. nach dem von ihnen gebrauchten Evangelium Christus, um die Opfer abzuschaffen<sup>2</sup>. Nach R 1<sup>32.37</sup> aber ließ Moses den Opferkult nur bestehen um der Herzenshärte der Juden willen, und nach R 1<sup>39f.</sup> war es die heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu, die Opfer aufzuheben und so durch Reinigung des Mosaismus die Urreligion wieder-
- herzustellen. Und in derselben Weise wie das Ebionitenevangelium Mt. 5<sup>17</sup><sup>3</sup>, kommentiert auch H 3<sup>51.56</sup> dieselbe Stelle. „Indem er sagt: οὐκ ἦλθὼν καταλῦσαι τὸν νόμον“ will er doch offenbar etwas auflösen, was nicht zu dem Gesetz gehört“, das sind aber nach H 3<sup>52</sup> in erster Linie αἱ θυσίαι, sowie αἱ βασιλῆαι (vgl. R 1<sup>38</sup> tyranni) und αἱ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητεῖαι, ὡς οὐκ ὄντα θεοῦ προστάγματα<sup>4</sup>. Ist es aber nach R 1<sup>39</sup> (cf. lib. X der K. II. R 375) die Mission Jesu gewesen, an Stelle der abrogierten Opfer die Taufe als Unterpfand und Vorbedingung der Sündenvergebung zu setzen, so verhiess nach Hippol. Philos. 9<sup>15</sup> das Buch Elkesai allen denen eine neue Sündenvergebung, die sich taufen ließen. Auch nach Epiph. haer. 30<sup>16</sup> hatte die Taufe bei den Judenchristen eine besonders hervorragende Bedeutung.

Eine derartige Unterscheidung zwischen Ordnungen des mosaischen Gesetzes, die in Gültigkeit bleiben, und solchen, die in Wegfall kommen sollten, war aber nur möglich durch eine einschneidende Kritik am Alten Testament, besonders am Pentateuch.

1) Vgl. R 2<sup>20.21.26.34.36</sup>, H 3<sup>26.19.10</sup>.

2) Vgl. auch Epiph. haer. 18<sup>1.19.3</sup>.

3) Epiph. haer. 30<sup>16</sup>: τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας κτλ.

4) Vgl. H 2<sup>44.324.26.45f.56</sup>.

Eine solche übten aber die Judenchristen des Epiphanius aus, wenn von ihnen gesagt wird, haer. 30<sup>18</sup>: οὐδὲ γὰρ δέχονται τὴν πεντάτευχον Μωϋσέως ὅλην, ἀλλὰ τινα ῥητὰ ἀποβάλλουσιν<sup>1</sup>. Nach haer. 18<sup>2</sup> behaupteten die Nasaräer sogar, daß die Schrift teils ἀληθής, teils ψευδὸς enthalte. Das aber ist gerade die Lehre der *K. II.* von dem Gesetz<sup>2</sup>, unter dem ja auch hier nicht der gesamte Inhalt des Pentateuchs, sondern die lex aeterna<sup>3</sup> verstanden ist, wie sie den Menschen einst bei der Schöpfung gegeben, durch Moses vom Sinai unter himmlischen Stimmen wiederholt (R 1<sup>35</sup>) und zuletzt durch Jesus bekräftigt worden ist<sup>4</sup>, d. h. der Moralkodex des mosaischen Gesetzes unter Ausschluß des Zeremonialgesetzes<sup>5</sup>. So findet sich auch hier die Lehre von den falschen und echten Perikopen im Gesetz, das nicht von Moses aufgeschrieben, sondern von ihm mündlich σὺν ταῖς ἐπιλύσεσιν den Gesetzeslehrern überliefert worden ist<sup>6</sup>. Ein weiteres Kennzeichen dieses Judenchristentums ist es, daß es die alttestamentlichen Propheten teilweise oder gänzlich verwirft. So sagt schon Iren. haer. I 26<sup>2</sup> von den Ebioniten: quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur<sup>7</sup>. Und Epiphanius haer. 30<sup>15. 18</sup> bestätigt, daß sie nach Moses keinen Propheten anerkennen, „sondern David und Salomo ebenso, wie Jesaja, Jeremia, Daniel und Hesekiel, Elia und Elisa verwerfen, indem sie sagen, sie seien Propheten der Klugheit, aber nicht der Wahrheit, und nur Christus als den Propheten der Wahrheit gelten lassen wollen“. Dazu stimmt aber wiederum im wesentlichen die Stellung der *K. II.* Auch hier werden in merkwürdiger Weise Adam, Jakob und Moses<sup>8</sup> als Propheten anerkannt und bezeichnet, dagegen alle übrigen Propheten, die auf Moses folgen, einerseits als Propheten nicht genannt noch auch zitiert<sup>9</sup>, andererseits geradezu verworfen.

1) Ebenso die Nasaräer nach Epiph. haer. 18.

2) ὁ τοῦ Θεοῦ νόμος H 3 47 cf. 2 52. 17 17.

3) R 1 24 cf. H 8 10 νόμος αἰώνιος.

4) Ep. Petr. 2. H 3 51. 54. 5) R 1 35. 2 36. H 2 16. R 3 61. H 3 21.

6) Ep. Petr. 1. 2. Cont. 1. R 1 37 cf. 40. H 2 38-52. 3 38-57 cf. 3 4. 9. 10. 15 13. 14. 18 19. 20. 22. 19 22.

7) „Was aber die Propheten anbelangt, so bemühen sie sich, möglichst merkwürdig sich darüber auszulassen“.

8) Adam: R 1 47. H 3 42. 43; Jakob R 1 49. H 2 52. 3 49; Moses R 1 36. H 2 38. 52. 3 44. 47. 53. 17 18.

9) S. u. S. 144 f.



Denn in zwei Klassen werden hier die Propheten eingeteilt; die eine ist die männliche Prophetie, die, obwohl die erste, nach dem Syzygienkanon erst an zweiter Stelle rangiert<sup>1</sup>. Sie geht auf den Propheten der Wahrheit zurück (H 312), der alles weiß und nicht zuweilen in Augenblicken des Enthusiasmus, sondern stets den Geist hat (H 313). Sie hat ihren Urtypus in Adam, der in vollem Maß den großen und heiligen Geist der *πρόγνωσις* von Gott empfangen und dies durch die Benennung der Tiere bewiesen hat (R 147, H 317.21.43), ihren zweiten Typus in Abel, der schon durch die Bedeutung seines Namens (*πένθος* = Trauer H 326.43) anzeigt, daß die Menschen in diesem Äon Trauer, in dem kommenden Trost finden werden, einen weiteren Typus in Jakob, der den voraus erkannte, welcher die Erwartung der Völker war (H 252 349, cf. R 149 f.), und in Moses, der das Gesetz Gottes (H 252) die Sünden des Volkes und seine Zerstreuung unter die Heiden (H 344), die Zerstörung des aufgeschriebenen Gesetzes (H 347) sowie den kommenden wahren Propheten (H 353, R 133) vorausverkündete, und ihren letzten Repräsentanten in dem, der unter den Söhnen der Menschen erschien (H 217), in dem Menschensohn (H 322: *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἄρσην*), in dem wahren Propheten, der sich von dem Stuhle der Prophetie aufgemacht hat um wie ein Vater seinen Kindern das zu verkünden, was vor Ewigkeit her das Geheimnis Weniger war, indem er sein Erbarmen bis zu den Heiden ausdehnte und sich aller Seelen erbarmte und seines eignen Blutes nicht verschonte (H 319).

Männlich aber heißt diese Prophetie, weil sie ihr Objekt in dem kommenden Äon hat<sup>2</sup>. Sie vertröstet (in Abel) auf den kommenden Äon (326). Sie billigt daher nur den Monotheismus und verwirft den Polytheismus; sie haßt allen Opferkult mit seinem Blutvergießen und Altarfeuer und liebt die Reinheit und Heiligkeit des Herzens; sie lehrt statt der Kriege den Frieden sie gebietet Mäßigkeit, erlaubt die Enthaltbarkeit und heilig die Ehe; sie schafft Barmherzigkeit und Gerechtigkeit; sie versiegelt die Vollkommenen und offenbart die Botschaft von der Ruhe

1) H 323 *ἡ πρώτη προφητεία ἄρσην οὕσα δευτέρα τοῦ λοιποῦ τέταται κατὰ τὸν τῆς προόδου λόγον* cf. 327.

2) H 322 *ὡς ἄρσην τῶ μέλλοντι αἰῶνι προφητεύει, H 312 οὐ μόνον τὰ παρόντα ἐπίσταται, ἀλλὰ καὶ μέχρις αὐτοῦ μέλλοντος αἰῶνος ἀπέραντον ἐκτελεῖ τὴν προφητείαν.*

sie bringt das ewige Feuer in Erinnerung und kündigt stets das Gottesreich an; sie verheißt himmlischen Reichtum und beweist die Vergebung der Sünden durch das Werk, d. h. sie lehrt und tut alles, was auch das in *K. II.* zu Wort kommende synkretistische Judenchristentum lehrt und tut.

Ihrer Art nach unterscheidet sie sich wesentlich von der enthusiastischen Prophetie, bei der nur von Zeit zu Zeit der Geist ist. Sie hat immer den Geist; darum ist sie auch in ihren Äußerungen nicht unklar wie jene, sondern klar und bedarf keiner Auslegung durch einen andern Propheten<sup>1</sup>.

Der männlichen steht die weibliche Prophetie gegenüber. Wie jene von Adam, so leitet diese ihren Ursprung von dessen *σύντροφος*, von Eva her. Sie, die ihrem Wesen nach weit hinter Adam zurückstand, wie etwa der Mond hinter der Sonne und das Feuer hinter dem Licht, sie ist die erste Prophetin und zugleich eine Weissagung auf alle späteren Prophetien der vom Weibe Geborenen (H 3<sup>22</sup>). Ihren zweiten Typus hat sie in dem ungerechten (H 2<sup>16</sup>. 19<sup>9</sup>) Kain, der schon durch seinen Namen (= *καΐναις* oder *ζῆλος* H 3<sup>25</sup>. 42) hindeutet, daß sie irdische Dinge wie Besitz, Familienglück begehrt. Ihren letzten Repräsentanten hat sie in dem zweiten Elias, Johannes dem Täufer, dem vom Weibe Geborenen (2<sup>17</sup>). Sie hat ihr Objekt in dem gegenwärtigen Äon<sup>2</sup>. Sie vertritt den Polytheismus (H 3<sup>24</sup>); sie befleckt sich, wie in Menstruationen, mit dem Blute der Opfer und besudelt damit die, die sie berühren. Sie erzeugt die weltlichen Könige (vgl. Samuel: R 1<sup>38</sup>) und erregt blutige Kriege, und wie Kain ein Mörder, Lügner und Tyrann war, der auch nach seiner Missetat noch herrschen wollte, und seine Nachfolger Ehebrecher, Zitherspieler und Waffenschmiede waren, so will auch sie, *ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία*, durch Gewalt herrschen und sucht durch Verheißung irdischer Güter und sinnlicher Ge-

1) H 3<sup>12</sup> οὐδενὸς δεῖται πρὸς ἐπίγνωσιν, μὴ προφητέων ἀμαρτὰ καὶ ἀμφίβολα, ἵνα ἄλλον προφήτου χρεῖαν ἔχῃ τὰ λεγόμενα πρὸς ἐπίγνωσιν, ἀλλὰ ῥητὰ καὶ ἀπλά. 3<sup>18</sup> ὁ ἀληθῆς προφήτης . . . πάντοτε . . . ἔχει τὸ πνεῦμα . . . τὸ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιῶντων ἐστὶν ἐπὶ πνεύματος ἀταξίας τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κρίσεως ἐμφοροῦμένων.

2) H 3<sup>22</sup> αὕτη τοῦ νῦν κόσμου ὡς θήλεια ὁμοίον ἔρχουσα πρώτη προφήτις εἶναι πεπιστευται. H 3<sup>28</sup> ἡ μὲν οὖν ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὕσα ὡς θήλεια τοῦ νῦν κόσμου ἐπαγγελλομένη.

nüsse Kriege zu erregen<sup>1</sup>. Ist die männliche Prophetie ganz Wahrheit, so ist die weibliche ganz Irrtum. Und was aus beiden zusammen entsteht, ist halb Wahrheit, halb Irrtum; aber darau geht eben das Streben der weiblichen Prophetie: Mit ihren eignen Blut sucht sie wie mit rotem Feuer den weißen Samen der männlichen Prophetie zu umhüllen, d. h. durch Lüste de Fleisches sucht sie die Kräfte des Geistes zu schwächen und so die Menschenseelen zum Abfall von dem himmlischen Bräutigam dem König des kommenden Äon, und zum Ehebruch zu verlocken. Eine Braut aber dieses Bräutigams ist jede Seele, so bald sie den weißen Samen des wahren Propheten empfängt und sich dadurch hat erleuchten lassen (H 327). Sobald aber die Seele anders woher den Samen empfängt, wird sie ehebrüchig und von dem Pneuma verlassen. Der Körper löst sich dann in seine stofflichen Atome auf, die Seele aber empfängt am Tage des Gerichts ihre Strafe, wie eine Ehebrecherin zuerst aus ihren Hause verjagt und dann gerichtlich verurteilt wird (H 328).

Es ist klar, was unter der männlichen und weiblichen Prophetie zu verstehen ist. Männlich, d. h. wahr und autoritativ ist all die Prophetie, welche in das System dieses synkretistisch-agnostischen Judenchristentums hineingehört; weiblich, d. h. falsch und verführerisch ist all die, welche nicht dazu paßt. Wahr und autoritative Propheten sind darum alle Gerechten von Adam bis Christus, die durch den Pentateuch als solche bezeugt sind. Sie allein sind die Vertreter jener Universalreligion, für welche die Kerygmen des Petrus Propaganda machen. Sie allein verwerfen den heidnischen Götzendienst und den jüdischen Opferkult. Sie allein verkünden eine Gesinnung und eine Lebensweise, wie sie in der Welt verbreitet sein muß, wenn der kommende Äon anbrechen soll. Sie allein haben den Geist Gottes immanent und sind nicht auf momentane Eingebungen angewiesen. Falsch und verführerische Propheten sind dagegen, neben den Koryphäen der Gottlosigkeit im Pentateuch, alle diejenigen Autoritäten des Alten Testaments, auf die das vulgäre Juden- und Christentum sich berufen; also eben die alttestamentlichen Propheten von Samuel an bis zu Elia und Johannes dem Täufer. Denn vor allem, die Koryphäen der Gottlosigkeit im Pentateuch

1) Vgl. H 3 25. 23.

sind schuld an dem heidnischen Götzendienst<sup>1</sup>, an dem blutigen Opferdienst<sup>2</sup>, sowie an dem Kriegshandwerk u. dgl.<sup>3</sup> Daß auch die alttestamentlichen Propheten, wie vor allem Elia mit seinem Feueropfer auf dem Karmel, ebenso die schriftstellernden Propheten mit ihrem Hinweis auf Krieg und Blutvergießen, sowie ein Johannes mit seiner Predigt von der Feuertaufe, mit den Ungerechten des Alten Testaments vor den Augen des Autors der *K. II.* keine Gnade gefunden haben, ist bei der Stellung, die er dem alttestamentlichen Schriftenkanon gegenüber einnimmt, selbstverständlich.

Wie die Stellung der *K. II.* zum Alten Testament, so verrät uns auch ihr Verhältnis zum Neuen Testament ihren judenchristlichen Charakter.

Nach *Iren. I 26<sup>a</sup>*, *Epiph. haer. 30<sup>a</sup>*, *Eus. h. e. III 27<sup>a</sup>* gebrauchten die Judenchristen der verschiedenen Schattierungen Evangelien, die mit unserem Matthäusevangelium verwandt, aber nicht mit ihm identisch waren. Das ist aber auch, wie noch in Kapitel III gezeigt werden wird, bei *K. II.* der Fall. ★

Nach *Iren. I 26<sup>a</sup>* *III 15<sup>1</sup>*, *Epiph. haer. 30<sup>16</sup>* verwarfen sie ähnlich den Apostel Paulus bzw. dessen Briefe, indem sie ihn persönlich bekämpften. Ebenso liegt aber auch in *K. II.* eine antipaulinische Tendenz vor. Nach *Baur<sup>4</sup>* haben vor allem *Hilgenfeld<sup>5</sup>* und *Lipsius<sup>6</sup>* sie nachgewiesen, freilich auch da, wo keine vorliegt<sup>7</sup>.

Einige Merkmale einer derartigen Polemik wurden von uns bereits früher in *K. II.* (vgl. S. 100. 108 ff. 113) aufgewiesen. So in *lib. II* (cf. *H 17<sup>13-19</sup>*) die lebhafte Auseinandersetzung mit der Berufung des Paulus auf seine Offenbarungen (1. Kor. 15 s. Gal.

1) Vgl. *R 1<sup>29</sup>*: vitae ordinem permutarunt, ut omnes homines peccare in creatorem suum cogere deum; *R 1<sup>30</sup>*: quintadecima generatione primo omnium homines idolum statuentes adoraverunt.

2) *R 1<sup>30</sup>*: propter hoc (Blutgenuß) diluvium factum est.

3) *R 1<sup>31</sup>*: octavadeccima generatione muratae urbes factae sunt et exercitus instituti armaque, et iudices legesque sancitae, templa constructa.

4) *Baur*, Die Christuspartei in der korinth. Gemeinde in „Tübinger Zeitschr. für Theologie“ I, 4. S. 127.

5) a. a. O. 7. 30. 39. 78. 159. 192. 244. 265 ff. 302.

6) Die Quellen der römischen Petrussage 27 ff.

7) Vgl. *Langen a. a. O.* 61 ff.; außerdem den folgenden Abschnitt über die *Πράξεις Πέτρον* als Quelle der Klementinen.

1<sup>16</sup>), in lib. VI die Gegenüberstellung des Petrus und Paulus in der 9. Syzygie (vgl. R 3<sup>61</sup>. H 2<sup>15</sup>); so in lib. VIII (R 2<sup>23</sup>) die Anspielung auf Stellen in paulinischen Briefen wie 1. Tim. 6<sup>12</sup> Eph. 6<sup>10</sup> ff.; in lib. IX (R 2<sup>36</sup>) auf die Stelle Röm. 13<sup>10</sup> und in lib. X auf Stellen wie Röm. 8<sup>29</sup> f. 9—11. Aber auch andre sind sowohl in R als auch in H nachweisbar.

R 2<sup>18</sup> stellt Aquila die Frage: Quid ergo delinquitur homines, si malignus transformans se in splendorem lucis, majorem reprobantem hominibus, quam ipse conditor deus? Kann nun auch hier von einer antipaulinischen Polemik nicht die Rede sein, so liegt doch eine Anspielung auf 2. Kor. 11<sup>14</sup> vor: *αὐτὸς γὰρ ἡ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός*. Ein Angriff auf paulinische Selbstaussagen über die ihm zu teil gewordener Gesichte und Offenbarungen (2. Kor. 12<sup>1</sup> ff.), ist die Erzählung des Petrus in lib. II der *K. II.*, wie er „im Geiste nach Cäsarea entführt war“ (R 2<sup>63</sup> ff.), insbesondere die Stelle, wo Petrus an Simon die Worte richtet: *et tu ergo nunc, si vere aliquid tibi videris tua cogitatione perspicere et supra coelos intueri non dubium, quin ex his ea consideres, quae in terris positae vides. Aut si putas facilem menti tuae accessum esse super coelos et considerare te posse, quae illic sunt . . . poterimus tibi fortasse credere, quod et ea, quae super coelos sunt, scire poteris* (R 2<sup>65</sup>). Beachten wir, daß die Ausführungen dieses Buches auch sonst, wie unten gezeigt wird, stark antipaulinisch gefärbt sind, so werden wir auch hier diese Polemik nicht verkennen. Ob, wie Lipsius (a. a. O. 43) vermutet, auch in der Äußerung des Petrus gegen Simon: *solent ista, o Simon, absurda adversum deum meditari hi, qui legem non magistris tradentibus legunt, sed semetipsos doctores habent* (R 2<sup>55</sup>), eine Anspielung auf 2. Kor. 11<sup>23</sup>. 12<sup>11</sup>, Gal. 1<sup>12</sup>. 16 und ähnliche Aussprüche des Paulus vorliegt, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls handelt es sich an dieser Stelle so, wie sie dasteht, um die Bekämpfung Marcion und nicht des Paulus. Immerhin ist es möglich, daß sie ursprünglich gegen Paulus gemünzt war, da sie, wie der Hinweis auf die Geheimtradition des Gesetzes zeigt, zu *K. II.* gehört und erst später durch den antimarcionitischen Redaktor der *K. II.* ihr gegenwärtiges Gepräge erhielt.

Wenn Petrus R 3<sup>13</sup> an einer Stelle, die aus dem 6. Buch der *K. II.* entnommen ist, dem Simon vorwirft, er habe geglaubt

von Anfang an sich verborgen halten zu können, aber es doch nicht gekonnt, da er die Wahrheit von denen nicht habe hören wollen, die sie wußten, so würden auch hier mit Lipsius (a. a. O. 43) paulinische Ausführungen wie Gal. 1<sup>16.17</sup> zum Vergleich herangezogen werden können, wo Paulus von sich erzählt, daß er nach seiner Bekehrung sich nicht zu den Aposteln nach Jerusalem, sondern erst nach Arabien begeben habe, weil er sich nicht mit Fleisch und Blut besprechen wollte.

An einer andern Stelle, die ebenfalls mit dem 6. Buche der *K. II.* zusammenhängt (R 3<sup>65</sup>), erklärt Petrus, daß Simon ihm bei seiner Missionspredigt unter den Heiden widerstehe, indem auch er ähnliche Zeichen tue wie Petrus, und es liegt nahe, hier an den Widerstand zu denken, den Paulus nach Gal. 2<sup>11ff.</sup> dem Petrus in Antiochien leistet, sowie an die Wunder wie z. B. die Heilung des Lahmen zu Lystra, Act. 14<sup>8ff.</sup>, durch die nach der Darstellung der Apostelgeschichte Paulus mit Petrus konkurriert (vgl. die Heilung des Lahmen am Tempel durch Petrus, Act. 3<sup>2ff.</sup>). Da aber beides, die Erzählung von dem Auftreten des Paulus gegen Petrus in Antiochien und der Bericht von den Heilungswundern des Paulus bezw. Petrus, in keinem Zusammenhang steht, so wird auch nicht R 3<sup>56</sup> auf beides bezogen werden können. Immerhin ist es nicht ausgeschlossen, daß Paulus auch hier so oder so bekämpft werden soll (vgl. dazu auch unten die Ausführungen zu H 2<sup>33</sup>).

Anders verhält es sich mit R 4<sup>35</sup>, vgl. H 11<sup>35</sup>, einer Stelle, die allerdings dem Kontext nach nicht zu *K. II.* gehört hat, gleichwohl damit verbunden gewesen und erst nachträglich von dem klementinischen Redaktor aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen sein muß<sup>1</sup>. Wenn hier Petrus daran erinnert, daß nur der als Lehrer und Apostel gelten dürfe, der nach Jerusalem hinaufgegangen (ascenderit) und von Jakobus,

1) R 4<sup>35</sup> vergleicht Christus mit dem Jahr, seine Apostel mit den 12 Monaten. Dieser eigenartige Vergleich findet sich aber H 2<sup>28</sup>: da diese Stelle in H zu *K. II.* gehört, muß auch R 4<sup>35</sup> dazu gehört haben. R 4<sup>35</sup> redet auch wie *K. II.* von dem wahren Propheten. R 4<sup>35</sup> sowie die Parallele H 11<sup>35</sup> ermahnt, jeden Apostellehrer und Propheten zu meiden, der nicht zuvor sein Kerygma dem Jakobus, dem Bischof von Jerusalem, zur Genehmigung vorgelegt habe. Dieselbe Forderung stellt aber Ep. Petr. auf; daher muß R 4<sup>35</sup> und H 11<sup>35</sup> zu *K. II.* gehört haben.

dem Bruder des Herrn, approbiert sei, so kann er dabei nur an Gal. 1 17.18 und 2 12 gedacht haben, wo Paulus davon erzählt daß er nach Jerusalem hinaufgegangen sei (*ἀνῆλθον*) und hie den Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen habe, und dal später etliche von Jakobus gekommen wären und den Petrus zu jüdischer Lebensweise veranlaßt hätten.

Wie aber an vielen Stellen in R, die nachweislich zu *K. II* gehören, so tritt auch oft in H, und auch hier nur da, wo *K. II* vorliegen, antipaulinische Polemik hervor. Unverkennbar ist unter Simon niemand anders als Paulus gemeint, wenn er H 2 17. vgl. R 3 61, von Petrus bezeichnet wird als der, der zuers vor ihm zu den Heiden kam, während Petrus nach ihm gekommen sei. wie das Licht auf die Finsternis, wie die Erkenntnis auf die Unkenntnis, wie die Heilung auf die Krankheit; und unter dem falschen Evangelium, das nach den Worten des wahrer Propheten zuerst von einem Schwarmgeist (*ὑπὸ πλάνου τινός*) gebracht werden muß, kann kein anderes verstanden sein als das Evangelium, von dem Paulus Gal. 1 11 redet, wie unter den wahren Evangelium, das nach Zerstörung der heiligen Stätt heimlich übersandt werden soll, um die künftigen Häresien zu widerlegen, an nichts anderes, als eben diese Geheimschrift de *K. II*. zu denken ist<sup>1</sup>. Übrigens deutet auch R 3 61 an der Parallelstelle zu H 2 17 eine derartige Auffassung an, wenn hie als S. Syzygie Simon und Petrus und als 9. die Heiden un-

1) Eine ganz willkürliche Exegese ist es, wenn Langen a. a. O. 9 das „falsche Evangelium“ auf die von ihm angenommene Grundschrift (= E) deutet, weil diese nicht judaistisch sei. Wer soll dann unter Simon verstanden sein, der zuerst zu den Heiden kommt? Wenn Langen weite meint, daß unter dem „wahren Evangelium“ nicht die Predigten de Petrus zu verstehen seien, weil ja diese der Fiktion gemäß noch vor de Zerstörung Jerusalems übersandt wurden, sondern H, so ist dazu zu be merken: 1) Der Gegensatz zu dem falschen Evangelium des Simon-Paulus zwingt an eine petrinische, aber nicht an eine klementinische Schrift z denken; 2) der Ausdruck *χοίφα* weist auf eine Geheimschrift hin, wa wiederum *K. II*., und nicht H ist; 3) wenn die *K. II*. nach der Fiktio bezw. Ep. Petr. an den Bischof von Jerusalem, Jakobus, übersandt wurden, so lange Jerusalem noch besteht, so konnte trotzdem in *K. II* selber sehr wohl vorgesehen gewesen sein, daß sie an die Heiden erst nach der Zerstörung Jerusalems übersandt werden sollten. Und darum allein handelt es sich H 2 17.

der, der gesandt wird, das Wort unter den Heiden zu verkünden, und als 10. (wie H 2<sup>17</sup>) der Antichrist und Christ genannt wird. Will man nämlich diese Zählung und Anordnung der Syzygien für ursprünglich halten, so fragt es sich, wer bei der 9. Syzygie unter dem Heidenapostel zu verstehen ist. Will man ihn, wie es R 3<sup>61</sup> geschieht, von Petrus unterscheiden, so kann man nur an Paulus denken. Indem aber dieser dann dem Petrus, ja Christus gleichgesetzt würde, würde er in R eine Wertschätzung genießen, die er in R, auch so wie sie vorliegen, tatsächlich nirgends hat, da er hier nicht einmal genannt noch auch zitiert wird, und die mit den in R nachgewiesenen antipaulinischen Partien, sowie mit der Tendenz der *K. II.* in diametralem Gegensatz steht. Es kann daher unter dem Heidenapostel nur Petrus verstanden und der Ausdruck *qui mittetur seminare verbum inter gentes* nur als attributive Bestimmung zu Petrus aufgefaßt werden, wie sie auch H 2<sup>17</sup> bei Petrus steht: *ὁ μετ' ἐκεῖνον ἐληλυθώς . . . καὶ εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι.* Offenbar hat sie der Redaktor von R aus diesem Zusammenhang herausgerissen, weil er die antipaulinische Tendenz der Handschrift nicht mehr verstand oder billigte. Dann aber kann der Ausdruck *omnes gentes* auch nur eine attributive Bestimmung gewesen sein, die zu Simon gehörte, wie uns dies auch H 2<sup>17</sup> deutlich zeigt, wenn hier zu Simon die Apposition hinzukommt: *ὁ πρὸ ἐμοῦ εἰς τὰ ἔθνη ἐλθὼν.* Um den Gegensatz gegen Paulus zu verwischen, hat der Redaktor von R den Ausdruck *τὰ ἔθνη* willkürlich aus dem Zusammenhang herausgerissen und so seine neue 9. Syzygie gebildet<sup>1</sup>.

Mit dieser Deutung des Syzygienkanons stimmt es, wenn H 2<sup>33</sup> (vgl. R 3<sup>65</sup> und die Ausführungen dazu S. 135) unter aus-

1) Übrigens zeigt sich auch H bei der folgenden Syzygie, Antichrist – Christ, originaler, wenn es den Ausdruck *πρὸς τὸ τέλει* hinzufügt und die ganze Darstellung der Syzygien in Übereinstimmung mit den übrigen Anschauungen der *K. II.*, wie wir sie besonders aus R gewonnen haben, mit dem Hinweis auf den Anfang des ewigen Lichtes und das Verschwinden der Finsternis deutet. Auch der Vergleich des Simon mit *σκότος, ἄγροια, νόσος*, des Petrus mit *φῶς, γνῶσις, ἴασις* stimmt vorzüglich zu den Anschauungen der *K. II.* von dem Gegensatz des Lichtes und der Finsternis, wie wir sie ebenfalls gerade aus R kennen gelernt haben (vgl. R 1<sup>15-16</sup>).



drücklicher Bezugnahme auf den Grundsatz, daß, wie zuerst die Nacht, dann der Tag, so auch zuerst τὰ τῆς πλάνης und dann erst τὸ ἀληθές kommen müsse, von Simon gesagt wird, daß er jetzt bei der Bekehrung der Heiden von ihrem Götzendienst auf Anstiften des Bösen zuvorgekommen sei und durch seine Wunder, die freilich nur θαυμάσια πρὸς κατάπληξιν καὶ ἀπάτην. οὐ σημεῖα ἰατρικὰ πρὸς ἐπιστροφήν καὶ σωτηρίαν seien, eine erfolgreiche Wirksamkeit unter ihnen entfalte.

Durchaus unverkennbar ist die antipaulinische Polemik in dem Abschnitt H 17<sup>13-19</sup> (vgl. R 2<sup>61f.</sup> und die Ausführungen dazu S. 99 f.). Schon die ganze Tendenz dieser Ausführungen über den Unwert von ὄπτασῖαι und ἀποκαλύψεις richtet sich gegen die Berufung des Apostels auf die ihm zu teil gewordenen ὄπτασῖαι und ἀποκαλύψεις κυρίου (2. Kor. 12<sup>1</sup>), insbesondere gegen seinen Anspruch, sein Evangelium δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (Gal. 1<sup>12</sup> vgl. H 17<sup>18</sup> καὶ μοὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεκαλύφθη ὁ υἱὸς und Gal. 1<sup>16</sup>. 1. Kor. 2<sup>9-11</sup>) empfangen zu haben. Aber auch einzelne Wendungen zeigen deutlich polemische Beziehungen zu den paulinischen Briefen. Nach H 17<sup>14</sup> hat Simon den Anspruch erhoben, besser τὰ τοῦ Ἰησοῦ zu wissen als Petrus ὡς ἐπὶ ὄπτασῖαις αὐτοῦ ἀκηχοῶς τὸν λόγον. Damit bezieht er sich aber auf das, was Paulus bei seinen ὄπτασῖαι (2. Kor. 12<sup>4</sup>) sagt: ἤκουσεν ἄρρήτα ῥήματα. ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Nach H 17<sup>16</sup> hat Simon behauptet, mit seinen Augen τὴν ἄσαρκον ἰδέαν πατρὸς ἢ υἱοῦ, die dann am Ende des Kapitels auf die ἄσαρκος δύναμις υἱοῦ näher begrenzt wird, gesehen zu haben, und wird von Petrus mit der Bemerkung zurückgewiesen, daß sterbliche Augen Gott nicht sehen könnten διὰ τὸ μέγιστον φωτὶ καταγάζεσθαι, . . . ἢ γὰρ ὑπερβολὴ τοῦ φωτὸς τὴν τοῦ ὀρώντος ἐκλύει σάρκα. Das erinnert aber an das Licht, ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου (Act. 26<sup>13</sup>), das Paulus bei seiner Bekehrung sah (Act. 9<sup>3</sup>. 22<sup>6</sup>. 26<sup>13</sup>) und in dem ihm Jesus erschien, sowie an die ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων, deren Paulus 2. Kor. 12<sup>7</sup> Erwähnung tut. Demgemäß urteilt Petrus H 17<sup>19</sup>: Wenn nun auch dir, dem Simon, unser Jesus in einem Gesicht erschien und mit dir redete, so tat er dies ὡς ἀντικειμένῳ ὄργιζόμενος (2. Thess. 2<sup>4</sup>: ὁ ἀντικείμενος!). Oder kann jemand durch ein Gesicht zu einem Lehramt unterwiesen werden? Und wenn du es für möglich hältst, warum verkehrte der Herr ein

ganzes Jahr fortwährend mit uns, seinen Jüngern, die wir nicht schliefen?<sup>1</sup> Und wie sollen wir dir es glauben, auch wenn er dir erschien? (*κἄν ὅτι ὄφθῃ σοι*; vgl. 1. Kor. 15<sup>s</sup> ὄφθῃ *καί μοι*). Und wie kann er dir erschienen sein, da du ja das Gegenteil von dem sinnst, was er lehrte? Wenn du aber durch ihn in der einen Stunde, in der er dir erschien und dich zum Jünger machte, zum Apostel gemacht wurdest, dann verkünde auch seine Worte, dann lege das Seine aus, dann liebe seine Apostel; mit mir aber, der ich mit ihm zusammen war, führe nicht Krieg. Denn gegen mich, den festen Fels, das Fundament der Kirche (vgl. Ep. Petr. 1), bist du als Gegner aufgetreten (*ἀνθέστηκός μοι*. cf. Gal. 2<sup>11</sup> ff. s. u.). Wenn du nicht ein *ἀντικείμενος* wärest, würdest du nicht verleumderisch mein Kerygma mit Schmähungen überschütten, damit man mir nicht glaubt, was ich persönlich von dem Herrn empfangen habe, gleich als ob Klage über mich gekommen wäre und ich nicht Lob verdiene. Oder wenn du sagst, es sei über mich Klage gekommen (*εἰ κατεγνωσμένον με λέγεις*, vgl. Gal. 2<sup>11</sup>: Ὅτι δὲ ἦλθε Κηρωῶς εἰς Ἀντιόχειαν κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν), dann klagst du Gott an, der mir den Christus offenbarte, und verachtetest den, der mich zu der Offenbarung selig pries. Wenn du aber in Wahrheit der Wahrheit mitdienen willst, so lerne zuerst von uns, was wir von ihm gelernt haben. Und wenn du ein Jünger der Wahrheit geworden bist, dann werde unser Mitarbeiter (*συνεργός* vgl. 1. Kor. 3<sup>9</sup>, θεοῦ γὰρ ἐσμὲν συνεργοί vgl. 3. Joh. 8) . . .“ Daraufhin entgegnet Simon, daß er gar nicht daran denke, dieses oder jenes oder gar des Petrus Jünger zu werden.

Keinen Augenblick kann es zweifelhaft sein, daß in diesem Zwiegespräch unter dem Gegner des Petrus nur Paulus gemeint ist, dessen Apostolizität in Frage gestellt werden soll, und zwar,

1: διὰ τί ὄφθῃ ἐνιαυτῷ ἐργηγοῦσιν παραμένων ὁμίλησεν ὁ διδάσκαλος; Der Dativ *ἐργηγοῦσιν* ist schwer verständlich, zumal das zu ergänzende Personalpronomen *ἡμῖν* dabei fehlt. Er könnte so erklärt werden, daß die Jünger als Wachende bezeichnet werden, weil sie nämlich keine *ὄπτασια* wie Paulus gehabt und nötig gehabt haben. Vielleicht ist *ἐργηγοῦμένος* zu lesen und der Sinn der, daß der Herr, von den Toten auferweckt, noch ein ganzes Jahr mit den Jüngern verkehrte.

wie die Anspielungen auf die Briefe (und Apostelgeschichte?) beweisen, der Paulus der Briefe (und der Apostelgeschichte?). Dasselbe gilt von den Worten des Petrus (H 18<sup>21</sup>), wonach er — früher schon — dem Simon (= Paulus) erklärt habe: Er, Petrus, glaube niemand, auch nicht den Engeln (vgl. Gal. 1<sup>8</sup>) noch irgend einem, wenn er auch Zeichen und Wunder tue und in der Luft leuchte (*ἀστρούπτῃ* cf. Act. 9<sup>3</sup>, 2. Kor. 12<sup>2-4</sup>) und durch Gesichte und Träume Offenbarungen habe.

Steht dies aber fest, so fällt von hier aus ein helles Licht auf alle die übrigen Stellen der *K. II.*, in denen wir mehr oder weniger dunkle Anspielungen auf Paulus und paulinische Aussagen fanden. So legen auch die *K. II.*, ebenso wie Ep. Petr., eine antipaulinische Tendenz an den Tag, wie sie für die Judenchristen der meisten Richtungen charakteristisch ist.

Auch in einzelnen Lehranschauungen treffen die *K. II.* mit denen des sykretistischen Judenchristentums zusammen.

Nach Epiph. haer. 19<sup>3</sup> nannten die Ossäer und nach Hippol. Phil. 9<sup>15</sup> die Elkesaiten Christus den großen König (*ὁ μέγας βασιλεύς*). Als König aber und Beherrscher des kommenden Aon wird Christus auch in *K. II.* dargestellt.

Nach Hippol. Phil. 9<sup>13</sup> sagten die Elkesaiten: *τὸν μὲν ἄρσενά υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα*<sup>1</sup>. Ebenso wird in *K. II.* wenigstens Christus als das männliche Prinzip betrachtet, während über den hl. Geist nicht reflektiert wird. Jedenfalls kann er aber nicht als das weibliche Prinzip gedacht sein, da dies im System der *K. II.* als das Prinzip des Bösen gedacht ist.

Nach Epiph. haer. 30<sup>16</sup> lehrten die Ebioniten: *ὄνο δὲ τινα: συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἓνα μὲν τὸν Χριστόν, ἓνα δὲ τὸν διάβολον. καὶ τὸν μὲν Χριστόν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κληῖρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατὰ αἰτησιν ἐκατέρων αὐτῶν*. Das aber ist die Grundlehre der *K. II.*, daß Christus das Prinzip des Guten, der König des kommenden Aon, der Teufel aber das Prinzip des Bösen, bezw.

1) Ebenso die Elkesaiten nach Epiph. haer. 30<sup>17</sup>, die Ossäer nach Epiph. haer. 19<sup>4</sup>, die Sampsäer nach Epiph. haer. 53.

der strafenden Gerechtigkeit, der König des gegenwärtigen Äon ist und beide unter Gott stehen<sup>1</sup>.

Wenn dieselben nach Epiph. haer. 30<sup>16</sup> lehrten, Christus sei nicht aus dem Vater geboren, sondern geschaffen wie einer der Erzengel, so lehren die *K. II.* dagegen, daß er geboren (H 16<sup>16</sup>), aber, wie auch das Evangelium der Ebioniten nach Epiph. haer. 30<sup>13</sup>, erst durch die Taufe als Sohn Gottes erklärt worden ist (R 1<sup>48</sup>). —

Wie bei den Judenchristen nach Epiph. haer. 30<sup>16</sup>, Hippol. Phil. 9<sup>15</sup>, so ist auch nach *K. II.* die Taufe gebräuchlich, ja ein Ersatz für das Opfer (R 1<sup>39</sup>). Das 10. Buch handelte ja ausdrücklich von der Taufe als dem Bade der Wiedergeburt. Doch ist sie ohne jede trinitarische Beziehung<sup>2</sup>. Nach Hippol. Phil. 9<sup>15</sup> (vgl. Epiph. haer. 19<sup>1</sup>. 30<sup>15</sup>. 17) pflegten die Elkesaiten nicht zu schwören, sondern nur die Elemente der Natur und des Abendmahls als Zeugen anzurufen. Denselben Brauch setzt auch die *Cont.* voraus, nur mit dem Unterschied, daß bei Hippolyt 7, hier 4 Elemente aufgezählt werden<sup>3</sup>. Nach Hippol. Phil. 9<sup>14</sup>. 16 gaben sich die Elkesaiten viel mit Astrologie ab. Dasselbe finden wir in *K. II.*, wo Abraham als Astrolog dargestellt (R 1<sup>32</sup>) und der Mensch wegen seiner astrologischen Fähigkeiten gepriesen wird (H 3<sup>36</sup> cf. 3<sup>33</sup>). Nach Epiph. haer. 19<sup>3</sup>. 30<sup>15</sup> feierten sie das Abendmahl mit Brot und Salz, so auch die Christen der *K. II.* (*Cont.* 4). Nach Epiph. haer. 30<sup>18</sup> kannten die Judenchristen neben Archisynagogen nur Presbyter, so auch *K. II.* (*Cont.* 5).

Allerdings weicht, wie schon an einzelnen Punkten hervorge-

1) Vgl. H 2<sup>38</sup>. 3<sup>5</sup>. 6. 17. 20. 19<sup>3</sup>. 4. 6. 12. 16. 22. 23. 20<sup>2</sup>. 3. 6. 7. 9. R 1<sup>24</sup>. 2<sup>21</sup>. 22. 3<sup>16</sup>. 5<sup>2</sup>. 7<sup>5</sup>.

2) Sie findet sich erst in der klementinischen Überarbeitung (H 9<sup>19</sup>. 13. 11<sup>26</sup>. 13<sup>4</sup>. R 4<sup>32</sup>. 6<sup>9</sup>. 7<sup>29</sup>) sowie in anderweitigen Quellen der *K. II.* R 1<sup>63</sup>. 60. 3<sup>67</sup>. — Nach Hippol. Philos. 9<sup>15</sup> sollen die wiederholbaren Taufen im Namen des großen und höchsten Gottes und seines Sohnes, des großen Königs, geschehen.

3) Nach Hippolyt sind die 7 Elemente: der Himmel, das Wasser, die heiligen Geister, die Engel des Gebets, das Öl, das Salz und die Erde; nach Epiph. haer. 30<sup>17</sup>: der Himmel, die Erde, das Salz, das Wasser, die Winde, die Engel der Gerechtigkeit, das Brot und das Öl; nach Epiph. haer. 19<sup>1</sup>: das Salz, das Wasser, die Erde, das Brot, der Himmel, der Äther, der Wind; nach *Cont.* 2. 4: der Himmel, die Erde, das Wasser, die Luft.

hoben, die Lehre der *K. II.* in mancher Hinsicht von der der Judenchristen ab, wie wir sie aus Hippolyt und Epiphanius kennen: So fehlen hier die Spekulationen über die Riesengröße des Adam-Christus (Epiph. haer. 19 4. 30 17) bzw. des Elkesai (Hippol. 9 13) und dessen Syzygos, des hl. Geistes (Buch Elkesai). An Stelle persönlicher Polemik gegen Paulus (Epiph. 30 16) tritt die literarische Kritik seiner Briefe. Beschneidung, Sabbatheiligung und Waschungen werden weniger betont als bei Epiph. haer. 19 5. 30 2. 7. 15. 26. 32. 53 1, Hippol. Phil. 9 14.

Fassen wir jedoch die Übereinstimmungen zusammen, die wir im einzelnen nachgewiesen haben, so werden wir die *K. II.* als ein schriftstellerisches Produkt zu bezeichnen haben, das mit dem synkretistischen Judenchristentum, wie es Hippolyt und Epiphanius schildern, eng verwandt ist. Ist aber in *K. II.* das judenchristliche Element des grotesken orientalischen Aufputzes sowie der spezifisch jüdisch-kultischen Formen entkleidet, die es noch bei den Elkesaiten hat, so ist es andererseits in das Gewand eines religionsphilosophischen Systems gehüllt, das in der Syzygienlehre einen zweifellos gnostischen Charakter trägt. Damit stellen sich die *K. II.* auf eine Linie mit den Systemen, wie wir sie bei Kerinth, den Ophiten und Bardesanes finden. Daher werden sie genauer als ein Produkt des synkretistisch-gnostischen Judenchristentums zu charakterisieren sein, als welches seither die Klementinen angesehen wurden. — Als solches aber heben sie sich scharf umrissen von den übrigen Partien der Klementinen ab. Allerdings findet sich, wenn auch nicht die eigenartige Adam-Christusspekulation, so doch die Anschauung von der Identität des Christentums und Judentums auch H 8 4 ff. in der Parallele R 4 5 freilich wesentlich abgeschwächt<sup>1</sup>. Aber abgesehen davon, daß der klementinische Redaktor gerade in diesem Abschnitt auch sonst auf *K. II.* zurückgreift (vgl. R 4 9 ff. und H 8 10 ff. sowie oben S. 91 f.), so kann doch hier eine spezifisch judenchristliche Anschauung nicht gefunden werden. Denn wenn auch nach H 8 4 ff. die Hebräer an Moses, die Heiden an

1: R 4 5: Et rursus Hebraeus qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet, et ex proposito suo, ut credat in Jesum, vgl. dazu R 5 34; dagegen H 8 6: *μᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὐσης τὸν τοῦτον τὴν πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται.*

Jesus glauben müssen, um gerettet zu werden, so wird doch keineswegs gefordert, daß die Heiden zuerst an Moses glauben sollten, ehe an Jesus. So ist diese Gleichwertung des Mosaismus und des Christentums ein Beweis nicht für eine judaistische Verengung des Christentums, sondern für eine christliche Auffassung des Mosaismus, wie sie für den Synkretismus des sonst katholischen Autors des Klemensromans charakteristisch ist. Auch in einigen Vorstellungen, wie z. B. Christi als des guten Königs, sowie in der Schilderung der Lebensweise des Petrus finden sich judenchristliche Reminiszenzen, für die wir bereits ihre Erklärung gefunden haben (s. S. 53 ff.). Aber hiervon abgesehen, treten in den Klementinen nirgends judenchristliche Ideen, geschweige Tendenzen hervor. Vielmehr steht es in diametralem Gegensatz zu der in *K. II.* (wie auch H 84π.) vorgebrachten Gleichsetzung des Mosaismus und des Christentums<sup>1</sup>, wenn in dem eingeschobenen 7. Buch der *K. II.* Jesus über Moses gestellt wird, weil er der Christus, dieser dagegen nur ein Prophet war (R 1 48. 58. 69), und in derselben Weise in den antimarcionitischen (H 16 14. 15. 18 13) und klementinischen Partien (H 1 7. 9. 11 25. 13 16. R 1 7. 5 11. 34.) als *υἱὸς θεοῦ* über Moses hinausgehoben ist. Ebenso ist es mit den Anschauungen der *K. II.* unvereinbar, wenn die Taufe — nicht wie in *K. II.* (R 1 39. 43. 375) als bloßes Reinigungsbad und Surrogat für die Opfer — sondern als heilige Handlung, im Namen des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes geschehend, durchgängig als unerläßliche Vorbedingung für die Erlangung des christlichen Heiles gefordert wird (vgl. S. 141 Anm. 2 und R 4 35. 7 11. 34. 9 7. 10 44. H 8 22. 23. 9 19. 23. 11 25-28. 30. 13 9. 10. 12. 13. 20). Das gleiche gilt von der christlichen Vorstellung der Abendmahlsfeier (R 6 15. 10 72. H 11 36. 141).

1: Wenn Uhlhorn a. a. O. 168 meint, daß H 354 das Christentum über das Judentum gestellt werde, weil es nämlich danach nur möglich ist, durch die heilbringende Lehre Jesu die Wahrheit zu finden, der allein das Echte und das Falsche in der Schrift zu unterscheiden weiß, so übersieht er, daß hier Jesus nur als der bezeichnet wird, welcher die von Moses um der Herzenshärtigkeit der Juden zugelassenen Bestimmungen aufgehoben hat. Wird hier also Jesus über Moses gestellt, so geschieht es nur in dem Sinne der *K. II.*, wonach das Christentum eben nicht der Mosaismus überhaupt, sondern der gereinigte Mosaismus ist.

Ebenso stehen in direktem Widerspruch mit der Lehre der *K. II.* von den falschen Perikopen andere Abschnitte in den klementinischen Schriften, in denen die absolute Wahrheit der Schrift behauptet und ausdrücklich gesagt wird: *αἱ γραφαὶ οὐ πλανῶσι* (H 16 9. 10 vgl. R 2<sup>41</sup>. 42. H 16 14), welche Stellen zu Justins Antimarcion gehören (s. o. S. 101f. und dial. c. Tryph. 65 cf. 11. 43. 122) <sup>1</sup>.

Dasselbe gilt von der Auffassung der alttestamentlichen Propheten, die in *K. II.* verworfen werden. Im Widerspruch hiermit werden sie an andern Stellen anerkannt und zitiert. So im 7. Buch der *K. II.*, das ja ein fremdartiger Einschub ist, wo zunächst (R 1 59) Jakobus darlegt, *credendum esse prophetis, quod vere prophetae*, und sodann R 1 68 Kaiphäs dem Jakobus als heilige Schriften, aus denen argumentiert werden soll, das Gesetz und die Propheten bezeichnet und Jakobus demgemäß nachweist, daß auch die Propheten ihre Aussagen aus dem Gesetze genommen und in Übereinstimmung mit dem Gesetze getan haben. Auch R 2 48 (vgl. 2 51, 59), von dem antimarcionitischen Bearbeiter eingefügt, stellt die Propheten dem Moses gleich, wenn hier gesagt wird, daß der Sohn, der von Anfang und immer mit dem Vater war, wie dem Moses, so auch den übrigen Propheten den Vater geoffenbart habe.

Ebenso redet der Verfasser der Klementinen ungeniert von den Propheten R 5 11. 12. So werden auch in H in den antimarcionitischen Partien Propheten in derselben Weise wie der Pentateuch herangezogen, ja direkt zitiert: *ἐν τοῖς Θρήνοις Ἰερεμίας* Jer. 3 38 in H 18 4; *γεγραφθαῖ*: Jes. 40 26. 27 in H 18 17; *Ἠσαίας*: Jes. 1 3 in H 18 18; *Ἠσαίας*: Ps. 78 2 (wie Mt. 13 35 als jesaianisch betrachtet) in H 18 15; ebenso in den Abschnitten, die dem klementinischen Verfasser zuzuschreiben sind, H 12 32 *οὗτος γὰρ ἐστὶ θεοῦ νόμος καὶ προφητῶν* (vgl. Kapitel III). Charakteristisch scheint es noch ganz besonders, daß Johannes der Täufer, sonst in *K. II.* verworfen, in R 1 60 als Prophet anerkannt und höher als andere Propheten gewürdigt ist, weil er

1) Eine Differenz besteht zwischen *K. II.* (H 3 47 cf. 2 38) und dem antimarcionitischen Einschub H 18 3 auch darin, daß nach *K. II.* das Gesetz erst nach Moses *ἐν τῷ μετὰ Μωυσῆα χρόνῳ*, dagegen nach H 18 3 bereits von Moses ab (*ἀπὸ Μωυσῆος*) geschrieben überliefert wurde.

der Vorläufer Christi sei (mit dieser Würdigung vergleiche man H 2 17!).

Wiederum steht mit dem System der *K. II.* die Anschauung von den 7 Säulen (Prov. 9 1), den 7 sündlosen Gerechten Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses im engsten Zusammenhang<sup>1</sup>, die sonst in den Klementinen fehlt.

Auch in der Lehre von Gott finden sich nur in *K. II.* diejenigen Anschauungen, welche als Kennzeichen des pseudo-klementinischen Systems bezeichnet zu werden pflegen. Denn während sonst die Geistigkeit Gottes mit allem Nachdruck betont<sup>2</sup> und jeder Anthropomorphismus entschieden bekämpft wird<sup>3</sup>, wird ihm hier ausdrücklich eine Leiblichkeit beigelegt (*μορφή*) und seine Sichtbarkeit, freilich nicht für irdische Augen, behauptet<sup>4</sup>. Die Einheit Gottes, in den klementinischen wie auch in den antimarcionitischen Partien entschieden hervorgehoben<sup>5</sup>, wird wohl auch vorausgesetzt<sup>6</sup>, tritt aber gegenüber den Spekulationen über die aus Gott sich heraussetzenden Gegensätze in den Hintergrund.

Diese Spekulationen sind wiederum den *K. II.* eigentümlich, zumal unter den bildlichen Ausdrücken von dem Männlichen und Weiblichen, bezw. der rechten und linken Hand. Die *K. II.* verbinden damit die Vorstellung, daß diese beiden Prinzipien, die in dem Gegensatz des Guten und Volkommenen bezw. des Bösen und Mangelhaften zu einander stehen, nicht von vornherein in dem Wesen Gottes begründet sind, sondern erst im Lauf der Zeit aus Gott sich herausentwickelt haben und so die Organe geworden sind, durch die der Entwicklungsprozeß der Welt bedingt ist<sup>7</sup>. Allerdings kehren ähnliche Bilder und Ausdrücke auch in den übrigen Partien der Klementinen wieder, die nicht zu den *K. II.* gehören. Aber wie ganz andre Vor-

1) H 18 13. 14. vgl. 2 15. 52. 3 20. 8 17. 17 4. 19 9. R 2 47 cf. 1 29. 33

2) H 10 17. 11 4. 7. 9. [34. 4 12.

3) So in den antimarcionitischen Kapiteln H 2 43. 44. 16 7 und in den klementinischen H 11 9. R 9 13.

4) H 3 7. 16 17. 19 f. 17 8. 7. 8. 9. 10. R 1 27. 3 26 ff. 30.

5) H 1 7. 2 12. 3 8. 9. 10. 61. 62. 7 2. 12. 9 2. 10 11. 12. 13. 12 23. 16 1. 14. R 1 25. 2 36. 40. 43. 44 5 17. 19. 7 23. 8 6.

6) Ep. Petr. 1 H 2 16. 19 17. R 1 30. 3 14.

7) H 2 52. 3 17. 20. 19 12. 20 3 (vgl. 7 8. 15 6. 7).



stellungen sind damit verbunden! Hier ist nicht mehr das Männliche das Prinzip des Vollkommenen und das Weibliche das des Unvollkommenen, sondern erst beide zusammen bilden das Vollkommene, das mannweiblich ist<sup>1</sup>, wie H 16<sup>12</sup> Gott als *γυνεῖς* bezeichnet wird. Ist das Weibliche nach *K. II.* dem Vollkommenen entgegengesetzt (H 2<sup>16</sup>. 3<sup>22</sup>), so erscheint es hier als integrierender Bestandteil des Vollkommenen<sup>2</sup>. Überdies tritt hier noch eine weitere Spekulation hinzu. Wissen die *K. II.* nur von Händen Gottes zu sagen, durch die Gott die Welt und den Menschen schuf<sup>3</sup> (3<sup>34</sup>. 36), so wird hier, in den redigierten Teilen, der hl. Geist als die weltschaffende Hand Gottes eingeführt<sup>4</sup>, von dem die *K. II.* gar nichts wissen; ja in dem antimarcionitischen Teil taucht sogar die Weisheit (H 16<sup>12</sup>) bzw. der Sohn (H 18<sup>6</sup>, vgl. auch R 9<sup>3</sup> und R 8<sup>34</sup> Logos!) als weltschaffendes Prinzip (Gen. 1<sup>26</sup>) auf, eine Spekulation, die den *K. II.* vollständig fern liegt.

Die Lehre von Christus als dem Prinzip des Guten und dem Teufel als dem Prinzip des Bösen, dem jedoch das Attribut der Gerechtigkeit nicht versagt werden kann, ist bereits oben S. 120 f. 140 f. dargelegt worden<sup>5</sup>.

Homogen, wie sie dem System der *K. II.* ist, hat sie sich jedoch der Verfasser der Klementinen mehr oder weniger unverändert angeeignet, ähnlich wie die Lehre von dem wahren Propheten, und damit seinem Werk eine gewisse Einheitlichkeit verliehen, die freilich keine lückenlose ist<sup>6</sup>. Immerhin besteht auch hier die Differenz, daß das Böse mehr als ethische Potenz gefaßt ist<sup>7</sup>, während es in *K. II.* eine rein physische bzw. metaphysische ist (vgl. H 20<sup>9</sup>).

Der innere Zusammenhang der Syzygientheorie mit den

1) H 12<sup>26</sup>. 32.

2) Analog wird H 12<sup>26</sup> einer Stelle, die dem klementinischen Redaktor gehört, die *φιλανθρωπία* als *ἀρρενόθηλος, ἧς τὸ θῆλυ μέρος ἐλεημοσύνη λέγεται, τὸ δὲ ἄρρεν ἀντὶς ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον ὀνόμασται.*

3) H 2<sup>52</sup>. 3<sup>17-21</sup>. 34. 36. 20<sup>3</sup> vgl. 7<sup>3</sup>.

[bezeichnet.

4) H 11<sup>22</sup> cf. 9<sup>10</sup>. R 6<sup>7</sup>. 8. S 34. 9<sup>3</sup>.

5) H 2<sup>33</sup>. 3<sup>5</sup>. 16. 17. 20. 19<sup>2</sup>. 6. 12. 13. 20<sup>1-10</sup>.; vgl. 7<sup>3</sup>. R 2<sup>21</sup>. 22. 24. 3<sup>52</sup>. 75.

6) H S 20 ff. 9<sup>19</sup>. 17<sup>9</sup>; R 2<sup>17</sup>. 18. 3<sup>49</sup>. 52 ff. 9<sup>4</sup>. 10<sup>5</sup>.

7) H S 10. 9<sup>1</sup>. 11<sup>16</sup>. 25. 12<sup>11</sup>. R 4<sup>24</sup>. 5<sup>17</sup>. 6<sup>12</sup>. 7<sup>36</sup>.

Grundgedanken der *K. II.* ist ebenfalls bereits nachgewiesen worden. Hier sei nur bemerkt, daß sie in den übrigen Partien der Klementinen vollständig fehlt. Das gleiche gilt von der Vorstellung, welche die *K. II.* von der Entstehung der Welt haben<sup>1</sup>: Hier in *K. II.* kosmogonisch-philosophische Spekulationen, dort in den Klementinen gläubige Annahme des Tatbestandes (R 1<sup>27</sup>), höchstens verbrämt mit naturphilosophischen Theorien über die auf dem Wasser ruhende schöpferische Kraft des unigenitus<sup>2</sup>.

Deutlicher aber als hier treten die *K. II.* in der Lehre von dem Menschen hervor.

Bezeichnet nämlich der klementinische Redaktor durchweg (vgl. S. 52 Anm. 8) den Leib des Menschen (*σῶμα*) als *εἰκῶν*, seine Seele (*ψυχή*) als *ὁμοίωσις θεοῦ*<sup>3</sup>, der antimarcionitische an einer Stelle (H 16<sup>10</sup>) auch die Seele als *εἰκῶν θεοῦ*, so besitzt nach *K. II.* der Mensch dem Leibe nach die *μορφὴ θεοῦ*, der sonach *σφραγὶς θεοῦ* ist, der Seele nach dagegen die *πνοὴ θεοῦ*<sup>4</sup>, Ausdrücke, welche durchaus zu der Vorstellung der *K. II.* von der Leiblichkeit Gottes passen. Ist die Seele nach dem antimarcionitischen Bearbeiter von Natur aus unsterblich (H 3<sup>27</sup>), so wird sie es nach *K. II.* erst durch die *πνοὴ θεοῦ* (H 3<sup>20</sup>. 16<sup>16</sup>), nach dem klementinischen Redaktor (H 12<sup>33</sup>) erst durch ihr sittliches Verhalten. Betrachten die Klementinen den Menschen nach seiner Beschaffenheit trichotomisch<sup>5</sup>, so die *K. II.* nur dichotomisch<sup>6</sup>. Fassen sie dabei *σῶμα* und *ψυχή* auch als das Somatische in eins zusammen (H 3<sup>28</sup> τὸ *ἔμψυχον σῶμα*), so setzen sie diesem das Pneumatische als das eigentlich Leben schaffende Prinzip gegenüber (H 3<sup>28</sup>). Dabei lehren sie in Übereinstimmung mit ihrem System, daß das Somatische von Eva bzw.

1) H 2<sup>15</sup>. 3<sup>22 f.</sup> 36. 19<sup>12</sup>. 13. 20<sup>6</sup>. 7; R 1<sup>15</sup>. 17. 20. 27. 28. 30. 2<sup>68</sup>. 3<sup>26</sup>.

2) H 8<sup>10</sup>; R 4<sup>9</sup>. 6<sup>7</sup>. 8<sup>cf.</sup> 8<sup>9</sup>. 12. 13. 21. 26.

3) H 8<sup>10</sup>. 9<sup>21</sup>. 10<sup>3</sup>. 6. 7. 11<sup>4</sup>. 5. 27<sup>12 23</sup>; R 4<sup>9</sup>. 10. 5<sup>2</sup>. 14. 23.

4) H 3<sup>7</sup>. 20. 16<sup>10</sup>. 16. 19. 20. 17<sup>2</sup>. 20<sup>6</sup>. Allerdings finden sich auch H 2<sup>16</sup>. 3<sup>17</sup>. 16<sup>10</sup>. 17<sup>7 ff.</sup> die Ausdrücke *εἰκῶν* bzw. *ὁμοίωσις*, kommen jedoch ersichtlich auf Rechnung des Redaktors; ebenso findet sich auch manchmal noch der Ausdruck *πνοὴ*, jedoch nur in der Bedeutung wie sonst *πνεῦμα* H 13<sup>4</sup>. 19.

5) *σῶμα*, *ψυχή*, *νοῦς*; vgl. S. 52 Anm. 7.

6) *σῶμα*, *ψυχή* H 3<sup>28</sup>. 20<sup>2</sup> cf. S 23.

dem weiblichen Prinzip, das Pneumatische dagegen von Adam bzw. dem männlichen Prinzip abstammt<sup>1</sup>. Im Widerspruch hiermit steht es, wenn Eva, die doch hiernach die Stammutter alles Schlechten und Mangelhaften ist (H 3 22), H 13 15-18 als Vorbild des keuschen Weibes erscheint.

Eine ähnliche bedeutsame Differenz zwischen *K. II.* und den übrigen Partien der Klementinen zeigt sich bei der Frage nach dem Eintritt der Sünde in die Welt. Nach *K. II.* kann natürlich Adam keine Sünde getan haben (H 3 17), sondern von Eva ist alle Schlechtigkeit ausgegangen<sup>2</sup>. Damit stimmt, daß es nach R 1 29 die Weiber waren, welche in der 8. Generation die Gerechten zur Sünde verführten<sup>3</sup>. Aber im Widerspruch hiermit steht es, wenn die Klementinen an andern Stellen<sup>4</sup>, sowie in den antimarcionitischen Abschnitten<sup>5</sup> den Sündenfall Adams voraussetzen<sup>6</sup>. Ist aber Adam sündlos gewesen und so überhaupt die ersten Generationen der Gerechten, dann kann, wie die *K. II.* lehren, der Tod nicht eine Folge der Sünde, sondern nur ein Naturverhängnis gewesen sein<sup>7</sup>.

Dementsprechend sind auch die Vorstellungen von dem zukünftigen Schicksal der Menschen. Während sonst in den Klementinen neben einem ewigen Leben auch eine ewige Verdammnis gelehrt wird<sup>8</sup>, reden die *K. II.* wohl auch von einem ewigen Leben sowie von Strafen, die im zukünftigen Äon den Gottlosen erwarten (Cont. 5: *αἰώνιος*). Aber diese Strafen werden

1) H 20 2. 3 25.

2) H 2 52. 3 22 vgl. 3 42. 16 6.

3) Vgl. Gen. 6. Es ist nicht, wie sonst diese Stelle kommentiert wird, von Engeln die Rede, sondern von Gerechten, die ein engelgleiches Leben geführt haben. Im Unterschied hiervon wird in R 4 26 Gen. 6 auf die Engel gedeutet.

4) H 10 4. 11; R 1 9. 12. 5 2. 17. 8 48. 50. 51.

5) H 3 42. 16 6; R 2 44. 45 (3 42).

6) Wenn der ungerechte Kain H 3 25 nur von Eva, H 2 18. 3 42 aber von Adam und Eva abstammt, so ist diese Umdeutung dem Redaktor zuzuschreiben.

7) Vgl. H 2 15. 3 24 cf. R 1 52.

8) Vgl. H 1 1. 4. 7. 2 5. 13. 28. 29. 30. 7 4. 8 19. 23. 9 9. 10 15. 11 2. 11. 16. 12 14. 33. 13 17. 19. 15 1. 9. H 13 19 werden die Gottlosen geradezu als unsterblich bezeichnet. R 1 1. 4. 7. 13. 14. 24. 4 15. 18. 5 19. 28. 34. 6 3. 7 14. 9 10. 11. 13. 10 2.

nicht als ewig (*ἀίδιος*) angesehen<sup>1</sup>. Vielmehr tritt, dem System der *K. II.* entsprechend, eine Vernichtung der Gottlosen ein, wie ja auch der Böse selber schließlich in seinem *σύζυγος* aufgeht<sup>2</sup>.

Zeigt sich in all diesen Vorstellungen und Lehren, daß in der Tat in *K. II.* ein eigenartiges Quellenwerk vorliegt, das, noch deutlich erkennbar, in die Klementinen verwoben ist, so gibt der Sprachgebrauch zu diesem Nachweis die Probe. Wie in den Abschnitten, die dem Verfasser des Klementinenromans eigen sind, finden sich auch hier in dem Abschnitt die nach unserer Untersuchung zu *K. II.* gehören, eigenartige Ausdrücke und Wendungen:

*ἀγνωμόνως* 3 10; *ἀγνώμων* Cont. 1, H 18 23 (jedoch auch 10 4); *ἄγραφος* 19 3. 20 8; *ἀγράφως* 3 47; *ἀγράφως καὶ ἐγγράφως* 3 38. 17 15. 16; *ἀγωγή* Ep. Petr. 1. 2. 3, Cont. 1. 2; *αἰμάσω* 3 24; *αἰσθησις* 19 19; *αἰσθητός* 19 20; *ὁ μέγας (μέγιστος) αἰὼν* 2 44. 45; *αἰωρέω* 3 35; *ἀκαιρός* 19 18. 22; *ἀκόλοιστος* = comes 19 25. 20 4. 9. 10. 23; *ἄκριτος* 3 21. 18 19. 20 9; *ἀκτίμων* 19 17; *ἀμεμπτος* 19 1 bis. 19 6. 8. 12. 13. 20 3, sonst noch 3 70; *ἀμεταμέλητος* 3 44. 45; *ἀμφοτερίζω* 3 25; *ἀναβλίζω* 17 17; *ἀναγέννησις* Cont. 1. 11 35; *ἀνάληψις Μωϋσέως* 3 47; *ἀνατέλλω* (intrans.) 2 17; *ἀνέκλειπτος* 3 29; *ἀνήκω* Cont. 3; *ἀνθρώπειος* 17 5. 19 15. 20 5; *ἀνθρώπινος* 18 5. 19 9. 23. 20 5; *ἀνίδεος* 17 11; *ἀνόητος* (passiv) 17 6; *ἀνομία* 20 2; *ἀντικείμενος* 17 19. 18 12, cf. 8 9; *ἀντιλογία* 2 13; *ἀντιτρέπω* 20 9; *ἀνομαλία* 19 23; *ἀόκως* 2 53; *ἀπάθεια* 19 15; *ἀπαθής* 19 14. 15. 22; *ἀπαλλάσσω* 3 38. 17 3. 11, sonst nur 15 2; *ἀπαρητηγίως* 19 22; *ἀπατεῶν* 2 18; *ἀποδέω* 3 22; *ἀπολαμβάνω* 2 17; *ἀποτινάσσω* 3 30; *ἀπρόγνωστος θεός* 3 38; *ἀπροσδεής* 2 44; *ἄρρη αἰὼν* 2 15. 3 22. 19 23; *ἄρρη* 3 22. 23 bis. 26. 27. 51. 20 2, sonst nur 12 26. 32; *ἄρχιμερείς* 2 16. 20 9; *ἄστοργος* 2 44; *ἀσύγκριτος* 2 43. 45. 3 30. 16 17. 19 11. 12, sonst nur 11 12; *ἀσφαλίζομαι* (cont. 1. 2 45; *ἀσχημονέω* 19 24; *ἄτρεπτος* 20 5, cf. 17 16; *αἰτεξούσιος* 2 15. 19 15. 16. 20 2. 10, sonst nur 11 8; *αἰτοπαθέω* 19 19; *ἄφορία* 17 17; *ἄχαριστέω* c. dat. 16 20, sonst c. acc. 8 12. 11 13. 23. 12 32; *ἐχώρητος* 2 44. 45; *ἀφενστί* 3 26; *βλέμμα* 3 34; *βολίς* 2 44; *βοτάνη* 19 15 bis. 19 20, cf. 20 16; *βραχίς* 3 23. 19 19; *βρίω* 2 45. 3 35. 36. 17 9; *γαλήνη* 2 44. 19 14; *γενητός* 19 3. 4. 9; *γεννάω* von Gott: 16 16 bis. 19 10 bis. 12. 20 5, vom Teufel: 19 4. 9. 10. 12. 20 5. 8, von anderem: 16 16. 19 9 bis. 11. 22. 20 3. 5 bis. 8; *γέννημα* 3 23; *ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* 2 17. 3 22. 23. 52, cf. 16 16; *γνώφος* 2 44. 3 45; *τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν* 2 51 bis. 3 49. 50. 18 20; *γραφαί* (falsche Perikopen): Ep. Petr. 1 bis. 2 38. 39. 40. 41 bis. 42. 50. 51, cf. 3 3. 4 bis. 5 bis. 17. 42. 18 19. 19 1; *τὸ μυστήριον τῶν γραφῶν* 2 40. 43. 20 9; *γέγραπται* 17 12. 17. 18. 18 3; *γραφεὺς ὁ νόμος* 2 38. 18 20 bis; *δεκτικός* 19 14. 15 pass. 21 bis. 20 2; *διαμεριζομαι* Cont. 4. 5.

1) Vgl. H 3 6 *διὰ τῆς τοῦ πυρὸς κολάσεως καὶ τὸ τέλος ἔξουσιν . . . ἀλλὰ μεμετροῦμένον αἰῶνος τὸ πέμπτον* (cod. περιττὸν) *πυρὶ αἰωνίῳ κολλησθέντες ἀποσβεσθήσονται.*

2) H 3 59. 7 7. 16 10. 17 10. 19 20 vgl. H 20 9.

185 bis, außerdem noch 9 11; *διδάσκειν* c. acc. Cont. 1. 2. 186 (c. dat. 3 19); *δόκιμοι τραπεζίται* 2 51. 3 50. 18 20; *ἑβδομήκοντα* (Gesetzesausleger) Ep. Petr. 1. 2. 3. 2 38. 3 47. 18 4; *Ἑβραίων ἐκκλησία* Ep. Cl. 1. 11 35; *ἐγκράτεια* 3 26. 19 19; *ἐθνικός* 2 19; *εἰκὼν θεοῦ* s. o. S. 147; *ἐκτελέω* 19 21. 20 8. 9; *ἐκφύω* 2 45. 19 14. 22, cf. 11 2; *ἔμμονος* 2 43; *ἐμπαίζω* 2 43; *ἔμφοτος* 3 6. 12. 15. 26. 17 17. 20 6; *ἐναντίως* 2 15. 23. 3 33; *ἐνάργεια* 17 5. 13. 14 bis. 20; *ἐναργής* 17 20; *ἐναργῶς* (2 29) 17 13. 14; *ἐνδεής* 3 88. 19 23; *ἐνέργεια* 3 35. 19 15; *ἐνὶ πνιόν* 17 14. 15. 17 bis; *δι' ἐνπνιόν* 17 14. 18. 19. 18 21; *ἐξασθενέω* 2 9. 19 15; *ἐπιείγω* 2 43. 18 23; *ἐπιζητέω* 2 7. 20 21; *ἐπίλυσις* 2 38. 39. 50. 53. 17 8. 19 16; *ἐπιλύω* 2 43. 53. 17 17. 19 20; *ἐπομένως* 2 15. 19 2 bis; *ἐρμηνεία* Ep. Petr. 2 Cont. 1. 3 25. 17 5; *ἐρμηνεύω* Ep. Petr. 2. 3. (2 26) 3 25. 26. 17 19, sonst noch 6 9. 16 8; *Ἡσαΐ* 2 16; *Ἡῆλος* 2 15. 3 23 bis. 23 bis. 24. 27 bis. 54. 19 23. 20 2 bis, vgl. noch 6 8. 12 26. 32. 16 12; *Ἡέλλα* 2 44. 3 45; *ιδιώτης* 2 9. 3 38. 16 2, vgl. noch 4 17; *Ἰσαάκ* 2 16. 3 55. 17 4 (8 4. 18 13?); *Ἰσμαήλ* 2 18; *ἰσοδυναμέω* 19 18. 20 1; *ἰσοδύναμος* 19 14. 15. 17. 20 7; *ἰῶτα* Ep. Petr. 2. 3 51; *καθαίρεισις* 2 17 (cf. 3 15); *Κάν* 2 16. 3 25. 42. 19 9; *καταιγίς* 3 35; *κατάλυσις* Ep. Petr. 2 *καταλύω* 3 51; *κέντρον* 2 45 (17 9); *κηδεμών* 2 9; *κήρυγμα* Ep. Petr. 1. 2. 3. Cont. 1. 2. 3. 2 12. 11 35. 17 19 vgl. Ep. Cl. 20. 7 11. 12 1; *κίβδηλος* 2 51. 3 50. 18 20; *κόραξ* 2 16; *κωφώω* 2 43; *λευκός* 2 16. 3 27 cf. 13 16; *λίγω* 20 6; *μακροθνήματα* 2 46 (16 20). 19 7. 20 5; *μετουσία* 3 22. 17 8 bis. 10; *μυστήριον* Ep. Petr. 2. 2 15. 40. 3 4. 28. 17 10. 19 20 bis. vgl. noch 5 19 bis. 9 14; *μυστηριώδως* 20 9. 14; *μυστικός* 3 29 (vgl. 4 16); *Μωϋσῆς* Ep. Petr. 1. 2. 3. Cont. 1. 2 33. 38. 52. 3 18. 44 bis. 47. pass. 43. 53. 54. 17 4. 18. 18 3. 17. 19 22. 20 6 bis, sonst noch 3 70. 8 5. 6. 7. 11 22. 29. 16 14; *Ναβουχοδονόσορ* 3 47. 17 17 bis; *νεομηρία* 19 22; *νεῦμα* 2 45. 3 33; *νόμιμος* Ep. Petr. 2. 17 5. 19 21, sonst noch 5 24. 11 19. 28; *νομίμως* 19 23. 20 3. 4; *νομιτέω* 2 43. 45. 3 26 bis; *νόμος* Ep. Petr. 1. 2. 2 38. 52. 3 2. 6. 13. 47. 43 bis. 49. 17 17. 18. 18 3. 4. 12. 17. 20 3. 9, sonst noch 3 51. 54. 8 20. 22. 10 11. 11 16. 28. 34. 12 32. 13 4. 18. 16 6. 7; *Νῶε* 2 52. 17 4. 18 13 (cf. 9 8); *οὐκ οἶδα πῶς* Ep. Petr. 2. 17 18. 20 5; *ὀλολιγγμός*; 2 44, sonst *ὀλολιγγή* 11 14. 14 9; *ὀμόεθνος* Ep. Petr. 1, sonst *ὀμοεθνής* 1 13; *ὀμολογέω* 2 50. 17 5. 19 2. 5. 19; *ὀμολογία* 19 24; *ὀπτασία* 17 5. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 20 18; *ὄραμα* 17 13. 14. 15. 16. 17. 19, sonst *ὄρασις* 1 18; *ὄριζω* 2 8. 3 36. 17 13. 18 4. 5. 8. 10. 13. 19 19. 22. 20 2, sonst noch Ep. Cl. 1. 8. 10. 4 22; *παράβατης* 2 52. 3 39; *παρεστώς* (= *παρών*) 16 2. 18 7. 9. 10. 19 20; *πρὸ πείρας* Ep. Petr. 1. 3; *μετὰ πείραν* 2 39. 20 8; *περιέχω* Cont. 2. 4. 2 45. 3 35. 17 3. 8. 19 18. 23, sonst noch 6 5. 24. 10 19; *περικοπή* 2 39. 40 pass. 3 3. 10. 48. 49. 19 1; *περιορίζω* 2 45. 3 32. 33. 17 8; *πήγνυμι* 2 26. 45. 20 6; *πιλώω* 2 45. 3 32. 33; *πλύρω* 2 17. 18 (4 2). 20 18. 19; *προγενώσκειν* 2 10. 43. 49. 50. 3 13. 42. 44. 47. 55 (16 13. 19 18); *πρόγνωσις* 2 10. 11 bis. 50. 3 11. 12 bis. 14. 17. 42 bis. 43. 47, sonst noch 12 27. 28; *προῖξ* adv. 3 23. 31 (sonst subst.); *πρωτότοκος* 2 16. 3 25; *σάοτος* 2 17. 44. 17 7 (19 2). 20 9; *σπείρω* 3 8 bis. 27. 28. 19 22, sonst noch 19 2; *σπέρμα* 3 23. 27. 43. 19 22. 20 5, sonst noch 4 18. 6 9. 11 6. 19 2; *σταγών* 3 17. 20. 20 9, sonst noch 6 2; *συγκατατίθεμαι* 2 39. 18 10; *συγκρίνω* 16 18. 17 8 bis. 19 13; *σιζυγία* 2 15. 16 bis. 17. 18 (23. 33). 3 16. 23. 39; *σίξιτος* 3 22; *συμβαίνω* 19 4 bis. 9. 12. 13 pass. 17. 20. 21 bis. 20 3. 8 bis; *συνάρχω* 2 43. 3 37. 19 17; *συνοράω* Cont. 5. 19 23. 20 11; *σφραγίζω* 3 26. 19 19; *σφραγίς* 16 19 bis. 17 7; *ταμεινῶ* 2 45. 3 32. 33; *τραπεζίτης* 2 51. 3 50. 18 20 (3 61 bis); *τιφλός* (von Adam) 3 24.

39. 12 (pass.) (19 22): *ὑπεροχῆ* 3 23. 19 23 bis; *ὑπεροχῆ* 3 30. 31. 19 24 bis, sonst Ep. Cl. 14. 25. 10 19.

### 6. Die Heimat und Entstehungszeit der Kerygmen.

Ist es gewiß, daß das Judenchristentum im Abendland, bezw. in Rom kaum irgend welche Bedeutung hatte und erst in der Zeit, als Hippolyt seine Philosophumena schrieb, eine solche zu erlangen begann, so werden wir hier den Verfasser der *K. II.* nicht suchen dürfen. Vielmehr weist alles, der judenchristliche Charakter nicht nur, sondern auch der gnostische Synkretismus, sowie die Stellung zu den heiligen Schriften (vgl. das Kapitel III) nach dem Morgenland, genauer nach dem Land, wo nach dem Zeugnis des Epiphanius das Judenchristentum noch blühte, nach Syrien und Palästina. Aber wir können noch genauer seine Heimat bestimmen. Nach R 265, einer Stelle, die zweifellos den *K. II.* angehört, weilt Petrus, der Fiktion nach der Verfasser der *K. II.*, in Cäsarea. Erzählt er doch, daß er jetzt in diese Stadt, die er früher nur im Gesicht gesehen habe, gekommen sei (*cum autem venissem huc sc. Caesaream*)! Dürfen wir daher hier den wirklichen Verfasser der *K. II.* vermuten, so werden wir darin durch die Bemerkung des klementinischen Redaktors bestärkt, daß das Buch der Kerygmen von Cäsarea an Jakobus geschickt worden sei (H 120, R 117). Und in der Tat, hier, in der größten Stadt Palästinas (Joseph. B. J. III 29), die nach der Zerstörung Jerusalems Hauptstadt geworden war, an dem Sitze der römischen Prokuratoren, wo der Handel und Verkehr des Morgen- und Abendlandes sich begegneten, hier, wo der Überlieferung nach Petrus und Paulus geweiht und der Evangelist Philippus mit seinen prophetischen Töchtern gewohnt hatte (Act. 21 8), hier, wo schon frühe eine hervorragende Christengemeinde bestand, wo in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts der Sitz eines Bistums war, dem auch Jerusalem lange Zeit untergeordnet war (Eus. h. e. VI 84; V 22. 23 2. 25), und wo seit dem 3. Jahrhundert eine bedeutende christliche Gelehrtenschule blühte, an der ein Origenes und Pamphilus wirkten, hier war, wenn irgendwo, der Boden, auf dem ein System, wie das der *K. II.*, sich entwickeln konnte, das jüdische, christliche und hellenische Anschauungen zu einer Universalreligionsphilosophie verschmelzen will. Hier, wo Petrus den Kornelius und sein Haus bekehrt und getauft hatte, ohne die Beschneidung zu verlangen, konnte ein geborner

Jude, der Christ geworden war, Grund finden, darüber zu klagen, daß einige Heidenchristen des Petrus nomistische Verkündigung verworfen und seine Worte durch allerlei Auslegungen *εἰς κατάλυσιν νόμου* verdreht hätten (Ep. Petr. 2). Hier, wo, wie aus einer Bemerkung des Origenes, Hom. in Ps. 82 gefolgert werden kann, noch um 250 eine elkesaitische Sekte bestand (vgl. Eus. h. e. VI, 38), kann ein hellenisch gebildeter Judenchrist die petrinischen Kerygmen geschrieben haben.

Hinsichtlich der Zeitbestimmung fehlt es leider an einem festen Punkt. Allerdings ist ein solcher in H 2<sup>17</sup> gefunden worden, wo auseinandergesetzt wird, daß zuerst das falsche Evangelium von einem Irrlehrer kommen und dann *μετὰ καθάρσεων τοῦ ἁγίου τόπου* das wahre Evangelium heimlich zur Korrektur der kommenden Häresien übersandt werden müsse, indem Langen a. a. O. 95 die Zerstörung der heiligen Stätte auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 135, das falsche Evangelium auf die anti-judaistische Grundschrift E, das wahre auf H bezogen hat. Aber hat auch Langen Recht, wenn er im Gegensatz zu Baur die *καθάρσεις τοῦ ἁγίου τόπου* nicht im übertragenen Sinne von der Vernichtung des jüdischen Gesetzes, sondern im eigentlichen Sinne von der Zerstörung Jerusalems versteht, in welchem Sinn dieser Ausdruck auch H 3<sup>15</sup> aufzufassen ist, so bezieht er sie willkürlich auf die Zerstörung des Jahres 135. Da vielmehr unter dem „falschen Evangelium“ dem Zusammenhang nach nur die Predigt des Apostel Paulus unter der Heidenwelt verstanden werden kann (vgl. S. 136, Anm. 1), so kann auch nur an die Zerstörung des Jahres 70 gedacht werden, das „wahre Evangelium“ jedoch kann nichts anders sein als das Evangelium des *ἀντιτύπου* des Paulus, also die K. II. des Petrus. Darauf deutet auch der Ausdruck *διαπεμφθῆναι* hin, der H 1<sup>20</sup> ebenso von den K. II. gebraucht ist. Es ist also aus dieser Stelle für die K. II. nicht mehr zu entnehmen, als daß sie nach dem Jahre 70 geschrieben sein müssen. Denn auch aus dem Zusatz *εἰς ἐπαρόρθωσιν τῶν ἐσομένων ἀρέσεων* kann nichts weiteres gefolgert werden, da er sehr wahrscheinlich ein Zusatz des antimarcionitischen Redaktors ist<sup>1</sup>.

1) Der Ausdruck *εὐαγγέλιον* ist auffällig, da an dessen Stelle *κίβητος* erwartet wird, jedoch hinsichtlich des Paulus durch Stellen wie

Immerhin ist es möglich, daß in den *K. II.* neben Paulus noch ein anderer Gegner bekämpft werden soll, zumal die anti-paulinische Polemik nur eine literarische ist. Damit wäre dann auch zugleich ein fester Punkt für die Zeitbestimmung der *K. II.* gefunden.

Nun hat Hilgenfeld<sup>1</sup> in vielen Stellen der *K. II.* (R 2<sup>20-35</sup>, besonders 2<sup>36-66</sup>), in denen er freilich Interpolationen erkennt, den Basilides bekämpft gesehen. Was ihm aber als Meinung des Basilides erscheint, wie die von Petrus widerlegte Auffassung des Judengottes als des obersten Engels (R 2<sup>42</sup>), die Betrachtung des Körpers als des Kerkers der Seele (R 2<sup>57</sup>) und die Leugnung der Unsterblichkeit (R 3<sup>42</sup>), gilt auch für andere gnostische Lehren. Wenn vielmehr Simon behauptet (R 2<sup>68</sup>, lib. V der *K. II.*), daß es nur einen Himmel gebe, während Petrus die Existenz von 2 Himmeln lehrt, wenn er R 3<sup>21</sup> ff. (cf. lib. X der *K. II.*) als Gegner der Wahlfreiheit erscheint, so kann er, wie auch Hilgenfeld a. a. O. 139 ff. selbst zugibt, nicht als Stellvertreter des Basilides gelten. Die *K. II.* sind von dem Gegensatz zu Basilides völlig unberührt; sie haben auch keine antibasilidianische Überarbeitung erfahren, deren Annahme auch bei Niemand sonst Beifall gefunden hat.

Eher ist an Marcion zu denken, wie denn Hilgenfeld a. a. O. 195 ff. die Syzygientheorie der Homilien, die Abhandlung von den falschen Perikopen in H 2<sup>38</sup> ff., sowie die ganze Disputation in Laodicea H 16—19 wesentlich gegen Marcion gerichtet sein läßt. Aber ist es sicher, daß die *K. II.* eine antimarcionitische Überarbeitung erfahren, die übrigens nicht nur in H, sondern auch in R (cf. R 2<sup>36-48</sup>, 53 ff. 3<sup>38-48</sup>) erkennbar ist, so kommen die antimarcionitischen Partien, auf die Hilgenfeld sich stützt, eben nur auf Rechnung des Redaktors und nicht des Autors der *K. II.* Wollte man sie trotzdem den *K. II.* zusprechen, so müßte man eine antimarcionitische Tendenz nicht nur in einzelnen Stellen, sondern in dem ganzen System der *K. II.* nachweisen. Das ist

Gal. 1<sup>11</sup> gerechtfertigt. Es ist möglich, daß im Gegensatz hierzu die Kerygmen das Petrus-evangelium genannt sind. Es ist aber auch möglich, daß erst der antimarcionitische Redaktor diesen Ausdruck für *κρίστιαν* eingesetzt hat, um damit im Gegensatz zu dem Evangelium Marcions das wahre Evangelium (ein kanonisches?) zu bezeichnen.

1) Hilgenfeld a. a. O. 100 ff. 125 ff.



aber nicht möglich. So sind die *K. II.* in ihrer ursprünglichen Gestalt auch von der marcionitischen Antithese noch völlig unberührt.

Steht aber dies richtig, so wird man daraus folgern dürfen, daß die *K. II.* einer Zeit angehören, die vor der Wirksamkeit eines Basilides und Marcion liegt.

Darauf führt aber ein weiteres Moment. In den Ausführungen über die weibliche Prophetie hatten Baur, Schwegler und Schlie-  
mann Beziehungen zum Montanismus gefunden, der gerade weibliche Propheten hochgestellt hat. Aber mit Recht hat Hilgenfeld dagegen eingewandt, daß nirgends die das Wesen des Montanismus ausmachende Idee des Parakleten bestritten werde<sup>1</sup>. Daher hat er behauptet, daß unsre Schrift vor dem Kampf der Kirche mit dem Montanismus verfaßt sein müsse.

Immerhin liegt hier zweifellos eine Polemik gegen eine falsche Prophetie vor (vgl. H 33. 22. 23. 24). Und sie ist für den Verfasser der *K. II.* nicht nur etwas nebensächliches, sondern überaus wichtiges. Nennt er doch nicht nur das erste Buch seiner Schrift, das Buch vom wahren Propheten, sondern überall und immer wieder kommt er auf den wahren Propheten zurück. Sein ganzes Werk ist als ein Buch des wahren Propheten eine Polemik gegen falsche Prophetie.

Nun ist ja unter der falschen Prophetie zunächst die alttestamentliche Prophetie von Moses bis Johannes zu verstehen. Ist aber die Polemik gegen sie dem Autor der *K. II.* von solcher Wichtigkeit, wie eben gezeigt, so muß sie auch zu seiner Zeit noch irgendwie von Bedeutung gewesen sein. Die alttestamentliche Prophetie kann daher nicht allein Gegenstand seiner Polemik sein. Sehen wir uns nun seine Abhandlung über die wahre (männliche) und falsche (weibliche) Prophetie genauer an, so finden wir, daß sie ihre letzte praktische Spitze überhaupt nicht gegen die weibliche Prophetie kehrt, sondern (vgl. H 32<sup>r</sup>) gegen eine Vermischung der männlichen Prophetie mit der weiblichen, wodurch die letztere ihre Position stärkt, zugleich aber die der männlichen Prophetie schwächt. Hier ist also der Gegner zu erkennen, gegen den sich *K. II.* wenden. Prinzipiell steht er auf der Seite, auf der auch der Verfasser der *K. II.* steht, er ist also

1) Weiteres s. bei Hilgenfeld a. a. O. 303 f.

auch ein Judenchrist wie dieser, aber nicht von derselben Observanz. Neben der männlichen Prophetie, die in dem Adam-Christus verkörpert ist, erkennt er noch eine andere, die aber nicht wie jene auf die wahre Gottesverehrung (den Monotheismus), sowie die rechte Gesetzeserfüllung und dadurch auf den kommenden Äon, sondern, wie die alttestamentliche, auf die Idolatrie und den Antinomismus, überhaupt auf den gegenwärtigen Äon hinweist. Neben der Offenbarung, die nur durch persönliche Mitteilung (*ἐναγγελία* H 17<sup>13</sup>), vermittelt ist (wie die des Petrus), beruft er sich auf eine andre Offenbarung, welche auf momentanen Eingebungen des Geistes beruht und darum nie zur vollen Wahrheit gelangen läßt (H 3<sup>13. 26</sup>).

Sollte nicht unter dem hier bekämpften Gegner der Elkesaitismus zu begreifen sein? Wie schon früher dargelegt worden ist, zeigt er sich mit dem System der *K. II.* vielfach nahe verwandt, indem auch er einen jüdisch-christlich-heidnischen Synkretismus auf monotheistischer Grundlage repräsentiert, wie Epiphanius haer. 53<sup>1</sup> von seinen Anhängern sagt<sup>1</sup>: οὐτε Χριστιανοὶ ἐπάροχοντες οὐτε Ἰουδαῖοι οὐτε Ἑλληνας, ἀλλὰ μέσον ἀπλῶς ἐπάροχοντες οὐδέν εἰσι . . . θεὸν δὲ ἓνα λέγουσι. In einigen wichtigen Punkten differiert er aber auch, und das sind gerade die oben skizzierten.

Ein grundsätzlicher Unterschied liegt vor allem darin, daß, während die *K. II.* auf die in Christus vollendet vorliegende Offenbarung den Nachdruck legen, der Elkesaitismus sich als eine neue Offenbarung gibt, wie sie dem Elkesai zuteil geworden sein soll<sup>2</sup>. Richten sich nun auch die Ausführungen

1) Was Epiphanius über die Ossäer und Sampsäer (haer. 19 u. 53) schreibt, ist nichts anders als der Elkesaitismus. Dabei zeigt sich Epiphanius vorzüglich orientiert. Sicher hat er selber das Buch gekannt, auf das die Elkesaiten sich beriefen, wie er dies haer. 19<sup>3</sup> behauptet. Das beweist ein Vergleich der von ihm angeführten Lehren der Elkesaiten z. B. über die Anrufung der 7 Zeugen mit den bei Hippolyt Philos. 9<sup>13</sup> erhaltenen Originalauszügen aus dem Buch der Elkesaiten. Denn das alles hat Epiphanius nicht aus Hippolyt geschöpft, da er Mitteilungen über die Lehre der Elkesaiten macht, die durchaus original und nicht von Hippolyt erwähnt sind.

2) Epiph. haer. 19<sup>1</sup> *συνεγράψατο δὲ αὐτὸς* (sc. Ἡλιζαί) *βιβλίον διῆθεν κατὰ προφητείαν ἢ ὡς κατὰ ἔνθεον σοφίαν . . . γαντασιώδη δὲ τινα ὡς διῆθεν ἀποκαλίψωσ παραισφίρει.*

H 17<sup>12f.</sup> gegen die Offenbarungen, auf die Paulus zur Begründung seiner Apostolizität sich berief, so beweisen sie doch, daß die *K. II.* einer neuen Offenbarung, wie in dem Buche Elkesai, nur feindlich gegenüber stehen konnten. Und die Existenz des Buchs vom wahren Propheten findet durch die Beziehung zu dieser neuen Prophetie zweifellos eine ausreichende Erklärung.

Dazu kommt ein weiterer Unterschied in Bezug auf das Medium der Offenbarung, den „wahren Propheten“, bezw. Elkesai<sup>1</sup>. Nach *K. II.* ist Christus (bezw. der Adam-Christus) als der alleinige Offenbarer Gottes das männliche Prinzip, zu dem das weibliche im direkten Gegensatz steht, wie das Gute und Vollkommene zu dem Schlechten und Unvollkommenen. Nach dem Buch Elkesai ist Christus ebenfalls als ein Offenbarer Gottes das männliche Prinzip; aber neben ihm steht der heilige Geist als das weibliche, wie neben dem Bruder die Schwester, also nicht als der Gegensatz, sondern als die Ergänzung des männlichen Prinzips<sup>2</sup>, d. h. neben der im Adam-Christus (= Gesetz-Evangelium) vorliegenden Offenbarung wird eine weitere anerkannt, die eben in dem Buch Elkesai vorliegt. Es ist klar, daß dies von dem Standpunkt der *K. II.* aus als eine verderbliche Verquickung von Wahrheit und Irrtum erscheinen mußte, gegen die Front zu machen sei, wie es auch H 3<sup>27</sup> geschieht: ὁ ἄρσεν ὄλως ἀληθεία, ἡ θήλεια ὄλη πλάνη. ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας

1) Nach Hippolyt Philos. 9<sup>13</sup> und Epiph. haer. 19<sup>1.2.</sup> 53<sup>1</sup> war Elkesai eine zur Zeit Trajans lebende Persönlichkeit, die (nach Hippolyt) aus Parthien stammte und von der (nach Epiphanius) noch zur Zeit Konstantins Nachkommen, zwei heilige Frauen, Marthus und Marthana, lebten. Ist demnach nicht daran zu zweifeln, daß er eine historische Persönlichkeit war, so darf doch wohl behauptet werden, daß der Name Ἠλκασαί bezw. Ἠλξασαί (= ἡλξασαί = θεὸς ἀποκεκαλυμμένος oder ἡλξασαί = nach Epiphanius δύναμις ἀποκεκαλυμμένη), neben dem noch der Name Ἰεξασαί (= ἡλξασαί vgl. Epiph. haer. 53<sup>1</sup>) vorkommt, ihm erst auf Grund seines Buches beigelegt worden ist.

2) Hippol. Phil. 9<sup>13</sup> καὶ τὸν μὲν ἄρσενά τὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἕξωτον πνεῦμα. Epiph. haer. 19<sup>4</sup> διαγράφει Χριστὸν τινὰ εἶναι δύναμιν, οὗ καὶ τὰ μέτρα σημαίνει . . . εἶναι δὲ καὶ τὸ ἕξωτον πνεῦμα καὶ αὐτὸ θήλειον cf. haer. 53<sup>1</sup>. καλεῖσθαι δὲ αὐτὸν (sc. Ἄδὰμ) Χριστὸν καὶ εἶναι τὸ ἕξωτον πνεῦμα ἀδελφὴν αὐτοῦ, θηλεῶς σχήματι ἐπίοχοισιν.

γεγονώς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει κτλ. Dazu mochte aber noch ein anderes kommen.

Wie nämlich das Weibliche in dem System des Elkesai eine hervorragende Stellung einnahm, so auch in der Praxis seiner Gläubigen. Von Epiphanius hören wir<sup>1</sup>, daß zwei Frauen, Marthus und Marthana, aus dem Geschlecht des Elkesai, bei ihnen in hohem Ansehen standen (ἀντὶ θεῶν προσεκυννοῦντο), so daß sogar der Staub ihrer Füße als Gegenmittel gegen Krankheiten benutzt wurde. Nach dem Buch Elkesai selber (bei Hippol. Phil. 9.17) erhielten nicht nur gläubige Männer, sondern auch die Frauen das Buch anvertraut, das im übrigen als Geheimbuch galt. Wie also bei den Montanisten, so spielten auch in der Sekte der Elkesaiten die Frauen eine hervorragende Rolle, — für den Verfasser der *K. II.*, der, wie er Eva als ein weit unter Adam stehendes Wesen, so überhaupt das ewig Weibliche als das ansah, was die Menschen herabzieht, ein Grund mehr, gegen diese für die Sache der Wahrheit unheilvolle Bevorzugung des Weiblichen mit aller Entschiedenheit zu protestieren.

Dieser Gegensatz der *K. II.* zu dem Buch Elkesai hatte aber noch einen tiefer liegenden Grund. Hatte nämlich die neue Offenbarung des Buches Elkesai den Zweck eine neue Sündenvergebung anzukünden, die durch die Taufe oder durch Waschungen vermittelt wird, so war sie dazu durch die Tatsache veranlaßt, daß in Zeiten der Verfolgung wiederholt Abfall zu dem heidnischen Götzendienst vorkam. Dem gegenüber erklärte das Buch Elkesai, es sei keine Sünde, *μη εἶναι ἁμαρτίαν* — das soll wohl heißen, es könne Vergebung der Sünden erlangt werden —, wenn Jemand während einer Verfolgung die Götzenbilder zum Schein verehere, vorausgesetzt, daß er sie nur nicht in seinem Herzen verehere, oder wenn Jemand mit seinem Munde sich als Nichtchristen bekenne, vorausgesetzt, daß er es nur nicht in dem Herzen tue<sup>2</sup>. Diese laxen Praxis und Moral aber, mußte sie nicht zur Heuchelei verführen, indem sie die Vergebung für den Abfall vom Glauben so leicht machte; mußte sie nicht dazu verleiten, nicht den einen Gott, sondern die Götter anzubeten und so Zustände schaffen, wie sie einst — nach *K. II.*

1; Vgl. S. 156 Anm. 1.

2; Epiph. haer. 19. 53 1; Orig. hom. in Ps. 82 bei Eus. VI 38.

— die weibliche Prophetie verschuldet hatte? Dagegen mußte natürlich der Verfasser der *K. II.* Einspruch erheben, indem er umsomehr die männliche Prophetie pries, wie es H 3<sub>26</sub> geschieht: *πενθεῖν γὰρ τοῖς αὐτοῦ υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν· ἀφενσται αὐτοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὴν παράκλησιν ὑπισχνούμενος· θεὸν ἕνα μόνον αἰτεῖν λέγει· θεοῦ οὔτε αὐτὸς λέγει οὔτε ἄλλω λέγοντι πιστεύει κτλ.* Sie, die männliche Prophetie, hatte keine Vertröstungen für den gegenwärtigen Äon, wie die weibliche, es sei denn die auf den kommenden Äon.

Richtete so der Verfasser der *K. II.* die Ausführungen über die weibliche Prophetie nicht gegen den Montanismus, sondern gegen dessen judenchristliches Widerspiel, den Elkesaitismus, so konnte er dabei nur von der praktischen Tendenz geleitet sein sein Buch, die Offenbarung des wahren Propheten, als Geheimbuch an die Stelle des Geheimbuchs Elkesai zu setzen. Wie aber konnte er dies erreichen, wenn er nicht ihm eine apostolische Autorität verlieh? Darum mußte es von Petrus verfaßt und von Jakobus approbiert sein; darum durfte es nur als Geheimschrift unter der Anrufung der 4 Elemente als Zeugen, wie auch das Buch Elkesai unter Anrufung der 7 Zeugen weiter überliefert werden. —

Dürfen wir aber also in *K. II.* eine deutliche Beziehung zu dem Buch Elkesai erkennen, so gewinnen wir damit einen festen Punkt, um die Abfassungszeit zu bestimmen. Nach Epiph. haer. 19<sup>1</sup>, Hippolyt. Philos. 9<sup>16</sup> ist das Buch Elkesai im 3. Jahre Trajans, also 100/101, abgefaßt, und es liegen keine Gründe vor, diese Angabe zu bezweifeln, vielmehr manche, die sie bestätigen. Die Bezugnahme auf den Krieg Trajans gegen die Parther, sowie die noch nicht erfüllte Weissagung eines Kriegs im 6. Jahre seiner Regierung<sup>1</sup> weisen unverkennbar, wenn auch nicht gerade in das Jahr 100, so doch in die Zeit Trajans. Was von den Christen in Zeiten der Verfolgung erzählt wird, daß sie nämlich die Götter anbeten und Christus verleugnen sollten, stimmt wörtlich mit dem bekannten Edikt Trajans des Jahres 111 an Plinius<sup>2</sup>. Die Vorschrift des Buches, das Gebet nicht nach Osten, sondern

1) Hippolyt. Phil. 9<sup>16</sup>.

2) Plinius Sec., Epp. lib. 9. 97. 98. ed. Titze Lips. 1823 p. 268 sq.

stets in der Richtung nach Jerusalem zu verrichten<sup>1</sup>, setzt voraus, daß Jerusalem noch nicht durch den Greuel an heiliger Stätte entweiht ist, wie dies durch die Aufstellung der Statue des Jupiter Capitolinus durch Hadrian (135) geschah. Das Alles beweist, daß das Buch Elkesai noch unter Trajan, jedenfalls vor 135 entstanden ist. Dann aber können die *K. II.* erst später entstanden sein, also nach 100/135, wie sie überhaupt nicht nur in der Verwerfung der neuen Offenbarung, sondern auch in der Ablehnung grob sinnlicher Spekulationen, wie z. B. über die Größe des Adam-Christus und des heiligen Geistes, in der geringeren Wertung jüdischer Zeremonien, wie der Beschneidung und des Sabbats, in dem Einfluß hellenischer Philosophie eine weiter vorgeschrittene Gestaltung der in dem Buch Elkesai vertretenen Ideen darstellen.

Berücksichtigen wir alle diese Momente, so werden wir, allerdings nicht in H 2<sup>17</sup>, welche Stelle sich nur auf das Ereignis des Jahres 70 beziehen kann, wohl aber in H 3<sup>15</sup> einen Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 135 erkennen. Im Gegensatz zu der falschen Prophetie, die auch manchmal τὸ τῆς προγνώσεως ἅγιον πνεῦμα entbehren muß, wird nämlich hier dargelegt, daß der wahre Prophet (= Christus) alles bis ins einzelne genau vorausgesehen und -gesagt habe. Als Beweis dafür wird zunächst die Weissagung von der Zerstörung des Heiligtums<sup>2</sup>, darauf das Wort Jesu, daß diese Weissagung noch in der ersten Generation sich erfüllen werde<sup>3</sup>, angeführt. Im Anschluß daran wird ein weiteres prophetisches Wort Jesu von der Belagerung Jerusalems usw. zitiert, das nur Lc. 19<sup>43</sup> eine Parallele findet. Alsdann wird im Text fortgefahren: „Gleichwohl (ὁμως) hat er mit deutlichen Worten auch das Folgende (καὶ τὰ ἐξῆς) vorausgesagt, was wir nun mit unsern eignen Augen sehen können“. Was aber ist „das Folgende“? Man könnte an weitere prophetische Worte Jesu denken, wie sie bei den Synoptikern stehen. Zweierlei spricht aber dagegen: 1) Weder auf Mt. 24<sup>34</sup> (Mc. 13<sup>30</sup>, Lc. 21<sup>32</sup>) noch auf Lc. 19<sup>43</sup> folgen hier prophetische Worte Jesu. Also wird auch der

1) Epiph. haer. 19 s.      2) Vgl. Mt. 21<sup>2</sup>, Mc. 13<sup>2</sup>, Lc. 21<sup>6</sup>.

3) καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη καὶ ἡ καθάρσις ἁγίου λήγῃται  
vgl. Mt. 24<sup>34</sup>, Mc. 13<sup>30</sup>, Lc. 21<sup>32</sup>.

Schreiber von H 3<sup>15</sup> keine solche gekannt haben. 2) Die auf die Zerstörung Jerusalems folgenden Weissagungen (vgl. Mt. 24<sup>19</sup>) handeln von den himmlischen Zeichen der Wiederkunft Jesu. Diese kann aber nicht der Verfasser der *K. II.* gemeint haben, da er sagt, sie sähen sie nun mit ihren eignen Augen. Faßt man den Kontext bei H 3<sup>15</sup> ins Auge, so wird man unter dem Folgenden, das er, der Verfasser und seine Leser, nun mit ihren eignen Augen als Beweis für die Zuverlässigkeit der Prophezeiungen Christi sehen, nichts anders verstehen können, als eine Belagerung bzw. Zerstörung Jerusalems, deren Augenzeuge jedoch nicht mehr die erste, sondern sie, die jetzt lebende Generation ist. „Geichwohl“, so heißt es, „hat Jesus auch das Folgende (die zweite Zerstörung Jerusalems) klar vorausverkündet“, weil es nämlich so schien, als ob die erste Zerstörung bzw. der bald darauf erfolgte Wiederaufbau Jerusalems die Prophezeiung des Herrn als unwahr erweisen würde. „Gleichwohl“ es so schien, so ist es doch nicht eingetreten, sondern „das Folgende“, die zweite Zerstörung, die wir nun mit unsern eignen Augen sehen können.

Nehmen aber die *K. II.* hier auf die zweite Zerstörung Jerusalems bezug, so können sie nicht vor 135 abgefaßt sein, keinesfalls aber auch viel später. Denn abgesehen davon, daß die *K. II.* (H 3<sup>15</sup>) die Zerstörung Jerusalems wie ein erst jüngst geschehenes Ereignis behandeln, dessen Augenzeuge der Verfasser ist, so erklärt sich ihre polemische Tendenz gegen den Elkesaitismus hinreichend nur bei der Annahme, daß sie ihm zeitlich noch nahe stehen. Auch die Abwesenheit jeglicher Polemik gegen Montanismus und Marcionitismus lassen es ratsam erscheinen, nicht weit über das Jahr 135 hinunter zu gehen.

Gerade in diese Zeit und ihre Stimmung passen auch sonst die *K. II.* sehr wohl hinein. Gehen sie von der Voraussetzung aus, daß sie von Petrus verfaßt und an Jakobus, den Bischof von Jerusalem, gerichtet sind, so müssen sie natürlich deshalb nicht vor 135 während des Bestandes der jerusalemischen Gemeinde abgefaßt sein, da jene Voraussetzung nur eine Fiktion ist. Aber diese Fiktion selbst war doch nur gut möglich in einer Zeit, welche noch eine lebhafte Erinnerung an die Existenz einer judenchristlichen Jerusalemer Gemeinde nicht nur, sondern auch

eines judenchristlichen Jerusalemer Bischofs hatte, der ein Nachfolger des Jakobus war.

Auch das Judenchristentum, wie es die *K. II.* darstellen, ist in dieser Zeit am leichtesten verständlich. Unterscheidet es sich von dem Elkesaitismus u. a. dadurch, daß die spezifisch jüdischnationalen Forderungen, die Beschneidung und das Sabbatgebot, zwar, wenigstens die erstere, nicht verschwunden sind, aber durchaus zurücktreten, so erklärt sich dies am einfachsten dadurch, daß der Umschwung der Zeiten, die Aufrichtung des Heidentums an heiliger Stätte nötigte, diese Forderungen, wenn nicht aufzugeben, so doch weniger kräftig zu betonen. Je mehr aber damit die Hoffnung auf die Realisierung des Gottesreiches in diesem Äon schwand, desto kräftiger mußte sich die Sehnsucht auf den kommenden Äon richten. Hier in diesem Äon — das bewies der Greuel an heiliger Stätte — war alles dem Bösen verfallen. Aber darum braucht man noch nicht zu verzweifeln. Bald wird nach dem Antichrist der Gute selber erscheinen und sein Friedensreich aufrichten.

Aber ebenso gut paßt in diese Zeit nach 135 das gnostische Element, das wir in *K. II.* finden. Das 4. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung ist ja gerade die Zeit, in der allenthalben in den christlichen Gemeinden der Gnostizismus zur Entfaltung gelangt, und Syrien der klassische Boden, wo er zuerst aufgeblüht ist. Dieselbe Geistesrichtung jener Zeit nach einer über den historischen Religionen stehenden religionsphilosophischen Betrachtung des Welt- und Menschenlebens, welche in den Systemen eines Saturnin, Basilides, Valentin, Cerdo und Bardesanes zum Ausdruck kommt, hat sich auch auf judenchristlichem Gebiet in dem System der *K. II.* wirksam gezeigt. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als ob jene Systeme direkt das der *K. II.* beeinflusst hätten. Denn wenn sie auch im einzelnen sich gegenseitig berühren — Lipsius hat vor allem auf die Verwandtschaft mit den ophitischen Systemen hingewiesen —, so ist doch das System der *K. II.* als solches original, wie es auch auf andere ohne nachweisbaren Einfluß gewesen ist.

Berücksichtigen wir noch, daß die *K. II.* ein Evangelium voraussetzen, das fast durchgängig eine ältere Tradition als die Synoptiker darbietet, und das Johannesevangelium sowie andre



Bücher des NTs. (außer den bekämpften paulinischen Briefen) nicht kennen<sup>1</sup>, so dürfen wir als das Ergebnis unsrer Untersuchung für gesichert ansehen, daß sie bald nach dem Jahre 135 verfaßt worden sind.

### 7. Die Bedeutung der Kerygmen.

Sehr wahrscheinlich haben die *K. II.* nicht bloß als Privatansicht und -arbeit eines Einzelnen, sondern als die Anschauung eines weiteren Kreises oder als heiliges Buch einer religiösen Gemeinschaft Bedeutung gehabt. Schon die Fiktion von der Autorschaft des Petrus und von ihrer Approbation durch Jakobus, ebenso auch die antielkesaitische Tendenz, verrät die Absicht des Verfassers, sein Werk zu allgemeiner Geltung zu bringen. Wenn er aber sein Buch nur als Geheimschrift weiter überliefert haben will, so umgrenzt er damit den Kreis, für den er es bestimmt: es ist eine kultische Vereinigung mit ihren besonderen Mysterien.

Durch die Taufe, d. h. wohl durch Untertauchen in einen Fluß oder eine Quelle, wird man in diese Vereinigung aufgenommen und gehört so zu der Gemeinschaft der Wiedergeborenen (Cont. 1 und lib. X der *K. II.*, R 375), darauf wird man unter Anrufung der 4 Elemente feierlich verpflichtet, nicht zu sündigen<sup>2</sup>. Damit oder danach erfolgt die Versiegelung der Vollkommenen<sup>3</sup>, vielleicht auch die Feier des Abendmahls bezw. der Genuß von Brot und Salz (Cont. 3). Dieser Mysterienorganisation steht ein Kollegium von Presbytern mit einem Bischof an der Spitze vor, in welches man nach einer Wartezeit von 6 Jahren unter ähnlichen Riten aufgenommen wird, wobei auch die Verpflichtung auf das Buch *K. II.* erfolgt (Cont.). Alle diese organisatorischen Bestimmungen wie der ganze Charakter der *K. II.* als eines Mysterienbuches beweisen, daß die *K. II.* dieselbe Bedeutung hatten oder haben sollten, wie das Buch Elkesai, das zu ersetzen sie bestimmt gewesen sind.

Für die Geschichte des Christentums aber sind sie von umso größerer Bedeutung, als uns keine andre Schrift einen so

1) Vgl. Kapitel III § 5.

2) Cont. 1 *ὡς καὶ αὐτοὶ ἀναγεννώμενοι κελεισθέντες ἐποιήσαμεν τοῦ μὴ ἁμαρτεῖν χάριν.* Man beachte die 1. Person Pluralis!

3) *τελείουσι αὐτῶν σφραγίζε* H 326.

tiefen Einblick in das Wesen und die innere Entwicklung, die die Anschauungen und Stimmungen, das Gemeindeleben und die kirchliche Organisation des palästinensisch-syrischen Judenchristentums tun läßt, wie die *K. II.*<sup>1</sup>

Ihre Bedeutung für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons und Textes wird das dritte Kapitel zu beleuchten haben.

### 8. Die in die Kerygmen verarbeiteten Quellschriften, Justins Antimarcion u. a.

Wie oben dargelegt worden ist, sind in die *K. II.* nicht nur kleinere Abschnitte, sondern ganze Bücher eingeschoben, und erst in dieser Überarbeitung haben sie Aufnahme in den Klementsroman gefunden.

Nachdem wir die ursprünglichen *K. II.* näher bestimmt haben, bleibt uns noch die Aufgabe, diesen Interpolationen ihren Platz in der altchristlichen Literatur zuzuweisen.

Wir beginnen mit den antimarcionitischen Abschnitten. Dabei stellt es sich heraus, daß ihr Redaktor vielfach unselbständig verfahren ist und eine Quellschrift benutzt hat, welche sich mit der Widerlegung Marcions befaßt haben muß<sup>2</sup>. Vergleichen

1) Vgl. die §§ 4 und 5 dieses Kapitels.

2) Vgl. Kapitel II, Unterteil I § 3. Als Beweis dafür, daß in den antimarcionitischen Partien eine Schrift benutzt worden ist, welche einen andern Charakter als die übrigen Partien der Klementinen trägt, mag nicht nur die Eigenheit ihrer Theologie dienen, welche sich von der der *K. II.* wesentlich unterscheidet (vgl. dazu S. 144 ff. sowie S. 165), sondern auch die Eigenheit des Stiles, wie sie in einer — bei dem verhältnismäßig geringen Umfang — großen Anzahl von Wendungen und Ausdrücken hervortritt, die wir hier wieder nach Chawners Index zusammenstellen:

*ἀληθινός* 16 7; *ἀμφιέννυμι* (*ψυχή*) 16 10. 16; *ἀναβαίνω* (*ἐπὶ χειλέων*) 16 6. 8 (cf. 17 18); *ἀναγγέλλω* 16 8; *ἀναπληρόω* 3 43, sonst nur 3 60, cf. 1. Kor. 14 16; *ἀνώτερος δημιουργός* 3 41. 16 21 (17 20?). 18 1; *ἀποθρασίνω* 18 14; *ἀποκρίπτω* Aorist: *ἀπέκρουβα* bezw. *ἀπεκρίβην* 18 16. 17, sonst *ἀπέκρουβα* 3 65. 6 2; *ἀρετός* 16 21; *αὐτογέννητος* 16 6 bis; *βάτος* 16 14; *ἀπὸ γραφῶν ἰλέ;χεν* 3 2. 28-41. 16 8. 9 bis. 14 bis, cf. 16 13, sonst noch 17 5; *αἱ γραφαί* 3 42. 35. 36. 57 bis. 16 5. 7 bis. 8. 9. 11. 12. 13 (cf. 3 10); *Δανὶδ* 18 13 bis; *δημιουργός* (= *ἐγνωσμένος*) 17 4. 18 4. 13. 18; (- - *δικαίος*) 17 5. 18 1. 3 (cf. 3 38). 15. 22. 19 1 bis. (5. 9); *διάβολος* = Teufel 19 2 bis; *δνάς* 16 12 bis; *εἰκῶν θεοῦ* (= Leib) 16 10; *Ἐμμαονήλ* 16 14; *ἡ ἔνδοθεν ψυχή* 16 10; *ἐπάγω* 3 39 (17 5). 18 13. 18, sonst noch 19 16; *ἐπιμαρτύρῶ* 16 6, dagegen *ἐπιμαρτύρομαι* Cont. 1; *Ἡσαΐα*; 18 15 bis. 18 bis; *θεῖται γραφαί* 16 8; *θεός θεῶν* 16 6 bis. 7. 18 4 (cf. 3 2; *θίσις* 3 45 bis; *Ἰερουσαλ* 18 4; *ὁ Ἰουδαίων θεός* 16 7 passim 9. 14; *κακο-*

- wir nämlich zunächst H 3<sup>39</sup> und Tert. adv. Marc. 2<sup>25</sup>, wo beide-  
mal, H 3<sup>39</sup> als Einwurf Marcions und zum Beweis für die Un-  
wissenheit des Schöpfergottes, Tert. adv. Marc. 2<sup>25</sup> zur Zurück-  
weisung dieses Einwurfs, auf das Verbot Gottes hinsichtlich des  
Lebensbaumes (Gen. 3<sup>22</sup>) und auf den Entschluß Gottes, sich in  
Sodom umzuschauen (Gen. 18<sup>21</sup>), eingegangen wird; außerdem
- H 3<sup>45</sup> und Tert. adv. Marc. 2<sup>18</sup>, wo ebenfalls beidemale unter Hin-  
weis auf das Schicksal des fleischlüsternen Volkes in der Wüste  
die marcionitische These behandelt wird, so werden wir erkennen,  
nicht zwar, daß der antimarcionitische Redaktor in H 3 aus  
Tertullian geschöpft habe oder umgekehrt, sondern daß beide eine  
marcionitische oder antimarcionitische Schrift benutzt haben.

Auf die Benutzung einer Schrift Marcions selber scheint

- R 2<sup>38</sup> hinzuweisen (s. o. S. 101 f.), indem Petrus hier den Simon  
(= Marcion) fragt: *Ex scripturis Judaeorum, quae in auctoritate  
habentur, probare potes . . . an ex tuis scriptis propriis?*
- Aber vergleichen wir zunächst R 2<sup>41</sup> und Tert. adv. Marc. 1<sup>7</sup>, so  
finden wir an beiden Stellen die Behauptung aufgestellt, daß auch  
die Götzenbilder der Heiden Götter genannt werden. Auch Irenaeus,  
adv. haer. III 6<sup>3</sup> wiederholt sie, indem er sich zu ihrer Richtig-  
stellung wie H 16<sup>8</sup> auf Jer. 10<sup>11</sup> beruft. Da nun Tertullian wie  
Irenäus in diesen Stellen in gleicher Weise Marcion widerlegen,  
können sie nicht auf eine marcionitische, sondern nur auf eine  
antimarcionitische Schrift zurückgehen. So wird auch R 2<sup>41</sup>  
seine Wissenschaft von Schriften Marcions nicht aus diesen  
selber, sondern aus einer Widerlegung derselben geschöpft haben,  
aus einer Widerlegung freilich, welche ihrerseits auf einer ge-  
nauen Kenntnis der Schriften Marcions beruhen muß.

Welches ist diese gemeinsame Schrift?

Bemerkenswert ist noch zunächst, daß wir eine weitere Pa-  
rallele zu der angeführten Stelle R 2<sup>41</sup> auch bei Justin finden,  
die sich nicht nur auf die Sache, sondern auch auf den Wort-  
laut erstreckt:

*λογέω* 16 6. 8. 9; *καταλέγω* 16 8. 19 1, vgl. 19 6. 7; *κηρός* 16 10 pass.; *κληρο-  
νομεῖν ζωὴν αἰώνιον* 18 3. 17 (vgl. *κλ. αἰῶνα* 11 17. 32); *λατρεῖα θεοῦ ἐτέ-  
ροις* 16 6. 13; *μεσίτης* 16 5; *ξίλον τῆς ζωῆς* 3 39. 42. 16 6; *μεθ' ὄρκου*  
*ἐπισφραγίζουσιν* 16 7; *παλαίω* (Jakob) 16 14. 18 13, sonst noch 20 7; *παρα-  
νέω* 16 8; *σοφία* 16 12; *ψιθιρισμός* 16 21.

R 2<sub>41</sub>

Simulacra quoque gentium dii appellantur et omnes scimus quia non sunt; sed impiis quasi pro poena hoc datum est, ut quia verum deum cognoscere noluerunt, quaecunque eis forma et imago occurrisset, haberetur ab eis deus.

Apol. I 9

οὓς ἄνθρωποι μορφώσαντες καὶ ἐν ναοῖς ἰδρύσαντες θεοὺς προσώνομασαν, ἐπεὶ ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα γινώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Vgl. Apol. I 5 . . . δαίμονας . . . θεοὺς προσώνομαζον und Dial. c. Tryph. 79 καὶ Λαυδὸς ὅτι οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια εἶσιν εἶπεν (Ps. 95<sup>5</sup>).

Diese Parallelen gehen aber weiter: R 2<sub>42</sub> und H 16<sub>14</sub> legen dar, daß nach der Schrift auch die Engel Götter genannt werden. Derselbe Gedanke findet sich aber auch bei Justin, Dial. c. Tryph. 56; R 2<sub>44</sub> werden die Propheten im Gegensatz zu der sonstigen Auffassung in *K. II.* als sancto spiritu repleti bezeichnet, ebenso Dial. c. Tryph. 7: ἅγιον πληρωθέντες πνεύματι. R 2<sub>48</sub> heißt es von Moses: Moyses quoque . . . Iesum venturum esse prophetavit, dementsprechend Apol. I 32: Μωϋσῆς μὲν οὖν πρῶτος τῶν προφητῶν γενόμενος εἶπεν. Es folgt Gen. 49<sub>10</sub> — eine Stelle auf welche auch die antimarcionitische Bearbeitung von H 3<sub>49</sub>, vgl. R 1<sub>50</sub>, näher eingeht — und es heißt alsdann weiter: μέχρι τῆς φανερώσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ὡς προεῤῥήθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἁγίου προφητικοῦ πνεύματος διὰ τοῦ Μωϋσέως. R 2<sub>58</sub> wird Adam genannt homo, quem plasmavit deus . . . und primus homo; Apol. I 44 ὁ πρῶτος πλασθεὶς ἄνθρωπος. Auch in den Lehranschauungen finden sich viele Ähnlichkeiten. R 2<sub>40</sub> sagt Petrus von Gott: ostendero nullum esse hoc superiorem, sed ipsum esse super omnia. Ähnlich wird Gott Dial. c. Tryph. 56 bezeichnet: ὁ τῶν ὄλων ποιητής, ἑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστι und c. 60 nochmals ὁ ἑπὲρ κόσμον θεός, ἑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι. H 16<sub>12</sub> läßt die Worte: „Wir wollen den Menschen machen“ von Gott zu der ihm immanenten „Weisheit“ gesprochen sein, genau so Dial. c. Tryph. c. 62. Beachten wir weiter — was in Kapitel III § 1 und 2 im einzelnen noch bewiesen werden wird —, daß die alttestamentlichen Schriftzitate gerade in diesem antimarcionitischen Abschnitt, sowohl bei R als auch bei H, abweichend von dem sonstigen Verhalten der *K. II.*, ebenso

wie bei Justin, meist in Übereinstimmung mit LXX, dabei z. T. auch in wörtlicher Übereinstimmung mit Justin angeführt sind, die neutestamentlichen Schriftzitate ebenfalls des öftern — und abweichend vom Kanon — mit den justinischen sich decken, so werden wir zu dem Schluß geführt, daß überall da, wo die *K. II.* eine antimarcionitische Färbung haben, eine justinische Schrift benutzt worden ist, ähnlichen Charakters. Liegt es nahe, an Justins Schrift *adv. Marcionem* zu denken, so bestätigt dies folgende bedeutsame Parallele:

R 245 f.

Si verus aliquis surgeret propheta, qui signa et prodigia faceret, suadere autem velit, ut coleremus deos alios praeter Judaeorum deum, nunquam ei credere possemus.

Deut. 13 1f.

246 Propterea ergo et dominus noster . . . deum praedicabat Judaeorum, et ideo recte praedicationi ejus creditur, darauf folgt in R 247 ein Zitat: Mt. 11<sup>27</sup> mit ausführlicher Exegese.

Eus. h. e. IV 18 9.

καὶ καλῶς ὁ Ἰουστίνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησὶν ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπέισθην, ἄλλοι θεὸν καταγγέλλουσι παρὰ τὸν δημιουργόν.

Iren. adv. haer. IV 6, 2.

Et bene Justinus in eo libro, qui est ad Marcionem, ait: Quoniam ipsi quoque domino non credidisset alterum deum annuntianti praeter fabricatorem . . . firma est mea ad eum fides. Es folgt alsdann Mt. 11<sup>27</sup> mit ausführlicher Exegese.

Vgl. auch Dial. c. Tryph., c. 100. Es ist klar: der Gedanke, der Wortlaut, die Reihenfolge, das Zitat Mt. 11<sup>27</sup>, alles stimmt in R 245 mit Justins Antimarcion nach Euseb. bzw. Irenäus überein. Das kann kein Zufall sein. Ist vielmehr sonst in R 238 ff. cf. H 165 ff. eine antimarcionitische Schrift Justins benutzt worden, dann auch R 245. Dann aber kann diese nur das lang gesuchte Syntagma Justins *πρὸς Μαρκίωνα* sein. Da aus ihm auch die übrigen Ausführungen und Schriftzitate in R 238 ff. und H 165 ff. geschöpft sein müssen, so haben wir in diesen Stellen der Klementinen zwar nicht das Justinische Syn-

tagma gegen Marcion selbst im Wortlaut, wohl aber eine Bearbeitung, welche sich, wie die Parallelen zeigen, sehr eng an das Original anschließt. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch sonst, wo in H und R sich antimarcionitische Interpolationen finden, wie z. B. H 19<sub>2</sub>ff. (s. o. S. 106), R 2<sub>25</sub>ff., diese ebenfalls auf Justins Antimarcion zurückgehen.

Wie das 4. Buch (nach R 3<sup>75</sup>) ist, wie oben S. 108ff. gezeigt, auch das 7. Buch nachträglich in die *K. II.* eingeschoben worden.

Dem antimarcionitischen Bearbeiter kann es nicht wie das 4. auf die Rechnung geschrieben werden, da es keine unmittelbare antimarcionitische Tendenz verrät.

Weil wiederholt erwähnt wird, daß die Apostel bzw. Jakobus die Stufen zum Tempel hinaufgegangen seien, um dort zu disputieren (R 1<sub>53.66.73</sub>) hat man darin die von Epiph. haer. 30<sup>16</sup> erwähnten Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου wiedergefunden; so zuerst Köstlin in der Hallischen Literaturzeitung 1849, Nr. 76, dem hierin Hilgenfeld. Uhlhorn u. A. folgten.

Und es spricht Manches dafür, daß wenigstens die 2. Disputation (R 1<sub>66-71</sub>) einer derartigen Quellenschrift entnommen ist. Aber in der 1. Disputation R 1<sub>54-65</sub> ist überhaupt nicht von Jakobus die Rede. Daher ist es fraglich, ob sie den Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου zuzuweisen sei, sofern überhaupt dieses Buch, von dem wir nur den Titel kennen, in R 1<sub>66-71</sub> wiederzufinden ist.

Beachtenswert für die Lösung dieses literarischen Problems erscheint es nun, daß R 1<sub>55</sub> die Apostel in einer an Mt. 10<sub>2-4</sub> erinnernden und von Mc. 3<sub>16-19</sub> wie Lc. 6<sub>14-16</sub> (Act. 1<sub>13</sub>) abweichenden Reihenfolge aufgezählt werden<sup>1</sup>, so jedoch, daß Matthäus, der bei Mt. an 8. Stelle steht, in R 1<sub>55</sub> an 1. Stelle neben Andreas (frater Petri R 1<sub>56</sub>), dagegen der bei Mt. mit Matthäus zusammengestellte Thomas in R 1<sub>61.62</sub> mit Petrus an letzter Stelle genannt wird. Die Nachstellung des Petrus ist

1; Der Apostelkatalog in R 1 stimmt — abgesehen von der oben weiter dargelegten Ausnahme — mit Mt. völlig, auch in den Benennungen der Apostel z. B. des Lebbäus, der nur bei Mt. so heißt, und des Simon, der nur bei Mt. und Mc. näher bestimmt ist. Die Ersetzung des Judas durch Barnabas geschah auf Grund von Act. 1<sub>23</sub>, wobei jedoch an Stelle des nach Act. 1<sub>26</sub> durchs Loos bestimmten Matthias eigentümlicherweise bei R der Act. 1<sub>23</sub> erwähnte, aber nicht durchs Loos gewählte Barnabas tritt.

natürlich das Werk des Redaktors der Klementinen bezw. der *K. II.*, der seiner Fiktion nach den ganzen Bericht dem Petrus in den Mund legt und daher ihn auch zuletzt mit Kaiphas disputieren läßt (R 162), wie später Jakobus mit Kaiphas disputiert. Ist aber der Kaiphas schon vorher (R 161) zur Genüge von Thomas widerlegt worden, so braucht er nicht nochmals durch Petrus widerlegt zu werden. Dürfte damit schon der Beweis erbracht sein, daß die Nachstellung des Petrus nicht ursprünglich sei, so zeigt die ausdrückliche Bezeichnung des Andreas als Bruders Petri (*frater meus* R 156) besonders im Hinblick auf die Zusammenstellung des Bruderpaares Jakobus und Johannes (R 157), daß ursprünglich auch das Bruderpaar Petrus und Andreas, wie Mt. 10 2f. nebeneinander stand und nur von dem Redaktor auseinandergerissen wurde. Wer aber hat dann das Jüngerpaar bei Mt. Matthäus und Thomas nicht nur aus seiner Reihenfolge als des 4. herausgenommen, sondern auch auseinandergerissen, sodaß Matthäus an die 1. Stelle, Thomas an die letzte Stelle rückte? Dazu lag für den Redaktor der Klementinen bezw. der *K. II.* kein Interesse vor. Das war schon in der hier — von Kl. bezw. *K. II.* — benutzten Quellenschrift geschehen. Und es ist auch der Zweck dieser Umstellung noch ersichtlich: Wie der Verfasser der Klementinen bezw. der *K. II.* den Petrus als den fingierten Autor zum Gegner des Jakobus macht, so auch der Verfasser der Quellenschrift den Thomas, offenbar, weil er ihn sich als Verfasser dachte. Unser Abschnitt R 154-65 muß demnach einer apokryphen Schrift angehören, die irgendwie zu Thomas Beziehung hat!

Aber auch die 2. Disputation (R 166-71) kann nicht mit den *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* identifiziert werden, obwohl hier Jakobus im Mittelpunkt steht.

Denn zweifellos bildet sie mit der ersten (R 154-65) ein literarisches Ganze. Da nun aber diese nichts mit den *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* zu tun hat, wird auch jene mit ihnen nicht in Verbindung gesetzt werden dürfen.

Dazu kommt weiter, was für beide Disputationen gilt, daß, worauf Hort aufmerksam gemacht hat<sup>2</sup>, bei dem Ausdruck *Ἀνα-*

1) An die Acta Thomae ist jedoch hier nicht zu denken.

2) F. J. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine Recognitions. London 1901 p. 40 sq. Vgl. auch Lehmann a. a. O. 344 f.

βαθμοὶ Ἰακώβου gar nicht an die Tempelstufen, wie R 153.66.73, zu denken ist. Da er nämlich bei Epiphanius durch den Ausdruck ἐξηγήσεις ergänzt und erläutert wird, kann er nur im bildlichen Sinne (etwa = Einleitung) verstanden werden.

Überdies waren die Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου nach der Schilderung des Epiphanius eine Schrift, ähnlich wie die *K. II.*, im Geist des synkretistischen Judenchristentums und mit ausgesprochen antipaulinischer Polemik. Diese Charakteristik aber trifft nicht auf unsre beiden Disputationen zu.

Daher werden wir in ihnen wohl eine besondere Quellschrift, aber nicht die Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου wiedererkennen dürfen.

## II. Die Ἠράξεις Πέτρον.

### 1. Der Ausgangspunkt der Untersuchung.

Das 7. Buch der R 375 erwähnten 10 Bücher der *K. II.* (quae prosecuti sunt duodecim apostoli in templo vgl. R 154-71) berichtet in den letzten Kapiteln (R 166-71) ausführlich von einer Disputation, die zwischen Jakobus, dem Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, einerseits und Gamaliel bzw. Kaiphas andererseits stattfindet und selbst den Pontifex überzeugt. Da aber veranlaßt ein „feindseliger Mensch“ (= Paulus) eine Verfolgung der Christen, wobei Jakobus beinahe erschlagen wird; die Christen wandern infolgedessen nach Jericho aus. Der feindselige Mensch dagegen eilt mit Briefen des Hohenrates nach Damaskus, weil er glaubt, daß auch Petrus dorthin geflohen sei.

Auffälligerweise bricht nun mit R 171 diese Erzählung ab. Dagegen wird R 172 berichtet, wie Jakobus episcopus auf die schriftliche Bitte des Zacchäus den Petrus von Jericho nach Cäsarea schickt, um einen samaritanischen Magier Simon, der sich als den stans und die virtus summa excelsi dei, quae sit supra conditorem mundi ausbebe, zu bekämpfen, und wie Petrus, dem Befehl des Jakobus folgeleistend, dem Zacchäus in Cäsarea erzählt, was bereits R 154-71 über die Disputation in Jerusalem berichtet worden war; worauf Zacchäus dem Petrus über Simon Mitteilungen macht und Simon selbst den Petrus zur Disputation auffordert.



Vergleichen wir beide Abschnitte. R 1<sup>54-71</sup> und R 1<sup>72-74</sup>, so finden wir leicht, daß hier zwei völlig verschiedene Relationen vorliegen: Während nach dem 1. Bericht Jakobus sich in Jericho befindet, ist er nach dem zweiten in Jerusalem zu denken, da ja Petrus dem Jakobus von Cäsarea nach Jerusalem seine Kerygmen sendet (vgl. H 11<sup>35</sup>). Dort stehen sich Jakobus bzw. dessen Begleiter, die Apostel, und der Hohepriester bzw. die Juden gegenüber, hier Petrus und Simon. Ist nach dem 1. Bericht der feindselige Mensch, der hier als der entschiedenste Verfechter des Judentums auftritt, kein anderer als der Paulus bzw. Saulus der Apostelgeschichte, so ist der Gegner des Petrus weiter nichts als ein Magier und Vertreter gnostischer Ideen und hat nichts mit dem Saulus-Paulus gemein, zumal sich dieser ja zur Zeit auf dem Wege nach Damaskus befindet<sup>1</sup>. Es ist klar, R 1<sup>72-74</sup> kann nicht zu R 1<sup>54-71</sup> gehören. Da nun aber R 1<sup>54-71</sup> zu den — überarbeiteten — *K. II.* gehört, kann R 1<sup>72-74</sup> nicht dazu gehören. Vielmehr sind diese Kapitel ihrem ganzen Charakter nach (vgl. z. B. die Rekapitulation der Disputation) nur eine Naht, um die *K. II.* mit einem andern Bericht zu verbinden, bei dem es sich nur um Petrus und Simon handelt. Nun beginnt unmittelbar darauf (R 2<sup>1π</sup>, cf. H 2<sup>1π</sup>.) ein derartiger Bericht. Wohin gehört er? Er wird als eine weitere Quellenschrift der Klementinen anzusehen sein, welche wir einstweilen nach Analogie apokrypher Apostelgeschichten *Πράξεις Πέτρον (II. II.)* nennen, wofür der Beweis noch zu erbringen ist.

## 2. Der Inhalt.

Der Bericht beginnt H 2<sup>1</sup>, vgl. R 2<sup>1</sup>, damit, daß Petrus mit 16 bzw. 12 Begleitern eingeführt wird, zu denen jedoch nach der Grundschrift auffälligerweise Klemens nicht gehört (vgl. H 2<sup>1</sup> und S. 171, Anm. 1)<sup>2</sup>. Schon hierin differiert er nicht unwesentlich mit der vorangehenden — sowie nachfolgenden — Erzählung der Klementinen, welche stets den Petrus allein oder nur in Be-

1) Auch ein Vergleich der R 1<sup>54</sup> angegebenen Lehre Simons mit der R 1<sup>72</sup> angegebenen, zeigt, daß beide nicht zusammengehören: Nach R 1<sup>54</sup> ist die Hauptlehre Simons die Leugnung der Auferstehung, nach R 1<sup>72</sup> ein gnostischer Dualismus. Dabei sei jedoch dahingestellt, ob nicht in R 1<sup>54</sup> ein späterer Einschub vorliegt.

2) Über die Differenzen der Berichte vgl. Kapitel I S. 17 f.

gleitung des Klemens bzw. der zu dem Klemensroman gehörenden Personen auftreten läßt. Besonders auffällig ist es, daß auch Barnabas, der doch den Klemens zu Petrus geführt hat, im Gefolge des Petrus fehlt. Im weiteren Verlauf H 2<sub>31</sub> ist von Gebetsheilungen durch Petrus so die Rede, als ob davon vorher aufs genaueste erzählt worden wäre — und doch steht vorher davon kein Wort. Man sieht schon hieraus: der Verfasser des Klemensromanes fügt hier in seine Darstellung eine Quellenschrift ein, deren Hauptperson Petrus ist, II. II. In dieser Versammlung<sup>1</sup> wird über Simons Leben und Lehre Bericht erstattet (H 2<sub>22 f.</sub>

1) Nach R 2<sub>1</sub> gehören zu den Jüngern des Petrus: 1. Zacchäus, 2. Sophonias, 3. Josephus, 4. Michaeas, 5. Eliesdros (bzw. Eleazarus), 6. Phineas, 7. Lazarus, 8. Helisaeus, 9. Klemens, 10. Nicodemus, 11. Nicetas, 12. Aquila. Nach R 3<sub>68</sub> kommen für die letztgenannten vier hinzu: 13. Benjamin, filius Saba, 14. Ananias, filius Safra, 15. Rubelus, Zacchaei frater, 16. Zacharias, structor. Nach H 2<sub>1</sub> sind es 16 Begleiter: 1. Ζαχαρίας ὁ ποτε τελώνης, 2. Σοφονίας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, 3. Ἰωσήφος, 4. Μιχαίας ὁ τοῦτον σὺντροφος, 5. Θωμᾶς, 6. Ἐλιζέτρος, οἱ δίδυμοι, 7. Αἰνέας, 8. Λάζαρος, οἱ ἱερεῖς, 9. Ἐλισσαῖος, 10. Βενιαμὴν ὁ τοῦ Σαφρά, 11. Ροῦβλος, 12. Ζαχαρίας, οἱ οἰκόδομοι, 13. Ἀνανίας, 14. Ἀγγαῖος, οἱ ἰαμνηοί, 15. Νικητής, 16. Ἀκύλας. Vergleichen wir diese drei Verzeichnisse, so fällt zunächst auf, daß R 3<sub>68</sub> und H 2<sub>1</sub> bei den Namen auch Beinamen stehen, während solche R 2<sub>1</sub> fehlen. Sie haben jedenfalls in der Grundchrift gestanden. So erscheint nach dieser Richtung hin H 2<sub>1</sub> gegenüber R 2<sub>1</sub> original. Doch ist statt Αἰνέας der hebräische Name Φινέας zu lesen, wenn nicht an den Act. 9<sub>32 f.</sub> erwähnten, von Petrus geheilten Αἰνέας aus Lydda zu denken ist. Wenn R 2<sub>1</sub> den Nikodemus statt des Thomas H 2<sub>1</sub> anführt, so scheint dies auf einer späteren Korrektur zu beruhen, die deswegen geschah, weil schon früher R 1<sub>61</sub> Thomas unter den Jüngern Jesu und den Aposteln angeführt wurde. Wahrscheinlich nahm der Redaktor daran Anstoß, daß ein Jünger Jesu auch ein Jünger des Petrus gewesen sein sollte, und setzte dafür den ihm aus Ev. Job. bekannten Nikodemus ein. Dieser gibt sich überdies als Nachtrag durch die Stellung die er R 2<sub>1</sub> zwischen den Brüdern Klemens und Niketa einnimmt. Jedenfalls gehörten, wie R 3<sub>68</sub> deutlich verrät, Nikodemus und so auch Klemens, Niketas und Aquila ursprünglich nicht zu den Jüngern des Petrus. Ihre griechisch-römischen Namen passen überdies sehr schlecht in die Gesellschaft der sonst durchweg hebräischen Namen. Sie sind von dem Bearbeiter des Klemensromanes hinzugefügt. Ursprünglich waren nur als Begleiter des Petrus genannt: 1. Zacchäus, 2. Sophonias, 3. Josephus, 4. Michaeas, 5. Thomas, 6. Eleazarus, 7. Phineas bzw. Aeneas, 8. Lazarus, 9. Elissäus, 10. Benjamin, 11. Rubilus, 12. Zacharias, sowie vielleicht 13. Ananias und 14. Angaeus.

R 27). Danach stammt Simon aus Gitthä in Samarien. Sein Vater hieß Antonius, seine Mutter Rahel<sup>1</sup>. Als Stammvater seiner Häresie wird Johannes der Täufer genannt (*Ἰωάννης ὁ ἡμεροβαπτιστής*), der 30 Anhänger hatte, darunter auch Simon und eine Frau, namens Helena (Luna). Nach des Johannes Ermordung wurde zunächst Dositheus das Haupt der Sekte (H 224. R 28). Allmählich aber gelang es Simon, sich an seine Stelle zu bringen. Da er ihn an magischen Künsten übertraf — der Stock, mit dem ihn Dositheus schlug, ging durch seinen Körper, wie durch Rauch —, wurde er das Oberhaupt (*stans*, *ἑστώς*, vgl. H 223.24. R 27.11); Helena aber wurde seine Gemahlin, mit der er allenthalben herumzog, um die Menschen zu verwirren (H 225. R 212).

Vor allem ist er Magier und Goet, der sich auf alle möglichen Zaubereien versteht. Er kann sich unsichtbar und wieder sichtbar machen, durch Berge und Felsen hindurch wandeln, im Feuer verweilen, von hohen Bergen sich herablassen, durch die Luft herabfliegen, sich aus Fesseln befreien und seine Häscher in Fesseln schlagen, Kerkerriegel öffnen, Bäume und Sträucher hervorzaubern, aus Steinen Brot machen, Statuen beleben, sein Gesicht verändern, sich ein Doppelgesicht geben, sich in Schlangen, Schafe oder Ziegen verwandeln, kleinen Kindern Bärte anzaubern, Geld machen, Geräte sich automatisch bewegen, Hunde bellen lassen u. dgl.<sup>2</sup> Insbesondere versteht er sich auf die Nekromantie<sup>3</sup>. Aber obwohl er durch seine Künste und Zaubereien den Menschen nur schadet, sie krank und besessen macht<sup>4</sup>, wird er doch allenthalben wie ein Gott verehrt, indem ihm Statuen errichtet und göttliche Ehren erwiesen werden<sup>5</sup>.

Er selber bezeichnet sich als die Kraft des höchsten Gottes. deshalb gilt er als der Christus oder der *ἑστώς*<sup>6</sup>. Als die Manifestation des obersten Gottes<sup>7</sup> steht er über dem Schöpfergott,

1) Rahel wird auch R 347 als Mutter Simons erwähnt. Inwieweit die Pflegemutter Simons, die Syrophönicierin Justa, zu den II. II. gehört, muß dahingestellt bleiben.

2) H 232. R 29 vgl. H 222. 34. 44. R 347. 48. 60.

3) H 226-31. 44. R 213 f.

4) H 44. 626.

5) H 227. 34. 44. R 29. 363.

6) H 222. R 172. 27 vgl. 347.

7) *ἀνωτάτη δύναμις* H 222, *excelsus deus* R 172, *virtus in altissimis* R 120. 347.

der von dem obersten Gott gesandt ist<sup>1</sup>. Er leugnet die Auferstehung der Toten wie auch ein künftiges Gericht (H 2<sub>23</sub>)<sup>2</sup>.

Neben ihm steht Helena, die, von dem obersten Gott aus dem oberen Himmel herabgestiegen (*ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων οὐρανῶν*), als die Herrin (*κυρία*), Allmutter (*παμμήτωρ*) und Weisheit (*σοφία*) verehrt wird. Um sie, d. h. um ihr Bild kämpften einst die Hellenen und Barbaren. Aber sie selber kannten sie nicht, denn sie selbst weilte bei dem obersten Gott. Auch sie kann fliegen, wie man sie einst in Gegenwart einer großen Menschenmenge von einem hohen Turm durch die Fenster herunterstürzen sah<sup>3</sup>.

Zu seiner Begleitung gehören die 30 Exarchen, die früher die Sekte des Dositheus bildeten (H 2<sub>23</sub>). —

Nachdem die beiden Gegner, Petrus mit 16 bzw. 12, Simon mit seinen 30 Begleitern geschildert sind<sup>4</sup>, sollte nun eigentlich erzählt werden, wie beide in Cäsarea vor versammeltem Volke in Wort und Tat ihre Kräfte messen, bis einer von ihnen als Sieger hervorgeht und das Volk für sich gewinnt. Statt dessen werden Reden des Petrus über den wahren Propheten<sup>5</sup> und über die falschen Perikopen, Disputationen des Petrus mit Simon über denselben Gegenstand<sup>6</sup>, über die marcionitische Theologie<sup>7</sup> gebracht, alles Ausführungen, die in keinem einzigen Zuge zu dem Bild des vorher gezeichneten Petrus und Simon passen, und,

1) *ὁ τὸν κόσμον κτίσας θεός* H 2<sub>23</sub>. (32.) R 1 72. 27.

2) Nach H 2<sub>23</sub> ist er auch Vertreter des samaritanischen Kultes auf dem Berge Garizim. Es läßt sich aus R verfolgen, wie er das in H geworden ist. Nach R 1 54 war es die Lehre der samaritanischen Sekte: *Aliud Samaraeorum schisma est: ipsi enim resurrectionem mortuorum negantes adserunt, non in Hierosolymis, sed in monte Garizim adorandum esse. Dementsprechend wird R 1 57 als die Lehre eines gewissen Samaritaners hingestellt: Samaraeus quidem . . . neque mortuos adserens resurrecturos neque eum, qui est in Hierusalem, cultum dei tenendum, sed montem Garizim venerandum. Weil Simon Σαμαρείς τὸ ἔθνος war, mußte er natürlich lehren (H 2<sub>23</sub>), nicht nur οὔτε νεκροὺς ἐγεροθήσεται πιστεύει, sondern auch τὴν Ἱερουσαλήμ ἀρνείται, τὸ Γαρίζιν ὄρος ἀντισφέρει. H 2<sub>22</sub> fügt noch hinzu, daß er das Gesetz allegorisch auslege und ein künftiges Gericht leugne.*

3) H 2<sub>23</sub>. 25. R 2 12.

4) Zu diesen Zahlen vgl. H 2<sub>23</sub>.

5) H 2 4-12 cf. R 1 21-26. H 3 6-28.

6) H 3 36-56.

7) H 10 4 ff. R 2 38 ff.

wie im vorigen Kapitel gezeigt worden ist, den überarbeiteten *K. II.* entnommen sind.

Erst H 17<sup>1f.</sup> (vgl. R 3<sup>12</sup>) treffen wir wieder auf Ausführungen, die sich inhaltlich an den Bericht über das Leben und die Lehre des Simon in R 2, H 2 anschließen. Doch sind auch sie nicht frei von Überarbeitungen. Denn sie werden nicht als Erzählung dargeboten, sondern nur in Form eines Berichtes, den Zacchäus von dem Auftreten und den Reden Simons gibt. Wie H 2<sup>23</sup> es voraussetzt, erscheint hier Simon — und zwar zum ersten Mal wieder — in Begleitung seiner 30 Anhänger (H 17<sup>1</sup>), während er bei den Disputationen, deren Stoff aus *K. II.* geschöpft ist, stets ohne Begleiter dem Petrus gegenübertritt, ein deutliches Kennzeichen dafür, daß hier die *II. II.* mit ihrer Erzählung einsetzen. Wie er selber nach *II. II.* als Magier und Goet auftritt, so erhebt er auch hier gegen Petrus vor allem den Vorwurf, daß er ein Magier und *κακίας ὑπηρέτης* sei und alles nur durch magische Künste erreicht — ein Vorwurf, der in *K. II.* nirgends gegen Petrus erhoben wird, und ein weiteres Merkmal dafür, daß wir hier auf der Spur der *II. II.* sind. Aber dieses Thema führt er nicht weiter, sondern geht auf ein andres ein, auf die Irrlehre des Petrus, daß Gott in einer Gestalt existiere<sup>1</sup>, ein Abschnitt der aus dem 2. Buch der antimarcionitisch überarbeiteten *K. II.* entlehnt ist<sup>2</sup>. Erst H 18<sup>4</sup>, in einer Disputation zwischen Simon und Petrus, tauchen wieder die Anschauungen auf, welche nach R 2, H 2 Simon eigen sind. Indem zunächst die Zitate Mt. 19<sup>17</sup> und Mt. 11<sup>27</sup> wiederholt werden (H 18 s. 4, cf. R 2<sup>47</sup>), welche schon H 17<sup>4</sup> angeführt waren, wird der verloren gegangene Faden wiederaufgegriffen. Und es scheint so, als ob nun auf die Lehren Simons eingegangen werden sollte. Wie H 2<sup>22, 32</sup>, R 1<sup>20, 72</sup>, so lehrt auch hier (H 18<sup>4</sup> bis 5, 6, 12) Simon einen obersten Gott, *πατέρα τῶν ἐν ἀπορρήτοις ὄντα, ὃν καὶ ὑπιστον ὁ νόμος λέγει*, und er selbst wird (H 18<sup>6, 7</sup>) als *ὁ ἐστὼς υἱός* bezeichnet. Aber im Widerspruch hiermit soll er auch den Schöpfergott, der auch das Gesetz gab, als *υἱός*, ja sogar als *θεὸς θεῶν* bezeichnet haben, da er der oberste unter den 70 Göttern sei,

1) H 17<sup>2 ff.</sup> cf. R 2<sup>47</sup>.

2) H 17<sup>4, 5</sup> ist ausgesprochen antimarcionitisch.

denen die Heidenvölker zugewiesen sind (H 184)<sup>1</sup>. Es ist klar, daß diese Lehren Simons wie mit den kurz vorher dargelegten, so auch mit denen nicht übereinstimmen, die Simon R 2 und H 2 entwickelt. Sie können also nicht den II. II. entnommen sein; sie sind vielmehr eine Reminiszenz an die R 242 entwickelte, aus dem 4. Buch der K. II. stammende Vorstellung, wonach auch die Engel, die obersten Gewalthaber der 72 Völker, Götter genannt würden (vgl. Deut. 328). Erst H 1812, wo wiederum auf Mt. 1127 zurückgegriffen wird (H 1811), treten deutlicher die Lehren hervor, wie sie nach ihrer Darstellung in II. II. Simon gehabt hat. Danach unterscheidet Simon, wie H 184π., eine oberste Gottheit eine *δύναμις ἐν ἀπορρήτοις*, die völlig unbewußt ist, neben ihr eine *μεγάλη δύναμις*, die auch *κνρία* genannt wird, wie H 225 die Helena genannt wird. Dabei erscheint auch der *ἰστώς*, im Sinne des Petrus als *ἀντικείμενος*. Das sieht so aus, als ob wir nun den Simon der II. II. wieder hätten. Aber auch er hat sich wieder etwas verändert: lehrt er nämlich nach H 222, daß unter dem obersten Gott und ihm, dem *ἰστώς*, der Schöpfergott steht, so unterscheidet er auch H 1812 neben dem obersten Gott den Schöpfergott. Aber er stellt ihn hier als einen Engel hin, der von dem obersten Gott entsandt ist, und erwähnt neben ihm einen zweiten, ebenfalls von dem obersten Gott entsandten Engel, der der Gesetzgeber genannt wird. Ganz ähnlich hat er aber auch schon H 32 gelehrt: *ἄλλον τινὰ ἄνωστον καὶ ἀνώτατον, ὡς ἐν ἀπορρήτοις ὄντα θεὸν θεῶν. ὃς δύο ἔπεμψε θεούς, ἀφ' ὧν ὁ μὲν εἰς ἰστίον ὁ κόσμον κτίσας, ὁ δὲ ἕτερος ὁ τὸν νόμον δοῦς*, ohne daß jedoch hier Petrus darauf eingegangen wäre. Es fragt sich, ob hier wirklich die Lehre Simons vorliegt, wie sie in II. II. geschildert wird, oder ob nicht auch hier unter ihr irgend eine andere gnostische Lehre zu verstehen ist, etwa die des Basilides, wie Hilgenfeld a. a. O. 200 vermutet, oder die Marcions (vgl. Baur, Christliche Gnosis 313), oder die des Apelles (vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I 196). Aber was zunächst die Hilgenfeldsche Hypothese anlangt, daß nämlich diese Lehre des Simon von den zwei Untergöttern, wie sie in H 32. 1812 vorliegt, auf einem Miß-

1) Wenn H 188 der Sohn *δικαιώτατος* genannt wird, so geschieht dies deshalb, weil nach H 184 der Sohn als der genannt ist, der das Gesetz gab.

verständnis der antibasilidianischen Überarbeitung von R (vgl. R 2<sup>49</sup>) beruhe, so fällt sie schon dadurch, daß R nicht die literarische Grundlage für H war. Aber, auch davon abgesehen, ist sie unhaltbar, da in der R 2<sup>49</sup> vorgetragenen Lehre überhaupt nicht die Lehre des Basilides wiedererkannt werden kann. Handelt es sich doch hier gar nicht darum R 2<sup>49</sup> (vgl. dazu auch S. 153), in dem Weltschöpfer, dem Gesetzgeber und Jesus die 3 historischen Religionen darzustellen, sondern, wie R 2<sup>50</sup> deutlich macht, die allgemein gnostische, hier speziell marcionitische These hervorzuheben, daß der oberste Gott dem Weltschöpfer, dem Gesetzgeber Moses, den Propheten, dem Gesetz und dem Lehrer Jesus unbekannt sei. Überhaupt muß sie als gekünstelt bezeichnet werden, da in H 3<sup>2</sup>. 18<sup>12</sup> nur der Schöpfergott und der Gesetzgeber genannt werden, während R 2<sup>49</sup> außer diesen auch noch von Moses und Jesus die Rede ist. An die Lehre des Basilides ist also nicht zu denken.

Aber auch nicht an die Lehre Marcions, obschon R 2<sup>49</sup> sowie in H 3 und H 18 wiederholt Marcion bekämpft wird. Denn Marcion hat niemals so den Schöpfergott und Gesetzgeber unterschieden.

Daher kann auch nicht an einen Schüler Marcions, wie Apelles, gedacht werden. Denn, wenn auch Apelles mehrere Untergötter bzw. Weltmächte unterscheidet, so ist doch auch nach ihm der angelus inclytus zugleich Weltschöpfer und Gesetzgeber; während der angelus igneus nur der Urheber der Fälschungen im Alten Testament ist. Daher bleibt nur übrig, entweder bei H ein Mißverständnis der Grundschrift, wie sie etwa in R 2<sup>49.50</sup> vorliegt, anzunehmen, indem der Überarbeiter (H) aus dem Gesetzgeber Moses eine himmlische Potenz machte. Auffällig bleibt dabei nur, daß er dann nicht auch aus den Propheten (R 2<sup>50</sup>) und dem Lehrer Jesus solche machte. Oder aber man wird darin die Lehre Simons wiedererkennen müssen, wie sie in II. II. dargestellt gewesen sein muß. Dafür spricht, daß in H 3<sup>2</sup> und 18<sup>12</sup> auch sonst diese Lehren Simons vorausgesetzt sind. Dazu kommt, daß die Vorstellung von dem Schöpfergott und dem Gesetzgeber als zwei Untergöttern (H 3<sup>2</sup>) bzw. Engeln (H 18<sup>12</sup>) sehr wohl mit den Lehren stimmt, die nach den Darstellungen der Häreseologen als simonianisch zu bezeichnen sind. Denn auch hiernach hat Simon neben dem obersten Gott enge-

liche Mächte unterschieden, die, wie H 18<sup>12</sup> (vgl. 2<sup>25</sup>) voraussetzt, von der Helena abstammen. Ist jedoch nach H 3<sup>2</sup>. 18<sup>12</sup> ihre Aufgabe eine doppelte, die Welt zu schaffen und das Gesetz zu geben, so scheinen die Häreseologen nur von der ersten etwas zu wissen<sup>1</sup>. Immerhin beweist Epiph. haer. 21<sup>4</sup>, daß nach der Lehre Simons ihnen auch die zweite Aufgabe zugewiesen war, wenn es heißt: *μη εἶναι δὲ τὸν νόμον θεοῦ, ἀλλ' ἀριστερᾶς δυνάμεως ἔφρασκε, μηδὲ προφήτας ἐξ ἀγαθοῦ θεοῦ ὑπάρχειν, ἀλλ' ἑτέρας καὶ ἑτέρας δυνάμεως . . . τὸν μὲν νόμον τιός, ἰαβὴ δὲ ἀλλης . . . καὶ ἕκαστον τῶν προφητῶν μιᾷ ἀρχῇ ἀνατίθεται. εἶναι δὲ τούτους ἅπαντας ἐκ τῆς ἀριστερᾶς δυνάμεως<sup>2</sup>*. Faßt man die *ἀριστερὰ δύναμις* als die *μεγάλη δύναμις* und *κυρία* von H 18<sup>12</sup> bezw. die Helena, so findet man hier dieselbe Anschauung wie H 18<sup>12</sup>, nur weiter ausgebildet.

Spielt also H 18<sup>12</sup> auf Lehren Simons über Gott und sein Verhältnis zur Welt an, wie wir sie in II. II. voraussetzen müssen, so hätte nun eigentlich ihre Widerlegung durch Petrus folgen müssen. Aber der Redaktor hat sie ausfallen lassen und bringt statt dessen eine Widerlegung der marcionitischen Lehre von dem unbekanntem Gott aus den antimarcionitisch überarbeiteten K. II. (H 18<sup>13</sup>). Vielleicht hat das, was R 3<sup>30</sup> am Ende erzählt wird, in II. II. den Abschluß dieser Disputation gebildet. Wenn dabei auf eine Disputation über die Unsterblichkeit der Seelen hingewiesen wird, die am folgenden Tage stattfinden soll, so wird damit auf die Ausführungen über dies Thema R 3<sup>39-50</sup> hingedeutet. Jedenfalls sind aber diese den II. II. zuzuweisen. War es nach H 2<sup>22</sup> die Lehre Simons *οὔτε θεόν, τὸν κτίσαντα τὸν κόσμον, ἀνώτατον εἶναι . . . οὔτε νεκρούς ἐγερθήσεσθαι*,

1) *Iren. adv. haer. I 23<sup>2</sup>: hanc enim Ennoiam (= Helenam) . . . generare angelos et potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit.*

*Tert. de anim. 34: illic . . . angelicas potestates genuisse, ignaras patris, artificis hujus mundi.*

*Pseudotert.: mundum autem ab angelis suis institutum.*

*Epiph. haer. 21<sup>2</sup>: δι' ἧς (sc. Ἑλένης) τοὺς ἀγγέλους ἔκτισα, οἱ δὲ ἄγγελοι τὸν κόσμον ἔκτισαν καὶ τοὺς ἀνθρώπους; . . . τῶν ἀρχόντων τῶν τὸν κόσμον τοῦτον κτισάντων; haer. 21<sup>4</sup>: εἶναι δὲ τὸν αἰῶνα τοῦτον ἀπὸ ἀρχῶν καὶ ἐξονοῶν φησι τῆς κακίας ἐν ἐλαττώματι κατεσκευασμένον.*

2) Vgl. dazu Hippolyt. *Philosoph. VI 19: προφήτας ἀπὸ τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων ἐμπνευσθέντας εἰρηκίνας τὰς προφητείας.*

Texte u. Untersuchungen. N. F. X. 4.



so mußte auf die Widerlegung der Lehren Simons über Gott nun eine solche folgen, die gegen seine Leugnung der Unsterblichkeit gerichtet war. Auf einen derartigen Zusammenhang weist aber auch Folgendes hin: In der Disputation über die Unsterblichkeit der Seele erklärt Petrus dem Simon gegenüber: *Nam per occasionem nescio cujus ignoti dei conditorem mundi deum negasti; sed cum vel malum esse, vel multos habere sibi aequales, vel omnino, ut diximus, non esse deum confirmabas. Post haec cum etiam in hoc superatus fuisses, animam nunc adseveras esse mortalem* (R 342). Nun bezieht sich diese Stelle (R 342) zunächst auf die aus den antimarcionitischen *K. II.* entnommenen Ausführungen wie R 258 ff. 327 zurück. Als marcionitisch kann aber keinesfalls die Behauptung gelten, daß der Schöpfergott, der überhaupt nicht Gott sei, viele seinesgleichen habe. Wohl aber wird sie verständlich, wenn man sich dabei die Lehre Simons von den Engelmächten, die unter dem höchsten Gott stehen, vergegenwärtigt. Dazu kommt aber weiter, daß bei der Disputation über die Unsterblichkeit der Seele Petrus auf Simons Nekromantie (R 344-45, vgl. H 239) und Simon selbst auf seine magischen Künste sowie seine Messiasstellung hinweist (R 347), letzteres in Wendungen, welche nicht aus früheren Darstellungen der Lehre Simons entnommen sein können: *Ego sum prima virtus . . . ingressus autem uterum Rachel, natus sum ut homo ex ea . . . igni commistus unum corpus effectus sum . . . ego sum filius dei, stans in aeternum . . . sicut et ille qui misit te, magus, qui nec se ipsum potuit liberare de crucis poena* (R 347). Es leuchtet ein, daß wir es hier wieder mit dem Simon zu tun haben, wie wir ihn R 2, H 2 kennen gelernt, daß also hier *II. II.* vorliegen. Die Disputation selbst nimmt folgenden Verlauf: Zunächst wird Simon dadurch aufs tiefste erschüttert, daß ihm Petrus zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele seinen nekromantischen Frevel an dem ermordeten Knaben, dessen Bild er daheim in seinem Schlafgemach habe, vorhält. Aus Furcht, von ihm verraten zu werden, bittet er den Petrus inbrünstig, die Bosheit, die in ihm stecke, ihm überwinden zu helfen und ihn nach bewiesener Reue als Hilfsprediger (*adjutorem praedicationis tuae*) anzustellen. Als aber Petrus dem Simon aufdeckt, daß er nicht durch prophetische Gabe, sondern nur durch die Mitteilung früherer Helfershelfer des Simon zur Kenntnis seines

frevelhaften Geheimnisses gekommen sei, da gerät Simon in eine namenlose Wut und erklärt, daß er nur deshalb Reue gezeigt habe, weil er so von Petrus alle Geheimnisse seines Bekenntnisses erlangen zu können geglaubt habe (*omnia secreta professionis tuae*). Hierin getäuscht, will er jetzt dem Petrus die ganze Macht seiner Göttlichkeit zeigen, damit dieser niederfalle und ihn anbetet, und enthüllt ihm zu diesem Zweck, daß er die *prima virtus* sei, durch die Luft fliegen könne usw., der Sohn Gottes, der *stans* (*ἵστῶς*) sei. Petrus dagegen könne keinen Beweis seiner göttlichen Kräfte zeigen, wie auch sein Meister ein Magier war, der sich nicht einmal von der Kreuzesstrafe befreien könne. Daraufhin hält ihm Petrus nochmals vor, daß er ja nun selber bekannt habe, ein Magier zu sein, und will, wenn er es leugnen wolle, ihm dafür vor allem Volk den Beweis in seinem eignen Hause geben. Da wird Simon von dem aufgeregten Volk zur Tür hinausgeworfen, so daß nur ein Anhänger ihm folgt. Petrus aber meint, Simon sei nur zu beklagen, weil er dem Bösen ein auserwähltes Gefäß sei (*vas electionis*). Das wäre er aber nicht geworden, wenn nicht der Böse über ihn wegen seiner früheren Sünden Macht erhalten hätte; hatte er doch früher an Jesus und an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt! Mit der Aufforderung zur Buße und unter tränenreichem Gebet entläßt darauf Petrus die Massen (R 350).

So erscheint also auch hier Simon als Magier und Pseudomeasias, dessen Bekämpfung die Hauptaufgabe des Petrus ist. Dabei wird deutlich auf den Act. 8 geschilderten Vorgang angespielt, wenn von ihm gesagt wird: *quod et Jesu nostro crederat (et quod immortales esse animas sibi ipse persuasit)*. — Gehen wir nun den Spuren der II. II. weiter nach, so finden wir sie nach einem überarbeiteten Abschnitt aus K. II. (R 351-62) erst in R 363 wieder. Hier erscheint nämlich ein Schüler Simons (*quidam ex discipulis Simonis*) und bittet, ihn, den unglücklichen Betrogenen, der an Simon wie an einen Gott geglaubt habe, aufzunehmen. Gestern sei er dem Simon gefolgt und habe ihm auf seine Verheißungen hin den Eid der Treue geleistet. Auf das Geheiß seines Meisters habe er dessen blutiges Geheimnis (jenen getöteten Knaben) auf seine Schultern geladen und bis ans Meer getragen. Dort aber habe Simon ihm die Last abgenommen und sie heimlich ins Meer geworfen; ihn selbst habe er gebeten,

mit ihm nach Rom zu reisen. Dort würde er (Simon) mit hoher Ehren bedacht werden. Man werde ihn für einen Gott halten und also von Staatswegen verehren. Dann werde er ihn, mit Schätzen beladen, wieder heim ziehen lassen. Da er aber merkte, daß Simon nur ein Magier und Betrüger sei, habe er vorgeschützt, er leide an Fußschmerzen, wie er auch Frau und Kind habe und deshalb Cäsarea nicht verlassen könne. Simon hat sich darauf in der Richtung nach Dora eingeschifft, um nach Rom zu fahren<sup>1</sup>. Auf diese Mitteilung hin hieß Petrus ihn, in Atrium zu verweilen. Er selbst begab sich nach vorn, wo viel mehr Leute als sonst fand, und erzählte, was er eben gehört hatte. Darauf gab auch der frühere Anhänger Simons noch einen Bericht von dem verbrecherischen Treiben Simons (R 363.6). Darüber geriet das Volk in Aufregung. Petrus aber tröstete es. Wenn Simon vorausgegangen sei, um die zum Heil berufenen Heiden durch seine Schlechtigkeit und Verbrechen zu verderben, werde er seinen Spuren folgen und Alles wieder gut machen. Alsdann setzte er den Zacchäus als Bischof ein und ordnete 12 Presbyter und 4 Diakonen. Zunächst sandte er jedoch nur seine 12 Jünger voraus, um den Simon zu beobachten und die Heiden auf seine Ankunft vorzubereiten. Er selbst blieb noch 3 Monate in Cäsarea, lehrte und bekehrte über 10000, die am festlichen Tage getauft wurden. Da erhielt er einen Brief von seinen ausgesandten Jüngern, worin berichtet war, wie Simon allerhand dem Petrus schlecht mache, ihn einen Magier und Prügler der Totenaufstehung nenne, damit Niemand auf ihn höre, wie dagegen Simon sich selber rühme, als ob er den Petrus überwunden habe und nur wegen seiner heimlichen Nachstellungen geflohen sei. So entschloß er sich nun, dem Simon zunächst nach Tripolis nachzureisen, und verließ Cäsarea (R 363-H 359-73). Hatte bereits R 363 auf Dora als nächste Reisestation des Simon hingewiesen, so finden wir es R 41 als Reisestation des Petrus wieder, weshalb R 41 zu II. II. zu rechnen ist. Nicht haben wir aber schon früher<sup>2</sup> gezeigt, daß dieser Reisebericht

1) Einige codices lesen Romam statt Doram: profectus est contra Doram (bezw. Romam), dicens: cum audieris, quanta mihi gloria erit urbe Roma, poenitebit te. Et post haec ipse quidem, ut aiebat, Firmam petiit (R 363).

2) Vgl. Kapitel I § 3, 29 f.

seine Parallele in der ausführlicheren Erzählung H 41-7. 6<sup>26</sup>—81 besitzt, die im allgemeinen original und nur insofern sekundär ist, als sie an Stelle des Petrus seine Jünger setzt. Die Petrus-Simonsage eilt also nicht direkt auf Rom, sondern verweilt zuvörderst noch auf syrisch-phönizischem Boden. Simon setzt zunächst in Tyrus seine feindselige Tätigkeit gegen Petrus fort, indem er, selbst ein Magier, ihn einen Magier nennt (H 42). Dabei läßt er auf dem Marktplatz seine magischen Künste spielen, wie Statuen sich bewegen, die Seelen der Verstorbenen als Schatten erscheinen u. dgl., während er die, welche ihn als Goeten bloßstellen wollen, mit Krankheiten behaftet (H 42-4. 6<sup>26</sup>). Aber bei der Ankunft des Petrus verläßt er Tyrus mit einigen Tyriern, die von ihm geheilt sein wollen, und eilt nach Sidon. Petrus selbst folgt ihm nach Tyrus, wo er von vielen mit dem Ruf begrüßt wird: Gott erbarme sich unser durch dich, er heile uns durch dich! Hier hält er eine Rede (H 72-4), lehrt, heilt und tut allerlei Wunder, so daß die Bewohner in Sack und Asche Buße tun und sich taufen lassen (H 75, cf. R 41). Schließlich ordnet er die kirchlichen Verhältnisse wie in Cäsarea, indem er einen aus den Presbytern, die ihm folgten, zum Bischof von Tyrus macht (H 75). Alsdann schiffet er sich nach Sidon ein. Bei der Kunde hiervon verläßt Simon schleunigst diese Stadt und flieht mit seinen Genossen nach Berytus. Petrus aber, in Sidon angelangt, hält hier wieder eine Rede (H 76-8), heilt die Kranken, die man auf Betten zu ihm bringt, ordnet die kirchlichen Verhältnisse und setzt einen Bischof ein, ebenso wie in Tyrus (H 78), und macht sich nach Berytus auf den Weg. Bei seiner Ankunft in der Stadt entsteht ein Erdbeben. Simon benutzt dies, um mit seinen Gefährten die Menge gegen Petrus aufzuhetzen: „Flieht ihn, er ist ein Magier, er hat das Erdbeben erregt und die Krankheiten verursacht, damit er als Gott von euch verehrt wird!“ Als dies Petrus hört, sagt er lächelnd, um den Bewohnern einen Schrecken einzujagen: „Allerdings könnte ich, so Gott will, dergleichen übermenschliche Dinge tun, die mir diese zuschreiben, und durch ein Erdbeben eure ganze Stadt vernichten, wenn ihr euch noch länger mit diesen Magiern abgebt“. Da ergreift die Menge Knüppel und jagt damit den Simon samt seinem Anhang aus der Stadt. Petrus aber heilt allein durch Gebet viele Kranke, tauft und setzt wieder einen Pres-

byter aus seinem Gefolge zum Bischof ein. Alsdann geht er weiter nach Byblus, wo Simon kurz vorher gewesen war (H 7<sup>9-12</sup>. R 4<sup>1</sup>)<sup>1</sup>.

In H 8<sup>1-3</sup>, R 4<sup>2-3</sup> setzt sich der Bericht über die Verfolgung des Simon durch Petrus fort<sup>2</sup>. Petrus zieht nach Tripolis, wo er mit seinen 12 Begleitern<sup>3</sup> im Hause des Maroones übernachtet. Simon hat sich unterdessen nachts heimlich entfernt (H 8<sup>3</sup>. R 4<sup>3</sup>). Am andern Morgen hält zunächst Petrus im engeren Kreise seiner Genossen eine Rede über Moses und Christus (H 8<sup>4-7</sup>. R 4<sup>4-6</sup>), die in den Rahmen der *II. II.* nicht paßt. Alsdann versammelt er im Garten des Maroones das Volk um sich, um von einem Säulenstumpfe aus verschiedene Reden gegen den Dämonen- und Götzenglauben zu halten, die auf Rechnung des Redaktors zu setzen sind (H 8<sup>9-23</sup>. 9<sup>1-23</sup> cf. R 4<sup>8-37</sup> (1<sup>27</sup>); H 10<sup>2-25</sup> cf. R 5<sup>2-22</sup>; H 11<sup>1-3</sup> cf. R 6<sup>1-3</sup>; H 11<sup>4-18</sup> cf. R 5<sup>23-36</sup>; H 11<sup>19-32</sup> cf. R 6<sup>4-15</sup>). Erst H 11<sup>36</sup> cf. R 6<sup>15</sup>, wo auch (H 11<sup>35</sup>) Simon wieder auftaucht, treffen wir wieder auf *II. II.*, indem erzählt wird, wie Petrus in Tripolis viele Menschen zum Glauben führt, von Krankheit und Besessenheit heilt, tauft, den Maroones als Bischof einsetzt, 12 Presbyter, außerdem die Diakonen in ihr Amt einführt und sodann nach Antiochien in Syrien weiterreist. Alsbald verlieren wir jedoch wieder diesen Faden, mit ihm auch Simon, weil wir zunächst mit der Geschichte der Wiedererkennung der Mutter, der Brüder und des Vaters des Klemens bekannt gemacht werden müssen (H 12—15; R 7—9<sup>38</sup>). Selbstverständlich haben diese Erzählungen des Klemensromans ebensowenig wie die damit verbundenen Disputationen über den astrologischen Glauben an die Genesis etwas mit *II. II.* zu tun, wie sie auch von Simon durchaus absehen<sup>4</sup>. Nur die Erzählung von der wunderbaren Heilung eines mit Ketten gefesselten dämoni-

1) Wenn Simon H 7<sup>9</sup> in der Begleitung des Appion, Annubion, Athendorus und der übrigen Genossen, H 7<sup>11</sup> dagegen nur in der Begleitung seiner Genossen erscheint, so sind die drei erstgenannten Namen dem Redaktor zuzuweisen (vgl. Kap. I § 3, 30 f.). Dasselbe gilt von dem Hinweis auf den Syzygienkanon in der Rede H 7<sup>11</sup>.

2) Vgl. Kap. I § 3, 32 f.

3) H 8<sup>3</sup> und R 4<sup>3</sup> erwähnen 15 Begleiter, nämlich außer den 12 noch Klemens, Niketas und Aquila.

4) R 8<sup>58</sup> werden die Magier angeführt, Simon aber nicht!

schen Mädchens durch Petrus (R 9<sup>38</sup>) könnte ihrem legendarischen Charakter nach zu II. II. gehören. Erst am Schluß von R und H (H 20<sup>11π</sup>. R 10<sup>53π</sup>.) treffen wir wieder auf diese Quellschrift, welche hier eigenartig mit dem Klemensroman verknüpft ist. Hier taucht auf einmal wieder Simon aus der Versenkung empor, in der er seit dem Bericht von der Reise des Petrus von Tripolis nach Antiochia (H 11<sup>36</sup>. R 6<sup>15</sup>) verschwunden war. Obwohl sich die Handlung des Klemensromans bereits seit H 13<sup>1</sup> cf. R 7<sup>25</sup> in Laodicea abspielt, befindet sich Simon schon in Antiochia, wo er, wie dem Petrus von einem Boten, den er nach Antiochia vorausgeschickt hatte, mitgeteilt wird, allerlei Wunder tut, den Petrus einen Magier und Goeten heißt und die Einwohner so gegen Petrus aufstachelt, daß sie ihn am liebsten zerfleischen möchten (H 20<sup>13</sup>. R 10<sup>54</sup>). Inzwischen ist er aber durch den Hauptmann Kornelius<sup>1</sup> von dort vertrieben worden, der vom Kaiser zu dem Statthalter der Provinz abgesandt ist, um gemäß einem kaiserlichen Edikt, nach dem alle Magier in Rom und in den Provinzen vor Gericht gestellt und bestraft werden sollen, auch nach dem Simon und seinen Genossen zu fahnden. Infolgedessen hat Simon die Flucht nach Judäa ergriffen. Vorher hat er jedoch, um der Verfolgung zu entgehen, dem Vater des Klemens, Faustus, mittelst einer Salbe sein eignes (d. i. Simons) Gesicht angezaubert. Daraufhin sendet nun Petrus den Faustus in der Maske des Simon nach Antiochia. Dort legt dieser, wie es ihm von Petrus anbefohlen ist, eine öffentliche Beichte ab, und zwar so, daß die Antiochener glauben, es sei Simon selbst, und erklärt, Petrus sei kein Irrlehrer, Mörder oder Magier, sondern ein Schüler und Apostel des wahren Propheten; er selbst aber sei, weil er dem Boten der Wahrheit feind sei, in dieser Nacht von Engeln Gottes (R einem Engel) fürchterlich durchgepeitscht worden. Er bitte die Leute, ihm nicht zu glauben, auch wenn er ein andermal den Petrus wieder verlästere; er sei ein Magier, Betrüger, Goet, der sich nur auf unnütze magische Künste verstehe, wie Hunde in der Luft bellen zu lassen, Petrus dagegen könne die Kranken heilen und die Toten wiederauferwecken (H 20<sup>19</sup>. R 10<sup>61. 66</sup>). Auf diese Beichte

1) H 20<sup>13</sup> findet sich der Zusatz, den R weggelassen hat, daß der Herr diesen Hauptmann in Cäsarea von einem Dämon befreit habe.

hin wenden sich die Bewohner von Antiochia dem Petrus zu während Faustus sein eignes Angesicht wiedererhält. So zieht nun Petrus von Laodicea fort, nachdem er vorher auch hier in derselben Weise, wie in den andern Städten, die kirchlichen Verhältnisse geordnet hat (H 20<sup>23</sup>, R 10<sup>68</sup>). In Antiochia angelangt predigt er zunächst gewaltig, so daß alle wie aus einem Munde ihren Glauben an einen Gott bekennen. In demselben Augenblick erscheint plötzlich ein großes Licht; die Gichtbrüchigen fangen an, zu Petrus zu laufen, die Blinden zu sehen, die Lahmen zu gehen, die Stummen wieder zu reden, alle Mondstichtigen und Dämonischen werden erlöst. Innerhalb 7 Tage werden mehr als 10000 Gläubige getauft. Ein vornehmer Bürger aber namens Theophilus, weihet die Basilika seines Hauses als Kirche der Gemeinde; daselbst wird dem Petrus von dem ganzen Volk eine Kathedra errichtet (R 10<sup>68-72</sup>).

Soweit die Erzählung in H bzw. R. Jedenfalls liegt sie hier in einer überarbeiteten Gestalt vor. Scheiden wir aus ihr all das aus, was mit dem Klemensroman zusammenhängt, also vor allem die Geschichte von der Verwandlung des Faustus, so erhalten wir folgendes Bild von dem Gang der Handlung in *II. II.*: Nach dem Aufenthalt in Tripolis (H 11<sup>36</sup>, R 6<sup>15</sup>) ist Simon zunächst nach Laodicea geflohen, wo er gegen Petrus wirkt und Petrus ist ihm gefolgt, um ihn zu bekämpfen. Davon erzählen H 20<sup>11</sup> und R 10<sup>52</sup> nichts, sondern lassen nur einen (zwei Begleiter des Simon, Annubion (und Appion), nach Laodicea kommen. Aber nach Analogie der Berichte in H und R von dem Kampf des Simon und Petrus in Cäsarea, Tripolis und Antiochia, darf als sicher angenommen werden, daß auch in Laodicea Petrus zuerst den Simon überwunden und erst dann, was H 20<sup>23</sup> und R 10<sup>68</sup> nicht verschweigen, die Einwohner bekehrt und die Kirche daselbst organisiert hat. Nun entweicht Simon nach Antiochien, wo er gegen Petrus wirkt (H 20<sup>13</sup>, R 10<sup>54</sup>). Hier erscheint nun auch nicht bloß, wie H und R es darstellen, die vorausgeschickte Gesandtschaft des Petrus, sondern dieser selbst und trifft mit dem Hauptmann Kornelius zusammen, der mit dem kaiserlichen Edikt gegen die Magier zu dem Statthalter der Provinz nach Antiochien gesandt worden ist. Da es sich aber — nach der Idee der Sage — nicht bloß darum handelt, den Simon mit den Seinen festzunehmen, sondern auch die von ihm aufgewiegelt

Stadt zu beruhigen und für Petrus umzustimmen, läßt Petrus nach Rücksprache mit Kornelius nur das Gerücht aussprengen, daß der Simon ergriffen und vor ein Gericht gestellt werden soll. Das wirkt. Simon bekommt Angst, und, wie er früher in Cäsarea aus Furcht, er möchte wegen seines nekromantischen Verbrechens bestraft werden, zum Scheine wenigstens öffentlich Buße tat (R 345.46), so legt er — und nicht Faustus, wie H und R es darstellen — auch hier in Antiochien öffentlich Beichte ab (H 20<sup>19</sup>, R 10<sup>61.66</sup>)<sup>1</sup>. Alsdann entweicht er bei Nacht (H 20<sup>15.17.22</sup>, R 10<sup>57.59</sup>). Petrus aber gründet eine christliche Gemeinde samt Bischofssitz in Antiochien.

Den Ausgang der Simon-Petrussage verhüllen uns H und R in gleicher Weise, jedoch nicht derart, daß wir ihn nicht mehr erkennen könnten. In Laodicea, wo sie nach H 20<sup>23</sup> zuletzt spielt, hat sie keinesfalls geendet, da, wie H selbst andeutet (H 20<sup>13.19.21.23</sup>) und R näher ausführt (R 10<sup>68-72</sup>), die bedeutsamsten Szenen, die Beichte Simons und der Missionserfolg des Petrus, nicht in Laodicea, sondern in dem weiter nördlich auf der Route gelegenen Antiochien, der syrischen Provinzialhauptstadt, sich abspielen. Aber auch in Antiochien kann sie nicht ihren Abschluß gefunden haben, da H und R mit ihrer Nachricht von der Flucht Simons von Antiochia nach Judäa über sich selber hinausweisen (H 20<sup>15.17.22</sup>, R 10<sup>57.59</sup>)<sup>2</sup>. Aber auch Judäa kann nicht der letzte Schauplatz des entscheidenden Kampfes gewesen sein. Hat etwas in den *II. II.* von Judäa gestanden, was der klementinische Redaktor gelesen hat, so kann es nur ein Bericht gewesen sein über frühere Kämpfe des Petrus und Simon, die noch vor dem Kampfe in Cäsarea lagen. Das erfordert die Ökonomie der Erzählung. Oder wie kann es der Samaritaner Simon wagen, nachdem er in seiner Domäne, in den phönizisch-syrischen Städten besiegt ist, nun in der Domäne des Petrus ihm entgegen zu treten? Nein, flieht er jetzt nach Judäa, so kann er nicht die Absicht haben, hier noch einmal dem Petrus entgegenzu-

1) R erwähnt diese Beichte zweimal, einmal R 10<sup>61</sup> als Auftrag des Petrus an Faustus, sodann R 10<sup>66</sup> im Bericht des Gesandten des Petrus. Diese Wiederholung deutet darauf hin, daß die Beichte in der Vorlage gestanden hat. Die Arbeit des Redaktors bestand nur darin, daß er sie, statt dem Simon selbst, dem Faustus in den Mund legte.

2) Vgl. dazu unten S. 193 f.



treten. Hat es sich vielmehr für ihn darum vor allem gehandelt, die überwiegend heidnischen Städte für sich zu gewinnen, so muß jetzt sein Ziel darauf gehen, den letzten Wurf zu tun und die Hauptstadt Rom zu erobern. Nach Rom will er ja schon von Cäsarea aus fliehen. Auf Rom und eine Entscheidung vor dem Kaiser weist auch die Sendung des Hauptmanns Kornelius an den Statthalter der Provinz mit dem kaiserlichen Edikt gegen die Magier. Ist daher Simon nach Judäa geflohen, so kann er es nur getan haben, um dadurch seine Flucht nach Rom zu verschleiern, das sein Ziel ist.

### 3. Der Charakter.

Schon diese Inhaltsangabe bestätigt unsre Annahme, daß in den hier wiedergegebenen Partien der Klementinen eine Quellschrift enthalten ist, die der Verfasser des Klemensromans in seine Geschichte verwoben hat. Diese Simon-Petruslegende, mit ihrem klar ausgesprochenen und durchgeführten Thema, der Bekämpfung und Überwindung des mit dämonischen Kräften ausgerüsteten Magiers Simon durch den in göttlicher Kraft sich erweisenden Apostel Petrus, mit ihrer ebenso deutlich ausgeprägten Disposition, der Reiseroute von Cäsarea bis Antiochien bzw. Rom, mit ihrem Parallelismus membrorum zwischen den verschiedenen Abschnitten der Erzählung, mit ihrer stereotypen Szenerie kann nicht anders denn als ein mehr oder weniger abgerundetes Ganzes, als ein einheitlich schriftstellerisches Werk betrachtet werden, dessen einzelne Teile sich in der harmonischsten Weise mit dem Ganzen wie untereinander zusammenfügen.

Das beweist auch ein Vergleich mit den übrigen Abschnitten des Klemensromans. Denn was zunächst diesen selbst im engeren Sinne anbelangt, so will sich die Simon-Petruslegende schlechterdings nicht mit ihm in eins zusammenfügen. Klemens mit seinen Brüdern hat bei diesem Kampf zwischen Petrus und Simon nicht das Geringste zu tun, wie sie auch<sup>1</sup> offenbar erst nachträglich in die ursprünglich nur zwölf zählende Gefolgschaft des Petrus aufgenommen worden sind. Umgekehrt spielt Simon keine Rolle in dem ganzen Klemensroman, abgesehen von dem Schluß, wo die sonst neben einander herlaufenden bzw. sich kreuzenden Fäden der Erzählung mit einander verknüpft sind, jedoch nicht

1) Vgl. oben § 2 S. 171 Anm. 1.

so, daß sie nicht leicht in ihre Bestandteile aufgelöst werden könnten. In umfangreichen Partien desselben (H 8<sup>9</sup>—16<sup>1</sup>, cf. R 4<sup>8</sup>—10<sup>52</sup>) verschwindet er so vollständig, daß er nur zweimal H 11<sup>33</sup>. 14<sup>12</sup> und R 7<sup>32</sup> genannt wird; dort an einer Stelle, wo auch sonst der Redaktor auf seine Quellen zurückgegriffen hat.

Auch Petrus, der in Ep. Clem. ganz arglos Simon genannt wird, als ob er keinen Gegner desselben Namens hätte, hat in dem Klemensroman eine ganz andre Aufgabe als in unsrer Simon-Petruslegende. Hier hat er hauptsächlich Wunder zu tun und durch diese göttlichen Kraftbeweise den Simon zu überwinden. Außerdem hat er allenthalben christliche Gemeinden zu gründen und zu organisieren. In dem Klemensroman vollzieht er auch dann und wann wunderbare Heilungen (H 9<sup>23</sup>, 12<sup>23</sup>), aber seine Hauptaufgabe besteht doch darin, lange Reden zu halten. Und seine ganze Fürsorge ist so sehr den einzelnen Gliedern der Familie des Klemens gewidmet, daß er darüber seine missionierende und gemeindeorganisierende Aufgabe an dem Schauplatz des Klemensromanes in Orthosia und Antaradus (H 12<sup>1</sup>, R 7<sup>1</sup>), wie in Balanaeae, Paltus und Gabala (H 13<sup>1</sup>, R 7<sup>25</sup>) völlig vergißt. Seine 12 Jünger lassen ihn merkwürdigerweise ebenfalls überall im Stich, wo er als Seelsorger an der Familie des Klemens wirkt, während sie nur da erscheinen, wo er es mit dem Goeten Simon zu tun hat.

Ebenso wenig wie in den Klemensroman fügt sich die Simon-Petruslegende in die *K. II.* Ist jene eine Erzählung mit erbaulich-unterhaltendem Charakter, „*πράξεις*“, so sind diese eine systematische Abhandlung mit mysteriöser Tendenz, „*κηρύγματα*“. In dem Inhaltsverzeichnis der *K. II.* R 3<sup>75</sup> suchen wir überdies vergeblich nach einem Hinweis auf Taten des Petrus, obwohl die nachträglich eingeschobenen Verhandlungen der 12 Apostel, die doch ebenfalls ein Abschnitt mehr erzählenden Charakters, man möchte sagen, *πράξεις τῶν ἀποστόλων* sind, hier (vgl. lib. VII) ausdrücklich genannt sind. Ist nach *K. II.* Jakobus der Oberhirte, so hier Petrus. Auch das Simonbild ist völlig verschieden. In *K. II.* ist unter seiner Maske Paulus bzw. in ihrer Überarbeitung Marcion verborgen, hier ist er, wie noch besonders gezeigt werden wird, kein anderer, als der echte Simon, der Magier und Pseudomessias, dessen Bild uns die Häreseologen zeichnen. Sind die *K. II.* ausgesprochen antikatholisch, judaistisch

und gnostisch, voll eigenartiger Lehranschauungen, so hat die Simon-Petruslegende einen ausgesprochen katholischen und in der Bekämpfung des Simon einen ebensolchen antignostischen Charakter. Abnorme Lehranschauungen finden sich nirgends. Die *K. II.* setzen die einfachste kirchliche Organisation voraus, die zudem Mysteriencharakter trägt. Hier ist sie völlig ausgebildet. Neben Bischof und Presbyter erscheinen auch Diakonen. Auch der Schriftgebrauch ist, wie in Kapitel III gezeigt werden wird, völlig andersartig und weiter fortgeschritten.

Fassen wir dies Alles zusammen, so werden wir unter keinen Umständen die Simon-Petruslegende als einen Teil der *K. II.* betrachten dürfen. Ebenso wenig werden wir darin mit Lipsius<sup>1</sup> eine ältere Quellschrift der *K. II.* wiederfinden können, da sie ja ein durchweg jüngeres Gepräge als die *K. II.* hat. Vielmehr werden wir sie als eine selbständige Quellschrift zu werten haben. Darauf weist noch der Umstand hin, daß sich auch in den Partien der Klementinen, wo die Simon-Petruslegende hervortritt, ein eigenartiger Sprachgebrauch erkennen läßt.

Folgende Ausdrücke und Wendungen finden sich nur da, wo *II. II.* von uns festgestellt sind<sup>2</sup>:

*ἀγαπητός ὁ υἱός* 3 53. cf. Ep. Cl. 17; *ἄθνητος* 7 3; *Ἀκύλας* 2 22. 27. 3 73. 41. 8 3, sonst noch 12 1. 8. 6; *ἀκμάζω* 20 23; *ἀμάγειτος* 20 12 bis; *ἀναρρώννημι* 7 4; *ἀναστατέω* 2 25; *ἀνατρέφω* 2 2; *ἀνδριάς* 2 27. 32. 34. 4 4. 8 3, sonst noch 16 19; *ἀνοικονόμητος* 2 23; *ἀντισσέφρω* 2 23. 17 3, sonst nur 8 11; *ἀντέχω* 2 24; *ἀντιβάλλω* 3 67. 11 35. 17 1; *ἀντιπυρνώομαι* 11 39; *ἀνώτερος* sive *ἀνώτατος* (- *δύναμις*) 2 22. 3 28; (- *θεός*) 2 22. 3 2 bis. 17 3; *ἀξιώω* 2 19. 8 2. 17 5? *ἐπειθήω* 3 65. 20 10; *ἀπεριόριστος* 2 27; *ἀπηνώς* 20 12; *ἀπλανώς* 20 20; *ἀπογέω* 20 13. 18; *ἀποκαλέω* 4 2 (19 22). 20 18; *ἀποκατάστασις* 20 18; *ἀπόστολος* 2 23. 7 11. 11 35 bis. 20 19 (17 19?), sonst nur Ep. Cl. 1; *ἀποιάσω* c. dat. 11 26 (c. acc. 12 23); *ἀποτιγγένω* 7 7; *ἄπτωτος* 2 27. 3 62; *ἀρμύζω πρός* 3 2. 71. 17 1, sonst nur 3 25; *ἀρρήνικός* 3 23; *ἀσπύλα* 3 69; *ἀχαρής* 20 15; *ἀχρεῖος δοῦλος* 3 61 cf. 11 3 (sonst *ἔχρηστος* 10 7); *ἀωρία* 20 17; *βασιλικός* 20 16. 17 bis; *βδελύσσομαι* 20 12. 22; *Βερνίκη* 3 73. 4 1. 4. 6; *Γετθαί* 2 22 (*Γιτθαί* 1 15); *γόνις* 4 4. 7 10. 20 13. 18. 19; *γονυκλίτης* 3 1; *γονυπετής* 7 12; *δέησις* 3 1; *δεσμέω* 3 72 (cf. Ep. Cl. 2). 17 2; *διαβολή Σίμωνος* 2 24. 3 58. 59. 6 26. 8 3. 9. 20 13; *διάβολος Σίμων* 3 59. 7 11; *διάκονος* 3 71. 11 36. 16 1 (Ep. Cl. 1. 5. 12. 14. 15); *διοίκησις ἐκκλησίας* 3 64. 65. 67 cf. 3 61 (Ep. Cl. 3. 4. 5); *διπρόσωπος (Σίμων)* 2 32; *διχοτομέω* 3 60; *δοσίθεος* 2 24; *δυναστεία Σίμωνος* 4 56; *δυνατός* 8 4 (sonst *δύσις* vgl. Ep. Cl. 1. 11 33); *ἐκκλησία* 3 60. 65 cf. 67. 68.

1) Lipsius, Die Quellen der römischen Petruslegende. Kiel 1872, 17 ff.

2) Nach W. Chawner, Index of noteworthy words etc.

69. 71. 72 (cf. Ep. Cl.). 75. 8. 11 35. 36, sonst noch 13 15. 17 19; *ἐκκλησιάζω* 20 23; *ἐκπεριέρχομαι* 2 25. 3 67; *Ἑλένη* 2 23. 25 bis; *ἐνδότερος οἶκος* 2 26; *ἐξυκριβῶ* 8 1; *ἐξασκέω* 2 22. 4 7; *ἐξελέγω* 4 3; *ἐξεταστής* 4 3; *ἐξηγγέομαι* 8 3; *ἐξολοθρεῖν* 7 11; *ἐξομολογέω* 8 6. 20 19, sonst noch 17 5. 18 15; *ἐπάσκησις* 2 24; *ἐπικαταλαμβάνω* 3 59. 8 2. 10 26. 20 20. 23, sonst noch 12 33. 14 12; *ἐπιπόνως* 7 7; *ἐπισκέπτομαι* 3 64. 67. 69 (Ep. Cl. 9) cf. 5 1. 12 32; *ἐπίσκοπος* 3 67. 74. 11 36. 20 23 (cf. Ep. Petr. 1 Cont. 2. 3 bis. 5. Ep. Cl. 1); *ἐπιφρονέω* 7 1; *ἐπιφθέγγομαι* 3 30; *ἐπιφώσκω* 3 1. 53; *ἐργάτης* 2 23. 3 71 (cf. 12 1. 14 2); *ἐταῖρος* 2 27. 3 1. 20 8; *εἰλαβέομαι* 3 63. 64; *εὐταξία* 3 61; *εὐτρεπίσω* 8 2; *εἰόννημος* 7 3; *ζωή* (= Gott) 3 72; *ἡμεροβαπτίστης* 2 22; *θάνατος ἴδιος* 2 30; *θεραπεύω* 2 19. 6 26. 7 1. 8. 12. 8 24 (vgl. noch 9 16. 23. 11 9. 12 23. 19 23); *θυγάτριον* 2 19. 20; *ἰκετεῖν* 2 19 (cf. *ἰκεσία* 3 8); *ἰκέτης* 7 5; *Ἰούδα* 2 19. 3 73. 4 1 (cf. 13 7); *ἔστώς* 2 22 bis. 24 (vgl. 18 6. 7. 12. 14); *Ἰωάννης* 2 23. 24; *Ἰώσηφος* 2 1 cf. 20 10; *Καισαρέα* 2 27. 4 1. 2. 6 26 (vgl. 1 15. 20. 12 5. 13 7. 20 13); *κακοποιία* 7 2 cf. 7 7; *κατεπέιλω* 3 65. 4 1; *κατηχητής* 3 71 (vgl. 7 5); *κηπεύω* 8 3; *κνρία* 2 25. 18 12; *Λάζαρος* 2 1. 20 9. 10; *μαγεία* d. h. Simons 2 22. 24. 27. 17 2. 20 17; *μάγος* (= Simon) 2 20. 36. 3 30. 4 2. 20 14. 15. 19, sonst noch 1 22. 13 8. 14 22. 18 9), (= Petrus); 7 9. 11. 17 2. 20 13. 15. 13 cf. 20 13; *μάνδρον* 3 69; *Μαροδόνης* 8 1. 8 bis. 11 26; *μετατίθημι* 2 19. 3 58 (17 11); *μετεωρίζω* 8 3; *μῆν* 2 23; *μηριαῖος* 2 23; *μαιφρονέω* 2 26; *μαιφρονος* 20 18. 19; *μισθός* 3 65. 8 4. 5. 11 (11 4); *Μιχαίας* 2 1 cf. 20 4. 8; *ὀδεύω* 7 4. 19 4 bis; *ὀδηγέω* 7 7; *ὀδηγός* 3 62; *ὀμορπάπεζος* 7 3; *παντοδαπός* 2 22. 7 5. 17 2, sonst noch 6 5. 19 22; *πατάσσω* 7 3. 4. 20 3; *πλησιόχωρος* 7 11. 8 1; *πολυμαθής* 3 66 bis (cf. Ep. Cl. 2. 3. 13); *πρεσβύτερος* 3 67. 68 (cf. Ep. Cl. 1. 7. 10. 14. 15). 7 5. 8. 12. 8 6. 11 35. 36, sonst noch Cont. 1. 5 bis. 3 18; *πρόβατον* 3 52. 69. 11 35; *πρόδρομος* 7 4; *προκαθέζομαι* 3 64. 70. 72 (cf. Ep. Cl. 2. 6. 12. 16. 17); *προσδεῖν* 2 18. 8 3 (cf. 12 1. 13 2); *πρόδος* 2 23. 3 58. 8 2. 20 13. 14. 18, sonst noch 3 23. 16 18; *ῥάβδος* 2 24. 23. 20 6. 9; *Σιδών* 4 6. 7 5 bis. 6. 8 bis. 8 1, sonst noch 6 26; *σκοοπίσω* 3 39 (vgl. Ep. Cl. 15. 18); *συμβάλλω* 3 73. 18 11 (11 26); *συμβιβάζω* 3 67 (vgl. Ep. Cl. 10); *συμβιβασμός* 3 67; *τεσσαράκοντα* 11 35 (19 2); *Τύρος* 3 58 bis. 73. 4 1. 5 1. 6 1. 26 bis. 7 1 bis. 5. 8 1. 3; *ὕπηρέτης κακίας* 7 11. 17 2; *μαντάζομαι* 2 25. 17 2; *φιλοφρονέω* 4 1. 7 3; *Φοινίκη* 3 58. 73. 4 1. 11 36. 12 1; *Χανανίτις* 2 19. 3 73. 4 1; *Χριστός* 2 (17). 22 bis. 3 (20). 60. 64. 65. 66. 69. 70 (cf. Ep. Cl. 1. 2. 4. 5. 7. 14. 15. 16. 17). 4 5, sonst noch 16 14. 18. 19. 17 6. 18 4. 13. 19 20.

Dürfen wir nun nach dem allen die *II. II.* als eine selbständige Quellenschrift betrachten, so fragt es sich noch, ob wir sie zu jenen apokryphen Apostelgeschichten, insbesondere zu den *Πράξεις* oder *Περίοδοι Πέτρον* rechnen dürfen, welche schon im 2. Jahrhundert umliefen<sup>1</sup>. Viele gemeinsame Züge liefern dafür den Beweis.

1) Vgl. dazu besonders Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten. Braunschweig 1884 ff. 3 Bde. Außerdem Acta apostolorum apocrypha ed. Lipsius et Bonnet I. Lips. 1891.

Nach der Darstellung jener apokryphen Akten sind die Apostel, vor allem Petrus, große Wundertäter. Sie treiben Dämonen aus<sup>1</sup>, was auch von Petrus in unsern *II. II.* berichtet wird<sup>2</sup>. Sie heilen allerlei Kranke, besonders Gichtbrüchige<sup>3</sup>, so auch Petrus in unsern *II. II.*<sup>4</sup> Sie machen Blinde, Taube, Stumme gesund, vor allem wieder Petrus, wie nach den sonst bekannten, so auch nach unsern *II. II.*<sup>5</sup> Dabei erscheint öfters ein wunderbares Licht, wovon wieder wie in den übrigen, so auch in unsern *II. II.* die Rede ist<sup>6</sup>.

Wie nach den apokryphen Apostelgeschichten die Apostel auch Erdbeben erregen<sup>7</sup>, so hat auch nach *II. II.* Petrus dazu die Macht, wenn er sie auch nicht gebraucht (*H 7 11*). Im übrigen unterscheiden sich die *II. II.* vorteilhaft von den übrigen apokryphen Akten, indem sie so tolle Geschichten, wie von redenden Hunden und Säuglingen, getrockneten Fischen, die wieder lebendig werden und schwimmen, redenden Ziegenböcken, Eseln und Leoparden, auch Totenaufweckungen nicht bringen<sup>8</sup>. Ihrer Wunder wegen werden die Apostel von dem Volk hochverehrt und vielfach für Magier und Goeten gehalten, von denen sie sich nur dadurch unterscheiden, daß sie ihre Taten nicht wie diese durch Dämonen, sondern durch göttliche Kräfte verrichten<sup>9</sup>.

1) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet I p. 58 l. 27 sq. sowie Lipsius a. a. O. II 1. 179; außerdem Act. Thom. ebenda I 257; Act. Joh. ebenda I 371. 378; Act. Andr. ebenda I 582.

2) *H 8 24. 10 26 (15 11). R 5 36. 10 70.*

3) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 78 l. 6 sowie Lipsius a. a. O. II 1. 191. 203; außerdem das von C. Schmidt in T. u. U. N. F. VIII, 1, Leipzig 1903, herausgegebene Fragment alter Petrusakten S. 7.

4) *H 7 11. 8 24. 18 23. 19 25. R 5 36. 7 23; außerdem H 12 23. 15 11.*

5) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 66 l. 28, p. 69 l. 8 sq. sowie C. Schmidt a. a. O. 13 und R 10 70.

6) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 68 l. 31 sq. sowie Lipsius a. a. O. II 1. 95. 184; außerdem Act. Phil. ebenda II 2. 8. 117. sowie C. Schmidt a. a. O. 9 und R 10 70.

7) Vgl. Act. Joh. a. a. O. I 371, Act. Phil. a. a. O. II 2. 47.

8) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 56 l. 35 sq., p. 60 l. 26 sq., p. 61 l. 30 sq., p. 73 l. 20 sq., p. 74 l. 12 sq., p. 77 l. 21 sq., sowie Act. Thom. a. a. O. I 253, Act. Phil. a. a. O. II 2. 8. Act. Joh. a. a. O. I 372. 384.

9) Vgl. Act. Joh. a. a. O. I 372. 384.

Das ist aber durchgängig die Auffassung, die nach *II. II.* das Volk von Petrus hat<sup>1</sup>.

Neben dieser Tätigkeit ist es eine Hauptaufgabe der Apostel, das Volk durch ihre Predigten zu bekehren, wobei sie gewöhnlich Massenerfolge erzielen<sup>2</sup>. Dasselbe tut auch Petrus in *II. II.*<sup>3</sup>

Vielfach wird auch von ihren oberhirtlichen Funktionen, der Ordination von Bischöfen, Presbytern und Diakonen, und der Einweihung von kirchlichen Gebäuden geredet<sup>4</sup>, ebenso in *II. II.*<sup>5</sup>

Wie es zu den wichtigsten Obliegenheiten der Apostel gehört, die Magier zu bekämpfen, so hat besonders Petrus die Pflicht, den Simon Magus zu überwinden<sup>6</sup>.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die in den Klementinen nachgewiesene Quellenschrift *II. II.* ihrem ganzen Charakter wie auch ihren einzelnen Zügen nach in die Kategorie der apokryphen Apostelgeschichten gehört.

Daß sie eine petrinische Apostelgeschichte, *Actus Petri, Ἡράσεις Πέτρον*, war, geht aus ihrem ganzen Inhalt hervor, der sich um Petrus gruppiert, und kann, wenn man ihr den Charakter einer apokryphen Apostelgeschichte zusprechen muß, billig nicht bezweifelt werden. Es fragt sich nur, in welchem Verhältnis sie zu den uns handschriftlich z. T. im griechischen Original, z. T. in Übersetzungen erhaltenen Petrusakten steht. Dabei kommen hauptsächlich das von Schmidt kürzlich edierte, aus dem Koptischen neu entdeckte Fragment, sowie die *Actus Petri cum Simone*<sup>7</sup>, aber auch andre Petrusakten in Betracht.

Nun haben wir bereits oben eine große Anzahl von Berührungen zwischen den apokryphen Apostelgeschichten im allgemeinen, darunter auch zumeist den Petrusakten, und unsern

1) H 20 13 u. 8.

2) Vgl. *Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 53 l. 18 sq.*; *Passio Petr. ed. Lips. et Bonnet p. 2 l. 5 sq.*; außerdem *Act. Joh. a. a. O. I 371. 384.*

3) Vgl. H 3 29. 4 l. 7 12. 8 l. 10 3. 11 36. R 3 12. 50. 72. 6 15.

4) Vgl. *Act. Petr. et Paul. ed. Lips. et Bonnet p. 182 l. 5, p. 184 l. 15, p. 186 l. 9 sq.*, sowie Lipsius a. a. O. II 1. 306; außerdem *Act. Phil. a. a. O. II 2 41. 42, Act. Barth. a. a. O. II 2. 83, Act. Sim. a. a. O. II 2. 152.*

5) H 7 12. 11 36. 20 23. R 3 66. 72. 6 15.

6) Vgl. unten S. 192 u. Anm. 5, außerdem *Act. Joh. a. a. O. I 388.*

7) Vgl. *Acta ap. apocryph. ed. Lips. et Bonnet p. 45 sq.*

*II. II.* angeführt<sup>1</sup>. Wir können jedoch auch andre anführen welche sich lediglich zwischen den Petrusakten und den Vorfinden, darunter auch solche, welche ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältnis nahe legen.

Wenn die Petrusakten<sup>2</sup> eine Tochter des Petrus erwähnen so müssen, wie die klementinische Grundschrift, so auch *II. II.* nach Hieronymus ad Iovin. l. 14<sup>3</sup>, von einer solchen handeln, sei es auch nur derart, daß sie irgendwelche Krankheits- und Heilungsgeschichte erwähnten, wie sie in dem koptischen Fragment erzählt war<sup>4</sup>.

Vor allem haben unsere *II. II.* mit den übrigen Petrusakten gemeinsam, daß hier wie dort das Hauptthema dasselbe ist: Kampf des Petrus mit dem Magier Simon zum Zweck der Verbreitung des Christentums in der Heidenwelt<sup>5</sup>.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß das Bild des Petrus beidemal das gleiche ist<sup>6</sup>. Dasselbe gilt auch von dem Bild seines Widersachers Simon.

Was freilich die paulinischen Züge anlangt, die es ist, so wird darüber im folgenden § ausführlich die Rede sein. Aber auch davon abgesehen, läßt sich eine große Ähnlichkeit zwischen beiden Darstellungen nachweisen.

Hier wie dort erscheint Simon als der Pseudomessias; hier wie dort nennt er sich die große Kraft Gottes; hier wie dort nennt er

1) Vgl. S. 190 Anm. 1—9.

2) Bei C. Schmidt a. a. O. 7.

3) Quamquam legatur in *περιόδοις* et uxor ejus et filia s. o. S.

4) Der Ehefrau des Petrus wird auch im Klemensroman Erwähnung getan R 7 25. 26, H 13 l. 11, doch nur vorübergehend und erst spät. Offenbar hat der Verfasser des Klemensromans sie erst in *II. II.* kennen gelernt und daraus in seine Darstellung herübergenommen.

5) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 49 l. 21 sq., Lipsius a. a. O. II 1. 176.

6) S. o. S. 190 Anm. 1—6 und S. 191 Anm. 2—5.

7) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 48 l. 23, Act. Petr. et Paul. ebenda p. 207 l. 9, Martyr. Petr. et Paul. ebenda p. 15 l. 11, die *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* bei Lipsius a. a. O. 208, 209, 212.

8) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 48 l. 22, p. 54 Martyrium Petr. et Paul. ebenda p. 132 l. 10 (cf. p. 144 l. 5), p. 151 sowie Lipsius a. a. O. II 1. 193, 218.

den *ἰστώς*<sup>1</sup>. Mit Vorliebe aber wird er als der Magier bezeichnet, der sich unsichtbar machen<sup>2</sup>, in alle möglichen Gestalten verwandeln<sup>3</sup> und Gespenster erscheinen lassen kann<sup>4</sup>. Auch auf seinen nekromantischen Frevel wird angespielt<sup>5</sup>. Und hier wie dort besteht seine Aufgabe darin, den Petrus zu überwinden, um in ihm die Lehre von Christus tödlich zu treffen<sup>6</sup>.

Aber auch sein Schicksal ist das gleiche. Wie in den syrisch-phönizischen Städten, so wird er schließlich und endgültig auch in Rom überwunden. Dabei ergeht es ihm auch in den Petrusakten wie in den *II. II.*, daß die erregte Menge auf ihn losgeht<sup>7</sup>.

Allerdings — und das unterscheidet scheinbar wesentlich die Erzählung der Petrusakten und unsrer *II. II.* — nach jener spielt die Handlung teils in Jerusalem, teils in Rom<sup>8</sup>, nach dieser in Palästina, Phönizien und Syrien. Aber müssen sich deshalb beide ausschließen? Können sie sich nicht vielmehr ergänzen? Wer, wie Ficker<sup>9</sup> und Hilgenfeld<sup>10</sup>, die Petrusakten als eine Art von Fortsetzung der kanonischen Apostelgeschichte ansieht, der wird sich für letzteres nicht entscheiden können. Aber mit Recht hat dagegen Schmidt<sup>11</sup> eingewandt, daß dann der Verfasser einen Text der Apostelgeschichte vor sich gehabt haben müßte, den wir absolut nicht kennen. Er läßt ja Petrus 12 Jahre ausschließlich in Jerusalem weilen und zwar auf Befehl des Herrn; er läßt ihn mit Simon Magus nicht in Samaria zum ersten Mal zusammen-

1) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 80 l. 37, p. 82 l. 1.

2) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 51 l. 28 sq.

3) Vgl. Act. Petr. et Pauli ed. Lips. et Bonnet p. 194 l. 12 sq.

4) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 63 l. 16 sq., p. 80 l. 22 sq.

5) Vgl. Act. Petr. et Pauli ed. Lips. et Bonnet p. 201 l. 6 sq.

6) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 61 l. 29, p. 71 l. 24 sq., Act. Petr. et Paul p. 193 l. 9 sq.

7) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 61 l. 18 sq.

8) Nach C. Schmidt a. a. O. 79, demselben folgen wir auch darin, daß wir — entgegen Ficker, Die Petrusakten, Leipzig 1903 — das koptische Fragment den Petrusakten zuschreiben, deren ersten Teil sie bilden.

9) a. a. O. 7.

10) A. Hilgenfeld, Die alten Actus Petri in Ztschr. f. w. Theol. XLVI. 1883. 325.

11) Vgl. Göttinger gel. Anz. 1903. 366.

Texte u. Untersuchungen. N. F. X, 4.



kommen, sondern in Jerusalem. Bei dieser Szene ist nicht hannes, sondern Paulus zugegen. Und dieser Paulus hat be im Jahre 42 seine Mission bis nach Rom vollendet und kurz vor der Ankunft des Simon Magus in Rom nach Spa Das wäre jedoch keine Fortsetzung, sondern eine Parall zählung ganz neuen Inhalts. Sehen wir daher von dieser ' stellung ab, so werden wir nicht verkennen, daß in der Tat Petrusakten und unsre *II. II.* sich gegenseitig ergänzen. I auf der einen Seite verraten jene, daß sie einen früheren Auf halt des Petrus bezw. seines Gegners in Judäa<sup>1</sup>, Cäsarea<sup>2</sup>, se in Syrien bezw. Antiochia<sup>3</sup> und seine Reise von dort nach I kennen. Auf der andern Seite weisen diese sowohl nach Ju zurtück als auch über Palästina und Syrien hinaus i Rom<sup>4</sup>.

Beziehen sich daher die Berichte in dieser Art aufeinander so werden wir ihr gegenseitiges Verhältnis dahin bestim dürfen, daß ursprünglich der Schauplatz des Kampfes in Petrusakten anfangs nach dem koptischen Fragment Jerusa bezw. Judäa, sodann nach unsren *II. II.* Cäsarea und Antioch bezw. Phönizien und Syrien, schließlich nach den Actus F cum Simone Rom gewesen sein muß. Und es stehen u *II. II.* mit den übrigen Petrusakten so wenig im Widerspr daß sie vielmehr eine unverkennbare Lücke in diesen s füllen.

Auf weitere Berührungen der Petrusakten mit unsern *II* hat kürzlich Hilgenfeld aufmerksam gemacht, indem er d allerdings die ganzen Pseudoklementinen im Auge hat<sup>5</sup>. I nicht unwesentliche Berührung ist es, daß nach beiden Berie Simon als Flüchtling nach Rom kommt. So lassen die A Petri c. Sim.<sup>6</sup> — wie auch die *II. II.* — den Simon aus Ju

1) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 49 l. 24, p. 56 l p. 63 l. 1, p. 65 l. 18. 24, p. 71 l. 10; Mart. Petr. et Paul. lc. p. 134 p. 142 l. 17; Act. Petr. et Paul. lc. p. 200 l. 2.

2) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet (p. 49 l. 28), p. 50 Mart. Petr. et Paul. lc. p. 142 l. 18, Act. Petr. et Paul. lc. 200 l. 3.

3) So die syrische Predigt des Simon Kepha in Rom; vgl. Liq a. a. O. II l. 206 (cf. 208. 215. 218).

4) S. o. 185 f.

5) a. a. O. 334 f.

6) Ed. Lips. et Bonnet lc. p. 62 l. 33 sq., p. 71 l. 9 sq. s. o. Ann

nach Rom fliehen. Wenn daher Hilgenfeld es als unwahrscheinlich hinstellt, daß der Verfasser der Actus Petri ohne Kenntnis der klementinischen Rekognitionen auf Simon als Flüchtling gekommen sei, so hat er völlig Recht; nur muß statt „der klementinischen Rekognitionen“ ihre Quellenschrift, die *II. II.*, eingesetzt werden. So erklärt es sich auch, daß der Verfasser der Actus Petri, wie Hilgenfeld bemerkt, die judenchristliche Lehre der Klementinen sich nicht aneignen konnte — weil er sie eben überhaupt nicht kannte.

Wenn dann, wie Hilgenfeld weiter richtig bemerkt, die Actus Petri c. Sim. den Petrus gar nicht nach Rom berufen werden lassen, um den dahin geflohenen Verbrecher zu ergreifen, wie sie es in der Geschichte mit der Eubula darstellen, sondern um dem seine Irrlehre durch Magie unterstützenden Simon entgegenzutreten, so setzen sie sich über ihre eigne Erzählung hinaus, die nur jenen Zweck der Romreise Petri hervorhebt, und weisen auf unsre *II. II.* zurück<sup>1</sup>. Indem sie weiter von Simon sagen, daß er „wiederum“ den Aposteln zugekommen sei<sup>2</sup>, gehen sie auch hier über ihren eignen Bericht hinweg und knüpfen an die Darstellung der *II. II.* (nicht der Pseudoklementinen, wie Hilgenfeld will) an, wonach ja Simon stets das praevenire spielt, während Petrus ihm auf dem Fuß folgt<sup>3</sup>. Völlige Übereinstimmung besteht, wenn man in der Erzählung der Actus Petri von dem Assistenten des Petrus, Paulus, absieht, und statt der Mehrzahl die Einzahl (d. i. Petrus) einsetzt<sup>4</sup>.

Noch ein bedeutsames Zusammentreffen beider Berichte besteht hinsichtlich der göttlichen Verehrung, die Simon in Rom genießt.

Zweifellos setzen unsre *II. II.* eine genaue Kenntnis der Justinschen Erzählung voraus, wonach Simon eine Bildsäule in

1) Vgl. Lips. a. a. O. II 1. 176 sowie nach Hilgenfeld Act. Petr. c. Sim. p. 49 l. 24 sq. Petre, quem tu eiecisti de Judaea adprobatum magum Simonem, iterum praeeoccupavit vos (apostolos) Romae.

2) s. Anm. 1.

3) R 365 Quis . . . Simon egressus est, aures gentilium, qui ad salutem vocati sunt, praevenire, necesse est, et me (sc. Petrum) vestigia ejus insequi.

4) So Hilgenfeld a. a. O. 335.

Rom errichtet worden sei<sup>1</sup>, und sie können ihre Kenntnis nur aus dieser Justinschen Erzählung geschöpft haben, da sie, wie bekannt, auf einem Mißverständnis ihres Verfassers beruht, da eine dem sabinischen Gott „*Simoni sancto Deo*“ geweihte Statue für ein dem Simon errichtetes Standbild ansah. Nun wissen aber auch die Actus Petri von einer Bildsäule zu erzählen, die dem Simon in Rom errichtet worden ist<sup>2</sup>. Lassen sie zwar diese Bildsäule nicht von Senat und Volk auf der Tiberinsel, sondern vom Senator Marcellus in seinem Hause errichtet werden, = geben sie ihr doch eine Inschrift, die offensichtlich derjenige nachgebildet ist, welche dies fragliche Simonstandbild nach Justins Bericht trug<sup>3</sup>. Also auch sie gehen auf Justins Bericht zurück, wenn sie ihn auch willkürlich ändern.

Dies führt uns aber zu einer weiteren Berührung beider Akten, die sich auf die chronologischen Angaben über die Ankunft des Simon bezw. Petrus in Rom bezieht.

Der klementinische Redaktor verlegt sie allerdings den Helden seines Romanes zu lieb in die Zeit des Tiberius<sup>4</sup>, *II. II.* dagegen in die Zeit des Klaudius (41—54). Dazu dann man freilich nicht mit Lipsius<sup>5</sup> die Notiz R 143 heranziehen, indem man die septimana annorum, die bis zum Zusammentritt de

1) Man vergleiche

Justin Ap. I 26	R 29	R 368	H 277
ἐν τῇ πόλει ἑβραίων βασιλίδι Πρωμῆ θεὸς ἐνομισθῆ καὶ ἀνδριάντι παρ' ἡμῶν ὡς θεὸς τιμῆται. cf. c. 56.	adorabor, ut deus, publice divinis donabor honoribus, ita ut simulacrum mihi statuentes tanquam deum colant et adorent.	rogabat, . . . se Romam petere; ibi enim in tantum placiturum, ut deus putetur et divinis publice donetur honoribus.	πρῶτον μὲν γὰρ καὶ ἀνδριάντα ἡμῶν κατασκευασθῆναι (c.: καταξωθῆναι) καὶ θεοὺς νομισθῆναι καὶ ὑπὸ βασιλέω δοξασθῆναι καὶ δημοσίων τιμῶν καταξωθῆναι c. H 277 θεὸς εἶναι οὐ δύνασαι.

2) Vgl. Act. Petr. c. Sim. lc. p. 57 l. 25.

3) A. P.: *Simoni juveni deo*. Justin: *Simoni deo sancto*.

4) Vgl. H 16. R 16. H 47 cf. 128.

5) Jahrbücher für prot. Theologie 1876, 643 f. und Apokryphe Apostelgeschichten II 1. 69.

Apostel in Jerusalem seit der Passion des Herrn vergangen sei, von 7 auf 12 Jahre verlängert. Denn abgesehen von der Unzulässigkeit dieser Korrektur ist diese Stelle für unsre *II. II.* ohne Belang, da sie im 7. Buch der *K. II.* und darum in keinem literarischen Zusammenhang mit unsern *II. II.* steht. Sicher führt uns in die Zeit des Klaudius die oben angeführte Erzählung von der göttlichen Verehrung des Simon in Rom. Haben unsre *II. II.* nämlich sie z. T. wirklich aus Justin geschöpft, dann müssen sie auch die andre Bemerkung Justins gekannt haben, die mit jener im engsten Zusammenhang steht, daß dem Simon unter dem Kaiser Klaudius ein Standbild errichtet worden sei. Sie haben sie nur deshalb mit Stillschweigen übergangen, weil sich nach ihrem Bericht Simon damals, als er sich seiner göttlichen Ehrung in Rom rühmte, noch gar nicht in Rom, sondern in Cäsarea befand. Mit dieser chronologischen Fixierung der Simon-Petrusgeschichte in unsern *II. II.* würde auch die Erzählung von der Beichte Simons in Cäsarea bzw. Antiochia vortrefflich stimmen, falls diese, wie noch im Folgenden gezeigt werden wird, mit dem Bericht der Apostelgeschichte (Act. 8<sup>20-24</sup>) von der Beichte Simons in Samarien im Zusammenhang steht. Denn auch diese Beichte Simons kann in keiner späteren Zeit als der des Klaudius angesetzt werden. —

Was nun die *Actus Petri cum Simone* anlangt, so verlegen sie zweifellos ihre Erzählung in die Zeit des Nero (54—68), indem sie sie mit dem Martyrium des Petrus in Rom unter Nero verknüpfen. Aber ist dies, wie wir noch sehen, weiter nichts als eine willkürliche Kombination, die mit dem historisch feststehenden Datum von der Ankunft Simons unter Klaudius in einem unlösbaren Widerspruch steht, so findet sich in den Petrusakten selber eine Notiz, die mit dieser Zeitbestimmung sich schlecht zusammenreimen läßt. Denn es steht hier nicht nur die Angabe, die nach Hilgenfeld<sup>1</sup> aus dem antijudaistischen *Κήρυγμα Πέτρου* stammen soll, daß der Auferstandene den zwölf Aposteln befohlen habe, erst nach 12 Jahren Israel zu verlassen und in die Heidenwelt zu gehen<sup>2</sup>, sondern auch die weitere Bemerkung, daß Gott den Petrus schon in Jerusalem instruiert habe: *adimpletis XII. annis,*

1) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 333.

2) Ed. Lips. et Bonnet p. 56.

quod (l. quot) illi praeceperat dominus<sup>1</sup>. Mit Recht bemerkte Hilgenfeld hierzu, daß der Verfasser der Petrusakten diese Angabe, die den Simon und Petrus in Rom schon unter Klaudius zusammengekommen sein läßt, aus einer andern Schrift aufgenommen hat. Diese „andre Schrift“ ist aber dieselbe, die wir in unsern *II. II.* gefunden haben. M. a. W.: Auch die *Actus Petri cum Simone*, wie sie von Lipsius herausgegeben sind, müssen ursprünglich die Simon-Petruslegende in die Zeit des Klaudius verlegt haben, wie auch unsere *II. II.* Erst ihre Verknüpfung mit dem Martyrium des Petrus hat jene Veränderung veranlaßt durch die sie in die Zeit des Nero versetzt werden.

Über den Ausgang der Simon-Petrussage schweigen sich unsere *II. II.* aus, oder vielmehr erzählen uns in der Gestalt wie sie uns in den Klementinen vorliegen, nichts, weil sie es sich gefallen lassen mußten, daß sie der Autor des Klementenromanes im Interesse seiner Erzählung ihres Schlusses beraubte. Doch läßt sich wenigstens die negative Behauptung aufstellen, daß sie das Ende ihrer Erzählung keinesfalls, wie die übrigen Petrusakten, mit dem Martyrium des Petrus in Rom verbanden. Das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sie in der Zeit des Klaudius spielen, während das Martyrium des Petrus nur in die Zeit des Nero fallen könnte. Dazu kommen aber noch andre Beobachtungen: Erscheint nämlich Petrus nach unsern *II. II.* überall, wo er gegen Simon auftritt, als der Sieger, der mit seinem Gegner auch das Heidentum überwindet und seine Anhänger zu Christen macht, so muß er nach der inneren Logik der Darstellung schließlich auch in Rom den Simon besiegt und die christliche Gemeinde etabliert bzw. reetabliert haben. Ist außerdem in Antiochia der vom Kaiser entsandte Hauptmann Kornelius sein Verbündeter im Kampfe gegen den Magier, so kann nicht wohl in Rom der Kaiser sein Gegner gewesen sein, der ihn zum Tode verurteilt. Haben unsere *II. II.*, wie es uns sicher erscheint, die Simon-Petruslegende in Rom zum Abschluß gebracht, so können sie nicht viel mehr erzählt haben, als was etwa die *Didaskalia 67.8.9<sup>2</sup>*, die auch sonst auffällige Berührungen

1) *Act. Petr. c. Sim. lc. p. 40 l. 21 sq.*

2) Vgl. Lagarde bei Bunsen, *Analecta antemicaena. II 325*; auch Hilgenfeld a. a. O. 338 f.

mit unsern *II. II.* zeigt<sup>1</sup>, erzählt, daß Simon die Gemeinde in Rom, indem er viele abwendig machte, verwirrt und auch viele Heiden durch seine Vorspiegelung, er könne fliegen, für sich gewonnen habe, daß er aber einst bei einem derartigen Fliegversuch auf die Beschwörung des Petrus: *ἐν δυνάμει τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τὰς δυνάμεις σου περικόπτω* herabgestürzt sei und die Fußsohlen zerbrochen habe. Vielleicht haben sie aber auch einen Ausgang gefunden, wie er in den Petrusakten erzählt wird, daß Simon, in der Absicht, als der *ἰστώς* eine Himmelfahrt zu unternehmen, auf das Gebet des Petrus abgestürzt und so nach etlicher Zeit gestorben sei<sup>2</sup>. Wenn auch in den *II. II.* von den Flugkünsten und Flugversuchen Simons die Rede ist<sup>3</sup>, haben sie sehr wohl den Simon daran sterben lassen können. —

Wie aber auch die Simon-Petruslegende nach den *II. II.* geendet haben mag, das ist sehr wahrscheinlich, daß sie mit dem römischen Martyrium des Petrus nichts zu tun hatten, und das ist sicher, daß sie Paulus auch nicht mit einem Wort erwähnten. Wie aber ist alsdann bei diesen bedeutsamen Über-

1) 1. Simon trifft mit Petrus allein zusammen, und nicht mit Johannes, wie es die kanonische Apostelgeschichte erzählt, noch auch mit Paulus, den die *Actus Petri cum Simone* anführen.

2. Das Zusammentreffen erfolgt nicht in Samarien, sondern in Jerusalem, wohin, wie das koptische Fragment, so auch die *II. II.* wenigstens hindeuten; vgl. *Act. Petr. c. Sim. lc. p. 49 l. 22, p. 71 l. 14.*

3. Petrus und Simon (bezw. *οἱ περὶ Σίμωνα*) ziehen hintereinander in die Heidenwelt hinaus, um sie für sich zu gewinnen. Dabei kehrt allerdings die *Didaskalia* das Verhältnis, wie es bei *II. II.* vorliegt, um, indem sie dem Simon (und Kleobius, sowie Simons Schüler) nach der Interpretation der Stelle durch Hilgenfeld a. a. O. 338 f., hinter dem Petrus herziehen lassen, statt ihm voran.

2) *Act. Petr. c. Sim. lc. p. 82 l. 26 sq. bezw. p. 84 l. 9 sq.* Der Bericht in den *Act. Petr. c. Sim.* ist gegenüber dem der *Didaskalia* weiter ausgebildet, wie Hilgenfeld a. a. O. 339 richtig hervorhebt, aber doch mit ihm nahe verwandt.

3) Vgl. H 294, R 292. 357. Es sei bemerkt, daß bereits die alte römische Quelle, welche in Irenaeus *adv. haer. I 23. 1 ff.* und *Carm. adversus Marc. I 158 ff.* vorliegt, von diesen Fliegkünsten Simons zu erzählen weiß, wohl auf Grund von Justins *Syntagma*. Vgl. dazu *Act. Petr. c. Sim. ed. Lipsius et Bonnet p. 80 l. 36 sq., p. 82 l. 5; Mart. Petr. et Pauli lc. p. 144 l. 10 sq.; Act. Petr. et Paul. lc. p. 210 l. 4 sq.,* außerdem Lipius a. a. O. II 1. 193. 199. 209. 219. 223. 301.

einstimmungen einerseits und bei diesen ebenso gewichtigen Abweichungen andererseits, das Verhältnis unsrer *II. II.* zu den übrigen Petrusakten zu bestimmen?

Eine geistvolle Lösung dieses Problems, das zwar so explicit wie von uns noch nicht gestellt werden konnte, solange man das Verhältnis der *II. II.* zu den Klementinen nicht erkannt hatte, das aber implicite gegeben war, insofern man die Beziehungen der Klementinen — und damit auch unsrer *II. II.* — zu den Petrusakten ins Auge faßte, war zweifelsohne diejenige welche die Tübinger Schule auf dem Wege der Tendenzkritik suchte: Simon in den judenchristlichen Klementinen (bezw. *II. I.* und in den ebionitischen Petrusakten ist Niemand anders als der Apostel Paulus, der unter dieser Maske von Petrus bekämpft wird. Da er jedoch als solcher in der katholischen Kirche ihr konziliatorischen Tendenz gemäß nicht mehr bekämpft werden kann, tritt in den katholischen Petrusakten Paulus an die Stelle des Petrus, um mit ihm zusammen den Simon zu bekämpfen der dann natürlich nicht mehr als ein verkappter Paulus aufgefaßt werden kann. Aber so geistvoll diese Lösung ist, so kann sie doch, wie der folgende Abschnitt noch im einzelnen zeigt, auf diesem Wege nicht gefunden werden. Viel besser würde der Weg der Literarkritik zum Ziele führen. Dabei gelangen wir nun zu folgendem Ergebnis: Besteht, wie dargelegt, zwischen unsern *II. II.* und den Actus Petri cum Simone, bezw. den übrigen Petrusakten (das koptische Fragment mit eingeschlossen) ein gegenseitiges literarisches Abhängigkeitsverhältnis, so kann dies angesichts der nachgewiesenen Differenzen nicht derart sein daß unsere *II. II.* einen — uns verloren gegangenen — Teil jener andern Akten darstellten, etwa den mittleren Teil, wie das koptische Fragment nach Schmidts Ausführungen den Anfang derselben gebildet hat. Vielmehr, sind unsere *II. II.* mit den übrigen derart verwandt, daß sie sich vielfach als die ältere und ursprünglichere Gestalt derselben nachweisen lassen, so werden wir sie als eine alte Quellschrift der Petrusakten kennzeichnen dürfen die rein und frei von späterer Überarbeitung in einem umfangreichen Fragment in unsern Klementinen enthalten und daher auszuschälen ist, die in späterer Überarbeitung in den alten Petrusakten, insbesondere Actus Petri cum Simone (das koptische Fragment eingeschlossen), vorliegt, aber mit Hilfe unsrer *II.*

auch hier auf ihre ursprüngliche Gestalt zurückgeführt werden kann.

In dieser Urgestalt der Petrusakten stehen sich nur der Magier und Pseudomessias, Simon, und der wundertätige Apostel des wahren Messias, Petrus, gegenüber, indem jeder mit seiner Predigt wie mit seinen Wundern und Zeichen das Volk für sich zu gewinnen sucht. Aber überall, wo Simon auftritt, in Jerusalem, Cäsarea, Antiochia, Rom, wird er von Petrus besiegt, bis er in letzter Stadt sein Ende findet.

Ihrem Charakter nach rein katholisch und antignostisch, wie dies, im Gegensatz zu Lipsius und Zahn, namentlich Harnack, Erbes und Schmidt auch hinsichtlich der späteren Petrusakten nachgewiesen haben<sup>1</sup>, mußten diese ursprünglichen Petrusakten im Laufe der Zeit eine doppelte literarische Verbindung eingehen. Im Klemensroman wurden sie mit den ausgesprochen judaistischen *Κηρύγματα Πέτρον* verbunden und nahmen dadurch eine Färbung an, die sie selber als ein judenchristliches Machwerk erscheinen lassen konnte, wie sie denn auch so von der Tübinger Schule betrachtet wurden.

In den späteren sogenannten Petrusakten dagegen wurden sie, wie überhaupt sagenhaft weiter ausgestaltet, so auch ganz besonders mit einer Schrift verbunden, welche sowohl die Gestalt des Apostel Paulus, als auch das Martyrium des Petrus einfügte, und nahmen so jenen Charakter an, der sie zu einem petropaulinischen Werk konziliatorischer Tendenz umprägte.

Während aber die *Κηρύγματα Πέτρον* literarisch bezeugt sind, mit denen die *II. II.* zu den Klementinen sich verbanden, und daher auch die *II. II.* durch sie rekonstruiert werden können, scheint es so, als ob diese petropaulinische Schrift, die in den späteren Petrusakten erhalten sein soll, wie eine haltlose Hypothese in der Luft schwebte. Aber es scheint nur so: Schließen sich nämlich, wie Hilgenfeld<sup>2</sup> und so auch Ficker<sup>3</sup> ganz richtig beobachtet haben, die *Actus Petri cum Simone* mit ihrem Bericht von der Freilassung des Paulus unmittelbar an die kanonische

1) Lipsius a. a. O. II S4. 258 ff.; Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1892, II 832 ff.; Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur II 1. 549 ff.; Erbes, Ztschr. f. Kirchengesch. 1901. XXII 163 ff.; C. Schmidt a. a. O. 111 ff.

2) a. a. O. 325.      3) a. a. O. 7.



Apostelgeschichte an, deren Ende die zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Rom ist, und endigen sie mit der Erzählung von dem Martyrium des Petrus, so werden sie zwar nicht, wie C. Schmidt<sup>1</sup>, Hilgenfeld<sup>2</sup> und Ficker<sup>3</sup> vermutungsweise aussprechen, als die Schrift gelten können, auf die sich das muratorische Fragment in Zeile 34—40 mit den Worten bezieht: *Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scribta sunt. Lucas obtime Theofile (l. optimo sive optime Theophilo) comprindit (l. comprehendit), quia sub praesentia ejus singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam profisciscentis*<sup>4</sup>. Denn so gewiß, wie Ficker richtig sagt und auch Hilgenfeld annimmt, schwerlich eine andre Schrift als die *Actus Petri* ausfindig gemacht werden kann, in der, wie nach der Charakteristik des muratorischen Fragments, von Petri Märtyrertod und von der Reise des Paulus nach Spanien, aber nicht auch von Pauli Märtyrertod die Rede ist, so gewiß können sie — einerlei ob mit oder ohne das koptische Fragment — nicht in dem muratorischen Fragment gemeint sein, indem dieses ja alsdann ihren Hauptinhalt, den Wettstreit mit Simon, völlig unerwähnt lassen würde. Wohl aber können wir in der hier neben unsrer kanonischen Apostelgeschichte erwähnten *Passio Petri et Profectio Pauli ab urbe ad Spaniam profisciscentis* deutlich die Schrift erkennen, welche mit den petrosimonianischen *II. II.* zusammen den Grundbestandteil der späteren *Actus Petri* gebildet haben. Ehe wir jedoch darauf näher eingehen, müssen wir unsre Behauptung sichern, daß unsre *II. II.* wie überhaupt alle Petrusakten keinen antipaulinischen Charakter an sich tragen.

#### 4. Das antipaulinische Simonbild in den *Πράξεις Πέτρου* und in der altkirchlichen Literatur.

Zur Sicherung unsrer Ergebnisse über den Charakter der *II. II.* haben wir noch ihr Simonbild zu betrachten, wobei wir zum Vergleich auch das Simonbild der übrigen — kanonischen und apokryphen — Akten heranziehen.

Ein Fundamentalsatz der Tübinger Schule, den wir schon im Vorübergehen gestreift haben, mit dem wir uns jetzt noch

1) a. a. O. 104 f.    2) a. a. O. 325.    3) a. a. O. 7.

4) Weiteres darüber s. u. § 5, S. 216 ff.

eingehender befassen müssen<sup>1</sup>, ist, daß es sich bei dem Verhältnis zwischen Petrus und Simon, wie es die Klementinen und so besonders die von uns den *II. II.* zugewiesenen Abschnitte darstellen, um nichts anders als um einen Kampf zwischen Petrus und Paulus, der sich hinter der Maske des Simon verberge, handle. Der Simon, der vor Petrus fliehe, sei niemand anders als Paulus, dessen gesetzesfreies Christentum durch das petrinische Judenchristentum verdrängt werden solle.

Auf diesen Fundamentalsatz hat dann die Tübinger Schule mehr oder weniger ihre ganze Konstruktion von der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters aufgebaut, wie sie uns in ihrer einseitigsten Ausprägung Schwegler dargestellt hat.

Es ist daher von Wichtigkeit zu wissen, wie es sich damit verhält. Nun haben wir bereits den Wahrheitskern dieser Auffassung des Simonbildes in den Klementinen in unsrer Untersuchung über die *K. II.* herausgestellt. In der Tat ist der Simon der *K. II.*, insoweit sie nicht antimarcionitisch bearbeitet sind, kein anderer als Paulus, dessen *ἄνομος διδασκαλία* durch das *νόμιμον κήρυγμα* des Pseudopetrus widerlegt werden soll (Ep. Petr. 2). Aber so sicher dies steht, so sicher hat der Simon der *II. II.* nicht das geringste mit Paulus zu tun. Das ergibt sich schon aus dem Grundgedanken der *II. II.*

Denn bei dem ganzen Kampf zwischen Petrus und Simon handelt es sich gar nicht um den Gegensatz zwischen gesetzlichem und gesetzesfreiem Christentum, zwischen Judentum und Universalismus. Petrus denkt ebensowenig wie Simon daran, den von ihm bekehrten Heiden das jüdische Gesetz aufzulegen, indem er sie einfach auf ihren Glauben hin tauft. Vielmehr besteht nur ein Gegensatz zwischen dem in göttlicher Kraft sich erweisenden apostolischen Glauben und dem auf magische Kunst sich stützenden Pseudomessiasium des Samaritaners. Demgemäß wird auch

1) Am schärfsten hat ihn Lipsius in dem Artikel „Simon“ in Schenkels *Bibellexikon* ausgesprochen, aber auch noch in den „*Apokryphen Apostelgeschichten*“ a. a. O. II 1. 28 ff., wenn auch modifiziert, behauptet. Auch Hilgenfeld hat sich noch kürzlich in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. XLVI, 1903, 330 f. zu dem Simon qui et Paulus in den pseudoklementinischen Schriften bekannt, ebenso P. W. Schmiedel in Cheyne, *Encyclopaedia Biblica* unter Simon Magus 4540 sq., 4550 sq. und Simon Peter 4620 sq.

Petrus von Simon nicht als der Verkündiger einer Gesetzespredigt, sondern nur als ein Magier höherer Ordnung bekämpft, der aus göttlicher Kraft Kranke heilt u. dgl.; und als die von Simon bekämpfte Lehre wird nicht irgend ein Judaismus, sondern die von der Totenaufweckung bezeichnet, wogegen Paulus niemals polemisiert hat. Ebenso ist es mit Simon. Wird er auch hier als der Vorläufer des Petrus unter den Heiden bezeichnet, ähnlich wie in *K. II.* (H 2<sup>17</sup>. 33. 11<sup>35</sup>), so ist doch seine Aufgabe nicht, wie H 2<sup>17</sup> (cf. R 3<sup>60</sup>) das Evangelium unter den Heiden zu verkünden, sondern nur seine magischen Zaubereien zu produzieren und so die Gemüter für seine Lehre zu gewinnen. Überhaupt ist er nichts anderes als Goet und Pseudomessias, wie er von vornherein (H 2, R 2) charakterisiert wird.

Aber auch die einzelnen Züge des Simonbildes sind nicht auf Paulus zu deuten.

Wenn Meyboom in seiner synoptischen Übersetzung der Klementinen<sup>1</sup> zu den Stellen in den Homilien und Rekognitionen, in denen Simons magische Künste aufgezählt werden, Stellen aus den paulinischen Briefen anführt, wie dies hier — doch lange nicht in demselben Umfang — vor ihm Lagarde getan hat<sup>2</sup>, so scheint er hier überall versteckte Anspielungen auf den Apostel Paulus zu erkennen. Was aber, so muß man sich fragen, hat es mit dem Satz 1 Cor. 10<sup>12</sup>: wer da meint zu stehen, sehe wohl zu, daß er nicht falle, die Selbstbezeichnung des Simon als *ἑστῶς* bzw. *στησόμενος* (H 2<sup>22</sup>) zu tun? Was anders, als daß das Partizip *ἑστῶς* bzw. *στησόμενος* in H, sich von dem 1 Cor. 10<sup>12</sup> erwähnten Verbum *ἑστάναι* ableitet?! Wie kann die Lehre Simons von der Verwerfung Jerusalems und der Erwählung des Garizim als Kultstätte (H 2<sup>32</sup>) mit der allegorischen Deutung des Sinai und Jerusalems in Gal. 4<sup>24f.</sup> nur in Gedanken zusammengebracht werden? Wie sollen sich die Rutenhiebe des Dositheus, die durch den Körper des Simon wie durch Rauch hindurchgehen (H 2<sup>24</sup>), mit den Rutenhieben zusammenreimen, die Paulus 2. Cor. 11<sup>25</sup> erwähnt? Wie sollen der Tempel und die Bildsäulen, durch die — nach Justins Bericht! — Simon in Rom gehrt wird (H 2<sup>27</sup>), mit dem himmlischen Bau unsres Leibes,

1) Vgl. H. U. Meyboom, *De Clemens-Roman.* I 76 f. Groningen 1902.

2) Vgl. seine Ausgabe der Klementinen.

von dem Paulus 2. Cor. 5<sub>1</sub> redet, oder mit unserm Leib als dem Tempel des heiligen Geistes (1. Cor. 6<sub>19</sub>) verbunden werden? Wie auch die göttliche Verehrung, die Simon — ebenfalls nach Justins Bericht! — in Rom genießt (H 2<sub>27</sub>), mit der göttlichen Verehrung, welche nach Act. 14<sub>11</sub> die Bewohner von Lystra dem Barnabas und Paulus wollten zu Teil werden lassen? Oder wie die Beschenkung mit unbegrenzten Reichtümern, die er in Rom verheißt (H 2<sub>27</sub>), mit der Bemerkung des Paulus, daß er als Armer Viele reich machen könne (2. Cor. 6<sub>10</sub>. Phil. 4<sub>10</sub>)? Wie ist die Erzählung von Simon, daß er, wenn er sich im Feuer wälzt, nicht brenne (H 2<sub>32</sub>), zu vergleichen mit den paulinischen Ausführungen, daß man feurige Kohlen aufs Haupt seines Feindes sammeln soll und daß er, Paulus, gezüchtigt und doch nicht ertötet sei (Röm. 12<sub>20</sub> [= Proverb. 25<sub>22</sub>!]; 2. Cor. 6<sub>9</sub>), bezw. mit der Erzählung der Apostelgeschichte, daß er eine Schlange, welche aus dem Reisig kam, das er aufs Feuer gelegt, ins Feuer geworfen habe, ohne daß ihm ein Übel widerfuhr (Act. 28<sub>3π</sub>)? Was hat es mit einander zu tun, wenn Simon bisweilen fliegt oder in eine Ziege sich verwandelt (H 2<sub>32</sub>, R 2<sub>9</sub>) und wenn Paulus im Geiste verzückt und bis zum 3. Himmel entrückt wird (2. Cor. 12<sub>2-11</sub>) oder lehrt, daß wir alle am Tage der Wiederkunft Christi verwandelt werden (1. Cor. 15<sub>51</sub>) und daß die Menschen und Tiere eine andere *σάρξ* haben (1. Cor. 15<sub>39</sub>)? Und mag auch zu dem Bericht, daß Simon verschlossene Türen öffne (H 2<sub>32</sub>) die Erzählung der Apostelgeschichte von dem Erdbeben, das dem Paulus in Philippi die Kerkertür öffnete (Act. 16<sub>26</sub>), zum Vergleich herangezogen werden — ohne jede Berührung steht die Erzählung, daß Simon bei Gastmählern auch Bilder allerlei Art erscheinen lasse (H 2<sub>32</sub>), zu der Stelle Röm. 9<sub>21</sub>, daß der Töpfer Macht habe, aus dem Ton zu machen, was er wolle. Wenn außerdem nach R 2<sub>9</sub> Simon auch zweierlei Gesichter annehmen kann, so fragt man sich, worin eigentlich hier eine Anspielung auf das Wort des Paulus liegt, daß er Allen Alles geworden sei (1. Cor. 9<sub>22</sub>). Oder wenn nach derselben Stelle Simon sehr viel Gold machen kann, wie soll man dabei an die Kollekte des Paulus für die Jerusalemer Armen denken (Röm. 15<sub>25-27</sub>)?

Es leuchtet ein, daß die Deutungsversuche, die Meyboom zu diesen Ausführungen der II. II. in H und R gibt, durchaus gekünstelt sind. Wären sie zutreffend, dann müßten sie auch für

andre Ausführungen, die in demselben Zusammenhang und von derselben Art sind, gegeben werden können. Aber trotz aller ersichtlichen Mühe, die sich Meyboom gemacht, um in all den Erzählungen von Simons Zaubereien versteckte boshafte Anspielungen auf Worte und Taten des Paulus zu finden, ist es ihm nicht gelungen, solche auch in den Bemerkungen von H und R zu entdecken, daß Simon Steine zu Brot machen, oder Statuen wandeln lassen oder selbst zur Schlange werden oder sich in Gold verwandeln oder Eisen zerbrechen oder häusliche Geräte durch unsichtbare Hände herbeischaffen oder durch Berge und Felsen hindurch wandeln, kleinen Kindern Bärte anzaubern, unsichtbare Hunde bellen lassen kann<sup>1</sup>. Müssen aber diese Bemerkungen ohne alle Umdeutung als das gelten, was sie sind, Bemerkungen zur Charakteristik simonianischer Magie, dann dürfen auch die andern, die mit ihnen auf völlig gleicher Stufe stehen, nicht als tendenziöse Anspielungen auf Paulus umgedeutet werden. Das darf um so weniger geschehen, als sie zum Teil, wie schon oben angedeutet, auf Berichte über Simon, wie auf Justin, zurückgehen, in denen eine versteckte Polemik gegen Paulus zu finden noch Niemand eingefallen, zum Teil ihre sie völlig erklärende Parallele in den Erzählungen z. B. eines Celsus oder Lucian über die Zauberkünste zeitgenössischer Gaukler und Magier, wie des Alexander von Abonuteichos u. A. haben<sup>2</sup>.

Dasselbe, wie von diesen Nachweisen Meybooms, gilt auch von den Ausführungen, durch die Lipsius seine These decken will, daß der Simon der Klementinen paulinische Züge an sich trage. So soll es nach ihm eine spöttische Anspielung auf das Wort des Paulus vom neuen Menschen sein (2. Cor. 5 17, Gal. 6 15), wenn Simon erklärt, aus dem von ihm für seine nekromantischen Zwecke getöteten Knaben einen „neuen Menschen“ machen zu können<sup>3</sup>; aber abgesehen davon, daß dieser Ausdruck nur in H, nicht aber in R vorkommt, so beweist er noch lange nicht, daß hier an paulinische Begriffe zu denken ist. Vielmehr ist diese Behauptung Simons im Zusammenhang mit seinen Prahlereien von seinen magischen Kunststücken im eigentlichsten Sinne des Wortes,

1) S. o. S. 172 und Anm. 2.      2) Vgl. dazu Ficker a. a. O. 20 ff.

3) Vgl. H 2 28. R 2 13. 3 44. Meyboom zieht zum Vergleich noch Eph. 2 15. 4 24, Kol. 3 10 heran.

ohne jeden Hintergedanken, aufzufassen. Mit größerem Recht könnte in der Bezeichnung Simons als *vas electionis* (*σκεῦος ἐκλογῆς*), aber nicht Gottes, sondern des Teufels, eine Anspielung auf die Bezeichnung des Apostels Paulus (Act. 9<sup>15</sup>) gefunden werden. Aber der Kontext läßt keinen Zweifel, daß nur an den Simon der Apostelgeschichte gedacht werden kann (Act. 8<sup>13</sup>). Oder wie könnte von Paulus gesagt werden, daß er früher an Jesus und an die Unsterblichkeit geglaubt habe, jetzt aber nicht mehr daran glaube? Mag also auch der Ausdruck aus Act. 9<sup>15</sup> entlehnt sein, eine Beziehung auf Paulus kann hier nicht vorliegen<sup>1</sup>.

Ebenso soll in der Erzählung von Erkrankungen, die durch Genuß des von Simon dargereichten Opferfleisches entstanden (H 4. 7<sup>3,8</sup>), ein boshafter Hinweis auf das diesbezügliche Verbot des Paulus 1. Cor. 8<sup>4ff.</sup> 10<sup>20ff.</sup> liegen. Doch gibt H 7<sup>3</sup> selber für diese Erkrankungen die richtige Erklärung, wenn hier bemerkt wird, daß Jeder durch Genuß von Opferfleisch unter die Herrschaft der Dämonen und ihres Obersten, des Teufels, gerät. Demnach wird die paulinische Anschauung nicht nur nicht persifliert sondern im Gegenteil geradezu herübergenommen, wie auch die Warnung vor der Teilnahme am „Tisch der Dämonen“ (*τραπέζῃ δαιμόνων*), die in diesem Zusammenhang der II. II. wiederholt ausgesprochen wird (H 7<sup>4,8</sup>), offensichtlich auf der gleichlautenden Warnung des Apostels 1. Cor. 10<sup>21</sup> beruht.

Auch die Hauptstelle, der Widerruf Simons in Antiochien, ist nicht im geringsten eine „Karikatur“ des Gal. 2<sup>11ff.</sup> berichteten Streites zwischen Paulus und Petrus in Antiochien. Denn das Motiv des Magiers für seinen Widerruf ist, wie Lipsius selber zugesteht<sup>2</sup>, aus der Simongeschichte Act. 8<sup>22-24</sup>, aber nicht aus der Geschichte des Paulus bzw. Petrus geschöpft. Aber auch die angebliche Verleumdung des Petrus geht nicht auf die Vorwürfe des Paulus (Gal. 2<sup>11ff.</sup>) zurück, die hier mit keiner Silbe angedeutet werden; sondern es handelt sich nur um den gewöhnlichen, gegen Petrus erhobenen Vorwurf Simons, daß er ein Magier und Goet sei. Die Prügel aber durch die Engel (so H 20<sup>19</sup>) sind nicht auf 2. Cor. 12<sup>7</sup> zu deuten. Denn dort handelt es sich

1) Vgl. dazu wie zum folgenden auch Schmiedel l. c. p. 454 f.

2) Vgl. R 10<sup>44</sup>. 61. H 20<sup>13</sup>. Lipsius a. a. O. II 1. 44 f. 51 f.

um ἄγγελοι θεοῦ, hier um ἄγγελος σατανᾶ; dort um ein κολαφίζειν, hier um ein μαστιγοῦν. Vielmehr beruhen sie auf einer weit verbreiteten Vorstellung, wie sie auch der Erzählung bei Eus. h. e. V<sup>32</sup> von dem häretischen Konfessor Natalios zugrunde liegt, von dem — in wörtlicher Übereinstimmung mit H 20<sup>19</sup>, aber nicht 2. Cor. 12<sup>7</sup> — erzählt wird: τελευτατον ὑπὸ ἁγίων ἀγγέλων ἐμαστιγώθη δι' ὅλης τῆς νυκτός κτλ.<sup>1</sup> Eine „Persiflage des paulinischen Stils“ kann in der Rede des Simon, in so allgemeinen und dem Zusammenhang nach geradezu nötigen Wendungen, wie δέομαι ὑμῶν, παρακαλῶ ὑμᾶς, εἰδέναι ὑμᾶς θέλω, auch nicht wiedergefunden werden, zumal sie auch sonst sich in H vorfinden (vgl. H 13<sup>6</sup>. 17<sup>9</sup>)<sup>2</sup>.

Auch dem Auftrag des Hauptmanns Kornelius, den Simon gefangen zu nehmen, kann nicht mit Lipsius<sup>3</sup> eine dunkle Reminiscenz an Act. 21<sup>38</sup>. 23<sup>23</sup>ff. zugrunde gelegt werden. Denn erinnert dieser Hauptmann mit seinem Namen an den Act. 10 erwähnten Hauptmann Kornelius von Cäsarea, den H 20<sup>18</sup> mit dem Mt. 8<sup>5</sup>ff. genannten Hauptmann von Kapernaum in einen Topf wirft, so kann er nicht mit dem Act. 21 und 23 genannten Hauptmann identisch sein, der den Paulus in Cäsarea gefangen nahm. Überdies befindet sich dieser Hauptmann gar nicht in Cäsarea, wie er auch nach der Darstellung in H 20<sup>18</sup> nur zu dem Statthalter geschickt ist<sup>4</sup>, sondern in Antiochia und will gar nicht den Simon gefangen nehmen, sondern läßt nur durch Petrus das Gerücht aussprengen, daß er dazu gekommen sei; schließlich wird auch Simon gar nicht verhaftet, sondern entflieht.

Wenn endlich Lipsius<sup>5</sup> in der Reise Simons nach Rom ein Gegenbild zur Reise Pauli sieht, so verkennt er selber nicht, daß Simon nicht, wie Paulus als Gefesselter, sondern als Freier dorthin zieht, zudem muß er selbst bekennen, daß die Darstellung da, wo sie auf die römische Wirksamkeit des Magiers Bezug

1) Vgl. Langen a. a. O. 63. Anm. 1.

2) Vgl. Gal. 4 12 (jedoch auch Act. 8 24), Röm. 12 1, 1. Cor. 4 26 Eph. 4 1: 1. Cor. 11 3, Col. 2 1 sowie H 18 22. 19 25. 20 18. 19.

3) a. a. O. II 1. 47, vgl. R 10 55. 59. H 20 18.

4) H 20 18 nennt ihn τὸν τῆς ἐπαρχίας ἡγουμένον, R 10 55 praeside<sup>1</sup> Caesareae. Letztere Bezeichnung scheint aus dem Zusatz H 20 18 δὲ Καισαρείας δαιμονῶντα λάσαντο ὁ κύριος entstanden zu sein.

5) a. a. O. II 1. 48. 53 f.

nimmt, bereits deutlich das samaritanisch-gnostische Simonbild voraussetzt. „Denn es ist nicht der hinter der Simonsmaske verborgene Paulus, sondern der Samaritaner aus Gitta, der sich göttlich in Rom verehren läßt“ (R 363).

Wenn er trotzdem meint, daß der von Petrus verfolgte Simon nur der vom leidenschaftlichen Ingrim des Judenchristentums verfolgte Paulus gewesen sei, so läßt er völlig unerklärt, wie es kommt, daß dieser Simon nur durch etliche, für die paulinische Mission unbedeutende Städte, wie Byblus und Tripolis usw., aber nicht durch diejenigen Gegenden verfolgt wird, wo er seinen Briefen nach seine Hauptwirksamkeit entfaltet und auch die schärfste Bekämpfung durch Judenchristen gefunden hat (vgl. Gal. u. 1. Cor.). —

Wenden wir uns nun von den *II. II.* der kanonischen Apostelgeschichte zu, so finden wir hier (Act. 8<sup>9-24</sup>) einen Bericht über Simon, der von jeher als der geschichtliche Kern der Simonsage angesehen worden ist.

Allerdings hat Volkmar<sup>1</sup> den Nachweis zu erbringen versucht, daß auch in dieser Geschichte nur eine boshafte Anspielung auf Paulus zu finden sei. Wenn nämlich der durch Philippus getaufte Simon den Aposteln Geld dafür anbiete, daß sie ihm nicht etwa nur die Gabe des heiligen Geistes, sondern die Kraft, auch andern diese Gabe durch Händeauflegung zu spenden, verleihen möchten, so sei damit Paulus gemeint, der ebenso den Aposteln in Jerusalem Geld angeboten habe (vgl. seine Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem), um dadurch das Recht der Händeauflegung und Geistesmitteilung, d. i. die Anerkennung seiner apostolischen Würde, zu erlangen. Lipsius hat diesen Nachweis ergänzt, indem er den Anspruch Simons „ein Großer zu sein“

1) Theolog. Jahrbücher 1856, 279 ff. Vgl. dazu den Artikel „Simon“ in Schenkels Bibelllexikon von Lipsius. Auch in „Apokryphe Apostelgeschichten“ II. 1. 52 meint Lipsius noch, daß die „Volkmarische Erklärung immer noch ihr Recht behalten wird“ mit ihrer antipaulinischen Deutung des Simon, auch wenn, wie er zugibt, es sich auf keinen Fall beweisen läßt, daß die Apostelgeschichte die antipaulinische Simonsage gekannt hat. Ähnlich meint Hilgenfeld in Zeitschr. f. wissensch. Theol. a. a. O. 329, der Redaktor der Apostelgeschichte habe den Magier Simon in den Bericht über Philippus (Act. 8 5-8. 26 ff.) eingeschaltet, weil Paulus bei den Judenchristen schon als der in das Christentum eingedrungene und sich apostolisches Recht anmaßende Magier Simon gangbar war.



durch den Gegensatz zu der Bezeichnung der Urapostel (*οἱ δοκοῦντες εἶναι τι* Gal. 2<sup>6</sup>) zu deuten versucht hat.

Ebenso hat noch kürzlich Schmiedel<sup>1</sup> diese antipaulinische Tendenz von Act. 8<sup>9</sup> weiter durchzuführen versucht. Die Bezeichnung Simons als der *δύναμις θεοῦ* spiele darauf an, daß auch Paulus sein Evangelium als eine „Kraft Gottes“ verkünde (Röm. 1<sup>16</sup>, 1. Cor. 1<sup>18.24</sup>) oder selber den Anspruch erhebe, die Kraft Gottes zu besitzen (2. Cor. 4<sup>7</sup>. 6<sup>7</sup>. 12<sup>9</sup>. 13<sup>4</sup>, 1. Cor. 5<sup>4</sup>).

Bei der plötzlichen Bekehrung Simons zum Christentum könne nur an die des Paulus gedacht werden. Unter dem Ausdruck *κλήρος* (Act. 8<sup>21</sup>) könne nur nach Act. 1<sup>17.26</sup> das apostolische Amt gemeint sein. Der Vorwurf des Petrus, das Herz des Simon sei nicht aufrichtig vor Gott (Act. 8<sup>21</sup>), habe eine Ähnlichkeit mit dem Vorwurf, den Paulus Gal. 2<sup>14</sup> gegen Petrus erhebe. Überhaupt sei der ganze Abschnitt nur ein Gegenstück zu der Szene in Antiochien, und aus diesem Zusammenhang heraus sei es zu verstehen, wenn Petrus dem Simon vorwerfe, er sei voll bitterer Galle und Bande der Ungerechtigkeit.

Aber dieser ganze Erklärungsversuch, wie er seine Wurzel und Stütze in einer Auffassung des klementinischen Simonbildes hat, die auf dem falschen Ergebnis einer fehlerhaften quellenkritischen Untersuchung der Klementinen beruht, ist auch an und für sich unhaltbar. Es sei darauf nicht weiter Gewicht gelegt, wie sonderbar es erscheinen muß, daß ein Schriftsteller, der, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, auf der Seite des Paulus steht, eine Erzählung aufgenommen habe, deren Spitze gegen Paulus gerichtet ist. Man könnte sagen, er habe gerade dadurch ihr diese Spitze abbrechen wollen. Aber unverständlich bleibt es bei dieser Hypothese, nicht nur, daß der ganze Vorgang in Samarien spielt, sondern auch daß Simon, der durch Philippus getauft ist, als Magier auftritt. Völlig fällt, wie auch Lipsius zugeben muß und Schmiedel nicht ganz in Abrede stellen kann, aus dem Rahmen einer antipaulinischen Tendenzlegende die Bezeichnung Simons als der sogenannten großen Kraft, welche wohl gnostischen Ursprungs ist. Umgekehrt stimmt das Simonbild der Apostelgeschichte in allen wesentlichen Zügen mit dem der *II. II.* Hier wie dort ist seine Heimat Samarien

1: In Encyclop. Bibl. I. c. 4557 sq. Vgl. Schenkels *Bibellexikon* V 303.

(Act. 8<sub>9</sub>), hier wie dort ist er „Magier“ (*μαγεύων*), der lange Zeit das Volk in Verwunderung setzt (Act. 8<sub>11</sub>), hier wie dort heißt er *ἡ μεγάλη δύναμις* (Act. 8<sub>9.10</sub>), hier wie dort tut er Buße (Act. 8<sub>22.24</sub>). Seine Bitte um die Gabe der Geistesmitteilung aber kann nicht weiter in Betracht gezogen werden, da die Erzählung der Apostelgeschichte gerade an dieser Stelle stark interpoliert ist, wie noch später (s. u. S. 223 f.) gezeigt werden wird. Will man sie trotzdem heranziehen, so kann sie nur so aufgefaßt werden, wie es dem Sinn der Erzählung entspricht, als eine Bitte um die Kraft, Wunder zu tun, bzw. diese Gabe an andere zu verleihen. Dann aber ist sie nicht durch irgendwelche Ansprüche auf die apostolische Würde, sondern nur durch die Rivalität zu erklären, welche nach den *II. II.* zwischen ihm, dem Obersten der Magier, und Petrus, dem Oberhaupt der Christen, besteht. Ist aber in dem Magier Simon keine Anspielung auf Paulus zu finden, dann auch nicht in dieser Bitte noch auch überhaupt in dem Vorgang, der im Anschluß hieran erzählt wird.

Hinsichtlich der apokryphen Apostelgeschichten haben wir bereits die nahe Verwandtschaft ihres Simonbildes mit dem unserer *II. II.* nachgewiesen. Trotzdem hat Lipsius auch hier antipaulinische Züge entdeckt, vor allem in den Akten des Petrus und Paulus. Dabei weist er besonders (a. a. O. II 1. 360 f.), worin ihm Schmiedel (l. c. 4543 sq.) gefolgt ist, auf sect. 63—66 hin, wo eine vor Nero sich abspielende Streitverhandlung zwischen Simon einerseits und Petrus und Paulus andererseits über die Beschneidung dargestellt wird. Indem er dabei in diesem Abschnitt die Stellen als spätere Interpolationen herausnimmt, in denen Paulus vorkommt, glaubt er in der übrig bleibenden Disputation zwischen Simon und Petrus einen Nachhall des alten Gegensatzes zwischen Paulus und dem durch Petrus repräsentierten Judenchristentum zu bemerken. Hinter Simon sei hier ursprünglich kein anderer als Paulus verborgen. Paulus sei der *ἐχθρὸς ἄνθρωπος*, der von Neid und Eifersucht gegen die Apostel entbrannt sei (sect. 65, cf. R 170), Paulus sei es, der Beschneidene ins Gefängnis übergab (sect. 65, cf. Act. 5<sub>3</sub>. 91 f., R 170). Paulus sei es, der, obwohl selbst beschnitten, die Beschneidung bekämpft (Gal. 5<sub>2</sub> f. cf. sect. 22) usw. Petrus dagegen erscheine hier als Anwalt der leiblichen Beschneidung. — Sehen wir zunächst davon ab, ob Lipsius mit Recht den Paulus aus diesem Abschnitt

entfernt hat, so können wir auch in dem Überbleibsel nicht dasselbe finden wie Lipsius. Wesentlich kommt es ja bei dessen Beurteilung auf die Tendenz an. Nun besteht diese aber dem ganzen Zusammenhang nach nicht etwa darin, eine Polemik gegen oder für die Beschneidung ins Werk zu setzen. Simon erhebt die Frage der Beschneidung nur zu dem Zweck, um das Ansehen seines Gegners (bezw. seiner Gegner) in den Augen des Schiedsrichters, des Kaisers, herabzusetzen. Wenn darauf Petrus (nach dem Text eigentlich Paulus) zur Widerlegung Simons seinen Gegner selber als Beschnittenen entlarvt und mit der Frage: *εἰ οὖν ἡ περιτομή καλὴ, διὰ τί, οὐ Σίμων, περιτετμημένους παρέδωκας κτλ.* . . ad absurdum führt, so will er damit so wenig die Fortgiltigkeit der Beschneidung gegen Simon verteidigen, daß er vielmehr sie nur in einem konditionalen Sinne, d. h. im Sinne Simons, anerkennt. — Ebenso wenig aber, wie Petrus ein Verteidiger der Beschneidung, ist Simon ein Gegner derselben, sondern nur der Gegner der Apostel, der ihnen überall die Leute abwendig macht. Erscheint er im Gegenteil in demselben Zusammenhang an einer Stelle, die Lipsius ausscheidet und dem katholischen Redaktor zuschreibt, sect. 65, als Träger der judenchristlichen Anklage, daß Paulus gar kein wirklicher Schüler Christi sei, dann kann er unmöglich in der Vorlage, wie sie — nach Lipsius — der Redaktor benutzte, als der Vertreter des Paulinismus dargestellt gewesen sein. Nun aber ist es überhaupt nicht richtig, wie Lipsius tut, die Stellen auszuscheiden, die es mit Paulus zu tun haben. Stehen vielmehr Verhandlungen über die Beschneidung bereits früher in den Akten und zwar an einer Stelle, die nach Lipsius nicht interpoliert ist (sect. 22), so werden auch die späteren nicht als interpoliert anzusehen sein. Beachten wir schließlich, daß dieser ganze Abschnitt sect. 63—66 über die Beschneidung nur in dem Marcellustext vorkommt und in den übrigen Akten keine Parallelen oder Anspielungen hat, so werden wir ihn nicht aus einer alten ebionitischen Legende entnommen sein lassen, die sich doch sonst irgendwie erhalten haben müßte, sondern als einen Zusatz des Redaktors ansehen, der gerade hierdurch den Nachweis erbringen wollte, daß Petrus und Paulus in ihrer Stellung zum Zeremonialgesetz einer Meinung seien (vgl. sect. 22).

Was Lipsius sonst in den Act. Petr. et Paul. als Spuren

einer älteren Legende ebionitischen Charakters ansieht, ist weniger in dem Text selber begründet, als von Lipsius hineingelegt. Wenn Petrus den Simon *ψεύστην* und *μάγον, αίσχρόν τε καὶ ἀνόσιον καὶ ἀποστάτην καὶ ἐν πᾶσι τῇ τοῦ θεοῦ ἀληθείᾳ ἐναντίον* nennt, dessen *ἀνομία* noch offenbar werden müsse (sect. 35), so beweist der Zusammenhang, daß er mit diesen Vorwürfen, die ähnlich auch in *Π. Π.* wiederkehren, nur die magischen Künste Simons treffen will. Durchaus haltlos ist es aber, in den Gunstbezeugungen Neros für Simon eine Parodie auf die paulinische Lehre von der Obrigkeit, oder in dem Gaukelstück von der vorgeblichen Enthauptung Simons (sect. 46. 52 f.) eine Travestie seines Märtyrertums sehen zu wollen. Wie jene Parteinahme des Kaisers für Simon in der Sage selbst begründet ist, so ist dieses Gaukelstück und Simons Behauptung, am 3. Tage wiederauferstehen zu wollen, nur ein Seitenstück zur Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschichte Christi. Nicht als Pseudopaulus, sondern als Pseudomessias ist der Simon in den Petrus- und Paulusakten gedacht.

Überblicken wir überhaupt die Simonsage, wie sie in ihren verschiedenen Rezensionen in den apokryphen Apostelgeschichten vorliegt und wie sie in ihrer ursprünglichen Gestalt aus den gegenseitigen literarischen Beziehungen dieser Akten erkannt werden kann, so finden wir allerdings eine Fülle legendarischen Materials, aber abgesehen von den wenigen Stellen, die Lipsius zur Fundamentierung seiner Hypothese herausgetüftelt hat, nichts, was auf eine ebionitische Gestalt der Simonsage hindeutet. Überall wird Simon entweder als Magier oder als Pseudomessias dargestellt (s. o. S. 193)<sup>1</sup>. Lipsius muß selber gestehen (in Schenkels *Bibellexikon* V. 309), daß in der Schilderung des Wunderwettkampfes die Sage ein freies Spiel habe. Und was die Geschichte von seinem mißglückten Flugversuch anlangt, so hat er ebenfalls den Nachweis dafür gegeben, daß ihre Farben der Geschichte eines Gauklers entlehnt seien, der nach Sueton zur Zeit Neros auftrat.

In den patristischen Zeugnissen aber sind noch viel weniger

1) Selbst Lipsius muß a. a. O. II 1. 329 einräumen, daß sowohl in der katholischen als auch in der gnostischen Sagenform Simon bereits als Pseudomessias vorgestellt sei, der durch die Himmelfahrt den Beweis seiner Gottheit zu geben verspreche.

„ebionitische Überlieferungen“ zu erkennen, noch auch von Lipsius gefunden worden<sup>1</sup>. Auch hier ist Simon niemals ein verkappter Paulus, sondern überall der Goet und Pseudomessias, und Petrus, wo er als Gegner des Simon auftritt, nie der Eiferer für das Gesetz, sondern nur der Vorkämpfer apostolisch-katholischen Glaubens. Sonach wird der Versuch der Tübinger Schule und ihres Anhangs, das Simonbild in den klementinischen wie auch in den übrigen Petrusakten aus dem judenchristlichen Gegensatz zu dem Paulinismus erklären, als gescheitert angesehen werden müssen. Andererseits wird unsre Untersuchung des Simonbildes dem Nachweis zur Bestätigung dienen, daß in dem von uns charakterisierten Bericht über die Kämpfe des Simon und Petrus eine von den judenchristlich-agnostischen *K. II.* völlig verschiedene Quellenschrift katholischen Ursprungs, katholische Petrusakten, vorliegen. Wiederum werden diese aufgewiesenen Petrusakten zum Beleg dafür dienen können, daß die Petrusakten überhaupt nicht gnostischen, sondern katholischen Ursprungs sind.

#### 5. Die *Πράξεις Πέτρον* und die Überlieferung von dem römischen Aufenthalt und dem Lebensende des Petrus und Paulus.

Es ist hier der Platz, noch einmal die Untersuchung von Lipsius über diesen Gegenstand aufzunehmen und sie von dem Standpunkt, den wir gewonnen haben, neu zu beleuchten. Wenn Lipsius eine doppelte Gestalt der römischen Petrusage unterscheidet, eine petropaulinische Legende und eine antipaulinische Simonsage, so hat er den Sachverhalt, wie er auch von uns festgestellt worden ist, im allgemeinen richtig erkannt, jedoch unrichtig gedeutet.

Denn es gibt nur eine petropaulinische und eine petrosimonianische Überlieferung bzw. Legende, aber keine antipaulinische Simonsage.

Wir beginnen unsre Untersuchung damit, daß wir uns zunächst und zwar 1. die petropaulinische, 2. die petrosimonianische Überlieferung selber vergegenwärtigen.

1) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 28 ff. Justin weiß noch nichts von einem Kampf zwischen Simon und Petrus, ebensowenig Hegesipp bei Eus. h. e. IV 22, die alte häreseologische Schrift, welche bei Irenäus *adv. haer.* I 23 1-4 und im *Carm. adv. Marc.* I 157 ff. aufbewahrt ist, Irenäus und Tertullian. Über die Stellen, wo Simon und Petrus zusammen aufgeführt werden, vgl. den folgenden Abschnitt.

Die neutestamentlichen Nachrichten geben uns über einen römischen Aufenthalt und das Lebensende des Paulus und Petrus kein klares Bild.

Wir hören von Paulus, daß er nach Rom (Röm. 1<sup>10</sup>) und Spanien (Röm. 15<sup>24</sup>) reisen will, und wissen aus der Apostelgeschichte, daß er nach Rom gekommen ist, wo er zwei Jahre gefangen gehalten wurde (sehr wahrscheinlich zur Zeit Neros in den Jahren 62—64). Aber wir können nicht mit Bestimmtheit behaupten, daß er noch einmal aus der Gefangenschaft entlassen worden ist, wenn er auch in den Briefen aus seiner Gefangenschaft die zuversichtliche Hoffnung auf baldige Befreiung ausspricht (Phil. 2<sup>24</sup>, Philem. 22), noch weniger, daß er wirklich nach Spanien gereist ist.

Von Petrus wissen wir, daß er noch um das Jahr 50 in Jerusalem war (Gal. 2<sup>11f.</sup>). Daß er vor Paulus nach Rom gekommen ist, muß als sehr unwahrscheinlich gelten, da alsdann Paulus in den Gefangenschaftsbriefen irgendwie darauf hätte zurückkommen müssen. Ob 1. Petr. 5<sup>13</sup> einen römischen Aufenthalt des Petrus anzunehmen erlaubt, muß dahin gestellt bleiben, da es weder völlig sicher ist, daß der Brief von Petrus stammt, noch auch, ob unter Babylon Rom gemeint sein muß. Auch aus Apocal. Joh. 18<sup>20</sup> ist dafür nichts zu entnehmen, da, wenn auch Babylon auf Rom zu deuten ist, die Allgemeinheit des Ausdrucks „Apostel“ keine weiteren Schlüsse auf das Lebensende des Petrus erlaubt. Wenn die Apostelgeschichte (12<sup>17</sup>) an einer Stelle, wo, wie wahrscheinlich, eine von ihr benutzte petrinsche Quellschrift zu Ende geht, von Petrus erzählt *ἔξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἔτιρον τόπον*, so kann sie bezw. ihre Quellschrift darunter Rom verstanden haben; aber es läßt sich nicht beweisen.

Der Anhang des Johannesevangeliums 21<sup>18f.</sup> (wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien entstanden) deutet auf eine Überlieferung, nach der Petrus den Kreuzestod gestorben ist. Darauf nimmt wohl auch 2. Petr. 1<sup>14</sup> Bezug, wenn hier Petrus davon redet, *ὅτι ταχὴν ἔστιν ἡ ἀπόθεις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι*. Eine sichere Angabe aber läßt sich daraus nicht gewinnen.

Je unbestimmter aber die Überlieferung über das Ende des Petrus und Paulus in dem N. T., besonders in der lukanischen Apostelgeschichte, ist, umso wertvoller erscheint es, wenn im

Kanon Muratori neben ihr eine andere lukanische Schrift genannt ist, die gerade das enthalten haben muß, was die Apostelgeschichte andeutet, aber verschweigt. Wegen ihrer Wichtigkeit müssen wir uns mit ihr eingehender beschäftigen<sup>1</sup>.

Wie überhaupt, so ist der Text des Kanon Muratori auch hier verderbt. Zunächst sind die Worte *optime Theofile* beanstandet. Indem man vermutet, daß der anonyme Autor dabei die Worte *κράτιστε Θεόφιλε* (Ev. Lc. 13) im Sinn gehabt habe, verbinden die meisten Ausleger *optime* mit *Theophile* und lesen, indem sie statt des sinnlosen Vokativs den Dativ setzen: *Lucas optimo Theophilo comprehendit*. Erst der Abschreiber bzw. Übersetzer des vermutlich ursprünglich griechischen Originals habe in Erinnerung an Ev. Lc. 13 gedankenlos den Vokativ eingesetzt. Aber ist auch der Dativ statt des Vokativs zu lesen, so fragt es sich, ob *optime* mit *Theophilus* zu verbinden oder nicht vielmehr *adverbial* zu verstehen ist. Denn es ist gar nicht einzusehen, warum der Verfasser, da er doch von der Apostelgeschichte des Lukas spricht, dessen Evangelium im Sinn gehabt haben und so aus dem 3. Vers des 1. Kapitels die Worte herübergenommen haben soll, zumal das Wort *κράτιστε* besser durch *nobilissime* oder dgl. als durch *optime* zu übersetzen gewesen wäre. Vielmehr ist es das nächstliegende anzunehmen, daß er den Anfang der Apostelgeschichte eingesehen und aus deren 1. Vers das hier ohne nähere Bestimmung stehende Wort *Theophilus* herausgegriffen hat. Dann aber kann *optime* nicht mit *Theophilus* verbunden, sondern nur für sich *adverbial* genommen werden, sodaß also der Text ursprünglich hieß: *Lucas optime Theophilo comprehendit* (so liest auch Westcott), und es war erst der Abschreiber, der bei dem Wort *optime* an den Ausdruck *κράτιστε* im Ev. Lc. 13 dachte und dadurch sich verleiten ließ, indem er es vokativisch auffaßte, *Theophile* statt *Theophilo* hinzuzusetzen.

Im folgenden lautet die Lesart zweifellos: *semote passionem Petri evidenter declarat, sed et perfectionem etc.* Da man mit diesen Worten nichts anfangen konnte, suchte man durch Konjekturen abzuhelpen und las<sup>2</sup> *semota passione Petri*

1) Vgl. oben S. 202, wo auch der Text steht, sowie S. 217 Anm. 2.

2) So Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 56f.

evidenter declarat, sed et profectioe, indem man diesen Worten den Sinn gab: Lukas habe dem sehr edlen Theophilus kurz in Worte gefaßt, was (quia = das griechische ὅτι) er persönlich miterlebt habe, wie er dies auch dadurch deutlich an den Tag lege, daß er so wichtige Tatsachen wie das Martyrium des Petrus und die Reise des Paulus von seiner Erwähnung ausgeschlossen habe. Aber sicher ist nun das nicht gerade das beste Mittel, dadurch etwas deutlich an den Tag legen zu wollen, daß man etwas anderes verschweigt. Hat außerdem Lukas im ersten Teil seines Buches vieles erzählt, was nicht sub praesentia ejus geschehen ist, so kann er nicht aus diesem Grunde die passio Petri und profectio Pauli weggelassen haben. Sehen wir daher von dieser Textveränderung ab, die den Sinn nicht aufhellt, und nehmen wir den Text, wie er dasteht, so werden wir zunächst nicht verkennen, daß der Zusatz „omnium“ bei apostolorum auffällig ist, da die Apostelgeschichte sonst nur einfach acta apostolorum heißt<sup>1</sup>. Will Zahn diesen Zusatz erklären durch den Gegensatz zu dem einen dominus, von dem vorher die Rede sei, so bietet er damit eine gekünstelte Konstruktion. Besser wird man daher dieses Attribut erklären durch den Gegensatz sub uno libro und die Worte so verstehen<sup>2</sup>: Was Lukas für den Theophilus zusammenfaßte, das ist nicht nur das, was er persönlich miterlebte, sondern die Geschichten aller Apostel (acta omnium apostolorum). Und das hat er auf vortreffliche Weise getan (optime), weil (quia) einzelne Geschichten der Apostel

1) Man hat deshalb gedacht, daß hier überhaupt nicht von Lukas, sondern von Leucius (bezw. Lucius) Charinus die Rede sei, der die *Πράξεις Πέτρον, Ἰωάννιον, Ἀνδρέον, Θωμᾶ, Παύλου* zusammen herausgegeben hat, und dementsprechend Lukas in Leucius „emendiert“. Doch kann, abgesehen davon, daß das Werk des Leucius auch nicht, wie es nach dem Wortlaut des Kanon Muratori sein mußte, die *πράξεις* aller Apostel enthalten hat, nach dem Zusammenhang im Kanon Muratori und nach unsrer Kenntnis von diesem erst später lebenden Leucius hier nur an Lukas gedacht werden.

2) In dem angenommenen griech. Original haben sie demnach etwa so gelaute: *Πράξεις δ' ἑπάντων τῶν ἀποστόλων ἐν ἐνὶ λόγῳ γεγραμμένα εἰσίν. Δουκᾶς κάλλιστα Θεοφίλῳ συλλαμβάνει, ὅτι παρόντος αὐτοῦ ἕκαστα ἐγένετο. ὡσπερ καὶ κεχωρισμένῳ; (od. χωρὶς) τὸ μαρτύριον Πέτρον, ἀλλὰ καὶ τὴν πορείαν Παύλου ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς τὴν Σπανίαν πορευομένον αὐφῶς ἐποδείκνυται.*



(singula = acta omnium apostolorum) in seiner Gegenwart geschahen. Wie er aber deshalb die Geschichten aller Apostel in einem Buch optime, auf vortreffliche Weise niedergeschrieben hat, so hat er auch semote (= *κεχωρισμένως*), getrennt, in einem andern Buch die Geschichten zweier Apostel, die nicht sub praesentia ejus geschehen sind, das Martyrium des Petrus und die Reise des Paulus nach Spanien evidenter, in klarer Weise, dargelegt, nicht gerade optime, aber doch evidenter, obwohl diese Geschichten, die passio Petri, die er vielleicht noch hätte in Rom miterleben können, aber auch (sed et) die Reise des Paulus nach Spanien, die er keinesfalls mitgemacht hat, nicht sub praesentia ejus geschehen sind. Haben wir aber mit dieser Interpretation, die sich u. E. enger an den Wortlaut anschließt als z. B. diejenige Zahns, den Sinn dieser Stelle im muratorischen Fragment richtig gedeutet, dann werden wir mit der Tatsache zu rechnen haben, daß der Verfasser des muratorischen Fragments etwas von zwei Büchern des Lukas gewußt hat, von denen das eine die acta omnium apostolorum, das andere die passio Petri et profectio Pauli ab urbe ad Spaniam enthielt, oder m. a. W., daß man am Ende des 2. Jahrhunderts in Rom außer unsrer kanonischen Apostelgeschichte noch eine Schrift unter dem Namen des Lukas kannte, welche gewissermaßen eine Fortsetzung der Apostelgeschichte, ein *τρίτος λόγος* zu dem *πρῶτος* und *δεύτερος λόγος* lukanischer Schriften war (Act. 11). Es mag diese Tatsache auffällig erscheinen, da dieses Zeugnis des muratorischen Fragments das einzige wäre, das uns die Existenz einer dritten nach Lukas benannten Schrift bezeugen würde. Aber ist sie auffälliger als die andre Tatsache, daß das Zeugnis des Papias das einzige ist, das uns die Existenz einer Spruchsammlung *λόγια κυριακά* bezeugt, oder daß Tertullian uns allein innerhalb der ersten zwei Jahrhunderte — und zwar nicht infolge gelehrter Reflexion, sondern auf Grund einer festen Überlieferung — den Hebräerbrief als einen Brief des Barnabas anführt?

Überdies steht, wie uns scheint, eine derartige Schrift nicht ohne Bezeugung in der altchristlichen Literatur.

Wenn Clemens Romanus im 1. Brief an die Korinther (ca. ± 100) sowohl auf das Martyrium des Petrus als auch auf die Reise des Paulus *ἐπὶ τὸ τέλημα τῆς δόσεως* hinweist, so

erweckt er den Anschein, wie Weizsäcker richtig bemerkt hat<sup>1</sup>, als ob er hier aus einer Quellenschrift schöpfe. Sollte es nicht dieselbe sein, wie die im Kanon Muratori unter dem Namen des Lukas erwähnte? Ihrem Inhalt nach deckt sie sich mit ihr, wenn sie auch weiter geht und die *Passio Pauli* hinzufügt.

Allerdings ist nicht gerade ausdrücklich von dem Märtyrertod des Petrus sowie des Paulus die Rede, und zwar deswegen, weil es dem Schreiber des Briefes bei seiner Auseinandersetzung über die Schändlichkeit des *ζῆλος* und die Notwendigkeit der *ὑπομονή*, innerhalb deren dieser Passus über Petrus und Paulus steht, auf den Tod beider Apostel gar nicht weiter ankommt, sondern nur auf ihre *ὑπομονή*. Wenn aber kurz zuvor gesagt wird, daß *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι στέλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν*, so muß bei der nächstfolgenden Illustrierung dieses Satzes durch die „guten Apostel“, Petrus und Paulus, auch an ihren Tod gedacht werden. Ist deshalb der Ausdruck *μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*, der von Paulus gebraucht wird, nur auf seinen Märtyrertod zu beziehen, zumal er im Gegensatz zu der Wendung *κῆρυξ γενόμενος* steht und durch die Wendung *οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη* näher erläutert wird, dann kann auch der auf Petrus bezogene Ausdruck *μαρτυρήσας* sowie die hinzugefügte Wendung *ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον* nur in demselben Sinne aufgefaßt werden. — Ebenso wie der Tod der Apostel ist auch Rom als die Stätte des Martyriums nicht ausdrücklich genannt. Wenn aber der in Rom befindliche Schreiber seine Erzählung über Petrus und Paulus mit den Worten *λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους* einleitet und im Anschluß daran unter Hinweis auf die neronische Christenverfolgung sagt, daß mit den beiden viele versammelt wurden, die durch ihre Leiden *ἰπόδειγμα κάλλιστον ἐγένοντο ἐν ἡμῖν*, so hat er wohl nur an ein römisches Martyrium der Apostel gedacht, das um so wahrscheinlicher, als auch die spätere Tradition nur ein solches kennt. Was er dagegen von der Reise des Paulus *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς ὁρέως* sagt, kann nicht anders als von Spanien verstanden werden, wenn er vorher von Paulus hervorgehoben hat, daß er

1, Vgl. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter<sup>2</sup>. Freiburg 1892. 456. 468.

ein Verkündiger des Evangeliums geworden sei *ἐν τῇ ἀιατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει* und *ὅλον τὸν κόσμον* die Gerechtigkeit gelehrt habe.

Deckt sich demnach die Ausführung 1. Clem. ad Cor. V 2 ff. mit der Inhaltsangabe des lukanischen Buches im muratorischen Fragmente, so wird man auch einen gewissen literarischen Zusammenhang mit der kanonischen Apostelgeschichte nicht verkennen, wenn auch hier (Act. 5<sup>17</sup> cf. 13<sup>45</sup>) von dem *ζῆλος* die Rede ist, den Petrus zu erdulden hatte, oder wenn hier (Act. 12<sup>17</sup>) es von Petrus heißt *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*, wie in 1. Clem. Rom. für den Märtyrertod des Petrus und so auch des Paulus gleichlautende Wendungen gebraucht sind (s. o.). Aber wie sich auch diese Stelle zu der im Kanon Muratori erwähnten Schrift verhalten mag, jedenfalls bezeugt sie, daß Petrus und darauf auch Paulus, nachdem er bis zur Grenze des Westens gereist war, den Märtyrertod (in Rom?) erduldeten. Von einer gemeinsamen Wirksamkeit und einem gemeinsamen Lebensende beider Apostel scheint sie nichts zu wissen<sup>1</sup>.

Beide Apostel erwähnt neben einander Ignatius in einem Schreiben an die römische Gemeinde (Ign. ad Rom. 43, ca. 115), als ob sie eine besondere Autoritätsstellung hier einnähmen.

Ähnlich werden sie in der alten, aus der Zeit des Soter (164—173) oder Anicet (152—164) stammenden Bischofsliste (vgl. Iren. adv. haer. III 3<sup>2f.</sup>, Epiph. haer. 27<sup>6</sup>) nebeneinander als Gründer der römischen Gemeinde bezeichnet.

Eine gemeinsame Wirksamkeit und ein gleichzeitiges Martyrium beider Apostel behauptet Dionysius von Korinth (bei Eus. h. e. II 25<sup>8</sup>, ca. 170), doch nur, wie es scheint, auf Grund eines Mißverständnisses der eben angeführten Stelle aus dem ihm bekannten Brief des Klemens an die Korinther und nicht auf Grund selbständiger Kenntnis der Überlieferung.

Eine selbständige Kenntnis von einer römischen Predigt des

1) Mit unsern Ausführungen treten wir auf die Seite von Harnack (vgl. dessen Ausgabe der Patr. apost. ed. II 16<sup>sq.</sup>), sowie Lipsius a. a. O. II 1. 11 ff. und Clemen. Ist Petrus in Rom gewesen? in Preuß. Jahrb. 1901 Bd. 106. 405 ff., gegen Erbes, Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1901. XXII 1 ff. und Schmiedel, l. c. unter Simon Peter 4598 sq.

Petrus scheint Klemens von Alexandrien zu haben, wenn er unter Berufung auf *προσβύτεροι* erzählt, daß Markus, als Begleiter des Petrus, dessen Predigt niedergeschrieben habe<sup>1</sup>. Ob er etwas von einem gemeinsamen Wirken und Sterben des Petrus und Paulus gewußt hat, muß dahingestellt bleiben.

Das *Κήρυγμα Πέτρον*, das von Klemens öfters zitiert wird, erwähnt, daß Petrus und Paulus zuletzt (*postremo*) in Rom zusammentreffen und damals gleichsam erst sich gegenseitig kennen gelernt hätten<sup>2</sup>.

Dagegen weist nicht nur auf petropaulinische Überlieferung, sondern auch auf eine Schrift, in der sie enthalten war, Origenes, wenn er in einer für ihn halbkanonischen Schrift *Πράξεις Παύλου*, die er als solche zweimal ausdrücklich zitiert<sup>3</sup>, ein Wort Christi gefunden hat: *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι*, das, wie wir aus den uns erhaltenen Petrusakten ersehen, in der Geschichte von der Kreuzigung Petri gestanden hat; und aus derselben Schrift hat er ohne Zweifel geschöpft, auch wenn er sie nicht nennt, was er an einer andern Stelle von der Art seines Kreuzestodes berichtet<sup>4</sup>.

Es fragt sich: Wie kommt Origenes dazu, Geschichten, die mit dem Martyrium des Petrus zusammenhängen, aus paulinischen Akten zu schöpfen? Zweifelsohne muß diese Schrift auch etwas von Paulus erzählt haben, wie denn auch an der letzterwähnten Stelle (bei Eus. h. e. III 12f.) von dem Martyrium des Paulus unter Nero in Rom die Rede ist. Es liegt die Annahme nahe, daß sie ebenso wie die lukanische Schrift des muratorischen Fragments bzw. die vermutlich in I Clem. Rom. ad Cor. benutzte Schrift sowohl von der Passio Petri als auch von der Passio Pauli gehandelt hat. Daß sie auch die Profectio Pauli ab urbe ad Spaniam erwähnt hat, ist nicht von vornherein deshalb auszuschließen, weil Origenes unter Zitierung von Röm. 15<sup>19</sup> nur die Predigt Pauli von Jerusalem bis Illyrien ausdrücklich hervorhebt. Denn auch das Martyrium

1) Bei Eus. h. e. VI 14 5-7, vgl. II 15.

2) Bei Cypriani opp. ed. Hartel III 90.

3) Orig. Tom. XX 12 in Jo. ed. Lommatzsch II p. 222; de princ. 123 ed. Lommatzsch XXI p. 46, Comm. in Gen. Tom. III bei Eus. h. e. III 12 3.

4) Bei Eus. h. e. III 12 3.

Petri et Pauli redet so von den Reisen Pauli von Jerusalem bis Jlyrikum und kennt doch auch seine Reise nach Spanien<sup>1</sup>. Trotzdem wird sie bei aller Verwandtschaft mit jener lukanischen Schrift doch nicht mit ihr identisch gewesen sein. Das beweist der Titel, den sie trägt, sowie das Ansehen, das sie bei Origenes hat. Es darf vielleicht vermutet werden, daß zur Zeit des Origenes schon jene lukanische Schrift in eine andre Schrift, *Πράξις Πέτρον*, aufgenommen war. So würde sich auch am leichtesten der auffällige Sachverhalt erklären, daß sie außer in dem Kanon Muratori nicht erwähnt wird. —

Aus einer schriftlichen Quelle hat, wie Lipsius gezeigt hat<sup>2</sup>, jedenfalls auch Tertullian seine Kenntnis von dem römischen Martyrium des Petrus und Paulus geschöpft. „Daß sie gleichzeitig gelitten haben, ist nicht ausdrücklich gesagt“. Aber es braucht auch nicht vermutet zu werden, daß er diese Vorstellung gehabt hat. Wenn er an allen drei Stellen den Petrus zuerst nennt, so wird er auch sein Martyrium zuerst wenigstens gelesen haben.

Was uns der römische Presbyter Gajus (ca. 200) von den Todesstätten der beiden Apostel erzählt<sup>3</sup>, beruht nach Lipsius auf mündlicher Überlieferung, die insofern eine wertvolle Erinnerung bewahrt habe, als sie zwei verschiedene Todesstätten für Petrus und Paulus angibt. Es kann jedoch auf jene im Kanon Muratori erwähnten Akten bezw. die von Origenes genannten *Πράξις Παύλου* zurückgehen, wie denn auch dasselbe im Martyr. Petr. et Paul. bezw. in Act. Petr. et Paul. erzählt wird<sup>4</sup>.

Von einer gemeinsamen Predigt des Petrus und Paulus in Rom, sowie von ihrem gleichzeitigen Tod unter Nero erzählen uns Lactantius, Kommodian und Petrus von Alexandrien<sup>5</sup>.

1) Ed. Lips. et Bonnet l. p. 118 l. 3, p. 150 l. 4.

2) Lipsius a. a. O. II 1. 19 f. Vgl. Tert. adv. Marc. IV 5, de praescr. haer. 36, scorp. 15, de baptism. 4.

3) Bei Eus. h. e. II 25 6 f., vgl. Lipsius a. a. O. 20 f.

4) Ed. Lips. et Bonnet p. 170 l. 3, 172 l. 13 sq., p. 216 l. 16, p. 221 l. 6 sq.

5) Lactantius, Institut. divin. IV 21, de mortibus persecutorum 2; Commodianus, Carm. apol. 820 sq.; Petrus v. Alex. de poenitentia can. 9 Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 22 f.

Euseb berichtet ähnliches<sup>1</sup>, fügt jedoch als eine ihm anderwärts zugekommene Meinung hinzu, daß Paulus nach den zwei Jahren seiner römischen Gefangenschaft noch einmal freigekommen, später aber zum 2. Mal in Rom gefangen gesetzt sei und gemeinsam mit Petrus das Martyrium erlitten habe<sup>2</sup>.

Neben dieser petropaulinischen Überlieferung, und vielfach mit ihr unvereinbar, läuft von Anfang an eine petrosimonianische Überlieferung her.

Ihre älteste Bezeugung hat sie in dem Bericht der Apostelgeschichte, Act. 8<sup>9-25</sup>, jedoch nicht auch ihren Ausgangspunkt<sup>3</sup>. Denn so wie er dasteht, weist er über sich hinaus auf eine petrosimonianische Quellenschrift, die von dem Autor der Apostelgeschichte hier verwendet worden ist. Das zeigt schon der Zusammenhang. Denn, wenn unmittelbar vorher, Act. 8<sup>5-8</sup>, und nachher, Act. 8<sup>26-40</sup>, von der Wirksamkeit des Philippos erzählt wird, so unterbricht nicht nur Act. 8<sup>9-25</sup> störend diesen Bericht, sondern enthält auch Einzelnes, was mit der vorhergehenden Erzählung im Widerspruch steht. Ist nämlich 8<sup>5-8,9</sup> eine Stadt in Samarien der Schauplatz der Handlung, so versetzt uns 8<sup>14</sup> völlig unvermittelt in das Land Samarien. Dazu kommt, daß 8<sup>10</sup> und <sup>11</sup> zweimal hintereinander fast mit denselben Worten erzählt wird, was das samaritanische Volk von Simon hält und daß es zu ihm hält. Das alles beweist uns, daß hier zwei Berichte vorliegen, die miteinander verwoben worden sind, deren erster (8<sup>5-8</sup>) von der Wirksamkeit des Philippos in einer Stadt Samariens gehandelt hat und sich 8<sup>26</sup> fortsetzt, deren zweiter dagegen sich mit Simon befaßt hat. Das beweist aber auch die Erzählung 8<sup>9-25</sup> selber. Denn auf der einen Seite läßt sie Stücke vermissen, welche ursprünglich dazu gehört haben müssen. Wenn nämlich Petrus 8<sup>23</sup> zu Simon sagt: *εἰς γὰρ χολὴν πικρίας καὶ ὀνδρασμῶν ἀδικίας ὁρῶ σε ὄντα*, so setzt er damit voraus, daß ein heftiger Ausfall des Simon gegen ihn stattgefunden hat; davon steht aber nichts mehr in unserer Erzählung. Vielmehr beträgt sich Simon in jeder Beziehung, wie es sich geziemt und wie man das von

1) Eus. dem. ev. III 5. 65, h. e. II 25 5-7, III 1. Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 23 ff.

2) Eus. h. e. II 22. 2. Lipsius a. a. O. II 1. 26.

3) Vgl. zu dem folgenden Schmiedel lc. 1536 sq.

jemand erwarten muß, der es mit den höchsten kirchlichen Würdenträgern zu tun hat. Unser Bericht ist demnach nur ein Fragment aus einer größeren Erzählung, welche einen Kampf zwischen Simon und Petrus zum Gegenstand hatte. Auf der andern Seite enthält er Stücke, welche erst nachträglich hinzugefügt worden sind. Dazu gehört vor allem die Ausführung in 8<sup>14</sup> ff., wonach die Apostel (hier Petrus und Johannes) allein das Recht und die Macht besitzen, durch Handauflegung den hl. Geist mitzuteilen, während der Evangelist (hier Philippus) nur das Recht und die Macht zu taufen hat. Weist uns nämlich die hier vorliegende kirchenrechtliche Auffassung des apostolischen Amtes, ebenso die sakramentale Bedeutung der Handauflegung in eine spätere Zeit als die apostolische, und damit auf die Hand des Interpolators, die sich auch Act. 19<sup>6</sup> zeigt, so läßt sich in 8<sup>14</sup> ff. auch noch anderes leicht als ein späterer Einschub erkennen. Ist Simon der Zauberer, der etwas Großes sein will, so sollte man meinen, daß er nur danach streben müsse, des Philippus Wunderkräfte, von denen 8<sup>6</sup> ff. erzählt war, durch ihn selbst zu erlangen. Aber vergeblich fragt man sich, warum er stattdessen zu den Aposteln geht, um von ihnen deren apostolische Gabe der Geistesmitteilung zu erhalten. Besonders auffällig ist dabei die Rolle, welche Johannes spielt. Ist er doch nichts anderes als eine stumme Person, während Petrus allein dem Simon entgegentritt (8<sup>20-23</sup>). Offenbar ist in die Erzählung 8<sup>14</sup> ff. nicht nur jene spätere Vorstellung von dem apostolischen Amt, sondern auch der eine Träger dieses Amtes, Johannes, nachträglich eingefügt worden. Das zeigt uns die Rolle, welche Johannes neben Petrus überhaupt in der Apostelgeschichte spielt. In der Pfingstgeschichte (2<sup>14</sup> ff.) tritt nur Petrus hervor. Bei der Heilung des Lahmen (3<sup>1</sup> ff.) erscheinen beide. Aber Petrus wird nicht nur überall, wie auch 8<sup>14</sup>, zuerst genannt<sup>1</sup>, sondern er ist es auch, der allein mit dem Lahmen redet (3<sup>6</sup>), ihn heilt (3<sup>7</sup>), sowie nachher die Rede ans Volk hält (3<sup>12</sup> ff.). Auch bei dem darauf folgenden Verhör der Apostel vor dem Hohenrat (4<sup>1</sup> ff.) führt Petrus allein das Wort (4<sup>8</sup>). Bei der Geschichte von Ananias und Sapphira (5) verschwindet Johannes wiederum vollständig, indem neben ihm nur die Apostel im allgemeinen genannt werden (5<sup>16. 18. 23</sup>);

1) Vgl. Act. 3<sup>1. 3. 4. 11. 4 13. 19.</sup>

während c. 6. das Apostelkollegium der 12 erscheint. In Lydda (9<sup>ss</sup>), Joppe (9<sup>ss</sup> ff.), Cäsarea (10<sup>9</sup> ff.), ist wiederum nur Petrus tätig, während Johannes vollständig verschwindet.

Nach alledem darf man wohl annehmen, daß in all diesen Erzählungen (1—12) nur von Petrus die Rede war und ihm erst nachträglich von einem Überarbeiter Johannes als Assistent beigegeben wurde<sup>1</sup>. Ist aber Johannes überhaupt erst nachträglich in die Apostelgeschichte (1—12) eingefügt, dann hat er auch ursprünglich bei dem Zusammentreffen des Petrus und Simon nichts zu tun gehabt. M. a. W.: die Erzählung Act. 8<sup>14</sup> ff. hat nur von einem Zusammentreffen des Petrus und Simon etwas gewußt und ist erst später durch die Hinzufügung des Johannes erweitert worden, wie denn auch die spätere Überlieferung — außer da, wo sie auf unsre Apostelgeschichte zurückgeht — nirgends Petrus und Johannes zusammen als Gegner des Simon nennt<sup>2</sup>. Suchen wir uns nach diesen Vorbemerkungen die Komposition von Act. 8<sup>5</sup> ff. anschaulich zu machen, so werden wir dreierlei Stücke zu unterscheiden haben: 1. einen Abschnitt aus alten Philippusakten, wie sie in 8<sup>5-8</sup>, 26-40 unvermengt und nur durch den Einschub 8<sup>9-25</sup> zerrissen vorliegen. Ihre Hauptperson ist Philippus, der in einer Stadt Samariens predigt und Wunder tut, alsdann auf der Straße von Jerusalem nach Gaza den Eunuchen der Königin Kandaze bekehrt und tauft und schließlich an der Küste von Asdod bis Cäsarea das Evangelium verkündet.

2. einen Abschnitt aus alten Petrusakten<sup>3</sup>. Ihre Haupt-

1) Es erscheint in dieser Beleuchtung bedeutsam, daß uns auch nirgends von einer Erscheinung des Auferstandenen berichtet wird, die dem Johannes allein zuteil geworden sei, während nach 1. Cor. 15<sup>5</sup> und wohl auch nach dem ältesten Quellenbericht der Evangelien (Lc. 24<sup>34</sup>) Simon Kephas in erster Linie genannt war. Vgl. auch den Nachtrag zu dem Johannesevangelium.

2) Vgl. Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet lc. p. 71 l. 14. Über eine Ausnahme s. u. S. 242.

3) Auf solche Petrusakten scheinen alle Erzählungen in Act. 1—12 zurückzugehen, deren Held Petrus ist. Das zeigt der einheitliche Charakter, den sie haben, wenn sie uns durchweg von Predigten und Zeichen berichten, welche Petrus in göttlicher Kraft tut, das zeigt auch der Aufbau, indem zunächst die *πράξεις* des Petrus in Jerusalem (1<sup>15-22</sup>, 2<sup>1-41</sup>, 3<sup>1-10</sup>, 5<sup>1-16</sup>), dann in Samarien (8<sup>9-25</sup>), in Lydda (9<sup>32-35</sup>), in Joppe (9<sup>36-42</sup>) und in Cäsarea (10<sup>1-48</sup>) und schließlich seine *πόροι* in Jerusalem (12<sup>5-17</sup>)



personen sind Simon Petrus und Simon Magus. Der Schauplatz der Handlung ist das Land Samarien, wenn er nicht von dem Bearbeiter erst dorthin verlegt worden ist, weil er den Simon als Samariter vorfand. Der Inhalt ist kurz folgender: Lange Zeit hat Simon das samaritanische Volk durch seine Künste bezaubert (8 9-11), da tritt ihm Petrus entgegen; er tut größerer *δυνάμεις* in der Kraft des heiligen Geistes als Simon durch seine zauberischen Kräfte (vgl. 3 1π., 9 22π., 26π.) und gewinnt so das samaritanische Volk, sodaß viele sich taufen lassen (8 12). Daraufhin läßt sich auch Simon taufen (8 13). Da er aber dieselben Wunder und Zeichen tun möchte, wie Petrus (*θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινόμενας* 8 13), bringt er dem Apostel Geld: *προσήνεγκεν αὐτῷ (statt αὐτοῖς) χρήματα λέγων· δός (statt ὅτε) κάμολ τὴν ἐξουσίαν ταύτην* (8 18. 19). Petrus verweigert dies, Simon wird deshalb giftig (vgl. 8 22). *Πέτρος εἶπε πρὸς αὐτόν· τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἶη εἰς ἀπόλειαν κτλ* (8 20-24).

3. einige Stücke, die von dem Bearbeiter der Apostelgeschichte eingeschoben sind, um beide Quellen, die Philippus- und Petrusakten, miteinander zu verbinden. Zunächst hat er zu diesem Zweck im Anfang (8 12) den Philippus statt des Petrus eingesetzt, weil er es sich nicht anders denken konnte, als daß der in Samarien wirkende Philippus den Samariter Simon bekehrt habe. Trotzdem muß er den Petrus mit eingreifen lassen, da dieser ja in seiner Vorlage die Hauptrolle spielt. Darum läßt er ihn nun aus Jerusalem kommen, mit ihm zugleich den Apostel Johannes, den er auch sonst dem Petrus zur Seite gestellt hat. *σημεῖα καὶ δυνάμεις* braucht nun aber Petrus jetzt nicht mehr zu vollbringen; darum kommt er jetzt nur, um — mit Johannes zusammen — das zu tun, was nach der Ansicht des Redaktors die wichtigste Aufgabe und das alleinige Vorrecht des apostolischen Amtes war, die Hände aufzulegen zur Geistesmitteilung. Infolgedessen kann auch Simon nicht mehr, wie ursprünglich nach den Petrusakten, für die Gabe, Wunder zu tun, sondern nur für die Gabe, den Geist mitzuteilen, den Aposteln (bezw. dem Apostel) Geld anbieten. Ebenso muß er nachher, von ihnen

erzählt werden. Inwieweit die Reden des Petrus vor dem Volk und hoher Rat dazu gehören, wird sich schwer ausmachen lassen.

(bezw. von ihm) zurechtgewiesen, beide (statt ursprünglich den Petrus allein) um ihre Fürbitte bei Gott angehen (8<sup>24</sup>). —

Haben wir so die Komposition von Act. 8<sup>5f.</sup> richtig erkannt, dann werden wir, nicht in diesem Abschnitt der Apostelgeschichte selber, sondern in der hier benutzten Quelle, in alten Petrusakten, die Grundlage erblicken dürfen, auf der die petrosimonianische Legende, wie sie uns in der späteren altchristlichen Literatur entgegentritt, sich weiter aufgebaut hat. Auf sie — und nicht unmittelbar auf Act. 8<sup>5f.</sup> — geht auch zurück, was uns die von uns rekonstruierten II. II. erzählen (s. u.).

Gehen wir nun zu den patristischen Nachrichten über, so finden wir die erste Spur einer petrosimonianischen Überlieferung bei Klemens von Alexandrien: *Σίμων ἐκ' ὀλίγων κηρούσοοντος τοῦ Πέτρου ἐπήκουσεν*<sup>1</sup>. Da Klemens den Simon nur als Zuhörer des Petrus, nicht aber auch des Johannes nennt, wird er diese Notiz nicht aus unsrer kanonischen Apostelgeschichte, sondern ihrer Quellenschrift geschöpft haben, zumal er auch sonstiges von Petrus berichtet, was ebenfalls aus alten Petrusakten geflossen zu sein scheint (vgl. Eus. h. e. III, 30<sup>1.2</sup>).

Sicher knüpft, wie es scheint, Hippolyt in seinem *Synagma* — nach dem Bericht bei Philaster haer. 29<sup>2</sup> — an jene Quellenschriften an, wenn er im Anschluß an die Erzählung der Apostelgeschichte (bei Pseudotertullian haer. 1) sowie an die auf Justin und Irenäus zurückgehenden Berichte über Simons Person und Lehre erzählt, daß Simon auf seiner Flucht vor Petrus von Jerusalem nach Rom gekommen sei und hier mit ihm vor Kaiser Nero gekämpft, aber schließlich, durch das Gebet des Petrus überwunden und durch einen Engel getötet, ein derartiges Ende gefunden habe, daß der Betrug seiner magischen Künste aller Welt offenbar wurde.

Ähnlich bringt Hippolyt auch in den *Philosophumena*<sup>3</sup> zunächst — und unter ausdrücklicher Zitierung — die Erzählung der Apostelgeschichte sowie nach Justin und Irenäus Nachrichten über Simons Person und Lehre, um alsdann über seine römi-

1) Clem. Alex. Strom. VII 17.

2) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 30 f.

3) Hippolyt *Philosoph.* ed. Duncker et Schneidewin, Gott. 1859 VI 19. 20, vgl. Lipsius a. a. O. 29 f.

schen Kämpfe mit Petrus einen Bericht anzuschließen, der, wie Lipsius richtig hervorhebt, aus einer dritten Schrift geschöpft sein muß; doch ist von den syrischen Kämpfen nicht die Rede. Die römischen Vorgänge werden unmittelbar an die Nachrichten der Apostelgeschichte angeknüpft. Dabei spielt, wenn auch der Apostel in der Mehrzahl gedacht wird, Petrus die Hauptrolle.

In gleicher Weise fügt auch die *Didaskalia*<sup>1</sup> an einen kurzen Bericht über den Konflikt in Samarien und an die kurzen Nachrichten über das Auftreten des Simon und Kleobius die Geschichte von dem Auftreten Simons in Rom und von seinem durch das Gebet des Petrus vereitelten Fluchtversuche an, während die *Constit. ap.* diese Erzählung auf Grund der *Klementinen*, aber auch einer weiteren schriftlichen Quelle (spätere *Petrusakten*?) ergänzen<sup>2</sup>. Auf *petrosimonianische* Legenden, die wir ebenfalls in späteren *Petrusakten* finden, geht zurück, was *Kommodian* im *car. apolog. v. 19 sq.* und *Arnobius* in seiner Schrift *adv. gentes II 12* erzählt. Doch verdient Beachtung, daß wie *Kommodian* auch *Arnobius* nur von einem Konflikte des Petrus mit Simon weiß, ohne des Paulus (und Johannes) dabei zu gedenken<sup>3</sup>.

Die Darstellung des *Eusebius* beruht auf einer Kombination der Legende von dem Konflikte zwischen Petrus und dem Magier mit den Nachrichten, welche er über letzteren bei dem Märtyrer *Justin* und *Irenäus* vorgefunden hat<sup>4</sup>.

Suchen wir nun auf Grund dieser Notizen in der altchristlichen Literatur durch Gegenüberstellung ein Bild sowohl der *petropaulinischen* als auch der *petrosimonianischen* Überlieferung zu gewinnen, so müssen wir vorausschicken, daß beide im Laufe der Zeit sich leise umgebildet und weiter ausgestaltet haben. Aber jede hat ihre charakteristischen Züge, die sich scharf und deutlich herausheben. Die *petropaulinische* Tradition hat ihren Schauplatz in Rom und spielt zur Zeit des Kaisers Nero. Ihre beiden Helden sind Petrus und Paulus und der Gegenstand ihrer Erzählung die Reise des Apostels Paulus nach Spanien, das

1) *Didaskalia VI S. 9* ed. Lagarde bei Bunsen, *Analecta Antenicæna* II 325 sq., vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 59 ff. sowie oben S. 199.

2) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 57 f.

3) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 31 f.

4) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 32 f.

Martyrium des Petrus und das Martyrium des Paulus. Aber während die ältere Überlieferung (im Kan. Murat. und 1. Clem. Rom., vielleicht auch bei Clem. Alex. und Tert.), die noch in der stereotypen Aufeinanderfolge bei der Erwähnung beider Apostel (1. Petrus, 2. Paulus) zum Ausdruck kommt, diese Ereignisse zeitlich trennt, hat eine jüngere Tradition (bei Irēnāus, Origenes, Lactantius, Petrus v. Alex.) sie zeitlich vereinigt. Die gemeinsame Erwähnung beider Apostel, wie sie seit 1. Clem. Rom. ständig ist, und der gemeinsame Schauplatz ihres Todes sind, wie wir dies noch deutlich an dem Brief des Dionysius von Korinth bemerken, die Ursache gewesen, auch eine gemeinsame Predigtwirksamkeit und einen gemeinsamen Märtyrertod beider Apostel zu behaupten. Stimmt jene ältere Tradition mit den neutestamentlichen Nachrichten völlig überein, wie sie auch an der Lokaltradition von der Verschiedenheit der Marterstätten<sup>1</sup> einen starken Rückhalt hat, so wird sie nicht nur als die ursprüngliche zu gelten haben, sondern es wird auch als eine echte geschichtliche Erinnerung zu werten sein, daß Paulus am Ende seiner zweijährigen römischen Gefangenschaft nach Spanien gereist ist, daß Petrus etwa zur selben Zeit oder ein wenig später nach Rom gekommen, aber bald darauf in der neronischen Christenverfolgung gekreuzigt worden ist, daß Paulus nach seiner Rückkehr von Spanien ebenfalls in Rom den Märtyrertod gefunden hat<sup>2</sup>. Wann dies geschehen ist, wird sich nicht ausmachen lassen, auch nicht aus der Nachricht, die der Bischof Gelasius aus häretischer Tradition geschöpft hat, daß Petrus und Paulus zwar an demselben Monatstage, aber in verschiedenen Jahren gelitten haben<sup>3</sup>.

Ganz andersartig ist dagegen die petrosimonianische Überlieferung.

Ihre Helden sind Petrus und Simon, sonst niemand. Wie

1) Bei Gajus s. o. S. 222. Das *τρόπαιον* des Petrus war danach auf dem Vatikan in den Gärten des Nero, das des Paulus an der Straße nach Ostia. Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 64 ff. sowie Erbes, Die Todestage der Apostel Petrus und Paulus in T. u. U. N. F. IV 1. 67 ff.

2) Wenn im Kanon Muratori die *Passio Petri* vor der *Profectio Pauli* nach Spanien erwähnt ist, so beruht dies nicht auf historischen, sondern schriftstellerischen Gründen (s. o. S. 218 sowie Zahn a. a. O. II 841).

3) Gelasius de libris recipiendis II 2 nach Lipsius a. a. O. II 1. 65.

die petropaulinische Tradition nichts von Simon weiß, so sie nichts von Paulus. Simon selbst ist nichts anderes als Magier und Pseudomessias, hat aber nicht die geringste Ähnlichkeit mit Paulus<sup>1</sup>, wie er sie auch nicht in den alten häreseologischen Berichten bei Justin, Irenäus u. s. f. besitzt. Ihr Schauplatz ist z. T. Jerusalem (Hippolyts Syntagma), z. T. Samarien (Act. 8, Didaskalia), z. T. Syrien (II. II.), z. T. Rom (Hippolyt, Didaskalia, Const. Ap., II. II. [?]). Wenn sie nach jüngeren Berichten in Rom unter Nero endet, so kann sie nach der Chronologie Simons bei Justin hier erst zur Zeit des Klaudius und muß nach Act. 8 in Samarien zu früherer Zeit gespielt haben. Ihre geschichtliche Grundlage ist der Vorgang, der Act. 8 bzw. in der hier nachgewiesenen Quellschrift erzählt wird. Eine legendarische Ausbildung ist all das, was von weiteren Kämpfen beider Gegner erzählt wird. Ihre Verbindung mit der Geschichte des Magiers Simon und seiner Sekte ist der Anlaß gewesen, sie bis nach Rom weiter zu führen.

Beruhet aber so sowohl die petropaulinische als auch die petrosimonianische Tradition auf einer geschichtlichen Grundlage, die sich gegenseitig nicht ausschließt, so ist es durchaus nicht nötig, wie Lipsius will<sup>2</sup>, die eine aus der andern abzuleiten, so als ob im Sinn des nachapostolischen Judenchristentums der Simon, der in Rom mit Petrus kämpfte, der Apostel Paulus sei, und als ob durch das nachapostolische Heidenchristentum an seine Stelle Simon substituiert worden sei. Ist daher auch der Konflikt des Petrus mit Simon in Rom ebenso unhistorisch als das brüderliche Zusammenwirken des Petrus und Paulus, so ist doch damit noch lange nicht der Überlieferung in beiden Gestalten der Boden entzogen. Und es ist nicht reine Willkür, sondern klare Einsicht in den literarhistorischen Befund, das römische Martyrium des Petrus und Paulus als Tatsache festzuhalten<sup>3</sup>.

Dieses Ergebnis finden wir bestätigt, wenn wir nun zur Untersuchung der apokryphen Apostelgeschichten übergehen, wie solche unter den Namen *Πράξεις Παύλου* bzw. *Πί-*

1) S. o. § 4 S. 202 ff.      2) a. a. O. II 1. 63.

3) Gegen Lipsius a. a. O. II 1. 64.

*τρον* bereits vor Origenes bekannt und seitdem in kirchlichen wie in gnostischen Kreisen im Gebrauche gewesen sind<sup>1</sup>. —

1) Indem Lipsius von den Akten des Paulus und der Thekla, sowie von der klementinischen Literatur bezw. von den von ihm angenommenen (a. a. O. I 2 ff.) ebionitischen Akten absieht, unterscheidet er (a. a. O. II 1. 84) nach den patristischen Zeugnissen dreierlei Arten:

1. alte kathol. *Πράξεις Παύλου*, schon von Origenes bezeugt, von Eusebius zu den neutestamentlichen Antilegomena gerechnet und mehrfach in biblischen Schriftverzeichnissen aufgeführt, wie im Codex Claromontanus.

2. häretische (gnostische) *Πράξεις* oder *Περίοδοι Παύλου*, seit Ende des 4. Jahrhunderts als Bestandteil des manichäischen Kanons bezeugt, nach Photius ein Teil der dem Leucius Charinus zugeschriebenen *Περίοδοι τῶν ἀποστόλων*.

3. häretische (gnostische) *Πράξεις* oder *Περίοδοι Πέτρον*, wohl schon dem Klemens Alexandrinus bekannt und ausdrücklich von Euseb zitiert, seit Ende des 4. Jahrhunderts ebenso wie die vorgenannte Schrift als Bestandteil des manichäischen Kanons bezeugt und ebenfalls der leucianischen Sammlung der *Περίοδοι τῶν ἀποστόλων* zugehörig.

Indem wir uns die Unterscheidung der unter 1. und 2. angeführten *Πράξεις Παύλου* aneignen, müssen wir im Gegensatz zu Lipsius auch die unter 3. angeführten *Πράξεις Πέτρον* in alte katholische und spätere häretische (bezw. manichäische) trennen.

Nachdem wir, wie in der Apostelgeschichte so auch in den Klementinen, die Existenz katholischer *Πράξεις Πέτρον* nachgewiesen haben, in denen Simon als Gegner des Petrus erscheint, müssen wir die Notizen bei Klemens Alexandrinus eben auf diese beziehen, für deren gnostischen Charakter Lipsius den Beweis schuldig geblieben ist. Ebenso müssen wir darauf Gewicht legen, daß Euseb die *Πράξεις Πέτρον*, die er h. e. III 3 s als nicht kanonische Schriften anführt, ebenso zu den *ἀντιλεγόμενα*, d. h. i. T. als kanonisch anerkannten Schriften, gerechnet haben kann, wie er dazu h. e. III 25 4 den auch h. e. III 3 1 kurz vor den *Πράξεις Πέτρον* erwähnten 2. Brief des Petrus gerechnet hat, und daß er sie nicht zu den *νόθα* d. h. häretischen gerechnet haben muß, wenn er h. e. III 25 2 dazu ausdrücklich die auch h. e. III 3 s neben den *Πράξεις Πέτρον* genannte Apokalypse des Petrus rechnet, dagegen hier von den *Πράξεις Πέτρον* schweigt. Jedenfalls hat sich Eusebius über sie nicht deutlich ausgesprochen. Vielleicht beruht dies darauf, daß er eben zweierlei *Πράξεις Πέτρον* gekannt hat, sowohl katholische als auch häretische. Beide hat er natürlich nicht als *ὁμολογούμενα* anerkannt, beide aber auch nicht mit einander entweder zu den *ἀντιλεγόμενα* oder zu den *νόθα* rechnen können. Daher hat er sich begnügt, sie einfach negativ als solche zu bezeichnen, welche nicht in die Kategorie der *ὁμολογούμενα* gehören,

Denn überall gehen, wie die patristische Überlieferung, so auch diese Akten im letzten Grund auf diese doppelte, petropaulinische und petrosimonianische Überlieferung zurück, indem sie dieselbe, bald die eine oder die andere für sich, bald beide miteinander verknüpft, als die Grundlage benutzen, auf der sich ihre sonst mit vielen legendarischen Zusätzen versehenen und aus freier Phantasie erdichteten Erzählungen aufbauen.

Das gilt zunächst von den sogen. Linustexten der Petrusakten, wie dem Mart. b. Petri und *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου*, vor allem aber von den Actus Petri cum Simone.

und es offen gelassen, in welche der beiden andern Kategorien sie zu rechnen wären. —

Wir hätten also viererlei Art von Petrus- und Paulusakten zu unterscheiden:

1. katholische Paulusakten,
2. häretische (manichäische) Paulusakten,
3. katholische Petrusakten,
4. häretische (manichäische) Petrusakten.

Sind die katholischen durchweg früher bezeugt, so müssen die häretischen (manichäischen) als die späteren gelten. Daher können wir auch nicht der Ansicht von Lipsius (a. a. O. II 1. 258 ff.) zustimmen, daß die erhaltenen Reste alter Petrus- (und Paulus)akten gnostischen Ursprungs seien, sondern müssen sowohl die *Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* (den sogen. Marcellustext), als auch die sogenannten Linustexte und ihre Sippen für ursprünglich halten. Inwieweit sie später gnostischen Charakter angenommen haben und an sich tragen, kann hier nicht weiter untersucht werden. Nur die mit Johannes-, Andreas- und Thomasakten zusammengenannten manichäischen Petrus- und Paulusakten, wie sie von Philaster haer. 88 und Photius bibl. cod. 114 erwähnt sind, die sogen. leucianische Sammlung, müssen als durchaus gnostisch-manichäisches Machwerk bezeichnet werden. (Vgl. Lipsius a. a. O. I 47 f.)

Wenn Lipsius a. a. O. I 2 ff. neben diesen auch noch ebionitische Petrusakten annimmt, so kann er zu ihrem Nachweis allein unsre Klementinen anführen. Irrt er hierin, wie wir gezeigt haben, so bezieht er auch die Notiz bei Epiph. haer. 30<sup>16</sup> unrichtig auf solche Petrusakten. Hat es ebionitische Akten überhaupt gegeben, so nur, wie Epiph. bezeugt, *πράξεις ἀποστόλων* im allgemeinen oder Jakobusakten (*ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*), jedenfalls keine ebionitische Petrusakten. Doch ist auch die Existenz ebionitischer Jakobusakten fraglich. Was Hegesipp (bei Eus. h. e. II 23) und Klemens Alex. (bei Eus. h. e. II 9 vgl. Pädag. II 1) über Jakobus den älteren und den Bruder des Herrn berichten, kann auch aus anderweitiger Überlieferung geflossen sein. Andre Reste aber solcher Akten existieren nicht.

Wie wir schon oben S. 196 ff. angedeutet haben, müssen wir hier verschiedene Quellen annehmen, die von dem Bearbeiter der Akten in ein gemeinsames Bett geleitet worden sind. Darauf weist auch in den Act. Petri hin

1. die Inkongruenz in der Chronologie: Die Ereignisse spielen zur Zeit Neros, aber nach einzelnen Bemerkungen auch zur Zeit des Klaudius.

2. die Verschiedenheit des Schauplatzes: Als solcher wird in buntem Wirrwarr Jerusalem bzw. Judäa, Rom und Spanien genannt.

3. die ungleichartige Behandlung der Hauptpersonen: Paulus erscheint nur am Anfang, um dann bis auf wenige gelegentliche Erwähnungen zu verschwinden. Petrus steht am Schluß allein im Mittelpunkt. Zwischendrein handelt es sich nur um Petrus und Simon.

4. die Wiederholungen in der Erzählung: So wird der entscheidende öffentliche Kampf zwischen Petrus und Simon zweimal dargestellt, indem es sich das eine Mal um die durch Petrus überbotenen Scheinkünste des Simon, eine Totenauferweckung, das andere Mal um den an des Petrus Gebet scheiternden Flugversuch des Simon handelt. Bei der ersten Darstellung findet sich überdies noch eine Wiederholung, indem zuerst ein durch Simons Künste getöteter Knabe, sodann der Sohn einer Witwe von Petrus auferweckt, schließlich der Sohn einer Senatorenfrau zunächst von Simon nur zum Scheine belebt, dann aber von Petrus wirklich lebendig gemacht und seiner Mutter zurückgegeben wird<sup>1</sup>.

Suchen wir das Verhältnis der verschiedenen hier verarbeiteten Schriften genauer zu bestimmen, so müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die Actus Petr. c. Sim. die Bearbeitung einer älteren Grundlage sind und manches, wie z. B. die Wiederholung der Auferweckungsgeschichte, auf Rechnung des Bearbeiters kommt, wie ein Vergleich mit anderen Bearbeitungen derselben Grundlage, wie Pseudohegesipp, den Akten des Nereus und Achilleus und der syrischen Predigt des Simon Kephass in Rom zeigt, welche nur eine solche Geschichte erzählen. Aber wenn wir auch dies in Rechnung ziehen, werden wir doch

1) Vgl. Lips. et Bonnet lc. p. 70 l. 17 sq., p. 73 l. 1 sq., p. 74 l. 1 sq., p. 81 l. 17 sq.



in der gemeinsamen älteren Grundlage noch eine dreifache literarische Schicht unterscheiden müssen:

1. eine Petrus-Paulusgeschichte,
2. eine Petrus-Simongeschichte,
3. eine Anzahl Erzählungen episodenhaften Charakters.

Die Petrus-Paulusgeschichte, die uns von der Abreise des Paulus von Rom, sowie von dem Martyrium des Petrus in Rom erzählt, ist noch deutlich erhalten in den Act. Petr. c. Sim. und in der Passio Petri der Linustexte. So beginnen die Act. Petr. c. Sim. ihre Erzählung mit dem Abschied des Paulus von Rom, der erfolgt, kurz bevor Simon und Petrus in Rom erscheinen, und schließen mit der Passio Petri<sup>1</sup>, in der sich auch die von Origenes angeführten Worte Christi an Petrus finden (s. o. S. 221). In ähnlicher Weise nimmt auch die kürzere Redaktion der Passion des Petrus, die in einer Handschrift aus dem 7. Jahrhundert, in dem Cod. bibl. capit. Vercellensis unmittelbar hinter dem Text der klementinischen Rekognitionen steht, im Anfang auf die Abreise des Paulus nach Spanien Bezug, um sodann nach einem kurzen Bericht von der Ankunft des Simon und Petrus in Rom, sowie ihren Wunderwettkämpfen ebenso wie in den Act. Petr. c. Sim. das Martyrium des Petrus in Rom zu schildern<sup>2</sup>. Ebenso muß auch Pseudohegesipp etwas von der Romreise des Paulus gewußt haben, auch wenn er sie nicht erzählt, da er — jedoch nicht in allen Handschriften — davon spricht, daß Paulus zum 2. Mal (denuo) nach Rom zurückgekommen sei, und überhaupt Petrus und Paulus in Rom zusammenwirken läßt. Jedenfalls erzählt auch er — nach einem Bericht über die Kämpfe zwischen Petrus (Petrus und Paulus) und Simon — die Flucht und die Kreuzigung des Petrus wie Act. Petr. c. Sim., woran er noch eine kurze Bemerkung über den Märtyrertod des Paulus anhängt<sup>3</sup>.

Bildet nun hier überall die Erzählung von der spanischen Reise des Paulus den Anfang, ohne daß später — außer in dem späteren Zusatz bei Pseudohegesipp — auf Paulus zurückgekommen wird, und die Erzählung von dem Martyrium des Petrus bezw.

1) Ed. Lips. et Bonnet lc. p. 45 l. 10 sq., cf. p. 51 l. 26 sq., p. 85 sq.

2) Lipsius a. a. O. II 1. 96 f.

3) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 194 ff.

Paulus den Schluß der Akten, zwischen welche die Petrus-Simongeschichte eingeschaltet ist, so werden beide Erzählungen als ein literarisches Ganzes aufgefaßt werden müssen, als dessen Quelle wir die im Kanon Muratori genannten, durch Origenes bezeugten Akten erkennen.

Die Petrus-Simongeschichte, die von den Wettkämpfen beider in Rom erzählt, ist in den beiden Redaktionen der *Passio Petri* vorübergehend erwähnt<sup>1</sup>, ausführlich, wenn auch im einzelnen verschieden, dargestellt in den *Act. Petr. c. Sim.*<sup>2</sup> wie bei Pseudohegesipp<sup>3</sup>, in den Akten des Nereus und Achilleus<sup>4</sup>, sowie in anderen späteren Bearbeitungen<sup>5</sup>. Heben wir das heraus, was diese Bearbeitungen gemeinsam haben, was also in ihrer Grundschrift stand, so finden wir im wesentlichen folgendes:

Die Helden der Handlung sind allein Petrus und Simon. Nur in Interpolationen wird in den *Act. Petr. c. Sim.* und bei Pseudohegesipp auch Paulus erwähnt. Die Zeit ist die des Nero, dabei aber wird nicht nur in den *Act. Petr. c. Sim.*, sondern auch in der *ἀνακεφαλαιώσις* zum 5. Buch des Pseudohegesipp die des Klaudius genannt. Der Schauplatz ist Rom. Doch wird auf frühere Stätten der Wirksamkeit zurückgewiesen, so in *Act. Petr. c. Sim.* auf Jerusalem, Judäa, Samarien (Napolis), Cäsarea<sup>6</sup>, bei Joh. Malala und im *ὑπόμνημα* des Simeon auch auf Antiochien<sup>7</sup>. Von den Wundern, die Petrus vollbringt, wird durchweg die Erweckung eines Jünglings erzählt, den Simon nur scheinbar beleben konnte<sup>8</sup>. Die Ge-

1) *Martyrium Petri* ed. Lips. et Bonnet p. 3 l. 7 sq., p. 4 l. 21 sq., p. 22 l. 2 sq. *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρον* p. 80 l. 20 sq. p. 82 l. 1 sq.

2) Ed. Lips. et Bonnet p. 48 l. 21 sq. u. o.

3) Bei Lipsius a. a. O. II 1. 196.

4) Bei Lipsius a. a. O. II 1. 201 ff.

5) In der Chronik des Joh. Malala bei Lipsius a. a. O. II 1. 207 ff.; in der Chronik des Georgios Hamartolos (bei Lipsius a. a. O. II 1. 213 f.); in der Kirchengeschichte des Nikephoros (bei Lipsius a. a. O. II 1. 214 f.); in dem *Hypomnema*, das dem Simeon Metaphrastes beigelegt wird (Lipsius a. a. O. II 1. 218 f.).

6) Vgl. S. 194 Anm. 1 u. 2.

7) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 208. 211. 218. 223.

8) *Act. Petr. c. Sim.* vgl. Lips. et Bonnet p. 75 sq.; Pseudohegesipp vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 198; *Act. Ner. et Achill.* vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 201.

schichte von dem redenden Hund, auf die sich auch Kommodian bezieht, erwähnen dagegen nur Act. Petr. c. Sim., Act. Ner. et Achill., sowie Joh. Malala<sup>1</sup>. Dagegen wird überall der mißglückte Flugversuch des Simon und sein Tod berichtet, mag auch das Detail verschieden sein<sup>2</sup>. —

Vergleichen wir mit diesem Inhalt und Charakter der Petrus-Simongeschichte das, was sich uns aus den patristischen Zeugnissen als petrosimonianische Überlieferung ergeben hatte, so werden wir auch hier die vollkommene Ähnlichkeit nicht leugnen können und in dieser Petrus-Simongeschichte die Grundlage suchen müssen, auf der sich die späteren (katholischen und gnostischen) Akten weitergebildet haben. Ihre enge Verwandtschaft mit den II. II. der Klementinen ist schon oben dargelegt wie auch ihre gemeinsame Wurzel in jener Quelle der Apostelgeschichte aufgezeigt worden, die Act. 8 9 ff. zu Tage tritt.

Neben der Petrus-Paulus- und der Petrus-Simongeschichte enthalten freilich unsre Akten noch vielen legendarischen Stoff, wie in einzelnen Erzählungen, so in der Vorführung des verschiedenartigsten Personals. Aber wie sie hierin untereinander am stärksten differieren, so gehen sie damit sämtlich über jenen gemeinsamen Grundstock hinaus. Daher wird dies alles als üppiges Rankwerk dichterischer Phantasie und unbewußter Legendenbildung zu betrachten sein, das jene beiden Stämme der Überlieferung überwuchert hat, ohne ihn gänzlich bedecken zu können.

Wenden wir uns noch kurz dem sogenannten Marcellustexte, den Petrus- und Paulusakten, Acta Petri et Pauli und ihren Verwandten, dem Martyr. Petri et Pauli und der Passio apost. Petri et Pauli zu, so haben wir auch hier denselben literarischen Befund<sup>3</sup>. Allerdings, diese Akten unterscheiden sich, wie Lipsius hervorgehoben hat<sup>4</sup>, dadurch charakteristisch von den

1) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 202. 208.

2) Act. Petr. c. Sim. ed. Lips. et Bonnet p. 83; Martyr. Petr. lc. p. 82; Pseudohegesipp Lipsius II 1. 199; Act. Ner. et Achill. implicite im Hinweis auf die späteren Kämpfe des Petrus und Simon; in der Chronik des Joh. Malala ebenda 212; im *ἑπόνημα* des Simeon ebenda 223.

3) Vgl. dazu Lipsius a. a. O. II 1. 284 ff.

4) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 341 ff., sowie Mart. Petri et Pauli ed.

Petrusakten, daß die Gleichstellung des Paulus mit Petrus auch in der Bekämpfung Simons, wie sie schon in den Act. Petr. c. Sim. und bei Pseudohegesipp gelegentlich vorgenommen wurde, systematisch durchgeführt worden ist. Aber sehen wir davon ab, so erkennen wir auch hier dieselbe zweifache Grundlage, auf welcher die andern Akten beruhen.

Auch hier beginnt die Erzählung mit dem Apostel Paulus, der freilich diesmal nicht von Rom abreisen darf, da er ja hier mit Petrus zusammen wirken und sterben soll. Daher steht hier an Stelle der Reise nach Spanien eine Reise von Spanien bezw. nach Rom<sup>1</sup>. Ebenso schließt auch hier die Erzählung mit dem Martyrium des Petrus, die gerade hier, wie Lipsius sagt<sup>2</sup>, gegenüber der Darstellung des Linustextes die relativ ältere ist. Sieht Lipsius hierin jene *Πράξεις Παύλου*, die schon Origenes zitiert, so stimmen wir ihm im allgemeinen bei, doch erscheint es uns fraglich, ob all das, was noch die Act. Petr. et Paul. — und sie allein — von der gemeinsamen Wirksamkeit und Predigt-tätigkeit beider Apostel berichtet, schon in jenen *Πράξεις Παύλου* gestanden hat.

Im übrigen finden sich hier nicht wenige Berührungen auch mit der petrosimonianischen Überlieferung. Der Schauplatz der Handlung ist wohl Rom; aber auch Judäa, ganz Palästina und Cäsarea wird als die Stätte genannt, wo Petrus dem Simon entgegentrat<sup>3</sup>. Die Zeit der Handlung ist auch hier die des Nero. Aber daneben wird auch die des Klaudius genannt, indem der Bericht des Pilatus über Jesu Person statt — wie man erwarten sollte, an Tiberius — an Klaudius gerichtet ist. Mit Recht hat Lipsius diese sonderbare Adresse an Klaudius dadurch erklärt, daß der Verfasser jenes apokryphen Briefes hier die Zeitbestimmung für den Kampf des Petrus mit dem Magier Simon in Rom auf den Bericht des Pilatus an den Kaiser übertragen

Lips. et Bonnet p. 130. 132 und p. 142. Über die Motive dieser Gleichstellung beider Apostel s. o. S. 229.

1) *Martyr. Petri et Pauli* ed. Lips. et Bonnet p. 118 l. 2; *Act. Petri et Pauli* lc. p. 178 l. 2 sq., p. 188 l. 1 sq., p. 189 l. 4 sq.; *Passio ap. Petri et Pauli* lc. p. 223 l. 2 sq.

2) Lipsius a. a. O. II 1. 339.

3) Lipsius a. a. O. II 1. 301, vgl. S. 194 Anm. 1 u. 2.

hat<sup>1</sup>. Nur kann hier nicht von einer „judenchristlichen“ Legende, sondern nur von jener petrosimonianischen Überlieferung die Rede sein, wie wir sie in den *II. II.* der Klementinen gefunden haben. Auch das, was von Simons Gaukelstücken und Petri Heilwundern erzählt wird, stimmt ganz hierzu<sup>2</sup>. Ebenso ist es ganz im Geist dieser *II. II.* gesprochen, wenn Petrus sect. 35 lehrt, Simon sei ein Lügner und Magier etc. Derselben Legende sind auch die Schilderung der Verwandlungen Simons, die Geschichten von der angeblichen Enthauptung Simons und Auferstehung am 3. Tage (sect. 46. 52 f.), desgleichen die Geschichte von der Erratung der Gedanken Simons durch Petrus und von der Vertreibung seines dämonischen Hundes (sect. 45—48), sowie die Geschichte von dem verunglückten Flugversuch des Magiers und seinem elenden Ende entlehnt<sup>3</sup>.

Finden wir so hier im Grunde dieselbe zweifache Überlieferung, die wir auch in den übrigen Akten sowie in den patristischen Zeugnissen bemerkt haben, dann werden wir als Ergebnis unserer Untersuchung festhalten dürfen, daß die gesamte Überlieferung über die römische Wirksamkeit und den Märtyrertod der beiden Apostel auf dieselbe zweifache Wurzel zurückgeht, deren letzte Ausläufer in der nach Lukas benannten Schrift des Kanon Muratori einerseits, und in der in Act. 8, sowie in den *II. II.* hervortretenden Petrus-Simongeschichte andererseits liegen, und deren Fortbildungen wir in den von Origenes zitierten und durch Euseb als halbkanonisch bezeugten *Πράξεις Παύλου* bzw. in den schon dem Klemens Alexandrinus bekannten und von Euseb genannten *Πράξεις Πέτρου* zu erkennen haben. Ihrem Charakter nach rein katholisch, ja — die petrosimonianische — antignostisch, hat diese Überlieferung im Laufe der Zeit sich um- und weitergebildet. Auch Differenzen haben sich dabei ergeben müssen, die sich vornehmlich, wie Lipsius gezeigt hat, auf 1. das Verhältnis der Geschehnisse des Petrus zu denen des Paulus, 2. den Anlaß des Martyriums und

1) Lipsius a. a. O. II 1. 365.

2) Vgl. Lipsius a. a. O. II 1. 299 f. 340 und Anm. 1. Lipsius ver- gleicht sect. 32. 35 und R 29. 347. H 284. 44 sowie Act. Petr. c. Sim. Vgl. bei Lips. et Bonnet: Mart. Petr. et Paul. p. 162 sq.; Act. Petr. et Paul. p. 208; Passio Petr. et Paul. p. 229 sq., p. 231 sq.

3) Lipsius ebenda 363.

3. die näheren Umstände der Besiegung des Magiers erstrecken<sup>1</sup>. Wie sie aber in literarhistorischen Gründen ihre genügende Erklärung finden<sup>2</sup>, so vermögen sie weder die von Lipsius vorgeschlagene Unterscheidung alter katholischer und gnostischer, bzw. ebionitischer Akten als der Quellen für die späteren apokryphen Akten zu rechtfertigen, noch auch unsre Feststellung der beiden rein katholischen Quellen, der *Πράξεις Παύλου* (bzw. des *τρίτος λόγος* des Lukas) und der *Πράξεις Πέτρον* irgendwie unsicher zu machen.

Das aber umso weniger, als wir in der Lage sind, den literarischen Nachweis dafür zu geben, daß es Petrus- und Paulusakten gegeben hat, welche wesentlich keinen andern Inhalt hatten, als den von uns in der patristischen Überlieferung sowie in den späteren apokryphen Akten aufgedeckten und bloßgelegten Grundstock der Petrus-Paulus- bzw. Petrus-Simongeschichte.

In einer Monographie hat A. Baumstark „die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche“ (Leipzig 1902) untersucht und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen (a. a. O. 60), daß die syrische Kirche die Petrus- und Paulusakten in einer syrischen Übersetzung niemals vollständig, sondern unmittelbar nur das Schlußstück der Petrusakten und von den Paulusakten außer dem Schlußstücke noch zwei oder höchstens drei aus dem Zusammenhang ausgehobene Episoden, außerdem aber, vermittelt durch eine ins Syrische übersetzte pseudoklementinische Schrift über das Wirken und Ende der Apostel und der 70 (72) Jünger, die den Actus

1) Lipsius a. a. O. II 1. 320 ff.

2) Die petropaulinische Überlieferung spielt in der Zeit Neros, die petrosimonianische in der Zeit des Klaudius. Der Anlaß des Martyriums Petri war ursprünglich nur die Predigt des Petrus von der Enthaltensamkeit. Erst nach der Verknüpfung der petropaulinischen Legende mit der petrosimonianischen konnte der Sturz des Magiers mit dem Martyrium des Petrus in Verbindung gebracht werden. Zur Erklärung für die Verschiedenheit der Örtlichkeit, an der der Sturz des Magiers erfolgte, hat Lipsius selber auf die römische Lokaltradition aufmerksam gemacht. Hinsichtlich des Flugversuchs bzw. der Himmelfahrt des Simon jedoch findet auch nach Lipsius (a. a. O. 328) zwischen der gnostischen und katholischen Überlieferung keine Verschiedenheit statt. Die Inkongruenz in der Darstellung der näheren Umstände des Sturzes ist durchaus unwesentlich und zufällig.

Petri cum Simone entsprechende Partie der Petrusakten, sowie die — wahrscheinlich — denselben entnommene Erzählung über das Wirken des Apostels in Antiochia und den Inhalt eines von den alten Paulusakten abweichenden Martyriums des Paulus besessen hat. Das ist aber, wenn wir von den auf eigenartiger Tradition beruhenden Stücken der Paulusakten absehen, eben nichts anders als jene petropaulinische bzw. petrosimonianische Tradition.

Betrachten wir nämlich, nach Baumstark, im einzelnen die Überlieferung über Petrus und Paulus sowohl in der syrisch-monophysitischen Massora, in der Lehre des Addai, bei den nestorianischen Historikern und bei den Maroniten als auch nach den ausführlichen und selbständigen syrischen Texten, wie sie primär sowie kontaminiert uns erhalten sind, wozu noch die sogenannten Karšūni-Texte kommen, so finden wir hier nichts von jenen legendarischen Episoden, wie sie in der griechisch-römischen Überlieferung der Petrus- und Paulusakten, in den sogen. Linus- und Marcellustexten, vorliegen. Vielmehr wird uns im ganzen hier nur das berichtet, was uns auch die ältere patristische Überlieferung bezeugt. Was zunächst die Petrus- und Paulusgeschichte anbelangt, so lernen wir auch hier die bekannte Erzählung von der Kreuzigung des Petrus und der Enthauptung des Paulus<sup>1</sup> kennen. Dabei tritt wohl immer wieder die in Syrien zweifellos durch das Ansehen der Chronik des Eusebius gestützte Anschauung von ihrem gemeinsamen Bekennnistode hervor<sup>2</sup>. Immer wieder aber tritt ihr die alte Anschauung von einem getrennten römischen Martyrium gegenüber<sup>3</sup>. Von einer gemeinsamen Predigtwirksamkeit beider Apostel in Rom hören wir nur einmal<sup>4</sup>. Nicht unbekannt ist

1) Vgl. die syrischen Texte bei Baumstark im Anhang No. 1 S. 66 (67) und No. 5 S. 68 (69).

2) Vgl. den syr. Text bei Baumstark im Anhang No. 3 S. 66 (67), sowie No. 8 S. 72 (73), sowie Michael d. Gr. († 1199) in der Chronik, ebenda 14 und Bar-<sup>c</sup>Ebrājā († 1286) in der Kirchengeschichte, ebenda 14, Lehre des Addai ebenda 18, sowie überhaupt Baumstark 62 f.

3) Vgl. oben Anm. 1, außerdem das „Turmbuch“ des Mār(j) ibn Suleiman (1147) bei Baumstark a. a. O. 20, sowie die syr. Texte Anhang No. 7 S. 68 (69), 70 (71), No. 9 S. 72 (73), 73 (74), No. 10 S. 74 (75), außerdem die von Bedjan herausgegebenen Akten ebenda 42.

4) Vgl. die orientalische Apokalypse des Petrus durch Klemens bei Baumstark 49.

jedoch auch hier die Erzählung von der Reise des Paulus nach Spanien, wenn an ihre Stelle auch einmal eine Reise des Petrus dahin genannt wird<sup>1</sup>.

Stärker aber als die Petrus-Paulusgeschichte wird die Petrus-Simongeschichte betont, öfters auch allein ohne Verbindung mit jener<sup>2</sup>. Auch hier in der syrischen Überlieferung spielt sie — jedoch völlig unterschiedslos, wie das Martyrium des Petrus im Anschluß an Euseb stets in die Zeit des Nero verlegt wird, — in der Zeit des Klaudius<sup>3</sup>. Auch hier ist ihr Schauplatz Jerusalem, Judäa<sup>4</sup>, vor allem aber Syrien und Antiochien<sup>5</sup>. Ihr Held ist Petrus allein, welcher predigt, Wunder tut, Kranke heilt, Tote auferweckt, sowie Kirchen gründet<sup>6</sup>. Wenn

1) Vgl. die Lehre des Addai bei Baumstark a. a. O. 19, die durch Bedjan herausgegebenen Akten ebenda 42. Die jüngere Redaktion des „Turmbuchs“ ebenda 21, sowie im Anhang Nr. 8 S. 70 (71).

2) Vgl. die syr. Texte bei Baumstark im Anhang Nr. 2, S. 66 (67), außerdem Johannän bar Penkájê (7 saec.) ebenda 20, sowie Anhang Nr. 6 S. 68 (69), Dionysius bar Salibi († 1171) ebenda 13, sowie im Anhang Nr. 12 S. 77 (78), Bar-‘Ebrája († 1286) ebenda 13.

3) Vgl. die syr. Texte bei Baumstark im Anhang Nr. 2 S. 66 (67), Nr. 4 S. 66 (67), die syr. Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom ebenda 39, Michael d. Gr. ebenda 16 f.

4) Vgl. die syr. Texte bei Baumstark im Anhang Nr. 2 S. 66 (67), Nr. 3 S. 66 (67), Nr. 6 S. 68 (69), Nr. 9 S. 72 (73). Das „Turmbuch“ nennt zahlreiche Städte im Romäergebiet ebenda 20. Anhang Nr. 7 S. 68 (69).

5) Vgl. die syr. Texte bei Baumstark im Anhang Nr. 3 S. 66 (67), Nr. 4 S. 66 (67), Nr. 7 S. 68 (69), Nr. 8 S. 70 (71), Nr. 9 S. 72 (73), Nr. 10 S. 74 (75), Nr. 12 S. 76 (77), sowie Dionysius bar Salibi ebenda 13. Bar-‘Ebrája ebenda 13 f., Michael d. Gr. ebenda 14, Lehre des Addai ebenda 18, Elias von Nisibis ebenda 20, Pseudoklemens bei Jakob von Sarug ebenda 27, Syr. Predigt ebenda 39, die oriental. Petrusapokalypse ebenda 40, Pseudoephrem ebenda 52.

6) Vgl. die syr. Texte bei Baumstark im Anhang Nr. 2 S. 66 (67), Nr. 4 S. 66 (67), Nr. 7 S. 68 (69) (*miracula edidit et Cassianum et bovem resuscitavit et claudum Hierosolymis sanavit et daemones ejecit et artem magicam ad nihilum perduxit et stupenda signa fecit . . . multosque Antiochiae . . . ad Christianam fidem convertit*); Nr. 8 S. 70 (71) (*prima quidem, quam aedificavit, ecclesia Antiochiae erat in domo Cassiani hominis regia in ea urbe dignitate conspicui, cuius filium resuscitaverat*); Nr. 9 S. 72 (73) (*praedicavit*); Nr. 12 S. 76 (77) (*ecclesiam aedificavit . . . episcopum Antiochiae Euodium constituit*).



bei verschiedenen Schriftstellern, die hier auf eine gemeinsame Quelle (Pseudoklemens) zurückgehen, neben Petrus auch Johannes sowie Paulus erscheint, so ist es doch Petrus allein, der handelt<sup>1</sup>. Offenbar beruht die Zufügung der andern Apostel auf einer späteren Interpolation — vielleicht auf Grund der kanonischen Apostelgeschichte. Sein Gegner ist der Magier Simon, der nach derselben gemeinsamen Quelle schon in Antiochien den Petrus gegenübertritt, sodaß Petrus — mit Johannes — aus der Stadt vertrieben wird. Durch Blindenheilung und Auferweckung eines vornehmen Jünglings vor versammeltem Volk im Theater bezeugt jedoch Petrus seine göttliche Sendung und richtet darauf hin die Kirche in Antiochien ein<sup>2</sup>. Aber auch hier, in der syrischen Überlieferung, findet die Entscheidung in dem Wunderwettstreit nicht in Syrien, sondern in Rom statt, wo Simon durch eine Totenaufweckung von Petrus überwunden und schließlich bei seiner Himmelfahrt auf dessen Beschwörung herabgestürzt wird und stirbt<sup>3</sup>. —

1) Die gemeinsame Quelle dieser eigenartigen Überlieferung, die sich in einer Homilie Jakobs von Sarug († nach 519), sowie bei Dionysius von Salibi, in der orientalischen Petrusapokalypse, in der Rede Pseudo-Ephrems vor Basileios erhalten hat, ist die pseudoklementinische Geschichte der 12 Apostel und der 70 (72) Jünger. Vgl. Baumstark a. a. O. 27 f. 45 f. 49. 52. 59.

2) Vgl. den Bericht bei Pseudo-Ephrem nach Baumstark a. a. O. 5; sowie bei Jakob von Sarug, ebenda 28 f., die sich gegenseitig ergänzen außerdem die syrische Predigt des Simon Kepha in Rom ebenda 39.

3) Vgl. die syrischen Texte bei Baumstark im Anhang Nr. 2 S. 6 (67) (propter errorem Simonis magi Romam advenit); Nr. 6 S. 68 (69) Johannân bar Penkâjê (7 saec.) (a Iudaea Romam usque celeri cursu perrexi [sc. Simon] vicitque [sc. Petrus] eum et superavit per virtutem Christi) Nr. 8 S. 70 (71) die jüngere Redaktion des „Turmbuchs“ (certior factus est [sc. Petrus] Simonem magum, quocum altercatus erat eumque Samarii depulerat, Romanos magica sua arte infestare. Tum eo se convertit . . . e magum interemit; Nr. 11 S. 74 (75) Scholienbuch des Theodoros von Kôni 791 (pollicitus erat se mortuos resuscitaturum esse. Cum igitur transirent, qui mortuum portabant, Sēm'ôn (Petrus) ei dixit: Excita illum. Quod cum facere non potuisset, Sēm'ôn (Petrus) mortuo imperavit: In nomine Iesu Christi surge. Qui exemplo surrexit. Iam cum Romani eum lapidare vellent, daemones eum in altum elevaverunt, sed precibus principis apostolorum . . . in terram cecidit et omnia ejus ossa confringebantur . . . Petrus autem Romae ecclesiam plantavit; Nr. 12 S. 76 (77) au

Diese Übereinstimmung der syrischen Überlieferung und Texte einerseits mit den patristischen Zeugnissen und dem gemeinsamen Grundstock der späteren Petrus- und Paulusakten (der Linus- und Marcellustexte) andererseits ist auffällig. Ist es sicher, daß die syrische Überlieferung die hier vorliegende Gestalt der Petrus- und Paulusakten nicht gekannt hat<sup>1</sup>, wie sie überhaupt eine durchweg ältere Gestalt derselben darstellt, so muß sie zwar nicht als deren Quelle betrachtet werden, doch zeigt sie, daß es ältere Petrus- und Paulusakten gegeben hat, auf Grund deren sich die syrischen ebenso wie die griechisch-römischen Akten selbständig weiterbildeten.

Der Stammbaum der Petrus- und Paulusakten stellt sich demnach folgendermaßen dar:

Bericht des Lukas von der Reise des Paulus nach Spanien und dem Martyrium des Petrus in Rom.	Quellenschrift der Apostelgeschichte von Petrus (und seiner Begegnung mit Simon).
--	---

 <i>Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου</i> (nach dem Kanon Muratori).	 <i>Πράξεις Πέτρου καὶ Σιμωνος</i> (z. T. erhalten in den Klementinen).
--	---

|  
*Πράξεις Παύλου* (nach Origenes).

—————  
*Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου.*  
—————

|                      |                      |  
Die syrischen Texte.    Die Linustexte.    Die Marcellustexte.

#### 6. Abfassungsort und -zeit der *Πράξεις Πέτρου*.

Wenn für die Petrusakten, die in den sogenannten Linustexten enthalten sind, zuletzt Bithynien als Heimat geltend gemacht worden ist<sup>2</sup>, so hat diese Ortsbestimmung für unsere II. II.,

dem Prolog zur Markuserklärung des Vierevangelienkommentars von Dionysius bar Salibi: die Geschichte von dem redenden Hund, die Auferweckung des Sohnes des Cyprianus, die mißglückte Himmelfahrt des Simon; außerdem die Lehre des Addai ebenda 19, die maronitische Überlieferung ebenda 24, die durch Bedjan herausgegebenen Akten ebenda 42; die orientalische Petrusapokalypse ebenda 49.

1) Vgl. dazu Baumstark a. a. O. 58 und Anm. 1 und 39.

2) Vgl. Ficker a. a. O. 30 ff. und Schmidt in Gött. Gel. Anz. 1903, 371. Eine Stütze für diese Ansicht dürfte vielleicht unser Nachweis sein,

die Quellschrift jener Petrusakten, keine weitere Bedeutung; denn der römische Senator Marcellus, um dessentwillen man Bithynien in Vorschlag gebracht hat, spielt hier in unsern *II. II.* ebensowenig eine Rolle, wie alle die andern Nebenpersonen, welche in die späteren Petrusakten eingeführt worden sind. Ist er doch noch nicht einmal hier genannt!

Vielmehr kann nur Syrien und dessen Hauptstadt Antiochien in Betracht kommen. Der Verfasser ist in der Topographie Syriens wohl bewandert, indem er die Küstenstädte von Cäsarea nach Antiochien, darunter auch kleinere, in richtiger Reihenfolge angibt. Insbesondere in Antiochien ist er zu Haus. Er weiß nicht nur, daß hier der praeses provinciae seinen Sitz hat; er ist auch darüber orientiert, daß hier eine Basilika mit der Kathedra Petri steht. Er zeigt sich mit der kirchlichen Lokalgeschichte Antiochiens vertraut, indem er, wie Eus. h. e. III 36 2, den Bischofsstuhl daselbst auf Petrus zurückführt, und einen Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, mit dieser Kathedra in enge Verbindung bringt. Wenn er die Katastrophe in dem Simon-Petrus-Drama, dessen Peripetie mit der Beichte Simons in Antiochien eintritt, nicht hierhin, sondern nach Rom verlegte, so folgte er hierin seinem Gewährsmann, Justin, dies um so lieber, als er in Antiochien keine Lokaltradition über das Ende Simons fand. Eben deshalb braucht man aber nicht anzunehmen, daß er in Rom seine Geschichte niederschrieb: Die Petrusakten haben ihre Heimat im Morgenland, genauer in Syrien. Erst die Kombination dieser Petrusakten mit dem römischen Martyrium des Petrus ist in Bithynien bzw. Rom vollzogen worden.

Neben Antiochien könnte als Abfassungsort der *II. II.* nur noch Cäsarea in Betracht kommen, wo Petrus den Kampf mit Simon beginnt, zuerst auch als kirchlicher Organisator auftritt. Wenn jedoch hier Zacchäus als 1. Bischof genannt wird, so findet diese Notiz keinen Anhalt in der Bischofsliste von Cäsarea. Nur in Jerusalem wird ein Bischof Zacchäus erwähnt (Eus. h. e. I 19 1).

daß die *II. II.* von dem Autor dieser Petrusakten benutzt worden sind. Sind nämlich jene in Antiochien entstanden c. 200 (s. u.), so können sie sehr leicht bald darauf nach Bithynien gekommen und hier gelesen werden sein.

IV, 5 3). Dieser Mangel an Vertrautheit mit der kirchlichen Überlieferung spricht nicht zugunsten Cäsareas.

So werden wir in dem Verfasser der *II. II.* einen antiochenischen Kleriker erkennen dürfen — denn nur ein Kleriker kann ein solches Interesse an kirchenrechtlichen Normen haben, wie es H 3 60-72, R 3 65 voraussetzen —, der auf Grund teils älterer Überlieferungen über Simon und Petrus, teils häreseologischer Schriften, wie derjenigen Justins, teils lokaler Gemeindefraditionen die Kämpfe des Petrus gegen seinen Rivalen Simon niederschrieb, um darin den Sieg der Kirche mit ihren göttlichen Kräften über die in Simon personifizierte samaritanisch-syrische Volksreligion mit ihren dämonischen Künsten darzustellen. Vielleicht verfolgte er dabei noch den Zweck, eine Verbindung der — nach seiner Fiktion — von Petrus gegründeten christlichen Gemeinden Syriens mit der Gemeinde der Provinzialhauptstadt, behufs ihrer Unterordnung unter die antiochenische Kathedra herbeizuführen.

Als Abfassungszeit kann demnach für die *II. II.* frühestens die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Betracht kommen. Hat der Verfasser, wie an der Notiz von der göttlichen Verehrung Simons in Rom nachgewiesen ist, Justins Schriften gekannt und aus ihm den Gnostiker und Häresiarchen Simon genommen, um ihn mit dem Magier und Pseudomessias Simon der Apostelgeschichte zu verbinden, so kann er nicht vor + 150 geschrieben haben.

Andrerseits darf er auch nicht nach 220/230 angesetzt werden, da seine Erzählung nicht nur von dem Verfasser des Klemensromanes, sondern auch, wie sie wohl schon dem Klemens Alexandrinus und Hippolyt bekannt war, von dem Autor der überarbeiteten Petrusakten benutzt worden ist.

In diesen Zeitraum 150 bis 220/230 weist auch das Simonbild der *II. II.*, das in der Mitte zwischen dem Justinus einerseits und dem Hippolyts andererseits steht. Es trägt alle Züge der Justinschen Schilderung, im einzelnen jedoch ausgeschmückt.

Wenn Justin erzählt, daß Simon wie ein Gott durch eine Bildsäule verehrt wurde, so setzen die *II. II.* hinzu, daß ihm auch Tempel errichtet seien bzw. würden (H 2 27). Wenn Justin in der Apologie von den Zauberkünsten Simons nichts weiteres anführt und auch in seinem Syntagma wider alle Häresien, wie wir aus *Iren. adv. haer. I 23* vermuten dürfen, nicht

viel angeführt haben kann, wenn die wohl auf Justin zurückgehende alte römische Quelle, die im Ketzerkatalog des *Carm. adv. Marc.* vorliegt<sup>1</sup>, nur von seinen Wanderungen und Flugversuchen (*peragrare, volare*) erzählt, so wissen unsre *II. II.* von dergleichen Dingen eine Unmenge zu berichten. Wenn jedoch Simon nach Hippolyt *Phil.* 6<sup>20</sup> sich rühmt, er wolle sich lebendig begraben lassen und am 3. Tage wieder auferstehen, so geht er damit weit über das hinaus, was er nach *II. II.* an übernatürlichen Künsten vermag. Ähnlich ist es mit der Darstellung des simonianischen Systems. Schließen sich die *II. II.* durchweg an Justin und die auf ihn zurückgehenden Häreseologen an, so gehen sie in der Bezeichnung Simons als des *ἱστώς* darüber hinaus in der Richtung auf Hippolyt, *Philos.* 6<sup>7-18</sup> bezw. das simonianische Buch *Apophasis* hin, wissen jedoch noch nichts von der philosophischen Deutung dieses Begriffs, wie sie hier gegeben ist. Ganz ähnlich verhält es sich, wenn Simon sich bezeichnet, *R* 347, als *prima virtus qui semper et sine initio sum*, die *Apophasis* aber nicht nur ihn ebenso als die *ἀπίρατος δύναμις* bezeichnet, sondern auch noch Syzygienspekulationen daran anreicht.

In dieselbe Zeit zwischen Justin und Hippolyt, nur noch näher und genauer an die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts führen uns noch andere Anzeichen.

Der Lehrbegriff, soweit von einem solchen die Rede sein kann, ist der des vulgären Katholizismus einer Zeit, welche noch mitten im Kampf mit Heidentum und Häresie steht. Der Schriftgebrauch (vgl. das folgende Kapitel) beweist die Kenntnis des neutestamentlichen Kanons. Die kirchliche Verfassung ist allerdings nicht soweit ausgebildet wie in *Ep. Cl.*, aber es exi-

1) Vgl. meine Schrift über das pseudotertullianische Gedicht *adv. Marcionem* S. 34 ff., sowie Nachtrag dazu S. VII. Bei Cotelier in der Anmerkung zu *R* 172 finde ich eine zutreffende Textkonjektur zu *Carm. adv. Marc.* I 157 ff., welche die von mir nachgewiesene Beziehung zu Simon noch deutlicher hervortreten läßt, indem er vorschlägt

statt:	<i>Infandos omni magica dementia plenos</i>
	<i>Persuasit sese virtutem dicere summam,</i>
	<i>Fingere cum meretrice nefas, peragrare, volare.</i>
zu lesen:	<i>Infando Simoni magica dementia pleno</i>
	<i>Persuasit etc.</i>

tiert der monarchische Episkopat, dem überall Presbyter und Diakonen als kirchliche Beamte unterstellt sind, und er beruht durchweg auf der Idee der apostolischen Sukzession.

Die Christianisierung der Welt ist weit fortgeschritten. Mögen die *II. II.* auch übertreiben, wenn sie von Tausenden, ja Zehntausenden sprechen, die von Petrus in Cäsarea (R 372) und in Antiochien (R 1071) getauft sind — diese Übertreibungen sind vielleicht auch dem Redaktor der Rekognitionen zur Last zu legen —, so setzen sie doch starke und in sich fest geschlossene organisierte Gemeinden in allen Städten Syriens von Cäsarea bis Antiochien voraus. Die Gemeinde in Antiochien besitzt in der von Petrus geweihten Basilika des Hauses des Theophilus eine „Kirche“, wo von dem ganzen Volk dem Petrus eine Kathedra errichtet ist und die ganze Gemeinde täglich zusammenkommt, um das „Wort“ zu hören. Weist nun die Erwähnung des Theophilus auf jenen Theophilus zurück, der, erst im Mannesalter Christ geworden, nach Eusebs Chronik von 169—177, Bischof von Antiochien war, wahrscheinlich aber noch unter Kommodus (180—192) lebte, so führt uns die Existenz einer „ecclesia“ im räumlichen Sinn näher an das Jahr 200. Denn nach dem Zeugnis des Clem. Alex. Strom. 75, sowie des Tertullian de idolatria 7 wurde es eben seit dieser Zeit gebräuchlich, die Versammlungsräume der Christen, als welche anfangs zunächst die Basiliken vornehmer Privathäuser dienten, ecclesiae zu nennen, während bereits Hippolyt (Comm. in Dan. I 20) in jüdisch-heidnischem Sinn von „Haus Gottes“ (ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ) redet. (Vgl. Hauck, Kirchenbau in Herzog R. E. 3 X, 776.)

In dieselbe Zeit weist auch die Erwähnung des kaiserlichen Edikts gegen die Zauberer (R 1055: Caesar in urbe Roma et per provincias maleficos inquiri jussit ac perimi)<sup>1</sup>. Nun haben allerdings schon die ersten Kaiser Edikte bzw. Senatsbeschlüsse gegen die Magier erlassen, wie Augustus, Tiberius (Dio Cass. LVI 25, LVII 15; Suet. v. Tib. 36. 63), Klaudius und Vitellius (Tacitus, Annal. XII 52. 68). Und es liegt die Möglichkeit vor, daß der Verfasser der *II. II.* auf ein derartiges Edikt, z. B. des Kaisers Klaudius, in dessen Zeit er die Simon-Petruslegende verlegt (s. o.), anspielt. Aber wahrscheinlich ist es nicht, daß er,

2, Vgl. den Artikel *Magia* in Paulys Realencyklopädie IV 1846. 1418 ff.

der um 200 geschrieben hat, von kaiserlichen Edikten etwas wußte, die 100—150 Jahre früher erlassen worden sind. Und es ist dies umso unwahrscheinlicher, als die nachfolgenden Kaiser, wie Vespasian, Hadrian, Antoninus Pius, sich wesentlich anders stellten und die fremden Wahrsager in Rom tolerierten, so daß sie ihr Gewerbe öffentlich treiben konnten (Spart. Hadr. 2. Lampr. Heliogab. 9). Erst Karakalla (211—217) erließ wieder strenge Vorschriften (Paull. V 33, Ulp. in Coll. XV), indem er bestimmte, daß die Zaubermeister lebendig verbrannt und die, die sich bezaubern lassen, gekreuzigt, die Wahrsager dagegen gezüchtigt und ausgewiesen werden sollten. Alexander Severus (222—235) dagegen war den Wahrsagern wieder günstig (Lampr. Sev. 5. 27. 43 f. 62). Es liegt die Vermutung nahe, daß der Verfasser der *II. II.* dieses Edikt Karakallas gekannt hat.

Nach alledem werden wir von dem richtigen Zeitpunkt nicht zu weit abirren, wenn wir uns die *II. II.* im 2. Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts, in der Zeit Karakallas (211—217) entstanden denken.

### 7. Der geschichtliche Wert.

Inwieweit in der Überlieferung der Petrusakten geschichtliche Erinnerungen stecken, wird schwerlich je ganz klar zu stellen sein.

Immerhin erscheint es mehr als wahrscheinlich, daß sie ältere Traditionen in sich aufgenommen haben.

Schon die hebräischen Namen sowie die Beinamen der 12 Jünger im Gefolge des Petrus (H 21 R 21 3<sup>68</sup>) legen die Annahme nahe, daß hier Material verarbeitet worden ist, das vielleicht bis in das 1. Jahrhundert hinaufreicht<sup>1</sup>. Aber auch die Simon-Petruslegende selber deutet auf Überlieferungen hin, die sich uns z. T. älter erwiesen haben, als die Erzählung der Apostelgeschichte, Act. 8. Denn mag sie auch den hier erzählten Vorgang, die Begegnung Simons mit den Aposteln, legendarisch ausgeschmückt und weitergebildet haben, so bestätigt sie uns doch nicht nur seine Geschichtlichkeit, sondern gibt uns auch ein Mittel an die Hand, den wahren Sachverhalt deutlicher zu erkennen, indem sie es uns sicher macht, daß ursprünglich nur von einer Begegnung des Simon und Petrus die Rede gewesen sein

<sup>1</sup>) Man vergleiche damit die fast durchweg griechischen und römischen Namen, die sich in den späteren apokryphen Akten vorfinden.

kann. Stellt sie es in Frage, ob diese Begegnung wirklich in Samarien oder nicht vielmehr in Jerusalem oder Cäsarea stattgefunden hat, so bietet sie überhaupt einen Prüfstein dar, um die Komposition der Apostelgeschichte zu erkennen und ihre Quellen von ihrer späteren Bearbeitung zu unterscheiden.

Wenn sie uns von einer Wirksamkeit des Petrus außerhalb Judäas bzw. Palästinas in Cäsarea und Antiochien, wie auch in einigen phönizischen Städten erzählt, so scheint sie damit eine Lücke in unsrer Kenntnis von der Missionstätigkeit des Petrus auszufüllen. Sicher ist, daß Petrus nicht immer in Jerusalem und Judäa geblieben ist, wie wir ihn nach Gal. 2<sup>11</sup> in Antiochien treffen. Sicher ist auch, daß er nicht nur hier, sondern auch außerhalb missioniert hat, wie er nach Act. 10 in Cäsarea den Hauptmann Cornelius bekehrt hat. Sicher ist auch, daß Paulus nie in der Gegend südlich von Antiochien als Apostel gewirkt hat. Sollte nicht die ἀποστολή τῆς περιτομῆς (Gal. 2<sup>3</sup>), die dem Petrus zugewiesen wurde, gerade diese Gegend, von Cäsarea bis Antiochien, umfaßt haben? Ist außerdem nach 1. Petr. 1<sup>1</sup> anzunehmen, daß Petrus auch unter den Heiden missioniert hat<sup>1</sup>, was uns auch die ganze spätere Tradition und Auffassung des Apostels bestätigt, so darf vielleicht in dem Reisebericht der II. II. eine Reminiszenz auch hieran liegen. —

Von zuverlässigerer Bedeutung als für die Zeit, in die sie uns versetzen wollen, sind unsere II. II. für die Zeit, in der sie entstanden sind. Berichten sie uns die Einführung des Christentums in Cäsarea, Rom, Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis und Antiochien, so bestätigen sie uns, was wir in anderen Nachrichten nur angedeutet finden<sup>2</sup>, daß es hier um 200 nicht nur Christen.

<sup>1</sup> Man beachte, daß die kleinasiatischen Provinzen in 1. Petr. 1. in der Richtung von Osten nach Westen aufgezählt sind. Der Brief ist daher nicht in Rom sondern im Orient geschrieben. Ob in Babylonien, ist freilich fraglich (gegen Schmiedel l. c. 4623 sq.).

<sup>2</sup> Vgl. dazu noch Harnack, Die Mission, Leipzig 1902; zu Cäsarea Act. 10 und Eus. h. e. V 22. 23; zu Tyrus Act. 21 3f.; Eus. h. e. VIII 1. 133. Mart. Pal. 51; zu Sidon Act. 27 3; Eus. h. e. VIII 133; zu Berytus und Tripolis das Verzeichnis der Bischöfe des Konzils von Nicäa, außerdem Mart. Pal. 38; zu Antiochia Act. 11 27; die antiochenische Bischofsliste und die antiochenischen Synoden: Eus. h. e. VI 46. VII 5; hier werden u. a. die Bischöfe von Antiochien, Cäsarea und Tyrus genannt, die zur Synode von Antiochien 251 versammelt waren.



sondern z. T. große geordnete christliche Gemeinden und Bischofsitze gegeben hat. Gleichermassen bestätigen und vervollkommen sie das Bild, das wir uns von dem Gemeindechristentum jener Zeit zu machen haben. So sind die *II. II.* wertvolle Dokumente sowohl für die äußere Ausbreitung als auch für die innere Auffassung des Christentums in der syrischen Kirche vor der Zeit ihrer Blüte.

Bieten sie uns außerdem ein wertvolles kritisches Hilfsmittel, mit welchem wir uns einen Weg durch den Urwald der Legenden, der über dem römischen Aufenthalt des Petrus und Paulus wild emporgewachsen ist, zu der geschichtlichen Wirklichkeit hin bahnen können, so machen sie uns sicher, daß wohl Simon, aber nicht Petrus unter Klaudius nach Rom gekommen ist. Indem sie aber so ein neues Licht bringen in die Überlieferung von der römischen Wirksamkeit des Petrus, erheben sie es uns über viele Zweifel, daß der Nachricht, wie sie in der altchristlichen Literatur bezeugt ist und in den apokryphen Akten sich erhalten hat, sowohl von der Reise des Paulus nach Spanien nach seiner 1. Gefangenschaft in Rom (ca. 64), als auch von der bald darauf erfolgten Ankunft des Petrus in Rom und seinem Kreuzestod daselbst in der neronischen Christenverfolgung wie endlich von dem späteren Martyrium des Paulus in Rom, wertvolle historische Erinnerungen zugrunde liegen, die letztlich bis auf den Verfasser der Apostelgeschichte hinaufreichen. Indem sie uns damit auf den sicheren Boden der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters stellen, nötigen sie uns, den unsicheren Boden einer Geschichtsauffassung völlig zu verlassen, auf den die Erforschung des apostolischen Zeitalters durch die Tübinger Schule geführt worden ist.

### III. Sonstige Quellenschriften.

Neben den *K. II.* und *II. II.* hat der Verfasser des Klemensromanes noch andre Arbeiten in seine Dichtung verwoben.

Das gilt zunächst — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — von der Fabel der Dichtung, den sogen. Anagnorismen, selber. Wie nämlich Bousset in einem Aufsatz über „die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen“

nachgewiesen hat,<sup>1</sup> liegt der Erzählung von der Wiedererkennung des Brüderpaares Faustinus und Faustinianus und deren Eltern Faustus und Mattidia eine griechische Novelle zu grunde, die sich rudimentär auch in den Dichtungen Shakespeares und des Plautus erhalten hat. Und in der Tat läßt sich leicht zeigen, wie Klemens ursprünglich nicht in diesen Familienroman hineingehört, sondern — ich möchte hinzufügen, zusammen mit Barnabas — erst nachträglich eingefügt, bzw. umgekehrt jener Familienroman mit seinen Anagnorismen mit der Lebensgeschichte des Klemens zu einer Dichtung verarbeitet worden ist. Immerhin wird man sich das schriftstellerische Verhältnis, das hier vorliegt, nicht so zu denken haben, als ob der Autor des Klemensromanes jene griechische Novelle gleichsam abgeschrieben habe. Ist vielmehr diese, wie Bousset mit Recht hervorhebt, nur noch bruchstückweise in den Klementinen vorhanden, bildet sie mit der Lebensgeschichte des Klemens ein zwar nicht völlig in sich abgerundetes, aber doch im ganzen einheitliches Dichtwerk, so gab sie dem Autor des Klemensromanes nicht mehr als den Stoff, den er alsdann, frei gestaltend, als äußeren Rahmen für seine Tendenzdichtung benutzte.

Als eigentliche Quellenschriften haben wir daher — abgesehen von den genannten — vor allem nur noch folgende anzuführen:

### **1. Der Dialog des Klemens mit Appion über die heidnische Mythologie.**

Wie oben S. 30f. gezeigt, ist der Dialog in H 47—625 und R 10<sub>17-51</sub> dort in wesentlich primärer Gestalt, hier in seiner ursprünglichen Stellung innerhalb des Klemensromanes erhalten. Wenn er den Kontext in H sprengt (vgl. S. 31), so kann dies freilich nur als Beweis dafür gelten, daß er in H an einer Stelle eingefügt ist, in der er in der Grundschrift nicht gestanden hat. Deshalb ist auch daraus nicht der Schluß zu ziehen, daß der Dialog ein fremdartiger Bestandteil in den Klementinen ist.

Andre Gründe machen es jedoch wahrscheinlich.

Weniger kann darauf Gewicht gelegt werden, daß Petrus

1) Der Verfasser hat mir den Aufsatz, der in Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1904 erscheinen wird, vorher freundlichst zur Verfügung gestellt.

dabei ganz in den Hintergrund tritt, während er doch sonst in den Klementinen der Apologet des Christentums ist. Auffällig ist die Einführung des Appion, eines alexandrinischen Grammatikers, der unter Tiberius und Klaudius ebenso wegen seiner Gelehrsamkeit gefeiert wie wegen seiner Gegnerschaft gegen die Juden bekannt war. Denn abgesehen von H 4—6 tritt er hier nur noch am Anfang von H 7 (H 7<sup>s. 9</sup>) und dann erst am Schluß der Erzählung H 20<sup>11</sup> ff., in R dagegen nur R 10<sup>52</sup> auf. Ähnliches gilt von seinen beiden Gefährten, dem Ägypter Annibion und dem Epikuräer Athenodorus, die ebenfalls außer H 4— nur noch am Schluß des Klemensromanes H 20<sup>11</sup> ff., vgl. R 10<sup>52</sup>; außerdem H 7<sup>9</sup>. 14<sup>11</sup> f. und 16<sup>1</sup>, d. h. nur noch vor der groß nachträglichen Einschaltung (H 16—20<sup>10</sup>) erwähnt werden. In der Grundschrift sind demnach auch sie wie Appion erst ganz am Ende aufgetreten. Erscheinen sie hier als Begleiter des Simon von denen sonst 30 anonym erwähnt werden, so fragt es sich warum sie nicht früher ein- oder ständig mit ihm zusammengeführt werden, zumal doch von vornherein und so durchweg neben Klemens auch dessen Brüder Nicetas und Aquila in der Folge des Petrus genannt werden. Gehörten sie wie diese in die Anlage des Klemensromanes hinein, so würden sie dort nicht bloß zum Schluß wie ein *deus ex machina* erscheinen sondern von vornherein in die Handlung eingreifen. Finden wir sie nun zuerst bei dem Dialog des Klemens H 4 ff., so werden sie auch hier ihren Ursprung haben. Dann aber ist der Dialog nicht ein Werk des Verfassers des Klemensromanes, sondern eine von ihm aufgenommene und an den Schluß angehängte Quellenschrift.

Überdies sticht er seinem Inhalt wie seinem Charakter nach auffällig von den übrigen Partien des Klemensromanes ab. Die gelehrte und gründliche Auseinandersetzung mit der heidnischen Mythologie in diesem Dialog gibt sich durchaus als ein abgeschlossenes Ganzes, auf das weder vorher noch nachher Bezug genommen ist. Sehr eigenartig ist der Briefwechsel des Appion mit seiner Geliebten, der in den Dialog eingeschoben ist. Der rein philosophische Charakter des Dialogs verrät nirgends einen spezifisch christlichen, noch weniger judenchristlichen Standpunkt. Die charakteristischen Lehrausschauungen der Klementinen — nicht nur der *K. II.* — fehlen durchaus. Während Zitate an

dem A. und N. T. völlig fehlen,<sup>1</sup> werden öfters heidnische Schriftsteller angeführt.<sup>2</sup> Der Stil ist glatt und nicht ohne Eleganz. Wie sonst nirgends in H (und R) werden H 4<sup>11</sup> ἄνδρες Ἑλληνες apostrophiert. Eine Unmenge von — besonders mythologischen — Eigennamen wird angeführt, die sonst in H fehlen. So wird z. B. Zeus in H 4—6 26 mal, Hera 10 mal erwähnt, sonst aber nirgends. Außerdem finden sich hier eine große Anzahl von Ausdrücken und Wendungen, die nur oder überwiegend hier vorkommen. Man vergleiche nach Chawners Index folgende Zusammenstellung.

ἄγονος 6 9; ἀγριόω 5 13; ἀγρηνέω 5 2; ἀγχιστεύω 6 2; ἀγωνίζομαι 4 8; ἀδάμας 4 16. 6 2; ἀδελφοφθορέω 4 16; ἀδιαφορέω 5 18; ἀδιάφορος 4 20; ἥδω (passiv) 5 29. 6 18. 20; (aktiv dagegen 8 15); Ἄδωνις 6 9; ἀεικίνητος 6 8; ἀθλιέω 6 16; Ἀθηνᾶ 6 2. 9. 15; Αἰακός 5 13; Αἴγινα 5 13; αἰθέριος 6 8; αἰνέω 5 11; αἰνιγματώδης 6 17; αἰνίσσομαι mit Infinitiv 5 18. 6 18 (sonst mit ὄτι: 16 21. 18 7 bis. 11); ἀκάλυπτος 6 17; ἀκαρπία 6 10; ἀκουστός 6 4; ἀκρασία 4 16; ἀκρατής 4 17; ἀκριβολογέω 5 20; Ἀκρίσιος 5 13; ἀκρίτως 4 11. 5 29; 6 4; außerdem noch 16 4; ἀκρότης 6 9; ἀκρωρεία 6 6; Ἀλέξανδρος 6 22; Ἀλεξανδρείς 4 6; Ἀλκμήνη 5 13; ἄλωσις 4 22; Ἀμφιτρόων 5 18 bis; Ἀμφίων 5 13; ἀνακόπτω 4 20. 21. 6 13; ἀναπέτομαι 5 13. 6 7. 12; ἀναπηδάω 6 18; ἀνασκενῆ 5 2; ἀναστενάζω 5 3; ἀνατροπή 4 22; ἀναφίω 6 2; ἀνδρεία 6 15 bis; ἀνδρόω 4 18; ἀνέκαθεν 6 9; ἀνεπισχέτως 4 22; ἀνερεθίζω 6 15; ἀνιμάω 6 7; ἄνοια 5 11; ἀνταγωνίζομαι 4 5; ἀντεξετάζω 4 5; ἀντιγραφῆ 5 20. 27; ἀντίγραφον 5 21; ἄντικρυς 4 3; Ἀντιόπη 5 13; Ἀντισθένης 5 18; ἀνωφερής 6 7 bis. 12; ἀπαλός 4 18; ἀπεργάζομαι 6 15; ἀπόγνωσις 5 21; ἀποδέχομαι 4 8. 6 18; ἀποκηρύσσω 4 2; ἀποκλίνω 4 7; ἀποκνέω 6 4. 5 bis. 12; ἀποκείμε 6 4; ἀποτέμνω 6 13; ἀποτομή 6 2; Ἄργος 5 18; Ἀριστιππος 5 18; Ἀρκάς 5 13; ἄρρη 4 16. 6 2; ἀρρητόθλις 6 5. 12 (cf. 12 26); ἀρρενομιξία 6 18; ἀρρητοργέω 4 16; ἀρρητοργία 6 18; ἄρτεμις 6 9; ἀρχηγός 6 19 (cf. 5 21); ἄσεμνος 4 12. 17. 6 17. 18; Ἀσκήπιος 6 22; ἀσέμφορος 4 14; Ἀσωπός 5 13; Ἄτλας 5 22; ἀφθονία 5 8; Ἀφροδίτη 4 16. 5 18. 6 2. 9. 13. 15 bis; Ἀχιλλεύς 6 14. 22; γελοῖος 4 20. 6 23; γένεσις ζῳόν 6 4 bis. 24. 25 cf. γένεσις 5 10. 6 2. 9 bis. 14. 24); γηγενής 5 13; γήινος 6 3; γηροτροφέω 5 24; γονή 4 16. 6 10; γόνιμος 6 4. 5. 6. 9. 13; Δανάη 5 13; Δαναός 5 6; δῆθεν 5 20; Δημήτηρ 4 16 cf. 5 19. 6 9; διαδόμησις 6 6. 19 bis; Διδώνη 4 16. 5 13; διείρω

1) H. 4 24 heißt es: εἴρηται τινι φθείρονσιν ἤθη χρηστὰ ὀμίλια κακὰ. Doch geht dieses Wort nicht auf 1. Kor. 15 23 zurück, wo es selbst als Zitat steht, sondern ist ein griechisches Sprichwort, das sich auch bei dem Dichter Menander findet.

2) H 4 24 (vgl. Anm. 1) ein Sprichwort; H 5 18 ein delphisches Orakel: H 6 3 (vgl. H 5 12. 6 23) Homers Ilias; H 6 3 Hesiods Theogonie; H 5 18 Chrysippus; H 6 2. 5. 6 Orpheus; H 5 23 (vgl. R 10 30. 81) eine Anspielung auf Cicero de finibus.

6 9; Διώνσος 4 15. 5 19. 23. 6 9 bis. 22; Διωσπολίτης 4 6; δόκησις 4 8. 21; εἰση-  
γέομαι 4 12 bis. 13. 15 1, sonst noch 17 9. 19 23; ἐκθρώσκω 6 12; ἐκκοπή 4 21;  
ἐκνυμφεύω 5 15; ἐκπειροστέω 6 16; ἐκτομή 5 13; ἔλαφος 6 16; ἐλευθεροπρέ-  
πεια 4 7; Ἑλλάς 5 18; ἐμβριθής 6 6; ἐμποιέω 6 8; ἐνριζώω 4 18; ἐξαναγκάζω  
4 12; ἐξεργάζομαι 4 21; ἐξοκέλλω 5 2; ἐξωθέω 6 2; ἐπαναφορά 5 21; ἐπα-  
ναγέω 6 4; ἐπάνειμι 4 15; ἐπιθρηνητικός 5 21; ἐπιπολάζω 6 7. 12. 24; ἐπιτυγία  
5 16. 6 12; Ἔρις 6 2. 15. ἐρηνητικός 6 15; Ἐρμῆς 6 16 bis; Ἐσπερίδες 6 2. 15;  
ἐσπονδασμένως 4 25; ἐστίασις 6 16; ἑταῖρα 5 25; εὐάλωτος 5 26; εὐελπις 5 9;  
εὐκόλως 4 13; εὐοίπιστος 4 20; εὐτάκτως 6 4; Ζεύς 4 15. 16 bis. 24. 5 11 bis.  
12. 18. 15. 23 bis. 6 7. 12 u. 8.; ζέουσα οὐσία 4 24. 6 7 bis. 24; ζηλοτυπία 5 12. 16.  
cf. 5. 11; ζηλωτής 4 15. 25; Ζήνων 5 18; ζῳδιον 6 14; Ἥβη 5 12; Ἥρα 4 16. 5 12  
bis. 6 2. 8. 15 bis; Ἡρακλῆς 4 15. 5 13. 6 16 bis. 22; Ἡσίδοδος 6 3 bis; Θέατρον  
4 19; θεορίζω 4 16; θεομῶς 6 2; Θέτις 6 2. 14; θετός 4 20. 5 20 bis; θολερός 6 9;  
θολωτικός 6 9; θνυόμοι 4 21; ἰδιολογέομαι 4 9; Ἴλιον 6 22; Ἰνδαλα 4 4;  
καθαρότης 6 7. 8; καθείργω 4 16; Καλλιστώ 5 13; καταγέλαστος 4 11; κατα-  
γοητεύω 4 2; κατίκλισις 5 2; καταπίνω 4 16. 5 23. 24. 6 2. 7 12. 20; καταστε-  
ρίζω 5 17. 22 bis; κάτοπτρον 5 26; Κανκάσιος 5 23. 6 21; καῖμα 4 10; κληήρης  
5 2; κόκκηξ 5 12; Κόρη 6 9; κοσμοκράτωρ 6 21; κράναιος 6 6; Κρής 6 21;  
Κρόνος 4 16. 24. 5 13. 6 5. 7 bis. 21; κτέω 6 4; κίρκος 5 13; Κύπρις 5 13; κύτος  
6 4. 6. 12. 24; λάθροισις 5 8; Λαίς 5 18; λαμπυρίς 6 5; Λείκη 6 22; Λήδα 6 23;  
Λυκίων 5 13; μαζός 6 14; Μῆτις 4 16 bis. 5 12. 23. 6 7. 20; Μίθρας 6 10; μί-  
μησις 5 29. 6 17; Μίνως 5 11; μίξις 5 10. 11 bis. 12. bis. 14. 15. 18. 21. 6 3. 9. 10. 13.  
14. 18. 24 (sonst noch 8 13. 15); Μοῖρα 6 14; μόρος 6 20; μυθικός 4 17. 5 23 bis;  
μυθολογέω 4 12. 15. 5 29. 6 2; μυθολόγημα 5 21; μυθολογία 4 19; μῦθος 4 8 bis.  
16. 18. 19. 24. 25. 5 26. 6 2. 12. 13 (sonst noch 8 18. 15 2); μύρμηξ 5 13; νυμφεύω  
5 13; ὀθόνη 5 28; Ὀμηρος 6 3; Ὀπούντιος 6 22; Ὀρφεύς 6 3 bis. 5. 6; Ὀσειρις  
6 9; Οὐρανός 5 13. 6 2; παιδοποιΐα 5 22; παιδερρατής 4 6. 6 1; Παλλάς 6 8. 9;  
παντοπαθής 4 12. 15. 5 29; παραναλίσκω 5 12. 19; παράφασις 5 7; παρρησιά-  
ζομαι 4 1. 17; παρωθέω 6 15; πάτριος 4 7. 8. 11; Πάτροκλος 6 22; πατροφο-  
νία 6 18; Πέλοψ 5 24; περίπατος 4 6; περιπολέω 6 10; Περγεύς 5 13; Περσε-  
φόνη 4 16; Πηλεύς 6 2. 14 bis; πίναξ 6 23; πλάγιος 6 17; πλαγιώς 6 20; πλη-  
σιάζω 4 24. 5 13; πλοκή 6 23; Πλούτων 4 15. 6 6. 12; Πολυξένη 6 14; Προμη-  
θεύς 6 2. 14; Ραδάμανθης 5 11; Ρόδιος 6 22; σύγγυσις 5 5. 6 3 bis; σερρέω  
6 7. 24; Σωκράτης 5 18. 19; τεκνοκτονία 6 18; τεκνοκτόνος 4 21. 6 21; τεκνο-  
ποιΐα 5 11; τελεσφορέω 4 18. 6 5 bis; ἐποσταθμή 6 6. 7. 12. 24; Φάνης 6 5. 12.

Erscheint es nach unsern Ausführungen als wahrscheinlich, den Dialog als eine verarbeitete Quellschrift zu bezeichnen, so fragt es sich noch, in welchem literarischen Verhältnis sie zu dem Klemensroman steht.

Nun erwähnt Euseb. h. e. III 38 5 eine pseudoklementinische Schrift, welche, auch die Dialoge des Petrus und Appion umfassend, bei den Alten überhaupt nicht genannt sei,<sup>1</sup> und Hiero-

1) ἤδη δὲ καὶ ἕτεροι πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματι ὡς τοῦ αὐτοῦ

nymus de vir. illustr. 15 führt — jedoch unter ausdrücklicher Zitierung des Euseb — eine disputatio Petri et Appionis longo sermone conscripta, ebenso Photius, bibl. cod. 112 einen *Πέτρον καὶ Ἀππίωνος πολύστιχος διάλογος* an. Hilgenfeld<sup>1</sup> sah daher diese Dialoge des Petrus und Appion als die gemeinsame Quelle an, auf die H und R, jedes selbständig, zurückgegangen seien, während Uhlhorn<sup>2</sup> diese Hypothese zurückwies, da die von Euseb gegebene Charakteristik nicht auf unsere Dialoge passe, die den Klemens — und nicht den Petrus — als Gegner des Appion bezeichnen. Aber hat auch Hilgenfeld das gegenseitige literarische Verhältnis richtig beobachtet,<sup>3</sup> so müssen doch nicht die von Euseb genannten Dialoge die Quelle für H und R gewesen sein, welche vielmehr die von uns festgestellte klementinische Grundschrift ist. Überdies sind die Dialoge des Petrus und Appion von Euseb gar nicht als eine für sich existierende pseudoklementinische Schrift bezeichnet, wie freilich schon Hieronymus und Photius seine Worte aufgefaßt haben. Vielmehr charakterisiert er sie deutlich nur als einen Teil einer pseudoklementinischen Schrift, unter der wir keine andere als unsere Klementinen (H oder R) oder deren gemeinsame Grundschrift verstehen müssen.<sup>4</sup> Immerhin bleibt es auffällig, daß Euseb Dialoge des Petrus und Appion als Inhalt derselben nennt. Das paßt weder auf H, wo nur Dialoge des Klemens und Appion erwähnt sind, noch auf R, wo von solchen Dialogen überhaupt nicht die Rede ist. Will man dafür eine Erklärung, so wird man annehmen müssen, daß Euseb hier die klementinische Grundschrift vor Augen hatte, welche ursprünglich, wie oben S. 30 f. gezeigt ist, Dialoge nicht des Klemens, sondern des Petrus und des Appion (bezw. des Simon und seines Schülers Appion) enthielt, und daß er diese Dialoge besonders hervorhob, weil sie die letzten Bücher dieser Grundschrift bildeten (vgl. S. 30 f. sowie die tabellarische Übersicht S. 39).

Ist daher Euseb als Zeuge für die Existenz einer Schrift *διάλογος Πέτρον καὶ Ἀππίωνος* nicht heranzuziehen, dann gibt

(sc. *Κλήμεντος*) ἐχθρὲς καὶ πρόην τινὲς προήγαγον, Πέτρον καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα, ὧν οὐδ' ὕλως μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται.

1) a. O. 224.

2) a. a. O. 321 f.

3) s. o. S. 31 f.

4) Nach Preuschen a. a. O. 221 hat ein Glossator in cod. Venet. 338 die Bemerkung des Euseb auf die Klementinen bezogen.

es überhaupt keinen Zeugen; denn Hieronymus und Photius fußen durchaus auf Euseb. Und es kann nicht mehr festgestellt werden, als daß diese Dialoge, wie sie auch geheißen haben, ein Quellschrift der Klementinen bilden.<sup>1</sup>

## 2. Die Schrift des Bardesanes *περὶ εἰμαρμένης*.

Auf eine weitere Quellschrift weist R 9<sup>17. 19-29</sup> hin, ein Abschnitt, der, in H ohne Parallele, doch in der Grundschrift gestanden haben muß<sup>2</sup>. Dieser Abschnitt, „das Buch der Gesetze der Länder“ enthaltend, wird nämlich von Euseb Praep. evang. V als aus einer bardesanitischen Schrift angeführt, in der man unrichtiger Weise — den von Euseb h. e. IV 30<sup>3</sup> erwähnten Dialog des Bardesanes *περὶ εἰμαρμένης* vermutet hat<sup>4</sup>. Überdies ist 1845 im Original wiedergefunden worden in einer syrischen Handschrift,<sup>5</sup> welche den Dialog zwischen Bardesanes und Avila über die Ursache des Bösen und die menschliche Verantwortlichkeit enthält. In diesem Dialog, der sich selber nicht als das Werk des Bardesanes, sondern eines Schülers desselben, nämlich Philippus, gibt, bildet jener Abschnitt einen (dritten) Teil der Ausführung, indem er zum Beweis dafür gebracht wird, daß

1) Übrigens ist die angeführte Stelle aus Euseb zur Bestimmung der Zeit der klementinischen Grundschrift nicht heranzuziehen. Kann nämlich Euseb die Dialoge des Petrus und Appion nur als Bestandteil der klementinischen Grundschrift, so kann er sie natürlich nicht bei den Alten erwähnt gefunden haben. Dieser Umstand allein hat ihn aber nach dem Kontext zu der Bemerkung veranlaßt, daß die ganze klementinische Schrift gegen die er überhaupt wegen ihrer Heterodoxie voreingenommen ist, eine neuerdings *ἐχθρὸς καὶ πρῶτον* aufgekommen sei.

2) Vgl. oben S. 254f.

3) Eus. h. e. IV 30 *ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἰκανώτατος αὐτοῦ* (sc. c. Bardesanes *περὶ εἰμαρμένης διάλογος*).

4) F. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue, Paris 1897, p. 3 sq.; derselbe, Le livre des lois des pays, Paris 1899, p. 11 sq. hat nachgewiesen, daß Euseb in seiner Kirchengeschichte IV 30 zwei Dialoge des Bardesanes unterscheidet: 1. den Dialog *περὶ εἰμαρμένης πρὸς Ἀντωνῖνον*, 2. andre Dialge *πρὸς τοὺς ἐταίρους*, daß er aber in der Praep. evang. VI 9, wo er den Auszug aus dem Buch der Gesetze der Länder gibt, diesen nicht betrachtet als eine Schrift des Bardesanes, sondern als eine auf Bardesanes beruhende Schrift, die zu den bardesanitischen *διάλογος πρὸς τοὺς ἐταίρους* gehört, also nicht mit dem Dialog *περὶ εἰμαρμένης πρὸς Ἀντωνῖνον* identifiziert werden kann.

5) Cureton, Spicil. Syr. London 1855.

Ursache des Bösen auch nicht in dem astrologischen Fatum liegen kann, weil ja die Menschen, die unter demselben Horoskop in den verschiedenen Ländern geboren sind, ganz verschiedene Sitten nach den Gesetzen ihrer Länder haben. Wie ist das literarische Verhältnis zu erklären? Ritschl<sup>1</sup> und Hilgenfeld<sup>2</sup> haben angenommen, daß in R das Original enthalten sei, aus dem der von Euseb Praep. evang. gebrachte Auszug geschöpft sei. Dagegen haben umgekehrt Dodwell,<sup>3</sup> Schliemann,<sup>4</sup> Uhlhorn,<sup>5</sup> Merx<sup>6</sup> und Hort<sup>7</sup> in Bardesanes, bezw. (so Merx) in dem Dialog des Philippus die Quelle gefunden, aus der R geschöpft habe. Noch weiter ist Nau gegangen, der nicht den Dialog selber, sondern den Auszug des Euseb in der Praep. evang. die Schrift sein läßt, auf die R zurückgegangen sei<sup>8</sup>. Hat nun Nau darin Recht, daß sowohl der Auszug bei Euseb als auch der Abschnitt in R gegenüber dem syrischen Text sekundär ist, so hat er doch nicht den Nachweis für die Abhängigkeit des Rekognitionentextes von dem des Euseb erbracht. Wenn vielmehr der Text bei Euseb und R vielfach in Abweichung vom syrischen Text übereinstimmt, so kann dies auch darauf beruhen, daß Euseb und R unabhängig voneinander ein und dieselbe Übersetzung des syrischen Textes benützt haben. Daher ist nicht Eusebs Text als Quelle für R zu betrachten, sondern der Dialog des Philippus. — Auf der andern Seite hat jedoch Hilgenfeld in einer Auseinandersetzung mit Merx<sup>9</sup> ausführlich dargelegt, daß dieser Dialog in seiner Anschauung von dem astrologischen Fatum sowohl von Bardesanes als auch von R abhängig bezw. ihnen gegenüber sekundär sei. Steht dies richtig, so wird man das gegenseitige literarische Verhältnis nicht einfach dadurch erklären dürfen, daß R auf den Dialog des Philippus zurückgegangen sei. Vielmehr wird man mit Hilgenfeld<sup>10</sup> eine Entlehnung aus einer älteren, wie Hilgenfeld meint, vielleicht nicht einmal christlichen Widerlegungsschrift

1) Altkatholische Kirche 186 f. 2) Theol. Jahrb. a. a. O. 529 f.

3) Dissert. in Iren. p. 443. 4) a. a. O. 318. 5) a. a. O. 368.

6) Merx, Bardesanes, Halle 1863, 88—114.

7) F. J. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine Recognitions, London 1901, p. 27 sq.

8) Une biographie inédite p. 5 u. note 1.

9) Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker. Jena 1864, 72—151.

10) a. a. O. O. 146. 148. So auch Merx.



der astrologischen Genesis annehmen müssen, aus der besonde die Gesetze der Länder geschöpft sind. Darauf weist aber noch ein andres hin: Nicht nur R 9<sup>17. 19-27</sup>, sondern überhaupt alle Ausführungen über die Genesis, wie sie in R 8 und 9 mit den Mitteln der gründlichsten philosophischen Bildung dargelegt und auch in H 11<sup>34</sup>; 14<sup>3-6. 11</sup>; 15<sup>3. 7</sup>; 20<sup>21</sup> angedeutet sind, sehen sich aus, als ob sie nicht das literarische Eigentum des Verfassers des Klemensromanes seien. Allerdings hat er sie meisterhaft in seinen Roman verwoben, indem er die Verteidigung des fatalistischen Glaubens einem Greise (= dem Faustus) in den Mund legt, der bald darauf in seinem Gegner Klemens, dem Apologeten des christlichen Vorsehungsglaubens, seinen eignen Sohn entdeckt und so durch diese Erfahrung von der Unhaltbarkeit seines fatalistischen Standpunktes überzeugt wird. Wenn er aber wiederholt auf eine Disputation hinweist, die zwischen Klemens und Annubion über die Genesis stattfinden soll und statt dessen nur die erwähnte Disputation zwischen Klemens und dem Greise (Faustus) bringt, so zeigt er in diesem Widerspruch zwischen seiner schriftstellerischen Absicht und ihrer Ausführung, daß seine Darlegungen über die Genesis nicht aus sich, sondern aus seiner Vorlage geschöpft hat. Das literarische Verhältnis zwischen der klementinischen Grundschrift (R und H) und dem Dialog des Philippus weist also über die nachgewiesenen Beziehungen hinaus auf eine Schrift, welche nicht nur „die Gesetze der Länder“ sondern auch eine Widerlegung des astrologischen Glaubens über die Genesis zum Inhalt gehabt hat. Ist es nun sicher, daß das Buch der „Gesetze der Länder“ in seinen Gedanken durchaus von Bardesanes abhängt, so liegt es nahe, an eine Schrift des Bardesanes zu denken. Dann aber kann diese keine andre sein als der von Euseb. h. e. IV<sup>30</sup> erwähnte Dialog *περὶ εἰμαρμένων πρὸς Ἀντωνιον*.

Dieser bardesanitische Dialog — nicht das syrische Original sondern seine griechische Übersetzung<sup>2</sup> — ist die gemeinsame Quelle, sowohl für den Dialog des Philippus, dessen 3. Teil in den Ausführungen, daß die Ursache des Bösen nicht in einem astr

1) Vgl. H 11<sup>34</sup>. 14<sup>12</sup>. 20<sup>21</sup>. R 10<sup>52</sup>.

2) Eus. h. e. IV 30 und Theodoret bezeugen, daß Bardesanes syrisch schrieb, daß aber alle seine Werke frei ins Griechische übersetzt wurde

logischen Fatum liege, mit den „Gesetzen der Länder“ wesentlich darauf zurückgeht, als auch für die klementinische Grundchrift, insbesondere R 8 und 9, deren Ausführungen über die Genesis ebenfalls auf Bardesanes beruhen. Ja, man wird hier (in R 8 und 9) den bardesanitischen Dialog *περὶ εἰμαρμένης* selber seinem Hauptinhalt nach wiedererkennen dürfen. Finden sich nämlich hier Ausdrücke und Ausführungen, wie über die Serer (R 8<sup>48</sup>), über die Genesis (R 8<sup>6</sup> ff. 40. 53), die Climacteres (R 9<sup>12</sup>) und Mathesis (R 9<sup>12</sup>), die sonst in R (und H) fehlen, kehren sie aber gerade in dem Abschnitt über die Gesetze der Länder wieder (Seres R 9<sup>19. 25</sup>, Genesis R 9<sup>17. 19. 21. 23. 25. 26. 28. 29</sup>, Climata R 9<sup>26</sup>, Mathesis R 9<sup>19. 21. 26</sup>), so weisen sie auf einen literarischen Zusammenhang hin, wie er eben nachgewiesen worden ist. Daß der bardesanitische Dialog *περὶ εἰμαρμένης* nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalt nach, wenn nicht schon von dem klementinischen Redaktor, so doch jedenfalls von dem der R überarbeitet worden ist, bedarf keines weiteren Beweises.

### Drittes Kapitel.

## Die alt- und neutestamentlichen Zitate der Homilien und Rekognitionen in ihrem Verhältnis zu den Quellschriften.

Schon Uhlhorn und nach seinem Vorgang Lehmann hatte die alt- und neutestamentlichen Zitate hereingezogen, um sie zur Lösung des pseudoklementinischen Problems zu benutzen. Aber so richtig zumeist ihre Beobachtungen im einzelnen sind, so wenig Licht haben sie gebracht, weil sie von verkehrten Voraussetzungen ausgingen. Indem wir daher die Zitate der Homilien und Rekognitionen von neuem untersuchen, hoffen wir damit die Probe auf unsere quellenkritische Rechnung zu liefern und so diese selbst zu ihrem Abschluß zu bringen.

### 1. Die alttestamentlichen Zitate in den Homilien.

Schon die alttestamentlichen Zitate sind für unsere quellenkritische Untersuchung nicht ohne Wichtigkeit. Indem wir, wo

es nötig ist, zu ihrem Vergleich die Schriftstellen nach der LXX bzw. nach dem hebräischen Text heranziehen, beschränken wir uns auf die eigentlichen Zitate und lassen alle Anspielungen auf alttestamentliche Schriftstellen beiseite liegen.

Für unser quellenkritisches Ergebnis erscheint es schon bedeutungsvoll, daß sich in denjenigen Partien von H, welche von der Quellenschrift *K. II.* nichts enthalten — es sind die umfangreichen Bücher H 4—15 — alttestamentliche Schriftzitate nur in verschwindendem Maße befinden, während sie in den übrigen Büchern H 2—3; 16—19 sehr häufig sind. In H 4—15 wird überhaupt keine alttestamentliche Schriftstelle zitiert. In den Büchern H 7—15 kommt außer einigen Anspielungen<sup>1</sup> nur ein einziges Zitat vor: Gen. 11 f. (cf. H 11<sup>22</sup>) und dieses in völliger Übereinstimmung mit LXX. Diese Stelle gehört aber, wie die Parallele R 67 beweist, dem Verfasser des Klementenromanes an.

Bemerkenswert ist noch das Zitat in H 85 (vgl. Ex. 19<sup>9</sup>; 33<sup>9</sup>) für das in R keine Parallele steht, indem es das Wort, das Gott am Sinai zu Moses von der dichten Wolke, als dem Ort seiner Offenbarung spricht (Ex. 19<sup>9</sup>), vermischt mit der Erzählung von der Wolkensäule, in der Gott in die Stiftshütte zu Moses kam (Ex. 33<sup>9</sup>). H 85 gehört wohl auch dem Redaktor der Klementinen an. Doch könnte diese Stelle auch einer Quelle oder einer Überarbeitung der Klementinen (H?) zugewiesen werden.

Ein ganz anderes Bild zeigt sich, wenn wir zu den Abschnitten in H übergehen, in denen die *K. II.* verarbeitet worden sind.

Wir beginnen mit den Partien, die ein antimarcionitisches Gepräge haben. Hier finden wir Anspielungen nur selten, dagegen häufiger wirkliche Zitate.

In H 3<sup>10</sup> wird zitiert Jes. 45<sup>21</sup>.

In H 3<sup>39</sup> werden zitiert: Gen. 11<sup>7</sup>, welche Stelle sich auch an der Parallelstelle R 2<sup>39</sup>, hier nur weiter ausgeführt, findet, Gen. 18<sup>21</sup>; Gen. 6<sup>6</sup>; Gen. 8<sup>21</sup>; Gen. 22<sup>1</sup>, sämtlich in genauer Übereinstimmung mit LXX; außerdem Gen. 3<sup>22</sup>, auch R 2<sup>39</sup> z. T. angeführt, mit

1) H 7<sup>3</sup> cf. 2 Reg. 26. Deut. 32<sup>39</sup>; H 8<sup>5</sup> cf. Ex. 19<sup>9</sup>, 33<sup>9</sup>; H 8<sup>11</sup> cf. Deut. 11<sup>14</sup> f. 28<sup>31</sup>, H 9<sup>3</sup> cf. Gen. 9<sup>23</sup>; H 10<sup>3</sup> cf. Gen. 1<sup>23</sup>, 23; 14<sup>19</sup> Prov. 7<sup>1</sup>. LXX; H 10<sup>6</sup> cf. Ex. 20<sup>13-15</sup>; H 10<sup>11</sup> cf. Gen. 3<sup>14</sup>; H 11<sup>11</sup> cf. Deut. 11<sup>17</sup>; H 11<sup>27</sup> cf. Lev. 18<sup>19</sup>; H 11<sup>28</sup> cf. Lev. 15<sup>21</sup>; H 12<sup>33</sup> cf. Gen. 1<sup>23</sup>; H 13<sup>18</sup> cf. Ps. 45<sup>12</sup>; H 13<sup>19</sup> cf. Gen. 2<sup>7</sup>; H. 15<sup>7</sup> cf. Gen. 3<sup>19</sup>

2) Vgl. dazu A. Resch, *Agrapha* in T. u. U. V, 4, 1889, 149 f.

kleinen Abweichungen (*μήπως* statt *μή ποτε*; *ἐκτείνας* statt *ἐκτείνῃ*; *ἄφηται* statt *λάβῃ*).

In H 342: Gen. 2<sup>17</sup>, nur mit der Abweichung *μὴ γεύσησθε* statt LXX *οὐ φάγεσθε*.

In H 343: Gen. 6<sup>6</sup>; Gen. 18<sup>21</sup>; Gen. 15<sup>13-16</sup>; Gen. 18<sup>21</sup>, sämtlich, selbst das große Zitat Gen. 15<sup>13-16</sup>, in wörtlicher Übereinstimmung mit LXX; ebenso in H 344: Gen. 6<sup>6</sup>; 18<sup>21</sup>.

In H 345: Num. 11<sup>34</sup> in Übereinstimmung mit LXX.

In H 166: Gen. 2<sup>16</sup>; 17; Gen. 3<sup>22</sup> (bis); Gen. 3<sup>5</sup>; Ex. 22<sup>28</sup> (alle vier auch R 2<sup>39</sup>, cf. R 2<sup>41.42</sup> angeführt); Jer. 10<sup>11</sup>; Deut. 10<sup>17</sup> (vgl. R 2<sup>41.44</sup>); Ps. 50<sup>1</sup>; Ps. 82<sup>1</sup>, sämtlich im ganzen in Übereinstimmung mit LXX, im einzelnen abweichend; außerdem Deut. 4<sup>34</sup> mit den Zusätzen *ἕτερος* bei *θεός*, der in LXX fehlt, sowie *ὡς ἐγὼ κύριος ὁ θεός*, der aus dem Nachsatz hinzugefügt ist; Deut. 13<sup>6</sup> (cf. R 2<sup>43</sup>) mit der Einleitung *ἔπεχε σεαυτῶ μὴ πορευθεὶς λατρεύσης* statt *βαδίσωμεν* bei LXX; Jos. 23<sup>7</sup> (*ὀνόματα θεῶν ἑτέρων οὐκ ἀναβήσεται ἐπὶ τῶν χειλέων σου* statt LXX: *ὀνόματα τῶν θεῶν αὐτῶν οὐκ ὀνομασθήσεται ἐν ὑμῖν* und hebräischer Text *וְשֵׁמוֹתֵיהֶם לֹא יִשָּׁרְפוּ בְּפִיךָ*), sowie eine Vermischung mit Ps. 35<sup>10</sup> und Ps. 86<sup>8</sup> (cf. R 2<sup>44</sup>), sonst aber mit LXX übereinstimmend.

In H 167: Deut. 10<sup>14</sup> (cf. R 2<sup>44</sup>, H läßt nur die Worte *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ* aus und schreibt *ἐν αὐτοῖς* [cf. R 2<sup>44</sup>] statt *ἐν αὐτῇ*); Deut. 4<sup>39</sup> (cf. R 2<sup>43</sup>; H fügt nur wie R 2<sup>43</sup> *ἄλλος* zur Verstärkung hinzu, was in LXX fehlt); Deut. 10<sup>17f.</sup> (H liest *ἀληθινός* und *λαμβάνει*, LXX stattdessen *ισχυρός καὶ φοβερός* und *θανυμάζει*, H läßt außerdem wie der hebräische Text den Ausdruck *προσηλύτῳ* vor *ὄρφανῶ καὶ χήρῳ* weg); außerdem Deut. 10<sup>17</sup> (cf. R 2<sup>44</sup>); Jes. 44<sup>6</sup> (vgl. Jes. 49<sup>18</sup> und 45<sup>21</sup> und R 3<sup>6</sup>); Deut. 6<sup>13</sup>; Deut. 6<sup>4</sup> (cf. R 2<sup>44</sup>) in fast wörtlicher Übereinstimmung mit LXX.

In H 168: Jos. 23<sup>7</sup> (s. o. H 166 und R 2<sup>44</sup>); Ex. 22<sup>28</sup> (s. o. H 166); Jer. 10<sup>11</sup> (s. o. H 166); Gen. 1<sup>1</sup>; Ps. 19<sup>2</sup>; Ps. 102<sup>26</sup> (bei H nur der Zusatz *εἰς τὸν αἰῶνα*), sämtlich in Übereinstimmung mit LXX.

In H 1611 (cf. R 2<sup>38</sup>): Gen 1<sup>26</sup>, wie LXX.

In H 174 (cf. R 2<sup>43</sup> und H 20<sup>3</sup>): Deut. 32<sup>39</sup> (H liest *ζωοποιεῖν* statt *ζῆν ποιεῖν* bei LXX; H 20<sup>3</sup> liest *ζῆν ποιεῖν*), sonst wie LXX.

In H 184: Thren. Jer. 3<sup>37</sup> (H bietet kein eigentliches Zitat); Deut. 32<sup>8</sup> (cf. R 2<sup>42</sup>); H und R geben nur eine Anspielung.

In H 18<sup>14</sup>: Ps. 78<sup>2</sup> nach Mt. 13<sup>35</sup> als Wort des Jesaias zitiert.

In H 18<sup>17</sup>: Jes 40<sup>26. 27</sup> (mit nur wenigen Auslassungen); Deut. 30<sup>15</sup> (H liest *τέθεικα* und *τήν ὁδόν*, statt wie LXX *δέδωκα* und *σήμερον*), sonst wie LXX.

In H 18<sup>18</sup>: Jes. 1<sup>3. 4</sup> wörtlich wie LXX.

Die Anführungen aus dem A. T. in den antimarcionitischen Partien der H<sup>1</sup> haben also folgende Merkmale:

1. Sie sind nicht nur aus den 5 Büchern Moses, sondern auch aus Josua, den Psalmen, sowie Jesaias und Jeremias genommen.
2. Sie treffen zumeist im Wortlaut mit LXX zusammen, weichen jedoch mannigfach davon ab, teils in unwesentlichen Einzelheiten, teils unabsichtlich durch gedächtnismäßiges Zitieren, teils absichtlich zur Verstärkung des Gedankens in apologetischem Interesse.

Nun stimmen nicht nur diese Merkmale durchaus mit der Zitierung alttestamentlicher Schriftstellen zusammen, die wir aus Justins Schriften kennen,<sup>2</sup> sondern es lassen sich auch für die hier angeführten alttestamentlichen Zitate zum Teil Parallelen bei Justin finden. Dabei stellen sich folgende Übereinstimmungen heraus: H 16<sup>6</sup> (cf. R 2<sup>39</sup>) zitiert nach LXX. Gen. 3<sup>22</sup>; ebenso Justin Dial. c. Tryph. 62. 129; H 16<sup>6</sup> (vgl. R 2<sup>41. 44</sup> und H 16<sup>7</sup>) zitiert ebenso Deut. 10<sup>17</sup>, weicht jedoch von LXX ab, indem es nicht wie LXX *ὁ θεὸς ὑμῶν* (R 2<sup>41. 44</sup>: *deus vester*; *codd.*: *deus noster*), sondern *ὁ θεὸς σου* schreibt. Ganz dieselbe Lesart aber bietet Justin Dial. c. Tryph. 55; während er freilich dial. c. Tryph. 16 auch wie LXX *ὁ θεὸς ὑμῶν* schreibt.

H 16<sup>6</sup> zitiert Ps. 50<sup>1</sup> und Ps. 82<sup>1</sup>; ebenso, jedoch auch wie LXX, Justin Dial. c. Tryph. 22, bzw. 124; H 16<sup>8</sup> zitiert Gen. 1<sup>1</sup> und Ps. 19<sup>2</sup>; in demselben Wortlaut, doch nicht in derselben Zusammenstellung bringt Justin Apol. I 64 Dial. 64 diese beiden Zitate; H 16<sup>11</sup> (cf. R 2<sup>39</sup>) zitiert Gen. 1<sup>26</sup> nach LXX, ebenso Justin Dial. c. Tryph. 62; H 18<sup>4</sup>

1) Man vergleiche dazu noch die Anspielungen H 16<sup>12</sup> u. Prov. 8<sup>30</sup>; H 16<sup>12</sup> u. Ex. 20<sup>12</sup>; H 16<sup>14</sup> u. Ex. 3<sup>2</sup>; Gen. 32<sup>24</sup>; Jes. 7<sup>14</sup>, Ex. 4<sup>16</sup>; H 16<sup>20</sup> u. Num. 16<sup>30</sup>; H 16<sup>20</sup> u. Gen. 19<sup>24</sup>; H 16<sup>20</sup> u. Deut. 28<sup>23</sup>; H 16<sup>20</sup> u. Jes. 56<sup>9</sup>; H 16<sup>20</sup> u. Deut. 32<sup>23</sup>; H 18<sup>2</sup> u. Ex. 9<sup>27</sup>; H 18<sup>4</sup> u. Gen. 14<sup>28</sup>; H 18<sup>4</sup> u. Ps. 136<sup>2</sup>.

2) Hilgenfeld, Untersuchungen über die Evangelien Justins u. s. f. Halle 1850 46. 55 f., woselbst auch Beispiele von Textmischungen wie in H 16<sup>6</sup> angeführt sind.

(cf. R 2<sup>43</sup>) spielt auf Deut. 32<sup>8</sup> an; Justin Dial. c. Tryph. 131 bringt das ganze Zitat nach LXX. Abgesehen von dem letzten Zitat, das in H kein eigentliches Zitat ist, stimmen also sämtliche alttestamentlichen Schriftstellen, soweit sie bei Justin Parallelen haben, mit diesen wörtlich überein, eine auch unter Abweichung von LXX.

Dieser Sachverhalt ist auffällig. Wie aber soll dieses Zusammentreffen anders erklärt werden, als dadurch, daß hier Stellen aus einer justinschen Schrift aufgenommen worden sind! Die Untersuchung der neutestamentlichen Zitate wird zu demselben Ergebnis führen.

Völlig andersartig ist das Bild, das die Zitate in den nicht überarbeiteten Partien der *K. II.* darbieten!

H 3<sup>18</sup> führt Deut. 32<sup>7</sup> an, gibt jedoch eine andere Übersetzung des hebräischen Textes *ἐξέτασον* statt LXX *ἐπερώτησον* (hebr. לָמַדְתָּ), *ἐρεῖ* statt LXX *ἀναγγελεῖ* (hebr. הִגִּידְתָּ), und *ἀναγγελοῦσι* (cod. O. = *ἐροῦσι*) statt LXX *ἐροῦσι* (hebr. יִשְׁאַלְתֶּם).

H 3<sup>47</sup> zitiert Deut. 34<sup>5.6</sup>, übersetzt jedoch den hebr. Text *אָפְתָה* *ἀπέθανε* statt LXX: *ἐτελεύτησε* sowie *οὐδεὶς οἶδεν* statt LXX *οὐκ εἶδε οὐδεὶς*. H 3<sup>49</sup> zitiert (cf. R 1<sup>50</sup>) Gen. 49<sup>10</sup>, schreibt dabei wie LXX *ἄρχων ἐξ Ἰούδα* *אֲדָמָה*, wofür der hebr. Text *בְּרָכָה* hat, liest jedoch *οὐδὲ* statt LXX *καὶ* und *οὗ ἐστιν* statt LXX *τὰ ἀποκείμενα αὐτῶ* und hebr. Text *וְיִשְׁכֵּן*. Offenbar las H 3<sup>49</sup> in einem hebräischen Text weder *τὰ ἀποκείμενα* wie LXX, noch *וְיִשְׁכֵּן* wie der massoret. Text, sondern *אֲדָמָה* = *אֲדָמָה*.

H 16<sup>13</sup> (cf. R 2<sup>45</sup>) zitiert Deut. 13<sup>1f. 9f.</sup>, vollständig von LXX (und auch hebr. Text) differierend:

H 16<sup>13</sup>:

*γέγραπται: ἐὰν ἀναστῆ ἐν σοὶ προφήτης, διδούς (C. σοὶ) σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἔλθῃ τὸ τε σημεῖον ἐκείνο καὶ τὸ τέρας, ἐρεῖ δέ σοι, πορευθέντες λατρεύσωμεν θεοῖς*

1) Vgl. dazu auch die Anspielungen H 2<sup>43</sup> u. Gen. 14<sup>19</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Gen. 22<sup>1</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Gen. 6<sup>6. 7</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Ex. 20<sup>5</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Ex. 4<sup>21</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Ex. 3<sup>21. 22. 11. 2. 12. 35. 36</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Ex. 10<sup>2</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Jes. 45<sup>7</sup>; H 2<sup>43</sup> u. Ps. 68<sup>16</sup>; H 2<sup>44</sup> u. Deut. 4<sup>11</sup>; H 2<sup>44</sup> u. Jes. 45<sup>7</sup>; H 2<sup>44</sup> u. Gen. 6<sup>7</sup>; H. 3<sup>30</sup> u. Ps. 89<sup>12</sup>; H 3<sup>30</sup> u. Gen. 2<sup>19f. 28. 320</sup>; H 3<sup>31</sup> u. Gen. 2<sup>16</sup>; H 3<sup>25</sup> u. Gen. 4<sup>7</sup>; H 3<sup>47</sup> u. Paral. II 34<sup>14</sup>; H 17<sup>7</sup> u. Gen. 1<sup>28</sup>; H 17<sup>14</sup> u. Num. 12<sup>6-8</sup>; H 17<sup>17</sup> u. Gen. 41<sup>25</sup>; H 18<sup>13</sup> u. Gen. 5<sup>24</sup>; H 20<sup>4</sup> u. Gen. 3<sup>16</sup>; H 20<sup>6</sup> u. Ex. 4<sup>3. 4. 7. 19. 20</sup>; Gen. 2<sup>7</sup>. Ex. 34<sup>29</sup>; H 20<sup>7</sup> u. Gen. 6<sup>2. 18. 4. 32. 14</sup>.

ἑτέροις, οἷς οὐκ ἤδεισαν οἱ πατέρες σου, οὐκ ἀκούσεσθε τοῦ προφήτου ἐκείνου· ἐν πρώτοις ἔστωσαν αἱ χεῖρές σου λιθοβολῆσαι αὐτόν. ἐπέειρασεν γάρ σε ἀποστῆναι ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ σου. ἐὰν δὲ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· πῶς ἐποίησε τὸ σημεῖον ἐκεῖνο ἢ τὸ τέρας, γινώσκων γνώσῃ ὅτι ὁ πειράζων ἐπέειραζεν ἰδεῖν, εἰ φοβῆ ἡ κύριον τὸν θεόν σου.

R 245:

Ait ergo: Si surrexerit in te propheta aut somnians somnium et dederit signa vel prodigia et evenerint signa illa vel prodigia et dixerit ad te: eamus et colamus deos alienos quos nescitis; non audietis verba prophetae illius neque somnium somniatoris illius, quia tentator tentavit vos, ut videat, si diligitis dominum deum vestrum.

Deut. 13 1-3. 9f.:

ἐὰν δὲ ἀναστῆ ἐν σοὶ προφήτης ἢ ἐνυπνιαζόμενος τὸ ἐνύπνιον καὶ ὁῶ σοὶ σημεῖον ἢ τέρας καὶ ἔλθῃ τὸ σημεῖον ἢ τέρας ὃ ἐλάλησε πρὸς σε λέγων· πορευθῶμεν καὶ λατρεύσωμεν θεοῖς ἑτέροις οὓς οὐκ οἶδατε, οὐκ ἀκούσεσθε τῶν λόγων τοῦ προφήτου ἐκείνου ἢ τοῦ ἐνυπνιαζομένου τὸ ἐνύπνιον ἐκεῖνο.

9f. καὶ αἱ χεῖρές σου ἔσονται ἐπ' αὐτόν ἐν πρώτοις ἀποκτεῖναι αὐτόν . . . ὅτι ἐζήτησεν ἀποστῆναι ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ σου . . .

3. ὅτι πειράζει κύριος ὁ θεός σου ὑμᾶς εἰδέναι εἰ ἀγαπᾶτε τὸν θεὸν ὑμῶν.

R 245 hat sich allerdings dem kanonischen Text angenähert, zeigt aber doch noch deutlich in Einzelheiten, wie z. B. im Gebrauch des Plural bei signa illa, sowie in der Nachstellung des V. 3, daß H die ursprüngliche Rezension darbietet. Eigenartig sind nun hier nicht nur die Auslassungen und Umstellungen, die H gegenüber der LXX (und hebr. Text) aufweist, sondern auch die Abweichungen vom Wortlaut (vgl. z. B. *λιθοβολῆσαι* statt *ἀποκτεῖναι* u. a.).

H 17<sup>18</sup> zitiert in ähnlich freier Weise:

H 17<sup>18</sup>:

ἐὰν ἀναστῆ προφήτης ἐξ ὑμῶν, δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων αὐτῷ γνωρισθήσομαι, οὐχ οὕτως δὲ ὡς Μωϋσῆ

τῷ θεράποντί μου, ὅτι ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' ἐνυπνίων  
λαλήσω πρὸς αὐτόν, ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ  
φίλον.

Num. 12<sup>6</sup>. 7. 8; Ex. 33<sup>11</sup>:

ἐὰν γένηται προφήτης ὑμῶν κυρίῳ, ἐν ὄραματι αὐτῷ  
γνωσθήσομαι καὶ ἐν ὑπνῶ λαλήσω αὐτῷ. οὐχ οὕτως  
ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς . . .

8. λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων . . .

Ex. 33<sup>11</sup>: ὡς εἴ τις λαλήσει πρὸς τὸν ἑαυτοῦ φίλον.

Auch hier wird in der freiesten Weise mit dem alttestamentlichen Text umgegangen. Zwei verschiedene Schriftstellen werden miteinander verbunden. Innerhalb derselben Stelle werden ganze Sätze ausgelassen und Worte eingestellt; auch der Satzbau wird verändert. Weicht hierin das Zitat in gleicher Weise von LXX und dem hebräischen Text ab, so zeigt es auch im Wortlaut Abweichungen von der griechischen Übersetzung,<sup>1</sup> welche vermuten lassen, daß nicht LXX, sondern der hebräische Text oder eine uns unbekanntere Übersetzung desselben die Vorlage war.

H 20<sub>3</sub> bringt in der Anspielung auf Deut. 32<sup>39</sup> den an LXX erinnernden Ausdruck ζῆν ποιεῖν, der um so auffälliger ist, als H 17<sub>4</sub> dafür in demselben Zitat den von LXX ζῆν ποιεῖν abweichenden Ausdruck ζωοποιεῖν bringt (s. o.).

Sind die bisher besprochenen Zitate dem Pentateuch entnommen, so findet sich H 17<sub>17</sub> Dan. 3<sup>25</sup> angeführt,<sup>2</sup> wie sich H 3<sub>47</sub> mit der Erzählung der Chronika (2. Chron. 34<sub>14</sub>) vertraut zeigt.

Für die Zitate aus dem *K. II.* ist demnach folgendes charakteristisch:

1. Sie sind nirgends den prophetischen Büchern entnommen, verraten jedoch Kenntnis der Hagiographen und bevorzugen die 5 Bücher Moses.

2. Sie gehen nicht auf LXX, sondern, wie fast durchweg

1) Vgl. H 17<sub>18</sub> δι' ὄραμάτων und Num. 12<sup>6</sup> ἐν ὄραματι; H 17<sub>18</sub> γνωρισθήσομαι und Num. 12<sup>6</sup> γνωσθήσομαι; H 17<sub>18</sub> δι' ἐνυπνίων und Num. 12<sup>8</sup> δι' αἰνιγμάτων.

2) H 17<sub>17</sub> heißt der Text: ἔφη· τὸν τέταρτον ὄρω ὡς ἰδὼν θεοῦ. Die LXX schreibt 3<sup>25</sup>: καὶ ἡ ὕρασις τοῦ τέταρτον ὁμοία εἶπεν θεοῦ.



nachgewiesen werden kann, auf den hebräischen Text bzw. eine Übersetzung desselben<sup>1</sup> zurück.

3. Sie sind teils genau, teils frei nach dem Gedächtnis angeführt.

4. Sie stellen auch Textmischungen dar.

Die Untersuchung der neutestamentlichen Zitate führt, wie noch gezeigt wird, zu einem ähnlichen Ergebnis.

## 2. Die alttestamentlichen Zitate in den Rekognitionen.<sup>2</sup>

Auch hier können wir dieselbe Beobachtung machen, daß in allen denjenigen Partien, in denen *K. II.* nicht verarbeitet worden sind, also in R 4—10, vom A. T. verhältnismäßig wenig Gebrauch gemacht worden ist. Finden wir doch auch hier, abgesehen von einigen Anspielungen (R 4<sup>29</sup> cf. Gen. 10<sup>8</sup>; R 5<sup>17</sup> cf. Gen. 3<sup>14</sup>; R 5<sup>29</sup> cf. 3. Reg. 17—18; R 6<sup>10</sup> cf. Lev. 18<sup>19</sup>; R 8<sup>47</sup> cf. Gen. 4<sup>12</sup>; R 8<sup>50</sup> cf. Gen. 8; R 8<sup>59</sup> cf. Sap. 14; R 10<sup>49</sup> cf. Ez. 18<sup>33</sup>), nur dasselbe einzige Zitat wie in H 11<sup>22</sup>; Gen. 12<sup>π</sup>. cf. R 6<sup>7</sup>. (s. o.!) —

Die alttestamentlichen Zitate in den antimarcionitischen Abschnitten in R zeigen dieselben Merkmale wie die in den gleichnamigen Partien in H.

R 2<sup>38</sup> zitiert außer den bereits oben besprochenen Stellen (Gen. 3<sup>5</sup> cf. H 16<sup>6</sup>, bei R etwas weiter und frei ausgeführt; Gen. 3<sup>22</sup> cf. H 3<sup>39</sup>; Gen. 1<sup>28</sup> cf. H 16<sup>11</sup>; Gen. 3<sup>32</sup> cf. H 16<sup>11</sup>; Gen. 11<sup>7</sup> cf. H 3<sup>39</sup>, ebenfalls bei R etwas weiter ausgeführt; Ex. 22<sup>28</sup> cf. H 16<sup>6</sup>, bei R mit der Singularform principem, statt der Pluralform ἄρχοντες bei H, an LXX angenähert) noch Deut. 32<sup>12</sup> in wörtlicher Übereinstimmung mit LXX.

R 2<sup>41</sup> bringt außer Deut. 10<sup>17</sup> (vgl. H 16<sup>6</sup>; bei R an LXX mehr angenähert) kein weiteres Zitat.

R 2<sup>42</sup> wiederholt nochmals Ex. 22<sup>28</sup> (vgl. H 16<sup>6</sup>. s) und bringt wie H 18<sup>4</sup> eine Anspielung auf Deut. 32<sup>8</sup>.

R 2<sup>43</sup> führt wie H 16<sup>7</sup> bzw. H 18<sup>4</sup> Deut. 32<sup>39</sup> an, jedoch

1) Lagarde weist bei H 20<sup>4</sup> cf. Gen. 3<sup>16</sup> auf Symmachus hin, dessen Übersetzung jedoch hier einen andern Wortlaut als H 20<sup>4</sup> hat. Sie kann auch chronologischer Schwierigkeiten wegen nicht in betracht kommen.

2) Es werden hier diejenigen Zitate nicht weiter besprochen, welche in H ihre Parallele haben und daher schon behandelt worden sind.

umfangreicher und ganz im Anschluß an LXX; ferner Deut. 4<sup>39</sup>, ebenfalls wie H 16<sup>7</sup> mit dem Zusatz *alius* (*ἄλλος*), der in LXX fehlt, und Deut. 10<sup>14</sup>, wie H 16<sup>7</sup>, jedoch im Text mehr an LXX angenähert und z. T. frei weitergeführt.

R 2<sup>44</sup> bringt Deut. 6<sup>4</sup> wie H 16<sup>7</sup>, jedoch ebenfalls in dem Pronomen *tuus* von LXX, die *ἡμῶν* liest, variierend, außerdem wie H 16<sup>8</sup> eine Textverschmelzung aus Ps. 35<sup>10</sup> und 86<sup>8</sup>, und wie H 16<sup>6</sup>, jedoch im Wortlaut an LXX mehr angepaßt, Jos. 23<sup>7</sup>, endlich noch, ohne Parallele bei H, Ps. 17<sup>32</sup> wörtlich nach LXX.

R 2<sup>45</sup> zitiert, ähnlich wie H 16<sup>6</sup>, jedoch im einzelnen variierend, in freier Weise Deut. 11<sup>16</sup> (cf. Deut. 13<sup>5</sup>).

R 2<sup>53</sup> bringt wie H 16<sup>8</sup> (cf. H 3<sup>42</sup>) eine Anspielung auf Gen. 2<sup>17</sup>, auch hier wie H 3<sup>42</sup> u. 16<sup>8</sup> ohne Abweichungen von LXX<sup>1</sup>.

Unverkennbar sind zwar die Zitate in R, verglichen mit ihren Parallelen in H, fast durchweg an den griechischen Text angenähert, wie die wenigen über H hinausweisenden Zitate wörtlich mit der LXX übereinstimmen; doch zeigen sie auch vielfach dieselben Eigentümlichkeiten wie die in H. —

Gehen wir zu den Zitaten in K. II. über, so haben wir bereits Deut. 13<sup>1π</sup>, welche Stelle sich wie H 16<sup>13</sup> auch R 2<sup>45</sup> vorfindet, betrachtet.

Eine ebensolche Textmischung wie H 16<sup>17</sup> bietet auch R 1<sup>36</sup> dar, wo Deut. 18<sup>15 f.</sup>, verbunden mit Gen. 17<sup>14</sup>, zitiert wird. Nun findet sich dies Zitat, wie H 3<sup>53</sup>, so auch Act. 3<sup>22</sup>.

Deut. 18<sup>15 f.</sup>:

*προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει  
σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. Κατὰ  
πάντα, ὅσα ἠτήσω κτλ.*

18. *προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν,  
ὡσπερ σέ . . .*

19. *καὶ ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ὅσα ἂν λα-  
λήσῃ ὁ προφήτης ἐκεῖνος . . .*

20. *πλὴν . . . ἀποθάνεται ὁ προφήτης ἐκεῖνος.*

1) Vgl. de ligno scientiae bei R; ἀπὸ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν bei H 3<sup>42</sup> und 16<sup>8</sup>; ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γνώσκειν κτλ. bei LXX.

Gen. 17<sup>14</sup>:

... ἐξολοθρευθήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐκ τοῦ γένου:  
αὐτῆς.

Act. 3<sup>22</sup>:

Μωϋσῆς μὲν εἶπεν ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει  
κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἔμε-  
αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ  
πρὸς ὑμᾶς· ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἣτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ  
τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ λα-

H 3<sup>53</sup>:

ἔλεγεν (= Χριστός) ἐγὼ εἰμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προ-  
τευσεν εἰπὼν· προφήτην ἐγείρει ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμ-  
ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς περὶ καὶ ἐμὲ· αὐτοῦ ἀκ-  
ετε κατὰ πάντα· ὅς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτ-  
ἐκείνου ἀποθάνεται.

R 1<sup>36</sup>:

de quo ipse (sc. Moses) dixit: prophetam vobis sus-  
tavit dominus deus vester, quem sicut me ipsum audite  
secundum omnia quae dixerit vobis. Quicumque  
non audierit prophetam illum, exterminabitur anima  
ejus de populo suo.

Vergleichen wir zunächst das Zitat in R und in H  
Deut. 18<sup>15</sup> ff., so finden wir folgende Differenzen:

1. R gibt Deut. 18<sup>15</sup> ff. als alttestamentliches Zitat, H dagegen  
als Wort Christi.

2. H schließt sich dabei enger als R an LXX an, indem  
die Worte ἐκ τῶν ἀδελφῶν bringt, die in R fehlen, den Aus-  
druck ἀποθάνεται aus Deut. 18<sup>20</sup> anführt, der in R fehlt bezw.  
umschrieben ist durch Worte aus Gen. 17<sup>14</sup>, und auch dieselbe  
Satzkonstruktion hat, indem ὡς περὶ καὶ ἐμὲ zu ἐγείρει bezw.  
ἀναστήσει und nicht, wie in R, zu audite (ἀκούσεσθε, ἀκούετε)  
bezogen wird.

Diese Differenzen zwischen R und H sind zu groß, als daß  
sie einem Autor angehören könnten. Wir werden noch sehen,  
daß H 3<sup>53</sup> dem Redaktor der Homilien angehört, während R 1<sup>36</sup>  
in den *K. II.* steht.

Ziehen wir nun auch Act. 3<sup>22</sup> f. zu dem Vergleich herbei, so  
finden wir:

1. Abgesehen davon, daß H dieses Zitat Jesus in den Mund legt, so schließt sich H im ersten Teile vollständig in Wortstellung wie in Wortlaut an Act. 3<sup>22f.</sup> an, in ersterer hierin mit Act. von LXX abweichend, während R hier wesentlich differiert.

2. Im 2. Teil folgen H und R mit der Wendung ὅς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ (quicumque non audierit) Deut. 18<sup>18</sup>, im weiteren Verlauf nur noch H, während R dieselbe Textverbindung mit Gen. 17<sup>14</sup> wie Act. 3<sup>22</sup> bringt, nur schreibt Gen. 17<sup>14</sup> ἐκ τοῦ γένους, Act. 3<sup>22f.</sup> ἐκ τοῦ λαοῦ, ebenso R 1<sup>36</sup> de populo suo.

Wie lassen sich diese Übereinstimmungen und Abweichungen erklären? Was H anlangt, so scheint es, wie schon die Bezeichnung der ganzen Stelle als eines Herrenworts verrät, zunächst nicht das A. T., sondern das N. T. bzw. Act. 3<sup>22f.</sup> als Vorlage benutzt zu haben, doch weicht der Verfasser von H 3<sup>53</sup> im weiteren Verlauf — vielleicht absichtlich — von Act. 3<sup>22f.</sup> ab, indem er die Textvermischung vermeidet und das Zitat aus seiner Fortsetzung Deut. 18<sup>20</sup> ergänzt.

R dagegen ist im ersten Teil dem alttestamentlichen Text in freier Weise gefolgt. Wenn R alsdann die Textverschmelzung wie Act. 3<sup>22f.</sup> bringt, so scheint es doch nicht gerade diese Stelle als Vorlage benutzt zu haben, da es ja mit der Wendung quicumque non audierit, ebenso wie H (ὅς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ) sich mehr an Deut. 18<sup>18</sup> (ὅς ἂν μὴ ἀκούσῃ) als an Act. 3<sup>23</sup> (πᾶσα ψυχὴ ἧτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ) anschließt: Vielmehr sieht es so aus, als ob Act. 3<sup>22</sup> und R 1<sup>36</sup> zusammen und unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Nun finden wir auch bei Tert. adv. Marc. 4<sup>22</sup> dieselbe alttestamentliche Stelle Deut. 18<sup>15</sup>, in derselben Weise wie R 1<sup>36</sup> mit Gen. 17<sup>14</sup> verbunden, zitiert: Prophetam, inquit Moyses, suscitabit vobis deus ex filiis vestris, tanquam me audietis illum. Omnis autem qui illum non audierit, exterminabitur anima ejus de populo suo.

Sehen wir von dem Zusatz ex filiis vestris ab, der R 1<sup>36</sup> fehlt und weder mit Deut. 18<sup>15</sup> noch mit Act. 3<sup>22</sup> in Einklang zu bringen ist, die ἐκ τῶν ἀδελφῶν lasen, so finden wir auch hier tanquam me, wenn schon nicht relativisch, mit audietis verbunden, wie in R 1<sup>36</sup>. Außerdem haben wir auch hier, wie R 1<sup>36</sup> und H 3<sup>53</sup>, die Wendung omnis, qui illum non audierit. Dieses Zusammentreffen der Textrezension bei Tertullian und R 1<sup>36</sup> bei gemeinsamer Abweichung sowohl von Deut. 18<sup>15</sup> als auch

von Act. 3<sup>22f.</sup> kann nicht zufällig sein, sondern nur auf einer gemeinsamen Vorlage beruhen, die wir auch für Act. 3<sup>22f.</sup> annehmen mußten. Diese aber kann nichts anderes als eine eigenartige Textrezension, sei es des hebräischen Textes, sei es einer Übersetzung sein, die irgendwie diese Textvermischung zwischen Deut. 18<sup>15ff.</sup> und Gen. 17<sup>14</sup> vollzogen haben muß.

In R 1<sup>36</sup> bzw. Tert. adv. Marc. 4<sup>22</sup> scheint sie in ihrer ursprünglichsten Gestalt vorzuliegen; Act. 3<sup>22f.</sup> hat sie wenig geändert, H 3<sup>53</sup> dagegen absichtlich korrigiert. So finden wir auch in den Zitaten der *K. II.* bei R dieselben Eigentümlichkeiten wie bei H: Nicht die LXX ist die Vorlage, sondern entweder der hebräische Urtext oder eine von der LXX abweichende Übersetzung.

Wenn in R 1<sup>37-42</sup> sehr häufig das 1. Buch Moses, wie auch das 2., benutzt wird, dagegen niemals ein andres alttestamentliches Buch — das Zitat Hos. 6<sup>6</sup> in R 1<sup>37</sup> ist, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich, nicht als alttestamentliches Zitat, sondern als Herrnwort (vgl. Mt. 9<sup>13</sup>, 12<sup>7</sup>) gedacht — so stimmt auch dies mit der Beobachtung, die wir bei der Untersuchung der alttestamentlichen Schriftzitate der *K. II.* in H gemacht haben, daß in *K. II.* keine anderen alttestamentlichen Bücher so oft zitiert werden, als die 5 Bücher Moses. Wenn die Ausführung in R 1<sup>27-42</sup>, die einen Gang durch die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Erscheinung des wahren Propheten in Jesus darstellt, in R 1<sup>36</sup> von einem Zitat aus dem letzten Buch Moses, der Weissagung des Moses von dem kommenden Propheten (Deut. 18<sup>15</sup>) unmittelbar zu ihrer Erfüllung in Jesus übergeht (R 1<sup>37</sup>), so dient auch dies zur Bestätigung jener Beobachtung. Die Hinweise auf Josua, die Richter und Könige in R 1<sup>38</sup> beweisen allerdings daß das A. T. der *K. II.* nicht nur die 5 Bücher Moses, sondern auch die übrigen Geschichtsbücher umfaßt hat. Das völlige Absehen aber von Stellen aus den Psalmen oder Propheten, wie wir sie in der antimarcionitischen Bearbeitung gefunden haben, sowie der unvermittelte Übergang, den die Darstellung R 1<sup>38</sup> von der alttestamentlichen zu der evangelischen Geschichte macht, beweist, was uns schon die Untersuchung der Homilienzitate gezeigt hat, daß das A. T. der *K. II.* keinesfalls die Propheten umfaßt haben kann. Damit stimmt die prinzipielle Stellung, welche die *K. II.* zu den alttestamentlichen Propheten einnehmen.

### 3. Die neutestamentlichen Zitate in den Homilien samt deren Parallelen in den Rekognitionen.

Indem wir zur Untersuchung der neutestamentlichen Schriftstellen übergehen, die sich in H angeführt oder angedeutet finden, behandeln wir auch die Parallelen aus R mit, wo solche vorhanden sind. Später nehmen wir diejenigen Schriftstellen vor, welche sich nur in H bzw. nur in R vorfinden.

Dabei beschränken wir unsere Aufgabe, weil wir uns bei unserer Untersuchung besonders über das Verhältnis der Parallelen in H und R, auf die einschlägigen Arbeiten Credners, Hilgenfelds und Lehmanns stellen<sup>1</sup>, auf die Frage: Wie verhalten sich die neutestamentlichen Schriftzitate zu den Ergebnissen unserer Quellenkritik der Klementinen? Wir hoffen damit den festen Punkt zu gewinnen, von dem aus es möglich ist, insbesondere die Evangelienzitate, die noch Preuschen<sup>2</sup> in einen Anhang verweisen mußte, für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons und Bibeltextes zu verwerten.

Vor allem beachtenswert sind solche Zitate, welche sich in H selbst mehrmals finden. Es sind dies folgende:

1) H 2<sub>51</sub>:  
*εὐλόγως ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἔλεγεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.*

H 3<sub>50</sub>:  
*ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ φῆναι· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.*

H 18<sub>20</sub>:  
*οὕτως γὰρ εἶπεν· γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.*

2) H 2<sub>51</sub>:  
*λέγων· διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν· οὐκ εἶνεκεν ἀγνοεῖτε καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.*

H 3<sub>50</sub>:  
*μὲνημαὶ πον αὐτὸν αἰτιώμενον τοὺς Σαδδουκαίους εἰπεῖν· διὰ τοῦτο πλανᾶσθε. μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ*

1) Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. Halle 1832, I 268 ff.; Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelienzitate Justins. Halle 1850, 307 ff.; Lehmann, Die klement. Schriften. Gotha 1870, 118 ff.

2) Preuschen, Antilegomena. Gießen 1901, 80 ff.

τῶν γραφῶν, οὐ εἶνεκεν ἀγνοεῖτε τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ cf. 351.

H 18<sup>20</sup>:

καὶ ἀλλαγῇ που λέγει . . .  
 . . . διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν, οὐ εἶνεκεν ἀγνοεῖτε καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

Mc. 12<sup>24</sup>:

ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

Mt. 22<sup>29</sup>:

ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

3) H 3<sup>18</sup>:

〈γνώσις〉 ἢ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοίξει δύναμις δι' ἧς μόνης εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰσελθεῖν ἔστι

H 3<sup>52</sup>:

αὐτὸς ἀληθῆς ὡν προφήτης ἔλεγεν· ἐγὼ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δὲ ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσερχεται εἰς τὴν ζωὴν.

H 7<sup>7</sup>:

ἡ μὲν οὖν τῶν ἀπολλυμένων ὁδὸς πλατεία μὲν καὶ ὀρθωτάτη, ἀπολλύουσα δὲ ἄνευ τοῦ πόνου, ἡ δὲ τῶν σωζομένων στενὴ μὲν καὶ τραχεῖα.

H 18<sup>17</sup>:

καὶ ὁ διδάσκαλος συμφώνως εἶπεν· εἰσελθετε διὰ τὴν στενῆς καὶ τεθλιμμένης ὁδοῦ, δι' ἧς εἰσελεύσεσθε εἰς τὴν ζωὴν.

Mt. 7<sup>14</sup>:

στενὴ ἡ [πύλη] καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν.

Joh. 10<sup>9</sup>:

ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα, δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσελθῇ, σωθήσεται

4) H 3<sup>19</sup>:

καὶ ὅμως ἡγάπα καὶ τοὺς μισοῦντας καὶ ἔκλαυσε τοὺς ἀπειθοῦντας καὶ εὐλόγει τοὺς λοιδοροῦντας

τας, ἤϋχετο ὑπὲρ ἐχθραινόντων. καὶ οὐ μόνον ταῦτα ἐποίει ὡς πατήρ, ἀλλὰ καὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς, ὡς πρὸς ἀδελφοὺς ἔχοντας τὰ ὅμοια ποιεῖν ἐδίδασκεν.

H 12<sup>32</sup>:

δίκαιος πειράται καὶ ἐχθροὺς ἀγαπᾷ καὶ λοιδοροῦντας εὐλογεῖν. ἔτι μὴν καὶ ὑπὲρ ἐχθρῶν εὐχέσθαι ἀδικοῦντας ἔλεει. διὸ καὶ προσαδικεῖσθαι ἀπέχεται καὶ ὁμῶς καταρωμένους εὐλογεῖ, τύπτοι συγχωρεῖ, διώκουσιν ὑποχωρεῖ κτλ.

Mt. 5<sup>44</sup>:

ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, [εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς] καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν [ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων ὑμᾶς.

Luc. 6<sup>27</sup>:

ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

Justin, Apol. I 15:

εὐχέσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὐχέσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς cf. Dial. c. Tryph. 133.

5)

H 3<sup>37</sup>:

τῷ (sc. θεῷ) σῶμά σου καὶ ψυχὴν κολάσαι καὶ σῶσαι δυναμένῳ.

H 17<sup>5</sup>:

λέγων· μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τοῦ ἀποκτείνοντος τὸ σῶμα, τῇ δὲ ψυχῇ μὴ δυναμένῳ τι ποιῆσαι· φοβήθητε δὲ τὸν δυνάμενον καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς βαλεῖν.

R 3<sup>4</sup>:

dicens: Nolite timere eos qui occidunt corpus, animas autem non possunt occidere. timete autem eum qui potest et corpus et animam perdere in gehennam.

Mt. 10<sup>28</sup>:

μὴ φοβείσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτείνοντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτείνειν. φοβείσθε δὲ μᾶλ-



λον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀποδοῖ  
ἐν γέεννῃ.

Lc. 12<sup>41</sup>:

μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα καὶ  
ταῦτα μὴ ἔχόντων περισσώτερόν τι ποιῆσαι  
φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτείνει ἔχοντα ἕξου  
ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν.

Justin, Apol. I 19:

μὴ φοβείσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ  
μὴ δυνάμενους τι ποιῆσαι. φοβήθητε δὲ τὸν  
τὸ ἀποθάνειν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα  
γέενναν ἐμβαλεῖν.

6)

H 3<sup>51</sup>:

εἶπεν· ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται,  
ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νο

Ep. Petr. 2:

εἶπεν· ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, ἰῶτα  
ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου

Mt. 5<sup>18, 19</sup>:

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς  
ἢ γῆ, ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ  
τοῦ νόμου. ἕως κτλ.

7)

H 3<sup>55</sup>:

ἔφη· ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ [καὶ] τὸ οὐ οὐ· τί  
περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἔστιν.

H 19<sup>2</sup>:

εἶρηκεν· ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὐ οὐ,  
περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἔστιν.

Mt. 5<sup>37</sup> cf. Jac. 5<sup>12</sup>:

ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναὶ, οὐ οὐ. τὸ δὲ περὶ  
τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἔστιν.

Justin, Apol. I 16:

ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ, καὶ τὸ οὐ οὐ, τὸ δὲ περὶ  
σὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ.

8)

H 3<sup>57</sup>:

τοῖς δὲ πειθομένοις κακὸν αὐτὸν εἶναι, ὡς αἱ γραφ  
γουσιν, ἔφη· μὴ με λέγετε (cod.: λέγε) ἀγαθόν· εἰ  
ἀγαθὸς εἶς ἔστιν.

H 17<sup>4</sup>:

*μή με λέγε αγαθόν, ό γάρ αγαθός εις έστιν.*

H 18<sup>1</sup>:

*λέγειν· μή με λέγε αγαθόν· ό γάρ αγαθός εις έστιν, ό πατήρ ό έν τοις ούρανοις.*

H 18<sup>3</sup>:

*αὐτός ό διδάσκαλος ήμῶν τῶ εἰπόντι Φαρισαίῳ, τί ποιήσας ζωήν αἰώνιον κληρονομήσω; πρῶτον ἔφη· μή με λέγε αγαθόν· ό γάρ αγαθός εις έστιν, ό πατήρ ό έν τοις ούρανοις cf. H 18<sup>17</sup>.*

Lc. 18<sup>18, 19</sup>:

*λέγων· διδάσκαλε αγαθέ, τί ποιήσας ζωήν αἰώνιον κληρονομήσω; εἶπεν δέ αὐτῷ ό Ἰησοῦς· τί με λέγεις αγαθόν; οὐδεις αγαθός ει μή εις θεός cf. Mt. 19<sup>16t</sup>. Mc. 10<sup>17t</sup>.*

Justin, Ap. I 16:

*ειπόντος· διδάσκαλε αγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων· οὐδεις αγαθός ει μή μόνος ό θεός, ό ποιήσας τὰ πάντα.*

Dial. c. Tryph. 101:

*λέγοντος· διδάσκαλε αγαθέ, ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις αγαθόν; εις έστιν αγαθός, ό πατήρ μου ό έν τοις ούρανοις.*

9)

H 3<sup>57</sup>:

*καί πάλιν· γίνεσθε αγαθοί και οἰκτιρμονες ως ό πατήρ ό έν τοις ούρανοις, ὅς ανατέλλει τόν ήλιον ἐπ' αγαθοις και πονηροις και φέρει τόν ὑέτὸν ἐπὶ δικαιοις και ἀδικοις.*

H 11<sup>12</sup>:

*ει γάρ ὄντως οὐκ ἐφρόντιζεν, οὐκ ἄν οὐδὲ τόν ήλιον αὐτοῦ ἀνέτελλεν ἐπὶ αγαθόνς και πονηροῦς οὔτε τόν ὑέτὸν αὐτοῦ ἔφερεν ἐπὶ δικαιοις και ἀδικοις.*

H 12<sup>26</sup>:

*εὐεργετοῦντα δικαιοις και ἀδικοις, ὡς αὐτός ό θεός πᾶσιν έν τῷ νῦν κόσμῳ τόν τε ήλιον και τοῦς ὑετοῦς αὐτοῦ παρέχων.*

H 18<sup>2</sup>:

*ὀρῶ ποιῶντα τόν δημιουργόν, παρέχοντα τόν ήλιον αγαθοις και κακοις και τόν ὑέτὸν δικαιοις και ἀδικοις.*

R 3<sup>38</sup>:

boni est enim solem suum et pluvium ex aequo justis et injustis praebere.

R 5<sup>13</sup>:

propheta docet: Estote misericordes sicut et pater vester coelestis misericors est, qui oriri facit solem suum super bonos et malos et pluit super justos et injustos.

Lc. 6<sup>36</sup>:

γίνεσθε οἰκτιρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτιρμων ἐστίν.

Mt. 5<sup>45</sup>:

ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.

Justin, Ap. I 15:

γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτιρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτιρμων καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἀμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηροὺς.

Dial. c. Tryph. 96:

γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτιρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος . . . θεὸν . . . ὀρῶμεν τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλοντα ἐπὶ ἀχαρίστους καὶ δικαίους καὶ βρέχοντα ἐπὶ ὀσίους καὶ πονηροὺς.

10)

H 3<sup>72</sup>:

σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἢ δεῖ λύειν καὶ δεσμεῖν ἢ δεῖ δεσμεῖν.

Ep. Clem. 2:

διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντός οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς.

Ep. Clem. 6:

ὁ ἂν δῆσῃ ἐπὶ γῆς, δέδεται καὶ ἐν οὐρανῷ, ὁ δ' ἂν λύσῃ, λέλυται.

Mt. 16<sup>19</sup>:

δώσω σοι τὰς κλείδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἂν δῆσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐ-

ρανοίς, καὶ ὃ ἐὰν λύσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς cf. Mt. 18<sup>18</sup>.

- 11) H 3<sup>60</sup>:  
μακάριος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς θεραπείας τῶν συνδούλων αὐτοῦ.

H 3<sup>64</sup>:  
μακάριος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς θεραπείας τῶν συνδούλων αὐτοῦ.

Mt. 25<sup>21</sup>:  
εὖ, δούλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπ' ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω cf. Lc. 19<sup>17</sup>.

Lc. 12<sup>42</sup>:  
τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ.

- 12) H 7<sup>4</sup>:  
ἅπερ ἕκαστος ἐαυτῷ βούλεται καλὰ, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον.

H 11<sup>4</sup>:  
πάντα ὅσα ἐαυτῷ τις θέλει καλὰ, ὡσαύτως ἄλλω χρῆζοντι παρεχέτω.

H 12<sup>32</sup>:  
ὃ θέλει ἐαυτῷ καὶ τῷ πλησίον· οὗτος γάρ ἐστι θεοῦ νόμος καὶ προφητῶν.

Mt. 7<sup>12</sup>:  
πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

Lc. 6<sup>31</sup>:  
καὶ καθὼς θέλετε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.

Justin, Dial. c. Tryph. 93:  
ἅπερ ἐαυτῷ βούλεται ἀγαθὰ, κάκεινω βουλήσεται.

- 13) H 8<sup>6</sup>:  
λέγει· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι [ἀπ]έκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν [καὶ] πρεσβυτέρων καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν.

R 45:

ait: confiteor tibi, pater, domine coeli et terrae, quia occultasti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis.

H 175:

ἔτι δὲ ἐξομολογείται τῷ κυρίῳ οὐρανοῦ καὶ γῆς.

H 181st. (nach Simon-Marcion):

τὸν σὸν διδάσκαλον αὐτιῶ ἐλπόντα· ἐξομολογοῦμαι σοὶ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἄπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν· καὶ ὁ Πέτρος, οὕτω μὲν, ἔφη, ὁ λόγος οὐκ ἐλέχθη... ὁ δὲ Ἰησοῦς... οὐκ εἶπεν· ἄτινα ἦν κρυπτὰ, ἀλλὰ τὸ δοκοῦν τραχύτερον εἶρηκεν· εἶπεν γάρ· ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν.

Lc. 10<sup>21</sup> cf. Mt. 11<sup>25</sup>:

ἐξομολογοῦμαι σοὶ πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας (Mt. ἔκρυψας) ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις.

14)

H 821:

ἔφη (sc. Christus)· γέγραπται· κύριον τὸν θεὸν σου φοβηθήση καὶ αὐτῷ λατρεύσεις μόνῳ.

R 434:

respondit ei (sc. Christus): scriptum est: dominum deum adorabis et illi soli servies.

H 105:

λέγητε· κύριον τὸν θεὸν φοβηθήση καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

R 513:

dominum deum tuum adorabis (cod. timebis) et illi soli servies.

H 177:

ἀφ' ὧν ἐντολῶν αὕτη πρώτη καὶ μεγάλη τυγχάνει, τὸ φοβηθῆναι κύριον τὸν θεὸν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν cf. H 1233.

R 244:

scriptura dicens: dominum deum tuum adorabis et illi soli servies.

Deut. 6<sup>13</sup>:

κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

Mt. 4<sup>10</sup>:

γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

Justin, Dial. c. Tryph. 125 (cf. 103).

ἀποκρίνεται γὰρ αὐτῷ· γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

15)

H. 8<sup>21</sup>:

τῷ γὰρ τῆς ἐνσεβείας ἡμῶν βασιλεὶ προσῆλθὲν ποτε ὁ πρόσκαιρος βασιλεύς . . . ἔφη· πᾶσαι αἱ τοῦ νῦν κόσμου βασιλῆαι ὑπόκεινται ἐμοί. ἔτι τε ὁ χρυσὸς καὶ ὁ ἄργυρος καὶ πᾶσα ἡ τρυφή τοῦ κόσμου τούτου ὑπὸ ταῖς ἐμαῖς ἐστὶν ἐξουσίαις· διὸ πεσὼν προσκύνησόν μοι καὶ δώσω σοι πάντα ταῦτα κτλ. (s. No. 14).

H 11<sup>35</sup>:

ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προσδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ μηδὲν δυνηθεῖσα κτλ.  
ὁ πονηρὸς τεσσαράκοντα ἡμέρας διαλεχθεὶς αὐτῷ καὶ μηδὲν δυνηθεὶς κτλ.

H 19<sup>2</sup>:

ὁμολογεῖ ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας διαλεχθέντα πεπειρακέναι αὐτόν.

Mt. 4<sup>3</sup>:

καὶ προσελθὼν αὐτῷ ὁ πειράζων . . .

4<sup>9</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτα πάντα σοι δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.

Lc. 4<sup>2</sup>:

ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

4<sup>6</sup> εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἀπάσαν καὶ τὴν δόξαν κτλ.

Justin, Dial. c. Tryph. 103:

προσῆλθεν αὐτῷ (sc. ὁ διάβολος) . . . πειράζων αὐτόν cf. c. 125.

16)

H 11<sup>35</sup>:

ὑστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα.

H 19<sub>2</sub>

ὅτι ἐώρακεν τὸν πονηρὸν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐδήλωσεν.

Lc. 10<sub>18</sub>:

ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.

17)

H 17<sub>4</sub>:

ἔλεγεν· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, ὡς οὐδὲ τὸν υἱὸν τις οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

H 18<sub>4</sub>:

λέγει· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, ὡς οὐδὲ τὸν υἱὸν τις οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι cf. H 18<sub>7</sub>.

H 18<sub>13</sub>:

περὶ τοῦ· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν τις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

H 18<sub>20</sub>:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, ὡς οὐδὲ τὸν υἱὸν τις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

R 2<sub>47</sub>:

dicit: nemo novit filium nisi pater; neque patrem quis novit nisi filius et cui voluerit filius revelare.

Mt. 11<sub>27</sub>:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι cf. Lc. 10<sub>22</sub>.

## Justin, Ap. I 63:

οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

## Dial. c. Tryph. 100.

εἰπὼν· πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

Ein Überblick zeigt uns, daß No. 1. 2. 6. 7, die, wie aus den Einführungsworten ersichtlich ist, samt und sonders wirkliche Zitate sind, wörtlich übereinstimmen. Dazu ist zu bemerken: No. 1 findet sich überhaupt nicht in einem kanonischen Evangelium, obwohl es sonst oft von den Vätern als Herrenwort angeführt wird<sup>1</sup>. No. 2 weicht von den kanonischen Evangelien durch die Wendung τὰ ἀληθῆ τῶν γραφῶν ab, wofür diese nur τὰς γραφάς haben. No. 6 bietet den nur Mt. 5<sup>18</sup> vorkommenden Gedanken, jedoch in anderer Satzkonstruktion. No. 7 bringt das Herrenwort in einer Form, die von Mt. 5<sup>37</sup> differiert, dagegen mit Justin Ap. I 16 (vgl. auch Jak. 5<sup>12</sup>) wörtlich kongruiert. Das alles weist darauf hin, daß die verschiedenen Zitate da, wo sie übereinstimmen, literarisch zusammenhängen. Nun gehören die Kapitel, welche die in No. 1. 2 und 6 angeführten Herrenworte enthalten, zu den *K. II*<sup>2</sup>. Stimmen aber in diesen verschiedenen Kapiteln von H auch die Schriftzitate überein, so geben sie die Probe für die Richtigkeit unserer Quellenscheidung. Es sei noch bemerkt, daß alle drei Zitate sich nicht bei Justin finden.

Das gilt jedoch von No. 7. Dabei ist festzustellen, daß das Wort in H 3<sup>55</sup> und 19<sup>2</sup> vollkommen wörtlich mit Justin übereinstimmt, dagegen von dem kanonischen Matthäus abweicht. H 3<sup>55</sup> und 19<sup>2</sup> gehören aber zu denjenigen Partien der *K. II*, wo der antimarcionitische Redaktor tätig ist, wie die antimarcionitische Polemik in H 3<sup>55</sup> und 19<sup>2</sup> beweist. Hat er nun, wie oben gezeigt, wesentlich aus Justins Antimarcion geschöpft, so muß er auch in den Schriftzitate mit Justin harmonieren. Ist dies aber hier tatsächlich der Fall, und zwar an zwei verschiedenen Stellen bei H zugleich, so bestätigt dies unsere frühere Untersuchung. Auch erklärt es uns den Zusammenhang zwischen den Evangelienzitate in H und bei Justin, auf den Credner und Hilgenfeld a. a. O. aufmerksam gemacht haben, ohne ihn richtig erklären zu können. Bei No. 8 und 17 verhält es sich genau ebenso. Offenbar liegen auch hier wirkliche Zitate vor,

1) Vgl. Cotelier-Clericus Patr. Ap. I 249 sq. Credner, Beiträge I 326. Hilgenfeld a. a. O. 369 Anm. 1. Resch, Agrapha 118. 121. 235.

2) H 2<sup>50</sup>. 3<sup>51</sup>. 18<sup>20</sup>. Ep. Petr. 2. H 3<sup>51</sup> (s. o. S. 95 f.).



und zwar aus einem schriftlichen Evangelium, wie die durchgängige wörtliche Übereinstimmung an verschiedenen Stellen in H zeigt. Bei No. 8 ist am vollständigsten H 18<sub>3</sub>, wo nicht nur der Anlaß des Herrenwortes, die Frage des Pharisäers an Jesus, sondern auch, wie H 18<sub>1</sub>, in der Antwort die Apposition zu Gott  $\acute{\omicron}$  πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς steht. Vergleichen wir hiermit die kanonischen Evangelien, so finden wir weniger Ähnlichkeit bei Matthäus, als bei Lukas, mit dem auch Markus 10<sub>17 f.</sub> sowohl in der Fragestellung des Pharisäers als auch in der Antwort Jesu mehr übereinstimmt. Ist dies schon auffällig, da doch die Evangelienzitate in H, insbesondere die aus den *K. II.* mehr mit Matthäus harmonieren, so muß es noch mehr überraschen, daß auch das Schriftwort in H 18<sub>2</sub> seine nächste Parallele wieder bei Justin, Dial. c. Tryph. 101 hat, während Justin, Ap. I 16 es freier wiedergibt. Allerdings besteht eine kleine Differenz: In H lautet die Antwort Jesu in Form einer Mahnung:  $\mu\grave{\eta}$  με λέγε ἀγαθόν, bei Justin — wie auch bei den Synoptikern — in Form einer Frage  $\tau\acute{\iota}$  με λέγεις ἀγαθόν; Bei Justin ist auch der stärkeren Betonung wegen das Wort εἰς an den Anfang gestellt, wie es auch Mt. 19<sub>17</sub> voransteht. Aber eigenartig ist eben der Gebrauch des Wortes εἰς in H und bei Justin, den wir nur noch so bei dem sonst differierenden Matthäus haben; noch mehr aber die oben angeführte Apposition zu Gott, die nur H 18<sub>1.3</sub> und Justin, Dial. c. Tryph. 101 steht, während Justin, Ap. I 16 dafür — aus dem Gedächtnis — ὁ ποιήσας τὰ πάντα bringt, die Synoptiker aber sie weglassen. Unsere Quellenkritik hat uns diese Verwandtschaft mit Justin erklärt: H 3<sub>57</sub>. 17<sub>4</sub>. 18<sub>1.3</sub> gehören zu der antimarcionitischen Bearbeitung der *K. II.*

Ähnlich verhält es sich bei No. 17. Sämtliche Stellen aus H weichen in gleicher Weise von Matthäus und Lukas ab, indem sie 1. das Präteritum haben (ἔγνω), wo diese das Präsens (ἐπιγινώσκει bzw. γινώσκει), 2. zuerst den Vater und dann den Sohn nennen, wo diese sie in umgekehrter Reihenfolge anführen, 3. das Offenbarungsobjekt im Plural bezeichnen (οἱς), wo diese den Singular haben (ᾧ). In diesen drei Punkten stimmen sie aber wieder völlig mit Justin, Ap. I 63 überein, während Justin, Dial. c. Tryph. 100 nur γινώσκει statt ἔγνω sagt, sonst aber den Text, wie Ap. I 63 — und hier zweimal —, hat. Wie ist dies zu erklären? H 17<sub>4</sub>. 18<sub>4.13.20</sub> gehören zu den anti-

marcionitisch überarbeiteten Partien in H. Wenn dasselbe Herrenwort, das R 247 in einem ähnlichen Zusammenhang angeführt ist, dem kanonischen Texte angenähert ist, so kommt dies auf Rechnung des Redaktors bzw. Übersetzers von R.

No. 5 ist insofern undurchsichtiger, als an einer Stelle, H 337, kein eigentliches Zitat vorliegt. Aber auch so leuchtet ein, daß H 337 und H 175 einen verschiedenartigen Evangelientext voraussetzen: Während Gott nach H 337 Leib und Seele nur bestraft, wirft er sie nach H 175 in die Hölle. In den kanonischen Evangelien hat aber H 337 keine Parallele, H 175 dagegen stimmt am Schluß mit der Wendung *εις τὴν γένναν τοῦ πυρός βαλεῖν* mehr mit Lukas, am Anfang mit der Wendung *μὴ δυναμένω* mehr mit Matthäus überein. Zeigt es also wenig Übereinstimmung mit einem kanonischen Evangelium, umso mehr mit Justin, Ap. I 19. Hier wie dort findet sich die Wendung *μὴ δυναμένω* (bzw. *δυναμένους*) *τι ποιῆσαι*, die bei Matthäus fehlt und bei Lukas mit den Worten *μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι* umschrieben ist; hier wie dort die Wendung *εις* (H *τὴν*) *γένναν* (H *τοῦ πυρός*) *ἐμβαλεῖν* (H *βαλεῖν*), die auch, allerdings wieder nur umschrieben, Lukas hat. Hier wie dort die Form *φοβήθητε*, wie auch bei Lukas. Jedenfalls zeigt H 175 größere Verwandtschaft mit Justin als mit den Synoptikern, H 337 dagegen weder mit Justin noch mit den Synoptikern: H 337 steht in den *K. II.*, H 175 in ihrer antimarcionitischen Redaktion. — R 34 gehört zu dem späten Einschub, den der Redaktor von R in den Zusammenhang von *K. II.* gemacht hat. Hier steht darum eine Lesart, die dem kanonischen Matthäus konform ist.

Mit No. 13 hat es eine ähnliche Bewandnis. H 86 einerseits und H 175 und 1815 andererseits unterscheiden sich dadurch, daß dort Gott als Vater, hier als Herr angeredet wird, während er R 45 und bei den Synoptikern Vater und Herr heißt; H 86 und H 1815 differieren noch darin, daß dort neben den *σοφοί* auch *προσβύτεροι* genannt sind, die H 1815 fehlen und bei Lukas und Matthäus durch *συνετοί* ersetzt sind. H 1815 kennt außerdem zwei Lesarten, die gegenübergestellt werden. Petrus, d. i. der Autor von H 1815, und Simon, d. i. nach dem Zusammenhang Marcion, sind die Vertreter beider Lesarten, die also differieren:

<p>Petrus:</p> <p>ἐξομολογοῦμαι σοι κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν.</p>	<p>Simon:</p> <p>ἐξομολογοῦμαι σοι κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις θηλάζουσιν·</p>
--	---

Nun stimmt in der Tat die Lesart im Text des Simon-Marcion im wesentlichen mit der des marcionitischen Evangeliums, welche nach Tertullian bezw. Epiphanius lautete:

<p>Tertullian</p> <p>adv. Marc. IV 25:</p> <p>Gratias ago et confiteor, domine coeli, quod ea quae erant abscondita sapientibus et prudentibus, revelaveris parvulis.</p>	<p>Epiphanius</p> <p>adv. haer. 42:</p> <p>εὐχαριστῶ σοι κύριε τοῦ οὐρανοῦ. οὐκ εἶχε δὲ καὶ τῆς γῆς. οὐδὲ πᾶτερ εἶχεν. ἐλέγχεται δὲ κάτω γὰρ εἶχεν ναὶ ὁ πατήρ.</p>
---	---

Denn wenn auch in anderen Einzelheiten die Lesart Marcions nicht festzustellen ist, jedenfalls stand hier, was auch H 18<sup>15</sup> bezeugt, κύριε statt πᾶτερ und ἀπερ ἦν κρυπτά. Es wird daher anzunehmen sein, daß auch der Text des Petrus keinesfalls das Wort πᾶτερ gehabt, das H 8<sup>6</sup> und R 4<sup>5</sup> steht. Wie aber ist diese Differenz zu erklären? H 17<sup>5</sup> gehört dem antimarcionitischen Redaktor an; H 8<sup>6</sup> einer anderen Quelle, als welche wir wohl die klementinische Schrift anzunehmen haben (s. o. S. 182). Wenn H 8<sup>6</sup> und 18<sup>15</sup> übereinstimmend und abweichend von Lc. 10<sup>21</sup> sowie R 4<sup>5</sup> den Ausdruck θηλάζουσιν als nähere Bestimmung von νηπίοις bringen, so dürfte dies auf Rechnung des Redaktors der Homilien kommen. Denn Marcion hat, wie wir aus Tertullianus ersehen, diesen Zusatz nicht gehabt; auch H 18<sup>15</sup> wird er, wo νηπίοις dreimal erwähnt ist, zweimal im Texte des Marcion weggelassen. Ist er aber hier von dem Redaktor einmal als eingetragen nachzuweisen, so ist er auch H 18<sup>15</sup> — wohl auf Grund von H 8<sup>6</sup> — eingetragen worden.

Bei No. 9 ist vor allem die erste Schriftstelle H 3<sup>57</sup> beachtenswert. Sie ist als eigentliches Zitat gedacht, stellt aber, insofern wenigstens der kanonische Text in Betracht kommt, eine Mischung aus zwei verschiedenen Schriftstellen, Lc. 6<sup>36</sup> und Mt. 5<sup>45</sup>, dar. Von diesen unterscheidet sie sich aber im einzelnen wieder da-

durch, daß sie nicht nur wie Lc. 6<sup>36</sup> mahnt, barmherzig (*ολιψίμων*), sondern auch gütig (*ἀγαθός*) zu sein. Dieser Zusatz ist aber gerade nach dem Zusammenhang, in dem dieses Zitat steht, durchaus wesentlich. Soll es doch im Gegensatz zu der marcionitischen These die Güte des Schöpfergottes beweisen. In ebendemselben Zusammenhang steht es auch, allerdings ohne den ersten Teil (Lc. 6<sup>36</sup>), H 18<sup>2</sup>, wo ebenfalls bewiesen werden soll gegenüber der Lehre Marcions *ἀγαθὸν εἶναι τὸν παρρητικόν* (sc. *δημιουργόν*). Dürfen wir daher annehmen, daß derjenige, welcher H 3<sup>57</sup> schrieb, auch H 18<sup>2</sup> geschrieben hat — es ist beidemal der antimarcionitische Redaktor —, so werden wir auch vermuten können, daß er H 18<sup>2</sup> jenen Vordersatz (Lc. 6<sup>36</sup>) wenigstens im Kopfe hatte, wenn er ihn auch nicht niederschrieb. Das Gleiche gilt von R 3<sup>38</sup>, wo dasselbe Schriftwort — wie H 18<sup>2</sup> — unter Weglassung des ersten Teils in der antimarcionitischen Polemik verwertet wird. Nur enthält diese Stelle in den Worten *boni est* einen noch deutlicheren Hinweis auf den Anfang des Zitats: *γίνεσθε ἀγαθοί*. — Anders verhält es sich dagegen an den beiden anderen Stellen, H 11<sup>12</sup> und 12<sup>26</sup>. Hier handelt es sich dem Zusammenhang nach nicht um den Beweis für die Güte des Schöpfergottes, sondern H 11<sup>26</sup> um den Beweis der Fürsorge Gottes, H 12<sup>26</sup> dagegen um die Mahnung zu wahrer Menschenliebe, welche auch den Feind mit umfaßt. Ist nun auch für H 11<sup>12</sup> die Möglichkeit zuzugeben, daß hier jener Vordersatz Lc. 6<sup>36</sup> ergänzt werden könnte, so ist sie an zweiter Stelle völlig ausgeschlossen, da der Hinweis auf die *ἐχθροί* und *κακοί*, die man lieben müsse, nur an einen Vordersatz denken läßt, wie er Mt. 5<sup>44</sup> in der Mahnung zur Feindesliebe wirklich vorangeht. Da nun aber H 12<sup>26</sup> und H 11<sup>12</sup> denselben Verfasser haben — es ist der klementinische Redaktor —, so kann auch an letzter Stelle H 11<sup>12</sup> nur derselbe Vordersatz Mt. 5<sup>44</sup> vorausgesetzt werden.

Dieselbe eigentümliche Verbindung zweier Herrenworte, die in den kanonischen Evangelien an zwei ganz verschiedenen Stellen stehen, findet sich nun ebenso wie bei dem antimarcionitischen Bearbeiter auch bei Justin, sowohl Ap. I 15 als auch Dial. c. Tryph. 96. Dazu wird auch hier beidemal an erster Stelle die Eigenschaft der Güte hervorgehoben, wenn auch anstatt des Ausdrucks *ἀγαθός* der verwandte *χρηστός* gebraucht wird.

Ja, im Dial. c. Tryph. wird der zweite Teil des Zitats ganz mit derselben Wendung eingeleitet, wie H 18<sub>2</sub> (Dial. c. Tryph. = *θεὸν ὁρῶμεν* . . . H 18<sub>2</sub>: *ὁρῶ . . . τὸν δημιουργόν*). Der literarische Zusammenhang zwischen dem antimarcionitischen Redaktor und Justin tritt also auch hier zu Tage.

Wenn ein solcher Zusammenhang mit Justin H 11<sub>12</sub> und 12<sub>26</sub> nicht zu konstatieren, vielmehr H 12<sub>26</sub> völlig ausgeschlossen ist, so beruht dies darauf, daß an beiden Stellen nicht der antimarcionitische, sondern der klementinische Redaktor (vgl. R 5<sub>13</sub>) tätig ist.

Merkwürdig erscheint es nur, daß auch R 5<sub>13</sub> eine ähnliche Vermischung wie H 3<sub>57</sub> und bei Justin vorliegt, da hier der antimarcionitische Redaktor nicht in betracht kommen kann. Doch ist sie nur ähnlich, da ja der Hinweis auf die Güte Gottes im ersten Teil des Zitats fehlt, wie es hier überhaupt an Lc. 6<sub>36</sub> angepaßt ist. Daher wird sie nicht auf eine literarische Verwandtschaft mit Justin, sondern auf eine mehr zufällige Ideenassociation zurückzuführen sein, wie denn auch Epiphanius haer. 66<sub>22</sub> und Origenes de principiis II 4<sub>1</sub> ähnliche Textverbindungen bringen<sup>1</sup>.

No. 14 weist die Eigentümlichkeit auf, daß sämtliche Stellen aus H ebenso wie Deut. 6<sub>13</sub> in LXX *φοβέισθαι*, sämtliche Stellen aus R dagegen wie Mt. 4<sub>10</sub> und Justin *προσκυβεῖν* adorare gebrauchen. Scheint dieses Verfahren sowohl in H als auch in R beabsichtigt zu sein und dem Redaktor von H bezw. R zur Last gelegt werden zu müssen, so beweist doch die Variante *timebis*, die sich R 5<sub>13</sub> findet, daß auch in einigen Ausgaben von R der Ausdruck *φοβηθήσῃ* gestanden haben muß; daher wird er mit mehr Recht dem klementinischen Redaktor als dem von H zuzuschreiben sein. Ebenso erscheint aber auch bei näherem Zusehen das Verfahren in R nicht ganz folgerichtig. Hat er nämlich zweifellos das Bestreben, sich dem kanonischen Text zu akkommodieren, so schreibt er mit gutem Grund R 4<sub>34</sub> und 5<sub>13</sub>, wo beidemal das Zitat als das Wort, mit dem Christus den Versucher abweist, angeführt wird, *adorabis* statt *timebis*, da ja auch Mt. 4<sub>10</sub> *προσκυνήσεις* steht; dagegen schreibt er grundlos R 2<sub>44</sub> *adorabis*, da dem ganzen Kontext und der Zita-

1) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 1:2. Anm. 1.

tionsformel (*scriptura dicit*) nach nur das alttestamentliche Wort Deut. 6<sup>13</sup> gemeint sein kann, wo nicht *προσκυνήσεις*, sondern *φοβηθήση* steht. Dieses widerspruchsvolle Verfahren läßt sich nur dadurch erklären, daß der Bearbeiter von R in der Grundschrift an der Stelle R 2<sup>44</sup> bereits den Ausdruck *προσκυνήσεις* statt *φοβηθήση* vorfand. Hat dieser Ausdruck aber in der Grundschrift, abweichend von ihrer Vorliebe für den Ausdruck *φοβηθήση*, gestanden, so kann er nur dadurch erklärt werden, daß hier eine Quellschrift verwandt wurde: es ist der Antimarcion Justins, der ja auch nur den Ausdruck *προσκυνήσεις* kennt.

No. 3 bietet nur in H 3<sup>52</sup> und H 18<sup>17</sup> wörtliche Zitate. Die größte Verwandtschaft besteht zwischen H 3<sup>18</sup>, 3<sup>52</sup> und 18<sup>17</sup>, indem hier überall der Schlußsatz ziemlich übereinstimmt, ohne in den kanonischen Evangelien eine Parallele zu haben. Doch stehen sich H 3<sup>18</sup> und 3<sup>52</sup> insofern näher, als hier im Vorderatz von der Pforte des Lebens (*πύλη τῆς ζωῆς*), H 18<sup>17</sup> dagegen nur von dem engen und schmalen Weg die Rede ist. Während H 3<sup>18</sup> und 3<sup>52</sup> weder aus Mt. 7<sup>13. 14</sup> noch aus Joh. 10<sup>9</sup> unmittelbar entnommen sein können<sup>1</sup>, spielt H 18<sup>17</sup> im ersten Teil zweifellos an Mt. 7<sup>13. 14</sup> an. H 7<sup>7</sup> ist nichts anderes als eine durchaus freie Wiedergabe dieser Schriftstelle. Der Unterschied in der Art der Zitierung ist klar; er beruht auf der Verschiedenartigkeit der Quellen.

H 3<sup>18</sup> gehört den *K. II.* an, H 3<sup>52</sup> steht auch in den *K. II.*, aber an einer Stelle, wo der Bearbeiter der Homilien eine Anzahl Schriftstellen hinzugetan hat, die, indem sie die Heilsnotwendigkeit Christi dartun, mit dem Zusammenhang in *K. II.*, nämlich mit dem Nachweis, daß es auch falsche Perikopen in der Schrift gibt, nichts zu tun haben (s. u. S. 323).

H 18<sup>17</sup> ist dem antimarcionitischen Redaktor zuzuweisen. Die Verwandtschaft zwischen H 3<sup>18</sup> und H 3<sup>52</sup> beruht darauf, daß der Redaktor in seiner Vorlage ein Schriftwort wie H 3<sup>18</sup> vorfand, das er jedoch von sich aus abänderte. Die Differenz in H 7<sup>7</sup> gegenüber den oben behandelten Homilienzitaten hat ihren Grund darin, daß hier eine andre Quelle, *II. II.* verarbeitet ist, die, wie noch genauer gezeigt wird, eine Kenntnis der kano-

1) Vgl. dazu Credner a. a. O. 326; Hilgenfeld a. a. O. 344.

nischen Evangelien allenthalben voraussetzt, sie aber vielfach frei wiedergibt.

No. 4 bietet keine eigentlichen Zitate, sondern nur schriftgemäße Ausführungen. Doch zeigt H 3<sup>19</sup> einige charakteristische Eigentümlichkeiten, wie den Zusatz, der sich weder bei den Synoptikern noch bei Justin findet *ἐκλαίς τοὺς ἀπειθοῦντας*, und die Wendungen *ἡγάπα τοὺς μισοῦντας*, die so nur noch bei Justin steht, und *εὐλόγει τοὺς λοιδοροῦντας*, die sich nur noch H 12<sup>32</sup> findet (cf. 1. Petr. 2<sup>23</sup> sowie Resch, Agrapha 245). Auch H 12<sup>32</sup> unterscheidet sich gerade durch diese letzte Wendung charakteristisch von den Synoptikern und Justin. Doch kennt H 12<sup>32</sup> auch die parallele Wendung, wie sie die Synoptiker und Justin haben, *εὐλογεῖν καταρωμένους*. — H 3<sup>19</sup> gehört zu den *K. II.* und stellt deren eigenartigen Evangelientext dar. H 12<sup>32</sup> stammt von dem Redaktor der Klementinen bezw. Homilien, dessen Charakter sich gerade hier deutlich zeigt, wo er denselben Gedanken bezw. dasselbe Schriftwort unmittelbar hintereinander in zwei verschiedenen Wendungen anführt, von denen die erste den *K. II.* entlehnt ist, die zweite dagegen den Synoptikern.

No. 10 bietet ebenfalls nur schriftgemäße Ausführungen über Mt. 16<sup>19</sup>. Doch unterscheiden sich Ep. Clem. 2 und 6 in gleicher Weise von H 3<sup>72</sup> durch den aus Mt. 16<sup>19</sup> entnommenen Zusatz *ἐπὶ γῆς* und *ἐν οὐρανῷ* (bezw. *οὐρανοῖς*): H 3<sup>72</sup> gehört zu den *II. II.*, die gerade in diesen kirchenrechtlichen Ausführungen über die Amtsgewalt des Bischofs usw., wie oben S. 64 ff. gezeigt ist, von dem klementinischen Redaktor in Ep. Clem. benutzt und verarbeitet worden sind.

No. 11 ist auch kein eigentliches Zitat. Der Ausdruck *ἐπὶ τῆς θεραπείας* verrät Bekanntschaft mit Lukas. An *K. II.* können wir deshalb nicht denken. Beide Stellen sind, wie der Zusammenhang dartut (vgl. No. 10) den *II. II.* entnommen.

No. 12 bietet wieder nur schriftgemäße Ausführungen, jedoch in bezeichnender Verschiedenheit. H 7<sup>4</sup> gebraucht den Ausdruck *βούλεσθαι* wie Justin, Dial. c. Tryph. 93; H 11<sup>4</sup> und 12<sup>32</sup> den Ausdruck *θέλειν* wie Matthäus und Lukas; letztere Stelle spielt unverkennbar auf Mt. 7<sup>12</sup> an. Doch hat H 7<sup>4</sup> den Ausdruck *καλά*, wie H 11<sup>4</sup>, während Justin dafür *ἀγαθά* bietet: H 7<sup>4</sup> steht in den

II. II., während H 11<sup>4</sup> und 12<sup>32</sup> von dem Redaktor der Klementinen herrühren<sup>1</sup>.

No. 15 (vgl. dazu No. 14) ist ebenfalls kein eigentliches Zitat. H 8<sup>21</sup> und 11<sup>35</sup> sind nahe miteinander verwandt, auch darin, daß sie den durch Mt. und Lc. gegebenen Ausdruck *πειράζειν* vermeiden. Der Ausdruck *ἐξουσία* H 8<sup>21</sup> scheint die Bekanntschaft mit der Erzählung des Lukas vorauszusetzen, wie die Bemerkung, daß der Teufel für jetzt von Jesus abließ und ihn später zu fangen suchte, eine Anspielung auf die nur Lc. 4<sup>13</sup> befindliche Notiz enthält. Beide Stellen gehören dem klementinischen Redaktor an. H 19<sup>2</sup>, wo der früher, wie es scheint absichtlich vermiedene Ausdruck *πειράζειν* auftaucht, rührt von dem antimarcionitischen Bearbeiter her, der hier, wie mit den Synoptikern, so auch mit Justin harmoniert.

No. 16 enthält auch keine eigentlichen Zitate. Doch bringt H 11<sup>35</sup> einen erweiternden Zusatz (*ἐπὶ γῆς*), der H 19<sup>2</sup> fehlt. Dort spricht, wie eben gezeigt, der Verfasser der Klementinen, hier der antimarcionitische Redaktor, für den jedoch bei Justin keine Parallele vorliegt. —

Indem wir uns nun denjenigen Schriftziten zuwenden, welche sich nur einmal in H bzw. in gleichem Zusammenhang in R vorfinden, untersuchen wir zunächst die, welche in dem von uns festgestellten Rahmen der K. II. stehen, ausgenommen die, welche dem antimarcionitischen Bearbeiter gehören. Dabei lassen wir es fürs erste dahingestellt, ob sie den K. II. selbst oder einer späteren Redaktion, wie etwa der der Klementinen oder Homilien, angehören.

18) H 2<sup>17</sup>:

*διὸ καὶ ὁ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν πρώτος ἦλθεν* (sc. Ἰωάννης) cf. H 3<sup>22f. 52</sup>.

R 1<sup>60</sup>:

Iohannem majorem fuisse omnibus prophetis et omnibus, qui sunt filii mulierum.

Mt. 11<sup>11</sup>:

*οὐκ ἐγγύεται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείσζων* cf. Lc. 7<sup>28</sup>.

1) Vgl. die Reminiszenz in R. 5<sup>23</sup> (cf. H 11<sup>4</sup>) omne ergo, quod ipse pati non vis, cum facis alii etc.

Texte u. Untersuchungen. N. F. X. 4.



19)

H 3 6:

οὐκ ἔξεστιν τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς υἱοῖς τῆς βασιλείας ἀγαθὰ τοῖς διὰ τὸ ἀδιάκριτον ἀλόγοις ζῴοις παρεῖν οὐδὲν παρασχεῖν cf. R 2 3. 3 1.

Mt. 7 6:

μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν μηδὲ βάλετε τοὺς μαργαίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων.

20)

H 3 6:

μὴ βλασφημοῦντος αὐτοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Mt. 12 31:

πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται

21)

H 3 15:

ὁ δὲ ἡμέτερος διδάσκαλος . . . ἔφη· ὁρᾶτε τὰς οἰκοδομὰς ταύτας; ἀμὴν ὑμῖν λέγω· λίθος ἐπὶ λίθῳ οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε, ὅς οὐ μὴ καθαιρεθῆ, καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ ἢ γενεὰ αὕτη καὶ (sodd. ἢ) καθαίρει ἀρχὴν λήψεται. ἐλεύσονται γὰρ καὶ καθιοῦσιν ἐνταῦθα καὶ περιχαρακώσουσι καὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἐνταῦθα κατασφάξουσιν. ὅμως καὶ τὰ ἐξῆς εἰρηκεν σαφεῖ φωνῇ ἀτίνα αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔχομεν.

Mt. 24 3:

οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα; ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθῳ, ὅς οὐ καταλυθῆσεται. 34: ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐ μὴ παρέλθῃ ἢ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.

Mc. 13 2:

βλέπετε ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς; οὐ μὴ ἀφεθῆ λίθος ἐπὶ λίθῳ, ὅς οὐ μὴ καταλυθῆ.

30: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἢ γενεὰ αὕτη, μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.

Lc. 21 6:

ταῦτα, ἃ θεωρεῖτε, ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ, ὅς οὐ καταλυθήσεται.

32: ἀμὴν λέγω ὑμῖν. ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἢ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα γένηται.

19 43: ἤξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σε καὶ παρεμβαλοῦσιν οἱ ἐχθροὶ σου χάρακά σοι καὶ περικνυλώσουσίν σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν καὶ (44) ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοὶ καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον.

22)

H 3 30:

ταύτην (τὴν εἰρήνην) ἡμῖν ἐνετείλατο προφάσει προσηγορίας πρὸ τῶν τῆς διδασκαλίας λόγων ὑμῖν ἐπιφθέγγεσθαι, ἵνα ἂν ἢ τις ἐν ὑμῖν εἰρήνης τέκνον διὰ τῆς διδασκαλίας ὑμῶν καταλάβῃ αὐτὸν ἢ εἰρήνη. εἰ δὲ ταύτην λαβεῖν ὑμῶν τις μὴ θέλοι, τότε ἡμεῖς ἀποτιναξάμενοι εἰς μαρτυρίαν τῶν ποδῶν ἡμῶν τὸν ἐκ τῶν ὁδῶν κοινορτόν, ὃν διὰ τοὺς καμάτους βαστάξαντες ἠνέγκαμεν πρὸς ὑμᾶς, ὅπως σωθῆτε, εἰς ἐτέρων ἀπώμεν οἰκίας καὶ πόλεις.

3 31: καὶ ἀληθῶς ὑμῖν λέγομεν· ἀνεκτότερον ἔσται γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρας ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῶ τῆς ἀπειθείας τόπῳ ἐνδιατελεῖν.

R 2 30:

praecepit nobis, ut in quamcunque civitatem vel domum introierimus, dicamus: pax huic domui. Et si quidem, inquit, fuerit ibi filius pacis, veniet super eam pax vestra; si vero non fuerit, pax vestra ad vos revertetur. Exeuntes autem de domo vel de civitate illa, ut etiam pulverem, qui adhaeserit pedibus nostris, excutiamus super eos. Tolerabilius autem erit terrae Sodomorum et Gomorrhaeorum in die iudicii, quam illi civitati vel domui.

Mt. 10 13 ff.:

εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν· καὶ ἂν μὲν ἢ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθέτω ἢ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἂν δὲ μὴ ἢ ἀξία, ἢ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. καὶ ὅς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκεῖνης ἐκτινάξατε τὸν κοινορτόν ἐκ τῶν ποδῶν ὑμῶν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκεῖνῃ.

Mc. 6 11: ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐντινάξατε τὸν χοῦν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.

Lc. 9 4f.:

καὶ εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθῃτε, ἐκεῖ μένετε καὶ ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε· καὶ ὅσοι ἂν μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης καὶ τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάσσετε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς.

10 11π.: καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν . . . λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

23)

H 3 50:

καὶ τῷ εἰπεῖν· διὰ τοῦτο οὐ νοεῖτε τὸ εὐλογον τῶν γραφῶν;

Unkanonisch.

24)

H 3 51:

τὸ δὲ εἰπεῖν αὐτὸν· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, καὶ φαίνεσθαι αὐτόν.

Mt 5 17:

μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας. οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι.

25)

H 3 53:

εἰπὼν· πολλοὶ προφητῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν. ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν.

Mt. 13 17:

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφητῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν, ἃ βλέπετε, καὶ οὐκ ἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν.

Lc. 10 2<sup>a</sup> 28:

λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφητῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν, ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ οὐκ ἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι, ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν.

26)

H 3 54:

ἔστιν ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡμῶν λόγῳ. πλὴν τᾶληθῆ τοῦ νόμου εἰδὼς Σαδδουκαίοις πυνθανομένοις καθ' ὃν λόγον Μωϋσῆς ἐπτά συνεχώρησεν γαμεῖν, ἔφη· Μωϋσῆς κατὰ τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέστρεψεν ὑμῖν.

ἀπ' ἀρχῆς γὰρ οὕτως οὐκ ἐγένετο. ὁ γὰρ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν.

Mt. 22<sup>23</sup>:

ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι ... καὶ ἐπρωώτησαν αὐτόν ... <sup>25</sup> ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἐπὶ ἀδελφοί ... <sup>29</sup> πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφάς ... cf. Lc. 20<sup>27</sup>π.

Mt. 19<sup>4</sup>:

εἶπεν· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς; ...

Mc. 12<sup>18</sup>:

καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν ... καὶ ἐπερώτων αὐτόν ... <sup>20</sup> ἐπὶ ἀδελφοί ἦσαν ... <sup>24</sup> οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφάς ...

10<sup>41</sup>: οἱ δὲ εἶπαν· ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ... ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην. ἢ ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς...

27) H 16<sup>15</sup>:

ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγγετο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, υἱὸν δὲ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα διακοσμήσαντος τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν cf. H 17<sup>18</sup>.

Mt. 16<sup>18</sup> f.:

Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· μακάριος εἶ ...

Mc. 8<sup>29</sup>:

Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ Χριστός.

Lc. 9<sup>20</sup>:

Πέτρος δὲ ... εἶπεν· τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.

28) H 17<sup>7</sup>:

εἰς τὰ ἁμαθῆ ἔθνη ἀποστέλλων ἡμᾶς βαπτίσει αὐτούς· εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἐνετείλατο ἡμῖν πρότερον διδάξαι αὐτούς.

R 2<sup>33</sup>:

dominus noster mittens nos apostolos ad praedicandum  
praecepit nobis, ut doceamus omnes gentes de his.

Mt. 28<sup>19</sup>:

πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντε  
αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ το  
ἁγίου πνεύματος (vgl. Justin, Ap. I 61).

29)

H 17<sup>7</sup>:

ἄφ' ὧν ἐντολῶν αὕτη πρώτη καὶ μεγάλη τυγχάνει  
τὸ φοβηθῆναι κύριον τὸν θεὸν καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύειν

Mt. 22<sup>37f.</sup>:

ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου κτ'  
... αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή cf. Dew  
6<sup>13</sup>. Mt. 4<sup>10</sup>. Mc. 12<sup>29, 30</sup> Lc. 10<sup>26f.</sup>

Justin, Ap. I 16:

μεγίστη ἐντολή ἐστὶν· κύριον τὸν θεόν σου προσκυ  
νήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας  
σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸ  
ποιήσαντά σε.

30)

H 17<sup>18</sup>:

ἅμα γὰρ τῷ τὸν κύριον εἰπεῖν τίνα αὐτὸν λέγουσιν κα  
ἄλλους ἄλλο τι λέγοντες αὐτὸν ἀκηκοότες ἐμοῦ ἐπὶ τῇ  
καρδίας ἀνέβη. οὐκ οἶδα οὖν πῶς εἶπον· σὺ εἶ ὁ υἱὸς  
τοῦ ζῶντος θεοῦ. τὸν δὲ μακαρίσαντά με μνηῦσα  
μοι . . . .

17<sup>19</sup>: πρὸς γὰρ στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιοι  
ἐκκλησίας, ἐναντίος ἀνθέστηκός μοι.

Mt. 16<sup>16f.</sup>:

s. o. No. 27.

Mt. 16<sup>18</sup>:

καὶ γὰρ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ  
πέτρᾳ οἰκοδομήσω μοι τὴν ἐκκλησίαν cf. Jes. 50<sup>7</sup>.

31)

H 19<sup>7</sup>:

εἶπεν ὁ διδάσκαλος· ἐκ περισσεύματος καρδίας στόμα λαλεῖ

Mt. 12<sup>34</sup>:

ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ

Lc. 6 45:

ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

32) H 19 14:

ὡς καὶ διὰ τῶν σεισμῶν ὁμολογεῖ καὶ ὡς μεγάλη κυματομένη τῷ διδασκάλῳ πλέοντι καὶ γαλήνην ἐπιτάξαντι τάχιστα πεισθεῖσα ἠσύχασεν.

Mt. 8 24 ff.:

καὶ ἰδὸν σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσῃ, ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων . . . ἐπετίμησεν . . . καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν . . . ὅτι οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν.

Mc. 4 36 ff.:

καὶ γίνεται λαίλαψ μεγάλη ἀνέμων καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν τὸ πλοῖον . . . ἐπετίμησεν . . . καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη . . . ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος . . . ὑπακούει cf. Lc. 8 22 ff.

33) H 19 14:

τί δὲ καὶ οἱ δαίμονες οὐ μετὰ τοῦ φοβεῖσθαι καὶ προτιμᾶν ἐξέβαινον, ἄλλοι δὲ εἰς χοίρους εἰσελθεῖν πρότερον παρακαλοῦντες ἤξιουν ὡς μηδὲ τοῦ εἰς χοίρους εἰσελθεῖν ἄνευ τῆς αὐτοῦ συγχωρήσεως ἐξουσίαν ἔχοντες;

Mt. 8 30 ff.:

ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων . . . οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες . . . οἱ δὲ ἐξεληθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους.

Mc. 5 11 ff.:

ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων . . . καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν . . . καὶ ἐξεληθόντα τὰ πνεύματα εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους.

Lc. 8 31:

καὶ παρεκάλουν αὐτόν, ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν κτλ.

34) H 19 20:

καὶ ὁ Πέτρος· μεμνήμεθα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ διδασκάλου ὡς ἐντελλόμενος εἶπεν ἡμῖν· τὰ μυστήρια ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ οἴκου μου φυλάξατε.

## Unkanonisch.

- 35) H 19<sup>20</sup>:  
διὸ καὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς κατ' ἰδίαν ἐπέλυε τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὰ μυστήρια.
- Mc. 4<sup>34</sup>:  
κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.
- 36) H 19<sup>22</sup>:  
ὅθεν καὶ [ὁ διδάσκ]αλος ἡμῶν περὶ τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος παρ' αὐτοῦ ἐξετά[ζων] . . . . .  
ἡμαρ]εν οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ; ἀπεκρίνατο· οὔτε οὗτός τι ἡμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῆ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἀμαρτήματα.
- Joh. 9<sup>1π.</sup>:  
καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς· καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ἰαββεὶ, τίς ἡμαρτεν. οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ.
- 37) H 20<sup>9</sup>:  
πῶς δυνατὸν εὐλογον εἶναι, τὸν . . . πονηρὸν . . . μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀγγέλων σὺν τοῖς ἀμαρτωλοῖς εἰς τὸ σκότος τὸ κατώτερον πέμπεσθαι; καὶ γὰρ τοῦτο μέμνημαι εἰρηκότος αὐτοῦ τοῦ διδασκάλου.
- Mt. 25<sup>41</sup>:  
πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

Wir untersuchen zunächst die eigentlichen Zitate.

No. 23 und No. 34 sind außerkanonische Herrnworte und beweisen von neuem, daß das in *K. II.* benutzte Evangelium mit keinem der kanonischen Evangelien identisch sein kann<sup>1</sup>.

No. 21 gibt sich als eigentliches Zitat oder vielmehr als die Verbindung mehrerer Herrnworte, die eigenartig teils mit den kanonischen Evangelien übereinstimmen, teils von ihnen ab-

1) Vgl. Resch, *Agrapha* 103, 167 ff. No. 34 kann auch zu *H* gehören.

weichen. Der Anfang (*ὄρατε τὰς οἰκοδομὰς ταύτας*) stimmt mit Mc. 13<sup>2</sup>, die Worte *ἀμὴν ὑμῖν λέγω* finden sich bei der Parallele Mt. 24<sup>3</sup>, während die Ausdrücke *ὄρατε* und *καθαίρεθῆ* in keinem kanonischen Evangelium stehen. Das darauf folgende *καὶ* ist wohl, wie Hilgenfeld<sup>1</sup> richtig vermutet, zu lesen: *καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ*, so daß es zwei verschiedene Aussprüche zu verbinden hat. Das folgende *οὐ μὴ παρέλθῃ ἢ γενεὰ αὕτη* steht ohne den Zusatz, den die 3 Synoptiker haben: *ἕως ἄν πάντα ταῦτα γένηται* (Mt. 24<sup>34</sup>, Mc. 13<sup>30</sup>, Lc. 21<sup>32</sup>). Der Ausdruck *ἢ καθαίρεις*, der nach H 2<sup>17</sup> als *καθαίρεις τοῦ ἁγίου τόπου* zu erklären ist, fehlt ebenfalls bei den Synoptikern. Es leitet zu einem dritten Herrnwort über, das Lc. 19<sup>43</sup> steht, allerdings in sehr verschiedener Gestalt. Nur der Ausdruck *περιχαράσσουσι* H 3<sup>15</sup> erinnert an *παρεμβολοῦσιν χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσιν* bei Lukas. Die Wendung *καὶ τὰ τέκνα κατασφάζουσιν* fehlt bei den Synoptikern.

Sicher ist das erste hier angeführte Herrnwort in einer älteren Rezension als bei den Synoptikern erhalten. Das zweite Herrnwort scheint absichtlich geändert zu sein, indem ihm die Wendung gegeben ist, daß nur die Zerstörung Jerusalems, nicht aber, wie bei den Synoptikern, das Ende der Dinge überhaupt, in die erste christliche Generation fallen soll. Das dritte Herrnwort hat offensichtlich unter dem Eindruck einer erlebten Zerstörung der heiligen Stadt (vgl. *ἄτινα αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔχομεν*) — es ist die des Jahres 135 — seine besondere Färbung erhalten. Alle drei Herrnworte sind dem Zusammenhang nach den *K. II.* zuzuweisen, auch wenn sie in R keine Parallele haben.

No. 22 gehört ebenfalls zu den *K. II.*, wie die Wiederholung von H 3<sup>30</sup> in R 2<sup>30</sup> beweist. Das „Kind des Friedens“, das H 3<sup>30</sup> und R 2<sup>30</sup> genannt wird, findet sich nur Lc 10<sup>6</sup>, wo auch, wie R 2<sup>30</sup>, der Friedensgruß ausdrücklich angeführt wird. Überhaupt stimmt der Anfang, besonders bei R 2<sup>30</sup>, mehr mit der Instruktion der 70 Jünger bei Lc. 10<sup>2π</sup> als mit der Instruktion der Zwölf Mt. 10<sup>5π</sup>, Mc. 6<sup>1π</sup>, Lc. 9<sup>3π</sup>. Die Fortsetzung dagegen hat ihre Parallele nur in diesem Abschnitt unserer Evangelien. Dabei findet sich der Ausdruck H 3<sup>30</sup> *εἰς μαρτυρίαν*, der R 2<sup>30</sup> fehlt, ähnlich nur Mc. 6<sup>11</sup> und Lc. 9<sup>5</sup>, während die Worte vom Staubabschütteln mehr

1) a. a. O. 367. So punktiert auch Lagarde a. o. O. p. 40, l. 12.



R 2<sup>30</sup> als H 3<sup>30</sup> mit Lc. 9<sup>5</sup> stimmen. Das Schlußwort von dem erträglicheren Lose Sodoms und Gomorrhas H 3<sup>31</sup> ist in R 2<sup>30</sup> dem kanonischen Text und zwar dem des Matthäusevangeliums angepaßt. Doch gibt man auch zu, daß in R 2<sup>30</sup>, wie auch sonst in R, der Redaktor bezw. Übersetzer an der Vorlage geändert hat, so wird man trotzdem in H 3<sup>30 f.</sup> cf. R 2<sup>30</sup> eine eigenartige Rezension der Instruktionsrede Jesu an seine Jünger erblicken, eine Rezension, die sich weder mit Matthäus noch mit Lukas decken will. Sieht man von Einzelheiten ab, so besteht das Eigenartige vor allem darin: Einerseits deckt sich der hier vorauszusetzende Evangelientext mit Matthäus und Markus darin, daß er nur eine Instruktionsrede Jesu kennt. Andererseits schließt er sich im Wortlaut mehr an Lukas an, ohne irgendwie, wie z. B. No. 21, zu verraten, daß er eine Verknüpfung von zwei verschiedenen Schriftzitaten sein wolle. Kann er daher weder aus Lukas noch aus den beiden anderen Synoptikern geschöpft sein, so stellt er einen allerdings z. T. absichtlich veränderten, aber doch im ganzen älteren Text dar, als die kanonischen Evangelien. Kommt ihm Lukas am nächsten, so kann es doch erst Lukas gewesen sein, der diesen Text auseinanderriß und aus der einen Instruktionsrede an die Jünger zwei machte. Die Notiz von der Auswahl der 70 Jünger, die er (Lc. 10<sup>1</sup>) unabhängig von den beiden anderen Evangelisten bringt, und die wie R 1<sup>40</sup> (K. II.!) beweist<sup>1</sup>, auf einer älteren Tradition beruht, hat ihn wohl veranlaßt, dies zu tun.

No. 24 hat nur seine Parallele bei Mt. 5<sup>17</sup>, weicht aber in der Form davon ab.

No. 25 bewegt sich, wie Credner<sup>2</sup> sagt, frei zwischen dem Text des Matthäus und Lukas. Wir finden hier ebenso die *βασιλεις* und die Wendung *ἃ ὑμεῖς βλέπετε* des Lukas wie das *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* und *ἐπεθύμησαν* des Matthäus, ersteres dazu an anderer Stelle. Will man nicht annehmen, daß H 3<sup>53</sup> abwechselnd den einen und andern kanonischen Text benutzt habe, so wird man in H eine hiervon unabhängige Gestaltung des Evangelientextes erblicken müssen.

No. 26 (H 3<sup>54</sup>) erinnert am Anfang an die Verhandlungen Jesu mit den Sadduzäern über die Auferstehung und geht zum

1) Vgl. dazu unten S. 346.

2) a. a. O. 312.

Schluß zur Unterredung Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung über. Wie es scheint, hat die Ähnlichkeit beider Erzählungen den Verfasser dazu verführt, sie miteinander zu verknüpfen. Dabei folgt er anfangs Matthäus und Markus, von denen er nur durch den Zusatz *τὰ ληθῆ* abweicht (s. H 3<sup>50</sup>); am Schluß geht er mehr in den Spuren des Markus, die er jedoch im einzelnen wieder verläßt. Markus kann daher nicht die Grundlage für ihn gewesen sein, sondern ein Text, der von Markus wie von Matthäus benutzt wurde.

No. 27 und 30 erzählen das Bekenntnis und die Benennung des Petrus und zwar im Anschluß an den Bericht des Matthäus, der allein die Bezeichnung Christi als des Sohnes des lebendigen Gottes, sowie die Seligpreisung des Petrus und seine Benennung als des Felsen hat. Hier scheint Matthäus originaler als der Evangelientext der Homilien zu sein, wenn er mit Mc. und Lc. das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus betont, das in H 16<sup>15</sup> fehlt. Doch kann dies hier auch absichtlich oder zufällig weggelassen sein.

No. 31 stimmt wörtlich mit Mt. 12<sup>34</sup> überein.

No. 36 folgt bis auf unwesentliche Abweichungen dem Evangelium Johannis. Beides ist auffällig, wenn wir in Betracht ziehen, daß die Evangelienzitate in *K. II.*, wie wir sie seither kennen gelernt haben,

1) niemals sich wörtlich mit einem kanonischen Evangelium berühren, vielmehr meist sehr wesentlich davon abweichen;

2) niemals auf den Inhalt des Johannesevangeliums Bezug nehmen.

Es ergibt sich daraus, daß No. 31 und 36 nicht zu den Evangelienziten der *K. II.* gerechnet werden können. Damit stimmt aber wieder unsere quellenkritische Untersuchung. Denn wenn sie auch darauf hinwies, daß die Ausführungen in H 19 und 20 an die der *K. II.* anknüpfen und sie weiterführen, so zeigt sie doch (vgl. S. 106 und Kapitel IV), daß gerade hier der Bearbeiter der Homilien sich frei gehen ließ.

No. 18 ist kein eigentliches Zitat, berührt sich aber mit Mt. 11<sup>11</sup>. Wenn Johannes H 2<sup>17</sup> *πρῶτος*, in H 2<sup>23</sup> *πρόδος* heißt, während er bei Matthäus nur *μείζων* genannt wird, so liegt dieser Änderung, die eine beabsichtigte zu sein scheint, die Auf-

fassung der *K. II.* von Johannes als dem Widerspiel des Messias zugrunde. R 1<sup>60</sup>, das sich an Mt. 11<sup>11</sup> anschließt, kann nicht zu den *K. II.* gerechnet werden, wie schon S. 108 ff. gezeigt worden ist.

No. 19 enthält nur eine leise Anspielung auf einen Gedanken wie Mt. 7<sup>6</sup>. Man vergleiche damit, wie genau R 2<sup>3</sup> u. 3<sup>1</sup> dies Herrnwort zitiert wird.

No. 20 berührt sich im Wortlaut mit Mt. 12<sup>31</sup>, über welches Schriftwort es durch den Zusatz ἄγιον zu πνεῦμα noch hinausgeht. Es erscheint uns deshalb fraglich, ob wir in H 3<sup>6</sup> die *K. II.* oder nicht vielmehr einen Zusatz des Redaktors der Homilien zu erkennen haben, zumal diese Kapitel in R nicht die geringste Parallele bieten, auch des eigentümlich archaischen Charakters entbehren, den sonst die *K. II.* haben.

No. 28 handelt von dem Taufbefehl Mt. 28<sup>19</sup>. Aber weder H 17<sup>7</sup> noch R 2<sup>33</sup>, welche Stellen nur wenig differieren, haben die trinitarische Formel, die doch sonst den Homilien geläufig ist (cf. H 11<sup>26</sup>). Der Grund ist klar: H 17<sup>7</sup> und R 2<sup>33</sup> gehören zu den *K. II.*, die sie, also auch noch nicht Mt. 28<sup>19</sup>, kannten. Beide Stellen geben daher den Taufbefehl so wieder, wie er in der Vorlage des Matthäusevangeliums gelaftet haben muß. Es sei bemerkt, daß die *K. II.* hierin auch von Justin abweichen, der Ap. I 61 ebenfalls schon die trinitarische Formel gebraucht.

No. 29 scheint auf den ersten Blick eine Vermischung zweier Herrnworte zu sein, des großen Gebotes der Gottesliebe Mt. 22<sup>37 f.</sup>, sowie des alttestamentlichen Schriftwortes Deut. 6<sup>13</sup>, mit dem Jesus die letzte Versuchung des Teufels zurückweist (Mt. 4<sup>10</sup>). Auffälligerweise aber bringt auch Justin Ap. I 16 dieselbe Vermischung. Man könnte daher versucht sein, das Zitat auf Kosten des antimarcionitischen Bearbeiters zu setzen. Aber H 17<sup>7</sup> liegt keine antimarcionitische Polemik vor. Es scheint daher nur die Annahme übrig zu bleiben: Entweder haben beide Autoren eine Evangelienchrift benutzt, welche eine derartige Kombination zweier Schriftstellen bereits fixiert hatte. Doch dies ist ausgeschlossen, da die Evangelienzitate der *K. II.* sonst nirgends mit denen Justins verwandt sind. Oder aber haben zwei verschiedene Schriftsteller unabhängig voneinander auf Grund derselben Ideenverbindung jene Kombination vollzogen. Will man mit dieser Zufälligkeit nicht rechnen, so muß man vermuten, daß

der antimarcionitische Redaktor auch einmal an einer Stelle, wo sich keine antimarcionitische Polemik befindet, ein Schriftwort aus dem Seinen hinzugetan hat.

No. 32 und No. 33 sind freie Wiedergaben zweier Geschichten, die auch die Synoptiker berichten, der Stillung des Sturmes und der Heilung der Dämonischen. Doch erinnert der Ausdruck *σεισμός* in No. 32 und der Ausdruck *δαίμονες* in No. 33 an Matthäus, der sie allein hat. Beide Zitate könnten, gemäß ihrer Verwandtschaft mit Matthäus, den *K. II.*, ihrem Kontext nach aber auch ebensogut dem Redaktor der Homilien zuzuweisen sein<sup>1</sup>.

Wir gehen zu den Schriftzitaten über, die sich in den antimarcionitischen Partien der *K. II.* befinden.

38) H 3<sup>55</sup>:  
*καὶ τοῖς λέγουσιν, ὅτι Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἀπέθανεν, ἔφη· οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων.*

Mt. 22<sup>32</sup>:

*ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ· οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων. cf. Mc. 12<sup>26 f.</sup>*

Lc. 20<sup>39</sup>:

*θεὸς δὲ οὐκ ἔστιν νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων.*

39) H 3<sup>55</sup>:  
*τοῖς δὲ οἰομένοις ὅτι ὁ θεὸς πειράζει, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη· ὁ πονηρὸς ἔστιν ὁ πειράζων, ὁ καὶ αὐτὸν πειράσας.*

Es fehlt eine Parallele in den kanonischen Evangelien. Jedoch vgl. H 16<sup>43</sup> und 1. Thess. 3<sup>5</sup>.

40) H 3<sup>55</sup>:  
*τοῖς δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι ὁ θεὸς οὐ προγινώσκει, ἔφη· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι χορῆζετε τούτων ἀπάντων, πρὶν αὐτὸν ἀξιόσητε.*

Mt. 6<sup>32</sup>:

*οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι χορῆζετε τούτων ἀπάντων (cf. Lc. 12<sup>30</sup>).*

1) Die Anspielungen auf Apostelgeschichte und paulinische Briefe, die sich in *K. II.* vorfinden, sind bereits in anderem Zusammenhang besprochen worden. In H 3<sup>19</sup> ist wohl nicht mit Lagarde eine Anspielung auf Act. 20<sup>28</sup> zu finden.

Mt. 6 8:

οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν, ὃν χρεῖαν ἔχετε, πρὸ τοῦ αἰτῆσαι αὐτόν.

Justin, Ap. I 15:

οἶδε γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, ὅτι τούτων ἔχετε.

41)

H 3 35:

τοῖς δὲ πιστεύουσιν, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ὁ πάντα βλέπει, ἔφη· ἐν τῷ κρυπτῷ εὐχεσθε, εἰπών· πατὴρ ὑμῶν ὁ βλέπων τὰ κρυπτὰ ἀποδώσει ὑμῖν

Mt. 6 8:

πρόσευξαι τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.

42)

H 3 56:

τοῖς δὲ οἰομένοις αὐτὸν μὴ ἀγαθὸν εἶναι, ὡς αἱ γ λέγουσιν, ἔφη· τίνα ὑμῶν αἰτήσῃ υἱὸς ἄρτον, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ λίθον αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτουμένοις αὐτῷ τοῖς ποιούσιν τὸ θέλημα αὐτοῦ;

Mt. 7 9-11:

ἢ τίς ἐστὶν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσῃ αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ λίθον αἰτήσῃ, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν;

Lc. 11 11π.:

τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ, ἢ καὶ λίθον, μὴ ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; ἢ καὶ αἰτήσῃ ὄφιν, μὴ δώσει αὐτῷ σκορπίον; εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πᾶν ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν;

43)

H 3<sup>56</sup>:

τοῖς δὲ διαβεβαιουμένοις ἐν ναῶ εἶναι ἔφη· μὴ ὁμόσητε τὸν οὐρανόν, ὅτι θρόνος θεοῦ ἐστίν, μήτε τὴν γῆν, ὅτι ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἐστίν.

Mt. 5<sup>34f.</sup>:

μὴ ὁμόσαι ὅλως, μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστίν τοῦ θεοῦ, μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστίν τῶν ποδῶν αὐτοῦ.

Justin, Ap. I 16:

μὴ ὁμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ τὸ ναὶ κτλ.

44)

H 3<sup>56</sup>:

τοῖς δὲ προλαβοῦσιν ὅτι θνυσίων ὀρέγεται ὁ θεός, ἔφη· ὁ θεός ἔλεος θέλει καὶ οὐ θυσίας, ἐπίγνωσιν αὐτοῦ καὶ οὐχ ὀλοκαυτώματα cf. R. 1<sup>37</sup>.

Mt. 9<sup>13</sup>:

ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν. οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους cf. Mt. 12<sup>7</sup>; Hos. 6<sup>6</sup>.

45)

H 3<sup>57</sup>:

τοῖς δὲ ἠπατημένοις πολλοὺς θεοὺς ὑπονοεῖν, ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν, ἔφη· ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεός σου (C: ὑμῶν) κύριος εἷς ἐστίν.

Mc. 12<sup>29</sup>:

πρώτη ἐστίν (= ἐντολή)· ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν cf. Deut. 6<sup>4</sup>.

46)

H 17<sup>6</sup>:

ὅτι δὲ ὄντως τοῦτον φοβηθῆναι ἔλεγεν ὡς δίκαιον θεόν, πρὸς ὃν καὶ ἀδικουμένους βοᾶν λέγει. παραβολὴν εἰς τοῦτο εἰπὼν ἐπάγει τὴν ἐρμηνείαν λέγων· εἰ οὖν ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας ἐποίησεν οὕτως διὰ τὸ ἐκάστοτε ἀξιωθῆναι, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν βοῶντων πρὸς αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός; ἢ διὰ τὸ μακροθυμεῖν αὐτὸν ἐπ' αὐτοῖς δοκεῖτε, ὅτι οὐ ποιήσει; ναὶ λέγω ὑμῖν, ποιήσει καὶ ἐν τάχει.

Lc. 18<sup>6ff.</sup>:

εἶπεν δὲ ὁ κύριος· ἀκούσατε τί ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας λέγει· ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοῶντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακρο-

θυμει ἐπ' αὐτοῖς; λέγω ὑμῖν, ὅτι ποιήσει τὴν ἐκδί-  
αυτῶν ἐν τάχει.

47)

H 18<sup>15</sup>:

τῷ καὶ τὸν Ἡσαΐαν εἰπεῖν· ἀνοίξω τὸ στόμα μου  
παραβολαῖς καὶ ἐξερεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ κατα-  
κόσμου.

Mt. 13<sup>35</sup>:

ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφ-  
λέγοντος· ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου,  
ξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς cf. Ps. 78<sup>2</sup>.

48)

H 18<sup>16</sup>:

ἵνα ὡς ἐποίησαν, ὁμοίως καὶ αὐτοῖς γένηται καὶ ἐ-  
τρῶ ἐμέτρησαν, μετρηθῇ αὐτοῖς τὸ ἴσον (C: τῷ ἴσῳ).

Mt. 7<sup>12</sup>:

ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ο  
καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς.

Lc. 6<sup>31</sup>:

καθὼς θέλετε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ  
ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.

Mt. 7<sup>2</sup>:

ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε· καὶ ἐν ᾧ με-  
μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν (Mc. 4<sup>24</sup>).

Lc. 6<sup>38</sup>:

ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.

49)

H 18<sup>16</sup>:

τῷ γὰρ ἀξίῳ τὸ γινῶναι ὃ μὴ οἶδεν ὀφείληται· τ  
μὴ ἀξίου, κἂν δοκῇ ἔχειν, ἀφαιρεῖται, κἂν ἐν τοῖ  
λοῖς ἢ σοφός, καὶ δίδεται τοῖς ἀξίοις, κἂν ἐν τοῖς  
νοῖς τῆς μαθητείας ὡσιν νῆπιοι.

Lc. 8<sup>18</sup>:

ὅς ἂν γὰρ ἔχη, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὅς ἂν μὴ ἔχη  
ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Mt. 13<sup>12</sup>:

ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθή-  
σεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ  
Mc. 4<sup>25</sup>.

- 50) H 19<sub>2</sub>:  
*καὶ ἄλλοθι ἔφη· ὁ δὲ τὸ κακὸν σπέρμα σπείρας ἐστὶν ὁ  
 διάβολος cf. R 3<sub>14</sub>.*  
 Mt. 13<sub>39</sub>:  
*ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτὰ (sc. ζιζάνια) ἐστὶν ὁ διάβολος.*
- 51) H 19<sub>2</sub>:  
*καὶ πάλιν· μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ.*  
 Eph. 4<sub>27</sub>:  
*μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.*
- 52) H 19<sub>2</sub>:  
*ἀλλὰ καὶ ἐν ἣ παρέδωκεν εὐχῆ ἔχομεν εἰρημένον· ῥῦσαι  
 ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.*  
 Mt. 6<sub>13</sub>:  
*ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.*
- 53) H 19<sub>2</sub>:  
*καὶ ἄλλη που εἶπειν ὑπέσχετο τοῖς ἀσεβοῦσιν· ὑπά-  
 γετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἠτοίμασεν ὁ πατήρ  
 τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*  
 Mt. 25<sub>41</sub>:  
*πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ καταραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώ-  
 νιον τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις  
 αὐτοῦ (Cod. D: ὃ ἠτοίμασεν ὁ πατήρ μου).*  
 Justin, Dial. c. Tryph. 76:  
*ὑπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἠτοίμασεν  
 ὁ πατήρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.*

No. 38 ist ein eigentliches Zitat und stimmt wörtlich mit Matthäus.

No. 39 ist ein unkanonisches Herrnwort<sup>1</sup>.

No. 40 stimmt im Vordersatz wörtlich mit Mt. 6<sub>32</sub>, fügt aber einen Nachsatz hinzu, der nur Mt 6<sub>8</sub> steht. Ähnlich verhält es sich mit der Parallele bei Justin. Auch hier stimmt das Zitat im allgemeinen wörtlich mit Mt 6<sub>32</sub>, nur in dem Ausdruck *χρεῖαν ἔχετε* weicht es von dieser Stelle ab und weist auf Mt. 6<sub>8</sub> hin. Beide, der Schreiber von H 3<sub>55</sub> und Justin, haben also ein Herrnwort wie Mt. 6<sub>8</sub> gekannt und bestätigen uns

1) Vgl. Resch, *Agrapha* 115. 233.



damit, daß sie, obwohl sie differieren, doch nahe miteinander verwandt sind.

No. 41 berührt sich nahe mit Matthäus, der allein dieses Herrnwort vom Gebet hat. Doch unterscheidet sich unser Zitat sowohl im Wortlaut als auch in der Wortstellung nicht unwesentlich.

No. 42 schwebt in der Mitte zwischen Matthäus und Lukas. Die am Anfang stehende Frage *τίνα ὑμῶν αἰτήσει υἱός* berührt sich am nächsten mit Lukas, der nur *ἐξ* und *τὸν πατέρα* hinzusetzt. Im weiteren Verlauf deckt sich jedoch das Homilienzitat fast wörtlich mit Matthäus. Zum Schluß hat es einen eigenartigen Zusatz, der in den kanonischen Evangelien fehlt.

No. 43 stimmt im allgemeinen mit Mt. 5<sup>34f.</sup>, mit dem Unterschied, daß *ὀμνύναι* dort mit dem Akkusativ, hier mit *ἐν* c. dat. konstruiert ist. Wenn außerdem H 3<sup>56</sup> die Warnung vor dem Schwören in der 2. Person Pluralis bringt, während sie Mt. 5<sup>34</sup> im Singular steht, so bietet es damit denselben Text wie Justin, wie auch die Fortsetzung dieses Ausspruchs Jesu, die H 3<sup>55</sup> cf. H 19<sup>2</sup>, also ebenfalls in den Partien mit antimarcionitischer Polemik steht, sich wörtlich mit Justin unter Abweichung von Mt. deckt (s. o. S. 274 und 281).

No. 44 zitiert das alttestamentliche Wort Hos. 6<sup>6</sup> als Herrnwort genau so wie Mt. 9<sup>13</sup>, bringt jedoch das alttestamentliche Zitat vollständiger als Mt. R 1<sup>37</sup> dagegen, welche Stelle den *K. II.* angehört, bringt es als Wort Jesu wie Mt. 9<sup>13</sup>.

No. 45 zitiert ein anderes alttestamentliches Wort Deut. 6<sup>4</sup> als Ausspruch Jesu, der sich so nur bei Markus findet. Die Differenz zwischen H 3<sup>57</sup> (*σου* bzw. C. *ὑμῶν*) und Mc 12<sup>29</sup> (*ἡμῶν*) ist unwesentlich.

No. 46 bringt ein Zitat, das sich nur bei Lukas findet. Doch scheint H 17<sup>5</sup> einen originaleren Text zu bieten. Schon die ganze Satzkonstruktion in H 3<sup>55</sup> *εἰ ὁ κριτής . . . ἐποίησεν . . . πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ*) ist, insofern hier die Anwendung des Gleichnisses gegeben werden soll, viel angemessener, als die bei Lukas. Das Gleiche gilt von der Wendung am Schluß, wo die Frage *δοξεῖτε ὅτι οὐ ποιήσει;* nochmals in der Antwort wiederholt wird *καὶ λέγω ὑμῖν ποιήσει.* Der Ausdruck *ἐκλεκτοί* scheint dagegen bei Lukas ein Zusatz zu sein. Da wir es übrigens hier mit antimarcionitischer Polemik zu tun haben, so werden wir

vielleicht in H 17<sup>5</sup> den Text des marcionitischen Evangeliums wiedererkennen dürfen, s. o. No. 5 und S. 283.

No. 47 führt in derselben Weise wie Mt 13<sup>35</sup> ein Psalmwort (Ps 78<sup>2</sup>) als einen Ausspruch des Propheten Jesaias an, ist also von Mt irgendwie abhängig.

No. 48 verbindet zwei verschiedene Herrnworte, Mt 7<sup>12</sup> und Mt 7<sup>2</sup> bzw. Lc. 6<sup>31</sup> und 6<sup>38</sup>. Dem Wortlaute nach stimmt H 18<sup>16</sup> mehr mit Lukas überein, dem es auch in der Reihenfolge entspricht. Man vergleiche besonders das *ὁμοίως* H 18<sup>16</sup> und Lc 6<sup>31</sup>. Man wird daher auf eine Quelle geführt, die dem Lukas-evangelium näher steht, d. i. Marcions Evangelium.

No. 49 stimmt ebenfalls mehr mit Lukas als mit Matthäus überein, wie vor allem die Wendung *κὰν δοκῆ ἔχειν* (vgl. Lc. 8<sup>18</sup> ὁ δοκεῖ ἔχειν) beweist, zeigt aber sonst ebenfalls einen abweichenden Text.

No. 50 lautet ähnlich wie Mt. 13<sup>39</sup>.

No. 51 gibt ein unkanonisches Herrnwort, das an Eph. 4<sup>27</sup> erinnert. Vgl. Resch, Agrapha 211 f.

No. 52 stimmt wörtlich mit Mt. 6<sup>13</sup>.

No. 53 zeigt wiederum eine wörtliche Übereinstimmung mit Justin, bei starker Differenz von Mt. 25<sup>41</sup> (vgl. die H 19<sup>2</sup> und Justin Dial. c. Tryph. 76 gleichlautende Wendung *ἐπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*), die sich freilich etwas mildert, wenn die Lesart des Cod. D. berücksichtigt wird. Wie kann sie anders erklärt werden als dadurch, daß H 19<sup>2</sup> auf Justin zurückgeht?

Wir wenden uns jetzt der Untersuchung der Schriftzitate zu, welche in den zu den II. II. gehörigen Abschnitten der Homilien (bzw. Rekognitionen) sich finden, indem wir es auch hier zunächst dahingestellt sein lassen, ob sie hier original oder erst später von einem Redaktor, sei es der Klementinen oder der Homilien, hinzugefügt sind.

54)

H 2<sup>19</sup>:

Ἰουστὰ τις ἐν ἡμῖν ἐστὶν Συροφοινίσις, τὸ γένος Χανανιτις, ἧς τὸ θυγάτριον ἐπὶ χαλεπῆς νόσου συνέχετο, ἢ καὶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν προσῆλθεν βοῶσα καὶ ἰκετεύουσα, ὅπως αὐτῆς τὸ θυγάτριον θεραπεύσῃ. ὁ δὲ καὶ ὑφ' ἡμῶν ἀξιωθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη, ἰοικότα κινεῖν διὰ τὸ διαφοροῖς χρᾶσθαι

τροφαῖς καὶ πράξεσιν, ἀποδομένης τῆς κατὰ τὴν βασιλείαν τραπέζης τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ. ἡ δὲ τοῦτο ἀκούσασα, καὶ τῆς αὐτῆς τραπέζης ὡς κύων ψυχίων ἀποπιπτόντων συμμεταλαμβάνειν . . . μεταθεμένη ὅπερ ἦν, τῷ ὁμοίως διαιτᾶσθαι τοῖς τῆς βασιλείας υἱοῖς τῆς εἰς τὴν θυγατέρα, ὡς ἤξιωσεν, ἔτυχεν λάσεως cf. H 373.

Mt. 15 21-28:

22 καὶ ἰδοὺ γυνὴ Καναανα . . . ἔκραξεν . . . ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.

23 . . . οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν . . . ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὀπίσθεν.

24 οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ . . . .

26 οὐκ ἔξεστιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. 27 ἡ δὲ εἶπεν . . . τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης.

28 καὶ ἴαθη ἡ θυγάτηρ.

Mc. 7 24-30:

25 γυνὴ . . . ἣς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον . . . 28 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει, καὶ ἠρώτα . . .

27 . . . ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα. οὐ γὰρ ἐστὶν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.

28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη . . . ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδίων·

55) H 2 23:

τῷ κυρίῳ γεγόνασιν δώδεκα ἀπόστολοι τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμὸν.

Mt. 10 1.

56) H 2 24:

τοῦ Ἰωάννου ἀνααιρεθέντος cf. R 28 interfecto baptista Johanne.

Mt. 14 3 π.

Mc. 6 17 π.

Lc. 9 7 π.

57) H 3<sup>61</sup>:  
 δοῦλε πονηρὲ καὶ ὀκνηρὲ, ἕδει σε τὸ ἀργύριόν μου προ-  
 βαλεῖν ἐπὶ τῶν τραπεζιτῶν, καὶ ἐγὼ ἂν ἐλθὼν ἔπραξα  
 τὸ ἐμόν. ἐκβάλετε τὸν ἀχρεῖον δοῦλον εἰς τὸ σκότος·  
 τὸ ἐξώτερον.

Mt. 25<sup>26 ff.</sup>:

πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρὲ, . . . ἕδει σε οὖν βαλεῖν τὰ  
 ἀργύριά μου τοῖς τραπεζείταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομι-  
 σάμην ἂν τὸ ἐμόν σὺν τόκῳ· . . . . .<sup>30</sup> καὶ τὸν ἀχρεῖον  
 δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.

Lc. 19<sup>22 f.</sup>:

πονηρὲ δοῦλε, . . . διατί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύ-  
 ριον ἐπὶ τράπεζαν; καὶ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ  
 ἔπραξα . . . . .

58) H 3<sup>63</sup>:  
 Ζαχαῖον, πρὸς ὃν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἰσιὼν ἀνε-  
 πάνσατο, τοῦ σώζεσθαι κρίνας ἄξιον εἶναι cf. H 21  
 Ζαχαῖος ὁ ποτε τελώνης.

Lc. 19<sup>1 ff.</sup>:

<sup>2</sup> καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος Ζαχαῖος, καὶ αὐτὸς  
 ἦν ἀρχιτελώνης . . . <sup>6</sup> σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου  
 δεῖ με μείναι <sup>9</sup> . . . σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ  
 ἐγένετο.

59) H 3<sup>65</sup>:  
 εὖ δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ

Mt. 25<sup>21</sup>:

εὖ δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ

Lc. 19<sup>17</sup>:

εὖγε ἀγαθὲ δοῦλε

60) H 3<sup>70</sup>:  
 καὶ Μωϋσέως καθέδραν τιμῶν ἐκελεύσθητε, κἂν οἱ προ-  
 καθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζονται.

Mt. 23<sup>2</sup>:

ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς κτλ.

61) H 3<sup>71</sup>:  
 μὴ λογισάμενοι ὅτι ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ  
 αὐτοῦ·

Lc. 10 7:

ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τοῦ μίσθοῦ αὐτοῦ.

Mt. 10 10:

ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

62)

H 84:

αὐτοῦ ἐπόντος· πολλοὶ ἐλεύσονται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, ἄρκτον τε καὶ μεσημβρίας καὶ ἀνακλιθήσονται εἰς κόλπους Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.

R 44:

dixit: multi venient ab oriente et occidente, a septentrione et meridie et recumbent [cum Abraham] in sinibus Abraham et Isaac et Jacob.

Mt. 8 11:

πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

Justin, Dial. c. Tryph. 76:

ἤξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

63)

H 84:

ἀλλὰ καὶ πολλοὶ φησιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Mt. 22 14:

πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

64)

H 87:

ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν πρὸς τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα, μηδὲν δὲ ποιῶντα ὃν αὐτὸς προσέταξεν, ἔφη· τί με λέγεις· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω; οὐ γὰρ ὀφελήσῃ τινὰ τὸ λέγειν, ἀλλὰ τὸ ποιεῖν.

R 45:

dixit: quid autem dicitis mihi: domine, domine, et non facitis quae dico.

Lc. 6 46:

τί δέ με καλεῖτε· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;

Justin, Ap. I 16:

οὐχὶ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τῶν

πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ, ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστειλαντός με. Vgl. Mt. 7 24.

65)

H 87.

πλὴν εἴ τις καταξιοθῆι τούς ἀμφοτέρους ἐπιγινῶναι ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται τὰ τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.

R 4 5.

de tali enim dicebat dominus noster viro divite, qui profert de thesauris suis nova et vetera.

Mt. 13 52.

διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὁμοίός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότη, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.

66)

H 822:

ὁ τούς γάμους τῷ νύμφῳ τελῶν πατήρ ... ἐκέλευσεν ἡμῖν ... καθαρὸν ἔνδυμα γάμου περιβαλεῖν, ὅπερ ἐστὶ βάπτισμα ... καὶ τούς ἀγαθοὺς εἰς τὸ τοῦ θεοῦ δειπνον εἰσάγειν.

R 4 35:

nos iussit Iesus exire ... et invitare vos ad coenam regis coelestis, quam praeparavit pater in nuptiis filii sui, ut demus vobis indumenta nuptialia, quod est gratia baptismi ... cum quo ei ingrediendum est ad coenam regis.

Mt. 22 2, 3:

ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ νύμφῳ αὐτοῦ. καὶ ἀπέστειλεν τούς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τούς κεκλημένους εἰς τούς γάμους.

67)

H 11 35:

ἔφη· πολλοὶ ἐλεύσονται πρὸς με ἐν ἐνδύματι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἄρπαγες. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγινώσχετε.

Mt. 7 15:

προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων· ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἄρπαγες. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγινώσεσθε αὐτούς. Vgl. Mt. 24 5.

Just. Dial. c. Tryph. 35:

εἶπε γὰρ· πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου, ἔσωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων.

Ap. I 16:

πολλοὶ γὰρ ἤξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου, ἔσωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἄρπαγες· ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

Dial. c. Tryph. 35:

προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς ἔσωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων. ἔσωθεν δὲ εἰσι λύκοι ἄρπαγες.

68)

H 16<sup>21</sup>:

ἔσονται γὰρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφήται, αἰρέσεις, φιλαρχίαι.

Mt. 24<sup>11</sup> vgl. 24:

καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγεροθήσονται.

Just. Dial. c. Tryph. 35:

ἔσονται σχίσματα καὶ αἰρέσεις.

Dial. c. Tryph. c. 51:

γενήσεσθαι ἱερεῖς (l. αἰρέσεις) καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε.

69)

H 20<sup>13</sup>:

ἐπεδήμησε Κορνήλιος ἑκατόνταρχος . . . ὃν ἐν Καισαρείᾳ δαμονῶντα λάσατο ὁ κύριος.

Act. 10<sup>1</sup>:

ἀνὴρ δὲ τις ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος ἑκατοντάρχης κτλ.

No. 54 ist eine mit legendarischen Zügen versehene freie Wiedergabe der Geschichte von dem kananäischen Weib. Im großen und ganzen liegt ihr die Erzählung des Matthäus zugrunde, der allein die Fürbitte der Jünger für das kananäische Weib berichtet und auch im Wortlaut mit H 2<sup>19</sup> übereinstimmt (vgl. Mt. 15<sup>22-26</sup>: *Κανααῖα ψυχίων τῶν πιπτόντων*; und H 2<sup>19</sup>: *Χαναανίτις, ψυχίων ἀποπιπτόντων*). Doch finden sich auch einzelne Ausdrücke in H 2<sup>19</sup>, die wir nur bei Markus finden (*Συροφοινίκισσα, θυγάτριον*). Scheint der Text auf eine gemeinsame Grundlage des Matthäus- und Markustextes hinzuweisen, so ist doch die Nebeneinanderstellung von *Συροφοινίκισσα* und

*Χαβαντις* auffällig und sieht so aus, als ob sie erst durch den Verfasser dieser Stelle auf Grund seiner Kenntnis der beiden Synoptiker erfolgt wäre. H 373 und H 41 wenigstens heißt die Tochter des kananäischen Weibes nur *Χαβαντις*.

No. 55 ist ein Hinweis auf die allen Synoptikern feststehende Zwölfzahl der Jünger.

No. 56 spielt auf die synoptische Erzählung von der Hinrichtung des Täufers an.

No. 57 und No. 59 gehören zu dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, das im ganzen nach Matthäus erzählt wird. Doch weist der Ausdruck *ἐπραξα* wie der Singular *τὸ ἀργύριον* auf einen Text, wie ihn Lukas bietet. Auch hier kann nicht ausgemacht werden, ob der Schreiber von H 361. 65 diese Worte aus dem Gedächtnis nach Lukas einsetzte, oder aus einer Evangelienchrift nahm, die Matthäus und — freier — Lukas benutzte.

No. 58 erwähnt den Zacchäus, der allein im Lukas-Evangelium genannt ist. Wenn er als Augenzeuge der Wirksamkeit Jesu dargestellt wird, so ist er dies in den *II. II.* durch die Legende in derselben Weise geworden, wie das kananäische Weib in den Klementinen seinen Namen erhalten hat. Eine Erinnerung an den Zöllner Levi ist mit Hilgenfeld (a. a. O. 364) keineswegs darin zu finden.

No. 60 enthält eine leise Anspielung auf die Streitreden Jesu mit den Pharisäern.

No. 61 stimmt wörtlich mit Lukas.

No. 62 zeigt zunächst zwischen H 84 und R 44 wörtliche Übereinstimmung, läßt also den Text der Grundschrift sicher erkennen. Zweifellos stimmt er mit Mt. 811 mehr überein als mit Justin. Wenn er die von Matthäus und Justin abweichende Lesart *εἰς κόλπους Ἀβραάμ κτλ.* hat, so legt er dasselbe Verhalten, wie bei No. 54 an den Tag, d. h. er verwendet frei aus dem Gedächtnis eine Wendung, die ihm sonst geläufig war und auf dem Wege der Ideenassoziation in den Sinn kam. Es ist die ihm aus der Erzählung von dem armen Lazarus in Abrahams Schoß bekannte Wendung Lc. 1623, die sich ihm hier in den Matthäustext einflücht. Ein eigenartiger Evangelientext ist daher hier ebensowenig anzunehmen wie Verwandtschaft mit dem Evangelientext Justins.



No. 63 stimmt wörtlich mit Mt. 22<sup>14</sup>.

No. 64 weist zwischen H 8<sup>7</sup> und R 4<sup>5</sup> die geringe Differenz auf, daß das Prädikat dort im Singular, hier im Plural steht. Die Übereinstimmung mit Lc. 6<sup>46</sup> ist ebenso unverkennbar wie die Differenz mit Justin.

No. 65 ist kein eigentliches Zitat. Die Verschiedenheit zwischen H 8<sup>7</sup> und R 4<sup>5</sup> ist nicht gering. Doch scheint (vgl. Lehmann a. a. O. 124) sich R dem kanonischen Texte angenähert zu haben.

No. 66 zeigt dasselbe Verhältnis zwischen H und R<sup>1</sup>. Es reproduziert in freier Weise die Parabel von der königlichen Hochzeit Mt. 22.

No. 67 zeigt dieselbe eigentümliche Textform wie Mt. 7<sup>14</sup>, ausgenommen, daß dort die Weissagung auf Jesus, hier auf seine Jünger bezogen wird. Justin dagegen zeigt einen durchaus verschiedenen Text<sup>2</sup>. Denn darauf, daß Justin Dial. c. Tryph. 35 und ähnlich Ap. I 16 in der einleitenden Wendung: πολλοὶ ἐλεύσονται mit H 11<sup>35</sup> gegen Mt. 7<sup>14</sup> harmoniert, kann kein Gewicht gelegt werden, da Justin selber an einer anderen Stelle, Dial. c. Tryph. 35, von sich abweicht und sich diesmal wörtlich mit Mt. 7<sup>14</sup> deckt in der Wendung προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν. Der bei Justin ständig (dreimal) wiederkehrende Ausdruck δέσματα, wofür H 11<sup>35</sup> und Mt. 7<sup>14</sup> ἐνδύματα hat, sowie der Ausdruck ἔργων, wofür H 11<sup>35</sup> und Mt. 7<sup>16</sup> καρπῶν hat, beweisen, daß von einer Identität des in H 11<sup>35</sup> und von Justin benutzten Evangeliums nicht die Rede sein kann.

No. 68 führt ein Herrnwort an, das sich im Inhalt mit Justin nicht mehr berührt, als mit Mt. 24<sup>11</sup> (vgl. 2 Petr. 2<sup>1</sup> sowie Resch, Agrapha a. a. O. 105. 174 ff. 282 ff.).

No. 69 setzt die Bekanntschaft des Verfassers der II. II. mit der Apostelgeschichte voraus, zeigt jedoch wieder, wie willkürlich er mit seinem Stoff umgeht und ihn legendarisch ausgestaltet<sup>3</sup>.

Es erübrigt nun noch, auf diejenigen Zitate der Homilien

1) Lehmann a. a. O. 126.

2) Gegen Hilgenfeld a. a. O. 346.

3) Von den angeführten Stellen können nur No. 55–61; 68. 69 mit einiger Sicherheit den II. II. zugewiesen werden. No. 62–68 können dem klementinischen Redaktor angehören (s. o. S. 182), No. 67 dagegen auch den K. II. (s. o. S. 135 Anm. 1).

(bezw. Rekognitionen) einzugehen, welche bisher nicht untersucht worden sind. Es sind alle die, welche in den übrigen Abschnitten der H bezw. R stehen und teils dem Redaktor der Klementinen, teils dem der Homilien zuzusprechen sind. Eine sichere Entscheidung darüber, welcher Redaktor im einzelnen Fall in Betracht kommt, ist freilich nur da möglich, wo H eine Parallele in R hat.

- 70) H 19:  
*Βαρνάβας, ὃς καὶ ἓνα τῶν αὐτοῦ μαθητῶν ἑαυτὸν εἶναι λέγει.*  
 R 17:  
 Erat autem vir . . natione Hebraeus, nomine Barnabas, qui se etiam unum ex ejus discipulis esse diceret.  
 Act. 4<sup>36</sup>. 13<sup>1</sup>; Gal. 2<sup>1</sup>.
- 71) H 3<sup>52</sup>:  
*λέγει· πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος, ἐκριζωθήσεται.*  
 Mt. 15<sup>13</sup>:  
*πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται.*
- 72) H 3<sup>52</sup>:  
*λέγων· δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες.*  
 Mt. 11<sup>28</sup>:  
*δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες.*
- 73) H 3<sup>52</sup>:  
*καὶ πάλιν· τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς.*  
 Joh. 10<sup>27</sup>:  
*τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσι.*
- 74) H 3<sup>52</sup>:  
*καὶ ἄλλοτε· ζητεῖτε καὶ εὐρίσκετε.*  
 Mt. 7<sup>7</sup>. Lc. 11<sup>9</sup>:  
*ζητεῖτε καὶ εὐρήσετε.*
- 75) H 3<sup>53</sup>:  
*ἀλλὰ καὶ ἐξ οὐρανῶν μάρτυς φωνὴ ἠκούσθη λέγονσαι· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησα, τούτου ἀκούετε.*

Mt. 17 5:

φωνή ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα, ἀκούετε αὐτοῦ.

Mc. 9 7:

φωνή ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

Lc. 9 35:

φωνή ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε.

76)

H 3 53:

ἔλεγεν· ἐγὼ εἶμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπὼν· προφήτην ἐγείρει ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν, ὡσπερ καὶ ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα.

R 1 36:

ipse (sc. Moses) dixit: prophetam vobis suscitabit dominus deus vester, quem sicut meipsum audite secundum omnia, quae dixerit vobis. Quicumque non audierit prophetam illum, exterminabitur anima ejus de populo suo.

Act. 3 22:

Μωϋσῆς μὲν εἶπεν, ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα.

Deut. 18 15; LXX:

προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοι κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. κατὰ πάντα, ὅσα ἠτήσω . . . 19 καὶ ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ, ὅσα ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ . . . 20 ἀποθάνεται ὁ προφήτης ἐκεῖνος.

77)

H 9 21:

ὄνπερ γὰρ τρόπον Καίσαρος χιλιάρχῳ οἱ ὑποκείμενοι στρατιῶται διὰ τὴν τοῦ δεδωκότος ἐξουσίαν τὸν εἰληφότα οἶδασι τιμᾶν τοσοῦτον ὥστ' ἂν τοὺς ἐφροστώτας λέγειν τούτῳ· ἐλθέ. καὶ ἔρχεσθαι, καὶ ἄλλῳ· πορεύου, καὶ πορεύεσθαι, οὕτως καὶ ὁ θεὸς κτλ.

R 4<sup>33</sup>:

sicut enim is qui acceperit sub se milites, etiamsi ipse inferior et illi superiores sint, tamen dicit huic, vade, et vadit et alii, veni, et venit et alii, fac hoc, et facit; hoc autem potest non propria virtute, sed Caesaris metu; ita et fidelis.

Mt. 8<sup>9</sup>; Lc. 7<sup>8</sup>:

πορεύθητι, καὶ πορεύεται καὶ ἄλλω· ἔρχον, καὶ ἔρχεται καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.

78)

H 9<sup>22</sup>:

οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ μόνον χαίρειν, ἀλλ' ἐν τῷ δι' εὐαγγελίαν τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐν οὐρανῷ ὡς αἰεὶ ζώντων ἀναγραφῆναι.

Lc. 10<sup>30</sup>:

πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῶν ὑποτάσσεται, χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγράφονται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

79)

H 11<sup>2</sup>:

πολλοῦ πρὸς κάθαρσιν δεῖσθε χρόνου, ἵνα τὸν μεταδιδόμενον ὑμῖν λόγον ἀληθῆ ὡς περὶ καλὸν σπόρον ὁ νοῦς λαβὼν μὴ κακαῖς φροντίσιν συμπνίξας ἄκαρπον καταστήσῃ.

Mt. 13<sup>22</sup>:

ὁ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας σπαρεῖς οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων, καὶ ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συμπνίγει τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται.

Mc. 4<sup>19</sup>:

..... συμπνίγουσι τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται.

Lc. 8<sup>14</sup>:

συνπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν.

80)

H 9<sup>23</sup> cf. 11<sup>26</sup>:

..... ἀναδεξάμενοι τρισμακαρία ἐπονομασία εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν βαπτισάμενοι τῷ ὅσον δύνασθε ἐπὶ τὸ τέλειον τῆς ἀγγελίας ἑαυτοὺς ἐπιδιδόναι δύνασθε cf. H 9<sup>19</sup>; 13<sup>4</sup>.

R 4<sup>32</sup>:

ut in praesenti quidem tempore diluantur peccata vestra per aquam fontis aut fluminis aut maris invocato super vos trino beatudinis nomine cf. R 6<sup>9</sup>, 7<sup>29</sup>.

Mt. 28<sup>19</sup>:

πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα . . . . διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

81)

H 11<sup>16</sup>:

δι' ἧς πίστεως καὶ τὰ ἄλλα τὰ ὄρεσιν ἐοικότα καὶ βαροῦντα μεθίστησιν πάθη cf. R 5<sup>2.34</sup>.

Mt. 17<sup>20</sup>:

ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως ἐρείτε τῷ ὄρει τοῦτο· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται.

cf. Mc. 11<sup>23</sup> und Mt. 21<sup>21</sup>:

ἀλλὰ κὰν τῷ ὄρει τοῦτο εἶπατε ἄρθητι . . . γενήσεται.

82)

H 11<sup>20</sup>:

ὁ διδάσκαλος προσηλωθεὶς ἤρχετο τῷ πατρὶ τοῖς αὐτὸν ἀναιροῦσιν ἀφεθῆναι τὸ ἁμάρτημα εἰπὼν .. πάτερ, ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, οὐ γὰρ οἶδασιν, ἃ ποιοῦσιν.

R 6<sup>5</sup>:

magister, cum ab his qui ignorabant eum duceretur ad crucem, orabat patrem pro interfecto-ribus suis et dicebat: Pater, remitte eis peccatum; nesciunt enim, quod faciunt.

Lc. 23<sup>34</sup>:

ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν, τί ποιοῦσιν.

83)

H 11<sup>20</sup>:

μιμηταὶ οὖν γινόμενοι τοῦ διδασκάλου καὶ αὐτοί, ἐν οἷς ἔπασχον ὑπὲρ τῶν διατιθεμένων ἤρχοντο ὡς ἐδιδάχθησαν.

R 6<sup>5</sup>:

. . . . . etiam ipsi cum paterentur, similiter pro interfecto-ribus suis orabant.

Act. 7<sup>60</sup>:

κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην.

84)

H 11<sup>26</sup>:

οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπὼν· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, εἴν μὴ ἀγαγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος. οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

R 6<sub>2</sub>:

verus propheta . . . dicens: Amen dico vobis: nisi quis denuo [re]natus fuerit ex aqua [viva], non introibit in regna coelorum cf. R 1<sup>69</sup>.

Joh. 3<sub>5</sub>:

ἀπεκριθῆ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι· ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ [τῶν οὐρατῶν].

Justin, Ap. I 61:

ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

55)

H 11<sup>28, 29</sup>:

ὁ διδάσκαλος ἡμῶν ἐνίους τῶν ἐν ἡμῖν Φαρισαίων καὶ γραμματέων . . . διήλεγχεν . . . ὡς ὑποκριτάς, ὅτι μόνα τὰ ἀνθρώποις φαινόμενα ἀγνέοντες τὰ τῆς καρδίας καθαρὰ καὶ θεῷ μόνῳ ὁρώμενα παρελίμπανον. 29. ῥητῇ οὖν ταύτῃ φωνῇ ἐχρήσατο τὰ ἀληθῆ πρὸς τοὺς ὑποκριτάς αὐτῶν λέγων, οὐ πρὸς πάντας. ἐνίων γὰρ καὶ ἐπακούειν ἔλεγεν ὅτι τὴν Μωϋσέως ἐπιστεύθησαν κάθεδραν, πλὴν πρὸς τοὺς ὑποκριτάς ἔλεγεν· οὐαὶ ὑμῖν. γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἕξωθεν, ἕσωθεν δὲ γέμει ῥύπον. Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος τὸ ἕσωθεν, ἵνα γένηται καὶ τὰ ἕξω αὐτῶν καθαρὰ.

R 6<sub>11</sub>:

Magister noster quosdam Pharisaeorum et scribarum . . . increpabat, dicens eos hypocritas, quia ea solum, quae hominibus videbantur, purificabant; corda vero, quae solus deus aspicit, inquinata relinquebant et sordida. Ad quosdam ergo ex ipsis, non ad omnes dicebat: vae vobis, scribae et Pharisaei, hypocritae, quia mundatis calicis et paropsidis quod deforis est; intus autem plena sunt sordibus. Pharisae caece, emunda prius, quod intus est, et quod deforis est, erit mundum.

Mt. 23<sup>25 f.</sup> (cf. Lc. 11<sup>39</sup>):

οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί. ὅτι καθαρίζετε τὸ ἕξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος

ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. Φαρισαῖτε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου. ἵνα γίνηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.

86)

H 11<sup>32</sup>:

ἐὰν οἱ ἐν πλάνῃ μὴ φονεύωσιν, ἡμεῖς μὴ ὀργιζώμεθα, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ μὴ μοιχεύῃ, ἡμεῖς τὴν ἀρχὴν μηδὲ ἐνθυμηθῆμεν, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ τὸν ἀγαπῶντα ἀγαπᾷ. ἡμεῖς καὶ τοὺς μισοῦντας, ἐὰν ὁ ἐν πλάνῃ δανείζῃ τοῖς ἔχουσιν, ἡμεῖς καὶ τοῖς μὴ ἔχουσιν.

R 6<sup>13</sup>:

si illi, qui errant, homicidium non faciant, nos ne irascamur quidem. et si illi adulterium non admittunt, nos ne concupiscamus quidem alienam mulierem. si illi amant proximis suos, nos diligamus etiam inimicos nostros. si illi mutuo dant his qui habent, unde reddant, nos etiam his demus. a quibus recipere non speramus.

cf. Mt. 5 21f. 27f. 43f. cf. Lc. 6 27f. 34.

87)

H 11<sup>33</sup>:

εἰδὼς ἐλπὼν πρὸς μὲν τοὺς ἀμελοῦντας ἔλθειν καὶ ἐπακούειν αὐτοῦ· βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκούσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος· καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε, καὶ οὐ πιστεύετε. πρὸς δὲ τοὺς ἐν τῷ λαῷ μὴ θέλοντας μετανοῆσαι ἐπὶ τῷ κηρύγματι αὐτοῦ εἶπεν· ἄνδρες Νινευίται ἐγερθήσονται μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινούσιν αὐτήν, ὅτι ἀκούσαντες μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωῆ· καὶ ἰδοὺ πλεῖον ὧδε, καὶ οὐδεὶς πιστεύει.

R 6<sup>14</sup>:

verus propheta ... ait regina austri surget in iudicio cum generatione hac et condemnabit eam, quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et ecce plus quam Salomon hic, et non audiunt.

Ad eos vero, qui de malis actibus gerere poenitentiam detractabant, ita ait: viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione hac et condemnabunt eam, quia poenitentiam egerunt in praedicatione Jonae. et ecce plus quam Jona hic.

Mt. 12<sup>42</sup>:

βασιλίσσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε.

Mt. 12<sup>41</sup>:

ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινουῶσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωῆ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωῆ ᾧδε.

Lc. 11<sup>31</sup>:

βασιλίσσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ᾧδε.

Lc. 11<sup>32</sup>:

ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινουῶσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωῆ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωῆ ᾧδε.

88)

H 12<sup>6</sup>:

ἡμεῖς γὰρ ἐκ παίδων, ἐγὼ τε καὶ Ἀνδρέας ὁ σὺναιμος καὶ κατὰ θεὸν ἀδελφὸς ὢν ἐμός, οὐ μόνον ἐν ὀρφανίᾳ ἀνατραφέντες, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ πενίας καὶ κακουχίας εἰς ἐργατείαν ἐθισθέντες, εὐμαρῶς νῦν τὰς τῶν ὁδῶν φέρομεν σκύλεις.

R 7<sup>6</sup>:

nos enim a puero, id est ego et frater germanus meus Andreas non solum orphani, sed et valde pauperes crevimus et necessitate operarii esse consuevimus: unde et nunc facile vexationes itinerum ferimus.

cf. Mt. 4<sup>20</sup>. Mc. 1<sup>16f. 30</sup>.

89)

H 12<sup>7</sup>.

ὁ κύριος ἡμῶν ὁ ἐπὶ σωτηρίᾳ παντὸς τοῦ κόσμου ἐληλυθώς, μόνος ὑπὲρ πάντας εὐγενῆς ὢν δουλείαν ἐπέμεινεν, ἵνα ἡμᾶς πείσῃ μὴ ἀδελφῶν τοῖς ἀδελφοῖς ἡμῶν τὰς δούλων ποιεῖν ὑπηρεσίας, κἂν πάνυ εὐγενεῖς τυγχάνωμεν.



## R 77.

dominus noster, qui ad salutem totius mundi venit et qui erat omni creatura nobilior, servire passus esset, ut nos suaderet, non erubescere fratribus nostris servorum exhibere ministerium.

Mt. 20<sup>26-28</sup>. cf. Mc. 9<sup>35 f.</sup>

Joh. 13<sup>1-20</sup>.

90)

H 12<sup>31</sup>:

ἄνευ γὰρ τῆς τοῦ θεοῦ βουλῆς οὐδὲ στρουθὸς ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν ἔχει· οὕτως δικαίων καὶ αἱ τρίχες τῶ θεῶ ἐναριθμοί εἰσιν.

Mt. 10<sup>29, 30</sup>:

καὶ ἐν ἑξ αὐτῶν (sc. στρουθίων) οὐκ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.

Lc. 12<sup>6, 7</sup>:

καὶ ἐν ἑξ αὐτῶν (sc. στρουθίων) οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠριθμῆνται.

91)

H 13<sup>14</sup>:

καὶ γὰρ εἰ πάντα καλὰ διαπράξαιτό τις, μιᾷ τῇ πρὸς τὸ μοιχῆσασθαι ἁμαρτία κολασθῆναι δεῖ, ὃ προφήτης ἔφη.

cf. Mt. 5<sup>32</sup>:

παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι κτλ.  
cf. Mt. 19<sup>9</sup>. Lc. 16<sup>18</sup>.

92)

H 15<sup>5</sup>:

δίκαιον ἔφασκεν εἶναι καὶ τῶ τύπτοντι αὐτοῦ τὴν σιαγόνα παρατιθέναι καὶ τὴν ἑτέραν, καὶ τῶ αἴροντι αὐτοῦ τὸ ἱμάτιον προσδιδόναι καὶ τὸ μαφόριον. ἀγαρεύοντι δὲ μίλιον ἐν συναπέρχεσθαι δύο, καὶ ὅσα τοιαῦτα.

Lc. 6<sup>29, 30</sup>:

τῶ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην. καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσης.

Mt. 5<sup>39-41</sup>:

ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέφον αὐτῶ καὶ τὴν ἄλλην· καὶ τῶ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ

τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον. καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο.

Justin, Apol. I 16.

τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἶροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσης. . παντὶ τῷ ἀγγαρεύοντί σοι μίλιον, ἀκολούθησον δύο.

No. 70 gehört dem ganzen Zusammenhang nach dem klementinischen Redaktor an. Wenn hier Barnabas erwähnt wird, so kann dies nur auf Grund von Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte oder den paulinischen Briefen geschehen sein. Wenn er als Jünger Jesu bezeichnet wird, so zeigt sich hier ebenso der Einfluß der Legende, wie wenn in den *II. II.* cf. H 3 85. 70 Zacchäus zu einem Jünger Jesu gemacht wird. Die Bemerkung bei Euseb. h. e. I 12 1, daß er zu den 70 Jüngern gehört haben soll, beruht vielleicht auf einer Kombination unserer Erzählung mit dem Bericht des Lukas 10 1.

No. 71 bis No. 75 zeigen auffällige Verwandtschaft mit den kanonischen Evangelien. No. 71, 72, 74, 75 weichen nur unwesentlich von dem kanonischen Matthäus ab. No. 73 findet sich nur bei Johannes. Sämtliche Zitate sind dem Homilienredaktor zuzuweisen, indem sie nachträglich in den Kontext der *K. II.* eingeschoben worden sind und zwar an einer Stelle, wo der antimarcionitische Redaktor nicht zu bemerken ist.

No. 76 zitiert ein alttestamentliches Wort, Deut. 18 15, als ein Herrnwort, während es R 1 36 in den *K. II.* als alttestamentliches Zitat erscheint. Daraus ergibt sich, daß auch No. 76 wie No. 71 bis No. 75 ursprünglich nicht zu den *K. II.* gehört haben kann, sondern nachträglich — von dem Homilienredaktor — eingefügt ist (vgl. im übrigen S. 267 ff.).

No. 77 enthält eine Anspielung auf die Worte des Hauptmanns von Kapernaum über seinen Knecht, wie sie uns Matthäus und Lukas berichten. Wenn sie, wie Lehmann a. a. O. 125 darlegt, einerseits in R dem kanonischen Text mehr angepaßt ist als in H, andererseits, wie die Anwendung des Bildes (*ita et fidelis quisque daemonibus imperat . . . propter dei virtutem, qui eos subjecit potestati*) beweist, diese größere Annäherung an den kanonischen Text in R ursprünglich sein muß, so beruht dies darauf, daß H und R selbständig eine gemeinsame Grundlage

benutzten. Das Zitat ist demnach dem klementinischen Redaktor zuzuweisen.

No. 78 bezieht sich mit einigen Abweichungen auf ein Herrnwort, das so nur bei Lukas zu finden ist.

Auch No. 79 enthält nur eine Anspielung und zwar auf das Gleichnis vom Sämann bezw. seine Erklärung nach dem Bericht des Matthäus oder Markus, wie die Ausdrücke *συνπνίγειν* und *ἄκαρπος* zeigen. Es muß hier wie bei No. 78 dahingestellt bleiben, ob das Zitat dem klementinischen oder dem Homilienredaktor angehört.

No. 80 bringt eine Andeutung auf den Taufbefehl. Der Zusatz H 9<sup>23</sup> *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* läßt nicht, wie Credner a. a. O. 329 meint, die ebionitische Lehre klar hindurchleuchten, sondern ist nur eine Reminiszenz an Stellen wie Act. 2<sup>38</sup><sup>1</sup>. Vgl. dazu die Ausführungen zu No. 28 S. 300.

No. 81: H 11<sup>16</sup> gibt das Herrnwort Mt. 17<sup>20</sup> in originalerer Fassung als R 5<sup>34</sup><sup>2</sup>; doch ist es kein eigentliches Zitat. Vgl. 1 Cor. 13<sup>5</sup>.

Auch bei No. 82 steht die Homilienstelle (vgl. ᾶ) dem Text des Lukas entfernter als die Rekognitionenstelle (vgl. quod). Bedeutsam ist es, daß hier ein Herrnwort zitiert wird, das sich nur bei Lukas findet. Unsere Stelle gehört wie No. 80. 81 dem klementinischen Redaktor an.

No. 83, die Fortsetzung von No. 82, spielt auf das letzte Gebet des Stephanus für seine Feinde an, setzt also die Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte (Act. 7<sup>60</sup>) voraus. Auch sie ist dem klementinischen Redaktor zuzuweisen.

No. 84. Vergleichen wir zunächst H und R mit Joh. 3<sup>5</sup>, so finden wir bei R die größere Verwandtschaft; auch R 6<sup>9</sup> gebraucht die 3. Person Pluralis wie Joh. 3<sup>5</sup>, während H 11<sup>26</sup> dafür wie Justin Ap. 161 die 2. Person Pluralis hat. Doch weicht auch R von Joh. 3<sup>5</sup> ab, indem hier wie in H *vobis* (*ὑμῖν* statt *σοι*), wie bei H und Justin denuo bezw. renatus (*ἀναγεννηθῆτε* statt *γεννηθῆ*), ferner wie bei H und Justin *regna* (Cand. P. R lesen *regnum*) *coelorum* (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) statt *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, ferner wie in H *aqua viva* (P hat *viva* als Zusatz. H: *ῥδατι ζῶντι*) statt *ῥδατος* steht und wie in H der Zusatz *καὶ πνεύ-*

1) Vgl. dazu H 7<sup>8</sup>; 8<sup>22</sup>; 9<sup>23</sup>; 11<sup>27</sup>.

2) Vgl. S. 336 u. Lehmann a. a. O. 129 sowie Resch, *Agrapha* 19.

ματος fehlt. H und R gehen auf eine eigenartige Rezension des Johannestextes zurück, die in H originaler vorliegt, in R — und zwar in den einzelnen Handschriften in verschiedener Weise — dem kanonischen Text angenähert ist. Doch ist die trinitarische Formel als eine Interpolation des Homilienredaktors anzusehen, da sie in R fehlt. Demnach hat diese Rezension in der Grundchrift von H und R etwa gelautet:

*ἀμὴν ὑμῖν λέγω· ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*

Unverkennbar enthält diese Gestalt des Textes eine Beziehung auf das Johannesevangelium, und zwar auf Joh. 3, 5. Das beweist der Ausdruck ὕδωρ ζῶν (כִּי־יֵי וְחַיִּים)<sup>1</sup>, der nur bei Johannes (4 10 f. 7 3e) vorkommt, sowie die Kongruenz in Satzbau und Ausdruck mit der angeführten Stelle. Und es war verfehlt, wenn Hilgenfeld (a. a. O. 358 ff) behauptet hat, die Grundlage unseres Zitates sei nicht Joh. 3, 5, sondern Mt. 18, 3 (*ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*) bezw. ein von ihm angenommenes Petrus-evangelium. Immerhin bleibt es auffällig, daß unser Zitat in der klementinischen Grundchrift in manchen Einzelheiten (s. o.) dieselbe von dem kanonischen Text abweichende Version darstellt wie Justin. Nur die Einleitung ἀμὴν ὑμῖν λέγω, sowie das Attribut ζῶντι, das, wie angenommen werden muss, von dem klementinischen Redaktor gedächtnismäßig aus anderen Stellen des Johannesevangeliums (s. o.) hinzugefügt ist, fehlt bei Justin. Haben sich der Verfasser des Klemensromans und Justin unabhängig voneinander und zufällig — etwa unter Einfluss einer Stelle wie Mt. 18, 3 — zu derselben Abweichung von dem Text des Johannesevangeliums verleiten lassen, oder haben sie eine Rezension des Johannesevangeliums gekannt, die eine ältere Textgestalt als der kanonische Text darbietet? Beachten wir, daß der Homilienredaktor auch H 3 52 cf. Joh. 10 27 und H 19 22 cf. Joh. 9 11f. (s. o. S. 315 und S. 296) nicht unwesentlich von dem Text des Johannesevangeliums abweicht, so werden wir uns der letzteren Annahme zuneigen müssen. Eine verschiedenartige Textüberlieferung des Johannesevangeliums ist ja auch sonst bezeugt<sup>2</sup>.

1) Dieser Ausdruck kehrt H 11 28 noch einmal wieder.

2) Vgl. Joh. 5 4. 8 1-11. 21 u. a. Zu Joh. 3 5 vgl. Resch, Agrapha 24.

Bei No. 85 weichen H und R übereinstimmend von der Wortstellung wie auch vom Wortlaut (vgl. H: *θύπου*, R: *sordibus*, Mt.: *ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας*) des kanonischen Textes ab und weisen damit auf eine gemeinsame Grundlage, die klementinische Grundschrift, hin.

Wenn im letzten Satz H die Ausdrücke *τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος*, Mt. nur den Ausdruck *τοῦ ποτηρίου* bringt, während R sie beide wegläßt, so scheint H einen ursprünglicheren Text darzustellen, der zuerst bei Mt., dann in R verkürzt worden ist; doch kann auch das Umgekehrte der Fall sein. Jedenfalls zeigt das Zitat eine große Verwandtschaft mit dem kanonischen Matthäus.

No. 86. H und R benutzen in derselben freien Weise Stellen aus der Bergpredigt, wobei R sich nur mit dem Ausdruck *proximos* (statt *ἀγαπῶντα*) an den kanonischen Text annähert. Auffällig ist dabei nur, daß H und R in gleicher Weise, wie Lc. 6<sup>27f. 34</sup>, die Mahnung, auch die Hassenden zu lieben (vgl. Mt. 5<sup>43f.</sup> Lc. 6<sup>27f.</sup>), vor die Mahnung, den nichts Besitzenden zu borgen (vgl. Mt. 5<sup>42.</sup> Lc. 6<sup>34</sup>), stellt. Das Zitat gehört dem klementinischen Redaktor an.

No. 87. Auch hier weichen H und R in gegenseitiger Übereinstimmung von dem synoptischen Texte darin ab, daß sie *ἀπὸ τῶν περάτων* (a finibus) statt *ἐκ τῶν περάτων* (wie Mt. und Lc.) lesen. Wenn H den Zusatz *καὶ οὐ πιστεύετε* bezw. *καὶ οὐδεὶς πιστεύει* bringt, der bei den Synoptikern fehlt, so muß auch R ihn gelesen haben, wie die Wendung *et non audiunt* beweist. Auffällig ist noch, daß H und R in der Anordnung nahe mit Lc. 11<sup>31. 32</sup>, dagegen im Wortlaut mit Mt. 12<sup>41. 42</sup> (vgl. die Wendung *μετὰ τῶν ἀνδρῶν* bei Lc. 11<sup>31</sup>, die bei Mt. sowie H und R fehlt) übereinstimmen. Beide gehen auf die klementinische Grundschrift zurück; doch hat sich R durch den Zusatz in *judicio* dem kanonischen Text angenähert. Übrigens zeigt sich auch sonst größte Verwandtschaft mit dem kanonischen Texte.

No. 88 enthält nur eine Anspielung auf die Berufung des Simon und Andreas zum Apostelamt, wie sie Mt. 4<sup>20f.</sup> Mc. 1<sup>16f.</sup> erzählt ist. Wenn R und H beide als *verwaist* und *verarmt* darstellen, so scheinen sie — irrtümlich — auf die Erzählung des Markus von der Berufung der Söhne des Zebedäus Bezug zu nehmen, wonach diese auch ihren Vater bezw. einen reichen

Vater, der auch Lohnarbeiter hatte, verließen<sup>1</sup>. Sie, bezw. der Verfasser des Klemensromans, kennen also das Markusevangelium.

No. 89 ist kein Zitat, sondern eine freie Anspielung auf Mt. 20<sup>26-28</sup>, Mc. 9<sup>35 f.</sup>, vielleicht auch auf die Geschichte der Fußwaschung Joh. 13<sup>1-14</sup>. Es gehört dem klementinischen Redaktor.

No. 90 geht mehr auf Mt. als auf Lc. zurück, bringt jedoch die Lesart *ἐν παγίδι ἐμπεσεῖν*, die auch bei Origenes (6mal), Chrysostomus und Juvenus sich findet, sowie den Zusatz *τῆς βουλῆς*, der auch in alten Übersetzungen sowie bei Tertullian, Cyprian und Hilarius steht<sup>2</sup>.

No. 91 enthält nur eine Anspielung auf Mt. 5<sup>32</sup> und ist im übrigen ein unkanonisches Wort von unbekannter Herkunft. Wie bei dem Zitat No. 90, muß unentschieden bleiben, ob es dem klementinischen oder dem Homilienredaktor zuzuschreiben ist. Ebenso ist es fraglich, ob es überhaupt als ein Herrnwort gelten soll, wenn es nicht als ein Wort „des wahren Propheten“, sondern nur „des Propheten“ eingeführt wird. Vgl. Resch, *Agrapha* 418.

No. 92 setzt den Text des Lukas voraus, dem auch Justin gefolgt ist. Doch ist H 15<sup>5</sup> der Ausdruck *τὸ μαφόριον* eigentümlich, der auch bei Justin fehlt, und beweist, daß dies Zitat dem Homilienredaktor gehört<sup>3</sup>. Wenn die Mahnung Jesu gelautes hat nach Justin: „den Leibrock oder den Mantel“, nach H „zu dem Mantel noch die Kopfbedeckung“, nach Lc. „zu dem Mantel noch den Leibrock“, nach Mt. „zu dem Leibrock noch den Mantel“ herzugeben, so hat sie bei Mt. eine sekundäre Fassung. Welche Lesart primär ist, wird sich nicht ausmachen lassen. Wenn Credner<sup>4</sup> und Hilgenfeld<sup>5</sup> in dem Ausdruck *μαφόριον* einen Hinweis auf Ebionitismus finden wollen, weil nämlich nach H 15<sup>7</sup> die Ebioniten nur ein Kleidungsstück trugen, so haben beide übersehen, daß sie nach derselben Stelle dieses eine Kleidungsstück nicht weggeben durften: *γυμνὸν γὰρ ἑστάναι οὐκ ἐφίεται* (H 15<sup>7</sup>). Ist dies aber — nach Credner und Hilgenfeld — ebionitisches Verbot, dann kann eine Forderung, die dagegen

1) Vgl. Mc. 1<sup>20</sup> und Hilgenfeld a. a. O. 339.

2) Vgl. Credner a. a. O. 327.

3) Vgl. dazu Kapitel IV S. 370.

4) a. a. O. 308.

5) a. a. O. 341 f.

verstieß, nicht in einem ebionitischen Buch oder Evangelium ge-  
standen haben<sup>1</sup>.

1) Nachträglich fügen wir noch einige Ausdrücke und Wendungen hinzu, die zwar nicht als Zitate zu betrachten sind, aber Berührungen mit dem neutestamentlichen Texte haben und daher dazu beitragen können, das literarische Problem sowie das Verhältnis der Klementinen zum neutestamentlichen Kanon aufzubellen.

- 1) H 19:  
*ὅ τε ἤκουσεν καὶ ἑώρακεν* (sc. Barnabas).  
R 17:  
quae audisset a filio dei vel vidisset.  
1 Joh. 1:  
*ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν.*
- 2) H 111 cf. H 76:  
*πρὸ καταβολῆς κόσμου.*  
Eph. 14 cf. 1 Petr. 120:  
*πρὸ καταβολῆς κόσμου.*
- 3) H 74:  
*τραπέζης δαιμόνων ἀπέχεσθαι, νεκρῶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, μὴ ψάειν αἵματος, ἐκ παντός ἀπολούεσθαι λύματος.*  
R 436:  
participare daemonum mensae, hoc est immolato degustare vel sanguinem vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid illud est, quod daemonibus oblatum est.  
1. Cor. 1021:  
*οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.*  
H 78:  
*τραπέζης δαιμόνων μὴ μεταλαμβάνειν, λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος, μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν.*  
Act. 1520:  
*ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.*  
Act. 1529:  
*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας.*  
H 819:  
*τῆς ὑμετέρας μεταλαμβάνων τραπέζης ἢ ἕτερόν τι ὧν οὐ χορὴ ἐκτελῶν ἢ αἶμα χέων ἢ σαρκῶν νεκρῶν γευόμενος ἢ θηρίον λευψάνον ἢ τμητοῦ ἢ πνικτοῦ ἢ ἄλλον τινὸς ἀκαθάρτου ἐμπικλάμενος.*  
H 820:  
*προσκινῶν τις δαίμονας ἢ θύων ἢ τραπέζης αὐτοῖς κοινωνῶν.*

4. Die neutestamentlichen Zitate in den Rekognitionen.

Wie schon mehrfach hervorgehoben, hat der Überarbeiter bezw. Übersetzer, dessen Werk in R vorliegt, sich bemüht, die

- H 8 33:  
*μήτε οὖν εἰδώλοις πιστεύετε μήτε τραπέζης αὐτοῖς κοινωνεῖτε  
 μιᾶς. μὴ φονεύσητε.*
- H 9 15:  
*καὶ αὐτοὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τῆς αὐτῶν τραπέζης..  
 ἐπισπῶνται.*
- H 9 23:  
*ἔνα οὖν θεὸν σέβειν ἐλόμενοι καὶ τραπέζης δαιμόνων ἀποσχόμενοι  
 καὶ σωφροσίνην . . . ἀποδεξάμενοι.*
4. H 7 8:  
*διὰ τῆς ἀγνωστῆς βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῶν διὰ τοῦ σώζοντος  
 ὕδατος.*
- Joh. 3 5:  
*ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος κτλ.*
5. H 7 8:  
*καὶ εἰς ἔφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισθῆναι cf. H 8 22.*
- Act. 2 38:  
 6. H 9 2:  
*ἔχετε γὰρ τοῦ πάλαι κατακλυσθέντος κόσμου τὸ ὑπόδειγμα.*
- 2 Petr. 3 6:  
*ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο.*
7. H 10 18:  
*καρδιογνώστην θεόν.*
- Act. 1 24:  
*καρδιογνώστα πάντων.*
- Act. 15 8:  
*ὁ καρδιογνώστης θεός.*
8. H 13 1:  
*τῆς ἐμῆς (= Πέτρον) γυναῖκος.*
- R 7 36:  
*praesente uxore domini mei Petri.*
1. Cor. 9 5:  
*μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφῶν γυναῖκα περιάγειν ὡς καὶ οἱ λοι-  
 ποὶ ἀπόστολοι . . . καὶ Κηφᾶς cf. Lc. 4 38.*
9. H 13 6 und H 14 9:  
*τί θέλει τοῦτο εἶναι;*
- Act. 2 12 cf. 17 20:  
*τί θέλει τοῦτο εἶναι.*



Zitate dem kanonischen Texte möglichst anzupassen. Aber nicht überall hat er die ursprüngliche Textgestalt verwischen können.

- 10) H 13 5:  
*τί οὖν κωλίει με σήμερον βαπτισθῆναι;*  
 H 13 11:  
*οὐδέν κωλίει αὐτήν βαπτισθῆναι.*  
 R 7 80:  
 Quid vetat hodie me baptizari.  
 R 7 86:  
 Quid ergo obstat, cur non baptizetur.  
 Act. 8 6 cf. 10 47:  
*τί κωλίει με βαπτισθῆναι;*
- 11) H 13 12:  
*μη̄ ἡμᾶς νικάτω ἡ κακία.*  
 R 7 97:  
 non nos vincat malignus.  
 Röm. 12 21:  
*μη̄ νικῶ ἐπὶ τοῦ κακοῦ.*
- 12) H 13 18:  
*τὴν ὀφειλομένην εὐνοίαν ἀποδίδωσιν.*  
 1. Cor. 7 3:  
*τῆ̄ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω.*
- 13) H 14 5:  
*ἕκαστος πρὸς ἃ πράττει τιμῆς ἢ κολάσεως τεύξεται.*  
 2. Cor. 5 10:  
*κομίσεται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν.*
- 14) H 15 2:  
*περὶ τῶν λεγομένων σοι ἐπ' ἑμοῦ ἀκοίων καὶ κρίνων εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει ἢ οὐ;*  
 Act. 17 11:  
*ἀνακρίνοντες τὰς γραφὰς εἰ ἔχει ταῦτα οὕτως·*
- 15) H 19 15:  
*εἰ μὴ ἡμαρτίκει ὁ ἄνθρωπος, οὐ εἴνεκεν θάνατος παρεισήλαθε.*  
 Röm. 5 12 cf. 6 23:  
*δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος.*
- Außerdem berühren sich öfters im Gedanken die Ausführungen in H 11 8 ff. besonders mit dem Römerbrief, vgl. H 11 8 und Phil. 2 13. H 11, 10 und Röm. 8 23. 1 18. H 11 11 und Röm. 8 7. 122. H 11 16 und Röm. 9 6, auch im Wortlaut.
- 16) H 11 11 cf. R 5 28:  
*ἔχθρα τίς ἐστίν θεοῦ ἐν ὑμῖν ἄλογος ἐπιθυμία.*

So gibt er uns die Möglichkeit an die Hand, das Ergebnis unserer Untersuchung über die neutestamentlichen Zitate in H zu prüfen.

Auch hier nehmen wir unsern Ausgangspunkt von denjenigen Zitaten, welche sich in R selbst mehrmals vorfinden.

93)

R 1<sup>69</sup>:

nisi quis baptizatus fuerit in aqua sub appellatione trinae beatudinis . . . . sicut docuit verus propheta; neque introiret in regna coelorum.

R 6<sup>9</sup>:

verus propheta testatur. Amen dico vobis, nisi quis de-nuo [re]natus fuerit ex aqua [viva] non introibit in regna coelorum. cf. H. 11<sup>26</sup>.

Joh. 3<sup>5</sup>:

Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ [τῶν οὐρανῶς].

94)

R 2<sup>22</sup>:

pater, quem soli videre possunt hi, qui mundo sunt corde.

Röm. 8<sup>7</sup>:

τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν.

Eine Berührung mit Eph. 5<sup>1</sup> findet sich in der Wendung H 12<sup>26</sup> *μιμητὴν εἶναι τοῦ θεοῦ*.

Dem klementinischen Redaktor sind No. 1. 3. 8. 9. 10. 11. 12. 16 und vielleicht auch No. 4. 5. 13. 14., dem Homilienredaktor No. 2. 6. 7. 15 und vielleicht No. 4. 5. 13. 14 zuzuweisen.

Wenn bei No. 3 sich an allen Stellen (H 7<sup>4</sup>. 8. 8<sup>19</sup>. 20. 23. 9<sup>15</sup>. 23) in dem Ausdruck eine Beziehung auf 1 Cor. 10<sup>21</sup>, dagegen nur an den drei ersten (H 7<sup>4</sup>. 8. 8<sup>19</sup>) auch eine Beziehung auf den Beschluß des Apostelkonzils (Act. 15<sup>20</sup>. 29) findet, so beruht diese Differenz, wie es scheint, darauf, daß hier (H 7<sup>4</sup>. 8. 8<sup>19</sup>) der klementinische, dort jedoch der Homilienredaktor das Wort führt, für den dieser Beschluß des Apostelkonzils keine Bedeutung mehr hatte.

Im einzelnen ist zu bemerken, daß der klementinische Redaktor nach No. 4(?) mit Ev. Joh., nach No. 3. 9. 10 und 5.(?) 14(?) mit der kanonischen Apostelgeschichte, nach No. 3. 8. 11. 12. 13(?) und 16 mit paulinischen Briefen, nach No. 1 mit dem 1. Joh.-Brief, der Homilienredaktor nach No. 7 (und 14) mit der kanonischen Apostelgeschichte, nach No. 2. 15 (und 13) mit den paulinischen Briefen bekannt zu sein scheint. Ob mit Lagarde in No. 6 eine Beziehung auf 2 Petr. 3<sup>6</sup> zu erkennen ist, bleibt fraglich.

R 2<sup>28</sup>:

mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros.

R 3<sup>27</sup>:

quae (sc. coela) his solis, qui mundi [mundo] corde sunt, videnda praeparantur.

R 3<sup>29</sup>:

tunc eos, qui mundi sunt corde, etiam deum visuros.

R 3<sup>30</sup>:

dixit: beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt.

H 17<sup>7</sup>:

*ἵνα οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ αὐτὸν ἰδεῖν δυναθῶσιν.*

Mt. 5<sup>8</sup>:

*μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.*

95)

R 2<sup>26f. 2 38</sup>:

magister tuus dixit, quia non veni pacem mittere in terram. sed gladium.

R 6<sup>4</sup>:

dicebat, qui nos misit, non veni pacem mittere in terram. sed gladium.

H 11<sup>19</sup>:

*ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης . . . οὐκ ἠγάπησεν τὴν πρὸς αὐτὸν εἰρήνην . . . ἐπιφέρει . . . ὀργὴν μαχαίρα ἐοικυῖαν.*

Mt. 10<sup>34</sup>:

*ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.*

96)

R 2<sup>30</sup>:

scribas et Phariseos ultimo doctrinae suae tempore . . . arguens eos super actibus non bonis . . . et quod clavem scientiae, quam a Moyse traditam susceperunt, occultarent, per quam possit janua regni coelestis aperiri.

R 2<sup>46</sup>:

quam (sc. justitiam) scribae et Pharisei, suscepta scientiae clave, non concluderant . . . Nam si ignorassent verum deum, nunquam . . . culparet eos de parvis et minimis, id est quod dilatarent fimbrias suas . . .

H 3<sup>18</sup>:

αὐτῶν (sc. γραμματέων καὶ Φαρισαίων) δὲ εἶπεν, ὡς τὴν κλειδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, ἣτις ἐστὶ γνῶσις, ἢ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοίξει δύναται . . . ἀλλὰ ναὶ φησιν κρατοῦσι μὲν τὴν κλειν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν.

H 18<sup>16</sup>:

ἀπέκρουβαν τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας καὶ οὐτε αὐτοὶ εἰσῆλθαν οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰσελθεῖν παρέσχον.

Justin, Dial. c. Tryph. 17:

οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς, ὅτι τὰς κλεις ἔχετε καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσέρχεσθε καὶ τοὺς εἰσερχομένους κωλύετε.

Mt. 23<sup>13f.</sup>:

οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν . . . ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.

Lc. 11<sup>52</sup>:

οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλειδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθατε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.

97)

R 3<sup>5</sup>:

ait dominus: dictum est antiquis: non moechaberis, ego autem dico, nec in aspectum desiderio servies . . . dictum: non moechaberis: ego autem dico, nec desiderio servies.

R 7<sup>37</sup>:

dominus mandatum dedit dicens: quicumque viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam moechatus est eam in corde suo.

Mt. 5<sup>27f.</sup>:

ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

98)

R 3<sup>41</sup>:

dicentem: quaerite primum justitiam ejus, et haec omnia adponentur vobis.

R 2<sup>20</sup>:

primum est omnium justitiam dei regnumque ejus inquirere cf. R 2<sup>22</sup>.

R 2<sup>46</sup>:

quaerendum esse non deum . . ., sed regnum et justitiam ejus.

R 3<sup>20</sup>:

Et ideo jussit nos quaerere justitiam boni dei regnumque ejus et omnia, inquit, haec adjicientur vobis.

R 3<sup>37</sup>:

dicebat magister noster, ut et justitiam ejus quaerent.

Mt. 6<sup>33</sup>:

ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.

Lc. 12<sup>31</sup>:

πλὴν ζητείτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.

99)

R 3<sup>49</sup>:

necesse est enim saeculo huic venire scandala; vae tamen illi, per quem veniunt.

R 3<sup>65</sup>:

scandala enim nunquam deerunt huic mundo, donec permittitur inimico agere pro voluntate sua.

H 12<sup>29</sup>:

τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δὲ φησί, δι' οὗ ἔρχεται. ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν· οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται.

Mt. 18<sup>7</sup>:ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται cf. Lc. 17<sup>1</sup>.

100)

R 5<sup>2</sup>:

verus propheta nobis promisit: amen dico vobis, si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic: transi hinc, et transibit.

R 5<sup>34</sup>:

sed et montes vere cum arboribus suis, si necesse sit, per fidem transfert.

H 11<sup>16</sup>:

δι' ἧς πίστεως καὶ τὰ ἄλλα τὰ ὄρεσιν εἰκότα καὶ βαροῦντα μεθίστησιν πάθη.

Mt. 17<sup>20</sup>:ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπιδος, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται cf. Lc. 17<sup>6</sup>.

Betrachten wir die unter No. 93 angeführten Zitate, so finden wir zwischen R 1<sup>69</sup> und R 6<sup>9</sup> keinen wesentlichen Unterschied. Sie beruhen auf einer Textgestalt, die eigenartig von Ev. Joh. 3<sup>5</sup> abweicht (vgl. oben S. 324 ff.). Sie stammen also aus einer Schrift; es ist die des klementinischen Redaktors. Allerdings gehört ihr R 1<sup>69</sup> nicht an, sondern den überarbeiteten *K. II.*, 7. Buch. Aber die letzten Kapitel dieses 7. Buches sind, wie oben S. 170 bemerkt wurde, nochmals überarbeitet worden, weil sie zu einer andern (R 2 beginnenden) Quellschrift überführen sollten. Das beweisen weniger die dogmatischen Zusätze in R 1<sup>69</sup>, die zweifellos eine noch viel spätere Zutat sind (s. u. S. 370).  *nolite putare duos ingenitos dicere deos aut unum divisum esse in duos; vel, sicut impii dicunt, eundem masculum et feminam sui effectum; sed filium dei unigenitum dicimus, non ex alio initio, sed ex ipso ineffabiliter natum. similiter enim de paraceto dicimus.* Darauf deutet vielmehr die Wiederaufnahme des verlorenen Fadens am Ende des Kapitels *sed et de baptisate, cum aliquanta dixisset etc.* Dem klementinischen Redaktor ist darum das an Joh. 3<sup>5</sup> anspielende Zitat zuzuweisen.

Die unter No. 94 angeführten Parallelen stimmen ebenfalls im wesentlichen untereinander, sowie auch mit Mt. 5<sup>8</sup> überein. Ein eigentliches Zitat bietet nur R 3<sup>30</sup>, während die übrigen Stellen das Herrnwort frei wiedergeben. Liest man hier statt *mundo corde* — welche Variante auch R 3<sup>27</sup> durch *cod. Carm. P. R.*, sowie R 2<sup>22</sup> gegeben ist — wie R 2<sup>28</sup>, 3<sup>27</sup>, 3<sup>29</sup> cf. H 17<sup>7</sup> *mundi corde*, so ergibt sich völlige Kongruenz mit Mt. 5<sup>8</sup>. Dieser Sachverhalt läßt vermuten, daß alle diese Zitate einer Schrift angehören. Als solche haben wir aber gerade in R 2<sup>22</sup>, 28, 3<sup>27</sup>, 29, H 17<sup>7</sup> die *K. II.* gefunden (s. o. S. 100—110)<sup>1</sup>.

Die No. 98 verzeichneten Zitate bzw. Anspielungen auf Herrnworte stimmen ebenfalls im wesentlichen untereinander, sowie mit einigen Abweichungen mit Mt. 6<sup>33</sup> überein: sie haben samt und sonders den gegenüber Lukas 12<sup>31</sup> und Justin<sup>2</sup> charakteristischen Zusatz von der *justitia* (*δικαιοσύνη*) und zwar R 2<sup>46</sup> dem Ausdruck *regnum* nachgestellt; 2<sup>20</sup>, 3<sup>20</sup> ihm vorangestellt; R 2<sup>22</sup>, 3<sup>37</sup>, 41 ohne ihn. Auch dies weist auf einen gemeinsamen

1; Vgl. meinen Aufsatz „Eine Parallele zu den Seligpreisungen“ in *Ztschr. f. n. t. W.* IV. 1903. 335 ff.

2) Vgl. Preuschen, *Antilegomena* 28.

Ursprung hin. Wir finden ihn in den *K. II.*, denen, wie o. S 110 ff. gezeigt ist, wenigstens die Kapitel, in deren Zusammenhang die Zitate (R 2<sup>20. 22</sup>) stehen, zuzuweisen sind. Nur R 2<sup>46</sup> stimmt völlig mit dem kanonischen Text überein: es gehört dem Redaktor an.

Die No. 99 angeführten Zitate aus R 3<sup>49</sup> und 3<sup>65</sup> weichen insofern von Mt. 18<sup>7</sup> und H 12<sup>29</sup> charakteristisch ab, als beide den Zusatz *τούτω τῷ αἰῶνι* (saeculo huic; huic mundo) in dem von ihnen benutzten Text gelesen haben müssen. Dieses gemeinsame Merkmal beweist — die Differenz zwischen R 3<sup>49</sup> und R 3<sup>65</sup> beruht nur darauf, daß R 3<sup>65</sup> kein Zitat, sondern freie Wiedergabe ist den — gemeinsamen Ursprung beider Stellen, sowie ihre Unabhängigkeit von H. Beide gehören, wie oben S. 177 f. 179 ff. gezeigt, den *II. II.* an. Zu dem Homilienzitat vgl. Resch, *Agrapha* 101, 152, 279 f.

Das Zitat Mt. 17<sup>20</sup> (s. No. 100) wird in R 5<sup>2</sup> wörtlich, in R 5<sup>34</sup> frei wiedergegeben, beidemal jedoch im Wortlaut und Sinn übereinstimmend. Da sich für R 5<sup>2</sup> in H keine Parallele findet, wird es dem Redaktor von R zuzuweisen sein. R 5<sup>34</sup> cf. H 11<sup>16</sup> gehört dem klementinischen Redaktor an. S. o. S. 324.

Die No. 96 angegebenen Parallelen sind keine eigentlichen Zitate, gehen aber auf einen gemeinsam benutzten Text zurück, der von dem kanonischen abweicht. Der Schlüssel der Erkenntnis (*clavis scientiae κλεις τῆς γνώσεως*, auch H 18<sup>16</sup> genannt) weist auf Lc. 11<sup>52</sup>. Da jedoch nach R 2<sup>30</sup> das Jesuswort hierüber *ultimo doctrinae suae tempore* gesprochen worden ist, kann nur ein Text, wie Mt. 23, als Vorlage betrachtet werden, mit dem R 2<sup>30. 46</sup>, H 3<sup>18</sup> auch insofern übereinstimmen, als hier die Schriftgelehrten und Pharisäer, wie Matthäus, ausdrücklich erwähnt werden. Nun weichen aber von Matthäus R 2<sup>30</sup> und R 2<sup>46</sup> darin miteinander ab, daß danach die Schriftgelehrten und Pharisäer den Schlüssel der Erkenntnis (von Moses) überliefert erhielten; R 2<sup>30</sup> und H 18<sup>16</sup> darin, daß sie ihn (dem Volk) verheimlichten; R 2<sup>30</sup> und H 3<sup>18</sup> darin, daß man mit diesem Schlüssel die Tür des Lebens (oder R 2<sup>30</sup> des himmlischen Reiches) öffnen kann; H 3<sup>18</sup> und H 18<sup>16</sup> in der Wendung *τοῖς βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν* (bezw. *παρέσχον*), wofür Mt. 23<sup>14</sup> *τοὺς ἐρχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν* und Lc. 12<sup>52</sup> *τοὺς ἐρχομένους ἐκωλύσατε* steht. Diese gemeinsamen Abweichungen von dem Matthäus-

text legen wiederum die Vermutung nahe, daß sämtliche Zitate auf einen Autor zurückgehen, der einen mit Mt. teils übereinstimmenden, teils differierenden Evangelientext kannte und benutzte. Dieser kann aber, wie oben S. 110. 117 gezeigt worden ist, in R 2<sup>30. 46</sup>, H 3<sup>18</sup> kein anderer als der Verfasser der *K. II.* sein. In H 18<sup>16</sup> aber haben wir den antimarcionitischen Bearbeiter der *K. II.* gefunden, der sich hier z. T. an seine Vorlage gehalten, aber auch, wie ein Vergleich von H 3<sup>18</sup> und 18<sup>16</sup> mit Mt. 23 zeigt, z. T. von ihr abgewichen ist, um sich Mt. 23 anzunähern. Justin<sup>1</sup> bietet eine Textgestalt, die sich wesentlich mit Lc. 11<sup>52</sup> deckt.

Es bleiben noch die unter 95 und 97 angeführten Stellen zur Besprechung übrig. R 3<sup>5</sup> bringt das Wort Jesu zum sechsten Gebot zweimal, das eine Mal mit den Zusätzen antiquis und in aspectum; aber auch, ja gerade in dieser Fassung weicht es vom kanonischen Text ab, während R 7<sup>37</sup> fast wörtlich damit übereinstimmt. R 3<sup>5</sup> gehört zu *K. II.*, R 7<sup>37</sup> zu der klementinischen Grundschrift oder wahrscheinlicher zur Redaktion von R.

R 2<sup>26</sup> cf. 2<sup>28</sup> und R 6<sup>4</sup> führen das Herrnwort wie Mt. 10<sup>34</sup> an, indem sie nur die Worte *οὐκ ἠλθον κτλ.* nicht wiederholen. Alle 3 Stellen könnten danach auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die von Mt. 10<sup>34</sup> abweicht. Das gilt auch von R 2<sup>26</sup> und <sup>28</sup>, welche *K. II.* angehören. R 6<sup>4</sup> dagegen (cf. H 11<sup>19</sup>) steht in der Schrift des klementinischen Redaktors. Das beweist auch die Fortsetzung dieses Zitates:

101)

R 2<sup>28</sup>:

et ex hoc videbitis separari patrem a filio, filium a patre,  
virum ab uxore et uxorem a viro et matrem a filia  
et filiam a matre, fratrem a fratre, socrum a nuru,  
amicum ab amico.

R 2<sup>29</sup>:

indixit, quia ex hoc videbitis separari filium a patre  
et virum ab uxore et filiam a matre et fratrem  
a fratre et nurum a socru, et inimici hominis domes-  
tici ejus.

1) Vgl. Preuschen a. a. O. 31.  
Texte u. Untersuchungen. N. F. X, 4.



R 2<sup>32</sup>:

ais eum dixisse, quia ipse miserit gladium, ut separaret eos, qui in domo sunt, ita ut dividatur filius a patre et filia a matre et frater a fratre, ut, si fuerint in una domo quinque, dividantur tres adversum duos et duo adversum tres.

R 6<sup>4</sup>:

necesse est, ut . . . filius a parentibus separetur incredulis, aut rursum pater separetur a filio aut filia a matre.

cf. H 11<sup>19</sup>:

υἱὸς . . . ἀπειθοῦς ἐχωρίζετο πατρὸς ἢ καὶ πατὴρ τέκνον. ἢ τεκοῦσα θυγατρὸς ἢ θυγάτηρ μητρὸς καὶ, ἀπαξαπλῶς συγγενεῖς συγγενῶν καὶ φίλοι συνήθων.

Mt. 10<sup>35, 36</sup>:

ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτοῦ καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οικιακοὶ αὐτοῦ.

Lc. 12<sup>52, 53</sup>:

ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἐνὶ οἴκῳ διαμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυοῖ καὶ δύο ἐπὶ τρισίν. διαμερισθῆσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρὶ, μήτηρ ἐπὶ τῇ θυγατέρᾳ καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τῇ μητέρᾳ, πενθερὰ ἐπὶ τῇ νύμφῃ καὶ νύμφη ἐπὶ τῇ πενθερᾷ.

Vergleicht man zunächst die zu *K. II.* gehörigen Stellen R 2<sup>28, 29, 32</sup> untereinander und im Unterschied von den dem klementinischen Redaktor zuzuschreibenden Stellen R 6<sup>4</sup> (H 11<sup>19</sup>) sowie Mt. 10<sup>35f.</sup> und Lc. 12<sup>52, 53</sup>, so findet man auffällige Übereinstimmung bezw. Abweichung von den übrigen Texten. In R 2<sup>28</sup> und 29 wird das Herrnwort von dem Frieden und Schwert ebenso wie Mt. 10<sup>35, 36</sup> und abweichend von Lc. 12<sup>52</sup> mit dem anderen Herrnwort von der Zwietracht unter den Hausgenossen verbunden, aber wiederum abweichend von dem Matthäustext, indem nämlich hier die Kopula *et ex hoc videbitis* hinzugesetzt wird. Man könnte versucht sein, diesen Zusatz für eine freie Erfindung des Autors zu halten, da R 2<sup>32</sup> dieser Zusatz fehlt. Aber hier gibt er offenbar den Text nur frei wieder, indem er das Wort vom Frieden nicht erwähnt, dagegen den Zusatz macht: *ut separaret eos qui in domo sunt* (vgl. Lc. 12<sup>53</sup>). R. 2<sup>29</sup> wird

dagegen das Wort ausdrücklich mit der Formel eingeleitet: „indixit“. Daher muß die Kopula *et ex hoc videbitis* im Sinne des Autors als ein authentisches Wort Jesu angesehen werden. Dazu bringen aber auch R 2<sup>28</sup>, 2<sup>29</sup> und 2<sup>32</sup>, wiederum übereinstimmend und abweichend von R 6<sup>4</sup> (H 11<sup>19</sup>) sowie dem Matthäus- und Lukastext, in dem Herrnwort selbst den Zusatz: *fratrem a fratre*; außerdem R 2<sup>28</sup> und 2<sup>29</sup> noch den Zusatz *virum ab uxore*, während R 2<sup>28</sup> noch hinzusetzt *et uxorem a viro*. Allerdings bestehen auch zwischen R 2<sup>28</sup>, 2<sup>29</sup>, 3<sup>2</sup> Differenzen im einzelnen. R 2<sup>29</sup> verzichtet auf den Parallelismus der einzelnen Satzglieder und lehnt sich am Schluß an Mt. 10<sup>35</sup> an, während R 2<sup>28</sup> diesen Satz (*καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ*) so bietet, daß er nun parallel zu der vorhergehenden Ausführung lautet: *amicum ab amico*, wie es auch H 11<sup>19</sup> heißt: *καὶ ἀπαξάπλωσ συγγενεὶς συγγενῶν καὶ φίλοι συνήθων*. R 2<sup>32</sup> dagegen schließt sich zuletzt Lc. 10<sup>52</sup> an. Sehen wir aber von R 2<sup>32</sup> ab, weil hier kein eigentliches Zitat vorliegt und so dem Redaktor Gelegenheit gegeben war, aus seiner Schriftkenntnis einiges — so Lc. 10<sup>52</sup> — hinzuzufügen, so finden wir die übrigbleibenden Differenzen zwischen R 2<sup>28</sup>, 2<sup>29</sup> zu gering gegenüber ihren charakteristischen Übereinstimmungen, als daß wir nicht für diese Stellen in R 2 im Unterschied von R 6<sup>4</sup> bzw. Mt. 10<sup>35</sup> f. cf. Lc. 12<sup>52</sup> f. eine eigenartige Rezension eines Herrnwortes annehmen müßten. Wir werden daher auch in dem Herrnwort von dem Schwert und Frieden in R 2<sup>26</sup> und 2<sup>28</sup> eine solche eigenartige Rezension im Unterschied von Mt. 10<sup>34</sup> annehmen. Wenn R 6<sup>4</sup> die bei Matthäus wiederholten Worte *οὐκ ἤλθον βαλεῖν εἰρήνην* ebenso wie R 2<sup>26</sup>, 2<sup>28</sup> ausläßt, so beruht dies entweder auf leicht erklärlichem Zufall oder auf der Benutzung eines Evangelientextes, der noch nicht wie der kanonische diese Wiederholung hatte.

So finden wir durch sämtliche Stellen, wo R dieselben Zitate bringt, die auf anderem Wege gefundenen Ergebnisse unserer Quellenkritik der Klementinen bestätigt.

Gehen wir nun zu den übrigen neutestamentlichen Zitaten in R über, so scheiden wir alle die aus, welche bereits bei der Untersuchung der Homilienzitate behandelt worden sind. Auch hier betrachten wir zunächst diejenigen Zitate bzw. Anspielungen auf neutestamentliche Schriftworte, welche sich in den *K. II.* da finden, wo keine marcionitische Polemik vorliegt:

102)

R 1<sub>40</sub>:

non solum non credidit (sc. populus), sed addidit infidelitatis blasphemiam, voracem hominem et ventri servientem ac daemone agi eum (sc. Christum).

Mt. 11<sup>18</sup> cf. Lc. 7<sup>33f.</sup>:

ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης .. καὶ λέγουσιν δαιμόνιον ἔχει (sc. Johannes), ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἀνθρώπος φάγος καὶ οἰνοπότης . . .

103)

R 1<sub>40</sub>:

nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos apostolos nominavit.

Mt. 10<sup>1-2</sup>:

καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν ἔξουσίαν .. τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα . . .

Lc. 9<sup>1</sup>; cf. Mc. 6<sup>7</sup>:

συνκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ... ἀπέστειλεν αὐτούς . . .

104)

R 1<sub>40</sub>:

postmodum alios septuaginta duo probatissimos discipulos, ut vel hoc modo recognita imagine Moysis crederet multitudo.

Lc. 10<sup>1</sup>:

μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος καὶ ἑτέρους ἑβδομήκοντα (cod. BD add. δύο) καὶ ἀπέστειλεν αὐτούς ..

105)

R 1<sub>41</sub>:

ab impiis actus est in crucem ... denique cum pateretur, omnibus ei compassus est mundus; nam et sol obscuratus est, montesque disrupti et sepulcra patefacta sunt; velum templi scissum est velut lamentans excidium loco imminens.

Mt. 27<sup>27ff.</sup>:

τότε οἱ στρατιῶται ... 31 ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι ... 45 σκότος ἐγένετο ... 51 καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο καὶ ἡ γῆ ἐσεισθη καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν.

106)

R 1<sup>42</sup>:

interim cum passus esset ab hora sexta usque ad nonam mundum tenebrae pressissent, sole reducto ... regressi sunt. nam quidam eorum cum omni custodia servantibus locum, quem non potuere resurgentem tenere, magum dicebant, alii finxerunt furiatum.

Mt. 27<sup>45</sup>:

ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἑνάτης.

Mt. 28<sup>11</sup>:

ἰδοὺ τινὲς τῆς κουστωδίας .. ἀνήγγειλαν ... λέγοντες ..  
13 εἴπατε ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἐκλεψαν αὐτόν.

Lc. 23<sup>44f.</sup>:

σκότος ἐγένετο .. 45 τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος· ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον ...

Petrus-Ev.

V<sup>15</sup>: ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε ... καὶ ἡγωνίων μήποτε ὁ ἥλιος ἔδν 20 καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλήμ εἰς δύο VI<sup>21</sup> καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσεισθη ... 22 τότε ἥλιος ἔλαμψε καὶ εὐρέθη ὥρα ἑνάτη.

107)

R 2<sup>27</sup> (2<sup>29</sup>):

quod autem dixerit: beati pacifici, quoniam ipsi filii dei vocabuntur.

Mt. 5<sup>9</sup>:

μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

108)

R 2<sup>27</sup>:

dixit, quia sufficit discipulo ut sit sicut magister ejus.

Mt. 10<sup>25</sup>:

ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ.

109)

R 2<sup>28</sup>:

pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum.

H 15<sup>10</sup>:

πλὴν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοῦς πένητας ἐμακάρισεν καὶ αὐτοὺς οὐχ ὡς παρεσχηκότας τι — οὐδὲ γὰρ εἶχον — ἀλλ'

ὅτι μηδὲν ἁμαρτάνοντες ἐπὶ μόνῳ τῷ τὴν ἐλεημοσύνην  
μὴ ποιεῖν διὰ τὸ μὴ ἔχειν καταδικασθῆναι οὐκ ἔχουσιν.

Mt. 5 3:

μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ  
βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Lc. 6 20:

μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ  
θεοῦ.

110)

R 2 28:

sed et esurientes et sitientes aeternis bonis justitiae sa-  
turandos esse promisit.

Mt. 5 6:

μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην,  
ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

Lc. 6 21:

μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.

111)

R 2 28:

mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc  
deum visuros.

cf. H 17 7:

ἵνα οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ αὐτὸν ἰδεῖν δυνηθῶσιν.

Mt. 5 8:

μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν  
ὄψονται.

112)

R 2 29:

e contrario eos, qui in divitiis ac luxuria versabantur, luge-  
bat, qui nihil pauperibus largiebantur, arguens eos rationem  
reddituros, quia proximos suos, quos diligere sicut seipsos  
debuerant, ne in egestate quidem positos miserati sunt.

Mt. 19 21 ff.:

ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε, πώλη-  
σόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός πτωχοῖς καὶ ἕξεις θη-  
σαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. ἀκούσας  
δὲ ὁ νεανίσκος ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτή-  
ματα πολλά.

Mc. 10 20 ff.:

ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητος μου. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐν σε ὕστερεί· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δός τοῖς πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι. ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά.

Lc. 18 21 ff.:

23 ὁ δὲ ἀκούσας ταῦτα· περίλυπος ἐγενήθη· ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα.

113)

R 2 31:

omne enim regnum in semetipsum divisum non stabit.

R 2 32:

ais enim dixisse eum: omne regnum vel omnis civitas divisa in semetipsa non stabit. cf. R 3 60.

H 19 2:

εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὖν αὐτοῦ στήκη (στήκει) ἢ βασιλεία;

Mt. 12 25:

πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται.

Mc. 3 24:

καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν μερισθῆ, οὐ δύναται σταθῆναι ἢ βασιλεία ἐκείνη.

Lc. 11 17:

πᾶσα βασιλεία διαμερισθεῖσα ἐφ' ἑαυτὴν ἐρημοῦται καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.

114)

R 3 30:

Ex resurrectione autem mortuorum cum facti fuerint sicut angeli videre poterunt deum.

Mt. 22 30:

ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι θεοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν.

Lc. 20 35:

οἱ δὲ καταξιοθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν.

115)

R 3<sup>60</sup>:

et propterea dominus praedixit: in novissimis temporibus tentationem futuram talem, in qua decipiantur, si fieri potest, etiam electi.

Mt. 24<sup>24</sup>:

*καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανηθῆναι. εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς* cf. Mc. 13<sup>23</sup>.

Justin Dial. c. Tryph. 35:

*καὶ πολλοὺς τῶν πιστῶν πλανήσουσιν* cf. Dial. 82.

Obwohl der Bearbeiter von R das Bestreben hat, sich dem kanonischen Text anzunähern, trifft dies für verhältnismäßig nur wenige der angeführten Zitate zu. Allerdings, die No. 107. 108. 111 angeführten Herrnworte stimmen fast völlig und die No. 113. angeführten nur mit unwesentlichen Abweichungen mit dem kanonischen Text überein, obwohl für No. 107 der auch R 2<sup>29</sup> wiederholte Zusatz ipsi, für No. 108 der Zusatz quia und für No. 113 die Verkürzung eine von dem kanonischen Text abweichende Rezension vermuten läßt. Daß aber gerade hier in dem Kapitel R 2<sup>27-32</sup> der Redaktor tätig war, läßt sich aus dem vorliegenden Text noch deutlich erkennen. Wie aus der verschiedenen Zitierung von Mt. 10<sup>35</sup> in R 2<sup>28</sup> und in R 6<sup>4</sup> nachgewiesen worden ist, stand ursprünglich in dem zu *K. II.* gehörigen Kapitel R 2<sup>28</sup> ein Text, der von dem in R 6<sup>4</sup> erhaltenen, dem kanonischen nahe verwandten wesentlich differierte, der aber wenige Kapitel danach (R 2<sup>32</sup>), zum Teil wenigstens, von dem Redaktor an den kanonischen Lukastext angenähert worden ist. Nun können wir noch an einer anderen Stelle den Redaktor bei derselben Manipulation beobachten. R 2<sup>31</sup> bringt das Herrnwort von dem Reich, das, in sich geteilt, nicht bestehen kann. (cf. Mt. 12<sup>25</sup>, Lc. 11<sup>17</sup>, Mc. 3<sup>24</sup>) in der einfachen Gestalt, die sich am meisten dem Markustext annähert, R 2<sup>32</sup> dagegen in der erweiterten Gestalt, wie sie bei Matthäus und Lukas vorliegt. Vergleichen wir damit, wie dasselbe Zitat in H 19<sup>2</sup>, einem Kapitel, das den überarbeiteten *K. II.* entnommen ist (s. o. S. 106. 307), angeführt ist, so erkennen wir, daß die in R 2<sup>31</sup> vorliegende Textgestalt sich am meisten der in H 19<sup>2</sup> annähert. Sie wird also als die ursprünglichere anzusehen sein, während die in R 2<sup>32</sup> vorliegende Anpassung an den kanonischen Text dem Redaktor

(R) zur Last zu legen ist. Angesichts dieser Wahrnehmung wird man vermuten dürfen, daß der Redaktor gerade in diesem Abschnitt auch sonst an seiner Vorlage geändert oder von sich aus weitere Zitate (s. o. S. 338 f.) hinzugefügt hat. Bringen wir dies in Abzug, so finden wir — abgesehen von den oben in ihrer von dem kanonischen Text abweichenden Eigentümlichkeit charakterisierten Zitaten R 2<sup>28</sup> cf. Mt. 10<sup>35f.</sup>, und R 2<sup>31</sup> (H 19<sup>2</sup>) cf. Mc. 3<sup>24</sup> — in diesem von R überarbeiteten Abschnitt noch andere, welche uns ebenfalls die ältere Grundlage erkennen lassen. Es sind die unter No. 109 und 110 angeführten Herrnworte. R 2<sup>28</sup> bringt die Seligpreisung von den Armen ohne den für Mt. 5<sup>3</sup> eigentümlichen Zusatz (*τῶ πνεύματι*), indem es sie — ebenso wie auch H 15<sup>10</sup> — auf die leiblich Armen bezieht. Will man deshalb das Zitat R 2<sup>28</sup> lieber auf die lukianische Rezension beziehen (Lc. 6<sup>20</sup> vgl. auch Lc. 6<sup>24, 25</sup>), so wird man doch nicht den Lukastext als Vorlage ansehen können. Denn abgesehen davon, daß R 2<sup>28</sup> ebenso wie Mt. 5<sup>3</sup> (*ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) und abweichend von Lc. 6<sup>20</sup> (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) von *regna coelorum* redet, so beweist der ganze Kontext, insbesondere die gleich darauf folgende Anführung der Seligpreisung Mt. 5<sup>6</sup>, die bei Lukas anders lautet, und der Seligpreisung Mt. 5<sup>8</sup>, die bei Lukas überhaupt nicht steht, daß ein nicht mit Lukas, sondern mit Matthäus verwandter Evangelientext benutzt worden ist. Wenn dann R 2<sup>28</sup> die Hungernden und Dürstenden selig preist, weil sie mit den ewigen Gütern der Gerechtigkeit gesättigt werden sollen, so weicht dies Zitat wiederum im Sinne durchaus von dem kanonischen Matthäustext ab, indem es, wie der folgende Zusatz *ut egestatem tolerabiliter ferentes nihil pro hac injusti operis molirentur* erhärtet, das Hungern und Dürsten im leiblichen Sinne auffaßt und die Gerechtigkeit zu dem Nachsatz zieht, also etwa gelautes haben muß *μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες, ὅτι τῇ δικαιοσύνῃ χορτασθήσονται*<sup>1</sup>.

Was unter No. 112 angeführt worden ist, kann, da es nur eine ganz allgemeine Anspielung auf Stellen, wie z. B. die Geschichte von dem reichen Jüngling, enthält, in der ebenso wie R 2<sup>29</sup> das Gebot der Nächstenliebe ausdrücklich genannt ist (cf. Mt. 19<sup>16ff.</sup>), nicht weiter in Betracht kommen. Ein eigentüm-

1) Vgl. S. 335 Anm. 1.



licher Gedanke liegt jedoch auch hier vor, wenn es heißt, daß Jesus die Reichen betrauerte (lugebat). Beruht dies auf einer eigenartigen Tradition, die an die Erzählung anknüpft, daß Jesus den reichen Jüngling liebte (Mc. 10<sup>21</sup>), oder auf einer Verwechslung mit der Notiz, daß der reiche Jüngling betrübt hinwegging? Jedenfalls liegt auch hier ein Evangelientext zugrunde, der von dem synoptischen im einzelnen abweicht. Erkennen wir also in dem ganzen Abschnitt R 2<sup>27-32</sup> durch die Überpinselung des Redaktors doch noch deutlich die ältere Grundlage (*K. II*) mit ihrem dem kanonischen Matthäus verwandten Evangelientext, so finden wir sie fast unüberarbeitet in den unter No. 102. 103. 104. 105. 106 angeführten Abschnitten aus der evangelischen Geschichte. Es sind keine Zitate, sie beruhen aber auf einer Darstellung der Geschichte, wie sie in unsern Synoptikern enthalten ist. Wenn Christus R 1<sup>40</sup> nicht nur ähnlich wie Mt. 11<sup>18</sup> (cf. Lc. 7<sup>33</sup>) ein vorax homo et ventri serviens (*φάγος καὶ οἰνοπότης*), sondern auch ein Dämonischer genannt wird (daemone agi), so erklärt sich letztere Bezeichnung durch eine Vertauschung der Personen: was die Leute nach Mt. 11<sup>18</sup> von Johannes sagten, sagen sie nach R 1<sup>40</sup> von Jesus. Es scheint so, als ob R 1<sup>40</sup> frei und fehlerhaft nach dem Gedächtnis zitiere.

Die Erzählung von der Auswahl der 12 Apostel (R 1<sup>40</sup>) und der 72 Jünger schließt sich frei an die Darstellung des Lukas an, der allein in Lc. 10<sup>1</sup> die Geschichte von den 72 Jüngern berichtet. Wenn übrigens in R 1<sup>40</sup> beide Aussendungen unmittelbar hintereinander erzählt werden und zwar so, daß sie schriftstellerisch aufs engste verbunden sind (nos ergo primos elegit . . . postmodum alios), während sie bei Lukas durch andersartige Erzählungen unterbrochen sind, so scheint in R 1<sup>40</sup> eine evangelische Überlieferung bewahrt zu sein, die gegenüber Lukas als ursprünglicher gelten darf. Das deuten uns auch die Synoptiker an. Denn wenn Lukas die Instruktion für die Missionsreisen der Jünger an die Geschichte von der Aussendung der 70 bzw. 72 anknüpft (Lc 10<sup>3-12</sup>), während Matthäus (10<sup>9-15</sup>) und Markus (6<sup>8-11</sup>) sie mit der Aussendung der 12 Apostel verbindet, so hat er nur zerrissen, was ursprünglich verbunden war. Das zeigt Lukas selbst. Sowohl der Übergang *μετὰ ταῦτα* als auch der Ausdruck *καὶ ἑτέρον* in Lc. 10 gewinnt das richtige Verständ-

nis, wenn diesem Satz der Bericht von der Aussendung der 12 Jünger vorangegangen ist. Jedenfalls ist es nicht der kanonische Lukas, sondern eine außerkanonische Überlieferung die Grundlage der evangelischen Berichte in R 140, d. h. in den *K. II.*<sup>1</sup>

Die Abschnitte aus der Leidensgeschichte, die unter No. 105 und 106 angeführt sind (R 141. 42), offenbaren denselben Sachverhalt. Sie sind nicht direkte Wiedergabe, sondern eine freie Nacherzählung mit erbaulicher Tendenz. Immerhin beruhen sie wie die vorhandenen Übereinstimmungen mit der kanonischen Leidensgeschichte in der Anordnung des Erzählungsstoffs und im Wortlaut beweisen, auf einer schriftlichen Überlieferung. Diese ist unter den Synoptikern am nächsten mit Matthäus verwandt, wo allein die Notiz von den geöffneten Gräbern sich findet. Doch fehlt die ausdrückliche Erwähnung der Sonne in R 141 (*sol obscuratus est*) und R 142 (*sole reducto*) bei Matthäus und findet sich bei Lukas (Lc. 23 45 *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος*). So führt uns auch diese Bemerkung auf eine außerkanonische Grundlage. Darauf weist auch der Vergleich mit dem Petrus-evangelium, wo ebenfalls ausdrücklich erwähnt wird, daß die Sonne um die neunte Stunde wieder schien. Der in R 142 (*K. II.*) vorliegenden evangelischen Überlieferung ist die Bemerkung am Anfang: *ab impiis actus est ad crucem* sowie am Schluß *magum dicebant, alii finxerunt furiatum* eigentümlich. Liegt in der ersten Bemerkung eine Verwechslung damit, daß er zusammen mit Übeltätern zur Kreuzigung geführt wurde: *ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι* (Lc. 23 32)? Liegt in der letzten Bemerkung eine Erinnerung an die Rede der Pharisäer vor Pilatus: *καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χειρῶν τῆς πρώτης* (Mt. 27 64)?

Es erübrigt noch ein Wort über die zuletzt (No. 114. 115) angeführten Zitate aus R 3 30. 60.

R 3 30 ist kein Zitat, sondern eine Vermischung aus zwei verschiedenen Herrnworten, die in Mt. 5 8 und 22 30 (cf. Lc. 20 35) ihre Parallele haben. Es läßt sich daher auch keine weitere Folgerung daraus ziehen.

R 3 60 will ein förmliches Zitat sein und hat im zweiten

1) Vgl. dazu S. 298f.

Teile eine völlige Parallele zu Mt. 24<sup>24</sup>, während es im ersten Teile einen völlig andersartigen Text bietet. —

Betrachten wir nun diejenigen Stellen, welche der Bearbeitung der *K. II.* angehören, so finden wir in den antimarcionitischen Partien, abgesehen von den bereits bei den Homilienzitaten besprochenen Zitaten, nur ein einziges, das hier in Frage kommt.

116)

R 2<sup>48</sup>:

Revelat autem filius patrem his, qui ita honorificant filium, sicut honorificant patrem.

Joh. 5<sup>23</sup>:

... ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα . .

Knüpft der erste Teil dieses Wortes an das in R 2<sup>47f.</sup> ausgelegte Herrnwort Mt. 11<sup>27</sup> an, so ist der zweite Teil eine genaue Wiedergabe von Joh. 5<sup>23</sup>; und es fragt sich, ob hier ein Zitat vorliegt, das bereits in der Grundschrift enthalten, also aus den antimarcionitisch bearbeiteten *K. II.* übernommen, oder das von dem Bearbeiter der R hinzugefügt ist. Nun ist es auffällig, daß in den Parallelen zu R in H, wo dies Herrnwort Mt. 11<sup>27</sup> ausführlich besprochen wird, nirgends ein Zusatz aus dem Johannes-evangelium gemacht wird (cf. H 17<sup>4</sup>. 18<sup>4</sup>. 7. 15) und daß in R 2<sup>48</sup> dieses Johanneszitat erst ganz am Ende der Auseinandersetzung über Mt 11<sup>27</sup> steht. Dazu kommt aber weiter, daß sich gerade kurz vorher der Redaktor von R bemerkbar macht, indem er nämlich dem Sohne Gottes das Prädikat gibt qui ab initio et semper cum patre fuit. Dieser Zusatz verrät, daß das Johanneszitat ebenfalls dem Redaktor R zur Last zu legen ist. —

Eine größere Reihe von Schriftstellen finden wir in dem — nach unserm Nachweis (s. o. S. 108 ff.) ebenfalls erst — nachträglich in *K. II.* eingefügten 7. Buche. Eigenartig ist hier schon die Zeitbestimmung, die ohne Parallele in unserm N. T. ist.

117)

R 1<sup>43</sup>:

Septimana jam una ex passione domini complebatur annum, ecclesia domini in Hierusalem constituta.

Über die auffällige Reihenfolge, in der R 1<sup>55f.</sup> die 12 Apostel aufgezählt werden, ist bereits früher Näheres dargelegt worden.<sup>1</sup> Finden wir hier eine beabsichtigte Abweichung von dem Matthäus-

1) s. o. S. 167 ff.

text, so erkennen wir in der folgenden Stelle eine bewußte Beziehung auf Ausführungen, die ebenfalls bei Matthäus, jedoch auch bei Lukas ihre Parallele haben.

118)

R 1<sup>60</sup>:

ipse Jesus omnibus hominibus et prophetis majorem esse pronunciaverit Johannem ... adseruit: Johannem majorem quidem fuisse omnibus prophetis et omnibus, qui sunt filii mulierum, non tamen majorem esse filio hominis.

Mt. 11<sup>9</sup> cf. Lc. 7<sup>26</sup>:

*ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναὶ λέγω ὑμῖν καὶ περισσότερον προφήτου. . . 11 ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγγεῖραι ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ cf. Lc. 7<sup>28</sup>. μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάννου οὐδεὶς ἐστίν.*

Diese ausdrückliche Beziehung auf die lobende Erwähnung des Johannes durch Jesus ist aber um so bemerkenswerter und um so deutlicher ein Anzeichen, daß hier eine andere Quelle als *K. II.* vorliegt, weil in diesen (H 2<sup>17</sup>) *ὁ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* als der Typus des Bösen erscheint.

Wir vergleichen weiter:

119)

R 1<sup>64</sup>:

ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto et tunc gentibus evangelium praeedicabitur ad testimonium vestri.

Mc. 24<sup>14-15</sup>:

*κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος. ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δαυιὴλ τοῦ προφήτου ἔστος ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ὃ ἀναγινώσκων νοεῖτω, τότε οἱ ἐν Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη.*

Mc. 13<sup>10</sup>:

*καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον . . . 14 ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα, ὅπου οὐ δεῖ, ὃ ἀναγινώσκων νοεῖτω, τότε οἱ ἐν Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη.*

Auch hier ist die Verwandtschaft mit Matthäus deutlich, zumal wenn man damit Markus vergleicht, wo die Worte in loco

sancto (R 1<sup>64</sup>) ἐν τόπῳ ἁγίῳ (Mt. 24<sup>15</sup>) und ad testimonium (R 1<sup>64</sup>) εἰς μαρτύριον (Mt. 24<sup>15</sup>) fehlen. Aber auch ebenso unverkennbar ist die beabsichtigte Abweichung von dem kanonischen Text, wenn hiernach zuerst die Predigt unter den Heiden und dann erst der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte und damit das Ende, dagegen nach R 1<sup>64</sup> zuerst der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte und dann erst die Predigt unter den Heiden kommt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß R 1<sup>64</sup> eine viel jüngere Textgestalt als die kanonische darstellt.

Ein Ähnliches ergibt sich aus dem folgenden Vergleich:

120)

R 1<sup>65</sup>:

Gamaliel princeps populi, qui latenter frater erat noster in fide, sed consilio nostro inter eos erat, ait: quiescite paulisper, o viri Israelitae: non enim advertitis tentationem, quae imminet vobis; propter quod desinite ab hominibus istis, et si quidem humani consilii est, quod agunt, cito cessabit; si autem a deo est, cur, sine causa peccatis nec proficitis quidquam? Dei enim voluntatem quis potest superare etc.

Act. 5<sup>34ff.</sup>:

ἀναστὰς δὲ τις ἐν τῷ συνεδρίῳ Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ . . . εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες Ἰσραηλίται, προσέχετε ἑαυτοῖς ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις, τί μέλλετε πράσσειν.

. . .<sup>38</sup> καὶ τὰ νῦν λέγω ὑμῖν· ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ ἄφετε αὐτούς, ὅτι ἐὰν ἡ ἐξ ἀνθρώπων ἢ βουλή αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται, εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστὶν οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μήποτε καὶ θεομάχοι εὐρεθῆτε.

Ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis ist unverkennbar; ebenso aber auch der sekundäre Charakter von R 1<sup>65</sup>. Das zeigt sich, wenn Gamaliel R 1<sup>65</sup> als Kryptochrist in Beschlag genommen wird, der sich nach jesuitischem Grundsatz ins Synedrium eingeschmuggelt hat, während er nach Act. 5<sup>34</sup> nur als Mitglied des Synedriums bezeichnet wird. Das zeigt sich weiter, wenn R 1<sup>65</sup> allgemein vor einer drohenden Gefahr warnt, während Act. 5<sup>36-37</sup> auf die konkreten Beispiele der Aufstände des Theudas und Judas hinweist. Das zeigt sich am Schluß, wenn nach R 1<sup>65</sup> Gamaliel auffordert, die eingeleitete Disputation mit den Aposteln auf den folgenden Tag zu verschieben.

Der Verfasser von R 1<sup>65</sup> hat also die kanonische Apostelgeschichte für seine Darstellung benutzt.

Das zeigt noch der Vergleich zwischen

121)

R 1<sup>71</sup>:

post triduum autem venit ad nos e fratribus quidam a Gamaliele, de quo supra diximus, occultos nobis nuntios deferens, quod inimicus ille homo legationem suscepisset a Caipha Pontifice, ut omnes, qui crederent in Jesum, persequeretur et Damascum pergeret cum epistolis ejus, ut etiam inibi auxilio usus infidelium fidelibus inferret exitium.

Act. 9<sup>11</sup>. cf. 22<sup>31</sup>:

ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐνπνέων. . . προσελθὼν τῷ ἀρχιερεὶ, ἠτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγὰς, ὅπως ἂν τινὰς εἴρῃ ὄντας τῆς ὁδοῦ . . . δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ.

Sehen wir von der legendarischen Einkleidung ab, in die die ganze Erzählung gehüllt ist, wie von der Auswanderung der 5000 Christen nach Jericho, von der vorgeblichen Flucht des Petrus nach Damaskus, von der wunderbaren Dauerhaftigkeit der weißen Kalkfarbe an den Gräbern zweier Christen usw., so erkennen wir aus dem ganzen breiten Stil in R 1<sup>71</sup>, daß hier eine sekundäre Darstellung vorliegt. Damit haben wir aber auf deutlichste den Charakter der neutestamentlichen Zitate in dieser Quellenschrift gegenüber denen der *K. II.* erkannt. Zeigen diese vielfach ein archaisches Gepräge gegenüber dem kanonischen Text, so bieten jene durchweg eine viel jüngere Textgestalt. So beweist uns diese Untersuchung von neuem, daß in R 1<sup>43-71</sup> eine Quellenschrift vorliegt, die anderen Charakters und jüngeren Datums als die *K. II.* ist. —

Wir gehen zu den Zitaten über, welche nach unserer quellenschriftlichen Untersuchung zu den *Πράξεις Πέτρον* gehören.

Wir stoßen auf solche erst am Ende des 3. Buches:

122)

R 3<sup>49</sup>:

et ideo magis deffendus est Simon, quod vas electionis factus est maligno.

Act. 9<sup>15</sup>:

πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐν ἔθνεσιν τε καὶ βασιλείων.

123)

R 3 49:

nam inde quid dicam, quod et Jesu nostro crediderat (sc. Simon), et quod immortales esse animas sibi ipse persuasit.

Act. 8 13:

ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν.

124)

R 3 53:

deus quod utile est occultavit hominibus, id est possessionem regni coelorum, eamque velut thesaurum secretum reposuit et abscondit.

Mt. 13 44:

ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ.

125)

R 3 66:

Zacchaeum hunc vobis ordinavi episcopum, sciens eum timorem dei habere et eruditum esse in scripturis.

2 Tim. 3 14 f.:

σὺ δὲ μένε, ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστεύθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες· καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας . . .

126)

R 3 66:

juvenes pudicitiam docete.

Tit. 2 7:

τοὺς νεωτέρους ὡσαύτως παρακάλει σωφρονεῖν.

127)

R 4 35:

ipse (Christus) enim est annus acceptus, nos apostolo~~is~~ habens duodecim menses cf. H 2 23.

Lc. 4 29:

κηρύξαι ἐνιαντὸν κυρίου δεκτόν.

128)

R 10 65:

Cornelius centurio missus a Caesare ad praesidem Caes~~ar~~ areae.

Act. 10 1:

ἄνθρωπος δὲ τις ἐν Καισαρίᾳ ὀνόματι Κορνήλιος, ἐκαστα~~τος~~ τάρχης.

Über das Zitat No. 124 läßt sich nichts weiteres ausmachen, zumal es unsicher ist, ob es den *II. II.* oder *K. II.* oder dem Redaktor angehört. Dasselbe gilt von dem Bild (No. 127): Jesus das angenehme Jahr des Herrn, die 12 Apostel die 12 Monate R 4<sup>ss</sup>, das zum Teil wenigstens H 2<sup>23</sup> wiederkehrt, s. o. S. 135. Es spielt auf die Predigt Jesu in Nazareth Lc. 4<sup>29</sup> an, setzt also Bekanntschaft mit den Synoptikern voraus.

Die Beziehungen auf die Apostelgeschichte (No. 122. 123. 128) sind bereits früher (s. o. S. 207) gestreift worden. Sie sind nur unter der Voraussetzung verständlich, daß die Apostelgeschichte bezw. deren Quellen dem Verfasser der *II. II.* bekannt gewesen sind.

Die Anspielungen auf die Pastoralbriefe (No. 125 und 126) beweisen zwar nicht deren kanonische Geltung, zeigen aber auffällige gegenseitige Berührungen, welche uns, wie überhaupt die untersuchten neutestamentlichen Zitate der *II. II.*, von neuem darauf hinweisen, daß die *II. II.* eine weit jüngere Quelle der Klementinen als die *K. II.* sind. —

Wir wenden uns nun den Zitaten zu, welche dem Redaktor der klementinischen Grundschrift bezw. der Rekognitionen zuzuweisen sind, und betrachten zunächst die einschlägigen Zitate in den drei ersten Büchern.

Wir vergleichen zuerst zwei Zitate aus den Kapiteln R 1<sup>44-53</sup>, welche, wie oben S. 92f. gezeigt worden, ein Einschub des Redaktors sind, der hier Stücke aus den *K. II.* in einen Dialog des Petrus und Klemens verwoben hat.

129)

R 1<sup>45</sup>:

quoniam quidem, cum esset filius dei et initium omnium, homo factus est.

Joh. 1<sup>1.14</sup>:

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος . . . καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

130)

R 1<sup>48</sup>:

alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum qui in aquis baptismi filius dei appellatus est. Jesus namque est, qui ignem illum, quem accendebat pontifex pro peccatis, restinxit per baptismi gratiam. ex quo enim hic apparuit, cessavit chrisma, per quod pontificatus praebebatur, vel prophetia vel regnum.



Mt. 3 16f.:

βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος ...  
 17 καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός  
 ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

Das erste Zitat enthält eine Anspielung auf Joh. 1 1. 14 und ist auf Rechnung des Redaktors zu setzen.

Das zweite Zitat nimmt auf die Taufgeschichte Bezug. Doch liegt ihm bezw. R 1 48 eine Vorstellung zugrunde, die von der in Mt. 3 16π. eigentümlich abweicht und an die Erzählung im Evangelium des Nikodemus erinnert, wonach Jesus zunächst (als der Sohn Gottes) im Wasser getauft und alsdann von Gott mit Öl gesalbt (und so zum Christus) wird. Denn während nach der kanonischen Überlieferung Jesus erst nach der Taufe vom Himmel her der Sohn Gottes genannt wird, empfängt er nach R 1 48 schon in dem Wasser diesen Namen, um alsdann als der Christus (d. h. der Gesalbte) aufzutreten, der aller alttestamentlichen Salbung, sei es zum Priester- oder Propheten- oder Königsamt, ein Ende macht und so an die Stelle des alttestamentlichen Opferdienstes die Gnade der Taufe setzt. Keinesfalls kann dieses zweite Zitat dem Redaktor zugeschrieben werden; vielmehr gehört es, wie der ganze Ideenkreis, in den es eingeschlossen ist, den *K. II.* an, woraus es der Redaktor entnommen hat.

Wir gehen in unsrer Untersuchung weiter.

131)

R 2 3:

in mandatis habemus, ut venientes ad civitates discamus prius, qui in ea dignus sit, ut apud eum cibum sumamus.

Mt. 10 11:

εἰς ἣν ὁ ἄν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν, καὶ κεῖ μείνατε . .

Lc. 9 4:

καὶ εἰς ἣν ἂν οικίαν εἰσέλθητε, ἐκεῖ μένετε.

cf. Mc. 6 10.

132)

R 2 3:

solliciti esse debemus, ne margaritas nostras mittamus ante porcos.

R 3 1:

mandatum accepit, ne mittat verborum ejus margaritas ante porcos et canes.

Mt. 7<sup>6</sup>:

*μη δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κύνιν, μηδὲ βάλετε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων.*

133) R 2<sup>21</sup>:

deus enim his, qui recte sentiunt, per ipsa opera mundi, quae fecit, manifestus est, ipsius creaturae suae utens testimonio.

Röm. 1 79. 20.

*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται.*

134) R 3<sup>13</sup>:

ait: nihil est occultum, quod non agnoscatur, neque operatum, quod non reveletur.

Mt. 10<sup>26</sup> cf. Lc. 12<sup>2</sup>:

*οὐδὲν γὰρ ἐστὶν κεκαλυμμένον, ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτόν, ὃ οὐ γνωσθήσεται.*

Lc. 8<sup>17</sup>:

*οὐ γὰρ ἐστὶν κρυπτόν, ὃ οὐ φανερόν γενήσεται, οὐδὲ ἀπόκρυφον, ὃ οὐ μὴ γνωσθῆ καὶ εἰς φανερόν ἔλθῃ.*

Mc. 4<sup>22</sup>:

*οὐ γὰρ ἔστιν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῆ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν.*

135) R 3<sup>14</sup>:

necesse est agricolam, qui vult bonam terram seminare, nonnulla semina perdere aut in petrosis aut in his, quae ab hominibus conculcanda sunt, vel in dumosis ac repletis sentibus locis. sicut et magister noster exposuit.

Lc. 8<sup>5f.</sup>:

*ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείραι τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν καὶ κατεπατήθη . . . καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν . . . καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν.*

Mt. 13<sup>3π.</sup>:

*ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδὸν . . . ἄλλα δὲ ἔπεσεν*

ἐπὶ τὰ πετρῶδη . . . ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας.  
cf. Mc. 4 1π.

136)

R 3 62:

dicat verus propheta vendentem omnia quae sua sunt et  
ementem unam veram margaritam.

Mt. 13 46:

εὐρῶν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν  
πάντα, ὅσα εἶχεν, καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.

137)

R 4 4:

memini dixisse eum: messis quidem multa, operarii autem  
pauci. rogate ergo dominum messis, ut ejiciat (Cod.  
Cand. P. R mittat) operarios in messem suam.

Mt. 9 37 cf. Lc. 10 2:

ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι. δεήθητε οὖν  
τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ, ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν  
θερισμὸν αὐτοῦ.

138)

R 4 7:

obsecrantibus spiritibus immundis, ut vel uno die indul-  
geretur eis in obsessis corporibus permanere, quos Petrus  
increpans statim jussit abscedere.

Mc. 5 10 f.:

καὶ παρεκάλει (sc. τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον) αὐτόν πολλὰ  
ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας . . . καὶ ἐπέτρεψεν  
αὐτοῖς cf. Lc. 8 31 f.

139)

R 4 20:

Pythones divinare videntur . . . a Christianis hominibus  
effugiantur.

Act. 16 16 f.:

παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντῆσαι ἡμῖν  
. . . μαντευομένη. . . καὶ ἐξῆλθεν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ.

140)

R 4 17:

credentes, quaecunque petieritis, accipietis.

Mt. 21 22:

καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες  
λήμψεσθε cf. Mc. 11 24.

- 141) R 4<sup>36</sup>:  
 hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus triginta ex se gignit mandata, secundus vero, qui sexaginta, tertius, qui centum.
- Mt. 13<sup>23</sup>:  
*καρποφορει και ποιει ὁ μὲν ἑκατόν, ὁ δὲ ἐξήκοντα, ὁ δὲ τριάκοντα.*
- Mc. 4<sup>8</sup>:  
*καὶ ἔφερεν εἰς τριάκοντα καὶ εἰς ἐξήκοντα καὶ εἰς ἑκατόν.*
- 142) R 5<sup>9</sup>:  
 nam qui permanet in malo, et servus est mali.
- Joh. 8<sup>34</sup>:  
*πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας.*
- 143) R 5<sup>9</sup>:  
 nemo potest, inquit, duobus dominis servire, non potestis deo servire et mammonae.
- Mt. 6<sup>24</sup> cf. Lc. 16<sup>13</sup>:  
*οὐδεὶς δύναται δουλοῦν κυρίοις δουλεύειν . . . οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.*
- 144) R 5<sup>12</sup>:  
 ipse dixit, quia unusquisque illius sit servus, cui se ipse subjecerit.
- Joh. 8<sup>34</sup>:  
 s. o.
- 145) R 5<sup>29</sup>:  
 quod autem ad amicitias dei perveniant homines, exemplo nobis sunt hi, quorum precibus tantum indulsit, ut clauderet imbribus coelum, cum vellent, et rursum, cum peterent, relaxaret et multa alia voluntatem suam facientibus praestitit, quae non nisi amicissimis praestarentur.
- Jac. 5<sup>16</sup>f.:  
*πολὸν ἰσχύει δέησις δικαίου ενεργουμένη. Ἡλείας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθῆς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ· καὶ πάλιν προσηύξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν ὑετὸν καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν.*

146)

R 64:

dicebat: ignem veni mittere in terram et quam volo (codd: quem volo oder et quid volo) ut accendatur.

Lc. 12 49:

πῦρ ἤλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω, εἰ ἤδη ἀνήφθη.

147)

R 7<sup>37</sup> cf. R 35:

dominus mandatum dedit dicens: quicumque viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam moechatus est eam in corde suo.

et his addidit: si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et abjice (cod. projice) abs te .. expedit enim tibi, ut unum membrorum (cod. membrum tuum) pereat, quam totum corpus tuum mittatur in gehennam ignis. non dixit: scandalizavit te . . sed: si scandalizat te.

Mt. 5 28:

πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἡμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

Mt. 5 29:

εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν.

148)

R 84:

vos estis lux mundi et non potest civitas abscondi supra montem posita; neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut omnibus luceat, qui in domo sunt.

Mt. 5 14 π.

ὑμεῖς ἐστέ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.

149)

R 88:

quid necesse est, ut eum patrem vocemus, cum in mandatis habeamus neminem super terram patrem vocare? habemus enim tale mandatum, ne aliquem nomine isto (sc. pater) vocitemus.

Mt. 23<sup>9</sup>:

*καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς. εἰς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος.*

150) R 9<sup>1</sup>:

nemo hominum potest sensum dei conjecturis et aestimatione colligere, nisi propheta ab eo missus enunciet.

1 Cor. 2<sup>11</sup>:

*τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.*

151) R 10<sup>14</sup>:

magister noster diem et horam, cujus etiam signa praedixit, nescire se professus est, ut totum revocaret ad patrem.

Mt. 24<sup>26</sup>:

*περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος cf. Mc. 13<sup>32</sup>.*

152) R 10<sup>45</sup>:

propter quod nemo vestrum ultro dissimulet, nec retro respiciat, sed ad evangelium dei libenter accedat.

Lc. 9<sup>62</sup>:

*οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὐθιγός ἐστὶν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*

153) R 10<sup>45</sup>:

neque dives conversionem suam differat . . . dum cogitat, quo modo dispenset abundantiam frugum neque dicat intra semetipsum: quid faciam, ubi recondam fructus meos? neque dicat animae suae: habes multa bona reposita in annos multos, epulare, laetare; nam dicetur ei: stulte, hac nocte auferetur abs te anima tua, et quae praeparasti, cujus erunt?

Lc. 12<sup>17ff.</sup>:

*καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· τί ποιήσω, ὅτι οὐκ ἔχω, ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου; καὶ εἶπεν . . . .*

*καὶ ἑρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχὴ, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου.*

*εἶπεν δὲ αὐτῶ ὁ θεός· ἄφρων, τάττη τῇ νυκτὶ τὴν ψυχὴν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ· ἃ δὲ ἠτοίμασας, τίνοι ἔσται;*

154)

R 10<sup>51</sup>:

jugum justitiae et pietatis absque ullo labore suscipiet tantamque in eo sentiet suavitatem . . .

Mt. 11<sup>31</sup> ff.:

*ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς . . . ὁ γὰρ ζυγός μου ῥηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἕλαφρόν ἐστιν.*

Wir betrachten zunächst No. 137. 143. 147. 148; hier finden wir überall wörtliche Übereinstimmung mit dem kanonischen Matthäusevangelium. No. 143 hat allerdings den Zwischensatz ausgelassen, den wir Mt. 6<sup>24</sup> (Lc. 16<sup>13</sup>) lesen: *ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει κτλ.*

No. 147 setzt deutlich ein schriftliches Evangelium und zwar das kanonische Matthäusevangelium voraus, wenn ausdrücklich hervorgehoben wird: *non dixit scandalizavit te . . . sed si scandalizat.* No. 148 bringt nur die Lesart *ut luceat* statt *καὶ λάμπει*, die sich jedoch auch in der Itala, Cod. Cantab. findet.

Fast wörtliche Übereinstimmung mit dem kanonischen Matthäus findet sich auch da, wo, wie in No. 131. 132. 136. 140. 149. 151. 154 nicht genaue Zitate, sondern nur freiere Wiedergabe des Evangelientextes vorliegt.

Unverkennbar wird in allen diesen Stellen Matthäus wesentlich anders, d. h. genauer nach dem kanonischen Text zitiert, als in den früher behandelten. Unsere Quellenkritik gibt uns den Grund dafür an. Während jene Stellen sich in solchen Partien in R befinden, wo ältere Quellen verarbeitet sind, stehen diese da, wo entweder, wie bei No. 131. 132. 136, der Redaktor seine Quellen überarbeitet, oder, wie an den übrigen Stellen, eigene Arbeit bietet. Dabei muß jedoch offen gelassen werden, ob hier der Verfasser des Klemensromans oder der Bearbeiter der Recognitionen tätig gewesen ist.

Dieses Ergebnis wird aber durch die übrigen Stellen bestätigt. Haben nämlich die *K. II.* keine Beziehung zu dem Lukasevangelium, so zeigen No. 134. 135. 146. 152. 153 solche unverkennbar. No. 134 und No. 135 (vgl. *ab hominibus conculcanda sunt* und das nur bei Lc. befindliche *κατεπατήθη*) berühren sich wenigstens viel näher mit Lukas als mit Matthäus. No. 146,

152, 153 aber bringen Ausführungen, die allein aus dem lukanischen Evangelienschatz entnommen sein können. No. 138 und 141 können nicht weiter in Betracht kommen, weil sie nur ganz allgemein synoptisches Material benutzten. No. 142 und 144 bringen zwar nicht Zitate, aber doch eigenartige Wendungen aus dem Johannesevangelium; No. 139 eine Anspielung auf die Apostelgeschichte. No. 133 berührt sich im Gedanken mit dem Römerbrief; No. 150 mit dem 1. Korintherbrief, No. 145 mit dem Jakobusbrief, ohne daß freilich eine direkte Benutzung nachweisbar wäre.

Gehören nun aber No. 133 (R 2<sup>21</sup>), No. 134 (R 3<sup>13</sup>), No. 135 (R 3<sup>14</sup>) zu denjenigen Partien, die der Redaktor überarbeitet hat, No. 142 (R 5<sup>9</sup>) cf. No. 143, No. 144 (R 5<sup>12</sup>), No. 145 (R 5<sup>29</sup>), No. 146 (R 6<sup>4</sup>), No. 150 (R 9<sup>1</sup>), No. 152 (R 10<sup>45</sup>), No. 153 (R 10<sup>45</sup>), No. 154 (R 10<sup>51</sup>) zu denjenigen, die er selbst verfaßt hat, so bestätigt unsere Untersuchung über die Schriftzitate dieses Resultat. Nur muß dahingestellt bleiben, ob nicht an den klementinischen Redaktor, statt an den Bearbeiter (Übersetzer) der Rekognitionen zu denken ist.

### 5. Ergebnisse.

Indem wir die Ergebnisse unsrer Untersuchung über die neutestamentlichen Zitate in H und R zusammenstellen, finden wir zunächst für die nicht überarbeiteten K. II. folgende Merkmale:

1. Sie polemisieren zwar gegen paulinische Briefe, beziehen sich aber sonst auf keine anderen Bücher des N. T.s als auf Evangelien.

2. Sie verraten keine, auch nicht entfernte Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium, sondern bringen nur Worte und Anspielungen, welche dem synoptischen Schriftenkreise angehören.

3. Die Zitate haben durchgängig keine Verwandtschaft mit den Evangelienzitaten Justins. Entweder finden sich, wie zumeist, überhaupt keine Parallelen bei Justin, oder wo solche vorliegen — vgl. No. 4. 96. 98. 115 — weichen sie von der Justinschen Lesart ab<sup>1</sup>.

4. Sie führen niemals, sei es genau oder frei, ein Wort an,

1) Nur scheinbar ist die Ausnahme, die das Zitat No. 29 darbietet, s. o. S. 300.



das sich nur bei Markus oder Lukas fände. Die einzigen scheinbaren Ausnahmen sind No. 22 und 104, welche Stellen jedoch, wie S. 298 und 346 gezeigt, nicht auf Lukas, sondern auf einer älteren Überlieferung beruhen. Dagegen bringen sie oft Worte, welche sich nur bei Matthäus finden; vgl. No. 6. 19. 20.(?) 24. 27. 28. 29.(?) 30. 94. 95. 97. 107. 108. 109. 110. 111, oft auch solche, die sich bei Matthäus und einem andern Synoptiker finden; vgl. No. 2. 4. 5. 18. 21. 22. 25. 26. 96. 101. 102. 103. 105. 106. 112. 113. 114. 115. 130.

5. Im Text stimmen die Zitate mit dem kanonischen fast nie wörtlich überein, sondern weichen, bei vielen wörtlichen Berührungen, teils mehr, teils weniger von ihm ab. Manchmal läßt sich eine absichtliche Änderung an dem kanonischen Text, bzw. eine sekundäre Textgestalt nachweisen; vgl. No. 2. 18. 21. 22. 26. 27. 29.(?) 30. 105. 112.(?) 130. Öfters stellen sie einen Text dar, der gegenüber dem kanonischen als der ältere erscheint; vgl. No. 6. 21. 22. 25.(?) 26. 28. 95.(?) 101. 103. 104.(?) 109. 110<sup>1</sup>.

6. Sie bringen auch unkanonische Worte; vgl. No. 1. 23. 34.(?) Sie setzen also ein Evangelium voraus, das mit unserem kanonischen Matthäusevangelium am nächsten verwandt, aber doch von ihm verschieden ist.

7. Wenn auch die Schriftworte oft gedächtnismäßig frei angeführt sind, so beruhen sie doch nicht auf mündlicher Überlieferung, sondern setzen eine schriftliche Vorlage voraus, da sie öfters bei Abweichungen von dem kanonischen Text im Wortlaut auffällig übereinstimmen; vgl. No. 1. 2. 4. 6. 98. 101. Darauf weisen auch die Zitationsformeln hin: *ἔστιν ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡμῶν λόγῳ* (H 354), *ἀλλαχῆ ποῦ λέγει* (H 18<sup>20</sup>).

Einer besonderen Untersuchung bedarf es noch, inwieweit dieses Evangelium mit dem Hebräer-, Ebioniten- und Petrus-evangelium verwandt ist<sup>2</sup>. Daß hier Beziehungen bestehen, ist oben S. 128, 347 gezeigt worden. —

Ein anderes Bild geben die neutestamentlichen Schriftzitate in den antimarcionitischen Abschnitten der *K. II.*:

1) Abweichungen vom kanonischen Texte finden sich bei No. 3. 4. 5. 19. 24. 67.(?) 96. 97. 98. 102. 106. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 124.(?) 127.(?) 130.

2) Vgl. Preuschen a. a. O. 3 ff. 9 f. 13 ff.

1. Sie verraten keine Bekanntschaft mit andern Büchern des N. T.s als mit den Evangelien.

2. Ein Anklang an das Johannesevangelium findet sich nirgends, auch nicht H 3<sup>52</sup>, da diese Stelle dem Homilienredaktor zuzuweisen ist.

3. Wo synoptisches Material verwertet ist, wird fast nur auf Matthäus und Lukas Bezug genommen; nur an einer Stelle, die dazu ein alttestamentliches Zitat bringt, auf Markus; vgl. No. 45. Doch zeigt der Text öfters auch eigenartige Züge; vgl. No. 5. 8. 9. 13. 17. 48. 49. 96. 113.

4. Öfters finden sich Parallelen nur bei Matthäus; vgl. No. 3. 7. 40. 41. 43. 44. 47. 50. 52. 53. Doch weicht der Text fast überall von dem kanonischen ab und stimmt mit ihm nur an drei Stellen wörtlich überein; vgl. No. 38. 47. 52. Bei No. 47 wird überdies ebenso wie bei Matthäus eine Psalmstelle als ein Wort des Jesaias angeführt (so auch bei Origenes).

5. Manchmal finden sich Parallelen nur bei Lukas; vgl. No. 16. 46. (48.) (49). Doch weicht auch hier der Text überall von dem kanonischen ab.

6. Häufig sind die Parallelen bei Justin. Dabei stimmen die Zitate mit den Justinschen entweder wörtlich oder aber mehr als mit dem kanonischen Text; vgl. No. 5. 7. 8. 9. 14. 15. 17. 29(?). 40. (doch s. o. S. 305 f.) 43. 53. Besonders bemerkenswert ist es, daß in No. 9 sich eine Mischung zwei verschiedener Herrnworte wie bei Justin darbietet.

7. An einer Stelle findet sich der Text des Evangeliums Marcions: No. 13.

8. Zwei Zitate sind unkanonisch; vgl. No. 39. 51.

Die Schriftzitate in den antimarcionitischen Abschnitten der *K. II.* weisen also dieselben Merkmale wie die Evangelienzitate Justins auf. Denn sieht man von den wenigen Anspielungen auf das Johannesevangelium ab<sup>1</sup>, so findet man auch bei Justin fast durchweg Beziehungen nur auf die synoptische Tradition, dabei vielfach eigenartige Textrezensionen, vereinzelt Zitate, die nur bei Markus Parallelen haben<sup>2</sup>; öfters Zitate, die sich nur bei

1) Vgl. Preuschen a. a. O. No. 59. 84.

2) Vgl. Preuschen a. a. O. No. 21. 24. 57.

Matthäus<sup>1</sup> bzw. Lukas<sup>2</sup> finden. Auch bringt Justin einige unkanonische Zitate<sup>3</sup>. —

Wiederum ein andres Bild geben die Zitate aus den II. II.:

1. Sie sind nicht ohne Beziehung zu den neutestamentlichen Briefen, insbesondere den Pastoralbriefen; vgl. No. 125. 126.

2. Sie sind auch der Apostelgeschichte entnommen, welche sie manchmal legendarisch weiter bilden; vgl. No. 69. 122. 123. 126.

3. Sie gehen oft auf die Synoptiker zurück, deren Bericht sie ebenfalls, vielfach legendarisch ausgestaltet, wiedergeben; vgl. No. 3. 10. 11. 54. 55(?). 56. 57. 59. 61. 62(?). 65. 99. 127(?).

4. Sie bringen Stellen, die sich nur bei Matthäus (vgl. No. 3. 10. 60. 63(?). 65(?). 66(?). 67(?). 68. 124(?)) oder nur bei Lukas finden; vgl. No. 58. 64. 127. Sie setzen auch an einer Stelle Bekanntschaft mit Markus voraus; vgl. No. 54.

5. Sie lehnen sich öfters an den kanonischen Text des Matthäus (vgl. No. 59. 63. 99) oder des Lukas an (vgl. No. 11. 57. 61).

6. Wo sie Parallelen auch bei Justin haben, weichen sie von Justins Text ab, indem sie sich dem kanonischen annähern; — vgl. No. 12 (jedoch nur zum Teil). 62(?). 64(?). 67(?). 68. —

G Die Zitate, die wir mit einiger Sicherheit dem klementinischen Redaktor zuweisen können, haben folgende Merkmale:

1. Sie zeigen Bekanntschaft mit neutestamentlichen Briefen; vgl. S. 328, Anm. 1, No. 1. 3. 8. 11. 12. 16.

2. Sie beziehen sich auf die Apostelgeschichte; vgl. No. 70. 76(?) 83, sowie S. 328, Anm. 1, No. 3. 5(?). 9. 10.

3. Sie spielen auf das Johannesevangelium an; vgl. No. 84. 89(?). 93, S. 328, Anm. 1, No. 4(?).

4. Sie bringen Stellen, die so nur bei Markus oder Lukas stehen; vgl. No. 11(?). (15). 16(?). 64(?). 78(?). 81(?). 82(?). 88(?). 90(?). 92(?); außerdem solche, welche so nur bei Matthäus stehen; vgl. No. 9. 10. 14. 63(?). 65(?). 66(?). 80(?). 85. 95.

5. Sie nähern sich öfters dem kanonischen Text; vgl. No. 9. 10. 12. 13. 14. 15. 62(?). 65(?). 67(?). 74. 79. 86. 87. 90(?). 95.

1) Vgl. Preuschen a. a. O. No. 26. 27. 32. 34. 35. 37. 38. 40. 44. 45. 51. 75. 87.

2) Vgl. Preuschen a. a. O. No. 27. 41. 42. 43. 49. 50. 71. 76.

3) Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 258 Anm. 1. 259 ff. Preuschen a. a. O. No. 39. 48.

97(?), stimmen aber nur an einer Stelle (No. 82 vgl. 63(?). 64(?)) wörtlich mit ihm überein.

6. Sie weichen öfters unabsichtlich von dem kanonischen Text ab; vgl. No. 4(?). 12. 77. 81. 84. 85. 93. 100. 101.

7. Sie stellen auch manchmal eine Überlieferung dar, die von der kanonischen abweicht; vgl. No. 70. 88<sup>1</sup>.

8. Sie zitieren ein Wort als das eines Propheten, das uns sonst unbekannt ist (vgl. No. 91), wenn es nicht dem Homilienredaktor zuzuweisen ist? —

Der Homilienredaktor zeigt durchweg eine engere Gebundenheit an den neutestamentlichen Kanon.

1. Er kennt die paulinischen Briefe, darunter auch Eph., ohne sie zu zitieren. Vgl. S. 328, Anm. 1, No. 2. 6. 13(?). 15.

2. Er benutzt die Apostelgeschichte; vgl. No. 76. 80 sowie S. 328, Anm. 1, No. 5(?). 7. 14(?).

3. Er bezieht sich auf das Johannesevangelium, von dessen Text er jedoch im einzelnen abweicht; vgl. No. 36. 73.

4. Er zeigt sich bekannt mit dem Lukasevangelium, bringt jedoch auch eigene Zusätze; vgl. No. 78(?). 92.

5. Er gebraucht das Matthäusevangelium, vgl. No. 20(?). 31. 32(?). 33(?). 71. 72, und führt Stellen daraus zumeist in starker Annäherung an den kanonischen Text (vgl. No. 20(?). 32(?). 33(?)) oder in wörtlicher Übereinstimmung mit ihm an (vgl. No. 31. 71. 72). Er kennt wohl auch Markus vgl. No. 35(?).

6. Überhaupt kennt er die Synoptiker, vgl. No. 3. 4(?). 13. 74. 75. 78.(?) 79(?). 90(?). 92. 99, die er teils ebenso wie im kanonischen Text (vgl. No. 74. 79), teils etwas verschieden von ihm (vgl. No. 3. 4(?). 13. 75. 78(?). 90(?)) anführt. —

Der Redaktor der Rekognitionen hält sich, wie schon Uhlhorn<sup>3</sup> und Lehmann<sup>4</sup> dargelegt haben, fast durchweg an den Kanon.

1. Er kennt sowohl paulinische als auch katholische Briefe; vgl. No. 133. 145(?). 150, sowie die Apostelgeschichte; vgl. No. 139.

1) Nur an zwei Stellen findet sich eine Berührung mit Justins Evangelienzitaten, No. 9. 84 dazu vgl. No. 62(?). 64(?). 67(?).

2) Resch, *Agrapha* 418 bezweifelt — m. E. mit Recht —, ob hier überhaupt ein Herrnwort berichtet werden soll. Es ist wohl an ein apokalyptisches Buch im Geiste des Hirten des Hermas zu denken.

3) a. a. O. 137 ff.

4) a. a. O. 118 ff.

2. Er macht einen ausgiebigeren Gebrauch von dem Evangelium Johannes; vgl. No. 116. 129. 142. 144.

3. Er benutzt auch reichlich das Evangelium Lukas; vgl. No. 134. 135. 146. 152. 153.

4. Er gebraucht ebenso das Evangelium Matthäus; vgl. No. 5. 14. 17. 97. 98. 131. 132. 136. 137. 140. 141. 143. 147. 148. 149. 151. 154.

5. Überall geht er auf den kanonischen Text zurück; vgl. No. 5. 13. 17. 19. 97. 98. 100. 113. 131. 132. 134. 137. 140. 143. 146. 147. 148. 149. 151. 154.

#### Viertes Kapitel.

### Die Entstehung der pseudoklementinischen Schriften.

Wir fassen die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen:

Die Grundschrift der pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen, die mit dem dazugehörigen Brief des Klemens zwischen 220—230 in synkretistisch gerichteten, aber katholisch denkenden Kreisen Roms entstanden ist, hat verschiedene und verschiedenartige Quellenschriften in ihre romanhafte Erzählung verwoben; nämlich 1) 10 Bücher *Κηρύγματα Πέτρον*; 2) *Πράξεις Πέτρον*; 3) den sogen. Dialog des Klemens und Appion; 4) die bardesanitische Schrift *περὶ ἐιμαρμένης*.

Die 10 Bücher *Κηρύγματα Πέτρον* stellen selber, so wie sie in den Klemensroman aufgenommen worden sind, nur die Überarbeitung einer älteren, judenchristlich-gnostischen Schrift dar, die allein *Κηρύγματα Πέτρον* genannt werden dürfte.

Diese ältere Schrift ist mit dem dazugehörigen Brief des Petrus an Jakobus und der sogen. *διαμαρτυρία* bald nach 135 in Cäsarea aus dem Kreise einer judenchristlich-gnostischen Sekte hervorgegangen, welche in ihrer Auffassung des Christentums wie insbesondere in ihrer Polemik gegen Paulus dem Elkesaitismus verwandt ist, aber in ihrer Ablehnung jedes Enthusiasmus ihm feindlich gegenübersteht.

Nach dem Auftreten des Marcionitismus hat sie eine durchgreifende Redaktion erfahren: Zwei Bücher wurden neu hinzu-

gefügt, das jetzige 7. Buch (quae prosecuti sunt duodecim apostoli in templo) aus einer apokryphen Schrift, in der wir vielleicht ältere (katholische) Thomasakten erkennen dürfen<sup>1</sup>, um daraus gegen Marcion den Nachweis zu liefern, daß Jesus der von Moses geweissagte Christus aeternus sei; sowie das jetzige 4. Buch (quod cum multi dicuntur dei, unus est verus deus secundum testimonia scripturarum), ein Exzerpt aus Justins Antimarcion, um, ebenfalls gegen Marcion gerichtet, der Behauptung zu begegnen, als ob die Erwähnung mehrerer Götter im A. T. die Existenz der beiden Götter Marcions beweisen könne. Aus dieser Schrift wurden auch in andern Büchern der *K. II.* an geeignet erscheinenden Stellen Abschnitte eingefügt. Was in *K. II.* gegen Paulus gesagt war, wurde jetzt gegen Marcion gemünzt. Immerhin behielt die Schrift ihren Charakter als petrinischer Kerygmen und wurde so zusammen mit ihren beiden Prologen weiter überliefert, zumal sie in dieser Eigenschaft die gewichtige apostolische Autorität des Petrus der des Paulus, auf die sich Marcion stützte, gegenüberstellen konnte.

Wo diese Redaktion stattfand, wird sich nicht sicher ausmachen lassen. Während die Benutzung Justins ans Abendland denken läßt, weist die Benutzung der Thomasschrift, wie auch ganz besonders die der ursprünglichen *K. II.* selber ins Morgenland. Wer hätte auch in den Besitz dieser Geheimschrift, die nur unter fürchterlichen Selbstverwünschungen überliefert wurde, kommen können, wer hätte sie in ihrem judenchristlich-gnostischen Charakter so unverändert gelassen, als einer, der selbst zu den beschnittenen Gläubigen gehörte? Als der Marcionitismus anfang in Syrien eine besonders lebhaft Propaganda zu entfalten<sup>2</sup>, verwandelte ein solcher Judenchrist im Interesse des alttestamentlichen Gesetzes und Gesetzgebers das heilige Buch seiner Sekte in eine polemische Schrift wider den Erstgeborenen des Satan, wie Polykarp den Marcion nennt, und übergab sie, vielleicht zu derselben Zeit als Bardesanes seine antimarcionitischen Dialoge schrieb (in dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts), der Öffentlichkeit.

Als am Anfang des 3. Jahrhunderts Alcibiades von Apamea

1) Vgl. S. 368, Nachtrag zu S. 168. Z. 28 ff.

2) Uhlhorn a. a. O. 423 und Hort a. a. O. 111.

in Syrien das Buch Elkesai nach Rom brachte, wird auch die antimarcionitische Redaktion der *K. II.* dorthin gekommen sein, um von dem Autor der Klementinen von neuem — diesmal im apologetischen Interesse gegen das Heidentum — verwertet und verarbeitet zu werden.

Das Bestreben des Autors, das Heidentum nach allen seinen Richtungen und Gedankenkreisen zu widerlegen, brachte ihn sowohl zu der Schrift des Bardesanes (144/221) *περὶ εἰμαρ-*  
 2. *μένης* als auch zu den sogenannten Dialogen des Klemens  
 3. und Appion, von denen die erstere im Morgenland um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts, die letzteren wohl um dieselbe Zeit und wahrscheinlich im Abendland<sup>1</sup> entstanden sind. Zugleich benutzte er die um 210 aus antiochenisch-katholischen Kreisen  
 4. hervorgegangenen *Πράξεις Πέτρον*. Deren Erzählung bot ihm den Rahmen dar, in den er die Abhandlungen und Dialoge, wie sie in seinen sonstigen Quellenschriften vorlagen, einfügen konnte. Hier fand er den Namen Simon vor. Was in *K. II.* von Paulus bzw. Marcion gesagt war, wurde jetzt auf den Magier Simon übertragen, der nun auch noch der Vertreter der heidnischen Volksreligion und Philosophie werden mußte. So entstand die Grundschrift der Klementinen.

B.

C.

Aber auch sie wurde wieder verarbeitet, zunächst von dem Homilienredaktor. Daß dabei die Dialoge des Klemens und Appion vorangestellt wurden, geschah deshalb, weil der Redaktor an ihren mythologisch-allegorischen Ausführungen ein besonderes Interesse hatte. Statt dessen wurden umfangreiche Partien, die in der Grundschrift in den ersten Büchern gestanden hatten, an den Schluß des Werkes gerückt (H 16—20<sup>10</sup>). Wie es scheint, waltete dabei die Absicht vor, diese Ausführungen weiter auszuspinnen, wie denn auch größere Abschnitte, zumeist philosophischen Inhalts, in H 19 und 20 auf Rechnung des Redaktors gesetzt werden müssen. Überhaupt liebt er mehr all das, was einer philosophischen Abhandlung ähnlich sieht. Geschichtliches dagegen oder Anekdotenhaftes hat für ihn wenig Reiz. Daher läßt er den Bericht von den Disputationen der Apostel bzw.

1) Wenn H 419 von Bauern die Rede ist, die nicht in griechischer Mythologie unterrichtet worden sind, so darf vielleicht daraus mit Bigg. lc. 191 geschlossen werden, daß der Schreiber dieser Zeilen nicht in Griechenland gewohnt hat.

des Jakobus mit den Juden (R 1<sup>44-72</sup>) weg. Auch die Erzählung des Petrus von dem Gesichte, das er einst beim Fischfang gehabt, übergeht er, bringt jedoch die dialektischen Ausführungen über den Wert und Unwert der Träume (H 17).

Sein Standpunkt kann nicht sehr verschieden von dem des klementinischen Redaktors gewesen sein. An ketzerischen Ausführungen, wie z. B. über die falschen Perikopen und die Syzygien, nimmt er wenigstens keinen Anstoß. Überhaupt berührt er sich in seiner Auffassung des Christentums aufs engste mit jenen synkretistisch gerichteten Kreisen der römischen Gemeinde, aus denen die Grundschrift hervorgegangen ist. Wenn er jedoch H 20<sup>7</sup> den Sohn als *ἰσοούσιον . . ἰσοδύναμον δὲ οὐ* bezeichnet, so muß er, wie Bigg richtig hervorgehoben hat<sup>1</sup>, als ein Arianer bezeichnet werden, dessen Theologie sich mit den judenchristlich-gnostischen Anschauungen, wie sie in den *K. II.* und der klementinischen Grundschrift vorliegen, ebenso geistesverwandt, wie der Orthodoxie fremd gegenüber gefühlt hat. Denselben Standpunkt charakterisiert auch seine Stellung zum neutestamentlichen Kanon.

Seine Zeit ist die nachnicänische; doch dürfen wir nicht über das 4. Jahrhundert hinabgehen, da ein Teil seines Werkes bereits in einer aus dem Jahre 411 stammenden Handschrift einer syrischen Übersetzung vorliegt, welche wiederum auf eine ältere Handschrift zurückweist<sup>2</sup>.

Seine Heimat muß nicht Rom gewesen sein, wo seine Vorlage, der Klemensroman, entstanden ist. Sie wird überhaupt nicht das Abendland gewesen sein, da hier im 4. Jahrhundert nur noch selten griechisch geschrieben wurde. Wir müssen sie im Morgenland suchen, wohin schon im Laufe des 3. Jahrhunderts durch Leute, welche mit dem um Alcibiades aus Apamea sich scharenden Kreise der römischen Gemeinde in Verkehr standen, der Klemensroman gelangt sein wird. Doch müssen wir nicht gerade an Cäsarea denken, wie Langen meint<sup>3</sup>. Was von Cäsarea und der Errichtung der Kathedra durch Petrus erzählt wird, stand schon in der Grundschrift bzw. deren Quelle (*II. II.*). Ist

1) a. a. O. 191 f.

2) Vgl. *Clementis Romani Recognitiones syriace* ed. de Lagarde, Lips. 1861.

3) a. a. O. 100 f.



der Ausdruck *μαφόριον*, der H 13 16. 15 5 in ein neutestamentliches Zitat eingefügt ist, aramäischen Ursprungs<sup>1</sup>, so wird der Verfasser mit Bigg als ein aramäischer Christ, wohl syrischer Nationalität, zu betrachten sein, der in dem jüdenchristlich-agnostischen System, wie es in den Klementinen enthalten ist, eine Lösung des großen christologischen Problems zu finden meinte<sup>2</sup>.

Eine etwas andersartige Bearbeitung der klementinischen Grundschrift ist das griechische Original der Rekognitionen.

Schließt sie sich an den Faden der Grundschrift an, ohne ihn merklich zu verlassen, so hat sie doch umfangreiche Bücher derselben, besonders diejenigen, welche die *K. II.* enthalten, stark gekürzt bzw. zusammengedrängt (vgl. H 1—3. 16—19 und R 1—3). Alles Archaistische hat dagegen das Interesse des Redaktors behalten, soweit es nicht in seinem Sinne ausgesprochen ketzerisch ist. Ketzarisches lehnt er ebenso ab, wie rein Philosophisches. Sein Sinn ist auf praktische Frömmigkeit gerichtet. Sein theologischer Standpunkt ist ebenfalls nachnicänisch und, wie es scheint, arjanisch.

Allerdings ist die Christologie an vielen Stellen in Rufins Übersetzung rechtgläubig<sup>3</sup>. Aber Rufin selber bezeugt, daß das Original, das er übersetzte, eine andere Christologie, die des Arianers Eunomius enthalten habe, wenn er sagt<sup>4</sup>: Clemens . . . libros edidit, qui graece appellantur *ἀναγνωρισμός* id est recognitio . . . in aliquibus ita Eunomii dogma scribitur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur, filium dei creatum ex nullis exstantibus asseverans. Dazu finden sich in unserm R selbst derartige Ausführungen exukontianischer Christologie (R 3 2-11).

Wohl fehlen diese Kapitel in einer Anzahl Handschriften.

1) Vgl. de Lagarde in Anmerkung zu H 13 16: Das Wort ist aus dem aramäischen ܡܘܫܘܪܝܘܢ entstanden.

2) Auch Hort a. a. O. 89 sucht in Syrien seine Heimat.

3) deus per filium suum creavit mundum (R 98). filium dei unigenitum dicimus non ex alio initio, sed ex ipso ineffabiliter natum. Similiter enim de paraceto dicimus (R 1 69). Christus . . . ab initio et semper erat (R 152) filius . . . ab initio et semper cum patre fuit (R 2 48) u. d.

4) Rufinus de adulteratione libr. Orig. bei Cotelier-Clericus Patr. ap. I 486 . . . vgl. dazu Uhlhorn a. a. O. 40. Hilgenfeld a. a. O. 313 f.

wie auch in den Leipziger Handschriften. Aber sie finden sich nicht nur in anderen Handschriften wie Cod. Candler. Sorbonicus und Thuaneus, sondern sind auch schon in die alte syrische Übersetzung aufgenommen, in deren ältester Handschrift aus dem Jahre 411 sie bereits stehen. Mit Recht bemerkt daher Cotelier, dem hierin Uhlhorn u. a. beistimmen, daß diese Kapitel die eunomianischen Ausführungen *de ingenito deo genitoque, de filio creato, de aliis nonnullis* sind, welche Rufin bei seiner Übersetzung wegließ. Wahrscheinlich aus einer anderen lateinischen Übersetzung, wie solche nach dem Zeugnis des Paulinus von Nola (ep. 46 ad Rufinum) und Gennadius (de vir. ill. 17) im Abendland existiert zu haben scheinen, in die Übersetzung des Rufin herübergenommen, haben sie zweifellos in dem griechischen Original von R gestanden, das auch Rufin übersetzte. Darauf weist nicht nur, wie Uhlhorn<sup>1</sup> mit Recht hervorhebt, der Zusammenhang hin, in dem diese Kapitel in R stehen, sondern auch folgende Erwägung: Enthalten sie nämlich, wie S. 97 f. gezeigt worden ist, zum Teil wenigstens, die Abhandlung *de principio* aus einer Quellenschrift der Klementinen, dem 2. Buch der *K. II.*, so müssen sie als ein ursprünglicher Bestandteil der Rekognitionen angesehen werden und können nicht erst nachträglich, wie Hilgenfeld meint, von irgendeinem Eunomianer interpoliert worden sein. Jene andern Zusätze aber orthodoxer Christologie (vgl. S. 370, Anm. 3) müssen dem Übersetzer Rufin zur Last gelegt werden, der, wie in der Auslassung von R 32-11, so hier in der Zufügung dieser christologischen Formeln seiner Orthodoxie Genüge getan hat. Das beweist auch die Bemerkung des Photius, daß alle Exemplare der Rekognitionen, die er gesehen habe, voll von Blasphemien gegen den Sohn und voll arianischer Lehren gewesen seien<sup>2</sup>.

Darf aber der Standpunkt des griechischen Bearbeiters der klementinischen Grundschrift, dessen Werk in Rufins Übersetzung bzw. Bearbeitung erhalten ist, als der eines Arianers und Anhängers des Bischofs Eunomius von Cyzikus gelten<sup>3</sup>, so ist damit Zeit und Ort der griechischen Rekognitionen bestimmt.

1) a. a. O. 40.

2) Photius, *Bibl. cod.* 112. 113; vgl. Uhlhorn a. a. O. 48 f.

3) Was Uhlhorn a. a. O. 42 gegen die eunomianische Herkunft von R 32-11 anführt, ist hinfällig gegenüber dem oben angeführten ausdrücklichen Zeugnis Rufins. Vgl. dazu auch Hilgenfeld a. a. O. 313 f.

Keinesfalls können sie vor 350 geschrieben sein, aber auch nicht nach 411, da sie, wenigstens R 1-4 1, in diesem Jahre bereits ins Syrische übersetzt waren. Für diese Zeit paßt auch die Bezeichnung des Jakobus als archiepiscopus (R 1 73 vgl. 1 68), welche dem Kontext nach von dem Bearbeiter der Rekognitionen her stammt<sup>1</sup>.

Wie H, sind auch sie im Morgenland entstanden. Wenn nach R die Erzählung in Antiochien abschließt, obwohl sie in der Grundschrift vermutlich in Rom endet, so kann hier, wo der Gesinnungsgenosse des Eunomius, der Diakon Aëtius, wirkte, der Verfasser von R gelebt haben.

Neben dem Interesse an dem Inhalt hat die theologische Parteitendenz auch diese Überarbeitung der Klementinen ins Leben gerufen. —

In demselben Geist, wie im Abendland die griechischen Rekognitionen von Rufin bearbeitet worden sind, haben im Morgenland auch die Homilien eine oder mehrere orthodoxe Redaktionen erfahren<sup>2</sup>.

Eine solche setzt schon die pseudo-athanasianische Synopse (4. saec.?) voraus, wenn sie erwähnt: *Κλημέντια ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα*<sup>3</sup>. Ob sie freilich damit eine Redaktion von H im Auge hat, läßt sich nur vermuten, da *Κλημέντια* gewöhnlich der Titel für H ist, aber nicht beweisen.

Eine eigene Redaktion von H bezeugt auch Maximus Confessor (+ 650), wenn er in seiner Schrift *sermones per excerpta* unter dem Titel *Κλήμεντος* einige Auszüge mitteilt, die sich teils wörtlich, teils abweichend in H wiederfinden<sup>4</sup>.

Sehr wahrscheinlich ist dies dieselbe Schrift, aus der auch Johannes Damascenus der Jüngere (11. saec.) und Nicon Monachus (11. saec.) schöpften<sup>5</sup>.

Daß dies eine orthodoxe Redaktion der Klementinen (bezw.

1) Vgl. Hort a. a. O. 116 f.

2) Vgl. dazu Schliemann a. a. O. 338 ff. Uhlhorn a. a. O. 52 ff. Hort a. a. O. 71 ff.

3) Vgl. Uhlhorn a. a. O. 75. Hort a. a. O. 71 f.

4) Vgl. Uhlhorn a. a. O. 62 f. Hort a. a. O. 73.

5) Vgl. Uhlhorn a. a. O. 60 ff. Hort a. a. O. 73.

Homilien) war, läßt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus der Art und Weise schließen, mit der die Exzerpte gemacht sind.

Eine orthodoxe Redaktion hat sicher Nicephorus Callisti (14. saec.) gekannt, wenn er τὰ Κλημέντια nennt und sie als τῆ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν παράδεκτα bezeichnet.

Auf sie gehen wahrscheinlich auch die zwei anderen griechischen Geschichtschreiber Georgius Cedrenus (11. saec.) und Michael Glycas (13. saec.) zurück<sup>1</sup>. —

Voll und ganz im Sinne und Geiste der Orthodoxie sind jedenfalls die Klementinen in der Epitome umgestaltet worden, die in der doppelten uns vorliegenden Gestalt auf die Homilien zurückgeht<sup>2</sup>.

Was zunächst die ältere Epitome, E II, anbelangt, so ist sie jedenfalls, wie die dogmatischen Zusätze beweisen, lange nach dem Nicänum, und, weil griechisch geschrieben, im Morgenland entstanden. Wenn sie das Martyrium des Klemens nach Simeon Metaphrastes (10. saec.) als Anhängsel hat, so wird sie wohl nicht früher als um das 10. Jahrhundert anzusetzen sein. Ob, wie nach Cotelier eine Randbemerkung zu E andeutet<sup>3</sup>, Simeon Metaphrastes selber der Verfasser ist, muß dahingestellt sein.

E I mit dem Auszug aus der Schrift des Bischofs Ephraim von Cherson ist noch jüngeren Datums. —

Wie H in E, so ist auch R in späterer Zeit ausgezogen und überarbeitet worden. Eine derartige kürzere Redaktion stellen wenigstens die sogen. Leipziger Handschriften dar, von denen die eine im 11. Jahrhundert, die andere 1218 geschrieben ist<sup>4</sup>. Ein leitender Gedanke, nach dem dieser Auszug gemacht worden ist, läßt sich schwer auffinden. Doch zeigt sich wiederholt deutlich, daß dogmatische Gründe bestimmend waren. Dabei muß jedoch die Möglichkeit offen gelassen werden, daß sie da und dort auch auf einen andern Text zurückgehen, als er in den übrigen Handschriften der Rufinschen Übersetzung vorliegt. —

Eine eigenartige Kombination von R und H ist die syrische Übersetzung, von Lagarde 1861 herausgegeben, welche in der

1) Vgl. Schliemann a. a. O. 33S ff. Uhlhorn a. a. O. 54 ff. Hort a. a. O. 73 f.

2) a. o. S. 8 ff.

3) Vgl. Patr. app. ed. Cotelier-Clericus (1724), I p. 755 not. 1.

4) Vgl. Uhlhorn a. a. O. 38 ff. Meyboom, de Clemens-Roman (Groningen 1904) II, 41 ff.

ältesten Handschrift aus dem Jahre 411 im 1. Teil mit R 11-41, im 2. Teil mit H 10—14<sup>1</sup> übereinstimmt. Geht sie auch im großen und ganzen auf unsere Schriften (R und H) zurück, so zeigt doch auch sie, wie Richardson im einzelnen nachgewiesen hat<sup>2</sup>, ein eigenartiges Verhältnis zu den vorliegenden Texten, indem sie öfters in den Abschnitten, die aus R stammen, mehr mit H, und umgekehrt da, wo H Quelle ist, mehr mit R zusammentrifft. Damit bezeugt auch sie von neuem, in wie vielerlei Gestalten die Pseudoklementinen schon in ältester Zeit umliefen.

Wurde sie in der nestorianischen Kirche weiter überliefert<sup>3</sup>, so scheint auch eine arabische Übersetzung zu existieren<sup>4</sup>, welche ebenso die außerordentliche Verbreitung dieser Schrift bekundet.

Auf eine griechische Epitome aus dem 10. Jahrhundert, die der jetzigen Gestalt der Homilien nicht entspricht, soll nach Franko<sup>5</sup> zurückgehen, was in einem kirchenslawischen Fragment „über den Anfang der Mönche des heiligen Klemens des römischen Papstes“ von der Wirksamkeit des Petrus in Rom erzählt ist. Aber mag auch dies Fragment an die Pseudoklementinen angeknüpft haben, keinesfalls kann es, wie Franko meint, die Ansicht Langens bekräftigen, wonach die Epitome die eigentliche Grundschrift der Pseudoklementinen darstelle. Wenn es wie der Schluß von E von der Predigtwirksamkeit des Petrus in Rom erzählt, so setzt es damit vielleicht Bekanntschaft mit E voraus. Im übrigen schmückt es die ganze Erzählung so sagenhaft aus, daß es nur als eine späte Nachdichtung zu E, nicht aber als ein Teil einer verlorenen Grundschrift der Pseudoklementinen betrachtet werden kann.

Immerhin beweist es, mit welcher Vorliebe sich die Phantasie der verschiedensten Völker und Zeiten diesem Stoff zugewandt hat.

1) Es fehlt H 12 25-33. Die etwa 400 Jahre jüngere Handschrift enthält nur R 11—41.

2) Richardson, E. C., the history of Clement in Presbyt. and reformed Rewiew. 1895, 108 ff.

3) Baumstark a. a. O. 25 f.

4) Preuschen bei Harnack a. a. O. I, 229. Uhlhorn a. a. O. 44 f.

5) J. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslawischen I. Zu den Pseudoklementinen in Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. 1902, III 146 ff.

So aus der byzantinischen Literatur in die slawische übergegangen, hat die Erzählung der Pseudoklementinen durch Vermittlung der Rufinschen Übersetzung auch in der deutschen Literatur des Mittelalters, in der Kaiserchronik aus dem 12. Jahrhundert, Eingang gefunden<sup>1</sup> und sich schließlich in der deutschen Faustsage niedergeschlagen, welche ihr nicht nur den Namen ihres Helden, sondern auch manche einzelne Züge verdankt; man denke an die Flugkünste des Dr. Faust und an sein Ende, an Helena, an die Erschaffung des Homunkulus u. a.<sup>2</sup>

In diesem Zusammenhang betrachtet, stellt das pseudoklementinische Problem einen weitverzweigten literarischen Prozeß dar, dessen letzte Ausläufer für uns wissenschaftlich ebenso unfaßbar sind, wie seine ersten Anfänge. Doch treten die einzelnen und wichtigsten Stadien dieser Entwicklung dem Auge des aufmerksamen Beobachters noch so deutlich entgegen, daß es nicht nötig erscheint, an einer Lösung dieses allerdings höchst schwierigen und verwickelten Problems zu verzweifeln. Wenn daher auch der jüngste Bearbeiter desselben angesichts der vielen und zum Teil sich widersprechenden Meinungen, welche in der Wissenschaft im Laufe der Zeit zum Ausdruck gekommen sind, vor neuen Hypothesen warnt<sup>3</sup>, so wird man doch nicht vor einem non liquet stehen bleiben müssen. Beweist doch gerade diese neueste, in das Detail so tief eindringende Untersuchung, daß in der pseudoklementinischen Literatur die verschiedenartigsten Schichten über- und durcheinander gelagert sind, zu deren Erforschung man nicht müde werden darf immer neue Gänge zu graben; denn nur so ist es möglich, ihr gegenseitiges Verhältnis zu erkennen. Erst dann können auch die Schätze gehoben werden, welche hier für die Geschichte des Christentums verborgen liegen.

1) Hilgenfeld, Die apost. Väter 296 Anm. 10. Uhlhorn a. a. O. 45f.

2) de Lagarde, Clementina 22. Vgl. G. E. Steitz in der Recension von Clementina ed. de Lagarde in Theol. Stud. u. Krit. XXXX, 2: 536 ff. Gotha 1867, sowie E. C. Richardson, Faust and the Clementine Recognitions in Papers of the American Society of Church History VI. New-York, 1894.

3) Meyboom, a. a. O. II. 111.

## Literatur.

Vgl. die Literaturangaben bei Schliemann a. a. O. 17 ff., Uhlhorn a. a. O. 1 ff. sowie E. C. Richardson, *Bibliographical Synopsis*, Buffalo 1887; G. Krüger *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freiburg 1898. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur I*. Freiburg 1902.

A. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Beilage über die pseudoklementinischen Homilien. Berlin 1818. K. A. Credner, *Über Essäer und Ebioniten und einen teilweisen Zusammenhang derselben* in *Winers Zeitschr. f. w. Theol.* I, 2. Sulzbach 1827; 3, 1829. D. von Cölln, *Clementina* in *Ersch und Gruber Enzyklopädie I. XVIII* Leipzig 1828. F. Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*. Tübingen 1831; derselbe, *Über die Christuspartei in der korinth. Gemeinde* in *Tübinger Zeitschrift I*, 4. Tübingen 1831. K. A. Credner, *Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften I*. Halle 1832. F. Chr. Baur, *Die christliche Gnosis*. Tübingen 1835; derselbe, *Die sogen. Pastoralbriefe des Paulus* Stuttgart und Tübingen 1835; derselbe, *Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes* in *Tübinger Zeitschrift VI*, 3. 1836. R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche I*. Wittenberg 1837. F. Chr. Baur, *Über den Episkopat in der christlichen Kirche*. Tübinger Zeitschrift VIII, 3. 1838. Schenkel *De ecclesia Corinthia primaeva factionibus perturbata. Excursus de Clementinorum origine argumentoque*. Basileae 1838. A. Schliemann, *Die klementinischen Rekognitionen, eine Überarbeitung der Klementinen in den Theol. Mittheilungen*, herausgegeben von Pelt, Mau und Dorner, IV, 4. Kiel 1844. derselbe, *Die Klementinen*. Hamburg 1844. A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter I*. Tübingen 1846. Frank, *Die evangelischen Zitate in der klem. Homilien in Studien der Württemberg. Geistlichkeit*, XIX, 2, 1847. A. Hilgenfeld, *Die klementinischen Rekognitionen und Homilien*. Jena 1848. dazu Köstlin in *(Hall.) Allgem. Literaturzeitung* No. 73—77 1849. A. Ritschl *Die Entstehung der altkath. Kirche*. Bonn 1850. A. Hilgenfeld, *Die Komposition der klem. Rekognitionen* in *Theol. Jahrb. X*, 1, 1850; derselbe, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions*. Halle 1850. A. Ritschl, *Die Bedeutung der pseudo klementinischen Literatur* in *Allgemeine Monatsschr. f. Wissensch. u. Literatur*. Halle und Braunschweig 1852. A. Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter*. Halle 1853. G. Uhlhorn, *Die Homilien und Rekognitionen*. Göttingen 1854; dazu A. Hilgenfeld in *Theol. Jahrbücher XIII*. 1854. Fr

Wieseler, *Exercitationum criticarum in Clementis Romani quae feruntur Homilias P. I.* (Progr.) Gottingae 1857; P. II in Dressel, *Clementinorum Epitomae duae.* Lips. 1859. A. Merx, *Bardesanes, der letzte Gnostiker.* Jena 1864. P. de Lagarde, *Einleitung zu seiner Ausgabe Clementina.* Leipzig 1865; dazu G. E. Steitz in *Theol. Stud. u. Krit.* XXXX, 2. Gotha 1867. A. Hilgenfeld, *Der Magier Simon* in *Zeitschr. f. w. Theol.* XI, Leipzig 1868. J. Lehmann, *Die klementinischen Schriften.* Gotha 1869; dazu A. Hilgenfeld in *Zeitschr. f. w. Theol.* XII, 353 ff. Leipzig 1869. Th. Zahn in *Gött. gel. Anz.* 1869, 905 ff. de Lagarde ebenda 1034f. R. A. Lipsius in *Prot. Kirchenzeitung* XIX. 1869; derselbe, *Die Quellen der römischen Petrusgeschichte.* Kiel 1872. A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte III<sup>1</sup>* Heidelberg 1873. Job. Delitzsch, *Zur Quellenkritik usw.* in *Theol. Stud. u. Krit.* XXXXVIII, 1, Gotha 1874. G. Salmon, *Art. Clementine Literature* in *Dictionary of Christian Biography* I. Boston 1877. E. Renan, *Marc Aurèle.* Paris 1882. A. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums.* Leipzig 1884. Funk, *Clementinen* in *Wetzer und Welte. Kirchenlexikon* III. Freiburg 1884. G. Frommberger, *De Simone Mago, P. I. De origine Pseudo-Clementinorum.* (Diss. inaug.) Vratislaviae 1886. A. Harnack, *Dogmengeschichte I<sup>1</sup>.* Freiburg 1886. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten* II, 1. Braunschweig 1887. M. H. van Nes, *Het Nieuwe Testament in de Clementinen.* (Diss.) Amsterdam 1887. A. Resch, *Agrapha* in *T. u. U. V.* Leipzig 1889.<sup>1</sup> Ch. Bigg, *The Clementine Homilies* in *Stud. bibl. et eccl.* II. Oxford 1890. K. v. Hase, *Kirchengeschichte.* Leipzig 1890. 276 ff. J. Langen, *Die Klemensromane.* Gotha 1890; dazu A. Harnack in *Theol. Literaturzeitung* 1891; A. Brüll in *Theol. Quartalschrift* LXXIII. 1891. J. Quarry, *Notes chiefly critical of the Clementine Homilies in Hermathena* VII 1890; VIII 1891. G. W. Stemler, *Wie wordt in de Homilien van Clemens onder den naam van Simon bedoeld* in *Theol. Studiën* 1891. H. U. Meyboom, *Marcion en Paulus in de Clementinen* in *Theol. Tijdschrift.* Leiden 1891. E. Preuschen in *Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur* I, Leipzig 1893. (W. Chawner) *Index of the noteworthy words and phrases, found in the Clementine writings.* London 1893. E. C. Richardson, *Faust and the Clementine Recognitions* in *Papers of the American Society of Church History* VI, New-York 1894; derselbe, *The history of Clement in Presbyt. and reformed Review* 1895. H. R. Offerhaus, *Paulus in de Clementinen* 1894; dazu W. Mallinckrodt in *Geloof en Vrijheid* 1895. R. Seeberg, *Dogmengeschichte I.* 1895. Präfcke, *Leben und Lehre Simons des Magiers nach den pseudoklementinischen Homilien.* (Progr.) Leipzig 1895. F. W. Bussel, *The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings* in *Stud. bibl. et eccl.* IV. Oxford 1896. G. Uhlhorn, *Clementinen* in *Herzog, RE.* IV<sup>3</sup>. 1898. F. J. A. Hort, *Notes introductory to the studie of the Clementine Recognitions.* London 1901. W. Mallinckrodt, *Clementis Romani*

1) Vgl. auch A. Resch, *Außerkanonische Paralleltexpte* in *T. u. U. X.* Leipzig 1897 (1893—97).



quae feruntur homiliae viginti in Geloof en Vrijheid 35, Rotterdam 1901; derselbe, De clementijnsche Homilien het evangelie naar Johannes, ebenda. A. C. Headlam, The Clementine Literature in *The Journal of the Theological Studies* III, 9. London 1901. E. Preuschen, Antilegomena. Gießen 1901. J. Chapman, Origen and the date of Pseudo-Clement in *The Journal of the Theological Studies* IV, 4. 1902; dazu A. Harnack in *Theol. Literaturzeitung* 1902 und A. Hilgenfeld, Origenes und Pseudoklemens in *Zeitschr. f. w. Th.* XLVI, 3. 1903. J. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslawischen, I. Zu den Pseudoklementinen in *Zeitschr. f. ntl. W.* III. Gießen 1902. J. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines in *Revue des Études Juives* XLVI, 1. Paris 1903. H. U. Meyboom, De Clemens-Roman. I. u. II. Groningen 1903. 1904. W. Bousset, Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklem. Schriften usw. in *Zeitschr. f. ntl. W.* II, 1. 1904.

## Nachträge.<sup>1</sup>

Zu S. 2 Anm. 1. Vgl. Hort a. a. O. 5 ff.

Zu S. 5 Z. 9 ff. Wie Schliemann a. a. O. 68 ff. 80 ff. ist auch Meyboom a. a. O. II 89 ff. 93 geneigt, den Brief des Klemens an Jakobus mit H zu verbinden, dagegen spricht ihn Hort a. a. O. 91 f. im Anschluß an Uhlhorn a. a. O. 81 ff. 105 ff. und Lehmann a. a. O. 48 H ab und R zu; doch bringen beide keine neuen Gründe für ihre Annahmen.

Zu S. 7 Z. 19 ff. Auch Meyboom a. a. O. II 30 ff. behauptet auf Grund des gleichen, aber auch neuen Beweismaterials Langen gegenüber, daß E II nur ein Auszug aus H ist (vgl. Hort a. a. O. 4); dabei läßt er es jedoch offen, ob E II unsre H oder ein andres Exemplar derselben vorlagen (a. a. O. 39).

Zu S. 14 Z. 27 ff. Daß E I eine jüngere Redaktion als E II ist, steht auch für Meyboom fest; vgl. dazu seine zutreffenden Ausführungen a. a. O. II 33 ff. Doch meint er mit Rücksicht auf die von Langen a. a. O. 157 f. erhobenen Einwände die Möglichkeit zugeben zu müssen, daß an einigen Stellen E I eine andre, mehr mit H übereinstimmende Grundschrift von E II benutzt habe, oder aber E II hier später, nachdem E I schon nach E II hergestellt war, durch einen Abschreiber geändert worden sei (vgl. E II 46. 106. 162 mit E I 46. 106. 150). Man kann hierin Meyboom zustimmen. An dem Ergebnis unsrer Untersuchung wird dadurch nichts Wesentliches geändert.

Zu S. 16 ff. Die Annahme, für die § 3 und § 4 den Beweis erbringen soll, daß H und R auf eine gemeinsame Grundschrift zurückgehen, darf wohl auf Grund der neuesten Veröffentlichungen als allgemein anerkannt angesehen werden. Allerdings G. Salmon

1) Erst nach Abschluß des Manuskripts und während des Drucks sind mir die Bücher von Hort und Meyboom, sowie einige kleinere Abhandlungen zu Gesicht gekommen, auf die ich in den Nachträgen, soweit als nötig, eingehe.

(in Art. Clementine Literature in Dictionary of Christian Biography, Boston 1877, I. 571) hat noch einmal die Uhlhornsche Hypothese, nur sie umkehrend, erneuert, indem auch er eine — ebionitische — Urschrift annimmt, auf Grund deren durch Hinzufügung der Klemensgeschichte zunächst R entstand, während der Verfasser von H wieder R bearbeitete, dabei aber zugleich die Urschrift kannte und benutzte. Immerhin gibt er ihr einen weit größeren Umfang als Uhlhorn, wie er auch ihren klementinischen Charakter anerkennt (a. a. O. 573), und meint (a. a. O. 571), that while neither of the existing documents can claim to be the original form of the story they are not independent. Ohne auf die Sache näher einzugehen, gibt A. C. Headlam in einem Aufsatz The Clementine Literature (in The Journal of Theological Studies III, 9. p. 45, London 1901) dasselbe Urteil ab: Both (H und R) have marks of priority . . . Both documents in the form, in which they at present exist, must be modifications of some common original. Auf Grund einer sorgfältigen Untersuchung der patristischen Zitate, mit welcher die unsrige in § 4 vielfach, manchmal fast wörtlich übereinstimmt, kommt Hort a. a. O. 24 ff. 29. 43 f. 45. 47 f. 49 f. 53 f. 57 ff. 76 ff. zu demselben Ergebnis, that both, Recognitions and Homilies, had a common source (a. a. O. 82. 88 f.). Diese Quellenschrift, welche nach seiner Meinung bedeutend umfangreicher als H oder R war (a. a. O. 88), betrachtet er — eben auf Grund der patristischen Zitate — als verwandt mit R, kann sie jedoch weder mit R noch mit deren griechischem Original identifizieren. Im Unterschied hiervon legt Meyboom a. a. O. II 109 f. auf die patristischen Zitate wenig Gewicht. Um so mehr gibt er sich viel Mühe mit einer Vergleichung der Texte von H und R, welche die unsrige ergänzt (a. a. O. 47 ff.), und wird so hinsichtlich des Verhältnisses von H und R zu dem Schluß gedrängt: Allerwege gaat de zelfstandigheid met afhankelijkheid gepaard. Muß er daher auf Grund seiner Untersuchung R fast durchweg die Ursprünglichkeit absprechen, so kann er doch auch nicht in H die Anfangsphase der klementinischen Literatur erkennen (a. a. O. II, 108 f.). So kommt er zu dem Schluß — und hierin steht er in einem gewissen Gegensatz zu Hort —, daß ein Werk, das H in der gegenwärtigen Gestalt sehr nahe komme, die Hauptquelle sowohl für H als auch für R ausmache (a. a. O. II, 69. 108 f.).

Zu S. 51 Z. 8ff (§ 6). Auch Hort a. a. O. 83 sieht wegen der Erwähnung des Vaters des Klemens in dem Zitat aus der Philocalia c. 23 den Familienroman des Klemens als den Grundstock der gemeinsamen Grundschrift von H und R an, auf den sich die didaktischen Abschnitte aufbauen. Wenn er sie trotzdem *Περίοδοι Πέτρον* genannt haben will, so stützt er sich dabei hauptsächlich auf das angeführte Zitat in der Philocalia (vgl. a. a. O. 27f.), welches als ältestes Zeugnis wie für die Grundschrift, so auch für deren Titel anzusehen sei. Ist aber das Zitat dem Origenes abzusprechen (s. o. S. 70, sowie die Bemerkungen des Herausgebers J. O. F. Murray zu Horts Ausführungen a. a. O. 1, Anm. 28), so kann auch dieser Titel nicht mehr als die älteste Bezeichnung gelten. Immerhin, mag auch die Grundschrift *Περίοδοι Πέτρον* geheißen haben, so dürfen diese Worte nicht ohne den Zusatz *διὰ Κλήμεντος* gedacht werden, wie wir ihn bei Epiphan. adv. haer. 30<sup>15</sup> finden. Darauf weisen auch die Zitationsformeln hin, die sich bei Orig. comm. in Mt. (Petrus apud Clementem), im Op. imperf. in Mt. (Petrus apud Clementem [so viermal] oder in historia Clementis Petrus) bei Hieronymus (Clemens in Periodis) und im Chron. pasch. (*Κλημέντια*) finden. M. a. W. die Grundschrift war nicht als eine petrinische, sondern — was ja auch Hort zugibt — als klementinische gedacht.

Zu S. 53 Z. 14ff. J. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines in Revue des Études Juives XLVI, 89ff., 1903 sucht im Anschluß an einige Bemerkungen in Boussets Buch, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, jüdische Elemente in den Pseudoklementinen nachzuweisen. Wenn er als solche die Erklärung der alttestamentlichen Namen (H 3<sup>25. 26. 42, 94</sup>, vgl. a. a. O. 92), die Erzählung vom Fall der Engel (R 1<sup>29, 4 26</sup>, H 8<sup>12f.</sup>, vgl. a. a. O. 93f.), die Schilderung der ersten Generationen (R 1<sup>30-33</sup>, vgl. a. a. O. 94), den Hinweis auf das Los der prädestinierten Seelen (R 3<sup>26</sup>), die Anschauung von den Opfern nach dem mosaischen Gesetz (R 1<sup>26</sup>, vgl. a. a. O. 95f.), die Theorie von den beiden Himmeln (R 2<sup>68, 3 26. 27</sup>, vgl. a. a. O. 96), die anthropomorphistischen Vorwürfe gegen den alttestamentlichen Gott (H 2<sup>43ff.</sup>, vgl. a. a. O. 97)<sup>1</sup> an-

1) Bergmann verweist auf H 3<sup>39ff.</sup>, welche Kapitel jedoch erst (s. o. S. 97) nachträglich auf Grund von H 2<sup>48ff.</sup> interpoliert worden sind.

führt, so bezieht er sich damit durchweg auf Stellen, welche sich nach unserm quellenkritischen Nachweis in judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen (*K. II.*, vgl. Kap. II, Unterteil) befinden; dasselbe gilt von der Stelle H 2<sup>33</sup> (nicht 2<sup>23</sup>, wie Bergmann unrichtig zitiert) *τοῦ θεοφιλοῦ ἡμῶν ἔθνους*. Jüdischen Ursprungs mögen auch die Ausführungen über die Bestrafung des Bösen (H 2<sup>30</sup>, 11<sup>16</sup>, 19<sup>5</sup>, R 8<sup>47</sup>, vgl. a. a. O. 95f.), über die Engel (R 2<sup>42</sup>), über die Einheit Gottes (R 2<sup>37</sup>, H 11<sup>16</sup>, 16 s. 11 [cf. Gen. 1<sup>26</sup>], vgl. a. a. O. 97f.) sein. Doch sind diese Ideen so völlig in die christliche Theologie übergegangen, daß sie nicht mehr als spezifisch jüdische betrachtet werden können (vgl. zu der Engellehre R 2<sup>42</sup> die patristischen Zitate in der Bemerkung Coteliers zu dieser Stelle, sowie Justin, Dial. c. Tryph. 56, zu den Ausführungen über Gen. 1<sup>26</sup> Justin, Dial. c. Tryph. 62). Sie können daher auch nicht als Beleg für einen judenchristlichen Ursprung dieser Stellen dienen.

Wenn Bergmann a. a. O. 90 nach Bousset R 1<sup>43</sup>, wonach die Messianität Christi den einzigen Streitpunkt zwischen den Juden und Christen bilde, zum Beweis für den judenchristlichen Charakter der Pseudoklementinen heranzieht, so übersieht er, daß an andern Stellen, die mit R 1<sup>41</sup> im engsten literarischen Zusammenhang stehen (s. o. S. 109f. 167f.), R 1<sup>53.59</sup>, Jesus als Christus weit über den Propheten Moses gestellt und R 1<sup>63</sup> Taufe und Abendmahl als einzige Vorbedingungen für die Erlangung des Heiles hingestellt werden. Sind aber die Ausführungen in R 1<sup>53.59.63</sup> nicht als judenchristlich, vielmehr als antijudaistisch zu charakterisieren, so kann auch R 1<sup>41</sup> nicht im judenchristlichen Sinne verstanden werden. Wenn R 1<sup>43</sup> die Messianität Jesu als einzigen Streitpunkt zwischen Juden und Christen bezeichnet, so geschieht das nur deshalb, weil dies das Thema der nachfolgenden Disputation zwischen den Aposteln und den Juden ist, aber nicht in dem Sinne, als ob es zwischen Juden und Christen keine weiteren Differenzpunkte gebe. Oder wäre Taufe und Abendmahl (R 1<sup>63</sup>) nicht dazu zu rechnen? Ebenso wenig beweisen die Ausführungen Bergmanns a. a. O. 90f. über die Bekanntschaft der Pseudoklementinen mit jüdischen Sitten deren judenchristlichen Ursprung. Was R 9<sup>28</sup> (dieses Kapitel gehört dem bardenanischen Dialog *περὶ εἰσαρμένης* an, s. o. S. 256ff.) von der Sabbatfeier der Juden erzählt, beruht wohl auf genauer Kennt-

nis jüdischer Gebräuche, ebenso wie das, was kurz vorher R 9<sup>27</sup> von indischen Gebräuchen erzählt wird, auf ebensolcher Kenntnis indischer Gebräuche beruht; aber diese Kenntnis kann ebensogut ein Heidenchrist wie ein Judenchrist gehabt haben, zumal in Syrien. Die Verbote aber, an heidnischen Opfermahlzeiten teilzunehmen (vgl. H 8<sup>23</sup>, R 4<sup>23</sup>), sowie Blut zu genießen u. s. w. (vgl. H 7<sup>4. 8</sup>, 8<sup>23</sup>), finden sich nicht nur in jüdischen, sondern auch in neutestamentlichen Schriften (Act. 9<sup>3</sup>, 15<sup>29</sup>, 1. Cor. 10<sup>21</sup>) und beweisen ebenfalls nichts für einen judenchristlichen oder judaistischen Charakter dieser Ausführungen.

Das Gleiche gilt von der Stelle R 4<sup>36</sup> hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus triginta ex se gignit mandata, secundus vero, qui sexaginta, tertius vero, qui centum. Mögen auch die jüdischen Gelehrten diese Zahlen kennen, wie Bergmann a. a. O. 91f. behauptet, so führen sie doch nicht diese Zahlen in derselben Zusammenstellung wie R 4<sup>36</sup> an. So aber finden wir sie in dem Gleichnis Jesu vom Säemann (Mt. 13<sup>27</sup>). In diesem Wort Jesu, in dem sich vielleicht ein Stück rabbinischer Theologie erhalten hat, haben wir die Quelle zu suchen, auf die R 4<sup>36</sup> zurückgeht.

Die rituellen Gebräuche, welche Petrus beobachtet, wie die Danksagungen (H 1<sup>22</sup>, 10<sup>16</sup>, R 2<sup>72</sup>, 5<sup>36</sup>) und Waschungen (H 11<sup>1</sup>) werden allerdings einmal (H 10<sup>26</sup>, R 5<sup>36</sup>) ausdrücklich als hebräische bezeichnet, wie sie in der Tat jüdisch-essenischen Ursprungs sind. Aber sie sind deshalb noch nicht ein Beweis für den judenchristlichen Charakter des Verfassers des Klemensromans, der sie vielmehr schon in seinen Quellenschriften vorfand (s. u. Nachtrag zu S. 188 Z. 4) und sie um so lieber in sein Werk aufnahm, als sie ebenso sehr seinen synkretistischen Neigungen wie seiner apologetischen Tendenz entsprachen, das Christentum als eine Fortsetzung des Judentums hinzustellen.

Zu S. 60 Z. 15 ff. (§ 7). Hort a. a. O. 83ff. läßt seine Grundschrift (*Περὶ τοῦ Πέτρον*) aus elkesaitischen Kreisen stammen und am Anfang des 3. Jahrhunderts im Ostjordanland entstanden sein. Zur Widerlegung dieser Annahme vgl. Kap. I, §§ 6 und 7. Kap. II, Unterteil I. § 6, S. 155 ff. Meyboom geht auf die Frage nach Heimat und Entstehungszeit der von ihm angenommenen Grundschrift nicht weiter ein, sondern begnügt sich, die verschie-

denen Ansichten über Ort und Zeit von R und H einfach wiederzugeben (a. a. O. II, 76 ff. 93 ff.).

Zu S. 61 Anm. 3. Vgl. dazu Meyboom a. a. O. II, 209 ff.

Zu S. 78, Z. 36 ff. (§ 1). Während Meyboom (a. a. O. II 6) im Anschluß an Schliemann den Brief des Petrus zusammen mit dem des Klemens einem Verfasser zuschreibt, hält Hort (a. O. 92) das für völlig unglaublich. Indem er jedoch den Brief des Klemens den Rekognitionen zuweist, stimmt er mit Meyboom darin überein, daß er den Brief des Petrus mit den Homilien verbindet: It seems probable that the editor of the Homilies wrote the Ep. Pet. and the Adjuration. Doch bringt er dafür weder andere Gründe als die von uns S. 81 besprochenen, noch widerlegt er die Gründe, welche gegen eine Zusammenstellung von Ep. Petr. und H sprechen.

Zu S. 87, Z. 18 ff. Auch Hort a. a. O. 102 ff. hat erkannt, daß die Beziehungen zwischen der Inhaltsangabe R 3 75 und H bestehen. Trotzdem will er, ebenso wie Meyboom (a. a. O. II, 72 f.), die Existenz präklementinischer *K. II.* ins Reich der Phantasie verweisen. Doch ist es ihm nicht gelungen, die Beweise für ihre Existenz, wie sie in Ep. Petr., Cont. H 1 20, R 1 17. 3 75 vorliegen, zu entkräften (vgl. a. a. O. 96—119). Wenn er daher (a. a. O. 10) meint, daß in H und R alle Züge fehlten, welche auf ein Buch wie alte antipaulinische *K. II.* hindeuteten, so beweist unsere Untersuchung das gerade Gegenteil, daß sie in reichstem Maße vorhanden sind. So wird denn auch seine Hypothese, wie die Ulrichs, in demselben Augenblick hinfällig, in dem der Gegenbeweis für die Existenz der *K. II.* mit ihrer Rekonstruktion gegeben ist.

Zu S. 88, Z. 4 ff. Vgl. dazu F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis, Tübingen 1835, 313 ff.

Z. S. 94, Z. 3 v. u. Auch Hort a. a. O. 103 verweist auf H 2 38-52. 3 38-57.

Zu S. 105, Z. 1 ff. Auch Hort a. a. O. 105 erkennt den Inhalt dieses Buches in H 19 2-23 sowie H 2 15-18. 33. 3 16 wieder.

Zu S. 110, Z. 5. Auch Lipsius in dem Aufsatz „Petrus nicht in Rom“ im Jahrb. für prot. Theol. II 626 f., Leipzig 1876 unterscheidet das 7. Buch scharf von den Kerygmenen.

Zu S. 111, Z. 16 ff. So meint auch Hort a. a. O. 106: The first part of this head is, strange to say, the hardest of all

identify in the Recognitions. Doch zieht er unrichtig H 11<sup>24-28</sup> heran. Für den 2. Teil des 10. Buches verweist er richtig auf R 3<sup>22-26</sup>.

Zu S. 135, Anm. 1. Auch Uhlhorn a. a. O. 361 sieht in H 11<sup>35</sup> „ein abgesprengtes Stück der Urschrift, das der Verfasser der Homilien [besser: der der Klementinen vgl. R 4<sup>ss</sup>] hier einschob“. Jedenfalls ist die Stelle, wie er richtig bemerkt, gänzlich zusammenhangslos. Sehr auffällig ist auch, nicht nur daß hier Presbyter angeredet werden, welche doch erst später (vgl. H 11<sup>36</sup>) gewählt werden, sondern auch daß ebenso wie Cont. 1. 5. nur Presbyter genannt werden, während doch sonst in H (wie z. B. schon H 11<sup>36</sup>) neben Presbytern stets auch Diakonen erwähnt sind. Auch das weist darauf hin, daß diese Stelle z. T. wenigstens zu *K. II.* gehört.

Zu S. 136, Z. 14 ff. G. Salmon a. a. O. 575 macht darauf aufmerksam, daß die syrische Übersetzung den Syzygienkanon R 3<sup>61</sup> in einem Text gibt, der nicht wesentlich von H abweicht. Übrigens deutet auch er das falsche Evangelium auf die Lehre des Paulus, das wahre auf die Lehre der in R und H benutzten Grundschrift, unter der er jedoch nicht ganz zutreffend (vgl. dazu oben S. 155 ff.) die Lehre des Buches Elkesai versteht.

Zu S. 142, Z. 28 ff. Zu dieser Stelle bemerkt ähnlich A. Hilgenfeld in einem Aufsatz: „Die Klemensschriften und ihre neueste Bearbeitung“ in Zeitschr. f. w. Theol. XII, 353 ff. Leipzig 1869: „Das lebensvolle Programm des Judenchristentums für die Heidenkirche ist hier schon bedeutend abgeschwächt“ (S. 367). Noch schärfer betont dies W. Frommberger: De origine Pseudo-Clementinorum (Dissert. inaug.) Vratislaviae 1886 p. 34 sq. Tantum igitur abest, ut totus ille locus (H 8<sup>6</sup>) ad Ebionaeorum doctrinam spectet, ut nonnisi ad gentilium philosophiam referendus sit et erraverunt omnes fere adhuc critici, qui, hoc loco commoti, crederent auctorem, quamvis in universum philosophia ac doctrina ejus utique singularis esset, tamen, quoniam et Hebraeorum et Christianorum religionem idem esse existimaret, ipsum ex numero Ebionaeorum fuisse. Im übrigen übertreibt Frommberger, wenn er in den Klementinen durchweg jede Beziehung auf Ebionitismus leugnet und nur solche zum Hellenismus bezw. zur heidnischen Philosophie anerkennen will. cf. l. c. p. 27. 38. 3 sq. 49 sq.



Zu S. 143, Z. 9 f. Vgl. jedoch hierzu meine Nachträge zu S. 53, Z. 14 ff. am Schluß, sowie zu S. 188, Z. 4.

Zu S. 152, Z. 7. Über den Einfluß der stoischen Philosophie vgl. Credner, Über Essäer und Ebioniten in Winers Zeitschr. f. w. Theol. I, 3. 319 ff. Sulzbach 1829; E. Wadstein, Der Einfluß des Stoizismus in Theol. Stud. u. Krit. LIII. 4. 614 ff. Gotha 1880, sowie Uhlhorn a. a. O. 404 ff.

Zu S. 153, Z. 6 ff. Wie Hort a. a. O. 109 f., so kann auch Meyboom a. a. O. II. 194 f. kein charakteristisches Merkmal für die Bekämpfung eines basilidianischen Systems finden.

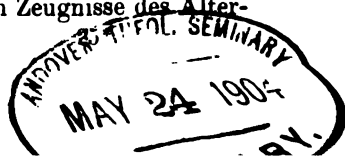
Zu S. 168, Z. 28 ff. Wie schon für Lipsius (vgl. den Aufsatz Petrus nicht in Rom a. a. O. 627), so ist es auch für Meyboom a. a. O. II 73 fraglich, ob an die *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* zu denken ist. Ebenso fraglich ist es jedoch für uns, ob mit Lipsius in R 1<sup>53-71</sup> eine alte pseudopetrinische Schrift zu erkennen ist, weil nicht Jakobus, sondern Petrus der Redende sei; denn das ist erst in der Überarbeitung der *K. II.* geworden. Wenn hier irgendwelche apokryphe Akten vorliegen, so können es nur Thomasakten sein, welche jedoch einen ganz andern Charakter als die erhaltenen gnostischen Acta Thomae gehabt haben müssen. Nun setzt nach Hilgenfeld a. a. O. 310 und Uhlhorn a. a. O. 369, R 9<sup>29</sup>, welche Stelle der hier verarbeiteten Schrift des Bardesanes *περὶ εἰμακμένης* angehört (vgl. dazu oben S. 256 ff.), andere Akten voraus, als jene gnostischen, indem hier von einer Wirksamkeit des Thomas unter den Parthern und Medern, dagegen nicht von einer solchen unter den Indern die Rede ist. Zugleich stimmt R 9<sup>29</sup> in diesem seinem Bericht mit einer alten Überlieferung über die Wirksamkeit des Thomas, welche besonders in Syrien (Edessa) ihre Heimat hat. (Vgl. auch Eus. h. e. I 13. 4f.). Dürfen wir danach die Existenz alter katholischer Thomasakten — es ist nicht einzu- sehen, warum sie ebionitisch sein sollen — als gesichert ansehen, so werden wir in R 1<sup>53 ff.</sup> einen Bestandteil dieser Thomasakten wiedererkennen dürfen.

Zu S. 168, Anm. 2. Vgl. dazu Meyboom a. a. O. II 73 f.

Zu S. 169, Z. 15. Wie für Hilgenfeld, so ist es auch für Lipsius in dem Aufsatz Petrus nicht in Rom, a. a. O. 616 un- zweifelhaft, daß mit R 1<sup>72</sup> ein mit dem Vorangegangenen ur- sprünglich nicht zusammenhängender, sondern erst vom Über- arbeiter angereicherter Abschnitt beginne.

Zu S. 188, Z. 4. Auch von ebionitischen Lehranschauungen ist keine Spur zu finden. Die rituellen Waschungen zwar, denen sich Petrus allenthalben unterzieht, mögen ihrem letzten Ursprung nach auf jüdisch-essenische Gebräuche zurückgehen, haben aber in *II. II.* durchaus jeden sakramentalen Charakter verloren, den sie bei den Essenern und Elkesaiten noch hatten, indem dieser nur der Taufe zukommt. (Vgl. H 7 s. 12. 9<sup>33</sup> u. ö.) Sie gehören ebenso wie die Vorschriften, sich *ἀπὸ κοίτης* zu baden, sich von dem Genuß des Opferfleisches zu enthalten u. a. (vgl. H 7 s) zu den kultisch-sittlichen Vorschriften, wie wir sie ähnlich in den späteren Kirchenordnungen wiederfinden (vgl. Const. ap. 1 s. 7<sup>21</sup>). Wie sie, so ist auch — trotz Epiphanius, adv. haer 30<sup>15</sup> — die asketisch-vegetarianische Lebensweise, die von Petrus berichtet wird, kein Beweis für einen ebionitischen Charakter der *II. II.*, so wenig sie für einen Zusammenhang mit dem Pythagoreismus herangezogen werden kann. Sie ist nur ein Merkmal eines altchristlich-asketischen Ideals, das auf den Apostel übertragen wurde, wie denn auch nach Clem. Alex. Paed. II 1<sup>16</sup> und Hegesipp bei Eus. h. e. II 23<sup>5</sup> Matthäus und Jakobus Vegetarianer waren (vgl. Clem. Alex. Str. VII 12<sup>69</sup>). Wenn Epiphanius haer. 30<sup>15. 21. 22</sup> die täglichen Waschungen und die asketische Lebensweise für ebionitisch betrachtet, so tut er dies offenbar nur auf Grund dessen, was er in den *Περὶ ὁδοῦ Πέτρον τὰς διὰ Κλήμεντος γραφείσας* (d. i. eben in unsern Klementinen bzw. deren Grundschrift) vorfand, die er wegen ihrer sonstigen Verwandtschaft mit den elkesaitischen Vorstellungen für ebionitisch ansah. Will man daher sich nicht in einem *circulus vitiosus* bewegen, so muß man das Urteil des Epiphanius über den ebionitischen Charakter jener in den *II. II.* erwähnten rituellen und asketischen Gebräuche außer acht lassen.

Zu S. 203, Anm. 1. Vgl. dazu noch A. Hilgenfeld, Der Magier Simon in Zeitschr. f. w. Theol. XI. 357 ff. 369 ff. Leipzig 1868. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgesch. III 326 ff. Heidelberg 1873. E. Zeller. Zur Petrusage in Zeitschr. f. w. Theol. XIX, 31 ff. Leipzig 1876. A. Hilgenfeld, Petrus in Rom, ebenda 57 ff. R. A. Lipsius, Petrus nicht in Rom, in Jahrb. f. prot. Theol. II, 561 ff. Leipzig 1876. (Hier, a. a. O. 565 bezeichnet Lipsius die antipaulinische Simonsage der klementinischen Literatur als den Ariadnefaden, der aus dem Labyrinth der widersprechenden Zeugnisse des Alter-



tums über Petrus und Paulus herausführe.) A. Hilgenfeld, Noch einmal: Petrus in Rom usw. in Zeitschr. f. w. Theol. XX, 486 ff. Leipzig 1877, sowie aus neuester Zeit Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit 174 ff. Berlin 1900. Auch ihm ist die älteste Simonsage ein vollständiges Zerrbild des Lebens und Wirkens des Heidenapostels bis zu dessen letzten Taten und Geschicken in der Welthauptstadt (a. a. O. 177).

Zu S. 204, Z. 16 ff. Im 2. Teil seines Werkes (S. 191) gibt Meyboom selber zu: Men moge de oordeelkundigen soms op overdrijving betrappen, fügt aber bei: de hoofdzaak, Simon een duplicaat van of een parodie op Paulus staat vast. Im Gegensatz hierzu hebt Hort a. a. O. 124 hervor: The polemical elements are directed partly against real Simonianism . . . partly against various form of . . . heathenism . . . On the other hand the allusions to St. Paul are merely passing skits, lying on the mere outside of the discourses. Sicher unterschätzt Hort, der hauptsächlich R im Auge hat, den Umfang der antipaulinischen Polemik in den Pseudoklementinen. Daher ist auch sein Versuch, diese sowie die Paulusmaske des Simon zu erklären (a. a. O. 130 ff.), nicht besser als die von ihm (a. a. O. 127 ff.) mit Recht bekämpfte Lipsiussche Hypothese.

Zu S. 214, Z. 28 ff. Vgl. dazu Joh. Delitzsch, Zur Quellenkritik der ältesten kirchlichen Berichte über Simon Petrus und Simon Magus in Theol. Stud. u. Krit. XXXVII 1, 213 ff. Gotha 1874. Er glaubt „das Vorhandensein einer von der ebionitischen Petrus- und Simonsage unabhängigen selbständigen Simontradition und Petrustradition“ dartun zu können (a. a. O. 217).

Zu S. 244, Z. 26. Für syrische Herkunft der *II. II.* spricht noch Folgendes. In Syrien hat sich das Christentum am frühesten zur Volkskirche entwickelt. Hier hat sich auch der monarchische Episkopat am frühesten ausgebildet (vgl. die Ignatianen). Beides aber ist für *II. II.* charakteristisch. — Uhlhorn a. a. O. 430 macht darauf aufmerksam, daß unter den H 2<sub>1</sub> genannten Jüngern des Petrus Thomas, Ananias und Angaeus in den Sagen von der Verbreitung des Christentums in Syrien eine große Rolle spielen.

Zu S. 250, Z. 35 ff. Vgl. dazu E. Rohde, Der griechische Roman. Leipzig 1876. S. 476, sowie Meyboom a. a. O. II 179.

Zu S. 258 Z. 32 ff. Boll, Studien über Klaudius Ptolemäus (Neue Jahrbücher f. Philologie u. Pädag. Suppl.-Bd. XXI, Leipzig 1894) 181 ff., „welcher die fraglichen Texte genau geprüft hat, läßt den Dialog von einer Urschrift der Rekognitionen abhängig sein, ohne eine Beziehung zwischen dem Dialoge und dem von Rufin übersetzten Texte der Rekognitionen anzuerkennen“ (Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I. 362, Freiburg 1902.) Das ist auch unsre Ansicht.

Zu S. 289 Z. 19. Es ist hier noch ein Zitat nachzutragen, das dem klementinischen Redaktor zuzuweisen ist:

Ep. Clem. 9: *πεινῶντας τρέφετε καὶ διψῶσι παρέχετε ποτόν, γυμνοὺς ἔνδυμα, τοὺς νοσοῦντας ἐπισκέπτεσθε, τοῖς ἐν φιλιακαῖς ἐπιφαινόμενοι ὡς δύνασθε βοηθεῖτε, τοὺς ξένους μετὰ πάσης προθυμίας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους λαμβάνετε.*

H 3<sup>89</sup>: *πεινῶντας γὰρ θρέφετε, διψῶσι ποτὸν παρέξετε (l. παρέχετε), γυμνοὺς ἐνδύσετε, νοσοῦντας ἐπισκέψασθε, τοῖς ἐν εἰρκταῖς ὡς δυνατὸν βοηθήσετε, ξένους εἰς τὰ ἑαυτῶν σκηνώματα προθύμως ἀποδέξεσθε, μηδένα μισήσετε.*

H 114: *προσφέρειν δεῖ οὕτως· πεινῶντι τροφήν, διψῶντι ποτόν, γυμνητεύοντι ἔνδυμα, νοσοῦντι πρόνοιαν, ξένῳ στέγην καὶ τῷ ἐν εἰρκτῇ ὄντι ἐπιφαινόμενοι βοηθεῖν ὡς δυνατὸν ἐστίν.*

R 5<sup>23</sup>: *deferatis esurienti cibum, sitienti poculum, nudo indumentum, aegro ministerium, peregrino hospitium, et in carcere posito necessaria ministretis.*

H 12<sup>32</sup>: *ὅπερ ἐστὶ πεινῶντα θρέψαι καὶ ποτὸν διψῶντι παρασχεῖν καὶ γυμνὸν ἐνδύσαι καὶ νοσοῦντα ἐπισκέψασθαι καὶ ξένον δέξασθαι, τῷ ἐν εἰρκτῇ κατὰ τὸ δυνατὸν ἐπιφαινόμενον βοηθεῖν, ἀπαξοπλῶς τὸν ἐν συμφοραῖς ἐλεῆσαι.*

Mt. 25<sup>35, 36</sup>: *ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με. ξένος ἦμην καὶ συνάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλλετε με. ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φιλιακῇ ἦμην καὶ ἦλθατε πρὸς με.*

Ein eigentliches Zitat liegt allerdings an diesen 4 bezw. 5 Stellen in den Klementinen nicht vor. Doch ist ihre Übereinstimmung untereinander und ihre Abweichung vom kanonischen Text so groß, daß man ein Schriftwort als gemeinsame Grundlage annehmen muß.

Dieses Schriftwort unterscheidet sich von der Stelle im kanonischen Matthäusevangelium hauptsächlich in folgendem

1. Es tritt nirgends hervor und auch im Kontext findet sich nirgends eine Andeutung darauf, daß es Jesus wie Mt. 25<sup>35 f.</sup> in bezug auf sich selbst gebraucht; vielmehr wird es durchgängig als eine Mahnung an die Menschen angeführt, etwa wie die Mahnungen der Bergpredigt, an zwei Stellen H 11<sup>4</sup> und 12<sup>32</sup> auch in Verbindung mit Herrenworten, die ihre Parallele in Mt. 7<sup>12</sup> haben (s. o. S. 277 No. 12).

2. Es ordnet die einzelnen Sätze in einer anderen Reihenfolge als Mt. 25<sup>35, 36</sup>, indem es die Fürsorge für die Nackten an die für die Dürstenden anreihet und — ausgenommen H 11<sup>4</sup> — die Fürsorge für die Gefangenen vor die für die Fremdlinge stellt.

3. Es gebraucht fast durchweg andre Ausdrücke als Mt. 25<sup>35, 36</sup>: τρέφετε (τρέψετε, τροφήν sc. προσφέρειν, cibum sc. deferre, θρέψαι) statt ἰδώκατέ μοι, παρέχετε ποτόν (ποτόν παρέξτε, ποτόν προσφέρειν, poculum sc. deferre, ποτόν παρασχεῖν) statt ἐποτίσατέ με, παρέχετε ἔνδυμα (ἐνδύσετε, ἔνδυμα sc. προσφέρειν, indumentum sc. deferre, ἐνδύσαι) statt περιβάλετέ με, νοσοῦντας (νοσοῦντι, aegro, νοσοῦντα) statt ἡσθένησα, ἐν εἰρκταί (ἐν εἰρκτῇ, in carcere) statt ἐν φυλακῇ — nur Ep. Clem. 9 steht ἐν φυλακαῖς —, ὡς δύνασθε βοηθεῖτε (ὡς δυνατὸν βοηθήσετε, βοηθεῖν ὡς δυνατόν ἐστι, necessaria ministretis, κατὰ τὸ δυνατόν βοηθεῖν) statt ἦλθατε πρὸς με, εἰς τὰς ἑαυτῶν σκηνώματα προθύμως ἀποδέξεσθε (στέγην sc. προσφέρειν, hospitium sc. deferre, δέξασθαι) statt συνάγετέ με.

Resch, Agrapha a. a. O. 66 will diesen Unterschied durch Annahme eines hebräischen Urevangeliums erklären. Doch scheint hier ein ganz anderer Text als Mt. 25<sup>35, 36</sup> vorzuliegen, der es fraglich macht, ob überhaupt an diese Stelle unsres kanonischen Evangeliums zu denken ist.

## Namen- und Sachregister.

= *Κηρύγματα Πέτρον*; *K. II. R* = antimarcionitische Überarbeitung *II.*; *II. II.* = *Πράξεις Πέτρον*; *Kl.* = klementinische Grundschrift; *lomilien*; *R* = Rekognitionen; *E* = Epitome; *Ep. Petr.* = Brief des an Jakobus; *Cont.* = Contestatio oder *διαμαρτυρία*; *Ep. Clem.* = Brief des Klemens an Jakobus; *A.* = Anmerkung)

- n *K. II.* 107. 122. Appion 29f. 31. 184. 252.  
*K. II.* 94. 96. 104. 107 f. 122. 130. Aquila 19. 29. 34. 36. 51. 97. 134. 252.  
*abl* 54. 141. 143. 162. Arianismus 369. 371.  
*m* 22. 25. 91. 104. 107. 115 f. Asketisches in *K. II.* 130; in *II. II.*  
127. 141. 143. 387; in *Kl.* 53.  
2. 22 f. 25. 32. 91. 93 f. 95 A. Astrologie 49. 141.  
8. 114. 116. 122. 127. 129 f. Athanasianische Synopsis 372.  
168. Athenodor 29 f. 252.  
les aus Apamea 74. 367.  
ler von Abonuteichos 206. Bardesanes 142. 161. 256 ff. 367 f. 382.  
ler Severus 70. 73 ff. 248. 386. 389.  
ria 17. 20. 22. 37. 60. 90. Barnabas 11. 17. 22. 51. 54. 90. 109.  
mentliche Zitate 24 f. 53. 165. 167 A. 171. 323.  
259 ff. 266 ff. Basilides 153. 161. 175. 386.  
μοι Ἰακώβου 167 f. 231 A. 386. Baumstark 239.  
rismen 34 ff. 49 f. 250. Baur 16. 51. 76. 78. 133. 152. 154. 384.  
on 29 f. 35. 184. 252. Berenice 29 f.  
. dus 187. Bergmann 381.  
ologie in *K. II.* 111 f. 117. 124. Berytus 29 f. 181. 249 u. A.  
n *Kl.* 52. 147. Beschneidung 53. 50. 83. 128. 142.  
ist 43 u. A. 104. 107. 122. 137 u. A. 159 ff. 211 f.  
ia 6. 7. 37. 135. 182 ff. 194. Bigg 17 A. 61 A. 70. 369 f.  
97 ff. 240 ff. 241 ff. 372. Bischof 29. 53. 61. 64 ff. 162. 180 ff.  
175 f. 185. 188. 247. 388.  
e, christl. 59. 55. 61 A. Bischofsliste, römische 62 f. 220.  
eschichte, kanonische 61. 93. Böse, das, in *Kl.* 27. 37. 146; in *K. II.*  
179. 193. 197. 202. 204. 207. 104 ff. 146.  
215 f. 218 ff. 223 ff. 230. 236. Bousset 250. 381.  
248. 268 f. 301 A. 314. 324. Bußdisziplin 65 ff. 77.  
. 350 f. 353. 364 f. Byblus 30. 182. 269.

- Cäsarea 7. 17. 23. 26 ff. 29. 34 f. 85.  
 89f. 118. 151f. 169. 173. 180f. 194.  
 201. 235. 237. 244. 247. 249. 366. 369.
- Cedren 40 A. 373.
- Celsus 206.
- Cerdo 161.
- Chapman 70.
- Chawner 58. 253.
- Christenname 11. 54.
- Christentum im Verhältnis zum Juden-  
 tum nach *K. II.* 126f. 128. 143.  
 161f. 382; nach *Ep. Petr. u. Cont.*  
 80f. 83; nach *K. II.* R 109. 143.  
 382; nach *II. II.* 203. 383. 387; nach  
 Kl. 53f. 142f. 383. 385; nach H 11.  
 33. 83. 369; nach R 33. 370.
- Christologie in *K. II.* 91—98. 104. 107.  
 115f. 122. 126f. 130. 140f.; in *K. II.*  
 R 92. 109. 143; in Kl. 52f. 126.  
 143; in *Ep. Cl.* 5; in H 5; in R 5;  
 in E. 9. 11.
- Chronikon paschale 43f. 381.
- Constitutiones ap. 63. 228. 387.
- Contestatio 54. 79. 384.
- Cotelier 371. 373. 382.
- Credner 271. 298. 324. 327.
- Dämonen 12. 33. 49. 52. 72. 115. 182.  
 190. 207.
- Delitzsch 388.
- Diakonen 29. 61. 64 ff. 72. 180 ff. 247.
- Dialoge des Klemens und Appion  
 30f. 50. 251 ff. 36S.
- Dialoge des Petrus und Appion 235 f.
- Didaskalia 19S. 228.
- Dionysius von Korinth 220. 229.
- Dodwell 3. 86. 257.
- Duketismus 110f.
- Dora 29f. 180.
- Dositheus 20f. 38. 172f.
- Dressel 13.
- Ebenbild Gottes s. Anthropologie.
- Egypten 55.
- Ehe 5. 130.
- Eid in *Ep. Cl.* 80; in *Ep. Petr. u. Cont.*  
 80f. 141.
- Elkesai und Elkesaitismus 74. 112  
 127f. 140 ff. 152. 155 ff. 366. 368. 387
- Engel 25. 103. 114. 118f. 165. 175. 381
- Enthusiasmus 131. 155.
- Ephraim von Cherson 8. 14. 373.
- Epiphanius 64. 125. 128f. 151. 286. 387
- Epitome 7 ff. 13 ff. 373. 379.
- Erbes 201.
- Esau 104. 107. 122.
- Eunomius 370f.
- Eusebius 71. 75. 223. 228. 231 A. 240.  
 255. 256 A. 257. 323.
- Eva 108. 122. 131. 148. 157.
- Evangelien, kanonische, in *K. II.* 111.  
 361 f.; in *K. II.* R 363 f.; in *II. II.* 384;  
 in Kl. 53. 61. 72f. 364 f.; in H 385;  
 in R 365 f.; unkanonische 281. 282 f.  
 296. 305. 362. 365; *Evang. der*  
 Ebioniten 128. 133. 141. 327. 382;  
*Evang. des Nikodemus* 354; *Petrus-*  
*evang.* 152 A. 341. 347. 362.
- Fasten s. Asketisches.
- Faustsage 375.
- Faustus 34. 36f. 40. 49f. 183. 184 f.  
 251. 258.
- Ficker 193. 201 f.
- Franko 374.
- Freiheit des Willens 28. 52. 104. 111 f.  
 118. 124.
- Frommberger 385.
- Furcht Gottes 53.
- Gabala 187.
- Gajus 222. 229 A.
- Geheimlehre in *K. II.* (23.) (81.) 89.  
 94 ff. 106. 117. 125. 134. 158; in  
*Ep. Petr.* 79. 81 f.; in *K. II.* R 102  
 109; in Kl. 83.
- Geist, hl. 140. 146. 156. 300.
- Gelasius 229.
- Genesis, astrologische 35. 40. 49. 182.  
 258f.

- Gennadius 371.  
 Gerechth., alttestamentliche 25. 95. 102. 115 f. 126 A. 145.  
 Gesetz, vorsintflutliches in *K. II.* 22. 114 f. 118. 129; mosaïsches in *K. II.* 81. 99. 100. 102 f. 111. 114 ff. 127 f. 270.  
 Gesetzeserfüllung in *K. II.* 112. 123. 128. 155.  
 Gfrörer 78.  
 Giganten 22. 104. 107 f. 122.  
 Glaube 53. 90.  
 Gnosis und Gnostizismus 55. 122. 142. 161. 188.  
 Handauflegung 224.  
 Harnack 1. 70. 201.  
 Headlam 380.  
 Helena 20 f. 172 ff. 175 ff.  
 Helioababalus 73.  
 Henoch 25. 115.  
 Hieronymus 47. 192. 254 f.  
 Hilgenfeld 3. 16. 31 f. 71. 78. 82. 84. 86 f. 92. 94. 133. 153. 154. 167. 175. 193 ff. 197 f. 201 f. 255. 257. 271. 297. 313. 327. 371. 385 f.  
 Himmel, zwei, in *K. II.* 103. 113. 119. 124. 153. 381.  
 Hippolyt 62 f. 66. 69. 74. 125. 127. 151. 227. 245 f.  
 Homilien 5. 8 ff. 17 ff. 40 f. 106. 308 ff. 380. 384.  
 Hort 71. 168. 257. 379 ff. 383 f. 388.  
 Jakob in *K. II.* (25.) 104. 107. 115 f. 122. 127. 130.  
 Jakobus, der Bruder Jesu, in *K. II.* 90. 135; in Ep. Petr. u. Cont. 68 f. 79 f.; in *K. II.* R 93. 109. 168 f.; in Kl. 54; in Ep. Cl. 5. 68 f.; in H 5; in R 372. 387.  
 Jerusalem 7. 43. 69. 136. 151 f. 159. 169 f. 193 f. 197. 230. 233. 235. 241. 249. 297.  
 Johannes der Täufer 20. 38. 107. 109. 122. 131. 144. 172. 299.  
 Johannes der Apostel 224 ff. 242.  
 Johannes Damascenus 40 A. 372.  
 Irenäus 62. 75. 129. 164. 245.  
 Isaak in *K. II.* (25.) 104. 107. 115. 127.  
 Judäa 183. 185 f. 194. 233. 235. 237. 241. 249.  
 Judenchristentum s. Christentum.  
 Justa 19.  
 Justin 20. 61. 144. 104 ff. 195 ff. 199 A. 204. 214 A. 245 f. 262 f. 281 f. 283. 285 f. 288 f. 289. 300. 305 ff. 313 f. 324 f. 327. 335. 337. 361. 363 f. 367. 382.  
 Kain in *K. II.* 94. 96. 104. 107 f. 122. 131.  
 Kaiser, römischer 55. 73 f.  
 Kallist 66 ff.  
 Katechet 49 f. 65.  
 Kerinth 125.  
*Κήρυγμα Πέτρον* 197. 221.  
*Κηρύγματα Πέτρον*, Bezeugung 82 ff. 384; Rekonstruktion 88 ff.; Charakter 89. 125 ff. 162; Heimat und Zeit 151 ff. 366; Überarbeitung 88. 93 ff. 108 ff. 163 ff. 366.  
 Keuschheit (*σωφροσύνη*) in Kl. (5.) 34. 38. 49. 53. 56; in Ep. Cl. 5.  
 Kirche, Verfassung ders. 7. 15. 53. 76. 188. 191. 246.  
 Klaudius 196 f. 198. 230. 233. 237. 239 A. 241. 247. 250. 252.  
 Klemens, Flavius 75.  
 Klemens von Alexandrien 221. 227. 231 A. 238. 245. 387.  
 Klemens von Rom nach Kl. 48. 54. 62. 75. 82 u. 8.; nach Ep. Cl. 7; nach H 6. 17; nach R 17; nach E 7; in Ep. Petr. 82; in *II. II.* 186 f.  
 —, Brief des Klemens an Jakobus 3 ff. 6. 64 f. 79. 84. 379. 384.  
 Klementinische Grundschrift, Bezeugung 6. 40 ff. 381; Rekonstruktion 16 ff. 379 f.; Zweck 48 ff. 55; Charakter 50. 51 ff.; Heimat 60. 383 f.; Entstehungszeit 61 ff. 70 ff.  
 Kommodian 222. 228.  
 Könige, die zwei, des gegenwärtigen



- und kommenden Äon (= Christus und der Teufel) in *K. II.* 101, 103f. 105f. 110. 112. 116. 118f. 120ff. 127. 140. 146; in *Kl.* 28. 52. 146; in *Ep. Cl.* 5; in *H.* 5.
- Kornelius 183 ff. 198. 208.
- Kosmologie in *K. II.* 91. 114. 145f. 147; in *Kl.* 52. 147.
- Köstlin 167.
- Kreyenbühl 388.
- Lagarde 204. 301 A. 331 A. 373.
- Laktantius 222.
- Laien 65.
- Langen 4. 7 ff. 61. 76. 83. 86. 152. 369. 371.
- Laodicea 26. 34. 37. 40. 183 ff.
- Lehmann 16. 31f. 83. 86f. 94. 259. 271. 323. 365.
- Liebe (*φιλανθρωπία*) in *Kl.* (5.) 34. 36. 49. 53. 56; in *Ep. Cl.* 5.
- Lipsius 16. 86. 92. 94. 133ff. 161. 188. 196. 198. 201. 206ff. 209. 211f. 213f. 222. 228. 230f. 236f. 238f. 384. 386.
- Logos 126. 146.
- Magier 74. 104. 107. 115. 183f. 247f.
- Malala 235 f.
- Mannweibliche, das 53 A. 111 f. 124. 145f.
- Marcellus 196. 244.
- Marcion 24. 27. 38. 49. 60. 88. 97. 99. 102. 106. 110. 134. 143. 144. 147. 152ff. 163 ff. 174 ff. 187. 283f. 285. 287. 307. 337. 343. 367.
- Maroones 182.
- Materie 121.
- Mattidia 34. 38. 51. 251.
- Maximus Konfessor 40 A. 372.
- Mensch s. Anthropologie.
- Merx 267.
- Meyboom 204f. 375. 379ff. 383ff. 388.
- Michael Glykas 40 A. 373.
- μοραρχία* 6. 65. 74. 81. 121.
- Montanismus 154. 158.
- Moses in *K. II.* (22. 25.) 91. 96. 104. 107. 115. 116. 122. 129; in *K. II.* R 109.
- Muratorisches Fragment 202. 216 ff. 219f. 229 A. 235. 238. 243.
- Mythologie, heidnische 12. 30. 49f. 252.
- Nasaräer 125. 129.
- Nau 257.
- Neander 16.
- Nero 197. 211. 213. 228. 230. 233. 235. 237. 239 A. 240.
- Neutestamentliche Briefe in *K. II.* 110f. 113. 133 ff. 138f. 140. 142. 204f. 210. 301 A. 361; in *II. II.* 353. 364; in *Kl.* 53f. 61. 72. 331 A. 364; in *H.* 365; in *R.* 365; in *E.* 5. 9.
- Nicephorus Kallisti 40 A. 373.
- Nicetas 19. 28f. 34. 36. 51. 252.
- Nikon Monachus 40 A. 372.
- Noah in *K. II.* (22. 25.) 104. 107. 115. 116. 122.
- Offenbarungen 100. 118. 138. 155.
- Opfer in *K. II.* 115ff. 128. 130f. 132f. 381f.
- Ophiten 161.
- Opus imperfectum in *Mt.* 40ff. 70. 381.
- Origenes 40. 66. 70f. 73. 151. 152. 221f. 231. 234. 237. 286. 327. 381.
- Orthosia 187.
- Ossäer 125. 140. 155 A.
- Palästina 151. 193f. 237. 249.
- Paltus 187.
- Paulinus von Nola 371.
- Paulus in *K. II.* 100. 104. 107f. 110. 113. 118. 133 ff. 136 ff.; in *K. II.* R 109; in *II. II.* 169; **Reise nach Spanien** 202. 215. 218. 221f. 228. 233f. 237. 241. 243. 250; **Aufenthalt und Martyrium in Rom** 215. 219f. 221ff. 228. 230. 234. 240. 250.
- Paulusakten 221f. 231 A. 237. 238f. 243.
- Perikopen, falsche, im Pentateuch in *K. II.* (23.) 95f. 116. 129. 144; *vgl.* 6. 12. 369.

- Petrus** in *K. II.* 85f. 89. 100. 104. 107. 122. 136f. 138 ff; in *Ep. Petr.* u. *Cont.* 79 ff. 81; in *K. II. R.* 109; in *II. II.* 29 ff. 37 f. 47. 170 ff. 173 ff. 178 ff. 180 f. 182 ff. 185 f. 187. 190 f. 191 ff. 195. 198 f. 201 f. 203 f. 247. 368; in *Kl.* (5f. 17 f. 34.) 49. 50. 54. 60. 68; in *Ep. Cl.* 3. 4. 5. 60 ff. 68 ff; in *E.* 4. 7 f. — Heidenapostel 76 A. 249; Aufenthalt und Martyrium in *Rom* 76 A. 215 ff. 219 ff. 221 ff. 228 f. 230. 234 f. 237. 239 A. 240. 243. 250; Brief des P. an Jakobus 79 ff. 306. 384.
- Petrusakten** in den Klementinen: Inhalt 171 ff.; Charakter 186 ff. 246 f.; Heimat 243 ff. 308. 388; Entstehungszeit 245 f.; andere Petrusakten 189 ff. 192 ff. 196 ff. 201 ff. 214. 222. 225 ff. 227. 231 A. 232 ff. 238. 239 ff. 243 f.
- Petrus- und Paulusakten** 211 ff. 222. 231 A. 236 ff. 239. 243.
- Petrus von Alexandrien** 222.
- Pharao** in *R.* 11. 104. 118. 122.
- Philippus** 209. 223 ff.
- Philippusakten** 225.
- Philokalia** 40. 70 f. 381.
- Prädestinationslehre** in *K. II.* 101. 113. 118 f. 124. 381.
- Presbyter** 29. 64 f. 69. 79 f. 141. 162. 180 f. 182. 188. 247. 385.
- Preuschen** 41. 44. 271.
- Prophet, der wahre**, in *K. II.* (21 f. 23.) 85. 89 ff. 93 ff. 110 f. 113. 114 f. 116 f. 123. 126. 130. 270; in *Kl.* 5. 33. 49. 53. 126; in *Ep. Cl.* 5; in *E.* 10 f.
- Prophetic, die falsche**, in *K. II.* 82. 94. 96. 117. 128. 131 f. 154 ff.
- Propheten, die alttestamentlichen**, in *K. II.* (34.) 129 f. 132 f. 144. 265. 270; in *Ep. Petr.* 82; in *K. II. R.* 102. 169. 144. 165. 261 f.; in *Kl.* 34. 53. 144.
- Ptolemais** 29 f.
- Rekognitionen** 6. 14 f. 17 ff. 40 ff. 48 f. 370 ff. 372 f. 380.
- Resch** 288. 307. 314. 327. 390.
- Richardson** 374.
- Ritschl** 16. 257.
- Robinson** 70.
- Rolffs** 67 f.
- Rom** 6. 7. 60. 73. 151. 180. 186. 193 ff. 198 f. 201. 227. 228. 230. 233 f. 237. 240 f. 249 f. 369.
- Rothe** 76.
- Rufin** 5 A. 6. 17 A. 48 A. 64. 85. 370. 372 f.
- Sabbath** 53. 142. 159 f. 382.
- Salmon** 379. 385.
- Samaritanen** 193. 210. 226. 230. 235. 249.
- Sampsäer** 125. 155 A.
- Schliemann** 16. 78. 81. 83. 154. 257. 379. 384.
- Schmiedel** 210 f.
- Schmidt** 191. 193. 200. 201 f.
- Schwegler** 16. 154.
- Seeberg** 17 A.
- Sekten, jüdische** 108 f.
- Serer** 74. 259.
- Sidon** 29 f. 181. 249.
- Simeon Metaphrastes** 8. 235. 373.
- Simon Magus** in *K. II.* = Paulus 100. 104. 107 f. 110 f. 118. 122. 133 ff. 136 f. 138 ff. 187. 200. 203; in *K. II. R.* = Marcion (49.) 102. 110. 164. 187. 368; in *II. II.* = Magier und Pseudomessias (18 ff. 29.) 169 f. 172 ff. 175 f. 177 f. 179. 186 f. 192 f. 199. 245 f. und nicht = Paulus 203 ff. 206 ff. 211. 230. 388; in anderer Litteratur 199 A. 209 ff. 211 ff. 223 ff. 227 f. 229 ff. 233. 235 f. 237 f. 241 ff. 388; Begleiter des Simon 20 f. 173 f. 179.
- Sophia** 146. 165. 173.
- Stoische Philosophie** 152. 386.
- Sünde nach K. II.** (22.) 92 A. 148. 381; nach *Kl.* 52. 92 A. 148.
- Syzygien nach K. II.** 104. 106 f. 121.

135. 147. 153. 385; vgl. dazu 6. 12. 369.  
 Synkretismus 73f. 77. 126. 142f. 151. 155. 369.  
 Syrien 151. 161. 193f. 230. 241f. 244. 388.  
 Taufe nach *K. II.* 111. 116. 124. 128. 141. 143. 162. 300. 354. 387; nach *K. II. R* 382; nach *II. II.* 180f. 182. 184; nach Kl. 37. 49. 50. 53. 141 A. 143. 324. 387; nach E 9.  
 Tempel 43. 115f.  
 Tertullian 63f. 66f. 164. 218. 222. 269. 327.  
 Teufel (s. auch Könige) nach *K. II.* (42.) 95. 104f. 106. 116. 120f.; nach Kl. (5.) 52.  
 Theologie in *K. II.* (81.) 92 A. 97f. 99f. 117. 121f. 145. 381; in Ep. Petr. u. Cont. 81; in *K. II. R* 97. 145 A. 165; in Kl. 36. 49. 52. 145.  
 Theophilus 184. 244. 247.  
 Thomas 18. 167f. 388.  
 Thomasakten 167f. 367. 386.  
 Tiberius 196. 237.  
 Trinität 8. 300.  
 Tripolis 23. 29. 31f. 180. 182. 209. 249.  
 Tübinger Schule 1. 200f. 214. 250.  
 Tyrus 29f. 181. 249.  
 Uhlhorn 11. 16f. 31f. 41. 78. 81. 83. 86. 167. 255. 257. 259. 365. 371. 379. 380. 384. 385f. 388.  
 Unigenitus 32. 147.  
 Unsterblichkeit 28. 115f. 173. 177f.  
 Valentin 161.  
 Vergeltung (Lohn und Strafe in der Ewigkeit) 5. 28. 53. 81. 103. 112. 115. 118f. 120. 123. 132. 148. 382.  
 Verfolgungen 72. 157.  
 Volkmar 209.  
 Vorsehung s. Theologie.  
 Waschungen 11. 53. 55. 142. 383. 387.  
 Weizsäcker 219.  
 Werke 53. 55. 123f.  
 Wille s. Freiheit.  
 Witwe 13. 29.  
 Zacchäus 8. 18. 21. 24. 26. 28. 34. 64f. 174. 180. 244. 313.  
 Zahn 201. 217f.  
 Zoroaster 46.

## Druckfehler.

- S. 14, Z. 1 v. u. lies: für R, statt: R.  
 S. 16, Z. 19 v. o. lies: ursprünglicher.  
 S. 34, Z. 4 v. o. lies: Mattidia.  
 S. 96, Z. 11 v. o. lies: H 361, statt: H 251.  
 S. 124, Z. 2 v. u. lies: dargetan, statt: abgetan.  
 S. 135, Z. 10 v. o. lies: R 356, statt: R 365.  
 S. 208, Z. 12 v. o. lies: H 136. 21, statt: 136.

DIE GRIECHISCHEN  
CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER  
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausg. von d. Kirchenväter-Commission d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften.

*Demnächst erscheinen:*

**Eusebius.** Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus. Hrsg. von E. KLOSTERMANN. Mit Einleitg., doppeitem Register u. einer Karte von Palästina. 1904. [Eusebius, Band III, 1] — Die Theophanie. Hrsg. von H. GRESSMANN. Mit Einleitg. u. vierfachem Register. 1904. [Eusebius, Band III, 2]

*Bis jetzt erschienen:*

**Adamantius.** Der Dialog *περὶ τῆς εἰς θεὸν ἀρετῆς πίστεως*. Hrsg. v. W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN. Mit Einleitg. u. dreif. Register. LVIII, 256 S. 1901. M. 10 —

**Eusebius.** Über Constantins Leben. — C's Rede an die Heilige Versammlung. — Tricennatsrede an Constantin. Herausg. von J. A. HEIKEL. Mit Einleitung u. dreifachem Register. CVIII, 358 S. 1902. [Eusebius, Band I] M. 14.50

**Eusebius.** Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des RUFINUS. Herausgegeben von E. SCHWARTZ und TH. MOMMSEN. I. Hälfte, enthaltend Buch I bis V. IV, 508 S. 1903. [Eusebius, Band II, 1] \*M. 16 —

**Buch Henoch.** Herausgegeben von J. FLEMMING und L. RADERMACHER. Mit Einleitung u. vierfachem Register. VII, 172 S. 1901. \*M. 5.50

**Hippolyt.** Kommentar z. Buche Daniel u. d. Fragmente d. Kommentars z. Hoheliede. Hrsg. v. G. N. BONWETSCH. — Kleine exeget. u. homilet. Schriften. Hrsg. v. H. ACHELIS. X, XXVIII, 374 u. X, 309 S. 1897. [Hippolytus, Band I] M. 18 —

**Oracula Sibyllina.** Bearbeitet von J. GEFFCKEN. Mit Einleitung u. doppeitem Register. LVI, 240 S. 1902. M. 9.50

**Origenes.** Schrift vom Martyrium (exhortatio). — D. acht Bücher gegen Celsus. — Schrift vom Gebet (de oratione). Hrsg. von P. KOETSCHAU. Mit Einleitg. u. dreifach. Register. XCII, 374 u. VIII, 546 S. 1899. [Origenes, Band I:II] M. 28 —

**Origenes.** Jeremiahomilien. — Klageliederkommentar. — Erklärung der Samuel- und Königsbücher. Herausgegeben von E. KLOSTERMANN. Mit Einleitung u. dreifachem Register. I, 352 S. 1901. [Origenes, Band III] M. 12.50

**Origenes.** Der Johanneskommentar. Hrsg. von E. PREUSCHEN. Mit Einleitung u. vierfachem Register. CVIII, 668 S. 1903. [Origenes, Band IV] M. 24.50

Gebunden in geschmackvolle Halbfranzhände je M. 2.50 für den Band mehr.

\*Vorläufig nur in Interimskartonage je 50 Pf.

*Im Druck befinden sich:*

**Clemens Alexandrinus.** Protrepticus und Paedagogus bearb. von O. STÄHLIN.

**Eusebius.** Kirchengeschichte bearb. von Ed. SCHWARTZ; dazu:

**Rufinus.** Lateinische Übersetzung von Eusebius' Kirchengeschichte bearb. von TH. MOMMSEN (+). Zweite Hälfte. [Eusebius, Band II, 2]

**Die koptisch-gnostischen Schriften** bearbeitet von C. SCHMIDT.

*Zunächst ist dann ferner zu erwarten:*

**Julius Africanus** bearbeitet von H. GELZER.

Der Umfang dieser neuen monumentalen Ausgabe läßt sich im Voraus nur annähernd berechnen. Ins Auge gefaßt sind etwa 50 Bände. Jeder Band ist einzeln käuflich; bisher erforderte der Anschaffungspreis aller Bände durchschnittlich im Jahre nur 19 Mark.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN  
ZUR GESCHICHTE DER  
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION  
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE  
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR von GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE — ZEHNTER BAND HEFT IV

DER GANZEN REIHE XXV, 4



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1904

51/12









AUG 6 1973

~~MAR 29 1977~~

~~JUN 1 1984~~

JUN 1 1985  
MAY 10 2007



3 2044 038 381 760

11  
H

WAITZ, Hans  
Die Pseudoklementinen  
...

BR  
45  
.T4  
Bd.25  
Hft.4  
cop.2

