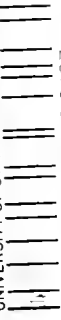


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 04050 2437

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
**The Redemptorists of
the Toronto Province**
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

VIII



HOLY REDEEMER LIBRARY, WINNIPEG

TRANSFERRED



GESCHICHTE
DER ALTKIRCHLICHEN LITERATUR
ERSTER BAND

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

GESCHICHTE
DER
ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

VON

OTTO BARDENHEWER
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE,
APOSTOL. PROTONOTAR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ERSTER BAND

VOM AUSGANG DES APOSTOLISCHEN ZEITALTERS
BIS ZUM ENDE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG

1913

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur

Friburgi Brisgotiae, die 9 Julii 1913

‡ Thomas, Archiepps



119 1870

Alle Rechte vorbehalten

V o r w o r t.

Dieser Band ist 1902 ans Licht getreten als der erste Teil eines Werkes, welches in umfassendem Bilde die kirchliche Literatur des Altertums nach ihrer geschichtlichen Entwicklung vorführen wollte. Im Unterschiede von anderweitigen Bearbeitungen des Gegenstandes aus neuester Zeit sollte das Werk, so wurde in dem damaligen Vorworte betont, von positiv-christlichen Voraussetzungen getragen sein, insbesondere von der Überzeugung, daß die Lehre der alten Kirche auf ungetrübter apostolischer Überlieferung beruhte. Die Darstellung sollte, das wurde beigefügt, allenthalben auf die Quellen zurückgehen und deshalb auch nirgendwo auf eigenes Urteil verzichten, zugleich aber von dem Bewußtsein durchdrungen bleiben, daß sachliche Kennzeichnung des Standes der strittigen Fragen höher gewertet zu werden pflegt als persönliche Stimmabgabe.

Je weniger ich erwartet hatte, daß ich diesen Band noch einmal in die Öffentlichkeit geleiten dürfe, um so mehr habe ich mich verpflichtet geglaubt, für eine neue Ausstattung zu sorgen. Einmal galt es, den Mängeln und Gebrechen der ersten Ausgabe, wie sie mir nach und nach deutlicher vor Augen traten¹, nach Kräften abzuhelfen, und sodann war an gar manchen Stellen, vor allem in dem ohnehin so reich mit Fragezeichen durchzogenen Abschnitte über die neutestamentlichen Apokryphen, den Forschungen und Entdeckungen des letzten Jahrzehnts gebührend Rechnung zu tragen. Damit ergab sich eine Umarbeitung, welche nur an sehr wenigen Seiten ganz vorübergehen durfte.

¹ Von den Rezensionen, welche mir zu Gesicht kamen, haben hauptsächlich zwei brauchbare Winke geboten, die freundlichen Worte Diekamps in „Literarischer Handweiser“ 1901/1902, 399 ff, und die unfreundlichen Worte Jülichers in „Göttingische Gel. Anzeigen“ 1903, 601 ff.

Die Grund- und Leitsätze freilich, die prinzipiellen Voraussetzungen sind durchaus dieselben geblieben, wiewohl gerade sie nicht wenige Angriffe erfahren haben. Kürzlich wieder hat Harnack einem späteren Bande dieses Werkes entgegengehalten, von katholischem Standpunkte aus lasse sich überhaupt keine Geschichte der altkirchlichen oder, wie Harnack sagt, der alchristlichen Literatur schreiben, schon deshalb nicht, weil „das Gespenst eines von Anfang an bestehenden depositum fidei“ stets von neuem in die Irre führe¹. Es wäre zu antworten, daß dieses „Gespenst“ vielmehr erst den Schlüssel zum Verständnis der Kirchenväter darreicht, eben dadurch aber auch bereits als geschichtliche Wirklichkeit erwiesen wird. Die Väter sind, wie sie übrigens selbst unablässig hervorheben, Dolmetscher und Verfechter einer Lehrtradition, welche schlechterdings nur auf die Apostel zurückgeführt werden kann. Und es ist eine und dieselbe Wahrheit, welche, aus unendlichen Tiefen hervorgebrochen, durch die Schriften der Väter flutet und in der Kirchenlehre der Folgezeit weiterraucht. An diesem Punkte indessen werden stets die Geister sich scheiden.

In den methodologischen Ausführungen der Einleitung (§ 2) ist der Gegensatz der prinzipiellen Voraussetzungen und ihrer weitgreifenden Konsequenzen etwas näher beleuchtet worden. Dort sind auch die Gründe entwickelt, weshalb ich eine Geschichte der altkirchlichen und nicht der alchristlichen Literatur zu schreiben versuche, weshalb ich jedoch, obgleich ich mir die kirchliche Literatur zum Vorwurf nehme, auch dem antikirchlichen oder häretischen Schrifttum meine Aufmerksamkeit zuwende, weshalb ich endlich, unter Ablehnung des Satzes, daß eine jede Literatur ihre Geschichte in ihren Formen habe, mich zu der Anschauung bekenne, daß die Geschichte der altkirchlichen Literatur zunächst und hauptsächlich in dem Inhalte sich abspielt. Zugestehen aber muß ich, daß die erste Ausgabe dieses Bandes der formellen Seite der literarischen Erscheinungen zu wenig Beachtung schenkte.

Im einzelnen mögen noch folgende Bemerkungen gestattet sein.

Die vorhin erwähnten neutestamentlichen Apokryphen, welche in der ersten Ausgabe hinter der häretischen Literatur eine Stelle gefunden hatten, sind nunmehr als Nachtrag an das Ende des Bandes

¹ Theologische Literaturzeitung 1912, 779.

verwiesen worden. Schon bei Besprechung derjenigen Apokryphen, welche unzweifelhaft in das 2. Jahrhundert zurückreichen, müssen fort und fort Literaturprodukte späterer Jahrhunderte herangezogen werden, weil fast durchweg die ursprünglichen Texte zu Grunde gegangen, aber jüngere Überarbeitungen erhalten sind. Da ich überdies auch mehrere Apokryphen, welche sicher oder wahrscheinlich nicht mehr dem 2. Jahrhundert angehören, der blutsverwandtschaftlichen Beziehungen wegen in demselben Zusammenhange behandeln wollte, so habe ich mich nach einer Stelle umgesehen, an welcher es erlaubt war, die zeitlichen Grenzlinien dieses Bandes zu überschreiten.

Einige andere Schriftwerke jüngeren Datums, für welche die Eingliederung in einen älteren Familienkreis nicht in Betracht kommen konnte, wurden aus diesem Bande ausgeschieden und dem zweiten Bande vorbehalten, insbesondere die syrisch überlieferten Briefe des „Klemens von Rom“ an die Ehelosen und die sog. Klementinen oder Klemensromane. Denn auch die letzteren dürften erst dem 3. Jahrhundert entstammen.

Der Bestand der apologetischen Literatur des 2. Jahrhunderts ist nicht angetastet worden. So wenig verbürgt die Zeit des Philosophen Hermias auch sein mag, ich halte es nach wie vor für wahrscheinlicher, daß er im 2. oder 3. Jahrhundert, als daß er im 5. oder 6. Jahrhundert lebte. Auch Minucius Felix hat, wiewohl seine zeitliche Priorität vor Tertullian mir zweifelhaft geworden ist, vorläufig seinen Platz behalten, weil die peinliche Frage immer noch nicht ausreichend geklärt zu sein scheint.

Der polemischen Literatur des 2. Jahrhunderts konnten einige neue Texte eingefügt werden. Die „Oden Salomes“, die jedenfalls nicht aus jüdischem Geiste geboren sind, habe ich der gnostischen Literatur zugewiesen, und zwar dem Nachlaß des Bardesanes und seiner Schule angereicht. Der „Erweis der apostelischen Predigt“ ist das unbestreitbare Eigentum des großen Antignostikers Irenäus, aber meiner Ansicht nach keine katechetische, sondern eine apologetische Abhandlung.

Auch die innerkirchliche Literatur hat eine Bereicherung erfahren, wenngleich freilich nur auf Grund altbekannten Materials. Dieser Schriftengruppe ist nunmehr die älteste noch erhaltene Predigt, der sog. zweite Klemensbrief, zugeteilt worden, welcher früher im

Gefolge des echten Klemensbriefes erschien. Hier ist jetzt auch die Grabschrift des Abercius, welche früher nur im Vorübergehen gestreift ward, als denkwürdige Probe der Anfänge kirchlicher Poesie zu ihrem Rechte gekommen.

Was schließlich die bibliographischen Nachweise angeht, so haben den Novitäten des letzten Dezenniums gegenüber viele ältere Publikationen ihren Platz räumen müssen. Doch sollte alles, was dauernden Wert beanspruchen kann, beibehalten werden.

Die Korrektheit des Druckes, ich meine von einer solchen reden zu dürfen, ist zum guten Teil der opferwilligen Hilfe meines jungen Freundes und Kollegen Herrn Dr H. J. Vogels zu verdanken.

München, den 1. Juli 1913.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite
v

Vorwort

Einleitung.

- § 1. Rückblick auf die bisherige Bearbeitung der altkirchlichen Literaturgeschichte. (1. Hieronymus. 2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo. 3. Literarhistoriker des Mittelalters. 4. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert. 5. Die neueste Zeit.) 1
- § 2. Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte. (1. Die alte Patrologie. 2. Die moderne altchristliche Literaturgeschichte. 3. Schlußfolgerungen.) 19
- § 3. Kirchenvater, Kirchenschriftsteller und Kirchenlehrer. (1. Kirchenvater. 2. Kirchenschriftsteller. 3. Kirchenlehrer.) 37
- § 4. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. Größere Übersetzungswerke. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter. (1. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. 2. Größere Übersetzungswerke. 3. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter.) 50
- § 5. Zur Sprache der griechischen und lateinischen Kirchenväter. (1. Die Sprache der griechischen Kirchenväter. 2. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter.) 64

Erster Zeitraum.

Vom Ausgange des ersten bis zum Beginne des vierten Jahrhunderts.

- § 6. Die Entwicklungsstadien der ältesten kirchlichen Literatur 74

Erster Abschnitt.

Die urkirchliche Literatur.

- § 7. Vorbemerkung 80
- § 8. Das apostolische Glaubensbekenntnis. (1. Der Streit um die Apostolizität. 2. Der ältere und der jüngere Text. 3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. 4. Literatur.) 82
- § 9. Die Didache oder Zwölfapostellehre. (1. Titel und Inhalt. 2. Zeit und Ort der Abfassung. 3. Geschichte. 4. Literatur.) 90

	Seite
10. Der sog. Barnabasbrief. (1. Inhalt und Form. 2. Unechtheit. 3. Zeit und Ort der Abfassung. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben. 6. Übersetzungen und Bearbeitungen. 7. Andere Barnabas-Apokryphen.)	103
11. Klemens von Rom. (1. Lebensumstände. 2. Der Korintherbrief. 3. Nähere Würdigung des Briefes. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben. (Übersetzungen, Bearbeitungen. 6. Unechte Schriften.)	116
12. Ignatius von Antiochien. (1. Die sieben Briefe. 2. Der Römerbrief im besondern. 3. Die Überlieferung der Briefe. 4. Geschichte der Ignatius-Frage. 5. Die Echtheit der sieben Briefe. 6. Unechte Briefe und Schriften. 7. Leben und Leiden des hl. Ignatius. 8. Evodius von Antiochien.)	131
13. Polykarpus von Smyrna. (1. Lebensumstände. 2. Der Philipperbrief. 3. Zweifelhafte und Unechtes.)	160

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts seit etwa 120.

Erster Teil.

Die apologetische Literatur.

14. Allgemeines. (1. Die Angriffe der Heiden. 2. Die Entgegnungen der Christen. 3. Die antijüdischen Apologien. 4. Literatur.)	171
15. Quadratus	183
16. Aristides von Athen. (1. Die Überlieferung. 2. Die Apologie nach Form und Inhalt. 3. Die Apologie nach Zeit und Herkunft. 4. Die Homilie und das Brieffragment.)	187
17. Ariston von Pella	202
18. Justin der Märtyrer. (1. Leben. 2. Schriften. 3. Die zwei Apologien. 4. Die erste Apologie. 5. Die zweite Apologie. 6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. 7. Bestrittene Schriften: Oratio ad Graecos, Cohortatio ad Graecos, De monarchia. 8. Anerkannt unechte Schriften. 9. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 10. Justins Christentum. 11. Einzelne Lehranschauungen. 12. Über Taufe und Eucharistie.)	206
19. Tatian der Assyrer. (1. Lebensgang. 2. Die Rede an die Griechen. 3. Das Diatessaron. 4. Verlorengegangene Schriften.)	262
20. Miltiades	284
21. Apollinaris von Hierapolis	286
22. Athenagoras von Athen. (1. Die Bittschrift für die Christen. 2. Einzelne Stellen der Bittschrift. 3. Die Schrift über die Auferstehung. 4. Der Verfasser.)	289
23. Theophilus von Antiochien. (1. Die drei Bücher an Autolykus. 2. Der Verfasser der drei Bücher. 3. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers. 4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar.)	302
24. Der Brief an Diognet. (1. Inhalt. 2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. 3. Herkunft des Briefes. 4. Die Handschrift. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen.)	316
25. Hermias	325
26. Minucius Felix. (1. Der Dialog Oktavius nach Inhalt und Form. 2. Die Abfassungszeit des Dialoges. 3. Die Schrift De fato.)	329

Zweiter Teil.

Die polemische Literatur.**A. Die häretische Literatur.**

	Seite
§ 27. Die gnostische Literatur. (1. Einleitendes. 2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. 3. Basilides und die Basilidianer. 4. Die Ophiten oder „Gnostiker“. 5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. 6. Die Karpokratianer. 7. Valentinus und die Valentinianer. 8. Bardesanes und die Bardesaniten. 9. Marcion und die Marcioniten. 10. Die Enkratiten.)	343
§ 28. Die judäistische Literatur. (1. Ebionitische Schriften. 2. Symmachus. 3. Elkesaitische Schriften.)	377 381
§ 29. Die montanistische Literatur	

B. Die antihäretische Literatur.

§ 30. Antignostiker, deren Schriften verlorengegangen sind. (1. Vorbemerkung. 2. Agrippa Kastor. 3. Hegesippus. 4. Rhodon. 5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. 6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a.)	384
§ 31. Irenäus von Lyon. (1. Lebenslauf. 2. Das Werk Adversus haereses. 3. Die Demonstratio praedicationis apostolicae. 4. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 5. Zur Theologie des hl. Irenäus.)	399
§ 32. Antimontanisten. (1. Vorbemerkung. 2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192 193. 3. Apollonius. 4. Cajus von Rom. 5. Ein Unbekannter.)	430
§ 33. Schreiben kirchlicher Obern in Sachen des Montanismus und des Gnostizismus. (1. Papst Soter. 2. Papst Eleutherus. 3. Papst Viktor I. 4. Papst Zephyrinus. 5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossos. 6. Serapion von Antiochien.)	435

Dritter Teil.

Die innerkirchliche Literatur.

§ 34. Vorbemerkungen	443
§ 35. Papias von Hierapolis. (1. Lebensverhältnisse. 2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn.)	445
§ 36. Melito von Sardes. (1. Die Nachrichten über sein Leben. 2. Die Zeugnisse über seine Schriften. 3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. 4. Literatur.)	455
§ 37. Der Hirt des Hermas. (1. Die Überlieferung. 2. Der Inhalt. 3. Die Form. 4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. 5. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. 6. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Die neuere Kritik. 7. Lehranschauungen.)	465
§ 38. Die älteste noch erhaltene Predigt (der sog. zweite Klemensbrief)	487
§ 39. Eine metrische Grabschrift	491
§ 40. Urkunden aus den Tagen des Osterstreites	494

Nachtrag.

Die neutestamentlichen Apokryphen.

	Seite
§ 41. Übersicht über die neutestamentlichen Apokryphen. (1. Allgemeines. 2. Apokryphe Evangelien. 3. Apokryphe Apostelgeschichten. 4. Apokryphe Apostelbriefe. 5. Apokryphe Apokalypsen.)	498
§ 42. Apokryphe Evangelien. (1. Evangelienfragmente ohne Titel. 2. Das Hebräerevangelium. 3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebioniten-evangelium. 4. Das Ägypterevangelium. 5. Das Petrus-evangelium. 6. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium. 7. Das Protevangelium Jacobi. 8. Das Andreas- und das Bartholomäusevangelium. 9. Sammlungen von Herrnworten. 10. Die Anfänge der Pilatus-Literatur.)	510
§ 43. Apokryphe Apostelgeschichten. (1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. 2. Die Akten des Petrus. 3. Die Akten des Paulus. 4. Die Akten des Paulus und der Thekla. 5. Die Akten des Petrus und des Paulus. 6. Die Akten des Andreas. 7. Die Akten des Johannes. 8. Die Akten des Thomas. 9. Die Akten des Philip- pus. 10. Die Akten des Matthäus. 11. Die Thaddäuslegende.)	547
§ 44. Apokryphe Apostelbriefe. (1. Eine „Epistola apostolorum“. 2. Der Laodiceerbrief. 3. Der Alexandrinerbrief. 4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. 5. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca.)	596
§ 45. Apokryphe Apokalypsen. (1. Die Petrusapokalypse. 2. Die Paulus- apokalypse. 3. Die Thomasapokalypse. 4. Die Stephanusapokalypse. 5. Eine Zachariasapokalypse?)	610
Register	623

Einleitung.

§ 1. Rückblick auf die bisherige Bearbeitung der altkirchlichen Literaturgeschichte.

- (1. Hieronymus. 2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo.
3. Literarhistoriker des Mittelalters. 4. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert.
5. Die neueste Zeit.)

Den Erörterungen über Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte möge eine Übersicht über den Werdegang, die Geschichte und Literatur dieser Wissenschaft voraufgeschickt werden. An der Vergangenheit schärft sich der Blick für die Gegenwart, und die Entstehungsverhältnisse einer Disziplin pflegen auch ihre spätere Entwicklung zu beeinflussen.

I. Hieronymus. — Eine Geschichte der altkirchlichen Literatur hat zuerst Hieronymus geschrieben. Auf Anregung eines hochgestellten Gönners, des Praefectus Praetorio Dexter, arbeitete Hieronymus im Jahre 392 zu Bethlehem unter dem Titel „De viris illustribus“ eine kleine Schrift aus, welche die Kirchenschriftsteller vom Tode des Herrn an bis zum 14. Jahre des Kaisers Theodosius (392) in Kürze vorführen sollte (Migne, PP. Lat. 23, 601—720). Er verfolgte laut dem Vorworte einen apologetischen Zweck, insofern er den heidnischen Vorwurf entkräften wollte, daß die Kirche niemals Männer der Wissenschaft zu den Ihrigen gezählt habe (*ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores*). Den Titel entlehnte er der römischen Literaturgeschichte des C. Suetonius Tranquillus (etwa 75—160 n. Chr.), auf welche Dexter als Muster und Vorbild hingewiesen hatte. Sehr wertvolle Hilfe leistete ihm die an literarhistorischen Notizen so reiche Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea (*Eusebius Pamphili in decem ecclesiasticae historiae libris maximo nobis adiumento fuerit*).

In 135 äußerlich aneinander gereihten Kapiteln werden ebenso viele Autoren abgehandelt, ihr Lebenslauf skizziert und ihre literarische Tätigkeit geschildert. An der Spitze stehen die Verfasser der Schriften des Neuen Testaments; den Schluß bildet ein langer Artikel über das schriftstellerische Wirken des Berichterstatters selbst (bis 392). Außer Kirchenschriftstellern im eigentlichen Sinne des Wortes treten

auch mehrere häretische und ausdrücklich als Häretiker bezeichnete Autoren auf (Tatian, Bardesanes, Novatian, Photinus, Lucius, Eunomius u. a.)¹. Nach zwei Stellen des Vorwortes sollte die Schrift allerdings den Kirchenschriftstellern, „ecclesiastici scriptores“ oder „ecclesiae scriptores“, gewidmet sein, und bei einer späteren Gelegenheit sagt der Verfasser selbst von dem vorliegenden Versuche: „Hic liber vel ‚De illustribus viris‘ vel proprie ‚De scriptoribus ecclesiasticis‘ appellandus est.“² Nach einer andern Wendung desselben Vorwortes indessen sollten alle diejenigen, welche über die heiligen Bücher etwas Schriftliches hinterlassen hatten (de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt), also alle christlich-theologischen Schriftsteller zur Sprache kommen. In der Reihenfolge der Autoren gibt sich unzweideutig die Absicht einer chronologischen Anordnung zu erkennen, wengleich dieselbe im einzelnen nicht ganz folgerichtig durchgeführt worden ist; Antonius (c. 88), um nur ihn zu nennen, steht hinter seinem Biographen Athanasius³.

Die Schrift erntete reichen Beifall. Augustinus zwar hat sich eine bescheidene Kritik erlaubt, indem er die Aufnahme häretischer Schriftsteller bedauerte, zum mindesten aber eine Kennzeichnung der jedesmaligen Irrlehre dieser Schriftsteller vermifste, außerdem auch das Verzeichnis der Autoren lückenhaft und unvollkommen fand bzw. Mangel an Konsequenz in der Auswahl der namhaft gemachten Autoren wahrzunehmen glaubte⁴. Im übrigen aber ist das Urteil des Altertums, des Mittelalters und auch der neueren Zeit fast ganz und gar aufgegangen in uneingeschränkter Anerkennung. Erst in unsern Tagen sind andere Stimmen laut geworden; warmem Lob ist gering-schätziger Tadel gegenübergetreten. Und bis zu einem gewissen Grade wurde dieser Tadel in der Tat auch als begründet nachgewiesen, insbesondere durch die eingehenden quellenkritischen Untersuchungen v. Sychowskis und Bernoullis. Es sind in der Schrift des hl. Hieronymus mehrere Teile von sehr ungleichem Werte zu unterscheiden. Die Kapitel über die biblischen Autoren sind im wesentlichen dem Neuen Testamente selbst entnommen. Die Kapitel über andere

¹ Im Anschluß an Eusebius hat Hieronymus überdies auch drei Juden Aufnahme gewährt: Philo von Alexandrien (c. 11), Josephus Flavius (c. 13) und Justus von Tiberias (c. 14). Ein Heide, Seneca, verdankt seinen Platz unter den „viri illustres“ dem apokryphen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (c. 12).

² Hier., Ep. 112, ad Aug., 3.

³ Näheres bei v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 35–37: „Die Chronologie in der Schrift De viris illustribus“. Übrigens ist es v. Sychowski entgangen, daß nicht bloß für den Inhalt, sondern auch für die Reihenfolge der Kapitel 1–78 hauptsächlich Eusebius' Kirchengeschichte maßgebend gewesen ist. S. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freiburg i. B. 1895, v.

⁴ Aug., Ep. 40, 6, 9.

griechische Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte erweisen sich im großen und ganzen als einen Auszug aus der Kirchengeschichte des Eusebius¹. Dieser Auszug aber unterliegt gar mannigfacher Beanstandung. Infolge großer Flüchtigkeit hat Hieronymus nicht selten seine Vorlage unrichtig gedeutet, hat verschiedene gleichnamige Persönlichkeiten miteinander identifiziert, verschiedene Schriften zu einer einzigen zusammengefaßt und eine und dieselbe Schrift in verschiedene Schriften zerlegt, Schriftstellern fremdes Eigentum zugewiesen und Schriften einen fremden Inhalt beigelegt, auch nicht vorhandene Schriften aus Worten des Eusebius erschlossen und durch Eusebius bezeugte Schriften mit Stillschweigen übergangen. Endlich hat er wiederholt das von Eusebius dargebotene Material in mehr oder weniger willkürlicher Weise erweitert und ausgeschmückt². Die genannten Kapitel über griechische Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte haben deshalb manche Verwirrung in die altkirchliche Literaturgeschichte hineingetragen. Anders stellt es mit den Kapiteln über lateinische Autoren und griechische Autoren des 4. Jahrhunderts. Hier berichtet Hieronymus aus eigener Kunde, und mag auch dieser Bericht, etwas eifertig hingeworfen, nicht alle berechtigten Anforderungen befriedigen, so muß derselbe gleichwohl als eine literarhistorische Quelle ersten Ranges gelten und dem Verfasser unsern aufrichtigen Dank sichern.

Der lateinische Originaltext der Schrift ist in überaus zahlreichen und zum Teil sehr alten Handschriften überliefert. Ein Manuskript des 13. oder 14. Jahrhunderts, welches jetzt der Stadtbibliothek von Zürich angehört, hat eine griechische Übersetzung überliefert (Migne, PP. Lat. 23, 601—720), deren Herkunft unbekannt ist. Der erste Herausgeber, Erasmus, glaubte dieselbe jenem Sophronius zueignen zu dürfen, welcher, wie die Schrift *De viris illustribus* (c. 134) selbst bezeugt, mehrere Werke des hl. Hieronymus ins Griechische übertrug. Aber schon die Eigenart der Sprache schließt den Gedanken an einen Zeitgenossen des hl. Hieronymus völlig aus. Nach dem neuesten Herausgeber v. Gebhardt, würde die Übersetzung etwa im 7. Jahrhundert entstanden sein³. Jedenfalls ist sie von einem griechischen Anonymus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bereits benutzt worden.

¹ Es fehlt freilich nicht ganz an Ausnahmefällen. Über Hippolytus von Rom und seine schriftstellerische Tätigkeit zeigt sich Hieronymus (*De vir. ill.* c. 61) viel eingehender unterrichtet als Eusebius (*Hist. eccl.* 6, 22). Hippolytus ist eben ein griechisch schreibender Abendländer.

² Namentlich hat er sehr gern, offenbar der apologetischen Tendenz seiner Schrift zuliebe, Schriftstellern und Schriften *epitheta ornantia* zugeteilt, welche in seiner Quelle keine Stütze haben und noch weniger auf eigener Sachkenntnis beruhen (*philosophus eloquentissimus* c. 20, *insignia volumina* c. 23, *insigne volumen* c. 26 etc.).

³ S. v. Gebhardts Ausgabe, Leipzig 1896, VII ff. Ganz ähnlich urteilte übrigens auch schon Vallarsi, *S. Hier. opp. ed. alt.* 2, 817 ff. (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 23, 597 ff.).

In Übereinstimmung mit einer Gruppe jüngerer Handschriften des lateinischen Textes weist die griechische Übersetzung zwei kleine Zusätze auf (c. 81 und c. 135), welche bisher als spätere Interpolationen ausgeschieden zu werden pflegten. v. Gebhardt will beide Zusätze der Hand des Verfassers selbst zuweisen und baut auf dieser schmalen Unterlage die Hypothese auf, Hieronymus habe etwa ein Jahr nach der erstmaligen Veröffentlichung, also etwa 393, eine zweite Ausgabe seiner Schrift veranstaltet, deren ältester Texteszeuge eben in der griechischen Übersetzung erhalten sei¹. Die dieser Übersetzung ausschließlich eigenen zehn Kapitel über Apostel und Apostelschüler, welche nicht schriftstellerisch tätig waren, sind, wie allgemein anerkannt wird, erst von dem Übersetzer eingeschoben worden.

Über die handschriftliche Überlieferung des lateinischen Textes der Schrift *De viris illustribus* s. die Prolegomena der noch zu erwähnenden Ausgabe von E. C. Richardson. Leipzig 1896. Die Handschrift, nach welcher Erasmus die griechische Übersetzung der Schrift herausgab (Basel 1516), galt als verloren, bis sie von Bernoulli in der Stadtbibliothek von Zürich wieder aufgefunden wurde; s. C. A. Bernoulli, *Zur griechischen Übersetzung von Hieronymus' De viris illustribus*: Theol. Literaturzeitung, Jahrg. 1895, 475 f.

Die Schrift des hl. Hieronymus, lateinisch und griechisch, eröffnet die Sammlung älterer christlicher Literaturhistoriker bei I. A. Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hamburgi 1718, 2^o. Der lateinische und griechische Text bei Migne, PP. Lat. 23, 601—720, ist der Ausgabe von D. Vallarsi, *S. Hier. opp. ed. alt.* (Venet. 1766—1772) t. 2, col. 821—956, entnommen. Anhangsweise ließ Vallarsi der Schrift des hl. Hieronymus die Fortsetzung des Presbyters Gennadius (s. Abs. 2) folgen (col. 965—1016), wie denn diese Fortsetzung schon in den Handschriften mit der Schrift des hl. Hieronymus verbunden zu sein pflegt (vgl. Cassiod., *Instit.* 1, 17). Auch die neuesten Ausgaben bieten Hieronymus und Gennadius in Verbindung miteinander. Die Ausgabe beider Schriften von W. Herding, Leipzig 1879, 8^o, muß indessen als unbrauchbar bezeichnet werden. Auch die Ausgaben von C. A. Bernoulli, Freiburg i. B. und Leipzig 1895 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. Hft 11), und von E. C. Richardson, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der alchristl. Literatur 14, 1), können nicht recht genügen. Zu der Ausgabe Richardsons vgl. C. Weyman in der Berliner philol. Wochenschrift, Jahrg. 1897, 138—142 170—175. Eine Ausgabe mit vollständigerem kritischen Apparat ist von J. Huemer zu erwarten. Die griechische Übersetzung der Schrift des hl. Hieronymus ward in trefflicher Weise herausgegeben durch G. v. Gebhardt, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen a. a. O.).

St. v. Sychowski, *Hieronymus als Literaturhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus De viris illustribus*. Münster i. W. 1894 (Kirchengeschichtl. Studien 2, 2). J. Huemer, *Studien zu den ältesten christlich-lateinischen Literaturhistorikern. 1. Hieronymus De viris illustribus*: Wiener Studien, Zeitschr. f. klass. Philol. 16, 1894, 121—158. C. A. Bernoulli, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Ein Beitrag zur Geschichte der alchristl. Literatur*. Freiburg i. B. und Leipzig 1895, 8^o. (Das Buch behandelt übrigens nicht „den Schriftstellerkatalog“, sondern nur die Kapitel 1—78, d. i. denjenigen Teil des Kataloges, welcher inhaltlich in den

¹ S. v. Gebhardts Ausgabe xxi ff.

Bereich der Kirchengeschichte des Eusebius fällt, während den Kapiteln 79 bis 135 nur ein äußerst dürftiger „Anhang“ gewidmet ist.) Ebrard hat einst die Vermutung geäußert, es seien nur Trümmer des ursprünglichen Textes der Schrift *De vir. ill.* auf uns gekommen (A. Ebrard, Besitzen wir von Hieronymus' *De viris illustribus* den vollständigen Text? *Zeitschr. f. die histor. Theol.* 32, 1862, 403—411). Diese Ansicht ist völlig antiquiert und durchaus unhaltbar; s. v. Sychowski a. a. O. 37—44; v. Gebhardt a. a. O. xxviii—xxx. G. Wentzel, Die griechische Übersetzung der *Viri illustres* des Hieronymus, Leipzig 1895 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 13, 3). Wentzel handelt über Spuren der griechischen Übersetzung in der Epitome aus Hesychius von Milet sowie bei Suidas und bei Photius.

Ein etwa 397 geschriebener Brief des hl. Hieronymus an den römischen Rhetor Magnus, Ep. 70 (bei Vallarsi a. a. O. 1, 425—430; Migne, PP. Lat. 22, 664—668), läßt sich gewissermaßen als Exzerpt aus der Schrift *De vir. ill.* bezeichnen. Ganz wertlos ist der fälschlich unter dem Namen des hl. Hieronymus, anderswo auch unter dem Namen Bedas des Ehrwürdigen auftretende Brief *De duodecim doctoribus ad Desiderium* oder *De luminaribus ecclesiae* (über Augustinus, Hilarius, Origenes u. a.) bei Vallarsi a. a. O. 2, 961—964; Migne a. a. O. 23, 723—726.

2. Gennadius von Marseille, Isidor von Sevilla, Ildefons von Toledo. — Die kleine Schrift des Einsiedlers von Bethlehem ist trotz aller Schwächen im vollsten Sinne des Wortes grundlegend und bahnbrechend geworden. Länger als ein Jahrtausend hindurch haben die Bearbeiter der theologischen Literaturgeschichte keinen andern Ruhm beansprucht, kein anderes Ziel gekannt, als Fortsetzer des hl. Hieronymus zu sein. Ausdrücklich an Hieronymus anknüpfend, führen sie die theologischen Schriftsteller der Folgezeit vor, tragen auch wohl einzelne ältere Autoren, welche Hieronymus bzw. der jedesmalige Vorgänger unerwähnt gelassen hatte, nach, halten aber Form und Anlage der Schrift *De viris illustribus* unverändert fest. Eine sehr wertvolle Fortsetzung und Ergänzung lieferte in den Jahren 467—480 der Presbyter Gennadius von Marseille, gleichfalls unter dem Titel „*De viris illustribus*“ (Migne, PP. Lat. 58, 1059—1120). In den weitaus meisten Handschriften wird die Schrift gewissermaßen als zweiter Teil der Schrift des hl. Hieronymus angereicht¹, und diese Verbindung entspricht durchaus der Absicht des Verfassers selbst. Das erste Kapitel befaßt sich mit einem Schriftsteller, welcher von Hieronymus „in catalogo scribarum“, wie Gennadius sich ausdrückt², nicht erwähnt worden war, und auch die nächst-

¹ Vielleicht erklärt es sich daraus, daß des Gennadius Schrift in der überlieferten Gestalt eines Vorwortes entbehrt. Das doch wohl vorauszusetzende Vorwort mag bei der Verbindung mit der Schrift des hl. Hieronymus als störend weggelassen worden und in weiterer Folge zu Grunde gegangen sein.

² Hieronymus selbst hat einmal von seiner Schrift gesagt: „post catalogum plurimorum me quoque in calce voluminis quasi abortivum et minimum omnium Christianorum posui“ (Ep. 47, ad Desid., 3). Später ist die Bezeichnung „catalogus (scriptorum ecclesiasticorum)“ sehr gebräuchlich geworden.

folgenden Kapitel über Autoren des 4. Jahrhunderts, welche bei Hieronymus fehlen, wollen augenscheinlich Nachträge zu der Arbeit des Vorgängers bilden. Die chronologische Anlage des Verzeichnisses wird namentlich gegen Ende durch auffällige Verstöße durchbrochen, Verstöße, welche indessen wenigstens teilweise darin gründen, daß das Ganze nicht in einem Zuge, sondern mit Unterbrechungen niedergeschrieben wurde. Die Kamp ist durch scharfsinnige Kombination sehr verschiedenartiger Anhaltspunkte zu dem Ergebnisse geführt worden, es seien in der Entstehung der Schrift drei Perioden zu unterscheiden: „Die ersten 82 Kapitel gehören den Jahren 467—469 an; die letzten neun Kapitel sind, wohl bei einer zweiten Ausgabe des Schriftchens, zwischen 475 und 485, etwa 477 oder 478, hinzugefügt worden; zwei dieser zuletzt geschriebenen Abschnitte (c. 85 und 90) haben noch kurze Ergänzungen erhalten, die vielleicht am passendsten 480 angesetzt werden.“¹ Voraussichtlich wird eine genauere Erforschung der handschriftlichen Überlieferung diese Daten bestätigen. Jedenfalls war es verfehlt, wenn man bis vor kurzem fast allgemein unter Berufung auf ein Schlußkapitel, in welchem von Gennadius selbst die Rede ist und auch eines Schreibens des Gennadius an Papst Gelasius (492—496) gedacht wird, die Abfassung der Schrift in das Ende des 5. Jahrhunderts verlegte. Jenes Schlußkapitel ist ohne Zweifel erst von einer späteren Hand, vermutlich im Hinblick auf das Schlußkapitel der Schrift des hl. Hieronymus, beigefügt worden, wie denn überhaupt des Gennadius Schrift im Laufe der Zeit mannigfache Erweiterungen erfahren hat². Als Quelle für die altkirchliche Literaturgeschichte darf die Schrift sehr hohen Wert beanspruchen. Gennadius ist, wie Czajla eingehend nachwies, ein Historiker von umfassendem Wissen, treffendem Urteil und ehrlichem Willen. Ab und zu läßt er sich eine gewisse Nachlässigkeit oder Flüchtigkeit zu schulden kommen, anderswo hat sein dogmatischer Parteistandpunkt (Semi-pelagianismus) die Objektivität seines Berichtes getrübt; im übrigen wird er, frei von Nebenabsichten, nur von literarhistorischem Interesse geleitet. In der Bibliographie ist er sicherer und zuverlässiger als in der Biographie, weil er die Schriften zumeist auf Grund eigener Lektüre kennzeichnet, für die Lebensverhältnisse der Autoren hingegen oft auf mündliche oder schriftliche Überlieferung angewiesen ist.

Von geringerer Bedeutung ist die wiederum „*De viris illustribus*“ betitelte Schrift des Erzbischofs Isidor von Sevilla (gest. 636).

¹ Dickamp in der Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte 12, 1898, 420.

² S. die Ausgabe Richardsons, Leipzig 1896, xxii ff. — Die Frage nach der Abfassungszeit der Schrift ist namentlich deshalb von größerer Wichtigkeit, weil mehrere Autoren, deren Lebensdauer nicht bekannt ist (Salvian, Mochimus, Asklepius usw.), von Gennadius ausdrücklich noch zu den Lebenden gezählt werden.

Dieselbe ist in einer doppelten Fassung überliefert, einer kürzeren, 33 Kapitel zählenden, und einer längeren (Migne, PP. Lat. 83, 1081 bis 1106), in welcher jenen 33 Kapiteln noch 12 Kapitel nebst einer kurzen „Praefatio“ vorausgehen. Diesen sog. ersten Teil der längeren Rezension, welcher im wesentlichen Nachträge zu Hieronymus und Gennadius bringt, wollte v. Dzialowski ebenso wie den zweiten Teil auf die Hand Isidors zurückgeführt wissen, wemgleich der erste Teil einige Jahre früher verfaßt und veröffentlicht worden sei als der zweite¹. Schütte hingegen erklärte den ersten Teil für das Werk eines älteren Autors, nämlich des afrikanischen Bischofs Pontianus, welcher um die Mitte des 6. Jahrhunderts lebte und in den Dreikapitelstreit eingriff. Erst im 10. Jahrhundert sei nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung der erste Teil mit dem zweiten, einer Arbeit Isidors, zu einem Ganzen verbunden worden. In die Arbeit Isidors, welche aus den Jahren 616—618 stamme und sich ohne Vorwort ergänzend und weiterführend an den Bericht des Gennadius angeschlossen habe, seien übrigens später auch eine Anzahl unechter Kapitel eingedrungen, hauptsächlich ehemalige Marginalnoten aus der Feder des Bischofs Braulio von Saragossa, des Freundes und literarischen Beraters Isidors². Daß der erste Teil nicht Isidor, sondern einem andern, und zwar älteren Autor angehört, dürfte nicht mehr zu verkennen sein, während die Ansprüche des Afrikaners Pontianus noch sehr fragwürdig erscheinen. Isidor befeißigt sich durchweg einer großen Kürze und bekundet nicht selten auch eine große Eilfertigkeit. Er schöpft in erster Linie aus den Werken der betreffenden Autoren selbst. Als Exzerpist und Kompendiator aber hatte er sich so sehr daran gewöhnt, nach fremden Heften zu arbeiten, daß er auch über Schriften, welche er selbst in Händen hatte, mit den Worten anderer Berichtstatter redet. Wertvoll sind begrifflicherweise hauptsächlich seine Mitteilungen über spanische Theologen.

Daß schon Isidors Schüler, Erzbischof Ildefons von Toledo (gest. 667), von neuem die Feder ergriff zu einem Schriftchen „De viris illustribus“ (Migne, PP. Lat. 96, 195—206), könnte wundernehmen. Allein Ildefons hat auch nur 14 „viri“ aufzuzählen, und unter diesen 14 finden sich sechs, welche nicht geschriftstellert, sondern durch das mündliche Wort oder auch nur durch das eigene Beispiel gewirkt haben, und unter den acht übrigen findet sich einer, Papst Gregor d. Gr., über welchen bereits Isidor gehandelt hatte, Ildefons aber reichere Auskunft geben zu können glaubte (vgl. das Vorwort). Ildefons hat die Kirche von Spanien und insbesondere den Sprengel von Toledo

¹ v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 81 ff.

² Schütte bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, Breslau 1902, 75 ff.

etwas verherrlichen wollen. Sieben seiner 14 Helden sind Bischöfe von Toledo und 12 derselben sind geborene Spanier, und da der afrikanische Mönch Donatus (c. 4) später Spanier geworden war, so kommt nur ein Nicht-Spanier, Papst Gregor, zur Sprache. In den Ausgaben pflegt dem Schriftchen des hl. Ildefons ein Artikel über den Verfasser selbst von der Hand seines zweiten Nachfolgers auf dem Stuhle von Toledo, Julianus (680—690), angehängt zu werden (Migne 96, 43—44). Julianus, auch ein namhafter Schriftsteller, hat seinerseits wiederum in seinem zweiten Nachfolger, Felix von Toledo (693 bis 698), einen Biographen gefunden (Migne 96, 445—452).

Die angeführten Schriften sind zusammengestellt in der Abs. I genannten Bibliotheca ecclesiastica von Fabricius. Dieser Bibliotheca ist der Text der Schrift des Gennadius bei Migne, PP. Lat. 58, 1059—1120, entlehnt. Die Ausgaben der Schrift des Gennadius von Vallarsi, Herding, Bernoulli, Richardson sind auch schon Abs. 1 erwähnt worden. Eine Ausgabe, welche volleren und tieferen Einblick in das handschriftliche Material gestattet, wird von J. Huemer vorbereitet. Vgl. über des Gennadius Schrift E. Jungmann, *Quaestiones Gennadianae* (Progr.), Lipsiae 1881, 4^o. Br. Czaplá, Gennadius als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille *De viris illustribus*, Münster i. W. 1898 (Kirchengeschichtl. Studien 4, 1). J. Huemer, Studien zu den ältesten christlich-lateinischen Literarhistorikern. 2. Gennadius *De viris illustribus*: Wiener Studien 20, 1898, 141—149. Fr. Diekamp, Wann hat Gennadius seinen Schriftstellerkatalog verfaßt? Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte 12, 1898, 411—420.

Als die beste Ausgabe der spanischen Literarhistoriker, Isidor, Ildefons, Julianus, Felix, gilt diejenige von F. Arevalo, S. Isidori opp., Romae 1797 ad 1803, 7, 138—178. Nach dieser Ausgabe ist die Schrift Isidors bei Migne, PP. Lat. 83, 1081—1106, abgedruckt. G. v. Dziedzielski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften *De viris illustribus* des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo, Münster i. W. 1898 (Kirchengeschichtl. Studien 4, 2). Fr. Schütte, Studien über den Schriftstellerkatalog (*De viris illustribus*) des hl. Isidor von Sevilla, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, Breslau 1902, 75 bis 149. M. Ihm, Zu Isidors *virii illustres*: Beiträge zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde (Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstage), Berlin 1903, 341—344.

3. Literarhistoriker des Mittelalters. — Jahrhunderte waren dahingegangen, als der Chronist Sigebert, Benediktinermönch zu Gembloux in Belgien (gest. 1112), den Faden der literarhistorischen Berichterstattung wieder aufnahm und dieselbe bis in seine Tage hinein fortführte („*De viris illustribus*“ bei Migne, PP. Lat. 160, 547—588). „*Imitatus Hieronymum et Gennadium*“, wie er selbst zum Schlusse (c. 171) sagt, stellt Sigebert zunächst über die Kirchenschriftsteller des Altertums, sodann aber namentlich über die lateinischen Theologen des früheren Mittelalters biographische und bibliographische Notizen zusammen, meist recht mager und dürftig, nicht selten schon in der Form eine gewisse Flüchtigkeit verratend. Die byzantinischen Theo-

logen sind dem Gesichtskreise des abendländischen Chronisten entschwunden. Und von den Kirchenschriftstellern des Altertums wird nur ein fast verschwindend kleiner Bruchteil namhaft gemacht, ohne daß es gelingen will, irgend eine Norm zu ermitteln, welche für die Auswahl maßgebend gewesen wäre. Ganz unverständlich erscheint es Sigebert, daß (Pseudo-)Dionysius Areopagita von Hieronymus sowohl wie von Gennadius keiner Erwähnung gewürdigt worden (*nimis est mirandum*, c. 4). Mehr oder weniger ähnliche Kompendien der theologischen Literaturgeschichte verfaßten der sog. Anonymus Mellicensis¹, welcher um 1135, wahrscheinlich im Kloster Prüfening bei Regensburg, schrieb („*De scriptoribus ecclesiasticis*“, bei Migne, PP. Lat. 213, 961—984), der vielleicht zu Regensburg selbst ansässige Klausner Honorius Augustodunensis, welcher ungefähr gleichzeitig mit dem Anonymus Mellicensis zur Feder griff, aber Geringeres leistete („*De luminaribus ecclesiae*“, bei Migne 172, 197—234), der Autor des fälschlich dem Scholastiker Heinrich von Gent (gest. 1293) zugeschriebenen Buches „*De viris illustribus*“. Weit reicher an Umfang und Inhalt, 963 Schriftsteller, und zwar auch Nichttheologen behandelnd, ist das Werk des gelehrten Abtes Johannes Trithemius (gest. 1516) „*De scriptoribus ecclesiasticis*“, fertiggestellt im Jahre 1494. Der Wert desselben liegt aber ebenfalls in den Angaben über Schriftsteller der jüngeren Vorzeit. Die Hauptfundgruben alles Wissens um die literarische Tätigkeit der Väter bleiben auch für Trithemius die Schriften des Hieronymus und des Gennadius.

In Verbindung mit ihren Vorgängern stehen die genannten Literarhistoriker in der *Bibliotheca ecclesiastica* von Fabricius. Dieser Ausgabe sind die Texte des Sigebert, des Honorius und des Anonymus Mellicensis bei Migne a. a. O. entnommen. Über Sigebert von Gembloux handelt W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*⁶, Berlin 1893—1894, 2, 155—162; über Sigeberts Schrift *De viris illustribus* im besondern vgl. S. Hirsch, *De vita et scriptis Sigiberti monachi Gemblacensis*, Berolini 1841, 8°, 330—337. Eine treffliche Sonderausgabe des Anonymus Mellicensis lieferte E. Ettlinger, *Der sog. Anonymus Mellicensis De scriptoribus ecclesiasticis. Text- und quellenkritische Ausgabe mit einer Einleitung*, Karlsruhe 1896, 8°. Über die sehr umstrittene Persönlichkeit des Klausners Honorius s. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten 1906, 8°; über die Schrift *De luminaribus ecclesiae* Endres 69—73. Über die unter dem Namen Heinrichs von Gent gehende Schrift s. B. Hauréau, *Mémoire sur le „Liber de viris illustribus“ attribué à Henri de Gand: Mémoires de l'Institut Nat. de France. Académie des inscriptions et belles-lettres* 30, 2^e partie, Paris 1883, 349—357. Des Trithemius Werk *De scriptoribus ecclesiasticis* wird eingehend besprochen von J. Silbernagl, *Johannes Trithemius*², Regensburg 1885, 59—65.

An das Werk des Trithemius wird bei Fabricius (a. a. O.) noch eine Fortsetzung angeschlossen: des Aubertus Miraëus, gest. 1640 als Domdechant

¹ So genannt nach dem Benediktinerstifte Melk in Niederösterreich, dem Funderte der zuerst bekannt gewordenen Handschrift.

zu Antwerpen, *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis et a tempore, quo desinit Trithemius, de scriptoribus saeculi XVI et XVII libri duo*. Außerdem hat ein lokalgeschichtliches Werk bei Fabricius Aufnahme gefunden: des Petrus Diaconus, gest. nach 1140 als Archivar zu Monte Cassino, *De viris illustribus monasterii Casinensis opusculum, cum supplemento Placidi Romani* (Migne, PP. Lat. 173, 1009—1062).

Zwei erst kürzlich ans Licht gezogene literarhistorische Versuche des Mittelalters, ein *Dialogus super auctores sive Didascalon* von ungenannter Hand und ein Gedicht *Hugos von Trimberg* unter dem Titel *Registrum multorum auctorum* aus dem Jahre 1280, sind der altklassischen Literatur gewidmet und führen nur eine sehr beschränkte Auswahl altkirchlicher Schriftsteller auf, beide bemerkenswerterweise ganz dieselben Namen, nämlich außer Boethius die Dichter Juvenecus, Prudentius, Sedulius, Prosper, Arator, sehr wahrscheinlich die Autoren, deren Schriften als Schulbücher verwendet wurden. Das Gedicht *Hugos* wurde vollständig zuerst herausgegeben von J. Huemer, *Das Registrum multorum auctorum des Hugo von Trimberg*. Ein Quellenbuch zur lateinischen Literaturgeschichte des Mittelalters: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Klasse, 116, 1888, 145—190. Vgl. A. Ebner, *Eine zweite Handschrift des Registrum auctorum von Hugo von Trimberg*: *Hist. Jahrbuch* 11, 1890, 283 bis 290. Der *Dialogus*, anonym überliefert, wurde unter dem Namen Konrads von Hirschau zum ersten Male herausgegeben von G. Schepß: *Conradi Hirsaugiensis Dialogus super auctores sive Didascalon*. Eine Literaturgeschichte aus dem 12. Jahrhundert, Würzburg 1889, 8°. Einen Schriftsteller Konrad von Hirschau scheint es indessen nicht gegeben zu haben, und der *Dialogus* ist wohl nicht ins 12., sondern ins 13. Jahrhundert zu verweisen; s. V. Rose, *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der k. Bibliothek zu Berlin 1* (Die Handschriften-Verzeichnisse der k. Bibliothek zu Berlin 12), Berlin 1893, 137.

4. Das 16., 17. und 18. Jahrhundert. — Seit dem 15. Jahrhundert nahm das Studium der kirchlichen Literatur des Altertums einen früher nie geahnten Aufschwung. Die Humanisten weckten das Interesse für das Altertum und hoben die Kenntnis des Griechischen; die These der Reformatoreu von einer allmählich immer weiter gegangenen Entartung des Urchristentums verlangte gebieterisch ein genaueres Studium der kirchlichen Vorzeit; die 1618 in Frankreich gegründete Benediktiner-Kongregation von St Maurus begann alsbald in trefflichen, zum Teil noch heute unübertroffenen Textausgaben der staunenden Welt ein lateinisches und griechisches Quellenmaterial zu unterbreiten von geradezu unüberschbarer Fülle und Mannigfaltigkeit. „Nur ein Riesenfleiß von Hunderten, zusammengehalten und geleitet durch den Gehorsam und gestählt durch die Entsagung, war fähig, solche Werke zu schaffen.“¹ Erwähnt seien wenigstens die Namen der Mauriner H. Ménard (gest. 1644), J. L. d'Achery, Dacherius (gest. 1685), J. du Frische (gest. 1693), J. Mabillon (gest. 1707), Th. Ruinart (gest. 1709), R. Massuet (gest. 1716), J. Martianay (gest. 1717), A. A. Toutté (gest. 1718), P. Coustant (gest. 1721), N. le Nourry (gest. 1724), D. de

¹ Braunmüller in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon* ² 8, 1066.

Sainte-Marthe, Sammarthanus (gest. 1725), J. Garnier (gest. 1725), Ch. de la Rue (gest. 1739), E. Martène (gest. 1739), B. de Montfaucon (gest. 1741), Pr. Maran (gest. 1762), A. Durand (gest. 1773), Ch. Clemencet (gest. 1778). Außer den Maurinern waren als Herausgeber patristischer Texte tätig die Jesuiten Fronton du Duc oder le Duc, Ducaeus (gest. 1624), J. Gretser (gest. 1625), H. Rosweyde (gest. 1629), J. Sirmond (gest. 1651), J. Bolland (gest. 1665), J. Garnier (gest. 1681)¹, P. Fr. Chifflet (gest. 1682), der Dominikaner Fr. Combefis (gest. 1679), die Privatgelehrten J. B. Cotelier (gest. 1686), St. Baluze (gest. 1718) u. v. a.

Der altkirchlichen Literaturgeschichte waren neue Felder erschlossen und neue Ziele gesteckt. Die Mauriner (Mabillon, de Montfaucon) hatten auch die Gesetze historischer Quellenforschung herausgestellt, und auf dem Gebiete der altkirchlichen Literatur war fast allenthalben die geschichtliche Wirklichkeit erst der legendarischen Umhüllung zu entwinden. Gar manche der alten Kirchenväter waren im Laufe der Jahrhunderte sagenumwobene Traumgestalten geworden. Das Verständnis für die neuen Aufgaben hat sich indessen nur sehr langsam Bahn brechen können. Der historische Gesichtspunkt pflegte durch den dogmatischen oder polemischen in den Hintergrund gedrängt zu werden. Auch ist es bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein bei den Literarhistorikern Sitte geblieben, die gesamte kirchliche Literatur sich zum Vorwurf zu nehmen, und da nicht selten auch die biblischen Schriften des Alten wie des Neuen Testaments in die Darstellung einbezogen wurden, so mußten die Kirchenväter in dem jetzt gebräuchlichen Sinne des Wortes sich mit einem verhältnismäßig bescheidenen Raume begnügen. Meist ward ihr Lebenslauf und ihre literarische Wirksamkeit geschildert, mitunter auch ihre Lehranschauung nach dieser oder jener Seite hin gekennzeichnet.

Hervorragenderes leisteten Rob. Kardinal Bellarmin (gest. 1621): „De scriptoribus ecclesiasticis“, L. E. Du Pin (gest. 1719): „Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques“, N. le Nourry (gest. 1724): „Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum“, R. Ceillier (gest. 1761): „Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques“, D. Schram (gest. 1797): „Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum“, G. Lumper (gest. 1800): „Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum“. Bellarmin hielt sich noch in den Geleisen der alten Nomenklatoren. Du Pin grub tiefer, ging auf Einzelheiten ein, wandte namentlich auch der formellen Seite der Literaturdenkmäler seine Aufmerksamkeit zu, erregte aber durch seine freisinnige und willkürliche Kritik des theologischen Lehr-

¹ Der Jesuit Jean Garnier ist nicht zu verwechseln mit dem vorhin genannten Mauriner Julien Garnier.

gehaltes lebhaften Widerspruch. Ceilliers „Histoire“, ein bewußtes Gegenstück zu Du Pins „Bibliothèque“, bot namentlich für die sechs ersten Jahrhunderte Vorzügliches, allerdings zumeist den Einleitungen der Mauriner-Editionen sowie dem berühmten kirchengeschichtlichen Werke Tillemonts entlehnt. Le Nourry, dessen fleißige und gewissenhafte Arbeit sich als „Apparatus“ an die 1677 zu Lyon in 27 Folio-bänden erschienene „Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum“ anlehnte, ist bei den Griechen nicht über die Anfänge des 3., bei den Lateinern nicht über das 4. Jahrhundert hinausgekommen. Schram, mehr Dogmen- als Literarhistoriker, bricht bei Epiphanius ab. Lumper hat sich von vornherein auf die drei ersten Jahrhunderte beschränkt.

Neben diesen Katholiken sind namentlich die reformierten Theologen W. Cave (gest. 1713): „Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria“, und C. Oudin (gest. 1717)¹: „Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis“, zu nennen, der eine wie der andere ein ernster Gelehrter von reichem Wissen. Die kleineren Schriften der Lutheraner J. Gerhard (gest. 1637): „Patrologia“, J. Hülsemann (gest. 1661): „Patrologia“, J. G. Olearius (gest. 1711): „Abacus patrologicus“, u. a. müssen deshalb hier erwähnt werden, weil sie jenem Worte Eingang und Verbreitung verschafft haben, welches im 19. Jahrhundert der mehr oder weniger stehende Titel der altkirchlichen Literaturgeschichte werden sollte. Freilich hatte das Wort im Munde jener Autoren noch eine weiter greifende Bedeutung; die „Lehre von den Vätern“ war eine bis in das Mittelalter oder auch bis in die Neuzeit hineinreichende Übersicht über die Geschichte der christlich-theologischen Literatur. Auch Gerhards „Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum“ erstreckt sich bis ins Mittelalter; die „primitiva ecclesia“ ist nicht schlechtweg die Urkirche, sondern die von den angeblichen späteren Neuerungen noch unberührte Kirche. In katholischen Kreisen war das Wort „Vater“, „Kirchenvater“ im 17. Jahrhundert schon längst ein Ehrenname geworden, welcher nur Kirchenschriftstellern des hohen Altertums zuerkannt wurde, und zwar nicht allen, sondern nur denjenigen, welche dank der kirchlichen Korrektheit ihres Lehrvortrages und der ausnehmenden Heiligkeit ihres Lebenswandels eines besondern Ansehens sich erfreuten. Man unterschied deshalb unter den Kirchenschriftstellern des Altertums zwischen „patres“ und „scriptores ecclesiastici“.

Einzelne Väter sind fast noch eingehender als in den Bearbeitungen der Patrologie in anderweitigen historischen Darstellungen behandelt und gewürdigt worden, insbesondere in der schon genannten monographisch angelegten Kirchengeschichte von Le Nain de Tillemont

¹ Früher Prämonstratenser, seit 1690 Protestant.

(gest. 1698) und in der Materialsammlung zur griechischen Literaturgeschichte von J. A. Fabricius (gest. 1736). Der ersteren hat die geistvolle Quellenkritik, der letzteren die außergewöhnliche Erudition bis auf diese Tage ihren Wert gesichert. Auch die „Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum“ von C. Tr. G. Schoenemann (gest. 1802) ist bis zur Stunde ein unentbehrliches Nachschlagebuch für die Geschichte der Edition der lateinischen Väter geblieben.

Rob. Card. Bellarminus S. J., *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus. Cum adiunctis indicibus undecim et brevi chronologia ab orbe condito usque ad annum 1612, Romae 1613, 4°; Coloniae Agr. 1613, 8°*. Die zahlreichen späteren Ausgaben verzeichnet A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus (nouv. éd.)* 1, 510. Bellarmin behandelt auch die biblischen Schriftsteller und geht bis zum Jahre 1500. Nachträge und Ergänzungen zu seinem Werke veröffentlichten Ph. Labbe S. J. (Paris 1660) und C. Ondin O. Praem. (Paris 1686). Eine Fortsetzung von 1500 bis 1600 schrieb A. du Saussay (Toul 1665). — L. E. Du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris 1686 ff, 8°. Die einzelnen Teile des umfangreichen Werkes, welche in Verbindung miteinander eine Geschichte der christlich-theologischen Literatur bis auf die Tage des Verfassers darstellen, erschienen unter verschiedenen Titeln und füllen in verschiedenen Ausgaben eine verschiedene Anzahl von Bänden; siehe Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris 1727—1745, 2, 31—37. Schon der erste Band vom Jahre 1686, welcher über die theologischen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte handelte, erregte durch sehr unkirchliche Haltung vielen Anstoß, und am 10. Mai 1757 ward das ganze Werk auf den Index gesetzt; s. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn 1883—1885, 2, 586. Vgl. H. Hurter, *Nomenclator literarius Theologiae catholicae*³ 4, Oenip. 1910, 839—848. — N. le Nourry O. S. B., *Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum Lugduni editam: in quo quicquid ad eorum scripta et doctrinam varietate scribendi et docendi modos pertinet, dissertationibus criticis examinatur et illustratur*, Paris. 1703—1715, 2 tom., 2°. Der erste Band, auch schon 1694—1697 in Gestalt von zwei Oktavbänden ausgegeben, reicht von den Zeiten der Apostel bis zu Klemens von Alexandrien, der zweite behandelt die lateinischen Apologeten des 3. und 4. Jahrhunderts. Vgl. Hurter a. a. O. 4, 1159—1161. — R. Ceillier O. S. B., *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris 1729—1763, 23 tom., 4°. Ceillier beginnt mit Moses und schließt mit Wilhelm von Auvergne (gest. 1248). Eine *Table générale des matières* zu Ceilliers Werk lieferte Et. Rondet, Paris 1782, 2 Bde, 4°. Eine neue Ausgabe des ganzen Werkes erschien 1858 bis 1869 zu Paris in 16 Bänden 4°. Vgl. Hurter a. a. O. 4, 1443—1445. — D. Schram O. S. B., *Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum*, Aug. Vind. 1780—1796, 18 tom., 8°. Die Bände 16 und 17 gelten dem hl. Ambrosius, Band 18 dem hl. Epiphanius. — G. Lumpfer O. S. B., *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum aliorumque scriptorum eccles. trium primorum saeculorum. ex virorum doctissimorum literariis monumentis collecta*, Aug. Vind. 1783—1799, 13 tom., 8°.

G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria a Chr. n. usque ad saec. XIV*, Lond. 1688, 2°. H. Wharton, *Appendix ad historiam literariam Cl. V. Guil. Cave, in qua de scriptoribus eccles. ab a. 1300 ad a. 1517 pari methodo agitur*, Lond. 1689, 2°. In Verbindung mit dieser

Fortsetzung Whartons wurde Caves Werk noch oft gedruckt. Als die beste Ausgabe gilt die 1740–1743 zu Oxford erschienene, 2 Bde. 2^o. — C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Lips. 1722, 3 tom., 2^o. Der erste Band handelt de scriptoribus ecclesiae antiquis, der zweite umfaßt die Jahrhunderte 9–12, der dritte bringt die Jahrhunderte 13–15 und die Indices.

Joh. Gerhardi *Patrologia sive de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opusculum posthumum. Accesserunt de scholasticis ac historiae ecclesiasticae scriptoribus, tum aliis quoque recentioribus nonnullis iudicia varia*. Jenae 1653, 8^o; ed. 2, s. l. 1668; ed. 3, Gerae 1673. Das Buch beginnt mit Hermes (Hermas) und schließt mit Bellarmin. — In Betreff der *Patrologia* J. Hülsemanns, welche durch J. A. Scherzer 1670 zu Leipzig herausgegeben wurde, muß auf Th. Ittig, *Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus eccles. egerunt*, Lips. 1711, 32–33, verwiesen werden. — J. Gottfr. Olearius, *Abacus patrologicus s. primitivae et succedaneae . . . ecclesiae christianae Patrum atque doctorum maioris minorisve autoritatis, historicorum item et scholasticorum eorumque aetatis, patriae, sortis etc. ut et, quae extant, scriptorum alphabetica enumeratio*, Jenae 1673, 8^o. Der Sohn des Verfassers, J. Gottl. Olearius, gab das Werk vermehrt und erweitert von neuem heraus unter dem Titel: *J. Gottfr. Olearii Bibliotheca scriptorum eccles.*, Jenae 1710–1711, 2 tom., 4^o. Dasselbe erstreckt sich über die Jahrhunderte 1–16.

L. S. le Nain de Tillemont. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux; avec une chronologie et des notes*, Paris 1693–1712, 16 tom., 4^o. Das Werk, welches mit dem Jahre 513 abschließt, ward in der Folge noch öfters aufgelegt. Vgl. v. Hefele in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*?, 11, 1740–1743. — I. A. Fabricii *Bibliotheca Graeca s. notitia scriptorum veterum Graecorum*, Hamburgi 1705–1728, 14 vol., 4^o. Neue, aber nicht zum Abschluß gekommene Ausgabe von G. Chr. Harles. Hamb. 1790–1809. 12 vol., 4^o. Index in I. A. Fabricii *Bibliothecae Graecae editionem* G. Chr. Harlesii, Lips. 1838, 4^o. — C. Tr. G. Scheenemann, *Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem*, Lips. 1792–1794, 2 tom., 8^o. Der im Vorwort des zweiten Bandes verheißene dritte Band ist nicht erschienen.

Über andere patrologische Werke des 16. und 17. Jahrhunderts s. Th. Ittig, *Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt*, Lips. 1711, 8^o. Andere patrologische Werke des 18. Jahrhunderts sind verzeichnet bei Walch-Danz, *Bibliotheca patristica*, Jenae 1834, 5–18; bei Engelmann-Preuß, *Bibliotheca scriptorum classicorum*?, Leipzig 1880–1882, 2, 23–25; bei Richardson, *Bibliographical Synopsis*, in dem Supplementbande der amerikanischen Ausgabe des Übersetzungswerkes *The Ante-Nicene Fathers*, Buffalo 1887, 119–123.

5. Die neueste Zeit. — Auch im 19. Jahrhundert ist das Material der altkirchlichen Literaturgeschichte in stetem Wachsen begriffen geblieben. Das Auge der Mauriner war doch nicht überall hingedrungen. Die Bibliotheken des Abend- und des Morgenlandes boten noch reichen Stoff zu neuen Entdeckungen, Entdeckungen, welche vielfach auch die kühnsten Hoffnungen übertreffen sollten. Als Herausgeber unbekannter griechischer und lateinischer Schriften aus der Blütezeit der Patristik haben namentlich die Kardinäle A. Mai (gest. 1854) und J. B. Pitra (gest. 1889) sich unsterbliche Lorbeeren ge-

sammelt, und die nicht mit Unrecht oft gerügte Mangelhaftigkeit ihrer Editionen findet eben in dem staunenswerten Umfange derselben eine Erklärung und Entschuldigung. Es wurden aber auch ganz neue Literaturgebiete bloßgelegt. Die literarischen Denkmäler der alten syrischen Kirche, welche zuerst der vom Libanon nach Rom übergesiedelte Maronit J. S. Assemani (gest. 1768) gleichsam von ferne dem Abendlande gezeigt hatte, wurden in fortschreitendem Maße durch Ausgaben und Übersetzungen allgemein zugänglich gemacht. Pl. Sukias Somal, Generalabt der Mechitaristen-Kongregation von San Lazzaro (gest. 1846), sammelte die Bausteine zu einer Geschichte der armenischen Literatur, und spätere Mitglieder seiner Kongregation haben auf dem Boden der altarmenischen Kirche eine lange Reihe von Schätzen gehoben. In den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts sind sogar verschiedene längst verloren geglaubte griechische Literaturwerke aus der Urzeit des Christentums zu Tage gefördert worden, allerdings meist nur bruchstückweise und trümmerhaft¹. Daß gleichzeitig viele früher schon edierte Texte auf Grund der Handschriften einer Revision unterzogen wurden und nicht selten eine sehr einschneidende Umgestaltung sich gefallen lassen mußten, braucht nach dem Gesagten wohl kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Fast gleichen Schritt mit der Erforschung des Materials hielt die Sichtung, Bearbeitung und Ausbeutung desselben. Namentlich in Deutschland, England und Nordamerika machte sich ein immer reger und allgemeiner werdendes Interesse für die patristische Literatur bemerkbar. Die protestantische Theologie wandte sich mit ausgesprochener Vorliebe den Problemen der christlichen Urzeit zu; die klassische Philologie wußte die frühere Geringschätzung der christlich-theologischen Literatur mehr und mehr zu überwinden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts drängte sich eine Flut von Monographien, welche diesen oder jenen Zweig des altchristlichen Schrifttums, diesen oder jenen Schriftsteller, diese oder jene Schrift tiefer zu erfassen und allseitiger zu beleuchten versuchten. In unsern Tagen haben protestantischerseits insbesondere A. Harnack und Th. Zahn, katholischerseits vor allen Fr. X. Funk mannigfache Einzelfragen in besondern Abhandlungen erörtert, welche durch Geist und Wissen

¹ Vgl. G. V. Lechler, *Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums*, Leipzig 1886, 8°. (Handelt über die während der Jahre 1836—1886 gemachten Funde zu der christlichen Literatur der sechs ersten Jahrhunderte.) P. Savi, *Dello scoperte e dei progressi realizzati nell' antica letteratura cristiana durante l'ultimo decennio*, Siena 1893, 8°. H. Kiln, *Die neuesten Funde auf dem patristischen Gebiete*: Theolog.-praktische Monatsschrift 11, 1901, 73—82. A. Harnack, *Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte*: Preuß. Jahrbücher 92, 1898, 193—219. G. Krüger, *Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte (1889—1898)*, Gießen 1898. (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen. 14. Folge.)

das Urteil des Lesers gefangen nehmen. Nicht geringer freilich ist, dank dem etwas ungestüm gewordenen Eifer, die Zahl der minderwertigen und gänzlich verfehlten Versuche. Es war ein Kenner der Verhältnisse, welcher den Liebhabern der altchristlichen Literaturgeschichte die Bitte vorzutragen sich erlaubte: „Man möge nicht alles sofort drucken lassen, was einem am Schreibtisch einfällt.“¹

Zusammenfassende Arbeiten veröffentlichten auf katholischer Seite J. A. Möhler (gest. 1838), M. Permaneder (gest. 1862), J. Feßler (gest. 1872), J. Alzog (gest. 1878), J. Nirschl (gest. 1904), H. Kihn (gest. 1912) u. a. Die bedeutendste Leistung stellen die wo immer möglich auf die Einleitungen der Mauriner-Editionen zurückgreifenden „Institutiones Patrologiae“ Feßlers dar, wegen des Reichtums und der Zuverlässigkeit der Einzelangaben von bleibendem Werte. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war es mehr und mehr üblich geworden, die Kirchenschriftsteller des Altertums, mit Ausschluß derjenigen der späteren Zeit, zum besondern Gegenstande literarhistorischer Darstellung zu machen, und auch über die Abgrenzung des christlichen Altertums ward ein gewisses Übereinkommen dahin erzielt, daß man die griechische Literatur bis auf Johannes von Damaskus (gest. vor 754) und die lateinische bis auf Papst Gregor d. Gr. (gest. 604) hinab zu verfolgen pflegte. Als Titel der Darstellung, welche das Leben, die Schriften und die Lehre der Kirchenväter betraf, hatte sich das vorhin erwähnte Wort „Patrologie“ eingebürgert. Einzelne Autoren wählten die Aufschrift „Patrologie und Patristik“, indem sie das Leben und die Schriften der Väter der Patrologie, die Lehre derselben der Patristik (theologia patristica) als ihren eigentümlichen Anteil zuwiesen. Erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben auch protestantische Theologen zusammenhängende Bearbeitungen vorgelegt, sich aber in der Regel auf die drei ersten christlichen Jahrhunderte beschränkt. Genannt seien J. Donaldson, A. Harnack, G. Krüger, H. Jordan. Harnack breitet im ersten Teile seines bis auf Eusebius gehenden Werkes das Material der ältesten christlichen Literaturgeschichte mit einer Vollständigkeit aus, wie sie bis dahin noch nie erreicht und auch noch nie erstrebt worden war. Mit ähnlicher Einläßlichkeit erörtert er im zweiten Teile die chronologischen Fragen, und in der Regel klingt die Erörterung bemerkenswerterweise aus in eine Rechtfertigung der Tradition gegenüber der Kritik². Der dritte Teil, die

¹ G. Krüger, Eine Bitte: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 39, 1896, 169—174.

² In der Vorrede des ersten Bandes des zweiten Teiles (Leipzig 1897, x) wird erklärt: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums ohne Frage in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition.“ Durch den zweiten Band vollends (Leipzig 1904) geht unausgesprochen eine Hochachtung vor der Tradition, welche der Verfasser dieses Werkes fast wie eine Vernachlässigung der Aufgaben der Kritik empfand. Vgl. Theol. Revue 1905, 41 ff.

Darstellung der Literatur, ist noch nicht erschienen. Krüger wollte, übrigens nur im Rahmen eines Grundrisses oder Leitfadens, die Literatur der drei ersten Jahrhunderte nach rein literarischen Gesichtspunkten kennzeichnen und würdigen. Jordan ist bis zum 6. oder 7. Jahrhundert fortgeschritten und hat gleichfalls, nur noch viel entschiedener und durchgreifender als Krüger, die Form der literarischen Produktion in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt, so sehr, daß sein Werk nicht so fast eine Geschichte der Literatur in ihren Formen als vielmehr eine Geschichte dieser Literaturformen ist. Übereinstimmend haben Harnack, Krüger, Jordan die Aufschrift gewählt: „Geschichte der alchristlichen Literatur“. Der damit angedeutete innere Gegensatz zu der katholischen „Patrologie“ soll sogleich noch näher beleuchtet werden.

Hier sei wenigstens noch auf die groß angelegte „Christliche Literaturgeschichte“ des Griechen Derbos sowie auf eine beträchtliche Anzahl deutscher, englischer und französischer Werke hingewiesen, welche diesen oder jenen Ausschnitt aus dem Stoffe der alchristlichen Literaturgeschichte in anderweitigem Zusammenhange behandeln, wie das „Christlich-biographische Lexikon“ über die ersten acht Jahrhunderte von Smith und Wace, die Geschichte der christlich-griechischen Literatur des Altertums von Batiffol, die Geschichte der byzantinischen Literatur von Krumbacher, Ehrhard, Gelzer, mehrere Darstellungen der Geschichte der römischen Literatur, insbesondere diejenige von Schanz, welche den christlichen Schriftstellern dieselbe liebevolle Teilnahme entgegenbringt wie den heidnischen, mehrere Bearbeitungen der Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, insbesondere diejenige von Ebert, welche eine reiche Fülle feinsinniger literarhistorischer Kritik birgt.

Werke katholischer Autoren. J. A. Möhlers *Patrologie oder christliche Literärgeschichte*. Aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen herausgegeben von F. X. Reithmayr. Bd 1: Die ersten drei Jahrhunderte, Regensburg 1840, 8°. (xvi u. 968 S.) Mehr ist nicht erschienen. Eine französische Übersetzung des ersten Bandes veröffentlichte J. Cohen, Löwen 1844, 8°. Von einer anonymen italienischen Übersetzung sind zwei Bände erschienen, Mailand 1842—1843, welche bis zu Klemens von Alexandrien, d. h. bis etwa in die Mitte des Originalbandes gehen. — M. Permaneder, *Bibliotheca patristica*. Tom. 1: *Patrologia generalis*; tom. 2: *Patrologia specialis*, vol. 1, pars 1—3, Landshut 1841—1844, 2 vol., 8°. Der zweite Band, die *Patrologia specialis*, umfaßt die drei ersten Jahrhunderte. Mehr ist nicht erschienen. — J. Feßler, *Institutiones Patrologiae, quas ad frequentiore, utiliore et faciliore SS. Patrum lectionem promovendam concinnavit* J. F., Oeniponte 1850—1851, 2 tom., 8°. Denuo recensuit, auxit, edidit B. Jungmann, ibid. 1890—1896. — J. Alzog, *Grundriß der Patrologie oder der älteren christlichen Literärgeschichte*, Freiburg i. B. 1866, 8°; 4., verbesserte Aufl. 1888. Französische Übersetzung von Abbé Belet, Paris 1867, 8°. — J. Nirschl, *Lehrbuch der Patrologie und Patristik*, Mainz 1881—1885, 3 Bde, 8°. — O. Bardenhewer, *Patrologie*, Freiburg i. B. 1894, 8°; 3., größtenteils neu

bearbeitete Aufl. 1910. Eine französische Übersetzung der ersten Ausgabe von P. Godet und C. Verschaffel erschien 1898—1899 und wiederum 1905 zu Paris. Die zweite Auflage vom Jahre 1901 ward ins Italienische übersetzt von A. Mercati, Rom 1903; ins Englische von Th. J. Shahan, Freiburg i. Br. 1908; ins Spanische von J. M. Solá, Barcelona 1910. — H. Kihn, Patrologie, Paderborn 1904—1908, 2 Bde, 8°.

Werke protestantischer Autoren. J. Donaldson, A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 1: The Apostolical Fathers, London 1864, 8°; 2. ed. 1874. Vol. 2—3: The Apologists, 1866. Mehr ist nicht erschienen. — O. Zöckler, Geschichte der theologischen Literatur (Patristik), Nördlingen 1889 (Handbuch der theologischen Wissenschaften, Supplementband zur 1. und 2. Aufl.). — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Teil 1: Die Überlieferung und der Bestand, bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen, Leipzig 1893, 8° (LXI u. 1020 S.); Teil 2: Die Chronologie, 1897—1904, 2 Bde, Nachträge zu dem ersten Teil bei Harnack, Zur Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen usf. 12, 1). Zu dem zweiten Bande des zweiten Teiles vgl. G. Krüger in den Götting. Gel. Anzeigen 1905, 1—56. — G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten, 1. und 2. Aufl., Freiburg i. B. und Leipzig 1895 (Grundriß der theologischen Wissenschaften, zweite Reihe, 3. Bd.). Dazu Nachträge, 1897. Eine englische Übersetzung der Schrift besorgte Ch. R. Gillet, New York 1897, 8°. — H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911, 8°.

G. J. Derbos, *Νοτιαναζική Γραμματολογία*, Athen 1903 ff, 8°. Bisher drei Bände, welche nicht über die drei ersten Jahrhunderte hinauskommen. P. Batiffol, La littérature grecque (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique: Anciennes littératures chrétiennes), Paris 1897, 12°; 3^e éd. 1901. Batiffol geht hinab bis auf Kaiser Justinian I. (527—565). Die griechischen Theologen der byzantinischen Zeit behandelt A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453)², München 1897, 37—218. Die griechische Kirchenpoesie der genannten Zeit bespricht Krumbacher ebd. 653—705. In W. Christs Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians³, München 1898, sind die christlichen Schriftsteller in einen Anhang und zwar einen sehr wenig befriedigenden Anhang verwiesen worden. In der 5. Auflage, bearbeitet von W. Schmid, München 1908 ff, wurde das Werk in zwei Teile zerlegt, und die noch ausstehende zweite Hälfte des zweiten Teiles soll eine einflächlichere Würdigung der christlichen Schriftsteller von der Hand O. Stählin's bringen. Der erste Teil ist 1912 in 6. Auflage ausgegeben worden.

J. Chr. F. Bähr, Geschichte der römischen Literatur. Bd 4 (Supplementband): Die christlich-römische Literatur, Abteilung 1—3, Karlsruhe 1836 bis 1840, 8°. Abt. 1: Die christlichen Dichter und Geschichtsschreiber Roms, erschien 1872 in 2. Aufl. — W. S. Tenffel, Geschichte der römischen Literatur. Neu bearbeitet von L. Schwabe⁵, Leipzig 1890, 2 Bde, 8°. Von einer 6. Aufl., bearbeitet von Kroll und Skutsch, erschien Bd 2, Leipzig 1910. — M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Teil 3: Die Zeit von Hadrian (117) bis auf Konstantin (324), München 1896, 8°; 2. Aufl. 1905. Teil 4, 1. Hälfte: Die Literatur des 4. Jahrhunderts, 1904. — A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des 11. Jahr-

hundreds. Bd 1: Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls d. Gr., Leipzig 1874, 8°; 2. Aufl. 1889. — M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 8°. Derselbe, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Teil I: Von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrhunderts, München 1911, 8°. Zu dem letzteren Bande vgl. C. Weyman im Hist. Jahrbuch 32, 1911, 333—349.

Die Bearbeitungen der altsyrischen und der altarmenischen Literatur sollen später geeigneten Ortes namhaft gemacht werden.

Recht brauchbar, relativ vollständig und im allgemeinen zuverlässig ist: A. Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines; during the first eight centuries. Edited by W. Smith and H. Wace, London 1877 to 1887, 4 vols., 8°. Eine Reihe von Artikeln bilden kleine Monographien.

§ 2. Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte.

- (1. Die alte Patrologie. 2. Die moderne altchristliche Literaturgeschichte.
3. Schlußfolgerungen.)

1. Die alte Patrologie. — Die Patrologie, wie sie sich nach dem Gesagten seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von der christlich-theologischen Literaturgeschichte abzweigte, handelte ihrem Namen entsprechend von den Vätern oder Kirchenvätern. Kirchenväter aber hießen die als Zeugen des Glaubens der Kirche besonders hervorragenden theologischen Schriftsteller des christlichen Altertums. Die andern theologischen Schriftsteller dieses Zeitraums, welche sich auch zu dem Glauben der Kirche bekannt hatten, aber nicht mit dem Ehrentitel eines Vaters geschmückt wurden, bezog die Patrologie, ohne deshalb auf ihren Namen verzichten zu müssen, gleichfalls in den Rahmen ihrer Aufgabe ein, um einen in sich abgeschlossenen Gegenstand der Behandlung zu gewinnen und die Entwicklung der kirchlichen Literatur im Zusammenhange vorführen zu können. Der Ursprung und die Bedeutung der Bezeichnungen „Kirchenvater“ und „Kirchenschriftsteller“ bleibt einer besondern Erörterung vorbehalten (§ 3). An dieser Stelle kommt es nur darauf an, festzustellen, daß die Patrologie eine Geschichte der altkirchlichen Literatur, d. h. der theologischen Literatur des Altertums, welche auf dem Boden der kirchlichen Lehre steht, war oder doch sein wollte.

Die Darstellung pflegte im allgemeinen nicht sowohl von literarischen als vielmehr von theologischen Gesichtspunkten beherrscht zu sein. Nicht die jeweilige Form des patristischen Schrifttums, sondern der Inhalt, speziell der theologische Lehrgehalt ward in den Vordergrund gerückt. Die Patrologie hat es nie anders gewünscht, als daß sie eine theologische Wissenschaft sei, sie ist sogar lange Zeit hindurch sehr geneigt gewesen, sich als eine bloße Hilfswissenschaft der Dogmatik zu betrachten. Naturgemäß blieben für die Bearbeitung des Stoffes dieselben Rücksichten maßgebend, welche die Wahl und

Abgrenzung desselben bestimmt hatten. Das Recht, einen verhältnismäßig kleinen Abschnitt der christlich-theologischen Literaturgeschichte als besonderes Ganzes für sich zu behandeln, hatte man der eigentümlichen und einzigartigen Bedeutung entnommen, welche gerade dieser Abschnitt beanspruchen durfte, nicht aus literarischen, sondern aus theologischen Gründen. Die Väter der ersten Jahrhunderte sind und bleiben die berufenen Dolmetscher des Denkens und Fühlens der alten Christenheit, sie haben insbesondere das Glaubensbewußtsein der alten Kirche für alle Zeiten urkundlich festgelegt. Mochten neuere christliche Konfessionen noch so entschieden das katholische Traditionsprinzip bekämpfen, sie haben gleichwohl, durch die Natur der Sache gedrängt, nicht umhin gekonnt, für noch so widersprechende Aufstellungen in der kirchlichen Literatur des Altertums einen Angangs- oder Anknüpfungspunkt zu suchen¹.

Erst nach und nach ist es der Patrologie zum Bewußtsein gekommen, daß sie ihrer formalen Seite nach eine historische Wissenschaft ist, welche als solche an die allgemeinen Gesetze historischer Forschung und historischer Darstellung gebunden bleibt. Dank dem gewaltigen Aufschwunge der Geschichtswissenschaft im allgemeinen und der Fülle unerwarteter Entdeckungen auf patristischem Gebiete im besondern mußte diese Erkenntnis in neuester Zeit immer tiefer Wurzel fassen. Aus Freundes- wie aus Feindeskreisen erscholl lauter und lauter der Ruf nach einer geschichtswissenschaftlichen Betrachtungs- und Behandlungsweise. Es waren nicht bloß manche Lücken früherer zusammenfassender Versuche auszufüllen, es wollte auch das einzelne als Teil eines größeren Ganzen und das größere Ganze als der Ausdruck einer bestimmten Geistesströmung oder Lehrrichtung begriffen, es wollten die einzelnen Schriftsteller nicht mehr bloß aufgezählt und aneinandergereiht, sondern nach geschichtlich begründeten Gesichtspunkten gruppiert, es wollte überhaupt die Masse des Stoffes gesichtet und gegliedert werden. Auch die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der nicht-kirchlichen Literatur des Altertums ließ sich nicht mehr verkennen. Als Historiker hatte auch der Patrologe die Aufgabe, zu zeigen, wie es gewesen und wie es geworden. Der Entwicklungsgang der altkirchlichen Literatur aber war wesentlich bedingt und getragen von dem Kampfe gegen die antichristliche und antikirchliche oder häretische Literatur; gerade die älteren kirchlichen Schriftsteller sind zum weitaus größeren Teil erst durch Angriffe herausgefordert

¹ Über das „dogmatisch-historische“ Interesse, welches alle christliche Theologie jeder Zeit an den Kirchenvätern genommen hat, siehe die wegen des protestantischen Standpunktes des Autors bemerkenswerten Ausführungen bei Fr. Nitzsch, *Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik*: Jahrb. für deutsche Theologie 10, 1865, 39 ff.

zum Zweck der Abwehr auf den Plan getreten. Da jedoch das häretische Schrifttum nur um des geschichtlichen Zusammenhanges mit der antihäretischen Literatur, nicht um seiner selbst willen Einlaß in die Patrologie erhielt, so durfte demselben in dem Aufriß der Darstellung nur eine untergeordnete Rolle zuerkannt werden.

Kein Patrologe dürfte Anlaß finden, gegen die vorstehenden Bemerkungen Einspruch zu erheben. Vertreter der altchristlichen Literaturgeschichte aber haben neuerdings, in kritischen Referaten über die erste Ausgabe des vorliegenden Bandes, der Patrologie oder altkirchlichen Literaturgeschichte, in schroffen Worten das Recht bestritten, die nicht-kirchliche oder häretische Literatur in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen¹. Die Argumentation erschöpfte sich in Hinweisen auf den Namen „Patrologie“. Die Aufgabe der Patrologie zu würdigen, schien nicht nötig. Trifft es indessen zu — und wer wollte es leugnen? — daß die kirchliche Literatur im Ringen mit dem häretischen Schrifttum groß geworden ist, so steht es auch außer Zweifel, daß die Patrologie auf stete Berücksichtigung des häretischen Schrifttums nicht verzichten kann. Oder welcher altchristliche Literarhistoriker verweilt nicht bei den antichristlichen Werken eines Celsus, Porphyrius, Hierokles, vielleicht noch mit dem aufrichtigen Bedauern, keinen genaueren Aufschluß über diese Werke geben zu können? Ich behaupte, der altkirchliche Literarhistoriker darf und muß nicht bloß dem häretischen Schrifttum sein Augenmerk leihen, sondern kann auch, ohne die Grenzen des Erlaubten zu überschreiten, so ziemlich alles das über dieses Schrifttum sagen, was der altchristliche Literarhistoriker zu sagen weiß. Wo die Quellen schweigen, pflegt der Historiker nicht viele Worte zu machen. Wie die antichristliche, so ist auch die häretische Literatur der Vorzeit, insoweit sie im Dienste der Häresie stand und die kirchliche Lehre bekämpfte, im großen und ganzen, versprengte Trümmer abgerechnet, zu Grunde gegangen. Die Hauptquelle für die Kenntnis derselben fließt in den meist dürftigen und zusammenhanglosen Zitaten und Referaten, welche die kirchlichen Autoren zum Zweck der Widerlegung ihren Gegenschriften eingeflochten haben. Daher muß auch der altchristliche Literarhistoriker, wenn er anders auf sachentsprechende Gleichmäßigkeit der Darstellung Wert legt, der häretischen Literatur gegenüber

¹ Am lautesten ging Krüger vor. Er hatte zwar in seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur“, übrigens einer in ihrer Art trefflichen Leistung, gerade den Häretikern ein ganz ausnehmend schmeichelhaftes Entgegenkommen bewiesen. Als aber auch ich den Häretikern zu ihrem Rechte verhelfen wollte, trat er mir mit der Erklärung entgegen: „Solange eine Literaturgeschichte von ‚kirchlichen‘ Gesichtspunkten ausgeht, so lange haben die Ketzler hübsch draußen zu bleiben, und zwar von Rechts wegen“ (Literarisches Zentralblatt vom 20. September 1902, 1274).

schweigsam werden. Und um so leichter kann der Patrologe, ohne seine Aufgabe aus dem Auge zu verlieren, auch der häretischen Literatur Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Einzig und allein die gnostische Literatur möchte vielleicht den Patrologen für einen Augenblick in Verlegenheit setzen. Sie läßt sich nicht auf einigen Seiten erledigen. Dieser Band selbst mag Zeugnis geben. Der Besprechung der antignostischen Literatur sollte ein möglichst gedrängter, aber abgerundeter und geschlossener Überblick über die gnostische Literatur voraufgeschickt werden¹. Hier liegt ein Ausnahmefall vor. Keine Häresie der alten Zeit hat eine auch nur annähernd so rege und weitverzweigte literarische Propaganda entfaltet wie der Gnostizismus des 2. Jahrhunderts, wofern es übrigens gestattet ist, diesen Gnostizismus, welcher ja doch eine auf außerkirchlichem Boden erwachsene Religionsphilosophie war, als eine Häresie neben andern Häresien aufzuführen. Seit dem 3. Jahrhundert tritt die häretische Literatur der kirchlichen Literatur gegenüber so sehr in den Hintergrund und in den Schatten, daß eine gleichmäßige Berichterstattung nicht umhin kann, die häretische Literatur gewissermaßen in Parenthese zu stellen. Der zweite Band dieses Werkes enthält nicht nur keinen größeren, sondern gar keinen Abschnitt über häretische Literaturerzeugnisse, obwohl doch auch das 3. Jahrhundert eine gefährliche Häresie empor sprossen und um sich greifen sah: den Monarchianismus, den krankhaften Auswuchs der kirchlichen Reaktion gegen den gnostischen Dualismus. Kein Zweifel, daß wenigstens die römischen Monarchianer, die Ebioniten oder Dynamisten Theodotus der Lederhändler, Theodotus der Wechsler, Artemon sowohl wie die Modalisten oder Patripassianer Noetus, Praxeas, Sabellius, auch in Schriften für ihre Lehre eingetreten sind. Allein ich durfte oder mußte mich auf zwei Worte beschränken, weil eben lediglich die Tatsache literarischer Betätigung festzustellen war, ohne daß es möglich gewesen wäre, über Titel oder Themata oder schriftstellerische Formen irgendwelche näheren Angaben zu machen. Ein etwas längeres Verweilen bei Paul von Samosata war ausschließlich durch die Impulse

¹ In den kritischen Besprechungen der ersten Ausgabe dieses Bandes ist auch von dem Abschnitte über die gnostische Literatur die Rede gewesen. Krüger schrieb (Literarisches Zentralblatt vom 20. September 1902, 1274): „In diesem Abschnitte wird mit einer Ausführlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, die gesamte gnostische Literatur behandelt.“ Harnack schrieb (Theol. Literaturzeitung vom 12. April 1902, 239): „Nur in einem Abschnitte wird der Verfasser seine Leser enttäuschen, nämlich in dem der gnostischen Literatur gewidmeten.“ Harnack ließ seltsamerweise den Titel des Buches, welcher auf eine altkirchliche Literaturgeschichte lautete, gänzlich außer acht; Krüger fühlte sich beleidigt durch jedes Zeichen von Interesse für die Ketzerei und erlaubte seinem Unmut eine derbe Übertreibung. So mag vielleicht gefolgert werden dürfen, daß der betreffende Abschnitt das rechte Maß einhielt.

nahegelegt, welche die kirchliche Literatur von ihm empfangen hat, während es mir fast fraglich zu sein scheint, ob er selbst überhaupt als Schriftsteller tätig war. Und wenn Beryllus von Bostra verbriefte Ansprüche auf den Titel eines Schriftstellers besitzt, so bleibt es doch völlig ungewiß, ob er auch seine nach der herkömmlichen Auffassung gleichfalls monarchianisch oder patripassianisch zugespitzte Sonderlehre in Schriften verfochten hat. Ganz ähnlich wie im 3. Jahrhundert sind die Verhältnisse in den nächstfolgenden Jahrhunderten gelagert. Die nestorianische oder die monophysitische Literatur in ihrer späteren Entwicklung zu verfolgen wird kein Patrologe sich versucht fühlen.

Aber wenn nun doch auch die häretische Literatur ein Plätzchen beanspruchen darf, würde es, um jedem Anschein eines Mißklanges zwischen Titelgebung und Ausführung vorzubeugen, nicht näher liegen, die Patrologie umzutaufen in eine „altchristliche Literaturgeschichte“? Diese Frage soll bald (Abs. 3) genauer erwogen werden. Zunächst mögen noch einige Punkte, über welche die Patrologen selbst verschiedener Ansicht waren, wenigstens kurz berührt sein.

Außer Lehrbüchern der Patrologie sind in den letzten Jahren auch noch Lehrbücher der „Patrologie und Patristik“ erschienen¹, während schon Möhler-Reithmayr die Patristik „eine überzählige Wissenschaft“ geheißen hatte². Der Gebrauch des Wortes Patristik hat im 19. Jahrhundert stetem Schwanken unterlegen. Hauptsächlich ist dasselbe bald als Synonymum des Wortes Patrologie, bald im Unterschiede von Patrologie zur Bezeichnung von Ausführungen über die Lehre der Väter gebraucht worden. Dieser letztere Gebrauch war historisch begründet, insofern das Wort aus dem Terminus „*theologia patristica*“ erwachsen war³. In altprotestantischen Lehrbüchern der Dogmatik wurde vielfach der Doktrin der Väter oder dem kirchlichen Lehrbegriffe nach der Anschauung der Väter ein eigener Abschnitt gewidmet, und die Aufschrift lautete „*theologia historica*“ und später, namentlich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, „*theologia patristica*“, im Gegensatze zur *theologia biblica* und *theologia symbolica*. Den Gegenstand und Zweck des Abschnittes gibt der lutherische Theologe J. Fr. Buddens (gest. 1729) mit den Worten an: „*Per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis*

¹ Noch Nirschl veröffentlichte 1881—1885 ein „Lehrbuch der Patrologie und Patristik“, noch Rézbányay 1894 ein „Compendium Patrologiae et Patristicae“.

² Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, Regensburg 1840, 14.

³ Vgl. Nitzsch in den Jahrb. f. deutsche Theologie 10, 1865, 40 ff. Auffallenderweise erklärt noch Zöckler (Geschichte der theologischen Literatur, Nördlingen 1889, 4), Patristik sei soviel als *πατριστικὴ ἐπιστήμη*. Nitzsch (a. a. O. 48) hatte schon konstatiert: „Es gibt kein griechisches Wort *πατριστικός*.“

christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata.“¹ Aus dieser theologia patristica ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Wissenschaft der Dogmengeschichte hervorgegangen, welche ihrer ursprünglichen Idee nach die fortschreitende Entfaltung und Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre seit den Tagen der Apostel verfolgen und klarstellen sollte. Damit hatte die theologia patristica ihren Lauf vollendet; die Mutter lebte fort in der Tochter. Es lag kein Grund vor, um das Wort Patristik zu retten, die Patrologie nunmehr Patristik zu benennen. Ebenso wenig aber ließ es sich rechtfertigen, wenn man eine Patristik gleichsam als arme Schwester in das Haus der Patrologie aufnahm und die Notizen der Patrologie über die Lehranschauung der Väter auf den Namen der Patristik schrieb. Die Patrologie muß sich wehren gegen eine solche Schwester, weil sie ihrerseits, wofern sie anders wie bisher den theologischen Gesichtspunkt vorherrschend sein läßt, auf eine Würdigung des Lehrgehaltes der Schriften der Väter nicht verzichten kann. Dieser Patristik muß allerdings das Recht der Existenz bestritten werden.

Die kirchliche Literatur des Altertums wurde der Patrologie als Arbeitsfeld zugewiesen. Wie weit reicht das Altertum? und wo beginnt eine neue Zeit? Die meisten neueren Patrologien gehen, wie schon (§ 1, 5) bemerkt, in der griechischen Literatur bis auf Johannes von Damaskus (gest. vor 754), in der lateinischen Literatur bis auf Papst Gregor d. Gr. (gest. 604) hinab. Alzog wollte auch das karolingische Zeitalter noch zu der Periode der Väter gerechnet wissen, zog wenigstens noch die Anfänge der germanisch-mittelalterlichen Poesie in den Bereich seiner Patrologie hinein. Der Verfasser dieses Werkes erlaubte sich den Vorschlag, die lateinische Literatur bis auf Isidor von Sevilla (gest. 636) hinabzuführen, welcher, ganz ähnlich wie Johannes von Damaskus, eine sehr reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltet hat und in dieser Tätigkeit sich auch selbst von dem Bewußtsein durchdrungen zeigt, auf der Grenze zweier Zeiten zu stehen. Ehrhard bezeichnete das 843 zu Konstantinopel gefeierte Fest der Orthodoxie als den von selbst gegebenen Abschluß der patristischen Zeit für die griechische Kirche, während für die lateinische Literatur eine ebenso natürliche und objektiv begründete Demarkationslinie sich weit früher darbiete, in Spanien und Afrika mit der Zerstörung der Kirche durch die Araber, in Gallien und Italien etwa mit der Mitte des 7. Jahrhunderts².

Dieses Schwanken in der Abgrenzung der patristischen Literaturperiode darf nicht befremden. In dem lebendigen Flusse geschicht-

¹ Buddeus, *Isagoge hist.-theol. ad theologiam universam*, Lipsiae 1727, 4^o, 535.

² A. Ehrhard im *Lit. Handweiser* 1895, 602 ff. Bei einer späteren Gelegenheit zeigte Ehrhard sich geneigt, die „vorkarolingische“ Literaturperiode noch in das lateinische Altertum aufzunehmen. S. *Hist. Jahrbuch* 8, 1897, 865.

lichen Lebens lassen sich keine festen Markscheiden ziehen. Perioden oder Entwicklungsphasen, welche sich klar und scharf voneinander abheben, sind durch Übergangsstadien verbunden, in welchen alte und neue Elemente miteinander streiten, so daß bald die Grundfarbe der Vergangenheit, bald diejenige der Zukunft vorherrscht. Auf geistigem Gebiete, in Wissenschaft und Kunst, ist begreiflicherweise eine Periodisierung des geschichtlichen Verlaufes mit besondern Schwierigkeiten verknüpft; hier müssen eben notwendig in dem Bilde der Zeiten die Farben allmählich ineinander verschweben. Und die altkirchliche Literatur, die griechische sowohl wie die lateinische, hat sich auch selbst schon früh in eine Reihe von Zweigen gespalten, welche in ihrer Entwicklung keineswegs gleichen Schritt halten und keineswegs gleichzeitig bei einem Wendepunkte anlangen. Eine völlig einwandfreie Grenzscheide wird sich daher überhaupt nicht ermitteln lassen; eine Bearbeitung der altkirchlichen Literatur wird in ihrem Abschlusse stets etwas gewaltsam zu Werke gehen müssen. Eben deshalb aber sollte auch der Freiheit des Autors ein gewisser Spielraum belassen oder äußeren, nicht dem Gegenstande selbst entlehnten Rücksichten eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden. In erster Linie muß natürlich für die Absteckung einer Literaturperiode der Gesamtentwicklungsgang der jedesmaligen Literatur entscheidend sein. Daß jedoch von diesem Gesichtspunkte aus das Fest der Orthodoxie, welches 842 oder, nach neuerer Berechnung, 843 in der griechischen Kirche eingeführt wurde, „als der Grenzpunkt der patristischen Literaturperiode (für die griechische Theologie) gar nicht verkannt werden kann“, hätte Ehrhard nicht behaupten dürfen. Dieses Fest der Orthodoxie war überhaupt nicht, wie Ehrhard glaubt, „der Ausdruck der Überzeugung, im Besitze eines abgeschlossenen dogmatischen Lehrsystems zu sein“, es war nur der Ausdruck der Freude über den Triumph, welchen die Bestimmungen des siebten allgemeinen Konzils (787) in Sachen der Bilder gegenüber den neuen Ikonoklasten davongetragen hatten. Den Anlaß zur Einführung des Festes gab die glückliche Beendigung des zweiten Bilderstreites, und den Gegenstand des Festes bildete „die Wiederaufstellung der Bilder“. *ἡ ἀναστήλωσις τῶν εἰκότων*. Die Bezeichnung „Fest der Orthodoxie“ ist erst jüngeren Datums und ist von dem Siege des rechten Glaubens über die Bilderstürmerei zu verstehen¹. In den Besitz eines ab-

¹ „Eius [festi] obiectum Graeci sequiores una voce *ἰρθοδοξίαν* appellaverunt a memoria triumphī, quem recta fides ex adversariis deportavit: antiquiores τὴν ἀναστήλωσιν τῶν εἰκότων dixerant imaginibus publicae venerationi palam propositis, qua eadem ratione etiam in Horologio Melchitarum arabice nuncupatur *sudschūd el-īqōnat*, *προσκόνησις τῶν εἰκότων*.“ J. Nilles, *Kalendarium Manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*, ed. 2, 2, Oeniponte 1897, 102. Siehe übrigens auch v. Hefele, *Konziliengeschichte* ⁹ 4, 1879, 108.

geschlossenen dogmatischen Lehrsystems ist die griechische Theologie viel früher gelangt, wie sie denn auch viel früher angefangen hat, auf selbständige Arbeit zu verzichten und von dem Geisteserbe der Väter zu zehren. Der patristischen Periode der griechischen Theologie war die Aufgabe zugefallen, das trinitarisch-christologische Dogma zu entwickeln und zu verteidigen, und das sechste allgemeine Konzil (680) war es gewesen, welches das letzte entscheidende Urteil in den christologischen Streitigkeiten fällte¹. Da aber die Patrologie außer der griechischen auch die lateinische Literatur umspannen soll — um weiteres vorläufig beiseite zu lassen —, so möge es ihr erlaubt sein, sich nach einem griechischen und einem lateinischen Markstein² umzusehen, welche chronologisch nicht allzu weit auseinanderliegen. Und auch die Freude möge man dem Patrologen lassen, auf dem einen wie auf dem andern Gebiete den Faden der Darstellung bei einem Autor abzubrechen, welcher als literarische Persönlichkeit in besonderem Grade repräsentationsfähig erscheint und einen würdigen Abschluß bildet. Übrigens sollte hier nur der Stand der Frage skizziert und einer späteren Entscheidung nicht vorgegriffen werden.

In ganzen sind es vier Literaturströme, welche die Patrologie in ihr Bett aufzunehmen hat: ein griechischer, ein lateinischer, ein syrischer und ein armenischer². Wie soll für Frieden und Ordnung gesorgt werden? Soll man die Sprache zum Scheidungs- und Gliederungsprinzip machen und die Griechen, die Lateiner usf. in gesonderten Gruppen nebeneinander hergehen lassen? oder soll man die Sprache als äußerliches und gleichgültiges Moment beiseite schieben und nach anderweitigen Unterscheidungsmerkmalen, nach Zeit und Ort, nach Arbeitsfeld und Geistesrichtung, nach Art und Form der Schriftstellerei, Griechen und Lateiner usf. zu gemeinsamen Klassen und Verbänden zusammenfassen?

„In medio tutissimus ibis.“ Es ist bekannt, daß in der Sprache die Nationalität zum Ausdruck kommt, daß die Nationalität in hohem Grade dem gesamten Geistesleben Ziel und Richtung gibt, daß die christliche Religion im Unterschiede von den heidnischen Religionen, welche ja selbst nationalen Charakters waren und somit nur einen Faktor der Nationalität bildeten, eine tiefere oder höhere, die nationalen Schranken durchbrechende Einheit des Denkens und Fühlens geschaffen hat, daß aber auch das Christentum die Nationalität nicht hat verwischen können und nicht hat verwischen wollen. Die ganze kirchliche Literatur stellt eine Einheit dar, weil sie einer und derselben Wurzel

¹ Auch S. Merkle äußerte die Ansicht, das Fest der Orthodoxie sei „ein zu später Endpunkt, der schon zu tief im Byzantinismus steckt“ (Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. für Kirchengesch. 11, 1897, 236).

² Die koptische Literatur darf hier außer Betracht bleiben.

entsprossen ist, dem gemeinsamen christlich-kirchlichen religiösen Bewußtsein. Diese Einheit, dieses ökumenische und internationale Gepräge der kirchlichen Literatur würde nicht zur Geltung kommen, würde geradezu mißkannt werden, wenn man die Verschiedenheit der Sprache als entscheidendes Prinzip für die Anordnung und Einteilung des Stoffes aufstellen wollte. Andererseits aber weisen die griechische, die lateinische Literatur usf. doch auch wieder ihre eigentümliche, sagen wir kurz, nationale Färbung auf; sie verfolgen bis zu einem gewissen Grade ihre eigenen Ziele, gehen deshalb auch ihre eigenen Wege und durchlaufen ihre eigene Entwicklung. Um diesen Besonderheiten gebührende Rechnung zu tragen, wird es nicht etwa bloß erlaubt, sondern geboten sein, auch die Sprache bei der Gliederung des Stoffes in Anschlag zu bringen. In Einzelheiten kann und soll hier nicht eingegangen werden. Bei der Literatur der drei ersten Jahrhunderte, zu welcher, abgesehen von wenigen Syrern, nur Griechen und Lateiner Beiträge liefern, darf die Sprache als Scheidungsmerkmal wohl ganz außer Betracht bleiben. Hinter der Gemeinsamkeit der Aufgaben tritt die Eigenart der beiderseitigen Lösungsversuche mehr oder weniger zurück. Anders gestaltet sich die Lage der Dinge mit dem 4. Jahrhundert. Die griechische sowohl wie die lateinische Literatur entwickeln sich zu voller Blüte, und schon deshalb müssen nunmehr auch die von Anfang an vorhandenen Unterschiede oder Gegensätze schärfer zum Durchbruch kommen. Die syrische und die armenische Literatur, welche abseits der großen Straße, wengleich gewissermaßen unter den Fittichen der griechischen Theologie, heranwachsen, um nach kurzen Tagen froher Kraftentfaltung schnell dahinzusiechen, zeigen beide eine so individuelle und scharf umrissene Anlage und Haltung, daß man einer jeden besondere Abschnitte, geschlossene Räume wird zuweisen müssen.

Außer den Einleitungen der vorhin (§ 1, 5) genannten Werke über Patrologie und altchristliche Literaturgeschichte s. Chr. Fr. D. Erdmann, *Prolegomena in Patristicis*. 1: *De Patristices notione et finibus* (Progr.). Regiomonti 1857, 4°. (Erdmann gebraucht das Wort *Patristik* im Sinne von *Patrologie*.) Fr. Nitzsch, *Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik*: *Jahrbücher für deutsche Theologie* 10, Gotha 1865, 37—63. (Auch bei Nitzsch ist *Patristik* soviel als *Patrologie*.) Fr. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*: *Historische Zeitschrift* N. F. 12, 1882, 417 bis 472. (Die Abhandlung enthält mehr, als der Titel erwarten läßt, insofern sie die Gesichtspunkte feststellen will, unter welchen die kirchliche Schriftstellerei der beiden ersten Jahrhunderte zu betrachten sei.) W. C. van Manen, *De leerstoel der oudchristelijke letterkunde*. Rede etc., Groningen 1885, 8°. J. M. S. Baljon, *De oudchristelijke letterkunde*. Redevoering etc., Utrecht 1895, 8°. A. Ehrhard, *Zur Behandlung der Patrologie*: *Lit. Handweiser*. Jahrg. 1895, 601—608. J. Haußleiter, *Der Aufbau der altchristlichen Literatur*. Eine kritische Untersuchung nebst Studien zu Cyprian, Victorinus und Augustin, Berlin 1898, 8°. (Sonderabdruck aus den Götting. Gel. An-

zeigen 1898, Nr 5, 337—379.) G. Krüger, *Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Geschichte der alchristlichen Literatur: Real-zykl. für protest. Theol. und Kirche* 15, 1904, 1—13.

2. Die moderne alchristliche Literaturgeschichte. — „*Contraria iuxta se posita magis elucescunt.*“ Manche der vorstehenden Andeutungen werden in ein volleres Licht treten, wenn jene alchristliche Literaturgeschichte etwas näher gekennzeichnet wird, welche in jüngster Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite an die Stelle der Patrologie gesetzt wurde. Man hat zunächst der bisherigen Bearbeitung der Patrologie viele und schwere Versäumnisse, Mangel an Verständnis für historische Methode, Vernachlässigung des literarischen Momentes usw. vorgeworfen¹, und diese Vorwürfe waren in weitem Umfange durchaus berechtigt und begründet. Man ist indessen weiter gegangen und hat der Patrologie selbst die Existenzberechtigung abgesprochen. Ihre Idee sei verfehlt, ihre Fundamente unhaltbar. Das Erbe der Patrologie müsse eine alchristliche Literaturgeschichte antreten, welche das gesamte Schrifttum der christlichen Vorzeit von rein literarhistorischem Standpunkte aus zu beleuchten habe. Krüger leitet seinen Grundriß mit folgenden Sätzen ein: „Die Geschichte der alchristlichen Literatur lehrt die schriftstellerischen Erzeugnisse des christlichen Geistes auf dem Boden der alten Welt unter rein literarischen Gesichtspunkten, ohne Rücksicht auf ihre kirchliche oder theologische Bedeutung, einzeln und im Zusammenhange ihrer Formen kennen und würdigen. Sie unterscheidet sich somit von der Patrologie, die mit dem der Dogmatik entnommenen Begriffe des ‚Kirchenvaters‘ arbeitet und nach Auswahl und Behandlung des Stoffes sich als eine Disziplin der katholischen Theologie darstellt.“ Kurze, aber hinlänglich deutliche Worte, welche nicht bloß den Unterschied zwischen dieser alchristlichen Literaturgeschichte und der Patrologie erkennen, sondern auch die Gründe der Ersetzung der einen durch die andere wenigstens erschließen lassen. Und diese Gründe liegen nicht in allgemein gültigen Erwägungen wissenschaftlicher Art, sondern lediglich in den Anschauungen und Voraussetzungen des modernen rationalistischen Protestantismus.

In der Tat, die Patrologie ist eine spezifisch katholische Disziplin; ja schon das Wort Patrologie hat einen spezifisch katholischen Klang. Allerdings ist dieses Wort, wie früher bemerkt (§ 1, 4), erst jungen Datums und allem Anscheine nach protestantischer Herkunft. Aber es ist dem Glaubensbewußtsein entsprungen, welches die Protestanten aus dem katholischen Mutterhause mitnahmen in die Fremde. Diese

¹ Siehe namentlich Fr. Overbeck in der *Historischen Zeitschrift* N. F. 12, 1882, 417 ff.

Protestanten kannten noch „Kirchenväter“ und verehrten in ihnen die Zeugen des wahren Glaubens, des Glaubens der alten Kirche. Sie glaubten noch, daß eine bestimmte Summe von Heilswahrheiten von Gott selbst geoffenbart und bei der Kirche hinterlegt und von der Kirche wenigstens bis tief ins Mittelalter hinein treu und unverfälscht bewahrt worden sei. „Per theologiam patristicam“, hörten wir soeben den Lutheraner Buddeus erklären, „intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac-propagata.“ So die naiven Väter. Ihre Söhne sind zu der Einsicht vorgedrungen, daß von einem übernatürlichen Ursprung des Christentums, ja von einer durch Christus gestifteten Kirche überhaupt nicht die Rede sein kann. Erst nach Verlauf einer langen Entwicklungsperiode, in welcher das von Christus gepredigte Evangelium fort und fort umgeprägt und hellenisiert und paganisiert worden, etwa gegen Ende des 2. Jahrhunderts, ward eine sog. katholische Kirche gegründet, selbstverständlich ein reines Menschengebilde, ein Werk recht niedriger Intriguen und politischer Machtbestrebungen, im besten Falle ein Ergebnis des Strebens nach Konzentration der Kräfte¹. Da, wo keine Kirche war, kann es natürlich auch keine kirchliche Literatur gegeben haben. Die älteste christliche Literatur darf daher eben nur christliche Literatur genannt werden, ohne daß es möglich wäre, den Sinn oder die Tragweite dieses Namens genauer zu umgrenzen. Nach Overbeck

¹ Freiherr v. Hertling hat den Gegensatz der Anschauungen wie folgt beschrieben: „Nach katholischer Lehre sind die heiligen Schriften Zeugnisse der Offenbarung, welche in ihrem ganzen Umfange von Christus den Aposteln verkündet und von diesen ihren Nachfolgern übergeben wurde. Unter göttlichem Beistande hütet das lebendige Lehramt der Kirche den ihm anvertrauten Glaubensschatz. Eine inhaltliche Bereicherung konnte die durch Christus vollendete Offenbarung nicht mehr erfahren, wohl aber konnte und mußte das, was sie an Inhalt einschloß, immer allseitiger und vollständiger herausgearbeitet werden. So steht uns die Gegenwart mit der Vergangenheit in einem kontinuierlichen Zusammenhange. Die Entwicklung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens ist für uns in der Tat eine organische. Nach dem ursprünglichen Gehalte des Christentums fragen heißt für uns nicht, ein nahezu oder gänzlich verschwundenes mit den Mitteln der Wissenschaft rekonstruieren, sondern nach den Keimen fragen, aus denen in verständlicher Notwendigkeit, entsprechend den Bedürfnissen der wechselnden Zeiten, unser heutiges Kirchentum, unsere heutige Dogmatik hervorgewachsen ist. Anders für die, welche diesen Standpunkt nicht teilen. An Stelle einer kontinuierlichen, von einer inneren Lebensmacht getragenen Entwicklung sehen sie nur ein Geschehe disparater Kräfte, ein Zusammentreffen der mannigfachen Bestandteile, welche die Flut der Jahrhunderte von allen Höhen der Menschheit zusammengeschwenmt hat. Und als die ursprüngliche Gestalt des Christentums gilt ihnen, was sich etwa noch als die unterste Grundlage dieses Agglomerats, als die tiefste unter den übereinander gelagerten Schichten bestimmen läßt.“ Siehe v. Hertlings Vortrag über „Christentum und griechische Philosophie“ in den Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München, München 1901, 65.

ist eine „christliche Urliteratur“ streng zu scheiden von der später auftretenden und auf ganz anderem Stamme erwachsenen „kirchlichen Literatur“. Der Gnostizismus ward in den Ausführungen Overbecks absichtlich außer Betracht gelassen. Nach Krüger ist die „urehrliche Literatur“ abgelöst worden durch die gnostische Literatur, und auf die gnostische Literatur ist erst die „kirchliche Literatur“ gefolgt¹. Und was ist denn nun diese „kirchliche Literatur“? und wodurch unterscheidet sie sich von nicht-kirchlicher Literatur? Eine allgemein und objektiv gültige Antwort läßt sich nicht geben. Der Inhalt der Begriffe „kirchlich“ und „nicht-kirchlich“, „orthodox“ und „häretisch“ ist stets im Flusse begriffen geblieben, hat sozusagen von Tag zu Tag gewechselt. Zwar ist die sog. katholische Kirche, nach welcher die Literatur benannt wird, selbst nie müde geworden, für sich und namentlich auch für ihre Lehre apostolische Herkunft und apostolische Autorität in Anspruch zu nehmen, in Wirklichkeit aber hat diese Kirche und namentlich auch ihre Lehre die durchgreifendsten Wandlungen, die einschneidendsten Umgestaltungen, die widersprechendsten Neuerungen erfahren. Und es war auch keine Selbsttäuschung, wenn sie selbst das Gegenteil behauptete, es war bewußte Lüge. „Eben weil die Kirche“, so versichert Harnack, „vorgab, stets dieselbe gewesen zu sein und zu bleiben, mußte sie ihre Gegenwart immer wieder in die Vergangenheit versetzen und stets daran arbeiten, diese auszutilgen. Weil sie behauptete, sie sei immer das gewesen, was sie heute ist, durfte sie das nicht gelten lassen, was sie einst wirklich gewesen war.“² Die Konsequenzen liegen zu Tage. Ein kirchlicher Glaube, welcher trotz aller äußeren Entfaltung stets wesentlich derselbe gewesen und geblieben wäre, ist eine durchaus unhistorische Fiktion. Die sog. Kirchenväter waren nur Träger oder Vertreter persönlicher und sehr wandelbarer Meinungen. Ein Glaube, den sie hätten bezeugen können, war gar nicht vorhanden. Die Ausdrücke „kirchliche Literatur“ und „patristische Literatur“ mögen als Notbehelfe noch ihre Dienste tun, können aber nichts weiter sein als Namen ohne Inhalt. Die Unterscheidung zwischen kirchlich und nicht-kirchlich, orthodox und häretisch entbehrt aller inneren Berechtigung, aller sachlichen Begründung. Eben das, was heute noch als kirchlich galt, ist vielleicht morgen schon von der Kirche selbst als häretisch gebrandmarkt worden. Mit diesen Thesen ist allerdings, das bedarf keines weiteren Beweises, der alten Patrologie der Boden entzogen³.

¹ Übrigens hat Krüger später sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß er der gnostischen Literatur „eine besondere Stellung anwies“ (Theologische Literaturzeitung 1901, 101).

² Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur*, Teil I, xxvii.

³ Ehrhard hat es sehr auffallend gefunden, daß ich (in früheren Äußerungen über dieses Thema) „einen Gegensatz zwischen der Patrologie und der altchrist-

Wenn aber die Freunde dieser Thesen allen Anlaß hatten, die Patrologie zu den Toten zu legen, hatten sie auch noch ein Recht, auf dem Grabe der Patrologie eine altchristliche Literaturgeschichte aufzupflanzen? Kann das, was sie vom Christentum noch übrig gelassen haben, wirklich der Quellpunkt der Wasser einer neuen Literatur gewesen sein? Oder ist es vielmehr schon an der Zeit, das Haus der altchristlichen Literaturgeschichte niederzureißen und das Inventar der antiken Literaturgeschichte zu überweisen? Mit direkter Bezugnahme auf Harnacks „Geschichte der altchristlichen Literatur“ hat v. Wilamowitz von den „Scheuklappen der christlichen Literaturgeschichte“ gesprochen, welche „die Einheit des geistigen Lebens“ so wenig anerkenne, und die Behauptung aufgestellt, eine Geschichte der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte habe „im Grunde genau die Berechtigung wie eine Geschichte der katholischen Literatur seit dem Tridentinum“¹. Ob Harnack ihm wohl eine klare Definition des Unterschiedes zwischen christlicher und hellenistischer Literatur geben wird?²

Der Stoff der altchristlichen Literaturgeschichte deckt sich im wesentlichen mit dem Stoffe der Patrologie. Gleich zu Eingang der Darstellung geben die Schriften des Neuen Testaments zu Differenzen Anlaß. Die Patrologie hatte diese Schriften ausgeschlossen, die altchristliche Literaturgeschichte will sie einbegriffen wissen. „Es ist willkürlich“, sagt Krüger³, „von einer Betrachtung der urechristlichen Literatur eine Gruppe von Schriften auszuschließen, die ihr Dasein als solche nicht literarischen, sondern kirchlichen Gründen verdankt.“ Gewiß, wenn die Schriften des Neuen Testaments nichts anderes sind, als was die sonstigen Schriften des Urchristentums auch sind, wenn dieselben von Haus aus rein menschliche Geisteserzeugnisse darstellen, welche erst von der werdenden oder eben gewordenen sog. katholischen Kirche zu inspirierten Offenbarungsurkunden umgestempelt wurden (das ist es, was Krügers Redeweise besagen will), weshalb sollte man zögern, dem Betrage gegenüber Protest zu erheben und die vermeintlichen heiligen Bücher ihrem natürlichen Zusammenhange

lichen Literaturgeschichte aufstelle und letztere als eine spezifisch protestantische Schöpfung preisgebe“ (Lit. Handweiser 1895, 605 ff.). Er hat nicht genugsam beachtet, daß ich nicht von der altchristlichen Literaturgeschichte schlechtweg oder von einer irgendwie gearteten altchristlichen Literaturgeschichte redete, sondern speziell und ausschließlich von derjenigen altchristlichen Literaturgeschichte, welche in neuester Zeit von protestantisch-rationalistischer Seite der Patrologie gegenübergestellt worden ist.

¹ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Die griechische Literatur des Altertums, bei Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 234; vgl. 187.

² Vgl. vorläufig die Antwort an v. Wilamowitz bei Jordan, Gesch. der altchristl. Lit., Leipzig 1911, 13 ff.

³ Gesch. der altchristl. Literatur XI.

wieder einzugliedern? Wenn dagegen die Schriften des Neuen Testaments, wie die katholische und die altprotestantische Lehre behaupten, vom Heiligen Geiste eingegeben sind, so ist es nicht willkürlich, so ist es tief begründet, eine Schranke zu ziehen zwischen Göttlichem und Menschlichem.

Damit wird jedoch dem Patrologen noch nicht verwehrt, wenn er es für angezeigt erachtet, einleitungsweise auch von den Schriften des Neuen Testaments zu handeln. Er würde sich dadurch keiner Herabwürdigung dieser Schriften schuldig machen, er würde sich keineswegs auch schon zu der für Krüger maßgebend gewesenen Wertung dieser Schriften bekennen. Hieronymus hat keinen Anstand genommen, die Schriften des Neuen Testaments, an deren inspiriertem Charakter er nicht zweifelte, an die Spitze seines Kataloges zu stellen. Kürzlich noch hat Batiffol die Schriften des Neuen Testaments in seinen Grundriß der christlich-griechischen Literatur des Altertums einbezogen¹. Aber nicht bloß Batiffol, auch Krüger kann und will nicht leugnen, daß diese Schriften in andern theologischen Disziplinen einer einläßlicheren Behandlung unterzogen werden müssen, daß die notwendigerweise knappen und kargen Bemerkungen einer weiter ausgreifenden Literaturgeschichte der Bedeutung dieser Schriften nicht zu entsprechen vermögen. Gleichviel mit welchem Rechte und aus welchem Grunde, tatsächlich sind nun einmal die biblischen Schriften auch eine literarhistorische Größe sondergleichen geworden. „Mit Rücksicht auf die Einleitung in das Neue Testament“ wies Krüger in seiner Literaturgeschichte den biblischen Schriften „noch nicht einmal einen halben Bogen“ zu und beschwichtigte sein Gewissen mit der Hoffnung, man werde diesen halben Bogen nicht etwa „einer Kritik unterwerfen“, sondern als „Füllsel ignorieren“². Harnack sah sich gezwungen, wenigstens von dem ersten Teile seiner Literaturgeschichte, der Darlegung der Überlieferung und des Bestandes, die biblischen Schriften einfach auszuschließen. Unter diesen Umständen muß sich indessen, wenn nicht dem altchristlichen Literarhistoriker, welcher darauf bestehen mag, seine prinzipiellen Voraussetzungen zur Geltung zu bringen, so doch dem Patrologen unabweisbar die Frage aufdrängen, was denn Notizen über die biblischen Schriften bezwecken sollen, welche ihrem Gegenstande so wenig gerecht werden können, daß sie fast fürchten müssen, überhaupt nur gesehen zu werden. Anspruch auf einen Platz in der Patrologie dürften derartige Andeutungen jedenfalls nur dann erheben, wenn sie zur Lösung der Aufgabe der Patrologie mehr oder

¹ Im 17. Jahrhundert hat Kardinal Bellarmin, im 18. Jahrhundert hat der Benediktiner Ceillier die biblischen Schriften des Alten wie des Neuen Testaments in Verbindung mit der späteren kirchlichen Literatur behandelt; vgl. § 1, 4.

² Krüger, *Gesch. der altchristl. Literatur* xi f; vgl. Krüger, *Nachträge* 2.

weniger unentbehrliche Dienste leisteten. Aber andern helfen zu können, sind sie selbst zu dürftig. Die Patrologie wird namentlich bei Würdigung der ältesten nachbiblischen Literaturdenkmäler nicht verfehlen dürfen, auf Verwandtschafts- und Abhängigkeitsbeziehungen zu den biblischen Schriften hinzuweisen. Aber warum soll sie dieser Pflicht bei gesonderter Behandlung der beiden Schriftenreihen nicht ebenso leicht oder ebenso vollständig nachkommen können?

Ein zweiter Differenzpunkt betrifft die häretische Literatur. Die Patrologie will die kirchliche oder die zum Glauben der Kirche sich bekennende theologische Literatur auf ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange begleiten. Die altchristliche Literaturgeschichte will die theologische oder kirchliche Stellung und Bedeutung eines Schriftstellers außer allem Ansatz lassen. Marcion hat also auf dasselbe Maß von Beachtung Anspruch wie Justinus Martyr, Valentinus ist ebenso sitz- und stimmberechtigt wie Irenäus. Nichtsdestoweniger muß auch die altchristliche Literaturgeschichte aus äußeren Gründen, der Not gehorchend, nicht dem freien Triebe, bezüglich der häretischen Literatur sich verhältnismäßig recht kurz fassen. Die Patrologie aber ist aus inneren Gründen, um die kirchliche Literatur desto tiefer und allseitiger beleuchten zu können, genötigt, auch der häretischen Literatur ihre Spalten zu öffnen. Davon ist vorhin bereits (Abs. 1) gehandelt worden. Zu der Frage, ob die häretische Literatur des Altertums zum Gegenstande einer gesonderten Betrachtung außerhalb der Patrologie gemacht werden solle, ist kein Anlaß gegeben. Es muß vielmehr als selbstverständlich gelten, daß die Gnostiker am passendsten in Verbindung mit den Antignostikern, die Montanisten als Seitenstück zu den Antimontanisten usf. zur Sprache kommen.

Schließlich mag auch noch einiger literarischen Trümmer gedacht werden, welche vorhin, als von dem Arbeitsgebiete der Patrologie die Rede war, unerwähnt bleiben durften. Außer theologischen Schriftwerken hatten schon die ersten christlichen Jahrhunderte auch einzelne literarische Versuche profanen Gegenstandes aufzuweisen, und in späteren Jahrhunderten sind wenigstens bescheidene Anfänge einer Profanliteratur christlichen Bekenntnisses dem theologischen Schrifttume zur Seite gegangen. Die älteren Schriften dieser Art sind jedoch sämtlich bis auf die Titel oder bis auf sehr geringfügige Bruchstücke dem Untergange anheimgefallen. Was über solche Schriften bekannt ist, kann auch die Patrologie um so ungezwungener einfließen lassen, als die Autoren, sehr wahrscheinlich ohne jede Ausnahme, zugleich auch theologische Schriftsteller gewesen sind.

Ist es demnach im wesentlichen ganz derselbe Stoff, welchen die Patrologie und die altchristliche Literaturgeschichte darstellen wollen, so muß hingegen die Darstellung selbst sich schon deshalb sehr ver-

schieden gestalten, weil sie in ihrem ganzen Verlaufe von entgegengesetzten Prinzipien beeinflusst wird. In der Ermittlung der nackten Tatsachen, in der Abgrenzung dessen, was wirklich in die kirchliche Vorzeit zurückreicht, in der Feststellung dessen, was dieser oder jener Autor wirklich gesagt hat, eröffnet sich ein weites Feld gemeinsamer und an und für sich auch friedlicher Arbeit. In der Erklärung und Beurteilung der Tatsachen, auch der literarhistorischen und textkritischen Tatsachen, in der Ausfüllung der mannigfachen Lücken der Überlieferung, in der Verknüpfung der beglaubigten Einzelercheinungen zu einem Gesamtbilde kommen immer wieder jene feindlichen Prinzipien zur Geltung, und eine Verständigung ist ausgeschlossen. „*Contra negantem principia non est disputandum.*“ Doch soll hier nicht auf die sachlichen Widersprüche im einzelnen, sondern auf die Verschiedenheit des Zieles und der Richtung der Darstellung im großen und ganzen hingewiesen werden.

In der alten Patrologie drängt sich allenthalben der theologische und kirchliche Gesichtspunkt vor, in der modernen altchristlichen Literaturgeschichte soll mehr oder weniger ausschließlich der literarische Gesichtspunkt Führer und Leiter sein. Mit andern Worten: dort wird der Inhalt, hier wird die Form der Literatur bis zu einem gewissen Grade der alles beherrschende Mittelpunkt der Darstellung. Ihrer Natur nach schließen diese Gesichtspunkte sich keineswegs gegenseitig aus; man wird vielmehr sofort geneigt sein, der Darstellung die Palme zuzuerkennen, welche nach Möglichkeit sowohl der Form wie auch dem Inhalte der Literaturwerke Rechnung zu tragen sucht. Gegensätze werden erst durch einseitige Bevorzugung des einen Gesichtspunktes vor dem andern geschaffen. Der größten Einseitigkeit hat sich wohl Overbeck schuldig gemacht, wenn er der altchristlichen Literaturgeschichte als Programm und Leitstern den Satz vorhielt: „Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein.“¹ In diesem Satze erscheint der durchgreifende Unterschied zwischen der altchristlichen Literaturgeschichte und dem, was man gewöhnlich Literaturgeschichte nennt, sozusagen völlig verkannt². Schon Nietzsche hatte betont, die allgemeine Literaturgeschichte oder die Literaturgeschichte einer Nation habe freilich auch eine kunstgeschichtliche Seite, die Schriften der Kirchenväter aber seien im allgemeinen keine

¹ Overbeck in der Historischen Zeitschrift N. F. 12, 1882, 423.

² Ich muß bei diesem Urteil bleiben, obwohl inzwischen, wie schon bemerkt (§ 1, 5), Jordan den Satz Overbecks wirklich zum Leitstern seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur“ (Leipzig 1911) erhoben hat, und zwar ohne Einschränkung und ohne Rückhalt. Daß diese „Geschichte“ in ihrer Art eine recht tüchtige Arbeit ist, soll damit nicht geleugnet werden.

Kunstprodukte und wollten keine Kunstprodukte sein¹. Aber auch Jülicher, entschiedener Gegner der theologischen Voraussetzungen Nitzschens, räumt bereitwillig ein, „daß die altchristliche Literaturgeschichte sich nicht bloß als Geschichte der literarischen Formen geben soll, sondern den Inhalt — wenn darunter nur nicht die einzelnen Lehrmeinungen verstanden werden — als das Wichtigste an dieser Literatur mit gleicher Sorgfalt wie den Wechsel der Formen in Betracht zu ziehen hat.“² In der Tat, diese Literatur ist keine „schöne Literatur“, sondern der Niederschlag des Lebens und Leidens, des Glaubens und Hoffens der alten Christenheit. Diese Autoren sind keine „Schriftsteller“ oder „Literaten“, sondern Kirchenmänner und Theologen. Sie haben, seltene Ausnahmen abgerechnet, stets die Form zurückgestellt hinter den Inhalt. Eben deshalb aber ist es zunächst und hauptsächlich nicht die Form, sondern der Inhalt, in welchem auch die Geschichte dieser Literatur sich abspielt. Und die allgemeinen Umrisse und Grundzüge ihrer Geschichte bieten sich dem unbefangenen Auge von selbst dar. Diese Geschichte läuft parallel oder ist vielmehr organisch verbunden mit der Geschichte der Kirche, insbesondere der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Wissenschaft. Solange man also die Richtschnur der Darstellung dem Stoffe selbst entnehmen will, so lange wird man kaum umhin können, auch den theologisch-kirchlichen Gesichtspunkt zur Geltung kommen zu lassen³.

3. Schlußfolgerungen. — Es ist nicht zu leugnen, daß die Patrologie oder altkirchliche Literaturgeschichte manche Versäumnisse früherer Tage wieder einzuholen hat. Sie hat vor allem weit mehr als bisher eine geschichtswissenschaftliche Erfassung und Durchdringung ihres Gegenstandes anzustreben, den pragmatischen Zusammenhang der literarhistorischen Tatsachen verstehen zu lernen und verstehen zu lehren, nicht mehr bloß die Schriften der einzelnen Väter und wiederum die einzelnen Schriften der Väter für sich zu betrachten, sondern auch die gemeinsamen treibenden Kräfte und die wechselnden zeitgeschichtlichen Beziehungen aufzudecken. Sie hat außerdem weit mehr als bisher den jedesmaligen Formen der literarischen Produktion, der Entstehung wie der Entwicklung derselben, ihr Augenmerk zuzuwenden.

Aber zu einem Bruch mit der Vergangenheit, zu einer Umgestaltung von prinzipieller Tragweite liegt kein Grund vor. Denn nicht allgemein gültige Erwägungen wissenschaftlicher Art, sondern sehr bestrittene dogmengeschichtliche Voraussetzungen waren es, welche

¹ Nitzsch in den Jahrb. f. deutsche Theologie 10, 1865, 53.

² Ad. Jülicher in den Götting. Gel. Anzeigen 1903, 605.

³ Vgl. die mehr ins einzelne gehenden Bemerkungen Merkles in der Römischen Quartalschr. usw. 11, 1897, 237 ff.

den Anstoß dazu gaben, die alte Patrologie durch die moderne altchristliche Literaturgeschichte zu ersetzen. Man verlange also nicht im Namen der Wissenschaft, was nur eine Forderung persönlicher Ansichten ist. Krüger kennzeichnete meine Ausführungen mit den Worten: „Keine wissenschaftlichen, sondern katholisch-kirchliche Gesichtspunkte.“¹ Er nennt „wissenschaftlich“, was sonst rationalistisch, und „katholisch-kirchlich“, was sonst positiv christlich heißt. Setzt man nur die richtigen Worte ein, so ist der Sachverhalt bereits in helles Licht gerückt. Krügers „Geschichte der altchristlichen Literatur“ ist auf die dogmengeschichtlichen Konstruktionen Harnacks aufgebaut, und meine „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ gründet sich auf die bekanntlich nicht bloß in katholischen Kreisen geteilte Überzeugung von der göttlichen Herkunft der Kirchenlehre und ihrer ungetriebenen Fortpflanzung im Laufe des Altertums. Das ist der Gegensatz, und zwar der ganze Gegensatz, freilich weit und tief genug. Es stehen sich zwei Geistesrichtungen gegenüber, zwischen denen kein Bund zu flechten ist. Die eine erblickt das höchste Schibboleth der Wissenschaftlichkeit in der Ungläubigkeit und Offenbarungsfeindlichkeit, die andere schämt sich nicht, zu bekennen, daß sie im Dienste der Offenbarung, des Christentums und der Kirche stehen will.

Trotz alledem wäre wenigstens bezüglich des Namens der umstrittenen Disziplin eine Verständigung nicht gerade ausgeschlossen. So feindselig wie die altchristlichen Literaturhistoriker dem Namen „Altkirchliche Literaturgeschichte“, stehen die altkirchlichen Literaturhistoriker dem Namen „Altchristliche Literaturgeschichte“ nicht gegenüber. Ohne an dem überlieferten Begriffe und Charakter der Patrologie rütteln zu wollen, hat man in jüngster Zeit auch katholischerseits sogar eine gewisse Vorliebe für die Benennung „Altchristliche Literaturgeschichte“ bekundet. Früher schon haben Möhler-Reithmayr und Alzog ihre Darstellungen „Patrologie oder (ältere) christliche Literaturgeschichte“ überschrieben, offenbar von dem Gedanken geleitet, daß die patristische und die altchristliche Literatur wenigstens dem vorliegenden Bestande nach fast völlig zusammenfallen. Der Name „Altkirchliche Literaturgeschichte“ oder „Patrologie“ enthält von vornherein schon ein Bekenntnis zu positiv christlichen Anschauungen. Der Name „Altchristliche Literaturgeschichte“ hat einen neutralen Klang, ohne theologische oder dogmatische Färbung. Er ist an und für sich nicht Fisch und nicht Fleisch. Er läßt die Auffassung des Gegenstandes, den zur Anwendung kommenden Wertmaßstab, den ganzen theologischen Standpunkt des Autors vorläufig durchaus dahingestellt. Könnte infolgedessen auch ein altkirchlicher Literaturhistoriker unter dem Namen eines altchristlichen Literaturhisto-

¹ Literarisches Zentralblatt vom 20. September 1902, 1274.

rikers auftreten, was würde, muß man fragen, mit der vorläufigen Verschleierung seines wahren Gesichtes gewonnen sein? Der Gegensatz zwischen „altkirchlich“ und „altchristlich“ geht auch durch die protestantisch-theologische Literatur bis auf diese Stunde: Harnack veröffentlicht „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“, Zahn „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur“. Und wenn von „altchristlicher“ Seite ausdrücklich erklärt wird, bei dem „altchristlich“ handle es sich um „die Ausmerzung eines Restes dogmatischer Vorurteile“¹, so wird der andern Seite das Recht nicht vor-enthalten werden können, in und mit dem „altkirchlich“ Verwahrung einzulegen gegen pseudowissenschaftlichen Übermut. Ausschlaggebend jedoch wird die Erwägung sein und bleiben müssen, daß man die Dinge beim rechten Namen nennen soll. Die noch erhaltene Literatur des christlichen Altertums ist nun einmal sozusagen durchweg theologischen und, von einem verschwindend kleinen Bruchteil abgesehen, zugleich auch kirchlichen Charakters. Und der theologisch-kirchliche Charakter ist es, welcher dieser Literatur nicht nur ihr eigentümliches Gepräge gibt, sondern auch ihre Bedeutung für alle folgenden Jahrhunderte sichert. „A potiori fit denominatio.“ Mit dem Namen „christlich“ ist dieser Schriftenbestand nicht ausreichend gekennzeichnet. Mit dem Prädikate „Christen“ sind diese Schriftsteller selbst nicht zufrieden gewesen. Denn welche Blöße hätte sich nicht schon in das Feigenblatt des Christennamens gehüllt, im 2. Jahrhundert ebensowohl wie im 20. Jahrhundert? Mehr oder weniger alle und insbesondere alle höher ragenden Gestalten unserer Literaturgeschichte haben vielmehr selbst Anwälte und Wortführer der Kirche sein wollen und sind hinwieder von der Kirche als Zeugen und Gewährsmänner der kirchlichen Lehre anerkannt und beglaubigt worden und haben deshalb von jeher die Namen getragen: „Kirchenvater“, „Kirchenschriftsteller“, „Kirchenlehrer“.

§ 3. Kirchenvater, Kirchenschriftsteller und Kirchenlehrer.

(1. Kirchenvater. 2. Kirchenschriftsteller. 3. Kirchenlehrer.)

1. Kirchenvater. — Die Patrologie hat ihren Namen erhalten von den Vätern oder Kirchenvätern, und die Väter sind die in theologischer und kirchlicher Hinsicht besonders hervorleuchtenden Schriftsteller des christlichen Altertums. Der Gebrauch des Wortes Vater hat eine lange Entwicklung durchgemessen, bevor er in der bezeichneten Weise fixiert wurde, und es ist von mannigfachem Interesse, diese Entwicklung zu verfolgen.

¹ Krüger in der Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche³ 15, 1904, 12.

Nach dem Vorgange des Alten Testamentes (vgl. namentlich den Ausdruck Prophetensöhne = Prophetenschüler) pflegt auch das Neue Testament gerne das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler mit dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn zu vergleichen, den Lehrer den Vater, den Schüler den Sohn zu nennen. Es genügt an 1 Kor 4, 14—15 zu erinnern: „Nicht um euch zu beschämen schreibe ich dies, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen. Denn wenn ihr auch zehntausend Erzieher in Christus (im Christentume) haben solltet, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus habe ich durch das Evangelium euch gezeugt.“ Eben diese Redeweise ist in der Folgezeit üblich geblieben. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts sagt Irenäus gelegentlich: „Qui enim ab aliquo edoctus est, verbo ‚filius‘ docentis dicitur et ille eius ‚pater‘.“¹ Nicht viel später schreibt Klemens von Alexandrien: „Die Lehrer nennen wir ohne weiteres Väter“ (*ὡς πῶς πατέρας τοὺς κατηγγήσαντός φημεν*)². In einem Briefe des Bischofs Alexander von Jerusalem an Origenes heist es von Pantänus und Klemens, den gemeinsamen Lehrern des Schreibers und des Adressaten: „Als Väter (*πατέρας*) verehren wir jene Seligen, welche uns vorangegangen.“³

Ein immerhin viel gebrauchter, wenn auch durchaus nicht stehender Titel war das Wort Vater schon in den ersten Jahrhunderten für den Bischof. In dem „Martyrium S. Polycarpi“ machen Heiden und Juden ihrem Hasse gegen Polykarp in dem Rufe Luft: „Dieser ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen“ (*ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατήρ τῶν Χριστιανῶν*)⁴. Einige Briefe an Bischof Cyprian von Karthago tragen die Aufschrift: „Cypriano papae“ bzw. „Cypriano papati“⁵. Dionysius d. Gr. nennt seinen unmittelbaren Vorgänger auf dem Bischofsstuhle von Alexandrien „unsern seligen Vater Heraklas“ (*παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον*)⁶. Einer näheren Erläuterung bedarf dieser Titel nicht. Als das Haupt der Gemeinde bzw. der Diözese wird der Bischof in Parallele gesetzt zu dem Haupte

¹ Iren., Adv. haer. 4, 41, 2.

² Clem. Al., Strom. 1, 1, 1. Parallelen zu dieser Äußerung sind gesammelt in J. Potters Ausgabe der Werke des Alexandriner (Oxford 1715), abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 8, 688, bei Dindorf, Clem. Al. opp. 4, 169. Vgl. auch die Nachweise bei Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 6, Leipzig 1900, 83 A. 1.

³ Eus., Hist. eccl. 6, 14, 9.

⁴ Mart. S. Polyc. 12, 2.

⁵ Cypr., Ep. 30 31 36.

⁶ Eus., Hist. eccl. 7, 7, 4. Seit dem 6. Jahrhundert beginnt das Wort „papa“ im Abendlande der ausschließliche Ehrenname des Bischofs von Rom zu werden, während im Morgenlande der weitere Gebrauch des Wortes sich länger erhält. Näheres bei Labanca in den Actes du 12^e Congrès internat. des Orientalistes, t. 3, partie 2, Florence 1902, 47 ff. sowie bei de Labriolle im Bulletin d'ancienne littér. et d'archéol. chrét., 1, 1911, 215 ff.

der Familie. Es ist nicht nötig, den Titel Vater speziell darauf zurückzuführen, daß der Bischof der Träger des kirchlichen Lehramtes war. Aber freilich umfaßte die Regierungsgewalt des Bischofs auch die Lehrgewalt. Dionysius d. Gr. wollte zu dem Ketzertaufstreite Stellung nehmen, als er erklärte: „Diese Regel und Norm habe ich von unserem seligen Vater Heraklas überkommen.“

Seit dem 4. Jahrhundert ist insbesondere bei Verhandlungen über den wahren Glauben unzähligmal von den Vätern, den heiligen Vätern die Rede, und zwar werden dieselben, ganz ähnlich wie Heraklas bei Dionysius, als die maßgebenden Repräsentanten der kirchlichen Lehrüberlieferung eingeführt. „Wir nehmen keinen neuen Glauben an“, lautet ein oft zitiertes Wort des hl. Basilius d. Gr., „welcher uns von andern geschrieben würde, und wir unterfangen uns auch selbst nicht, die Ergebnisse unseres Nachdenkens zu verkündigen, um nicht etwa Menschenweisheit als die Satzungen der Religion auszugeben, sondern was die heiligen Väter uns gelehrt haben (*ἄπερ παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων δεδιδάχμεθα*), das teilen wir denen mit, welche uns fragen.“¹ Und der kaum minder große Freund des hl. Basilius, Gregor von Nazianz, rühmt sich, die Lehre, welche er aus der Heiligen Schrift vernommen und von den heiligen Vätern überkommen (*ἧς ἔχουσα παρὰ τῶν θείων λογίων, ἦν ἐδιδάχθην παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων*), stets unverändert, ohne jede Akkommodation an die wechselnden Zeitverhältnisse, festgehalten zu haben². Cyrillus von Alexandrien ist sich bewußt, in seinem Kampfe gegen den Nestorianismus die Ansichten der heiligen Väter, insbesondere des seligen und hochberühmten Vaters Athanasius zu vertreten (*ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων διόξαις ἐπόρευθα πανταχοῦ, μάλιστα δὲ τοῦ μακαρίου καὶ πανευφήμου πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου*)³. Dagegen vermeinten die Semipelagianer Südgalliens in Augustins Gnadentheorie nach dem Ausdrucke Prospers von Aquitanien einen Abfall von der Anschauung der Väter und dem kirchlichen Glaubensbewußtsein zu erblicken (*contrarium putat patrum opinioni et ecclesiastico sensui*)⁴. Auch die Konzilien stützen sich mit Vorliebe auf die Autorität der Väter. Die alexandrinische Synode des Jahres 430 will in ihrem Schreiben an Nestorius den Bekenntnissen der heiligen Väter folgen und so gleichsam auf königlichem Pfade einherschreiten (*ἐπόμενοι δὲ πανταχοῦ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογίαις . . . καὶ βασιλικὴν ὡσπερ ἐροχόμενοι τριβὸν*)⁵. In der ersten Sitzung des dritten allgemeinen

¹ Bas. M., Ep. 140, 2, Migne, PP. Gr. 32, 588.

² Greg. Naz., Or. 33, 15, Migne 36, 233.

³ Cyr. Al., Ep. 39 ad Ioan. Ant., Migne 77, 180. Aus Cyrillus von Alexandrien ließen sich Berufungen auf die Väter wohl zu Dutzenden anführen. Vgl. nur Ep. 45 ad Succ. bei Migne 77, 232; Ep. 55 bei Migne 77, 294 usw.

⁴ Prosp. Aquit., Ep. ad Aug., inter epp. S. Aug. n. 225, c. 2.

⁵ Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1072.

Konzils zu Ephesus, 431, werden Zeugnisse verlesen aus Schriften der heiligsten und gottesfürchtigsten Väter und Bischöfe und zum Teil auch Märtyrer (*βιβλία τῶν ἁγιωτάτων καὶ ἁγιαστότων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ ἁγιασμένων μαρτύρων*)¹. Die Mitglieder des vierten allgemeinen Konzils zu Chalcedon, 451, rufen nach Verlesung des Schreibens Leos d. Gr. an Flavian von Konstantinopel: „Das ist der Glaube der Väter (*τῶν πατέρων*), das ist der Glaube der Apostel“²; sie entscheiden über den wahren Glauben „im Anschluß an die heiligen Väter“ (*ἐκόμενοι τοῖς ἁγίοις πατέρας*)³; sie verurteilen denjenigen, welcher „die Lehre der Väter verfälscht“ (*τῶν πατέρων παραχαράττει τὴν ἔννοιαν*)⁴.

Der Plural „die Väter“ tritt also als eine mehr oder weniger geschlossene Größe auf. Und die Väter erscheinen als die Vertreter der kirchlichen Lehrtradition und in weiterer Folge als die Zeugen und die Richter des wahren Glaubens. Wie ist der Ausdruck zu erklären? Man ist auch noch in jüngster Zeit geneigt gewesen, das Wort Väter einfach im Sinne von Vorfahren zu nehmen⁵. Man hätte sich darauf berufen können, daß in früheren Jahrhunderten Papias, Irenäus, Klemens von Alexandrien ihre Lehrer und Gewährsmänner als „die Alten“, *οἱ πρεσβύτεροι*, zu bezeichnen pflegten⁶. Nichtsdestoweniger vermag diese Erklärung nicht zu befriedigen. Allerdings sind jene Väter auch Vorfahren, aber sie bilden zugleich eine ganz bestimmte und fest umgrenzte Gruppe von Vorfahren. Und nicht sowohl ihr höheres Alter ist es, worauf der Name Väter hinweist, als vielmehr ihre kirchliche Stellung. Es handelt sich um diejenigen Vorfahren, welche den Glauben der Kirche zu bezeugen und zu vertreten hatten, die rechtmäßigen Inhaber des kirchlichen Lehramtes, die Bischöfe, selbstverständlich die katholischen oder orthodoxen Bischöfe. Zu den „heiligsten und gottesfürchtigsten Vätern und Bischöfen und zum Teil auch Märtyrern“, aus deren Schriften in der ersten Sitzung des Ephesinums vom 22. Juni 431 Zeugnisse verlesen werden⁷, zählen auch Theophilus von Alexandrien (gest. 412) und Atticus von Konstantinopel (gest. 425). In der Sammlung von „Väterbeweistellen“ (*paternae auctoritates*), welche Leo d. Gr. seinem Schreiben an Flavian vom 13. Juni 449 als Nachtrag folgen

¹ Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1184.

² Conc. Chalc., Act. 2, bei Mansi 6, 972.

³ Ebd., Act. 5, bei Mansi 7, 116.

⁴ Ebd., Alloc. ad Marcianum Imp., bei Mansi 7, 465.

⁵ So noch S. Merkle in der Römischen Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usw. 11, 1897, 234.

⁶ Näheres bei Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Literatur, Tl 3, Erlangen 1884, 157—159; Tl 6, Leipzig 1900, 78 ff. Zahn hat nachgewiesen, daß *οἱ πρεσβύτεροι* so viel als die Alten ist, und nicht etwa so viel als die Presbyter.

⁷ Mansi 4, 1184—1196.

ließ¹, finden sich auch Zitate aus Schriften Augustins (gest. 430) und Cyrills von Alexandrien (gest. 444). Es werden also auch Bischöfe der jüngsten Vorzeit Väter genannt. Es werden aber immer nur Bischöfe Väter genannt. Leo d. Gr. führt auch nicht einen einzigen Schriftsteller an, welcher nicht Bischof gewesen wäre, und ebenso waren es ausschließlich Schriften von Bischöfen, aus welchen in der ersten Sitzung des Ephesinums Zeugnisse zur Verlesung kamen. Wenn hier von „Vätern und Bischöfen und zum Teil auch Märtyrern“ gesprochen wurde, so sollte das Wort Väter näher erläutert oder nachdrücklicher hervorgehoben werden: alle diese Väter waren Bischöfe, einige derselben waren überdies auch Märtyrer². Es stehen indessen noch deutlichere Beweise zur Verfügung. Athanasius³ schreibt bezüglich der im Jahre 325 zu Nicäa versammelten Bischöfe: Wenn dieselben den Sohn für wesenseins mit dem Vater erklärt (*ἔγραψαν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱόν*), so hätten sie sich nicht selbst erst ihre Ausdrücke eronnen, sondern sich auf das Zeugnis von Vätern gestützt (*οὐχ ἑαυτοῖς εὐρόντες τὰς λέξεις, ἀλλ' ἐκ πατέρων ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν*), und unter diesen Vätern sind zunächst und hauptsächlich zwei alte Bischöfe (*ἐπίσκοποι ἀρχαῖοι*) verstanden, Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien, welche auch schon die Homousie des Sohnes in Schutz genommen hatten. Sofort wendet sich Athanasius gegen die Arianer mit den Worten: „Wie können sie nun das Konzil von Nicäa zurückweisen, da doch auch ihre Väter (*καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν*) dasselbe unterschrieben haben?“ (Kurz vorher war der arianisierende Bischof Eusebius von Cäsarea namhaft gemacht worden, welcher das Glaubensbekenntnis des Nicänums auch unterzeichnete.) . . . „Wessen Erben und Nachfolger sind sie denn? Wie können sie diejenigen Väter nennen (*λέγειν πατέρας*), deren Bekenntnis sie nicht annehmen?“⁴ Augenscheinlich hat Athanasius den Namen Väter nur Bischöfen, insbesondere Bischöfen der Vorzeit zuerkannt. Die Bischöfe und sie allein waren eben die Erben der Lehrgewalt der Apostel. Augustinus ruft im Streite mit dem Pelagianer Julianus von Eklunum auch den hl. Hieronymus, welcher nicht Bischof gewesen war, als Zeugen für die kirchliche Lehre von der Erbsünde auf⁵. Augustinus ist sich aber

¹ Mansi 6, 961—972.

² Auch bei Cyrillus von Jerusalem (Cat. 23, 9) ist von den bereits entschlafenen heiligen Vätern und Bischöfen, im Unterschiede von den Märtyrern, die Rede. „Väter und Bischöfe“ ist ein *ἐν διὰ ὄνοιν*.

³ Ep. ad Afros c. 6, Migne, PF. Gr. 26, 1040.

⁴ Eine sehr ähnliche Argumentation findet sich bei Orosius, Liber apologeticus contra Pelagium c. 5.

⁵ Aug., Contra Julianum 1, 34; vgl. 2, 33 36. Statt Augustinus würde vielmehr Gregor von Nyssa zu zitieren sein, wenn das unter seinen Werken stehende Enkomium auf Ephräm den Syrer (Migne 46, 819—850) echt wäre. In diesem Enkomium wird nämlich Ephräm, welcher sehr wahrscheinlich nur Diakon,

wohl bewußt, damit eine gewisse Schranke durchbrochen zu haben. Dem zu erwartenden Einspruche Julians im voraus schon belegend, betont er ausdrücklich: wenn Hieronymus auch nicht Bischof gewesen, so müsse derselbe gleichwohl mit Rücksicht auf seine außergewöhnliche Gelehrsamkeit und die Heiligkeit seines Lebens als zuverlässiger Dolmetsch des Glaubens der Kirche anerkannt werden.

Augustins Berufung auf Hieronymus ist beachtenswert. Sie kündigt einen Umschwung des Sprachgebrauches an. Von den Bischöfen der Vorzeit ging der Name Väter auf die Kirchenschriftsteller der Vorzeit über. Die Brücke bildete der Begriff des autoritativen Zeugen des Glaubens der Kirche. Eben die Aufgabe, welche die Bischöfe hatten, in Glaubenssachen als Richter zu fungieren, wurde bei späteren Verhandlungen der Gelehrten und der Konzilien mehr und mehr den kirchlichen Schriftstellern der Vorzeit zugewiesen. Weitans die meisten und bedeutendsten dieser Schriftsteller hatten auch Bischofsstühle eingenommen, und wenn von den Bischöfen des Altertums in der Folgezeit eben nur mehr diejenigen zu Worte kommen konnten, welche in Schriften ihre Lehranschauung niedergelegt hatten, so konnten anderseits auch solche Schriftsteller, welche nicht zur bischöflichen Würde aufgestiegen waren, dem Glauben der Kirche ihrer Zeit in durchaus zuverlässiger Weise Zeugnis geben. Je häufiger nun bei Glaubensstreitigkeiten an das frühere oder das ursprüngliche Glaubensbewußtsein der Kirche appelliert wurde, um so schneller mußte der Sinn des fort und fort gebrauchten Ausdruckes „die Väter“ eine gewisse Wendung erfahren: man meinte die Zeugen des Glaubens der alten Kirche, man suchte und fand aber diese Zeugen nicht sowohl in den Bischöfen als vielmehr in den kirchlichen Schriftstellern der Vorzeit. Nur konnten freilich, wie schon Augustinus andeutete, nicht alle diese Schriftsteller als vollgültige Zeugen betrachtet und schlechtweg Väter genannt werden. Es war erst im einzelnen zu untersuchen, ob der Schriftsteller die Autorität beanspruchen könne, welche dem Bischofe sein Amt lieh. Eingehender als Augustinus hat sich Vincentius von Lerinum in seinem 434 geschriebenen Commonitorium mit dieser Frage befaßt. Er wiederholt unablässig die Mahnung, an der Lehre der heiligen Väter festzuhalten (c. 3 33 usf.)¹, und läßt keinen Zweifel darüber, daß er unter diesen Vätern nicht sowohl die Bischöfe als vielmehr die Kirchen-

jedenfalls aber nicht Bischof gewesen ist, immer wieder „Vater“ genannt und „den Vätern“ zugezählt. Gerade diese Redeweise ist jedoch einer der Verdachtsgründe, welche es wahrscheinlich machen, daß das Enkomium nicht dem Nyssener, sondern einem jüngeren Autor angehört.

¹ Leider gibt es zwei verschiedene Kapitelabteilungen des Commonitoriums. Ich zitiere nach der älteren, aus dem 16. Jahrhundert herrührenden Abteilung. Die andere ist von St. Baluze 1684 eingeführt worden.

schriftsteller der Vorzeit versteht. Eben deshalb aber kann er nicht umhin, seiner Mahnung eine Erläuterung bzw. Einschränkung beizufügen. Gott, sagt er, habe auch schon große Lehrer der Kirche zur Prüfung der Christen (nach Deut. 13, 3) in Irrtümer fallen lassen (c. 15). Am schlagendsten zeige wohl der Fall des großen Origenes, daß der Katholik mit der Kirche den Lehrer als solchen anerkennen müsse, nicht aber mit dem Lehrer den Glauben der Kirche verlassen dürfe (omnes vere catholici noverint se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere, c. 23). Bezüglich Tertullians sei schon vom hl. Hilarius von Poitiers (Comm. in Mt 5, 1) treffend bemerkt worden, derselbe habe durch seine spätere Irrlehre auch seine beifallswerten Schriften ihres Ansehens beraubt (sequenti errore detraxit scriptis probabilibus auctoritatem, c. 24). Als maßgebende Norm des Glaubens und der Schriftauslegung könne demnach nur das übereinstimmende Zeugnis derjenigen Väter gelten, welche in ihrer Lehre dem Glauben der Kirche ihrer Zeit unverbrüchlich treu geblieben und in ihrem Leben bis ans Ende Vorbilder christlicher Tugend gewesen seien. „Eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt“ (c. 39). „Recurrendum ad sanctorum patrum sententias (diximus), eorum dumtaxat, qui suis quisque temporibus et locis in unitate communionis et fidei permanentes magistri probabiles exstitissent“ (c. 41).

Damit wären zwei Klassen von Vätern, oder genauer, zwei Klassen von Kirchenschriftstellern des Altertums gegeben. Nur die Schriftsteller der einen Klasse dürfen im vollen Sinne des Wortes „patres“ oder „magistri probabiles“ heißen. Den andern, wie Tertullian und Origenes, mangelt es an kirchlicher Korrektheit des Lehrvortrages und auch an Heiligkeit des Lebenswandels. Diese Unterscheidung, in der Natur der Sache selbst begründet, ist bis zur Stunde herrschend geblieben. Um nur einige ältere Belege anzuführen, so lehnt Papst Hormisda in einem Briefe an Bischof Possessor vom 13. August 520 Berufungen auf die Schriften des semipelagianisch gesinnten Bischofs Faustus von Reji mit dem Bemerkten ab: Faustus und andere Schriftsteller, welche nicht als Väter anerkannt würden (quos in auctoritatem patrum non recipit examen), könnten zu einem Zweifel in Betreff des katholischen Glaubens oder der kirchlichen Disziplin oder überhaupt zu irgend welchem Präjudiz keinen Anlaß bieten. „Fixa sunt“, fährt der Papst fort, „a patribus, quae fideles sectari debeant instituta . . . Errat autem is qui a via, quam patrum electio monstravit, exorbitat.“¹ Die Kirchenschriftsteller sind also einer Prüfung

¹ Hormisda P., Ep. 124, 4. Der Text der Ausgaben schwankt. Ich zitiere nach O. Günthers Ausgabe der sog. Collectio Avellana, Corpus script. eccl. lat., vol. 25, pars 2, Vindob. 1898, 699.

(examen) zu unterziehen. Die Väter stellen eine Auslese (electio) von Kirchenschriftstellern dar. Papst Agatho spricht in seinem dogmatischen Schreiben an Kaiser Konstantin Pogonatus vom Jahre 680 gleichfalls von den heiligen Vätern, welche die römische Kirche annimmt (τῶν ἁγίων πατέρων οὓς ἐδέξατο αὐτῆ ἡ ἀποστολικὴ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, sanctorum patrum quos haec apostolica Christi ecclesia suscipit)¹, und wiederum von anerkannten Vätern des orthodoxen Glaubens (ἐγκρίτων πατέρων τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, probabilibus patribus orthodoxae fidei)². Ebenso ist auf der Lateransynode des Jahres 649, auf dem sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel, 680, auf dem siebten allgemeinen Konzil zu Nicäa, 787, von den „anerkannten Vätern“ die Rede³. Auf dem letztgenannten Konzil wurde festgestellt, daß Eusebius von Cäsarea stets mit dem Arianismus geliebäugelt habe und deshalb nicht zu den „anerkannten Vätern“ gezählt werden könne⁴.

Ein ausführliches Verzeichnis von Kirchenvätern, deren Schriften Empfehlung verdienen, und andern theologischen Schriftstellern, vor deren Werken zu warnen ist, bietet zum erstenmal die vielgenannte Gelasianische Dekretale „De libris recipiendis et non recipiendis“. Der hier in Betracht kommende Abschnitt derselben, eben der Teil, welcher dem Ganzen seinen Namen gegeben, erhebt zwar mit Unrecht Anspruch auf den Namen des Papstes Gelasius (492—496), wird aber unbedenklich als getreuer Spiegel der Anschauungen und Grundsätze der römischen Kirche des 6. Jahrhunderts gelten dürfen. Angenommen und gutgeheißen werden⁵ die „opuscula“ des Cyprian, des Gregor von Nazianz, des Basilius d. Gr., des Athanasius, des Chrysostomus, des Theophilus von Alexandrien, des Cyrillus von Alexandrien, des Hilarius von Poitiers, des Ambrosius, des Augustinus, des Hieronymus, des Prosper von Aquitanien sowie das Schreiben Leos d. Gr. an Flavian von Konstantinopel. „Item“, heißt es weiter, „opuscula atque tractatus omnium patrum orthodoxorum, qui in nullo a sanctae Romanae ecclesiae consortio deviarunt nec ab eius fide vel praedicatione seiuncti sunt, sed ipsius communicationi per gratiam Dei usque in ultimum diem vitae suae fuere participes⁶, legendos decernit (Romana ecclesia).“

¹ Mansi, SS. Conc. Col. II, 235 f. ² Ebd. 269 f.

³ „Probabiles ecclesiae patres“, οἱ ἐγκριτοὶ τῆς ἐκκλησίας πατέρες, Conc. Later. Rom. can. 18, Mansi 10, 1157 f; ἁγίων καὶ ἐγκρίτων πατέρων, Conc. Constant. III, Act. 10, Mansi 11, 392; τῶν ἐγκρίτων πατέρων, Conc. Nic. II, Act. 6, Mansi 13, 313.

⁴ Mansi 13, 313 ff.

⁵ Ich benutze den Text bei E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recip. et non recip., Leipzig 1912, 36 ff.

⁶ Man erinnere sich des vorhin angeführten Satzes des Vincentius von Lerinum: „Eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt.“

Ebense sei den Dekretalen der römischen Päpste Achtung und Ehrerbietung entgegenzubringen. Es folgen einläßlichere Würdigungen einzelner Schriften oder Schriftengruppen und einzelner Schriftsteller. Von den Werken des Origenes könnten nur diejenigen angenommen werden, welche Hieronymus nicht beanstandete; alle andern seien mit ihrem Verfasser abzuweisen. Die Chronik und die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea sollten mit Rücksicht auf die Fülle des behelrenden Inhaltes nicht schlechthin verworfen sein, wengleich der Verfasser im ersten Buche seiner Erzählung sich lau gezeigt (in primo narrationis suae libro tepuerit) und später ein Buch zur Verherrlichung und Entschuldigung des „Schismatikers“ Origenes veröffentlicht habe. Dagegen werden alle übrigen, von „Häretikern oder Schismatikern“ verfaßten Schriften durchaus abgelehnt, und eine lange Reihe solcher Schriften (pauca quae ad memoriam venerunt) wird mit Namen aufgeführt. Es sind teils biblische Apokryphen teils „opuscula“ älterer und jüngerer Kirchenschriftsteller. Unter den letzteren erscheinen auch „opuscula Tertulliani apocrypha“, „opuscula Fausti Regiensis Galliarum apocrypha“. — Diese Dekretale hat großes Ansehen erlangt und die abendländische Überlieferungsgeschichte der altchristlichen Literatur wesentlich beeinflußt. Sie fußt ihrerseits vornehmlich auf der Autorität des hl. Hieronymus, indem sie das von diesem seinerzeit gefällte Urteil zu ihrer Norm und Richtschnur nimmt.

Die Patrologen pflegen vier zum Begriffe eines Kirchenvaters gehörige Merkmale aufzuzählen: „doctrina orthodoxa“, „sanctitas vitae“, „approbatio ecclesiae“, „antiquitas“. Die späteren Jahrhunderte hatten sich mehr und mehr daran gewöhnt, den Ehrennamen Väter auf Kirchenschriftsteller des Altertums zu beschränken (vgl. § 1, 4). Auf sie fand der Name ja auch in reicherm Maße Anwendung, nicht sowohl ihres höheren Alters als vielmehr ihrer größeren Autorität wegen, welche letztere freilich in ihrem Alter wurzelte (vgl. § 2, 1). Die Abgrenzung des Altertums oder der Zeit der Väter hat allerdings, wie schon mehrfach bemerkt wurde, bis in die Gegenwart hinein einem gewissen Schwanken unterlegen (§ 1, 5; 2, 1). Die „approbatio ecclesiae“ entnimmt man den Verhandlungen und Entscheidungen der allgemeinen Konzilien, den Lehrschreiben der Päpste und sonstigen kirchlichen Kundgebungen von mehr oder weniger autoritativem Charakter. Die in derartigen Dokumenten entweder ausdrücklich mit dem Namen Vater geschmückten oder doch zur Bezeugung des kirchlichen Glaubens aufgerufenen Schriftsteller pflegt man als approbierte Väter zu bezeichnen. Außerdem hat man die von solchen approbierten Vätern ihrerseits anerkannten oder empfohlenen Schriftsteller als approbierte Väter gelten lassen wollen¹.

¹ Vgl. die Werte der Gelasianischen Dekretale: „Item Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus.“

Reiches Material bietet J. Fessler. *Institutiones Patrologiae*. Ed. B. Jungmann, t. 1, Oeniponte 1890, 15—57: De notione et auctoritate SS. Patrum. — Die Frage, weshalb und inwiefern die Lehre der Kirchenväter als Erkenntnisquelle der apostolischen Überlieferung und des katholischen Dogmas anzusehen ist, erörtert die Dogmatik. Vgl. übrigens Fessler-Jungmann a. a. O. 41—57. Siehe auch B. Labanca, *Del nome Papa nelle chiese cristiane di Oriente ed Occidente: Actes du 12^e Congrès internat. des Orientalistes*, Rome 1899, t. 3, partie 2, Florence 1902, 47—101. P. de Labriolle, *Une esquisse de l'histoire du mot „Papa“: Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chret.* 1. 1911, 215—220. Leider hat de Labriolle Labancas Ausführungen nicht gekannt.

2. Kirchenschriftsteller. — Der Ausdruck „*ecclesiastici scriptores*“ oder „*ecclesiae scriptores*“ begegnete uns schon in dem Vorworte der Schrift des hl. Hieronymus „*De viris illustribus*“. Eben diese Kirchenschriftsteller waren es, welche Hieronymus „*viri illustres*“, Männer der Wissenschaft, nannte, wie er ja auch selbst erklärte, seine Schrift sei eigentlich (*proprie*) „*De scriptoribus ecclesiasticis*“ zu betiteln (s. § 1, 1). Von Kirchenvätern ist in dieser Schrift überhaupt nicht die Rede. Die Ausbildung des Begriffes der Väter aber als der zuverlässigen Dolmetscher des wahren Glaubens ging, wie gezeigt, Hand in Hand oder fiel geradezu zusammen mit der Unterscheidung zweier Gruppen von Kirchenschriftstellern des Altertums, und diese Unterscheidung, schon von Augustinus und deutlicher und schärfer noch von Vincentius von Lerinum vollzogen, hat man in neuerer Zeit in die Worte Kirchenväter und Kirchenschriftsteller gefaßt. Die Kirchenschriftsteller zweiten Ranges, für welche das Altertum noch keinen besondern Namen hatte, stellt man als Kirchenschriftsteller schlechtweg den Kirchenvätern gegenüber. Kirchenschriftsteller sind nach diesem Sprachgebrauche diejenigen theologischen Schriftsteller des christlichen Altertums, welche sich zum Glauben der Kirche bekennen, aber der auszeichnenden Merkmale, mithin auch der theologischen und kirchlichen Autorität der Kirchenväter ermangeln.

3. Kirchenlehrer. — Es ist begreiflich, daß auch die Kirchenväter sich nicht alle des gleichen Ansehens bei der Nachwelt erfreuten. Einige Väter hatten nur diese oder jene Seite des kirchlichen Glaubens beleuchtet, andere hatten sozusagen schon alle Gebiete der christlichen Theologie ausgemessen. Einige Väter hatten nur der erklärten Lehre der Kirche Zeugnis gegeben, andere hatten in der Auslegung und Begründung dieser Lehre, ihrer Zeit vorausseilend, für Jahrhunderte oder für Jahrtausende der theologischen Forschung die Bahn gebrochen und den Weg gewiesen. Am nächsten liegt das Beispiel Augustins. So wie er ist kein anderer Kirchenvater der Meister der spekulativen Theologie für alle Zeiten geworden. Insbesondere waren es bekanntlich die tiefgründigen Probleme der kirchlichen Anthropologie, Natur und Übernatur, Freiheit und Gnade, in deren Bearbeitung Augustins

Genie seine höchsten Triumphe feierte. Papst Cölestinus (422—432) schon hat in seinem Schreiben an die Bischöfe Galliens semipelagianischen Angriffen gegenüber das Andenken Augustins auf das wärmste in Schutz genommen und dabei betont, seine Vorgänger bereits hätten den Bischof von Hippo stets den besten Lehrmeistern beigezählt (*quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam a meis semper decessoribus haberetur*)¹. Papst Hormisda hat noch einmal in dem schon erwähnten Briefe an Possessor, unter Zurückweisung des Semipelagianers Faustus von Reji, Augustinus für den glaub- und vertrauenswürdigen Interpreten der kirchlichen Lehre über Freiheit und Gnade erklärt². In ähnlicher Weise wie Augustinus forderten auch einzelne andere Väter teils durch die kirchliche Korrektheit ihrer Theologie teils durch den Umfang ihrer literarischen Leistungen in besonderem Grade die Anerkennung und Bewunderung der Folgezeit heraus. In einem Briefe des Bischofs Licinianus von Karthagena an Papst Gregor d. Gr. werden Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustinus und Gregor von Nazianz „die heiligen alten Väter, die Lehrer und Verteidiger der Kirche“ (*sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesiae*) genannt³. Papst Agatho zeichnet in seinem schon angeführten Lehrschreiben vom Jahre 680 Ambrosius mit dem Titel *ὁ μέγας διδάσκαλος*. „doctor magnus“, Leo d. Gr. und Cyrillus von Alexandrien mit dem Namen *ὁ ἐκδιχητὴς τῆς ἀληθείας*. „defensor veritatis“, aus⁴.

Seit dem 8. Jahrhundert werden im Abendlande häufig Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. als die größten aller Väter gefeiert. Um 800 bezeichnet der Mönch Johannes diese vier als die unerreichten Meister göttlicher und menschlicher Wissenschaft, in ihrer Redefülle vergleichbar mit den vier Flüssen des Paradieses: „Ambrosius, Augustinus, Hieronymus atque Gregorius, qui fuerunt doctissimi in utraque scientia, divina scilicet et humana, et fuerunt in eloquentia veluti quattuor paradisi flumina.“⁵ Ein halbes Jahr-

¹ Coelest. P., Ep. 21, bei Migne, PP. Lat. 50, 530.

² Hormisda P., Ep. 124, 5.

³ Licinianus Carthag. bei Greg. M., Registr. epist. 1, 41^a. Ich zitiere nach der Ausgabe der Briefe Gregors d. Gr. von Ewald und Hartmann, in den Monum. Germ. hist. Epist. 1, Berol. 1891, 59. — Den genannten vier: Hilarius, Gregor von Nazianz, Ambrosius und Augustinus, scheint auch Venantius Fortunatus (Carm. 5, I, 7) vor allen andern Kirchenvätern die Palme zuerkennen zu wollen. Siehe Leos Ausgabe der „Opera poetica“ Fortunats in den Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 4, pars 1, 1881, 102. — Über ähnliche Hervorhebungen einzelner Väter vgl. C. Weyman in der Revue d'histoire et de littérature relig. 3, 1898, 562 f.

⁴ Mansi, SS. Conc. Col. 11, 267 ff.

⁵ Ioannis monachi liber de miraculis, ein spätlateinisches Übersetzungswerk, besprochen und teilweise ediert von M. Hoferer (Aschaffenburg. Gymn.-Progr.), Würzburg 1884, 5.

hundert später gibt Kaiser Lothar seiner Befriedigung darüber Ausdruck, daß auch er in Hrabanus Maurus eine jener wissenschaftlichen Größen besitze, wie seine Vorgänger deren in „Hieronymus, Augustinus, Gregorius und Ambrosius und manchen andern“ besessen¹. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts warnt Gottschalk von Limburg nachdrücklich vor jedem Widerspruche gegen die „dicta sanctorum patrum Gregorii, Ambrosii, Augustini, Hieronymi suorumque similium, qui omnes sunt os Domini“². Um dieselbe Zeit oder bald nachher muß sich auch die Gewohnheit ausgebildet haben, diese vier großen Väter „doctores ecclesiae“ zu nennen. Direkte Belege sind zwar, soviel ich weiß, bisher nicht beigebracht worden³. Im Jahre 1298 aber verordnete Papst Bonifatius VIII., daß die Feste der zwölf Apostel, der vier Evangelisten und der ausgezeichneten Kirchenlehrer, Gregor d. Gr., Augustinus, Ambrosius und Hieronymus, in der ganzen Kirche sub officio duplici gefeiert werden sollten⁴. „Egregios quoque“, sagt der Papst, „ipsius doctores ecclesiae, beatos Gregorium, qui meritis inelytus sedis apostolicae curam gessit, Augustinum et Ambrosium, venerandos antistites, ac Hieronymum, sacerdotii praeditum titulo, eximios confessores.“ Ohne Zweifel ist der Titel „doctores ecclesiae“ als Attribut jener vier Väter schon eingebürgert gewesen, als der Papst diese Worte schrieb.

In anderer Anwendung kommt der Titel, wie bemerkt, schon bei Licinianus von Karthage vor. Vielleicht ist er von den Aposteln entlehnt und auf die hervorragendsten Kirchenväter übertragen worden — Gregor d. Gr. nennt die Apostel „doctores sanctae ecclesiae“⁵ und die Kirchenväter „expositores sequentes“, die Dolmetscher der Apostel⁶; vielleicht ist er der unmittelbare Ausdruck der Wertschätzung der Väter selbst — bei Vincentius von Lerinum heißen die Kirchenschriftsteller im allgemeinen „ecclesiarum magistri“ und „doctores“⁷, die Kirchenväter im besondern „magistri probabiles“⁸; bei Cyrillus von Alexandrien heißen die heiligen Väter „Hirten der Völker

¹ Fr. Kunstmann, Hrabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841, 221. Vgl. auch S. 211, wo Hrabanus selbst jene vier Väter seine Hauptgewährsmänner nennt.

² G. M. Dreyes, Godescalcus Linturgensis (Hymnologische Beiträge I), Leipzig 1897, 102.

³ Zwei liturgische Prosen „de ss. quattuor doctoribus“ bei Blume und Dreyes, *Analecta hymnica mediaevi* 37, Leipzig 1901, 154—156, lassen sich, scheint es, nicht genauer datieren. Die älteste bekannte Handschrift des ersten Stückes wird ins 13.—14., die des zweiten ins 14.—15. Jahrhundert verwiesen. Wahrscheinlich sind beide Stücke erst nach der sofort zu erwähnenden Verordnung des Papstes Bonifatius VIII. anzusetzen.

⁴ Siehe den Liber sextus des Corpus iuris canonici, lib. 3, tit. 22, cap. un. de reliquiis et veneratione sanctorum.

⁵ Greg. M., Hom. in Evang. 30, 7.

⁶ Ders., Mor. in Job 27, 8.

⁷ Vinc. Lit., *Commonit.* 15 23.

⁸ Ebd. 41.

und Leuchten der Kirchen und kunsterfahrene Lehrmeister“ (*ποιμένες λαῶν καὶ φωστῆρες ἐκκλησιῶν καὶ ἐδιδασκασταὶ μυσταγωγοί*)¹. Die Vierzahl der großen Kirchenväter bzw. Kirchenlehrer soll nach der herrschend gewordenen Ansicht der Vierzahl der Evangelisten nachgebildet sein. Aber keiner der vorhin aufgeführten Zeugen hat Anlaß genommen, auf die Vierzahl der Evangelisten hinzuweisen; auch Bonifatius VIII. hat augenscheinlich nicht daran gedacht, eine Parallele zu ziehen zwischen den ausgezeichneten Kirchenlehrern und den Evangelisten. Daß man gerade Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. heraus hob und zu einer eigenen Gruppe zusammenfaßte, erklärt sich ausreichend aus der besondern Bedeutung, welche gerade diese vier als Schriftsteller wie als Theologen vor allen andern lateinischen Kirchenvätern beanspruchen durften².

Später hat die Kirche teils in ihren liturgischen Anordnungen teils in besondern päpstlichen Erlassen noch mehrere andere Kirchenväter mit dem Titel „doctores ecclesiae“ geschmückt. Von den Abendländern haben Hilarius von Poitiers, Petrus Chrysologus, Leo d. Gr. und Isidor von Sevilla, von den Morgenländern Athanasius, Basilius d. Gr., Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien und Johannes von Damaskus sich dieser Auszeichnung erfreut. Cyrillus von Jerusalem und Cyrillus von Alexandrien wurden erst 1883, Johannes von Damaskus erst 1890 durch Leo XIII. zu Kirchenlehrern erklärt. Die Kirche hat jedoch diesen Titel nicht ausschließlich auf Kirchenväter beschränkt. Auch einige theologische Schriftsteller des Mittelalters und der neueren Zeit, Beda der Ehrwürdige (gest. 735), Petrus Damiani (gest. 1072), Anselm von Canterbury (gest. 1109), Bernhard von Clairvaux (gest. 1153), Thomas von Aquin (gest. 1274), Bonaventura (gest. 1274), Franz von Sales (gest. 1622) und Alfons von Liguori (gest. 1787), sind zum Range eines Kirchenlehrers erhoben worden.

Die in den Lehrbüchern der Patrologie schon fast stehend gewordene Angabe, auch die griechische Kirche zähle ebenso wie früher die lateinische vier große Kirchenlehrer, nämlich Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Chrysostomus, ist unzutreffend. Nur die drei Letztgenannten, nicht aber Athanasius, werden bei den unierten Griechen als „die ökumenischen großen Lehrer“ (*οἱ οἰκουμενικοὶ μεγάλοι*

¹ Cyr. Al., Ep. 55, Migne, PP. Gr. 77, 293.

² Nachdem man aber einmal vier Kirchenlehrer hatte, drängte sich der Vergleich mit den vier Evangelisten von selbst auf. Eine liturgische Prosa „De ss. quattuor doctoribus ecclesiae“ bei Blume und Dreves a. a. O. 44, Leipzig 1904. 106, verteilt die Symbole der Evangelisten an die Kirchenlehrer, indem sie Gregor d. Gr. den Menschen, Hieronymus das Rind, Ambrosius den Löwen, Augustinus den Adler zuweist. Als ältester Fundort dieser Prosa wird ein Kodex vom Jahre 1531 angegeben.

διόδοσχαλοι) oder auch „die drei Hierarchen“ (οἱ τρεῖς ἱεράρχαι) verehrt, und zwar, wenn nicht alles trägt, schon seit dem 9. oder 10. Jahrhundert. Die Dreizahl, welche sich aus inneren oder historischen Gründen viel weniger leicht begreifen läßt als die ehemalige Vierzahl der lateinischen „doctores“, scheint mit Rücksicht auf das Geheimnis der Trinität festgestellt worden zu sein¹.

Die lateinische Kirche zeichnet ihre doctores durch eine eigene Festfeier (eigenes Offizium) aus. Sie hat aber auch den Willen kundgegeben, daß die Schriften dieser doctores bei dem theologischen Studium und dem religiösen Unterrichte Verwendung und Berücksichtigung finden. So heißt es in Sixtus' V. Bulle „Triumphantis Hiernsalem“ vom 11. März 1588 betr. die Erhebung des hl. Bonaventura zum doctor ecclesiae: „Illius libros, commentarios, opuscula, opera denique omnia . . . ut aliorum ecclesiae doctorum, qui eximii sunt, non modo privatim, sed publice in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus, sermonibus omnibusque aliis ecclesiasticis studiis christianisque exercitationibus citari, proferri atque, cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus“ (c. 15)².

Als eigentümliche Kennzeichen eines Kirchenlehrers pflegen von den Patrologen „doctrina orthodoxa“, „sanctitas vitae“, „eminens eruditio“, „expressa ecclesiae declaratio“ genannt zu werden.

Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologiae 1, 38—41: Doctores Ecclesiae. C. Weyman, Die vier großen Kirchenlehrer: Hist. Jahrbuch 15, 1894, 96 f. Ders., Les Docteurs de l'Église: Revue d'histoire et de littérature religieuses, t. 3, Paris 1898, 562 f. J. de Ghellinck, Les premières listes des „Docteurs de l'Église“ en Occident: Bulletin d'ancienne littér. et d'archéol. chrét. 2, 1912, 132—134. Vgl. auch H. Lämmer, Cœlestis urbs Jerusalem. Aphorismen nebst einer Beilage, Freiburg i. Br. 1866, 113—148: „Die Aufnahme des hl. Hilarius von Poitiers in das Album der Kirchenlehrer.“

§ 4. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. Größere Übersetzungswerke. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter.

(1. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. 2. Größere Übersetzungswerke. 3. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter.)

1. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften. — Die Sammelausgaben von Kirchenväterschriften oder „Bibliothecae Patrum“, welche auf den folgenden Blättern immer wieder zu zitieren sind, sollen hier mit einigen Worten dem Leser vorgestellt werden.

¹ Über die ökumenischen großen Lehrer s. N. Nilles in der Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 742—744, und über die drei Hierarchen Chr. Baur, St Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire, Louvain 1907, 25 f.

² Siehe S. Bonav. Opp. 1, Quaracchi 1882, Praef. li.

Die ersten Druckausgaben von Kirchenväterschriften pflegten begreiflicherweise den heutigen Anforderungen an Texteditionen wenig zu entsprechen, und die großen Sammelausgaben, wie sie schon sehr früh veranstaltet wurden, sind an wissenschaftlicher Brauchbarkeit in der Regel noch hinter den Sonderausgaben zurückgeblieben. Unzählige Male begnügte man sich mit einem mehr oder weniger sorgfältigen Abdruck des ersten besten Texteszeugen, des Manuskriptes, welches man gerade zur Hand hatte. Jetzt nehmen anderseits manche editiones principes selbst einen Platz unter den Texteszeugen ein, insofern sie an die Stelle inzwischen abhanden gekommener Handschriften treten müssen.

Der erste, welcher eine größere Sammlung patristischer Schriften herausgab, war Marguerin de la Bigne, Doktor der Sorbonne und Kanonikus von Bayeux (gest. 1589). Seine „Bibliotheca SS. Patrum“, Paris 1575—1579, umfaßte in neun Foliobänden Schriften von mehr als 200 theologischen Autoren des Altertums und des Mittelalters. Dieselbe sollte zunächst den Katholiken im Kampfe mit den Magdeburger Centuriatoren neue Waffen liefern und bot hauptsächlich solche Dokumente, welche noch keine Sonderausgabe erfahren hatten oder nur schwer zugänglich waren, gab jedoch die griechischen Schriften nur in lateinischer Übersetzung. Das Werk fand dankbare Aufnahme, erlebte viele vermehrte und erweiterte Neubearbeitungen und wuchs schließlich, nach Verlauf eines Jahrhunderts, zu der „Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum“, Lyon 1677 in 27 Foliobänden, an.

Mehrere kleinere Sammelwerke setzten sich die Aufgabe, neue Beiträge zur Kenntnis der griechischen Literatur zu liefern, welche bei de la Bigne so sehr in den Hintergrund getreten war. So des Dominikaners Fr. Combefis (gest. 1679) „Graeco-Latinae Patrum Bibliothecae novum auctarium“, Paris 1648 in zwei Foliobänden, und „Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum“, Paris 1672 in zwei Foliobänden; des Privatgelehrten J. B. Cotelier (gest. 1686) „Ecclesiae Graecae monumenta“, Paris 1677—1686 in drei Quartbänden; des Mauriners B. de Montfaucon (gest. 1741) „Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum“, Paris 1706 in zwei Foliobänden. Auch noch andere Publikationen, die der Kürze halber übergangen sein mögen, brachten, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich ungedruckte Texte.

Nummehr glaubte der Oratorianer Andr. Gallandi (gest. 1779) der Lyoner „Maxima Bibliotheca“ vom Jahre 1677 mit dem Anspruch auf größere Reichhaltigkeit und größere Zuverlässigkeit eine neue „Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum“, in 14 Foliobänden, gegenüberstellen zu können. Während die „Maxima Bibliotheca“ bis ins 16. Jahrhundert hinabreichte, geht

Gallandis Sammlung bis zum Jahre 1200; während die erstere den bedeutendsten und fruchtbarsten Kirchenvätern besondere Aufmerksamkeit schenkte, wählt die letztere mit Vorliebe weniger beachtete Schriftsteller von geringerem Umfange aus, und während die erstere bei griechischen Schriften sich auf eine lateinische Übersetzung beschränkte, teilt die letztere auch den griechischen Urtext mit. Im ganzen bietet Gallandi 380 Autoren. Mitunter hat er *Inedita* ans Licht gezogen, meist jedoch hat er frühere Ausgaben abgedruckt, in der Regel aber neue Einleitungen, Anmerkungen, Textverbesserungen beigelegt.

Hebung neuer Schätze war die Losung der Kardinäle A. Mai (gest. 1854) und J. B. Pitra (gest. 1889). Mai verfügte über die Handschriften der Vaticana. Pitra besuchte ungezählte Bibliotheken und Archive der verschiedensten Länder Europas. Einem jeden verdankt man vier umfassendere Sammlungen. Ich nenne aus den Publikationen Mais „*Scriptorum veterum nova Collectio e Vaticanis codicibus edita*“, Rom 1825—1838 in zehn Quartbänden, und „*Nova Patrum Bibliotheca*“, Rom 1844—1854 in sieben Quartbänden; aus den Publikationen Pitras „*Spicilegium Solesmense complectens SS. Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota haecenus opera*“, Paris 1852—1858 in vier Quartbänden, und „*Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*“, Paris 1876—1884 in vier Quartbänden. Die einen wie die andern Sammlungen bewegen sich fast ganz und gar auf den Feldern der altkirchlichen Literatur, enthalten in erster Linie griechische und in zweiter Linie lateinische Anecdota und unternehmen ab und zu auch Streifzüge in die Gebiete syrischen und armenischen Schrifttums. Die Textrezensionen leiden an nicht wenigen Nachlässigkeits- und Flüchtighkeitsfehlern, und Pitra wenigstens hat sich auch in literarhistorischen Fragen mehr als einmal auf recht falsche Fährten locken lassen. Aber Pitra sowohl wie Mai hätte auch sagen dürfen, was Harnack von dem ersten Teile seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur“ sagte: „Damit es einer besser macht, muß einer es erst überhaupt machen.“¹

Inzwischen hatte der verdiente Verleger J. P. Migne (gest. 1875) seinen „*Patrologiae cursus completus*“, Paris 1844—1866, nicht etwa bloß in Angriff genommen, sondern auch schon zum Abschluß gebracht, die gewaltigste Kirchenväter-Sammlung, welche bisher erschienen. Freilich greift sie, ähnlich wie Gallandis Sammlung, noch weit über die Zeit der Väter hinaus. Die zwei „*Series latinae*“, welche zuerst ans Licht traten, erstrecken sich in 224 Quartbänden bis zu Papst Innozenz III. (gest. 1216), die zwei „*Series graecae*“ in 162 Quartbänden bis zum Konzil von Florenz (1138—1439). Es sollte aber

¹ Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1893, 542.

nicht Neues zu Tage gefördert, sondern die ganze Masse des bisher gewonnenen Stoffes möglichst vollständig zusammengefaßt werden. Die auf die patristische Periode entfallenden Bände enthalten, von seltenen Ausnahmefällen abgesehen, nur Abdrucke älterer Editionen, welche letztere indessen durchweg mit Umsicht und Sorgfalt ausgewählt sind¹. Das Werk hat den Namen des Herausgebers durch die ganze Welt getragen. Der Druck und die Korrektur war nicht selten sehr nachlässig, aber der Preis war außerordentlich niedrig, das Format sehr handlich und bequem, und die Fülle des Materials spottete aller Beschreibung. Die älteren Editionen, vor allem natürlich die Ausgaben der Mauriner, waren ihrem vollen Umfange nach, mitsamt den Versionen der griechischen Texte, den Prolegomena, Noten und Indices, wiedergegeben, und in den meisten Fällen waren auch noch anderweitige Abhandlungen, über den betreffenden Autor oder seine Schriften, Monographien sowohl wie Ausschnitte aus umfassenderen Werken, eingeschoben worden. Ladet diese einzigartige Reichhaltigkeit in Verbindung mit der vielleicht kaum weniger ungewöhnlichen Verbreitung auch jetzt noch immer zur Berücksichtigung des Werkes ein, so ist um so mehr zu bedauern, daß die Zitation mit einem peinlichen Übelstande zu rechnen hat. Viele Bände und Gruppen von Bänden aus den lateinischen wie den griechischen Serien wurden nicht bloß einmal, sondern wiederholt von neuem aufgelegt, erhielten aber bei diesem Anlaß, wenigstens zum großen Teil, eine von der ersten Ausgabe abweichende Paginierung. Ich vermute, daß bei sämtlichen seit dem Jahre 1868 hergestellten Neudrucken auf Gleichheit des Inhalts oder Übereinstimmung der Zahl der Seitenspalten verzichtet worden ist, und zwar deshalb, weil die große Feuersbrunst, von welcher die Geschäftsräume der Migneschen Verlagsanstalt 1868 heimgesucht wurden, die Stereotypplatten der „Patrologie“ vernichtet hatte². In dem vorliegenden Werke wird stets nach der ersten Ausgabe des jedesmaligen Bandes zitiert. Eben jener Brand trägt auch die Schuld an einer Lücke des Werkes, welche unsern Bibliothekaren schon viele Mühe und vergebliche Mühe verursacht hat. Der letzte Band der zweiten griechischen Serie, Bd 162, hauptsächlich Nachträge zu früheren

¹ Von der „cloaca maxima der Migneschen Patrologie“ und dem vielen „trüben Gewässer“ zu reden, welches in sie hineingeleitet worden — so Schwartz in den Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. N. F. Bd 8, Nr 6, Berlin 1905, 67 —, ist also, um nicht mehr zu sagen, durchaus unzutreffend, weil tatsächlich fast ausnahmslos mit wohl begründeter Wahl nur das Beste aufgenommen wurde, was überhaupt zu haben war.

² Daß diese Unstimmigkeit zwischen der ersten und den späteren Ausgaben eines und desselben Bandes schon manchen Ärger auslöst, ist verständlich; vgl. die kräftigen Worte Jülichers in der Theol. Literaturzeitung 1903, 103; 1910, 303.

Bänden der beiden griechischen Serien enthaltend¹, ist nirgendwo aufzutreiben. Er ist eben nur in Korrekturabzügen gedruckt, aber nicht mehr in Reindruck hergestellt und nicht mehr ausgegeben worden, weil inzwischen die Clichés den Flammen zum Opfer gefallen waren².

Aus den letzten Dezennien sind drei Sammlungen zu nennen, welche durchaus selbständigen Wert beanspruchen und nach streng wissenschaftlicher Methode festgestellte Texte bieten. Durch prüfendes Abwägen womöglich sämtlicher Überlieferungsquellen werden diejenigen Handschriften ausgemittelt und der Textesrezension zu Grunde gelegt, welche die Urform des Textes erhalten haben oder der Urform am nächsten kommen. Ein Apparat bringt die bedeutsameren Abweichungen der Handschriften und gewährt damit ein Bild der Wandlungen, welche der Text im Laufe der Zeit erfahren hat. Die älteste und zugleich die umfassendste der drei Sammlungen ist das „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum“ der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, welches 1866 zu erscheinen begonnen hat und alle lateinischen Kirchenschriftsteller bis in das 7. Jahrhundert hinab in sich aufnehmen soll. Die inzwischen ausgegebenen Bände, einige sechzig, in Oktavformat, weisen den entsprechenden früheren Editionen gegenüber meist einen bedeutsamen Fortschritt auf. Einige derselben haben freilich auch wieder recht greifbare Belege dafür geliefert, daß zur Kritik theologischer Texte philologische Schulung allein — fast alle bisherigen Mitarbeiter waren Philologen — noch nicht ausreicht. Ja einzelne Bände können sogar an textkritischer Vertrauenswürdigkeit mit den betreffenden Bänden der Mauriner kaum konkurrieren³. Die sachlichen Anmerkungen, mit welchen die Mauriner ihre Texte begleiteten, vermißt man allenthalben schmerzlich, so dankbar man hinwieder den zur Einführung in Stil und Sprache dienenden „Index verborum et locutionum“ begrüßt, welcher den Wiener Bänden zum Schlusse beigegeben ist. Die Prolegomena der letzteren begnügen sich in der Regel mit einer Darlegung des Standes der handschriftlichen Überlieferung. Ab und zu jedoch, wie in dem von Fr. Marx besorgten Filastrius-Bande (Bd 38), in den von C. und H. Schenkl bearbeiteten drei Ambrosius-Bänden (Bd 32)⁴ u. a., verbreiten sich die Prolegomena in willkommener Weise auch über Anlage, Inhalt und

¹ Eine Inhaltsangabe findet sich in den *Annales de philosophie chrétienne*, 73 (Sér. 5, tom. 14), 1866, 405—410; vgl. *Reuschs Theol. Literaturblatt*, Jahrg. 2 (1867), 447 A. 1.

² Vgl. Cavallera, *Patrologiae cursus completus, Series graeca, Indices*, Paris. 1912, 9—10.

³ Die schärfsten Ausdrücke der Unzufriedenheit sind den Rezensenten angesichts mehrerer von J. Zycha bearbeiteten Augustinus-Bände, vol. 25, pars 1—2, vol. 28, pars 1—2, vol. 41, in die Feder geflossen.

⁴ Die drei Bände werden gezählt als vol. 32, pars 1 2 4.

Zweck, Abfassungszeit und Quellen der Schriften. Überhaupt ist der Mangel eines bestimmten Planes bezüglich der inneren Einrichtung und Ausstattung der einzelnen Bände sowohl wie bezüglich der Abteilung und Gliederung des Corpus im großen und ganzen schon oft beklagt worden.

Einen kleinen Teil der in den Rahmen des Wiener Corpus fallenden Schriftsteller umschließt auch die Abteilung „Auctores antiquissimi“ der von der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde herausgegebenen „*Monumenta Germaniae historica*“. „Auctores antiquissimi“ werden hier die Autoren der Übergangsperiode von der römischen in die germanische Zeit genannt, lateinische Schriftsteller des 5. und 6. Jahrhunderts, fast ohne Ausnahme Kirchenschriftsteller. Die Abteilung ist unter Th. Mommsens Leitung 1877—1898 in 13 Quartbänden erschienen.

Ein Seitenstück zu dem Wiener Corpus bilden die von der „Kirchenväter-Kommission“ der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin in Angriff genommenen „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“. Das Wiener Unternehmen steht mehr unter dem Zeichen der Philologie, die Berliner Sammlung will mehr theologischen Zwecken dienen. Der treibende Grundgedanke aber ist derselbe: auf dem Wege methodischer Ausnützung des Überlieferungsmaterials zu der ursprünglichen Textgestalt der altchristlichen Literaturerzeugnisse oder doch zu der ältesten noch erreichbaren Form derselben vorzudringen. Nach der Vorrede des ersten Bandes vom Jahre 1897 will die Berliner Sammlung „alle griechischen Urkunden, Berichte und Schriften des Urchristentums und der werdenden katholischen Kirche (sic!) bis zur Zeit Konstantins“ in sich vereinigen. Nur das Neue Testament bleibt ausgeschlossen. Dagegen sollen „nicht nur die ‚apokryphen‘ Evangelien und apostolischen Schriften, soweit sie den drei ersten Jahrhunderten angehören, sondern auch solche spätjüdischen Schriften, die die ältesten Christen rezipiert und zum Teil bearbeitet haben (Apokalypsen, Sibyllen usw.), aufgenommen werden“. Wo die griechischen Originale fehlen, sollen die alten Versionen eintreten. Außer einem kritischen Apparate sollen historisch orientierende Einleitungen sowie Register, insbesondere auch ein Wortregister, beigegeben werden, während auf Übersetzungen der griechischen Texte verzichtet wird. Freilich sind die bisher erschienenen Bände, einige zwanzig, von den Linien des anfänglichen Programms häufig und bedeutend abgewichen. Auch die angegebene Zeitgrenze ist nicht eingehalten worden. Einer der letzten Bände brachte eine Neubearbeitung des Textes der Kirchengeschichte Theodorets von Cyrus (gest. um 458) aus der Hand L. Parmentiers. Kein Zweifel aber, daß das Unternehmen von großer wissenschaftlicher Bedeutung zu werden verspricht. Sein Arbeitsfeld ist ungleich

dankbarer als dasjenige der Wiener Sammlung. Der umlaufende Text der griechischen Kirchenschriftsteller ist im allgemeinen viel weniger gesichert oder viel mehr entstellt als derjenige der Lateiner, und gerade auf dem Boden der drei ersten Jahrhunderte hat die literarhistorische Forschung der jüngsten Zeit, durch die überraschendsten Entdeckungen sozusagen vorwärtsgedrängt, unleugbar glänzende Erfolge errungen.

Eine andere Reihe von Sammelwerken will nicht sowohl wissenschaftlichen Wert beanspruchen als vielmehr praktischen Bedürfnissen entgegenkommen und pflegt sich für gewöhnlich auf Wiederholungen älterer Arbeiten zu beschränken. Nie sind derartige Sammlungen in so großer Zahl und so rascher Folge auf den Plan getreten wie während der jüngsten Jahrzehnte. Obwohl seit 1891 Krüger eine „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen“ veröffentlicht, haben doch auch die „Kleinen Texte für theologische Vorlesungen und Übungen“, welche Lietzmann seit 1902 erscheinen läßt, sich schnell beliebt zu machen verstanden. In Italien darf sich, scheint es, die 1901 durch Vizzini ins Leben gerufene „Bibliotheca SS. Patrum“ und in Frankreich dürfen sich, scheint es, die 1904 durch Hemmer und Lejay begründeten „Textes et documents pour l'étude historique du christianisme“ einer ähnlichen Aufnahme rühmen.

Die Sammlungen syrischer Kirchenschriftsteller bleiben hier unerwähnt, weil sie später passenden Orten zur Sprache kommen sollen.

In älteren bibliographischen Schriften pflegen mit den Bibliothecae Patrum die Catenae Patrum verbunden zu werden, exegetische Sammelwerke, welche die Schrifterklärungen einer mehr oder weniger großen Anzahl von Exegeten aus der Zeit der Väter kettenartig aneinander reihen. Über die Bibliothecae und Catenae Patrum handeln Th. Ittig, *De Bibliothecis et Catenis Patrum variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus . . . tractatus*, Lipsiae 1707, 12°. I. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, vol. 8, ed. Harles, Hamburgi 1802, 637—700; *De Catenis Patrum graecorum in S. Scripturae libros*; vol. 13, Hamb. 1726, 457—849; *De collectionibus omnis generis scriptorum graecorum in unum excursorum*. [Die von G. Chr. Harles besorgte Ausgabe der *Bibliotheca Graeca* reicht in 12 Quartbänden, 1790—1809, nur bis vol. 11, 544 der ersten Ausgabe, welche 14 Quartbände, 1705—1728, umfaßt.] I. G. Walsh, *Bibliotheca Patristica*, ed. Danz, Ienae 1834, 196—255; *De bibliothecis, collectionibus, catenis et chrestomathiis Patrum et patristicis*. I. G. Dowling, *Notitia scriptorum SS. Patrum aliorumque veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus Anekdotorum post annum Christi MDCC in lucem editis continentur*, Oxonii 1839, 8°. Die neuere Literatur über die Katenen braucht hier nicht erwähnt zu werden, weil sie auf die *Bibliothecae Patrum* nicht eingeht.

Die wichtigeren Sammelausgaben von Kirchenväterschriften mögen in chronologischer Reihenfolge aufgeführt werden.

M. de la Bigne, *Bibliotheca SS. Patrum supra ducentos, qua continentur illorum de rebus divinis opera omnia et fragmenta, quae partim nunquam hactenus, partim ita ut raro iam extarent, excusa: vel ab Haereticis cor-*

rupta: nunc primum sacrae Facultatis Theologicae Parisiensis censura satis gravi, sine ullo novitatis aut erroris fuce in perfectissimum corpus coaluerunt. Distincta in tomos octo, Epistolarum, Historiarum, Moraliurn, Liturgiarum, Disputationum contra haereses, Commentariorum, Homiliarum Poëmatumque sacrorum mixtim et tractatum in paene singula et fidei christianae et Scripturae sacrae loca, Parisiis 1575, 8 vol. 2^o; dazu eine Appendix, ibid. 1579, 2^o. Editio secunda, ibid. 1589, 8 vol. 2^o. Den Inhalt dieser beiden ersten Ausgaben im einzelnen verzeichnet Ittig a. a. O. 30—49; 49—81. Ed. tertia, ibid. 1609, 9 vol. 2^o; dazu ein Auctarium, ibid. 1610, 2 vol. 2^o. Ed. quarta, ibid. 1624, 10 vol. 2^o; dazu ein Auctarium graecolatium, hauptsächlich von Fronton du Duc besorgt, ibid. 1624, 2 vol. 2^o, und ein Supplementum [latinum] von G. Morel, ibid. 1639, 2 vol. 2^o. Über diese beiden Nachträge zu der vierten Ausgabe s. Ittig a. a. O. 92—98 98—106. Eine fünfte und eine sechste Ausgabe erschienen ebd. 1644 und 1654 in je 17 Foliobänden. Über die sechste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 106 bis 145.

H. Canisius, Antiquae Lectionis tomus 1—6, Ingolstadii 1601—1604, 6 vol. 4^o; von neuem herausgegeben durch J. Basnage u. d. T. Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive H. Canisii Lectiones Antiquae, Amstelod. 1725, 4 vol. 2^o. Über die erste Ausgabe berichtet Ittig a. a. O. 577—605, über beide Ausgaben Fabricius a. a. O. 13, 759 bis 780, über die zweite Ausgabe Dowling a. a. O. 101—111. Das ganze Werk enthält übrigens hauptsächlich, wie Canisius in der Aufschrift des ersten Bandes sagt, monumenta ad historiam mediae aetatis illustrandam.

Magna Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum: primo quidem a Margarino de la Bigne Sorbonico in Academia Parisiensi Theologo collecta et tertio in lucem edita; nunc vero plus quam centum autoribus et opusculis plurimis locupletata, historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita et in 14 tomos distributa; opera et studio doctissimorum in Alma Universitate Colon. Agripp. Theologorum ac Professorum. Colon. Agr. 1618, 14 vol. 2^o; dazu ein Supplementum vel appendix, ibid. 1622, 2^o. Über den Inhalt s. Ittig a. a. O. 420—477.

Fr. Combefis, Graeco-Latinae Patrum Bibliothecae novum auctarium, Paris. 1648, 2 vol. 2^o. — Idem, Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum. Paris. 1672, 2 vol. 2^o. Ein Inhaltsverzeichnis beider Sammlungen bei Ittig a. a. O. 145—152: 152—154.

L. d'Achery, Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictinorum, supersunt Spicilegium, Paris. 1655—1677, 13 vol. 4^o; von neuem herausgegeben durch L. Fr. J. de la Barre, Paris 1723, 3 Bde 2^o. Über die erste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 165—250, über die zweite Dowling a. a. O. 39—80. In neuerer Zeit wurde nachgewiesen, daß d'Achery in gutem Glauben mehrere Urkunden aufgenommen hat, welche von dem Oratorianer Hieronymus Vignier (gest. 1661) gefälscht worden waren, und zwar wurde dieser Beweis am schlagendsten bezüglich solcher Dokumente erbracht, welche bislang als die größten Zierden der Sammlung galten. Siehe namentlich J. Havet, Les découvertes de Jérôme Vignier (Testament et épitaphe de Perpétue, évêque de Tours; Diplôme de Clovis pour Micy [Saint-Mesmin]; Colloque de Lyon, 499; Cinq lettres d'évêques et de papes, 462—501; Fragment d'une vie de Sainte Odile): Bibliothèque de l'École des Chartes, t. 46, Paris 1885, 205—271; wieder abgedruckt in den Oeuvres de Julien Havet (1853—1893), t. 1, Paris 1896, 19—81; vgl. 83—90. Über eine Anzahl von Seiten des fünften Bandes der Sammlung, welche vor der

Ausgabe des Bandes unterdrückt und durch anderes ersetzt wurden, s. den Aufsatz „*Quelques pages supprimées dans le tome cinquième du Spicilege de Dom Luc d'Achery*“: *Analecta Bollandiana* 18, 1899, 43—49; vgl. 272.

Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, primo quidem a Margarino de la Bigne in Academia Parisiensi Doctore Sorbonico in lucem edita; deinde celeberrimorum in Universitate Coloniensi Doctorum studio plurimis autoribus et opusculis aucta ac historica methodo per singula saecula, quibus scriptores quique vixerunt, disposita; hac tandem editione Lugdunensi, ad eandem Coloniensem exacta, novis supra centum autoribus et opusculis hactenus desideratis locupletata et in tomos 27 distributa, Lugduni 1677, 27 vol. 2°. Siehe Ittig a. a. O. 483—557.

J. B. Cotelier, *Ecclesiae Graecae monumenta*, Paris. 1677—1686, 3 vol. 4°. Siehe Ittig a. a. O. 402—412. Vierter Band der Sammlung Coteliers heißen in der Aufschrift einzelner Exemplare die von B. de Montfaucon herausgegebenen *Analecta Graeca sive varia opuscula graeca hactenus non edita*, Paris. 1688, 4°. Siehe Ittig a. a. O. 412—413; Fabricius a. a. O. 13, 835—836.

St. Baluze, *Miscellaneorum libri 1—7*, Paris. 1678—1715, 7 vol. 8°; von neuem herausgegeben durch J. D. Mansi, Lucca 1761—1764, 4 Bde 2°. Über die Bände 1—5 der ersten Ausgabe s. Ittig a. a. O. 310—335, über die zweite Ausgabe Dowling a. a. O. 158—189.

Jacobi Sirmondi S. J. Presb. *Opera varia nunc primum collecta, ex ipsius schedis emendatiora, notis posthumis, epistolis et opusculis aliquibus auctiora*. Accedunt S. Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica, nunquam antea graece vulgata, pleraque Sirmondo interprete, Paris. 1696, 5 vol. 2°; von neuem herausgegeben durch J. de la Baune, Venedig 1728, 5 Bde 2°. Über die erste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 253—266, über beide Ausgaben A. d. Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, nouv. éd. (1869—1876), s. v. Sirmond Jacques.

L. A. Muratori, *Anecdota quae ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus nunc primum eruit, notis ac disquisitionibus auct L. A. M.*, Mediol. 1697—1698, Patav. 1713, 4 vol. 4°. Über die beiden ersten Bände (Mailand 1697—1698) s. Ittig a. a. O. 662—664, über die beiden letzten (Padua 1713) Dowling a. a. O. 3. — Idem, *Anecdota Graeca quae ex mss. codicibus eruit, Latine donat, notis et disquisitionibus auct L. A. M.*, Patav. 1709, 4°. Siehe Fabricius a. a. O. 13, 781—782; Dowling a. a. O. 2.

J. E. Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum saeculi p. Chr. n. 1, 2 et 3. Tom. 1 s. saeculum 1*, Oxoniae 1698 1700, 8°; saeculi 2 tom. 1, ibid. 1699 1700. Ed. alt. auctior, ibid. 1714. Über die erste Ausgabe s. Ittig a. a. O. 698—707.

B. de Montfaucon, *Collectio nova Patrum et scriptorum graecorum, Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Aegyptii*, Paris. 1706, 2 vol. 2°. Siehe Fabricius a. a. O. 13, 836—837; Dowling a. a. O. 1—2.

A. Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum*, postrema Lugdunensi longe locupletior atque accuratior, Venet. 1765—1781 et 1788, 14 vol. 2°. (Unter der Bibl. postrema Lugdunensis ist die vorhin erwähnte Maxima Bibl., Lugd. 1677, verstanden.) Siehe Dowling a. a. O. 191—209. Index alphabeticus Bibliothecae graecolatinae veterum Patrum antiquorumque scriptorum eccles., cura et studio A. Gallandii. Bononiae 1863, 8°. (34 pp.)

Fr. Oberthür, *SS. Patrum opera polemica de veritate religionis christianae contra Gentiles et Iudaeos. Ad commodiorem usum edita. Opera*

Patrum graecorum graece et latine, Wirceburg. 1777—1794, 21 vol. 8°. Siehe Dowling a. a. O. 215—217. — Idem, Opera omnia SS. Patrum latinorum, Wirceburg. 1780—1791, 13 vol. 8°. Siehe Dowling a. a. O. 217—218.

M. J. Routh, Reliquiae Sacrae: s. Auctorum fere iam perditorum seculi tertii saeculi fragmenta quae supersunt. Accedunt epistolae synodicae et canonicae Nicaeno concilio antiquiores. Ad codices mss. recensuit notisque illustravit M. J. R., Oxon. 1814—1818, 4 vol. 8°. Ed. altera, ibid. 1846—1848, 5 vol. Über die erste Ausgabe s. Dowling a. a. O. 225 bis 227. — Idem, Scriptorum ecclesiasticorum opuscula praecipua quaedam. Recensuit notasque suas et aliorum addidit M. J. R., Oxon. 1832, 2 vol. 8°. Ed. tertia, ibid. 1858.

A. Mai, Scriptorum veterum nova Collectio e Vaticanis codicibus edita. Romae 1825—1838, 10 vol. 4°. Siehe Dowling a. a. O. 227—238. Eine Inhaltsangabe mehrerer Bände auch bei Engelmann-Preuß, Bibl. script. class. 8. Aufl., Leipzig 1880—1882, 1, 42—44; 2, 4. — Idem, Classici Auctores e Vaticanis codicibus editi, Romae 1828—1838, 10 vol. 8°. Die in dieser Sammlung enthaltenen opera et fragmenta scriptorum ecclesiasticorum verzeichnet Dowling a. a. O. 239—241. Im übrigen vgl. Engelmann-Preuß a. a. O. 1, 44 (über Bd 4); 2, 4. — Idem, Spicilegium Romanum, Romae 1839—1844, 10 vol. 8°. Über die Bände 2 4 5 6 vgl. Engelmann-Preuß a. a. O. 1, 44. — Idem, Nova Patrum Bibliotheca, Romae 1844—1854, 7 vol. 4°. Tom. 8 a Josepho Cozza monacho Basiliano absolutus, ibid. 1871. Tom. 9—10 editi a Josepho Cozza-Luzi, ibid. 1888—1905. — Appendix ad opera edita ab Angelo Mai, Romae 1871, 4°. Appendix altera, ibid. 1871, 4°.

Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum complectens exquisitissima opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria; accurantibus D. A. B. Caillau nennullisque cleri Gallicani presbyteris una cum D. M. N. S. Guillon. Paris. 1829—1842, 133 vol. 8°.

Bibliotheca Patrum ecclesiasticorum latinorum selecta. Ad optimorum librorum fidem edita, curante E. G. Gersdorf, Lipsiae 1838—1847, 13 vol. 8°. Über den Inhalt vgl. E. A. Zuchold, Bibliotheca Theologica, Göttingen 1864, 1, 143.

Bibliotheca Patrum ecclesiae catholicae qui ante Orientis et Occidentis schisma floruerunt. Delectu presbyterorum quorundam Oxoniensium, Oxon. 1838—1855, 10 vol. 8°. Die Seele dieses Unternehmens war der bekannte Anglikaner E. B. Pusey (gest. 1882). Vgl. Zuchold a. a. O. 1, 141—142.

Patrologiae cursus completus s. Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque eccles., qui ab aevo apostolico adusque Innocentii III. tempora floruerunt. Accurante J. P. Migne. Series prima in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptorumque ecclesiae latinae a Tertulliano ad Gregorium M., Paris. 1844 ad 1849, 79 vol. 4°. Series secunda in qua prodeunt Patres . . . a Gregorio M. ad Innocentium III., Paris. 1850—1855, vol. 80—217. Indices, generales simul et speciales, Patrologiae latinae, ibid. 1862—1864, vol. 218—221. — Series Graeca in qua prodeunt Patres, Doctores Scriptorumque ecclesiae graecae a S. Barnaba ad Photium, 1857—1860, 104 vol. Series Graeca posterior in qua prodeunt Patres . . . ab aevo Photiano ad Concilii usque Florentini tempora, 1862—1866, vol. 105—161. — Der Schlußband der Series Graeca posterior, Bd 162, ist, wie im Texte bemerkt, nicht mehr zur Ausgabe gelangt. Es fehlt daher auch jedweder Index zu den griechischen Serien. Dorotheos Scholarios veröffentlichte ein (griechisches) Verzeichnis der in den griechischen Serien (und in dem Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonnae 1828—1855, 48 vol. 8°) enthaltenen Schriftsteller und

Schriften, Athen 1879, 4°. Ein von Scholarios unternommenes, sehr umfassend angelegtes (griechisches) Sachregister zu den griechischen Serien ist über die ersten Hefte nicht hinausgekommen, Athen 1883—1887, 4°. Brauchbare Indices zu den griechischen Serien lieferte erst F. Cavallera: *Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne, Series graeca, Indices, digesti* P. C., Paris. 1912, 4°. — Ein zu Zwecken der Identifizierung patristisch-lateinischer Texte sehr zu empfehlendes Verzeichnis der Initien sämtlicher Schriften der lateinischen Serien, um Nachträge erweitert und nahezu 50 000 Nummern zählend, fertigte M. Vattasso: *Initia Patrum aliorumque scriptorum eccles. latinorum ex Mignei Patrologia et ex compluribus aliis libris conlegit ac litterarum ordine disposuit M. V.*, Romae 1906 ad 1908, 2 vol. (Studi e Testi 16—17.)

J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmenso complectens SS Patrum scriptorumque eccles. anecdota hactenus opera, selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus, publici iuris facta cur. D. J. B. Pitra O. S. B. mon. e congr. Gall., nonnullis ex abbatia Solesm. opem conferentibus*, Paris. 1852 ad 1858, 4 vol. 4°. — *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, iussu Pii IX. Pont. Max. curante I. B. Pitra S. R. E. Card. Tom. 1 a primo p. Chr. n. ad 6 saeculum, Romae 1864, 4°; t. 2 a 6 ad 9 saeculum, 1868. Vgl. J. Hergenröther, Das griechische Kirchenrecht bis zum Ende des 9. Jahrhunderts: Archiv f. kath. Kirchenrecht 23, 1870, 185—227. — Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata, edidit J. B. Card. Pitra. T. 1, Paris. 1876, 8°. T. 2—3: Patres Antieniceni, 1884 1883. T. 4: Patres Antieniceni orientales, 1883. Über die Bände 2—4 s. F. Loofs in der Theol. Literaturzeitung vom Jahre 1884, Nr 17 19 23 24. — Analecta sacra et classica Spicil. Solesm. parata, edidit J. B. Card. Pitra. Paris. 1888, 4°. T. 8: Analecta S. Hildegardis opera. 1882. Ohne Bandzahl: *Iuris ecclesiastici Graecorum selecta paralipomena*, 1891. — Die Analecta novissima Pitras (Paris 1885—1888, 2 Bde 4°) enthalten, abgesehen von einigen Papstbriefen (in Bd 1), nur mittelalterliche Dokumente.*

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Vindob. 1866 ff, 8°. — Aus Anlaß dieses „Corpus“ ließ die Wiener Akademie neue und umfassende Nachforschungen über die handschriftliche Überlieferung der Werke der lateinischen Kirchenschriftsteller anstellen. Das Ergebnis ist in Verzeichnissen derjenigen Handschriften niedergelegt, welche ihres Alters oder ihrer Güte wegen bei den in Aussicht genommenen Editionen Verwendung oder Berücksichtigung zu fordern schienen. Alle diese Verzeichnisse wurden in den Sitzungsberichten der philos.-historischen Klasse der Wiener Akademie gedruckt und auch in Sonderabzügen ausgegeben. K. Halm, Verzeichnis der älteren Handschriften lateinischer Kirchenväter in den Bibliotheken der Schweiz, Wien 1865. P. Gall Morel, Einsiedler Handschriften der lateinischen Kirchenväter bis zum 9. Jahrhundert, Supplement zu K. Halm, Verzeichnis usw., Wien 1867. A. Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum latinorum Italica*, Wien 1865—1872, 2 Bde. (Vgl. auch Reifferscheids *De latinorum codicum subscriptionibus commentariolum*, in dem *Index scholarum in Universitate Litterarum Vratislaviensi per hiemem a. 1872—1873 habendarum*.) K. Zange-meister, Bericht über die im Auftrage der Kirchenväter-Kommission unternommene Durchforschung der Bibliotheken Englands, Wien 1877. H. Schenkl, *Bibliotheca Patrum lat. Britannica*, Wien 1891—1908, 3 Bde. W. v. Hartel, *Bibliotheca Patrum lat. Hispaniensis*, Bd I, nach den Aufzeichnungen Dr. G. Loewes herausgegeben und bearbeitet, Wien 1887. (Berichtigungen zu diesem Bande bezüglich der Cyprianhandschriften in Madrid und im Escorial

bei W. Schulz in der Theol. Literaturzeitung, Jahrg. 1897, 179 f.) R. Beer. Handschriftenschatze Spaniens. Bericht über eine im Auftrage der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in den Jahren 1886—1888 durchgeführte Forschungsreise, Wien 1894. (Vgl. auch W. Weinberger, *Catalogus Catalogorum*, Verzeichnis der Bibliotheken, die ältere Handschriften lateinischer Kirchenschriftsteller enthalten, Prag 1902, 8^o.)

SS. Patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae. Edidit et commentariis auxit H. Hurter S. J. Oenip. 1868—1885. 48 vol. 16^o. Die meisten Bändchen sind in mehreren Auflagen erschienen. Series altera, Oenip. 1884—1892, 6 vol. 12^o. Diese zweite Serie, welche Väterschriften größeren Umfangs bringen sollte, hat mit dem sechsten Bändchen zu erscheinen aufgehört.

Monumenta Germaniae historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Edidit Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum mediæ aevi. Auctores antiquissimi. Berol. 1877—1898, 13 voll. 4^o.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Leipzig 1882—1897. 15 Bde 8^o. N. F. 1897—1906, 15 Bde. Dritte Reihe, herausgegeben von A. Harnack und C. Schmidt, 1907 ff. Die neue Folge und die dritte Reihe führen den Untertitel: „Archiv für die von der Kirchenväter-Kommission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller.“ Vgl. weiter unten „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“.

Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature. Edited by J. Armitage Robinson B. D., Cambridge 1891 ff, 8^o.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften, als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von G. Krüger, Freiburg i. B. 1891—1896, 12 Hefte, 8^o. Zweite Reihe 1901 ff.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1897 ff, 8^o. Vgl. vorhin „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“.

Cambridge Patristic Texts. General Editor: A. J. Mason, Cambridge 1899 ff, 8^o.

Bibliothèque Patrologique, publiée par U. Chevalier. 1: Apringius de Bêja, publié par M. Féretin, Paris 1900, 8^o.

Studi e Testi. (Pubblicazioni della Biblioteca Vaticana.) Roma 1900 ff, 8^o.

Bibliotheca SS. Patrum, theologiae tironibus et universo clero accommodata. Curante J. Vizzini, Romae 1901 ff, 8^o.

Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von H. Lietzmann, Bonn 1902 ff, 12^o.

Florilegium Patristicum, digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen Bonnae 1904 ff, 8^o.

Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, Paris 1904 ff, 12^o.

2. Größere Übersetzungswerke. — Das größte und zugleich das beste deutsche Übersetzungswerk ist die unter der Leitung von Fr. X. Reithmayr und späterhin von V. Thalhofer 1869

bis 1888 zu Kempten erschienenen „Bibliothek der Kirchenväter“. Der Kreis der Mitarbeiter war sehr ausgedehnt und ihre Leistungen im einzelnen von sehr ungleichem Werte. Im allgemeinen aber darf das Werk warm empfohlen werden. In demselben Verlage der J. Kösel'schen Buchhandlung zu Kempten, welcher die Sorge für Popularisierung der patristischen Literatur zu seinen stolzesten Traditionen zählt, erscheint übrigens seit 1911 eine neue „Bibliothek der Kirchenväter“, herausgegeben von O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman. Ein englisches Übersetzungswerk, „The Ante-Nicene Christian Library“, 1866—1872 zu Edinburg ans Licht getreten, ward 1884—1886 zu Buffalo in Nordamerika von neuem aufgelegt und sodann auf amerikanischem Boden durch eine „Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church“ ergänzt, welche in 28 schweren Bänden eine Unmasse von Schriften aus der Blütezeit der patristischen Literatur umschließt. Seit 1880 hat auch Norwegen sein freilich viel bescheideneres „Vidnesbyrd af Kirkefaedrene“ oder Zeugnis der Kirchenväter, seit 1906 Holland seine „Oudchristelijke Geschriften in Nederlandsche vertaling.“

Bibliothek der Kirchenväter in Übersetzungen und Auszügen aus ihren besten Schriften und mit Anmerkungen herausgegeben von Ch. F. Rösler, Leipzig 1776—1786, 10 Bde 8°.

Sämtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Deutsche übersetzt, Kempten 1830—1854, 39 Bde 8°. Diese Sammlung umfaßt, abgesehen von mehreren kleineren Schriften und wenig umfangreichen Autoren, die Werke von Irenäus, Cyprian, Hilarius von Poitiers, Athanasius, Basilius d. Gr., Ephräm dem Syrer und Gregor von Nyssa.

Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben unter der Oberleitung von Fr. X. Reithmayr, fortgesetzt von V. Thalhoffer, Kempten 1869—1888, 420 Lieferungen in 80 Bänden, 12°. Das von U. Uhl gefertigte Generalregister füllt 15 Lieferungen oder 2 Bände. Der Schlußband enthält einen „Bericht über die Bibliothek der Kirchenväter“.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weyman, Kempten 1911 ff. 12°.

Library of Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the division of the East and West, translated by members of the English Church [d. i. von Freunden E. B. Puseys, gest. 1882, welcher die Hauptredaktion führte], Oxford 1832 ff. 45 vols. 8°.

The Ante-Nicene Christian Library. Translations of the writings of the Fathers down to a. D. 325, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Edinburgh 1866—1872, 24 vols., 8°. Einen Neudruck veranstaltete A. Cl. Coxe 1884—1886 zu Buffalo in 8 Oktavbänden, und 1887 folgte ein Supplementband (The Ante-Nicene Fathers, Original Supplement to the American edition, Buffalo 1887), enthaltend: I. Bibliographical Synopsis, by E. C. Richardson; II. General Index, by B. Pick. Im Jahre 1897 erschien auch zu Edinburg noch ein Nachtrag: Ante-Nicene Christian Library, additional volume, containing early christian works discovered since the completion of the series

and selections from the commentaries of Origen, ed. by A. Menzies, Edinburgh 1897, 8°.

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, edited by Ph. Schaff, New York 1887—1893, 14 vols., 8°. Second Series, under the editorial supervision of Ph. Schaff and H. Wace, 1890 to 1900, 14 vols., 8°. Über den Inhalt beider Serien s. R. Klußmann, Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum 1, 1, Leipzig 1909, 85—87.

Vidnesbyrd af Kirkefaedrene, Kristiania 1880—1887, 15 Bde, 8°. Über den Inhalt dieser Sammlung s. Klußmann a. a. O. 1, 1, 84.

Oudchristelijke Geschriften in Nederlandsche vertaling, uitgegeven door het Haagsch Genootschap tot verdediging van den christelijken godsdienst, onder redactie van H. U. Meyboom, Leiden 1906 ff, 8°.

3. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter. —

Ein umfassenderes Verzeichnis der Literatur über die Kirchenväter, der Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen, ist leider noch nicht in Angriff genommen worden. Das Bedürfnis nach einem derartigen Werke macht sich von Jahr zu Jahr um so fühlbarer geltend, als die Zahl der patrologischen Publikationen schon seit Dezennien stetig mehr anschwillt und die Gänge der patrologischen Forschungsarbeit sich immer weiter verzweigen. Kleinere Bruchteile der in Rede stehenden Literatur wurden auch schon in dankenswerter Weise zusammenhängend behandelt. Für die große Masse aber muß vorläufig auf bibliographische Werke allgemeineren Charakters verwiesen werden, welche mehr oder weniger eingehend auch auf die Kirchenväter Rücksicht nehmen.

Th. Ittigs Schediasma de autoribus, qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, Leipzig 1711, 8°, war in erster Linie den Bearbeitungen der altkirchlichen Literatur im allgemeinen gewidmet. J. G. Walchs Bibliotheca Patristica, literariis annotationibus instructa, Jena 1770, 8°, neu herausgegeben von J. Tr. L. Danz, Jena 1834, konnte schon den Anforderungen ihrer Zeit nicht wohl genügen. Rühmende Hervorhebung verdient E. C. Richardsons Bibliographical Synopsis in dem Supplementbande der amerikanischen Ausgabe des vorhin erwähnten Übersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887, 1—136 (vgl. Abs. 2, S. 62). Richardson verzeichnet die gesamte Literatur (editions, translations, literature) zu denjenigen vornicäischen Vätern, welche in jenes Übersetzungswerk Aufnahme gefunden hatten. Die Arbeit zeugt allenthalben von großer Ausdauer und Gewissenhaftigkeit, bekundet aber auch auf jeder Seite die völlige Unzulänglichkeit der bibliothekarischen Hilfsmittel, welche dem Verfasser zu Gebote standen. Treffliche Bearbeitungen hat die allerdings verhältnismäßig recht beschränkte Literatur zu den syrischen Vätern erfahren. Die betreffenden Schriften sollen später in entsprechendem Zusammenhange namhaft gemacht werden.

S. F. W. Hoffmanns Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen, 2. umgearb. Ausg., Leipzig 1838—1845, in 3 Oktavbänden, leistet bezüglich der griechischen Kirchenschriftsteller immer noch gute Dienste. Die von E. Preuß besorgte 8. Auflage der Bibliotheca scriptorum classicorum W. Engelmanns, welche die Literatur von 1700 bis 1878 umfaßt, Leipzig 1880—1882, 2 Bde. 8°, hat wenigstens in der zweiten Ab-

teilung, *Scriptores latini*, den Kirchenschriftstellern eine viel eingehendere Berücksichtigung zu teil werden lassen als die früheren Ausgaben. Vgl. die ausdrückliche Erklärung des Herausgebers in dem Vorworte der zweiten Abteilung. Gleiches Interesse für die Kirchenschriftsteller wie für die Klassiker bekundet R. Klufmann, *Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum*. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschließlich umfassend. Erster Band: *Scriptores graeci*, Tl 1—2, Leipzig 1909—1911, 2 Bde 8°.

Für patrologische Publikationen neuesten Datums kann der zurzeit von G. Krüger und M. Schian redigierte Theologische Jahresbericht mit Erfolg zu Rate gezogen werden. Einen zusammenhängenden Bericht über die patrologische Forschung der jüngsten Zeit verdanken wir der Feder Ehrhards. A. Ehrhard. Die altehrliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Allgemeine Übersicht und erster Literaturbericht (1880—1884), Freiburg i. B. 1894 (Straßb. Theol. Studien 1, 4—5). Ders., Die altehrliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Erste Abteilung: Die vor-nicänische Literatur, Freiburg i. B. 1900 (Straßb. Theol. Stud., Supplement-Bd 1). In diesem letzteren Bande werden die einschlägigen Publikationen der Jahre 1884—1900 mit annähernder Vollständigkeit aufgeführt und zugleich gewürdigt.

§ 5. Zur Sprache der griechischen und lateinischen Kirchenväter.

(1. Die Sprache der griechischen Kirchenväter. 2. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter.)

1. Die Sprache der griechischen Kirchenväter. — Die Hauptsprache der patristischen Literatur ist das Griechische. „*Graecia capta*“, sagt Horaz an einer berühmten Stelle, „*ferum victorem cepit*“, die griechische Kultur und in Verbindung mit ihr die griechische Sprache hatte sich zur Beherrscherin des römischen Erdkreises aufgeschwungen. Insbesondere als Schrift- oder Literatursprache ward in den ersten christlichen Jahrhunderten mehr oder weniger im ganzen Römerreiche das Griechische gebraucht. Sogar zu Rom selbst und im römischen Afrika machte das Griechische bis ins 3. Jahrhundert hinein dem Lateinischen den Vorrang streitig. Tertullian von Karthago hat einzelne Flugschriften lateinisch und griechisch zugleich ausgehen lassen. Sein Zeitgenosse Hippolytus von Rom hat ausschließlich griechisch geschriststelt¹.

Diese griechische Schriftsprache war natürlich diejenige der hellenistischen Zeit, nicht der klassische attische Dialekt, sondern die hauptsächlich zu Alexandrien ausgebildete *κοινή ἀλέξανδρου*. Im Attischen wurzelnd, wies sie zugleich eine Reihe weitgehender Neuerungen auf, welche sowohl den Wortschatz wie die Syntax betrafen. Die

¹ Über Kenntnis und Gebrauch des Griechischen zu Rom s. C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christiania 1875 (Universitätsprogr.), 267—466: „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens.“

Koine redete ja auch schon jene griechische Übersetzung des Alten Testaments, von welcher Delitzsch sagte: „Sie war die erste Bekanntmachung der Heidenwelt mit der alttestamentlichen Offenbarung und also die erste Einführung Japhets in die Hütten Sems. Sie war ein das Christentum, in welchem die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion sich vollendet, anbahnendes Ereignis. Sie hat dem Christentum im voraus die Sprache geschaffen, die es reden sollte.“¹

Nur bedurfte die Sprache, welche die Siebzig darboten, wenn dieselbe den Zwecken des Christentums gerecht werden sollte, noch einer durchgreifenden Ausgestaltung, namentlich nach der lexikalischen Seite hin. Neue Wahrheiten, neue Begriffe und neue Gefühle suchten nach einem entsprechenden Ausdruck. Manchen Wörtern des alten Bestandes wurden neue, christliche Bedeutungen zugeeignet, für andere christliche Vorstellungen mußten sprachliche Äquivalente neu geprägt werden. Außerdem aber trat die Sprechweise der christlichen Schriftsteller zu derjenigen der nicht-christlichen Autoren sozusagen von Haus aus in einen bemerkenswerten Gegensatz. Sie verzichtete auf Schwulst und Gepränge, sie stellte die Form zurück hinter den Inhalt, sie war gerne bereit zu größeren oder kleineren Konzessionen an das neben der Schriftsprache, einem Kunstprodukte, hergehende, nach Zeit und Ort verschieden gefärbte Idiom des gemeinen Mannes.

Die Schriften des Neuen Testaments oder doch die größere Mehrzahl derselben gelten jetzt allgemein als Denkmäler nicht sowohl der Koine als vielmehr der volkstümlichen, mit allerhand Barbarismen durchsetzten griechischen Umgangssprache in mannigfachen Höhenlagen². Die patristisch-griechische Literatur hat namentlich in der älteren Zeit, etwa in den ersten drei Jahrhunderten, ähnliche Wege eingeschlagen. Die Sprache diente nur als Mittel der Verständigung oder Belchrung und strebte vor allem nach Deutlichkeit und Popularität. Ohne Einschränkung oder ohne Ausnahme war freilich dieser Grundsatz nicht durchzuführen. Wie im Neuen Testament neben einem Jakobusbriefe auch ein Römerbrief und ein Hebräerbrief stand, so mußte nunmehr in noch reicherm Maße nicht bloß den Bedürfnissen der unteren Volksschichten, sondern auch den Ansprüchen der Gebildeten Rechnung getragen werden, auch jener Gebildeten, für welche

¹ Franz Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*³, herausgeg. von Friedrich Delitzsch, Leipzig 1894, 32.

² Vgl. etwa A. Thumb, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Κοινή*, Straßburg 1901, 8^o. A. Deißmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1909, 8^o.

die Schriften des Neuen Testaments unerträgliche stilistische Monstren waren. Seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts tritt auch ein gewisser Umschwung ein. Die Tage der Verfolgungen hatten ein Ende genommen. Die Christen erfrenten sich freier Bewegung und begannen auf allen Gebieten geistigen Lebens sich der antiken Bildungsschätze zu bemächtigen. Auch die höheren Kreise der Gesellschaft beeilten sich, dem Beispiel der Kaiser folgend, wenigstens äußerlich Frieden mit dem Christentum zu schließen. Nicht wenige Bischöfe wurden aus dem Rhetorenstande heraus zu Kirchenfürsten berufen, sehr viele Prediger empfingen in den Rhetorenschulen ihre Vorbildung. Ein Chrysostomus hat überhaupt nicht anders als schul- und kunstgemäß sprechen und schreiben können¹, hat aber auch mit solchen Tönen in alle Saiten der Volksseele hineinzugreifen verstanden.

Norden konstatiert einen „Zwiespalt“ zwischen der Theorie und der Praxis der alten Kirchenschriftsteller: „In der Theorie haben sie von den ältesten Zeiten bis tief in das Mittelalter hinein fast ausnahmslos den Standpunkt vertreten, daß man ganz schlicht schreiben müsse, in der Praxis haben sie das gerade Gegenteil befolgt.“ Dieser Zwiespalt könne auch nicht auffallen: „Denn war der Ursprung der neuen Religion das außerhalb der hellenischen Kultur stehende Palästina gewesen, so war jetzt ihr Schauplatz die hochzivilisierte Welt geworden.“²

Ich vermissе zunächst eine Unterscheidung zwischen Griechen und Lateinern. Sie dürfen nicht auf eine und dieselbe Linie gestellt werden. Sie hatten an sehr verschieden gelagerte Verhältnisse anzuknüpfen. Der allgemeine Bildungsstand ist im griechischen Osten beträchtlich höher gewesen als im lateinischen Westen³. Die Griechen waren nicht genötigt und deshalb auch nicht berechtigt, den Vorschriften der Grammatiker und Rhetoren zuwiderzuhandeln. Jene Tyrannei der Schriftsprache, welcher die Lateiner den Krieg erklärten, haben die Griechen überhaupt nicht empfunden. Nicht ein einziger griechischer Kirchenschriftsteller des Altertums, soweit ich sehe, hat „den Standpunkt vertreten, daß man ganz schlicht schreiben müsse“. Norden bringt zum Beleg des Gegenteils nicht mehr als die zwei von Hand zu Hand gehenden Zeugnisse aus einem hinsichtlich seiner Echtheit übrigens bestrittenen Briefe Basilius' d. Gr. an den heidnischen Rhetor Libanius und aus dem Fragmente einer Homilie des

¹ v. Wilamowitz-Moellendorff glaubt von Chrysostomus sagen zu dürfen: „Alle Hellenen seines Jahrhunderts . . . sind barbarische Stümper gegen diesen syrischen Christen, der es noch in höherem Grade als Aristeides verdient, mit Demosthenes stilistisch verglichen zu werden“ (bei Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 212).

² Norden, Die antike Kunstprosa 2, 529.

³ Vgl. Norden a. a. O. 2, 573 ff.

Bischofs Synesius von Cyrene¹. Basilius schreibt dem Rhetor: „Wir verkehren mit Moses und Elias und andern seligen Männern dieser Art, welche uns ihr Wissen in barbarischer Sprache (ἐξ τῆς βαρβάρου φωνῆς) mitteilen, und das von ihnen Empfangene ist es, was wir vortragen, dem Sinne nach reine Wahrheit, dem Wortlaut nach ungebildetes Zeug (οὐκ ἔστιν ἀληθὴς, λέξις δὲ ἀμαθῆς). Denn was auch wir einst von euch (Rhetoren) gelernt hatten, das haben wir im Laufe der Zeit vergessen.“² Dieses Wort beweist sehr wenig oder gar nichts, weil es, wie Norden selbst treffend hervorhebt, „ganz scherzhaft gemeint“ ist. Synesius von Cyrene sagt: „Gott legt keinen Wert auf gottbegeisterte Rede, der göttliche Geist verschmäht sprachliche Kleinigkeitskrämerei“ (οὐδὲν μέλει τῷ θεῷ θεοφοροῦντος λέξεως· πνεῦμα θεῖον ὑπερορῶ μικρολογίαν συγγραφεύου)³. Dieses Wort beweist auch nicht das mindeste, weil es von der Sprache Gottes oder des göttlichen Geistes in den heiligen Schriften, speziell in Psalm 74, handelt, nicht aber, wie vorausgesetzt wird, von der Sprache eines Kirchenschriftstellers.

Einen Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis gibt es nicht. Die Theorie ist erst der Praxis zu entnehmen. Die Praxis aber läßt sich der Hauptsache nach in zwei Sätzen kennzeichnen. Im Vergleich mit ihren lateinischen Brüdern haben die griechischen Kirchenväter entschieden mehr Bedacht genommen auf Reinheit und Korrektheit des Ausdrucks, nicht sowohl deshalb, weil es sie gereizt hätte, ihre stilistische Gewandtheit zu bekunden, als vielmehr deshalb, weil sie keinen Anlaß fanden, mit den Anschauungen und Gewohnheiten ihrer Umgebung zu brechen. Im Vergleich mit nicht-christlichen griechischen Autoren ihrer Zeit haben die griechischen Kirchenväter der Form entschieden weniger Gewicht beigemessen und sich einer gewissen ersten und keuschen Einfachheit befleißigt.

Die erschöpfendste Bearbeitung des Wortschatzes der griechischen Schriftsprache ist immer noch der „Thesaurus Graecae linguae“ des Pariser Buchdruckers und Philologen H. Stephanus (H. Estienne, gest. 1598). Das bekannte Handwörterbuch der griechischen Sprache

¹ Diesen zwei angeblichen Vertretern der „Forderung eines einfachen Stils“ (Norden 2, 529 und 531) müssen aber sofort auch wieder zwei andere Griechen, Isidor von Pelusium und Choricus von Gaza, als Vertreter der „Forderung eines erhabenen Stils“ gegenübergestellt werden (Norden 2, 534).

² Bas. M., Ep. 339, Migne, PP. Gr. 32, 1084.

³ Syn. Cyren., Hom. 1, Migne 66, 1561; Krabinger, Synesii Cyren. quae exstant opera omnia 1, Landshut 1850, 372. — Die Bemerkung Gregors von Nazianz (Or. 23, 12), er spreche über die Trinität ἀλειπτως, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικως, „nach Fischerart, aber nicht nach Aristotelesart“, hat Norden mit Recht beiseite gelassen. Sie geht nicht auf die Form des Vortrags, sondern auf den Inhalt, welcher letzterer die Lehre der galiläischen Fischer, aber nicht die von den Antitrinitariern angerufene Logik des Aristoteles zu seiner Richtschnur nehmen soll.

von Fr. Passow schenkt auch der Sprache der nachklassischen Zeit immerhin eingehende Aufmerksamkeit. Das weniger bekannte griechische Lexikon von Sophocles beschäftigt sich ausschließlich mit der Sprache der nachklassischen Zeit, von 146 v. Chr. bis 1100 n. Chr. Kumanudes sammelte Nachträge zu Stephanus und Sophocles. Das reichhaltigste Wörterbuch der griechischen Volkssprache des Mittelalters schuf Ch. du Fresne Sieur du Cange (gest. 1688).

Thesaurus Graecae linguae, ab Henrico Stephano constructus. Post editionem Anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. Hase, G. R. L. de Simmer et Th. Fix (Guil. et Lud. Dindorf), Paris. 1831—1865, 8 vol., 2^o. — Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow. Neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von V. Chr. Fr. Rost u. a., Leipzig 1841—1857, 2 Bde in je 2 Abteilungen, 4^o. — E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B. C. 146 to A. D. 1100), 3. ed, New York 1888, 4^o. — St. Ath. Kumanudes, Συμπληρωτικὴ λέξις τῶν ἠθρητικῶν λέξεων ἐν τοῖς ἐπιτομαῖς λέξεσιν, Athen 1883, 8^o. Eine Sammlung von Wörtern, welche bei Stephanus und bei Sophocles fehlen.

C. du Fresne Dominus du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugduni 1688, 2 vol., 2^o; wieder aufgelegt 1890—1891 zu Breslan (bei Köbner), 2 Bde, 2^o. „Das Werk wimmelt zwar von Fehlern und Mißverständnissen, ist aber noch heute das vollständigste Repertorium des mittel-vulgärgriechischen Wortschatzes.“ Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur² 799. Krumbacher verzeichnet hier auch neuere lexikalische und grammatikalische Arbeiten über das Vulgärgriechische.

Die Sprache einzelner griechischer Väter hat besondere Bearbeitungen gefunden, welche in der Folge bei den betreffenden Vätern namhaft gemacht werden sollen. An zusammenfassenden Darstellungen der Eigentümlichkeit und der Entwicklungsgeschichte der Sprache der griechischen Väter fehlt es noch. Vgl. indes E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1898, 2. Ausg. 1909, 2, 451—573; „Die griechisch-christliche Literatur (von Hadrian bis zum Ende der Kaiserzeit).“ Siehe auch J. Wackernagel, Die griechische Sprache, bei P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 286 bis 312.

2. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter. — Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ist auch das Lateinische von christlicher Seite zu literarischen Zwecken verwendet worden. Vorher schon hatte sich gebieterisch und unabweisbar das Bedürfnis nach lateinischen Übersetzungen der biblischen Schriften eingestellt. Der Gottesdienst pflegte in der jedesmaligen Landessprache gehalten zu werden, und zum Gottesdienste gehörten von Anfang an Lektionen aus den heiligen Schriften. Konnte auch der Vorleser selbst die Bibelperikope ins Lateinische übertragen, so war dies doch ein peinlicher Notstand, dem durch Herstellung lateinischer Bibeltexte abgeholfen werden mußte. Als Geburtsland der ältesten lateinischen Bibelübersetzung wird nunmehr fast allgemein das prokonsularische Afrika angesehen. Dort, glaubt man, habe sich die Notwendigkeit eines

lateinischen Textes am frühesten und am schreiendsten geltend machen müssen, während zu Rom noch das Griechische die Sprache des Volkes und demgemäß auch die Sprache des Gottesdienstes gewesen zu sein scheint. Jedenfalls aber seien auf afrikanischem Boden lateinische Texte zuerst geschichtlich nachweisbar; wenn nicht schon Tertullian, so hat Cyprian unzweifelhaft eine vollständige lateinische Bibel in Händen gehabt. Daß in Afrika mehrere, freilich meist vielleicht nur einzelne biblische Bücher umfassende Übersetzungen zu Tage getreten und früher oder später auch in andern Gegenden des lateinisch sprechenden Westens Übersetzungen gefertigt worden sind, darf kaum mehr bezweifelt, braucht aber an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt zu werden¹. Dagegen ist es hier von Interesse, feststellen zu können, daß alle noch irgendwie bekannten lateinischen Bibelübersetzungen aus vorhieronymianischer Zeit zwei Eigentümlichkeiten teilen. Einmal pflegen sie sich an den Wortlaut der griechischen Vorlage, beim Alten Testament der Siebzig, enge oder auch sklavisch anzuschmiegen und daher reich mit Gräzismen durchflochten zu sein, und fürs andere pflegen sie die lateinische Alltagssprache, „lingua rustica“ oder „vulgaris“, zu reden und daher oft und nicht selten schroff mit der Schrift- oder Kunstsprache in Widerstreit zu geraten.

Die Sprache der lateinischen Kirchenschriftsteller ist von jenen Bibelübersetzungen vielfach beeinflusst und auch befruchtet worden. Gleichwohl mußte sie sich anfangs überall da, wo es sich um Darlegung spezifisch christlicher Ideen oder Wahrheiten handelte, recht naiv und unbeholfen, schwer und ungenügend zeigen. In heißem Mühen und Ringen wurden nach und nach wenigstens die griechischen Fremdwörter, insoweit sie anders nicht schlechterdings unentbehrlich waren, ausgeschieden und durch neue Gebilde aus heimischem Stoffe ersetzt. Tertullian, der Bannerträger der Lateiner, der unter der Unzulänglichkeit des überkommenen Lexikons am schwersten seufzen mußte, hat zugleich mit ebenso kühner Genialität wie rücksichtsloser Willkür Abhilfe zu schaffen versucht. Minucius Felix — ob er älter oder jünger als Tertullian, ist eine der Fragen, die vielleicht niemals endgültig entschieden werden — konnte wohl in hochelegantem Modestil die landläufigen Vorurteile gegen die neue Religion zurückweisen, mußte aber jedes Eingehen auf den Lehrgehalt des Christentums ängstlich meiden. Tertullian „ist so recht eigentlich der Typus des christlichen Sprachschöpfers gewesen: aus den gewalttätigen Neuprägungen atmet der Geist eines Mannes, der von dem Glauben durchdrungen war, daß das Christentum als eine neue Größe in die Welt gekommen sei und daher neue Faktoren für seine Ausdrucksweise

¹ Vgl. etwa den Überblick über die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen bei Schanz, *Gesch. der römischen Literatur* 3², München 1905, 481 ff.

beanspruchen dürfe“¹. Cyprian, der Schüler Tertullians, bewegt sich nun schon leichter. Viele Neubildungen seines Meisters hat er herübergenommen und damit ein für allemal in die Sprache der lateinischen Kirchenschriftsteller eingeführt, andere glaubte er ablehnen oder umgehen zu sollen.

Glänzende Stilisten wie Minucius Felix sind auch in der Folge aufgetreten. Außer Laktantius, dem früheren Rhetor und späteren „christlichen Cicero“, seien wenigstens Hilarius von Poitiers und Sulpicius Severus genannt. Hilarius pflegte ausgesprochenermaßen auf die formelle Seite seiner Schriften großen Fleiß zu legen, geleitet von dem Empfinden, daß der Erhabenheit des Gegenstandes ein fürstliches Gewand entsprechen müsse². Severus hat den ganzen Ausdruck seiner Chronik geschickt und erfolgreich den anerkanntesten Historikern der römischen Vorzeit „abgelauscht“. Beide, Hilarius wie Severus, sind bezeichnenderweise Söhne Aquitaniens, und Aquitanien hat damals, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, alle andern Provinzen der lateinischen Welt durch den Ruhm rhetorischer Bildung überstrahlt³. Andere Lateiner, und zwar die überwiegende Mehrheit, waren auf ganz andere Verhältnisse angewiesen. Im großen und ganzen ist die Sprache der patristisch-lateinischen Literatur, am folgerichtigsten und zielbewußtesten natürlich die Sprache der von Haus aus auf weitere Kreise berechneten Schriften, in enger Fühlung verblieben mit der „lingua vulgaris“. Um der großen Masse entgegenzukommen und möglichst allgemein verständlich zu sein, haben die Lateiner prinzipiell und programmäßig die Schranken der Schultradition durchbrochen, den Purismus der Grammatiker mit spöttischem Lächeln abgetan und einen populären „Barbarismus“ auf den Schild gehoben.

So Hieronymus sogar in seinen von stilistischer Kunst und Pracht ganz überfluteten Briefen, z. B. Ep. 21, ad Dam., c. 42: „In ecclesiasticis rebus non quaerantur verba, sed sensus, id est panibus sit vita sustentanda, non siliquis“; Ep. 49, ad Pamm., c. 4: „Eloquentiam quam pro Christo in Cicerone contemnis, in parvulis ne requiras; ecclesiastica interpretatio, etiam si habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere, ut non otiosis philosophorum scholis paucisque discipulis, sed universo loquatur hominum generi“; Ep. 64, ad Fab., c. 11: „Volo pro legentis facilitate abuti sermone vulgato“. Ganz ähnlich, nur noch deutlicher, Augustinus, namentlich in seinen für das Volk geschriebenen „Enarrationes in psalmos“, z. B.: „Quid ad nos quid

¹ Norden, Die antike Kunstprosa 2, 607.

² Hil. Pict., De trin. I, 38; In ps. 13, 1.

³ Siehe Bernays (Über die Chronik des Sulpicius Severus) in seinen Gesammelten Abhandlungen, herausgeg. von Usener, Berlin 1885, 2, 82 ff.

grammatici velint? Melius in barbarismo nostro vos intelligitis, quam in nostra disertitudine vos deserti estis“ (Enarr. in ps. 36, sermo 3, 6); „Potui illud dicere, cum tracto vobis: saepe enim et verba non latina dico, ut vos intelligatis“ (Enarr. in ps. 123, 8); „Melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligent populi“ (Enarr. in ps. 138, 20). Schön ist das Wort des Petrus Chrysologus, zum Volke müsse man volkstümlich sprechen (populis populariter est loquendum, Sermo 43). Berühmt ist der Ausspruch Gregors d. Gr., er halte es für sehr unwürdig, die Worte göttlicher Offenbarung unter die Regeln des Donatus zu beugen (indignum vehementer existimo, ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati¹, Mor. in Job, proem. c. 5).

Und wie sie redeten, so handelten sie auch. Der nächste Zusammenhang der angeführten Stellen, um von sonstigen Beweisen abzusehen, legt lautes Zeugnis ab. Ein Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, wie Norden ihn behauptete, ist auch bei den Lateinern nicht vorhanden. Denn daß Männer wie Hieronymus und Augustinus unter Umständen, wenn sie sich ausschließlich an Gebildete wenden oder irgendwelche besondere Zwecke im Auge haben, auch ihre Darstellung abwägen und ausfeilen, auch vielleicht ihr ganzes schriftstellerisches Können aufbieten, muß als selbstverständlich gelten und steht mit ihrer Theorie in vollem Einklang. Augustinus soll nach Norden auch eine zwiespältige Theorie vortragen, insofern er in den soeben genannten „Enarrationes in psalmos“ für einen „einfachen Stil“, in dem vierten Buche des Werkes „De doctrina christiana“ hingegen für einen „erhabenen Stil“ eintrete². In diesem vierten Buche „De doctrina christiana“, dem ältesten Kompendium der Homiletik, wird allerdings der angehende christliche Lehrer zunächst gemahnt, sich in der Kunst der Rede zu üben, beredte Männer zu hören oder zu lesen und, wenn er Zeit finde, auch Rhetorik zu studieren. Sofort aber wird ihm um so nachdrücklicher vorgehalten, wenn es gut sei, „eloquenter“ sprechen zu können, so sei es doch noch wichtiger, „sapienter“ zu sprechen, und zu diesem Ende sei vor allem das Studium der heiligen Schriften unerlässlich, in denen „sapientia“ sich mit „eloquentia“ vermähle. Und schon hier wird sozusagen auf Schritt und Tritt, ganz ebenso wie in den „Enarrationes in psalmos“, der Purismus und die ganze Einseitigkeit der Grammatiker und Rhetoren bekämpft, z. B. c. 7, 14: „Male doctis hominibus respondendum fuit, qui nostros auctores contemnendos putant, non quia non habent, sed quia non ostentant, quam nimis isti diligunt, eloquentiam“; c. 10, 24: „Quid enim prodest locutionis integritas, quam non sequitur intellectus audientis.

¹ Donatus ist der römische Grammatiker Älius Donatus, der Lehrer des hl. Hieronymus, derselbe, dessen „Ars“ oder „Artes“ auch in den Schulen des Mittelalters noch fertlebten.

² Norden a. a. O. 2, 530 u. 533 f.

cum loquendi omnino nulla sit causa, si quod loquimur non intelligunt, propter quos ut intelligant loquimur?“ c. 10, 25: „Multo magis in populis quando sermo promitur, ut intelligamur instandum est.“ Eines aber muß noch besonders hervorgehoben werden, die Kritik, welche Augustinus an der Erstlingsschrift Cyprians, der Schrift „Ad Donatum“, übt, in welcher noch der frühere Rhetor Cyprian die Feder führte. Dieser schäumende Wortschwall, schreibt Augustinus (c. 14, 31), könne nur Mißfallen erregen und er sei denn auch in den späteren Schriften Cyprians nirgendwo mehr anzutreffen, woraus man erschen möge, „wie die gesunde christliche Lehre die Sprache von dem Irrweg jener Überfülle zurückgerufen und unter die Zucht einer ernsteren und maßvolleren Beredsamkeit gestellt habe“ (quam linguam doctrinae christianae sanitas ab ista redundantia revocaverit et ad eloquentiam graviorem modestioremque restrinxerit). Heller und schlagender als durch diese Worte kann die Theorie und die Praxis der Lateiner nicht beleuchtet werden¹.

Mit dem Abschluß der Zeit der Väter beginnt auch die lateinische Sprache ihrem Verfall entgegenzueilen und sich in verschiedene Landessprachen aufzulösen. Das Latein ward im vollen Sinne des Wortes eine tote, nur noch schriftlich aufbewahrte, aber nicht mehr gesprochene Sprache. Ganz anders im griechischen Osten, wo die Regungen frischen Lebens unterdrückt, alle Sondergelüste niedergetreten wurden. Die Sprache der Byzantiner lebt, von verhältnismäßig geringfügigen Modifikationen abgesehen, auch heute noch.

In der neueren Geschichte der lateinischen Lexikographie lassen sich zwei oder drei Perioden unterscheiden. Unter den Arbeiten des 16. und 17. Jahrhunderts nimmt das „*Dictionarium seu latinae linguae thesaurus*“ des Vaters des vorhin erwähnten H. Stephanus, R. Stephanus (gest. 1559), eine dominierende Stellung ein. Unter den Leistungen des 18. und 19. Jahrhunderts ist dem „*Totius latinitatis lexicon*“ von E. Forcellini (gest. 1768) eine ähnlich führende und maßgebende Rolle zugefallen. Eine dritte Periode begründet aller Voraussicht nach der seit 1900 erscheinende, im Auftrage der vereinigten Akademien der Wissenschaften von Berlin, Göttingen, Leipzig, München und

¹ Entschiedener noch, glaubte Norden (*Die antike Kunstprosa* 2, 527), als in dem vierten Buche „*De doctrina christiana*“ habe Augustinus seinem Interesse für die Kunst der Rede in den von Kassiodor bezugten „*Libri septem de modis locutionum*“ Ausdruck geliehen; aber diese Bücher seien im 6. und 7. Jahrhundert wegen der „Abneigung jener Zeiten gegen die Verweltlichung der Kirche“ nicht mehr vervielfältigt worden und infolge dessen dem Untergang anheimgefallen. Das war, wie Weyman im *Histor. Jahrbuch* 19, 1898, 1001 zeigte und Norden in den Nachträgen zur 2. Ausgabe seines Werkes (Nachtr. zu Bd 2, 4) auch anzuerkennen scheint, ein Irrtum. Die sieben Bücher, von welchen Kassiodor spricht, sind die in allen Augustinusaufgaben stehenden, durchaus unschuldigen, weil über die Kunst der Rede völlig schweigenden „*Locutionum libri septem in Heptateuchum*“.

Wien herausgegebene „Thesaurus linguae latinae“, welcher ein auf der Höhe der kritischen Forschung stehendes und nach neuen historischen Gesichtspunkten ausgestaltetes Lexikon der gesamten Latinität werden soll. Du Canges berühmtes „Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis“ behandelt die mittelalterliche Latinität, oder genauer, die technischen Ausdrücke des abendländischen Mittelalters; es ist nicht sowohl ein sprachliches Lexikon als vielmehr eine alphabetisch geordnete Realenzyklopädie der mittelalterlichen Altertümer. Für die patristische Latinität leistet übrigens auch das beliebte Handwörterbuch von K. E. Georges gute Dienste; namentlich in seinen neueren Auflagen greift dasselbe über den Rahmen der römischen Klassiker weit hinaus. Beiträge zu einer umfassenderen Bearbeitung der Sprache der lateinischen Väter im besondern lieferten neuerdings Quicherat und Paucker.

Totius latinitatis lexicon, opera et studio Ägidii Forcellini incubratum et in hac editione novo ordine digestum, amplissime auctum atque emendatum, adiecto insuper altera quasi parte Onomastico totius latinitatis, cura et studio Vincentii de Vit, Prati 1858—1887, 10 Bde, 4°. Mit Bd 7 beginnt das von de Vit hinzugefügte „Onomasticon totius latinitatis“, welches jedoch in Bd 10 hinter dem Buchstaben O abbricht. — Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio Academicarum quinque Germanicarum: Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Lipsiae 1900 ff, 4°. Im gleichen Verlag, bei B. G. Teubner, erscheint seit 1912 auch schon eine auf vier Bände berechnete Epitome Thesauri latini, adornavit et auxiliantibus compluribus edidit Fr. Vollmer. — Du Canges Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, Lut. Paris. 1678, 3 vol. 2°, ward, verbessert und vermehrt, von neuem herausgegeben durch G. A. L. Henschel, Paris 1840—1850, 7 Bde, 4°; durch L. Favre, Niort 1883 bis 1887, 10 Bde, 4°. — K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen⁷, Leipzig 1879—1880, 2 Bde, 4°. — L. Quicherat, Addenda lexicis latinis, investigavit, collegit, digessit L. Qu., Paris. 1862, 8°. — C. Paucker, Supplementum lexicorum latinorum. 1: A—L., Berol. 1883—1885, 8°. Ders., Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte, Berlin 1883, 8° (3 Teile in 1 Bd.).

Beiträge zur Würdigung der Sprache einzelner Kirchenschriftsteller sollen später Erwähnung finden.

G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins. 1: Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus, Hft 1, Breslau 1879, 8°; Hft 2 1881. Mehr ist nicht erschienen. — J. Felder, Die lateinische Kirchensprache nach ihrer geschichtlichen Entwicklung (Progr.). Feldkirch 1905, 4°. — E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2. Ausg. 1909, 2, 573—654: „Die lateinische Literatur (von Hadrian bis zum Ende der Kaiserzeit).“ — Fr. Skutsch, Die lateinische Sprache, bei P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Tl 1, Abt. 8, Berlin 1905, 412—451.

Erster Zeitraum.

Vom Ausgange des ersten bis zum Beginne des vierten Jahrhunderts.

§ 6. Die Entwicklungsstadien der ältesten kirchlichen Literatur.

So schwierig es sein mag, die Geschichte der altkirchlichen Literatur in Perioden abzuteilen, so wird doch allgemein anerkannt, daß gegen Anfang des 4. Jahrhunderts ein großer Einschnitt zu machen ist. Die scheidende Grenzlinie bildet das Toleranzedikt der Augusti aus dem Januar oder Februar 313, mit welchem die Geschichte der Kirche selbst in neue Bahnen einlenkt. Aus dem jahrhundertelangen blutigen Ringen mit der heidnischen Staatsgewalt war die Kirche als Siegerin hervorgegangen; die unausfüllbare Kluft, welche laut Tertullian (Apol. c. 21) Christentum und Cäsarentum trennte, war ausgefüllt worden; nicht bloß das Staatsoberhaupt, sondern der Staat selbst brach mit dem alten Götterkulte und ward, wenigstens äußerlich, christlich. Dieser völlige Umschwung der Dinge muß sich notwendig auch in der Geschichte der kirchlichen Literatur widerspiegeln. Mit der äußeren Befestigung des Christentums ging eine machtvolle Entfaltung seines inneren Lebens Hand in Hand. Der Beginn des 4. Jahrhunderts bezeichnet zugleich den Beginn der Blüte und des höchsten Aufschwungs der altkirchlichen Literatur; die drei ersten Jahrhunderte stellen die Zeit ihrer Entstehung und ersten Entwicklung dar.

„Inter arma silent Musae.“ Auf dem blutgetränkten Boden der ersten Jahrhunderte konnte kein literarisches Leben erblühen, um so weniger, als das Christentum sich keineswegs auf literarische Propaganda angewiesen sah. „Predigt das Evangelium aller Kreatur!“ lautete eines der letzten Worte des Auferstandenen (Mk 16, 15). Wie der Herr selbst immer nur mündlich den Samen seiner Lehre ausgestreut hatte, ohne jemals zur Feder zu greifen, so sollte auch fürderhin die Predigt oder das lebendige Wort das Mittel bleiben, die frohe Botschaft auszubreiten und fortzupflanzen, die christliche Wahrheit in das Herz und das Leben der Menschen einzuführen. Selbst Paulus, welcher lebhafter als irgend ein anderer Apostel die Erfahrung machen sollte, daß

neben dem mündlichen Worte auch die schriftliche Darstellung wichtige Dienste leisten könne, erklärt doch ohne Einschränkung: „Der Glaube stammt aus dem Hören, das Hören aber aus dem Worte von Christus“ (Röm 10, 17). Sämtliche Schriften des Neuen Testaments sind besonders und vorübergehenden Anlässen, der Not des Augenblicks, der Gewalt der Umstände entsprungen, und alle ohne Ausnahme wenden sich an Personen oder Körperschaften, welche vorher bereits auf dem gewöhnlichen Wege in der frohen Botschaft unterwiesen, durch die Predigt bereits für das Christentum gewonnen worden waren; sie wollen den früheren mündlichen Unterricht erneuern und bekräftigen, erläutern und begründen, erweitern und vertiefen. Eben diese Grundsätze sind auch in der nachapostolischen Zeit maßgebend geblieben: die Predigt oder das lebendige Wort war das stehende und ordnungsmäßige Überlieferungsmittel der christlichen Lehre.

War es überhaupt erlaubt, zu schriftstellern? Durch das Vorgehen der Apostel war diese Frage noch nicht beantwortet. Die große Mehrzahl der Nachfolger der Apostel aber und der weite Kreis der späteren Lehrer hatte sich auf mündlichen Unterricht beschränkt. Auch hatte der Herr selbst gemahnt, nicht das Heilige den Hunden zu geben und nicht die Perlen vor die Schweine zu werfen (Mt 7, 6), und Schriftwerke waren so vielen Mißverständnissen ausgesetzt und sonstigem Mißbrauch schutzlos preisgegeben. Aus andern Stellen der heiligen Schriften aber, insbesondere der paulinischen Briefe (1 Kor 1, 20; Kol 2, 8), schien sich gar manchen christlichen Brüdern die Folgerung zu ergeben, daß alle Wissenschaft und Literatur unnütz und wertlos sei oder gar auf schwarze Künste hinauslaufe. Als Klemens von Alexandrien sich anschickte, in seinen „Teppichen“ die kirchliche Lehre schriftlich darzustellen und wissenschaftlich zu verteidigen, drängten sich ihm schwere Bedenken gegen die Zulässigkeit eines solchen Unternehmens auf¹, Bedenken, die allerdings schließlich der Erwägung weichen mußten, daß die schriftstellerische Form der Wahrheitsmitteilung doch auch ihre eigentümlichen Vorzüge habe und dem Vertreter des Christentums nicht verwehrt sein könne.

Endlich aber, Klemens von Alexandrien steht auf der Höhe der Bildung seiner Zeit und hat einen offenen und weiten Blick. Viele solcher Männer hatte die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten nicht. Den Armen wird das Evangelium verkündet (Mt 11, 5), „nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern in Geistes- und Kräftebeweis“ (1 Kor 2, 4). Celsus behauptete in seinem „Wahrheitsgemäßen Beweise“, zu der Christengemeinde hätten nur ungebildete Menschen Zutritt, „Dummköpfe und Sklavenseelen, Menschen ohne Geist, ohne Bildung, ohne Verstand, Sklaven, Weiber, Kinder“. Er legt den Christen

¹ Clem. Al., Strom. 1, 1, 11—14: vgl. Clem., Ecl. proph. 27.

selbst die Worte in den Mund: „Wer gebildet, wer weise, wer einsichtig ist, bleibe uns fern; denn solche Eigenschaften sind in unsern Augen schlimme Dinge; die Dummen aber, die Narren, die Toren, die einfältigen Leute mögen herzlich zu uns kommen.“ Ein vernünftiger Mensch, meint er, nehme die Lehre der Christen nicht an¹. Origenes nennt die Behauptungen des haßerfüllten Platonikers Verleumdungen. Den Christen werde schon durch ihren Glauben das Streben nach Weisheit zur Pflicht gemacht; die christlichen Lehrer wollen allen Menschen wahre Bildung vermitteln, auch die Gebildeten heißen sie willkommen, weisen aber freilich auch die Ungebildeten nicht ab; wahre Bildung sei nichts Böses, denn die Bildung sei der Weg zur Tugend². In dem Dialoge des Minucius Felix, „Octavius“, bezeichnet der Heide Cäcilius die Christen als Leute ohne Studien, aller Bildung bar, sogar unbekannt mit den gewöhnlichen Handwerkskünsten (*studiorum rudes, literarum profanos, expertes artium etiam sordidarum*), als ein Komplott unwissender Menschen und leichtgläubiger Weiber aus der untersten Hefe (*de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis*), als ein tag- und lichtscheues Volk (*latebrosa et lucifuga natio*)³. Octavius, der Vertreter des Christentums, erwidert: Wir bilden nicht gleich die unterste Volksklasse, wenn wir eure Ehren und Würden ausschlagen (*nee de ultima statim plebe consistimus, si honores vestros et purpuras recusamus*), und wenn wir der Mehrzahl nach arm heißen, so ist dies keine Schande (*quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra*)⁴. Aus den Anklagen der Feinde und den Antworten der Freunde erhellt deutlich, was übrigens auch durch zahlreiche anderweitige Zeugnisse feststeht⁵, daß in den ersten Jahrhunderten im Morgen- wie im Abendlande die Christen größtenteils den unteren Volksschichten angehörten und nur selten im Besitze höherer Bildung waren.

¹ Cels. bei Orig., C. Cels. 3, 18 44 (vgl. 49 55) 73.

² Orig. a. a. O. 3, 45 48 49.

³ Minuc. Fel., Oct. 5, 4; 8, 4.

⁴ Ebd. 31, 6; 36, 3.

⁵ Vgl. nur Tert., Adv. Prax. c. 3: „*Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est . . .*“ Lact., Div. Institut. 5, 1, 18: „*Non credunt ergo (sc. gentiles) divinis, quia fucio carent, sed ne illis quidem qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes aut certe parum docti, nam ut plane sint eloquentes perraro contingit.*“ Der Lehrer des Laktantius, Arnobius, hat freilich schon den Beifall der Männer der Wissenschaft als Argument für die Wahrheit des Christentums geltend gemacht (*tam magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant. Adv. nat. 2, 5*). Aber noch Julian der Abtrünnige wiederholte den Vorwurf, daß die Kirche niemals Männer der Wissenschaft zu den Ihrigen gezählt habe, und dieser Vorwurf war es, welchem Hieronymus seine Geschichte der altchristlichen Literatur entgegenstellte (*De vir. ill., prol.*).

Es darf nach dem Gesagten nicht befremden, daß die kirchliche Literatur innerhalb der drei ersten Jahrhunderte keine weiten Kreise gezogen, vielmehr in der Befriedigung der nächstliegenden Bedürfnisse sich erschöpft hat. Ein paar literarische Reliquien aus der frühesten nachapostolischen Zeit dürften sich am passendsten unter dem Titel „*Urkirchliche Literatur*“ zusammenfassen lassen. Es sind vorwiegend Briefe, welche der Hirtensorge kirchlicher Obern ihren Ursprung verdanken, Nachklänge der Briefe der Apostel, von „Barnabas“, Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Polykarpus von Smyrna. Ihre gemeinsamen charakteristischen Merkmale sind höchste literarische Einfachheit, eminent religiöses Gepräge, rein innerkirchliches, weltabgewandtes Interesse. Dazu kommen noch zwei andersartige, aber gleichfalls aus der „*ecclesiastica necessitas*“ geborene Stücke, das apostolische Glaubensbekenntnis, welches nach den kompetentesten Spezialforschern vor dem Jahre 100 entstanden ist, und eine wohl ebenso weit zurückreichende Kirchenordnung, die erst 1883 bekannt gewordene Didache oder Zwölfapostellehre.

Seit etwa 120 setzt eine neue Entwicklungsphase ein. Die Verhältnisse selbst fordern eine regere literarische Betätigung heraus. Auch der überlieferte Bestand kirchlicher Literaturdenkmäler beginnt an Umfang zu wachsen und zugleich sich in Zweige zu spalten oder in Gruppen zu gliedern.

Die stärkste Gruppe bilden die apologetischen Schriften, zur Verteidigung des Christentums gegen die Anfeindungen der Heiden und der Juden bestimmt. Die öffentliche Meinung, die große Masse der Gebildeten, die Staatsgewalt selbst bekämpft die neue Religion mit Feuer und Schwert. Christen, welche über die philosophische und rednerische Durchschnittsbildung der Zeit verfügen, fühlen sich zur Abwehr gedrängt. Die an eine heidnische Adresse gerichteten Apologien pflegen in der Form der apologetischen Rede aufzutreten. Die antijüdischen Apologien, übrigens weit geringer an Zahl, kleiden sich mit Vorliebe in das Gewand des Dialogs. Indem die Apologeten mit gebildeten Kreisen außerhalb der Kirche Fühlung nehmen, können sie nicht umhin, zu den literarischen Kunstformen der antiken Literatur zu greifen. Und weil sie an die Voraussetzungen der Gegner anknüpfen müssen, sind sie genötigt, sich nach Möglichkeit über die inneren Beziehungen des Christentums zum Heidentum und zum Judentum Rechenschaft zu geben und damit über den sachlichen Rahmen der urkirchlichen Literatur weit hinauszugehen.

Hand in Hand mit dem Kampfe gegen die ungläubige Welt geht, wie auch schon in den Schriften des Neuen Testaments, der Kampf gegen die Häresie, welche diese oder jene Lehrsätze der Kirche ablehnt. Neben die apologetische Literatur tritt ein antihäretisches oder polemisches Schrifttum. Es wendet sich in erster Linie gegen

die unter dem Namen des Gnostizismus bekannte Religionsphilosophie, welche sich christlicher Gedanken bemächtigte, um dieselben nach Maßgabe des herrschenden religiösen Synkretismus umzudeuten. Außer diesem Gnostizismus hat im 2. Jahrhundert namentlich noch der Montanismus, die angebliche „neue Prophetie“, zu literarischer Polemik Anlaß gegeben. Drehte sich der Streit zunächst um bestimmte einzelne Lehrpunkte, so war es doch, insbesondere dem Gnostizismus gegenüber, auch schon angezeigt, die Erkenntnisquellen des kirchlichen Dogmas oder die Kriterien der geoffenbarten Wahrheit überhaupt in die Erörterung hineinzuziehen. Die Angriffsschriften der Gnostiker und ebenso auch die Verteidigungsschriften der Antignostiker sind im großen und ganzen dem Untergang anheimgefallen. Kein Zweifel aber, daß hier zwei sehr ungleiche Gegner miteinander gerungen haben. Der Gnostizismus wurzelte in der weltlichen Kultur, trat mit weltlichem Gepränge auf, rühmte sich des Beifalls und der Unterstützung der Männer der Schule. An Fülle und Mannigfaltigkeit, an Glanz und Pracht der literarischen Leistungen mußten die Antignostiker, überdies ein winziges Häuflein gegenüber einem gewaltigen Heere, notwendig weit zurückstehen. Nur die Macht der Wahrheit konnte sie trotzdem zum Siege führen. Ein Überblick über die häretische Literatur soll der Besprechung der antihäretischen Literatur vorausgeschickt werden.

Die Apologeten und Polemiker selbst — und andere Autoren gesellen sich ihnen zu — haben auch Schriften hinterlassen, in welchen ein dritter Literaturzweig zum Durchbruch kommt. Dieselben sind nicht an Gegner, sondern an die Brüder gerichtet und wollen nicht der Abweisung eines Angriffs, sondern der Belehrung und Erbauung der Gemeinde dienen. In der Hand des Apologeten und des Polemikers eine Waffe zur Bekämpfung Außenstehender, wird die Schriftstellerei hier ein Werkzeug friedlicher Arbeit im eigenen Bereiche der Kirche. Am treffendsten dürfte man diese Schriftengruppe als „innerkirchliche Literatur“ benennen können. Sie stellt die geradlinige Fortsetzung der arkirchlichen Literatur dar, beginnt aber, dem Fortschritte der Zeiten entsprechend, schon in die Breite zu gehen, bedarf neuer Formen und erörtert neue Themata, wirft auch wissenschaftliche Fragen auf und streift eine Reihe von Gebieten, welche sich später zu besondern Arbeitsfeldern oder Disziplinen der kirchlichen Theologie oder Glaubenswissenschaft entwickelten.

Die Aufgabe, eine solche Theologie auszubauen, ist dann dem 3. Jahrhundert zugefallen. Das 3. Jahrhundert darf kurzweg als das Zeitalter der Entstehung einer theologischen Wissenschaft bezeichnet werden. Die Ausführung dieses Satzes bleibt indes dem zweiten Bande vorbehalten.

Hier jedoch muß noch einer Anzahl Schriften gedacht werden, welche Aufnahme in diesen ersten Band beanspruchen darf, der nen-

testamentlichen Apokryphen, einer „unterirdischen Literatur“, einer „*cruce*“ der Literarhistoriker. Durch äußere und innere Besonderheiten zu einem eigenen Ganzen, einer neuen Schriftengattung miteinander verbunden, verlangen diese Apokryphen laut nach einer zusammenhängenden Würdigung. Aber wo sollen sie eine Stelle finden? Die Entstehungsverhältnisse der meisten dieser Schriften verlioren sich in dichtes Dunkel. Weil durchgängig Fälschungen, haben sie sich selbst in Anonymität oder Pseudonymität hüllen müssen. Dazu kommt, daß nur zu häufig die ursprüngliche Textgestalt zu Grunde gegangen ist, während eine lange Reihe späterer Überarbeitungen erhalten blieb. Die Ermittlung der Zeit und des Ortes der Abfassung ist infolgedessen öfters mit kaum überwindlichen Schwierigkeiten verknüpft, und nicht selten muß auch die Frage nach kirchlicher oder häretischer Herkunft mehr oder weniger offen gelassen werden. Nachweislich sind häretische Apokryphen schon sehr früh von kirchlicher Seite revidiert und retouchiert worden; ja nahezu alles, was von häretischen Apokryphen noch vorliegt, ist nicht im echten Wortlaut, sondern in katholischer Bearbeitung überliefert. In Einzelfällen läßt sich auch über den Charakter der Quellschrift noch Klarheit gewinnen. Das Protevangelium Jakobi und die Akten des Paulus sind entschieden aus kirchlichen Kreisen hervorgegangen und könnten deshalb mit gutem Gewissen der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zugewiesen werden. Andere und weit zahlreichere Evangelien und Apostelgeschichten sind ebenso unzweifelhaft aus gnostischen Federn geflossen und haben für den Gnostizismus werben wollen, wären also bei der häretischen Literatur des 2. Jahrhunderts zur Sprache zu bringen. Im allgemeinen aber eine feste Grenzlinie zwischen häretischen und kirchlichen Apokryphentexten zu ziehen, ist, wenigstens bei dem heutigen Stande der Forschung, ganz und gar unmöglich. Sicher ist nur, daß die größere Hälfte der wenn auch nur in späteren Ausläufern erhaltenen oder sonst irgendwie bekannten Apokryphen mit ihren Wurzeln in das 2. Jahrhundert zurückgeht. Um dieser Tatsache gerecht zu werden, zugleich aber auch die ganze Literaturgattung im Zusammenhange vorführen zu können und zu dem Ende auch in spätere Jahrhunderte hinübergreifen zu dürfen, ist es angezeigt erschienen, die neutestamentlichen Apokryphen in Form eines Nachtrags an das Ende des vorliegenden Bandes zu stellen.

Die Literatur, welche hier anzuführen wäre, ist schon § 2, 1, S. 27 f. bezeichnet worden. Vgl. aber namentlich noch A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. 1, Freiburg i. Br. 1900, 592—635: „Die Entwicklungsstadien der vornicänischen Literatur“. C. F. G. Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments 1, Leipzig 1894, 71—78: „Zur Charakteristik der literarischen Verhältnisse des 2. Jahrhunderts“, gehört kaum hierhin.

Erster Abschnitt.

Die urkirchliche Literatur.

§ 7. Vorbemerkung.

Die Schriftsteller, welche vorhin als Vertreter der urkirchlichen Literatur bezeichnet wurden, gehen in Verbindung mit einigen andern Autoren der ältesten Zeit schon seit Jahrhunderten unter dem Namen der „Apostolischen Väter“. J. B. Cotelier (gest. 1686) war es, welcher „Barnabas“, Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Polykarpus von Smyrna und außerdem noch Hermas, den Verfasser des „Hirten“, als „Patres aevi apostolici“ zusammenstellte, indem er eine für seine Zeit mustergültige Ausgabe ihrer Schriften veranstaltete. Später ist es üblich geworden, auch noch Papias von Hierapolis und den unbekanntem Verfasser des Briefes an Diognet in die Zahl der apostolischen Väter aufzunehmen. Damit wurden fremdartige, weder innerlich verwandte noch auch nur zeitlich zusammengehörige Elemente zu einem Ganzen verbunden. Diese apostolischen Väter stellen keine einheitliche und geschlossene Schriftstellergruppe dar. Der Brief an Diognet ist mit Rücksicht auf seine Tendenz und Haltung vielmehr in den Kreis der apologetischen Schriften des 2. Jahrhunderts zu verweisen. Des Papias „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“ sind zu der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zu ziehen, und das gleiche gilt auch von dem eigenartigen „Hirten“ des Hermas. Außerdem sind die Schriften, welche unter dem Namen des Klemens von Rom vereinigt zu werden pflegen, verschiedenen und entlegenen Zusammenhängen einzugliedern. Der sog. zweite Klemensbrief ist kein Brief, sondern eine Predigt und gehört nicht Klemens, sondern einem Späteren an und ist wiederum in die innerkirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts hineinzustellen. Die zwei syrischen Briefe an die Ehelosen unter des Klemens Namen aber stammen erst aus dem 3. Jahrhundert.

Unter den Gesamtausgaben der Schriften der apostolischen Väter sind folgende die wichtigsten: *Patres aevi apostolici sive SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabae, Clementis Rom., Hermae, Ignatii, Polycarpi, opera edita et inedita, vera et supposititia, una cum Clementis, Ignatii et Polycarpi actis atque martyriis. Ex mss. codicibus eruit, correxit versionibusque et notis illustravit J. B. Cotelius, Parisii 1672, 2 vol., 2^o.* Diese erste Ausgabe ist sehr selten. Die Mehrzahl der Exemplare fiel vor dem Verkauf einem Brande zum Opfer. Neue Ausgaben veranstaltete J. Clericus, Antwerpen 1698 und Amsterdam 1724. Über die Antwerpener Ausgabe berichtet Th. Ittig, *De Bibliothecis et Catenis Patrum, Lips. 1707, 629—635.* Unter Beifügung der Überbleibsel des Werkes des Papias und des Briefes an Diognet ward Coteliers Werk wieder abgedruckt bei Gallandi, *Bibl. vet. Patrum tom. 1 2 3, Venet. 1765—1767, mit weiteren Zugaben bei Migne, PP. Gr. 1 2 5, Paris. 1857. — Opera Patrum apostolicorum, ed.*

C. J. Hefele, Tubingae 1839, 8°; ed. 4 1855. Opp. Patr. apostol. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit Fr. X. Funk. Ed. post Hefelianam quartam quinta. Vol. 1, Tub. 1878; ed. nova, Doctrina duodecim apostolorum adaucta, 1887; vol. 2, 1881. Diese Ausgabe Funks erschien 1901 unter dem Titel „Patres Apostolici“ in vermehrter und verbesserter Auflage. Bd 1 enthält: Doctrina duodecim apostolorum, Epistulae Barnabae, Clementis R., Ignatii, Polycarpi huiusque martyrium, Papiiae, Quadrati, Presbyterorum apud Irenaeum fragmenta, Epistula ad Diognetum, Pastor Hermae; Bd 2: Clementis R. epistulae de virginitate eiusdemque martyrium, Epistulae Pseudoignatii, Ignatii martyria, Fragmenta Polycarpiana, Polycarpi vita. Eine Neubearbeitung des 2. Bandes ist von Fr. Diekamp zu erwarten. (Eine Schulausgabe der apostolischen Väter von Funk erschien in Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, zweite Reihe, 1, Tübingen und Leipzig 1901; 2. Aufl. 1906.) — Patrum apostolicorum opera, éd. A. R. M. Dressel, Lipsiae 1857, 8°; ed. 2 1863. Patr. apostol. opp. Textum recensuerunt, commentario exeg. et histor. illustraverunt, apparatu critico, versione lat., prolegg., indicibus instruxerunt O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. Ed. post Dresselianam alteram tertia. Fasc. 1: Barnabae epist. graece et lat., Clementis R. epp. recens. atque illustr., Papiiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Irenaeo servatas, vetus ecclesiae Rom. symbolum, ep. ad Diognetum adiecerunt O. de Gebhardt et Ad. Harnack, Lips. 1875; fasc. 1, partis 1, ed. 2: Clementis R. epp., textum ad fidem codicum et Alexandrini et Constantinopolitani nuper inventi rec. et ill. O. de Gebhardt et Ad. Harnack, 1876; fasc. 1, partis 2, ed. 2: Barnabae epist., Papiiae quae supersunt etc. adiec. O. de G. et Ad. H., 1878; fasc. 2: Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, rec. et ill. Th. Zahn, 1876; fasc. 3: Hermae Pastor graece. addita versione lat. recentiore e cod. Palatino, rec. et ill. O. de Gebhardt et Ad. Harnack, 1877. (Patr. apostol. opp., rec. O. de G., Ad. H., Th. Z., editio minor. Lips. 1877; ed. quinta min. 1906.) — Novum Testamentum extra canonem receptum (1. Clemens R., 2 Barnabas, 3. Hermas, 4. Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt), ed. Ad. Hilgenfeld, Lipsiae 1866, 8°; ed. 2 1876–1884. — S. Clement of Rome. The two Epistles to the Corinthians. A revised text with introductions and notes. By J. B. Lightfoot, London and Cambridge 1869, 8°. S. Clement of Rome. An Appendix, containing the newly recovered portions. With introductions, notes and translations. By J. B. Lightfoot, London 1877, 8°. The Apostolic Fathers. Part 2: S. Ignatius, S. Polycarp. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations. By J. B. Lightfoot, London 1885, 2 vols, 8°; 2. ed. 1889. The Apostolic Fathers. Part 1: S. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations and translations. By the late J. B. Lightfoot, London 1890, 2 vols, 8°. (Bp. Lightfoot, The Apostolic Fathers: comprising the Epistles, genuine and spurious, of Clement of Rome, the Epistles of S. Ignatius, the Epistle of S. Polycarp, the Teaching of the Apostles etc. Revised texts with short introductions and English translations. Edited and completed by J. R. Harmer. London 1891, 8°.)

Deutsche Übersetzungen der Schriften der apostolischen Väter besorgten u. a.: H. Scholz, Gütersloh 1865 (Die Schriften der apostolischen Väter usf.); J. Chr. Mayer, Kempten 1869 (Die Schriften der apostolischen Väter usf.), mit einem Nachtrage, die neu aufgefundenen Stücke der sog.

zwei Korintherbriefe des hl. Klemens enthaltend, Kempten 1880 (Bibl. der Kirchenväter); Knopf, Krüger, v. Schubert, Veil, Weinel bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904. Englische Übersetzungen veröffentlichten in neuerer Zeit: J. Donaldson, Edinburgh 1866 (The Ante-Nicene Christian Library. Edit. by A. Roberts and J. Donaldson, vol. 1); Ch. H. Hoole, London 1872 (The Apostolic Fathers etc.); Dr. Burton, London 1893 (The genuine Epistles of the Apostolical Fathers). Eine französische Übersetzung ist der von verschiedenen Händen besorgten Ausgabe der „Pères apostoliques“ in den „Textes et documents pour l'étude historique du christianisme“, Paris 1907 ff, beigegeben.

Über die apostolischen Väter handeln u. a. Ad. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter, Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften, Halle 1853, 8°. Ch. E. Treppel, Les pères apostoliques et leur époque, Paris 1859, 8°; 4^e éd. 1885. J. Donaldson, A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 1: The Apostolical Fathers. A critical account of their genuine writings and of their doctrines, London 1864; 2. ed. 1874. C. Skworzow, Patrologische Untersuchungen. Über Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Väter, Leipzig 1875, 8°. J. Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter. Eine dogmengeschichtliche Monographie, Wien 1880, 8°. H. Reinhold, De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae, Halis Sax. 1898 (Dissertationes philologicae Halenses 14, 1). D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht, 2 Tle in 3 Bdn, Leiden 1904 bis 1910, 8°. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 9, 2—3. Gütersloh 1905. The New Testament in the Apostolic Fathers. By a committee of the Oxford Society of historical Theology, Oxford 1905, 8°. E. J. Goodspeed, Index patristicus sive clavis patrum apostolicorum operum, ex editione minore Gebhardt, Harnack, Zahn, lectionibus editionum minorum Funk et Lightfoot admissis, Lipsiae 1907, 8°. J. Rouffiac, La personne de Jésus chez les pères apostoliques, Paris 1908, 8°.

§ 8. Das apostolische Glaubensbekenntnis.

- (1. Der Streit um die Apostolizität. 2. Der ältere und der jüngere Text.
3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. 4. Literatur.)

1. Der Streit um die Apostolizität. — Rufinus von Aquileja (gest. 410) berichtet zu Eingang seiner Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses¹, es sei eine Überlieferung der Vorzeit (tradunt maiores nostri), daß die Apostel nach der Herabkunft des Heiligen Geistes, bevor sie in verschiedene Länder auseinander gegangen, gemeinsam einen kurzen Abriss der christlichen Lehre zusammengestellt hätten, welcher die Norm ihrer künftigen Predigt bilden (normam sibi prius futurae praedicationis in commune constituunt) und den Gläubigen als Glaubensregel übergeben werden sollte (hanc credentibus dandam esse regulam statuunt). Dieser Abriss sei von den Aposteln mit dem Worte „Symbolum“ benannt worden, einem griechischen Worte, welches sowohl „Kennzeichen“ (indicium),

¹ Ruf., Commentarius in symbolum apostolorum c. 2, Migne, PP. Lat. 21, 337 ff.

nämlich Kennzeichen oder Merkmal des wahren Glaubens, als auch „Zusammenstellung“ (collatio), nämlich eine gemeinsame Arbeit mehrerer, bedeute¹. Doch hätte dieses Symbolum nach der Absicht der Apostel nicht auf Papier oder Pergament aufgezeichnet, sondern in den Herzen der Gläubigen aufbewahrt werden sollen. In der römischen Kirche, fügt Rufinus noch bei, habe von alters her die Sitte bestanden, diejenigen, welche das Sakrament der Taufe empfangen wollten, öffentlich, d. h. in Gegenwart des gläubigen Volkes, das Symbolum hersagen zu lassen².

Zeitgenossen Rufins teilen den Wortlaut des Symbolums in zwölf Artikel ab und bringen diese Zwölfzahl in Parallele zu der Zwölfzahl der Apostel. Ambrosius sagt in seiner Auslegung des Symbolums: „Ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt.“³ Leo d. Gr. redet von der „catholici symboli brevis et perfecta confessio, quae duodecim apostolorum totidem est signata sententiis“⁴. Im 6. Jahrhundert taucht die Meinung auf, ein jeder der zwölf Artikel sei einem einzelnen Apostel als Verfasser oder Urheber zuzuweisen. Eine pseudoangustinische Predigt, welche im 6. Jahrhundert entstanden sein muß, lehrt: „Petrus dixit: Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae . . . Andreas dixit: Et in Iesum Christum filium eius unicum, dominum nostrum.“⁵ . . . Die Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin und Bonaventura, unterschieden indessen nicht zwölf, sondern vierzehn Artikel des Symbolums, sieben „articuli divinitatis“ und sieben „articuli humanitatis“ (Christi).

Energischen Widerspruch gegen den Glauben an die gemeinsame Abfassung des Symbolums durch die zwölf Apostel erhob im Abendlande zuerst der italienische Humanist Lorenzo Valla um 1444. Von griechischer Seite waren schon etwas früher Zweifel an der apostolischen Herkunft des abendländischen Symbolums aufgeworfen worden. In neuester Zeit entbrannte in der protestantischen Kirche Deutschlands ein „Kampf um das Apostolikum“, dessen Heftigkeit nur daraus erklärlich erscheint, daß die Gegner der Tradition in und mit der Apostolizität des Wortlautes auch die Apostolizität des Inhaltes des Bekenntnisses bestritten. Wird der Inhalt nicht als Lehre der Apostel anerkannt, so kann natürlich auch der Wortlaut nicht auf die Apostel

¹ Beide Etymologien kehren bei andern lateinischen Kirchenschriftstellern wieder. Bekanntlich ist *σῆμα* = Kennzeichen, *συνήθη* = Zusammenfügung.

² Ruf. a. a. O. c. 3.

³ Ambr., Explanatio symboli ad initiandos c. f., Migne a. a. O. 17, 1159.

⁴ Leo M., Ep. 31, ad Pulcheriam, c. 4, Migne 54, 794.

⁵ Aug., Sermo supposit. 240, de symbolo 4, bei Migne 39, 2188—2190. In dem folgenden Sermo supposit. 241, de symbolo 5, werden gleichfalls, aber in etwas abweichender Weise die einzelnen Artikel an die einzelnen Apostel verteilt.

zurückgeleitet werden. Wohl aber kann der Inhalt ein treuer Niederschlag der apostolischen Predigt sein, auch wenn der Wortlaut nicht den Tagen der Apostel entstammt. Hier handelt es sich lediglich um die Herkunft des Wortlautes, während die Apostolizität des Inhaltes vorausgesetzt wird.

2. Der ältere und der jüngere Text. — Noch heute dient das apostolische Glaubensbekenntnis in der römischen Liturgie als Taufbekenntnis, d. h. als die Formel, mittels welcher der Täufling seinen Glauben an die Grundtatsachen und Grundwahrheiten des Christentums zum Ausdruck bringt. Der heutige Wortlaut des Bekenntnisses weist indessen gegenüber dem Texte, welchen die von Rufinus u. a. bezeugte Tradition als apostolisches Symbolum bezeichnet, einige spätere Änderungen und Erweiterungen auf, Änderungen und Erweiterungen freilich, welche sachlich von geringer Bedeutung sind und sich auch ganz im Rahmen des älteren Textes halten. Die wichtigsten Zusätze sind: „descendit ad inferos“, „sanctorum communionem“, „vitam aeternam“. Übrigens ist auch der heutige Text sehr hohen Alters, indem er bereits um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien auftritt. Sein Ursprung bleibt vorläufig in Dunkel gehüllt¹.

Der ältere Text oder das altrömische Taufsymbolum liegt griechisch und lateinisch vor. Die lateinische Fassung bietet der erwähnte Kommentar Rufins dar. Außerdem kommen als Zeugen für diese Fassung hauptsächlich eine Handschrift der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford (Cod. Laudianus 35 saec. VII) und eine Handschrift des Britischen Museums zu London (cod. 2 A. XX. saec. VIII) in Betracht. Die lateinische Fassung ist aber anerkanntermaßen nur Übersetzung eines griechischen Originals, und dieses Original ist einem Briefe des Bischofs Marcellus von Ancyra an Papst Julius I. aus dem Jahre 341 zu entnehmen². Zu vergleichen ist namentlich das sog. Psalterium regis Aethelstani, eine Handschrift des Britischen Museums (Galba A. XVIII. saec. IX), welche den griechischen Text in lateinischen Buchstaben gibt. Die verschiedenen uns überlieferten Formen oder Rezensionen des apostolischen Glaubensbekenntnisses sind auch von Denzinger und vollzähliger von Hahn zusammengestellt worden³.

¹ Auch Burn (The Textus receptus of the Apostles' Creed: The Journ. of Theol. Studies 3, 1902, 481—500) hat eine runde Antwort auf die Frage nach der Entstehung des heutigen Textes nicht zu geben vermocht.

² Der Brief ist aufbewahrt worden von Epiphanius, Haer. 72, 2—3. Über den Text des Symbols in diesem Briefe s. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christiania 1875, 28 ff.

³ H. Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum, ed. 10, quam paravit Cl. Bannwart, Friburgi Brisg. 1908, 1 ff. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl. von G. L. Hahn, Breslau 1897, 22 ff.

In dem Briefe des Bischofs Marcellus hat das altrömische Taufsymboll folgenden Wortlaut: *Ἰστούω εἰς θεόν* (sehr wahrscheinlich hieß es ursprünglich *θεόν πατέρα*) *παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν ἀποτὸν μωυσηνῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, ὃθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρωὺς ἀνόμωτων. ζῶν αἰώνων* (ζῶν αἰώνων ist sehr wahrscheinlich ein späterer Zusatz von der Hand eines Abschreibers).

Jordan hat das Verhältniß der griechischen und der lateinischen Textgestalt umgekehrt und die lateinische als die Urgestalt bezeichnet, gestützt auf die Wahrnehmung, daß der lateinische Text ein rhythmisch erwogenes Kunstwerk, „ein sehr fein zusammengesetztes rhythmisches Ganze“ sei¹. Er wird schwerlich Beifall finden. Irgend welchen technischen Rhythmus aufzuzeigen, ist nicht gelungen, und von vornherein steht zu erwarten, daß nicht formelle, sondern sachliche Rücksichten den Ausdruck des Taufsymbols bestimmt haben.

3. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes. — Darf dieses Symbolum im Anschluß an die Tradition seinem Wortlaute nach auf die Apostel selbst zurückgeführt werden? Rufinus leitet die Erläuterung der einzelnen Sätze des altrömischen Symbols mit der Bemerkung ein, in andern Kirchen, namentlich morgenländischen, sei das Taufbekenntnis im Laufe der Zeit mit verschiedenen antihäretischen Zusätzen ausgestattet worden, während die Kirche der Stadt Rom den ursprünglichen Wortlaut vollständig unverändert bewahrt habe, vermutlich deshalb, weil von der römischen Kirche nie eine Häresie ausgegangen sei². Ambrosius bezeugt dasselbe³, und durch die ebenso gründlichen wie umfassenden Untersuchungen Casparis haben diese Zeugnisse eine überaus glänzende Bestätigung erfahren. Das altrömische Symbol hat sich als die gemeinsame Wurzel und Grundlage aller andern alten Taufsymbolle des Abendlandes erwiesen. Die letzteren unterscheiden sich von dem ersteren nur durch spätere Zusätze, welche zum Teil eine bestimmte Häresie ausschließen, zum größeren Teil den Inhalt vervollständigen

¹ H. Jordan, *Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur*, Leipzig 1905, 33—38. Gegen Jordan s. Kattenbusch in der *Theol. Literaturzeitung* 1906, 411 ff.

² Ruf., *Commentarius etc.* c. 3.

³ Ambr., *Ep.* 42, ad Siric., c. 5, bei Migne, *PP. Lat.* 16, 1125: „quod (symbolum apostolorum) ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat“. Über die an andern Orten, „in partibus maxime Orientis“, vorgenommenen Erweiterungen dieses Symbols handelt Ambrosius in der allerdings bestrittenen „*Explanatio symboli*“, bei Migne 17, 1155—1158.

oder den Wortlaut verdentlichen wollen. Während sie unter sich nach provinziellen Typen auseinandergehen (italisch, afrikanisch, westeuropäisch), tragen sie sämtlich unverkennbare Merkmale der Abstammung von dem altrömischen Symbole. Die Geschichte des Taufsymbols im Morgenlande ist weniger aufgehellte. Die bekannt gewordenen morgenländischen Symbole aus vornicänischer Zeit enthalten alle anti-häretische Zusätze, zeigen auch den abendländischen Symbolen gegenüber einen weniger objektiv-historischen und mehr subjektiv-dogmatischen Anstrich, sind aber in ihrem Grundcharakter, der Sache wie dem Ausdrucke nach, mit dem altrömischen Symbol auf das engste verwandt. Die Frage jedoch, ob diese Verwandtschaft aus Abhängigkeit der orientalischen Symbole von dem altrömischen zu erklären sei, dürfte bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung noch nicht spruchreif sein, wengleich Kattenbusch, welcher Casparis Untersuchungen wieder aufnahm, schon 1894 die These vertreten hat, das altrömische Symbol sei als der Archetypus der orientalischen sowohl wie der okzidentalischen Bekenntnisformeln zu erachten.

Das Alter der Töchterrezensionen erlaubt einen Rückschluß auf das Alter der Mutter. Nach Ausweis der Schriften Tertullians hat die afrikanische Kirche in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein fest formuliertes Taufbekenntnis besessen, welches sie aus Italien, von Rom, erhalten hatte¹. Derselbe Tertullian entwirft zu verschiedenen Malen eine „Glaubensregel“ (*regula fidei, lex fidei, regula*)², welche einen Abriss der christlichen Lehre darstellt und sich als eine Umschreibung des Taufsymbols erweist. Weil dieses Symbol dem Täufling als Glaubensbekenntnis diene, so bildete dasselbe auch die Grundlage des katechetischen Unterrichts und bot sich insofern von selbst als Skizze und Kompendium der christlichen Lehre an. Eine solche Glaubensregel stellt auch Irenäus auf, und zwar nennt er sie „den Glauben, welchen die durch die ganze Welt bis an die Grenzen der Erde zerstreute Kirche von den Aposteln und deren Schülern empfangen hat“³. Dieser Glaubensregel liegt wiederum als Leitfaden und Richtschnur ein Taufsymbol zu Grunde, und ist es nicht das altrömische, so ist es ein mehr oder weniger gleichlautendes Symbol gewesen. Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts hatte die römische Kirche nachweislich ein ausgeführtes und fest umschriebenes

¹ Die Zeugnisse Tertullians über das afrikanische Taufbekenntnis finden sich bei A. Hahn, *Bibliothek der Symbole* usf. ³ 9–11. Über die Herkunft des Bekenntnisses aus Rom s. Tert., *De praescr. haeret.* c. 36.

² Ebd. c. 13; *De virgin.* vol. c. 1; *Adv. Prax.* c. 2.

³ Iren., *Adv. haer.* 1, 10, 1; vgl. 3, 4, 1–2 und 4, 33, 7. Der Wortlaut bei Hahn a. a. O. 6–8. Übrigens ist jetzt auch die in armenischer Übersetzung neu entdeckte Schrift des hl. Irenäus „Zum Erweis der apostolischen Predigt“, c. 3 und c. 6, zu vergleichen.

Taufsymbol. Justinus Martyr, welcher seine Schriften zu Rom verfaßte, bezeugt, daß (nur) diejenigen zur Taufe zugelassen würden, „welche zu der Überzeugung gelangt sind und glauben, daß das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr ist, und geloben, daß sie so leben können“¹, und Justinus gebraucht auch wiederholt Sätze und Wendungen, welche durch die im wesentlichen stets gleich bleibende Fassung und durch den nahen Anklang an einzelne Artikel des altrömischen Symbols sich als Zitate aus einem Taufbekenntnisse verraten². Symbolmäßige Zusammenfassungen des christlichen Glaubens, welche in ihren Grundzügen oder Hauptlinien mit dem altrömischen Symbol übereinstimmen, finden sich auch bei dem Apologeten Aristides und bei Ignatius von Antiochien³, und vielleicht lassen sich schon im Neuen Testamente Spuren eines Taufsymbols und eines Leitfadens für den Unterricht der Katechumenen erkennen (vgl. 1 Tim 6, 12; Hebr 5, 12; 6, 1—2), mag auch der Versuch Seebergs, aus 1 Kor 15, 3—5 eine urchristliche Glaubensformel und aus 1 Thess 4, 3—8 und andern Stellen einen urchristlichen Abriss der Sittenlehre, zusammengehörige Bestandteile eines urchristlichen Katechismus, zu gewinnen⁴, fehlgeschlagen sein.

Insofern also die Tradition die Entstehung des altrömischen Symbols in die Tage der Apostel zurückverlegt, erscheint dieselbe im höchsten Grade glaubwürdig. Sie läßt sich nicht als zutreffend beweisen, sie läßt sich aber noch viel weniger als irgendwie unwahrscheinlich abweisen. Die dogmengeschichtlichen Erwägungen, welche Harnack gegen die Herleitung des Symbols aus der Zeit der Apostel ins Feld führte, entbehren aller und jeder Beweiskraft⁵. Oder wie sollte der Satz des Symbols lauten, welcher sich nicht durch eine Wolke von Stellen des Neuen Testaments belegen ließe? Die Hypothese, dieses Symbol sei dem Kampfe der Kirche mit der Häresie, der falschen Gnosis, entsprungen und etwa 130—140 entstanden, kann sich nur auf die Analogie des Nicänums, des Konstantinopolitanums und anderer späteren Glaubensbekenntnisse berufen, hat aber in dem Wortlaute des Symbols selbst auch nicht die mindeste Stütze und ist von aller Tradition verlassen. Schon Ambrosius und

¹ Just., Apol. 1, 61, bei de Otto, Iustini opera, ed. 3, tom. I, pars 1, Jenae 1876, 164.

² Die fraglichen Stellen Justins bei Hahn a. a. O. 4 f.

³ Die Stellen des hl. Ignatius und des Aristides bei Hahn a. a. O. 1—4. Über Aristides vgl. Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntnis, Freiburg i. B. 1893, 149 ff.

⁴ Diese Kombinationen vertrat A. Seeberg in einer Reihe von Schriften, von denen die erste „Der Katechismus der Urchristenheit“, Leipzig 1903, die letzte „Die Didache des Judentums und der Urchristenheit“, Leipzig 1902, betitelt war.

⁵ Siehe Harnack, Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: „Zum Kampfe um das Apostolikum“, Leipzig 1892. Gegen Harnack vgl. Blume a. a. O. 275 ff.

Rufinus unterscheiden, wie bemerkt, zwischen dem ursprünglichen Wortlaut des Symbols und späteren antihäretischen Zusätzen, und Irenäus und Tertullian behaupten mit allem Nachdrucke, daß die in dem Taufsymbol enthaltene Glaubensregel längst vor dem Auftreten des Gnostizismus vorhanden war und in allgemeiner Geltung stand. Im Unterschiede von jenen späteren Glaubensbekenntnissen, welche zur Abwehr der Häresie bestimmt sind, verdankt das Apostolikum allem Anscheine nach einem rein praktischen Bedürfnisse der Kirche selbst seine Entstehung, insofern es eben lediglich Taufbekenntnis sein will.

Überhaupt aber ist der Widerspruch gegen die Tradition nicht sowohl durch historische als vielmehr durch philosophisch-dogmatische Rücksichten bedingt und getragen. Der Historiker kann nur erklären, daß schon an der Wiege der Kirche das Bedürfnis nach einem Taufsymbole sich nahelegen mußte, weil die Aufnahme in die Kirche mittels der Taufe den Glauben des Anzunehmenden zur notwendigen Voraussetzung hatte (Apg 8, 37; vgl. Mk 16, 16). Er kann noch mit Caspari beifügen, daß das altrömische Symbol „mit seiner altertümlichen Strenge, seiner hohen Einfachheit und Kürze, seinem eminenten Lapidarstil den Eindruck macht, wörtlich aus dem fernsten Altertum abzustammen“. Caspari vermutete, dieses Symbol sei nicht zu Rom entstanden, sondern in Kleinasien, in „dem johanneischen Kreise“; von dort sei dasselbe „an der Grenzscheide der apostolischen und nachapostolischen Zeit“ nach Rom gekommen¹. Kattenbusch gelangte zu der Ansicht, das Symbol sei zu Rom verfaßt worden, und zwar wahrscheinlich vor dem Jahre 100. Die römische Herkunft des Symbols muß allerdings unter allen Umständen als höchst wahrscheinlich gelten. Nur die römische Kirche hat sich jenes überragenden Einflusses erfreut, ohne welchen es unverständlich bleiben würde, daß das Taufbekenntnis einer Einzelkirche mehr oder weniger ökumenische Verbreitung erlangte. Auch zu jenem nüchtern-praktischen Zuge, welcher der römischen Kirche von Haus aus eigen gewesen ist, würde die alsbaldige Festlegung eines Taufbekenntnisses vortrefflich stimmen.

4. Literatur. — Als Vater der Symbolgeschichte gilt gewöhnlich J. Ussher (Usserius), anglikanischer Erzbischof von Armagh (gest. 1656), Verfasser der Abhandlung: „De Romanae ecclesiae symbolo Apostolico vetero aliisque fidei formulis, tum ab Occidentalibus tum ab Orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis diatriba“. Londini 1647; Oxonii 1660, 4°. Die moderne geschichtliche Erforschung des altkirchlichen Taufsymbols ist in grundlegender Weise eröffnet worden von Caspari (gest. 1892). C. P. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1866—1875, 3 Bde, 8°. Bd 1, VI—VIII macht der Verfasser mehrere Abhandlungen über die Geschichte des Taufbekenntnisses namhaft, welche er schon früher in norwegischer Sprache ver-

¹ Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen usw. 3, 161.

öffentlich hatte. Ders., Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 8°. Zu einer abschließenden Zusammenfassung seiner Ergebnisse ist Caspari nicht gekommen, und in seinen Einzeluntersuchungen ist das morgenländische Taufsymbol hinter dem abendländischen sehr zurückgetreten. Casparis Erbe übernahm Kattenbusch. F. Kattenbusch, Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols (Progr.), Gießen 1892, 4°. Ders., Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. Bd 1: Die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894, 8°. Bd 2: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, 1. Hälfte 1897; 2. Hälfte 1900.

Von sonstigen zusammenfassenden Arbeiten seien genannt M. Nicolas, Le symbole des apôtres. Essai historique. Paris 1867, 8°. C. A. Swainson, The Nicene and Apostles' Creeds, their literary history together with an account of the growth and reception of the sermon on faith, commonly called the Creed of St. Athanasius, London 1875, 8°. C. A. Heurtley, A history of the earlier Formularies of faith of the western and eastern Churches, London 1892, 8°. B. Dörholt, Das Taufsymbol der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung. Tl 1: Geschichte der Symbolforschung. Paderborn 1898, 8°. J. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche, Leipzig 1899, 8°. Ders., Das apostolische Glaubensbekenntnis und das Neue Testament: Biblische Zeit- und Streitfragen 7, 6 und 7, Groß-Lichterfelde 1911. A. E. Burn, An introduction to the Creeds and to the Te Deum, London 1899, 8°. The same, Apostles' Creed, London 1906, 12°. Fr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. 1. Symbol und Katechumenat: Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 4, 2, Leipzig 1899. Ders., Das apostolische Symbol im Mittelalter. Ein Skizze: Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen, 21. Folge, Gießen 1904. A. C. McGiffert, The Apostles' Creed, New York 1902, 8°. H. C. Beeching, Apostles' Creed. Six lectures, London 1905, 8°. A. Ursinus, Einleitung ins Apostolikum, Quedlinburg 1912, 8°. H. Wheeler, The Apostles' Creed, its history and its contents, New York 1912, 8°.

Von den zahlreichen Brochüren, zu welchen der im Sommer 1892 unter den Protestanten Deutschlands ausgebrochene Kampf um das Apostolikum (aber nicht sowohl um die Apostolizität des Wortlautes als vielmehr die Apostolizität des Inhalts) Anlaß gab, können nur sehr wenige bleibenden Wert beanspruchen. An der Spitze der Gegner des Apostolikums stand Harnack. A. Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort, Berlin 1892, 8°; 27. Aufl. 1894. Ders., Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: „Zum Kampfe um das Apostolikum“, Leipzig 1892, 8° (Hefte zur „Christlichen Welt“, 3). Als Verteidiger des Symbols erhob sich auch Zahn. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 1. u. 2. Aufl., Erlangen 1893, 8°. Von katholischer Seite haben Bäumer und Blume in den Kampf eingegriffen. S. Bäumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Seine Geschichte und sein Inhalt, Mainz 1893, 8°. Cl. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Eine apologetisch-geschichtliche Studie, mit Rücksicht auf den „Kampf um das Apostolikum“, Freiburg i. B. 1893, 8°. Vgl. auch H. B. Swete, The Apostles' Creed: its relation to primitive christianity, Cambridge 1894, 8°; 3. ed. 1899 (gegen Harnack).

Von Einzeluntersuchungen mögen hier folgende angeführt werden. A. Krawutzky, *Petrinische Studien*. Tl 1: Das apostolische Glaubensbekenntnis. Seine erste Gestalt und früheste Weiterbildung sowie sein Zusammenhang mit den ursprünglichen Lehreinrichtungen des Apostelfürsten Petrus, Breslau 1872, 8°. A. Harnack, *Vetustissimum ecclesiae Romanae symbolum e scriptis virorum christianorum qui primo et altero p. Ch. n. saeculo vixerunt illustratum*, in den „*Patrum apostolicorum opera*“, recensuerunt de Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. 1, pars 2, ed. 2, Lips. 1878, 115—142. Eine „neue, bereicherte Bearbeitung“ dieser Materialsammlung gab Harnack bei A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*^s, Breslau 1897, 364—390. Harnack, *Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbolums*: *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 4, 1894, 130—166. Vgl. auch Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur* 2, 1, 1897, 524—532. W. Bornemann, *Das Taufsymbol Justins des Märtyrers*: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 3, 1879, 1—27. C. P. Caspari, *Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufsymbol besessen oder nicht?* *Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben* 4, 1886, 352—375. J. Hauffe, *Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Ein Beitrag zur Symbolforschung*, München 1893, 8°. L. Lemme, *Die Wurzeln des Taufsymbols*: *Neue Jahrb. für deutsche Theologie* 2, 1893, 3—35. O. Clemen, *Die Anfänge eines Symbols im Neuen Testament*: *Neue kirchliche Zeitschrift* 6, 1895, 323—336. Ders., „*Niedergefahren zu den Toten*“, ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums, Gießen 1900, 8°. M. Morawski, *Über die Worte: „Unter Pontius Pilatus“*. Ein Beitrag zur Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 19, 1895, 91—100. J. Mausbach, *Hat Rom im 3. Jahrhundert sein Symbolum geändert?* *Der Katholik* 1895, 1, 1—20. E. Vacandard, *Les origines du symbole des apôtres*: *Revue des questions hist.* 66, 1899, 329—377; vgl. ebd. 70, 1901, 241—247. *Le même*, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris 1905, 1—68: „*Les origines du symbole des apôtres*“. F. Kattenbusch, *Der geschichtliche Sinn des apostolischen Symbols*: *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 11, 1901, 407—428. H. Voisin, *L'origine du symbole des apôtres*: *Revue d'histoire ecclés.* 3, 1902, 297—323. G. Krüger, *Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion*: *Zeitschr. f. die neutest. Wiss.* 6, 1905, 72—79. K. Geschwind, *Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols*: *Neutestamentliche Abhandlungen* 2, 3—5, Münster i. W. 1911. Ed. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formenlehre religiöser Rede*, Leipzig 1913, 263—276: „*Das apostolische Glaubensbekenntnis*“.

§ 9. Die Didache oder Zwölfapostellehre.

(1. Titel und Inhalt. 2. Zeit und Ort der Abfassung. 3. Geschichte. 4. Literatur.)

1. Titel und Inhalt. — Das apostolische Glaubensbekenntnis ist, mit den Historikern zu reden, kein literarisches Dokument, sondern eine Urkunde. Das älteste aller nachbiblischen Literaturdenkmäler des Christentums, soweit dieselben uns erhalten sind, ist wohl die erst im Jahre 1883 durch Philotheos Bryennios ans Licht gezogene „*Lehre der zwölf Apostel*“. In der einzigen bisher bekannt gewordenen Handschrift, vom Jahre 1056, nennt das Büchlein sich selbst *ὁδογὰς*

κυρίων διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, in dem Inhaltsverzeichnis der Handschrift heißt es kurzweg *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Jener erste Titel, welcher nicht nur als älter denn der zweite gelten muß, sondern mit größter Wahrscheinlichkeit als der ursprüngliche gelten darf, wird dahin zu verstehen sein, der nicht genannte Verfasser wolle die durch die zwölf Apostel den (Heiden-) Völkern vorgestellte Lehre des Herrn darlegen, etwa in gedrängtem Abriß zusammenfassen. Dem Wortlaute nach könnte jener Titel allerdings auch besagen wollen, die folgende Darstellung als solche sei apostolischer Herkunft, das Schriftchen selbst gehe auf die zwölf Apostel zurück. Doch dürfte diese letztere Auffassung durch den Umstand ausgeschlossen werden, daß im Verlaufe des Schriftchens nirgendwo die Apostel selbst als Lehrer auftreten, wie dies in andern pseudoapostolischen Schriften, der apostolischen Didaskalia, der apostolischen Kirchenordnung usf., der Fall ist.

An Umfang ungefähr dem Galaterbriefe des hl. Paulus gleich (c. 10700 Buchstaben), stellt das Schriftchen inhaltlich ein altkirchliches Rituale dar. Der erste, größere Teil (c. 1—10) wenigstens enthält liturgische Vorschriften. Er beginnt mit einer Unterweisung in der christlichen Sittenlehre (c. 1—6) und handelt sodann über die Taufe (c. 7), über Fasten und Beten (c. 8) und über die Feier der heiligen Eucharistie (c. 9—10). Die Unterweisung in der christlichen Sittenlehre wird jedoch ausdrücklich als Formular für die Katechese der Täuflinge bezeichnet, indem die folgende Instruktion über die Taufe mit den Worten eingeleitet wird: „Nachdem ihr dies alles vorher gesagt habt, taufet“ (*ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε*)¹. Die Unterweisung selbst verläuft fast ihrem ganzen Umfange nach in Form einer Beschreibung zweier Wege, des Weges des Lebens (c. 1—4) und des Weges des Todes (c. 5). „Es gibt zwei Wege“, lautet der Eingang (1, 1—2), „einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Wegen. Der Weg des Lebens nun ist dieser. Erstens: du sollst Gott lieben, der dich erschaffen; zweitens: deinen Nächsten wie dich selbst; alles das aber, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe, das tue auch du keinem andern.“ Die Schilderung des Weges des Todes ist viel kürzer und hebt (5, 1) mit den Worten an: „Der Weg des Todes aber ist dieser. Vor allem ist er schlecht und voll des Fluches: Mord, Ehebruch, Lüsterheit, Hurerei, Diebstahl, Götzendienst, Zauberei, Giftmischerei, Raub, falsches Zeugnis, Heuchelei, Doppelsinn, List, Hochmut, Bosheit, Aufgeblasenheit, Habsucht, unzüchtiges Reden, Neid, Frechheit, Stolz, Prahlerie.“

¹ Es erhellt daraus, daß es der Intention des Verfassers nicht entsprechen kann, wenn man, wie es sehr häufig geschieht, den ersten Teil der Schrift mit c. 6 abschließt. Vielmehr hängen c. 1—6 mit c. 7—10 auf das engste zusammen, insofern beide Abschnitte im Gegensatze zu c. 11—15 liturgischen Inhaltes sind.

Das Kapitel über die Taufe (c. 7) gibt nur eine Belehrung über die Art und Weise, wie zu taufen sei: „Taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem (d. i. fließendem) Wasser. Wenn du aber kein lebendiges Wasser hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn du's aber nicht in kaltem kannst (nämlich in Krankheitsfällen oder bei rauher Jahreszeit), so in warmem. Wenn du aber beides nicht hast (nämlich in genügender Menge), so gieße dreimal Wasser auf das Haupt auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ — Bezüglich der heiligen Eucharistie (c. 9—10) werden nur die vor und nach dem Genusse des Kelches und des gebrochenen Brotes (τοῦ κλύσματος) zu sprechenden Dankgebete mitgeteilt: „In Betreff der Eucharistie aber, so danket also. Zuerst in Betreff des Kelches: ‚Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Lieblings (d. i. für den Becher des Blutes Christi), welchen du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Liebling. Dir sei Ehre in Ewigkeit!‘ Ferner in Betreff des gebrochenen Brotes: ‚Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Liebling. Dir sei Ehre in Ewigkeit! Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich (d. i. in den Himmel). Denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.‘ Keiner aber soll essen oder trinken von eurer Eucharistie, außer die getauft sind auf den Namen des Herrn. Denn hiervon hat der Herr gesagt: ‚Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben.‘ Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, so danket also“ . . . folgt noch ein längeres Dankgebet.

Der zweite Teil des Ganzen (c. 11—15) ist kirchenrechtlicher Natur und betrifft den Verkehr der Christengemeinden untereinander und das Leben der Einzelgemeinde. Nach einer Mahnung, nur denjenigen aufzunehmen, welcher sich zu der vorhin entwickelten Lehre bekennt (11, 1—2), geht der Verfasser näher auf die christlichen Wanderlehrer (ἀπόστολοι καὶ προφῆται) ein und stellt die Merkmale auf, nach welchen die wahren Propheten von den falschen unterschieden werden können (11, 3—12). Es folgen Bestimmungen über die Aufnahme zureisender Brüder (c. 12) und über den Unterhalt der dauernd in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten und Lehrer (c. 13). Zur Regelung des Lebens der Einzelgemeinde werden außerdem Weisungen erteilt über den Sonntagsgottesdienst (c. 14), über die Gemeindeobern (15, 1—2), über die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung (15, 3). Ein Aufruf zur Wachsamkeit und ein Hinweis auf die letzten Zeiten (c. 16) bilden den Schluß.

Durch Strenge der Disposition, Knappheit des Ausdrucks und Reichhaltigkeit des Stoffes zeichnet sich das Schriftchen vor andern

mehr oder weniger gleichzeitigen christlichen Literaturerzeugnissen in hohem Grade aus.

2. Zeit und Ort der Abfassung. — Freilich hat die Frage nach der Abfassungszeit sehr widersprechende Beantwortungen gefunden. Der erste Herausgeber, Bryennios, verlegte die Abfassung in die Jahre 120—160, weil trotz aller Anzeichen eines sehr hohen Alters doch der sog. Barnabasbrief und der Hirt des Hermas in der Schrift bereits benutzt seien. Ähnlich urteilten Harnack, Volkmar u. a. Krautzky glaubte, die Schrift huldige einer ebionitischen Richtung und möge etwa 190—200 von dem Gerber Theodotus aus Byzanz verfaßt sein. Es fehlte auch nicht an solchen, welche bis in das 4., ja in das 5. oder 6. Jahrhundert hinabgehen zu müssen meinten. Die Mehrzahl der Forscher jedoch entschied sich für das 1. Jahrhundert: in manchen Eigentümlichkeiten der Schrift selbst sowohl wie der in derselben vorausgesetzten Zeitverhältnisse spiegelte sich unverkennbar die früheste Jugendzeit der christlichen Kirche wider, und eine Abhängigkeit der Schrift von dem Barnabasbriefe und dem Hirten des Hermas sei nicht zu erweisen. Funk, Zahn, Schaff u. a. wollten indessen die Entstehung der Schrift nicht höher hinaufrücken als bis in die letzten Dezennien des 1. Jahrhunderts. Sabatier, Majocchi, München u. a. griffen bis auf die Mitte des 1. Jahrhunderts zurück.

Unzweifelhaft trägt die ganze Schrift den Stempel größter Altertümlichkeit. Der Stil ist überaus schlicht, der Wortschatz reich an Neubildungen (wie *ὕψιλόσθαλιμος*, 3, 3 = hochhäugig, hochnäsigt, hochmütigt; *περιζυδαίρων*, 3, 4 = Zauberer; *πονηρόσρων*, 3, 6 = schlechtgesinnt; *κοσμοπλάστων*, 16, 4 = Weltverführer). Die Einfachheit und Dürftigkeit des Ritus der Taufe (c. 7) und der heiligen Eucharistie (c. 9—10) sticht sehr ab gegen jenen Ausbau der Liturgie, von welchem bereits die Schriften Justins des Märtyrers (gest. um 165) Zeugnis geben. Die Agapen oder gemeinschaftlichen Mahle scheinen noch mit der Feier der heiligen Eucharistie verbunden zu sein (10, 1). Als Verwalter der Liturgie oder Ausspender der göttlichen Geheimnisse werden 15, 1 *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* eingeführt (vgl. Phil 1, 1; 1 Tim 3, 2—13; Clem. Rom., Ep. ad Cor. 42, 4—5). Das Wort *προεστῆτες* kommt überhaupt nicht vor. Als Verwalter des göttlichen Wortes erscheinen 11, 3 *οἱ ἀπόστολοι καὶ προφῆται* und später (13, 2; 15, 1 2) auch *διδάσκοντες*. Die „Apostel“ sind (nicht die zwölf Jünger des Herrn, sondern) Missionare, welche umherwandern, um den Glauben zu verbreiten, ohne sich in bereits organisierten christlichen Gemeinden länger aufzuhalten als zwei Tage (11, 5). Die „Propheten“ unterscheiden sich von den „Lehrern“ dadurch, daß sie *ἐν πνεύματι* (11, 7 8 9 12), d. i. in ekstatischem Zustande reden, und solcher Propheten gibt es noch sehr viele, wenn sie auch nicht mehr in jeder Gemeinde vertreten sind (13, 4). Falsche Lehren sind dem Verfasser

wohl bekannt (6, 1; 11, 2; 12, 1); von bestimmten, ausgeprägten Häresien ist aber nicht die Rede. Die Behauptung des ersten Herausgebers, das Büchlein bekämpfe die Gnostiker und die Montanisten, ist ebenso unbegründet wie die These Krawutzckys, dasselbe stehe im Dienste ebionitischer oder monarchianischer Tendenzen. Die Heilige Schrift wird sehr fleißig benutzt, aber sehr frei zitiert. Von den Schriften des Neuen Testaments verwertet der überlieferte Text das Matthäusevangelium, das Lukasevangelium (1, 4 5; 16, 1) und allem Anscheine nach auch den Römerbrief (5, 1 2), den ersten Korintherbrief (10, 6) und den ersten Brief Petri (1, 4)¹; sehr wahrscheinlich ist indessen der Passus 1, 3 bis 2, 1, auf welchen noch zurückgekommen werden soll, eine spätere Interpolation. Diese Beobachtungen berechtigen, ja nötigen in ihrer Gesamtheit zu dem Schlusse, daß die Zwölfapostellehre noch vor Beginn des 2. Jahrhunderts verfaßt worden ist.

Äußere Gründe drängen zu dem gleichen Schlusse. Der zu Ende des 1. Jahrhunderts geschriebene Barnabasbrief weist in seiner Schilderung des Weges des Lichtes und des Weges der Finsternis (c. 18 bis 20) so überraschende Anklänge an die Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes in der Didache auf², daß die Folgerung einer Abhängigkeit des einen Autors von dem andern sich nur etwa durch die Voraussetzung einer von beiden Autoren benutzten älteren Vorlage umgehen läßt. Daß, abgesehen von dieser Voraussetzung, alle Wahrscheinlichkeit für die Abhängigkeit des Barnabasbriefes und nicht, wie Bryennios annahm, für die Abhängigkeit der Didache spricht, hat namentlich Funk in überzeugender Weise nachgewiesen³. Es ist insbesondere zu beachten, daß inhaltlich zusammengehörige und in der Didache auch äußerlich miteinander verbundene Sätze und Sentenzen im Barnabasbriefe mehrfach auseinandergerissen und durch-

¹ In dem Verse 15, 2 eine Anspielung auf Jo 12, 26 zu finden (s. H. Koch in der Biblischen Zeitschrift 4, 1906, 408), wird kaum angehen. — Interessant, weil in der Heiligen Schrift nicht nachzuweisen, ist das Zitat 1, 6: „Es ist gesagt: Schwitzen soll dein Almosen in deinen Händen, bis du erkannt hast, wem du es gibst“ (εἴρηται ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέγιστος ἂν γνῶς τίνι δῶς). In der späteren kirchlichen Literatur, namentlich bei Lateinern, kehrt dieses Zitat häufig wieder. Fundstellen sammelten Funk, Turner, Taylor, Kneller; s. A. Manser in der Theol. Revue 1909, 459 f.

² Andere, minder wichtige Berührungen zwischen der Didache und dem Barnabasbriefe dürfen hier übergangen werden.

³ Funk hat die Frage häufiger beleuchtet, am eingehendsten in seinen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“ 2, Paderborn 1899, 117 ff. Inzwischen ist auch die Ansicht, daß die Beschreibung der zwei Wege in der Didache auf dem entsprechenden Abschnitte des Barnabasbriefes beruhe, ziemlich allgemein aufgegeben worden. D. Völter (Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904) hat sie noch einmal verteidigt, und daraufhin hat Funk in der Theol. Quartalschrift 87, 1905, 161—179, sie noch einmal bekämpft.

einandergeworfen worden sind. Damit ist zugleich auch dargetan, daß der Hirt des Hermas nicht Quelle der Didache gewesen sein kann, weil derselbe bedeutend jünger ist als der Barnabasbrief. Die übrigens nicht so auffälligen Parallelen zwischen dem Hirten und der Didache sind wohl wiederum auf eine Benutzung der Didache durch den Hirten zurückzuführen¹. Die Voraussetzung einer älteren Vorlage aber, aus welcher der Verfasser der Didache und der Verfasser des Barnabasbriefes gemeinsam hätten schöpfen können, dürfte als unberechtigt abzulehnen sein.

Zwar ist von verschiedenen Seiten, Harnack, Taylor, Savi u. a., mit Modifikationen im einzelnen, die Hypothese verfochten worden, es sei als Wurzel und Quelle der Didache eine jüdische Schrift anzusetzen, ein Proselytenkatechismus, welcher ähnlich wie der erste Abschnitt der Didache unter dem Bilde zweier Wege Sittenregeln vorgetragen und vielleicht auch noch andere, einzelnen Vorschriften der folgenden Kapitel der Didache entsprechende Gebote enthalten habe. Diese jüdische Grundschrift sei von christlicher Hand zu einem Katechumenenkatechismus überarbeitet und erweitert, und diese christliche Urdidache sei durch weitere Änderungen und Ergänzungen zu der vorliegenden Didache umgestaltet worden. Aber jene jüdische Proselyteninstruktion schwebt in der Luft. Irgend ein äußeres Zeugnis für das ehemalige Vorhandengewesensein einer derartigen jüdischen Schrift läßt sich nicht beibringen, und die in anderweitigen jüdischen Schriften nachweisbaren Parallelen zu den ersten Kapiteln der Didache sind gegenüber den im Neuen Testamente vorliegenden Parallelen völlig belanglos. Überdies enthalten auch die ersten Kapitel der Didache nicht bloß in der allerdings sehr verdächtigen Stelle 1, 3 bis 2, 1, welche anerkanntermaßen spezifisch christliches Gepräge trägt, sondern auch in manchen andern Äußerungen und Wendungen und neutestamentlichen Reminiscenzen unverkennbare Spuren christlicher Herkunft. Eine gewisse jüdische oder alttestamentliche Färbung und Tönung des Ganzen fällt nicht ins Gewicht, weil sie auch mehreren neutestamentlichen Schriften, auch dem Korintherbriefe des hl. Klemens von Rom anhaftet. Ebenso wird die Annahme einer völlig unbezeugten, nirgendwo erwähnten christlichen Urdidache willkürlich genannt werden müssen. Die handschriftlich überlieferte Form der Didache ist vielmehr, soweit unsere Kenntnis reicht, auch die ursprüngliche Form gewesen, mit alleiniger Ausnahme der Verse 1, 3 bis 2, 1. Diese Stelle wird einer späteren Hand zugewiesen werden müssen, nicht aus inneren, sondern aus äußeren Gründen, weil dieselbe nämlich in der noch zu erwähnenden lateinischen Übersetzung der Didache und ebenso in mehreren gleichfalls noch zu nennenden jüngeren Bearbeitungen des Schriftchens

¹ Vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen usw. 2, 124 ff.

gänzlich fehlt. Eben diese Übersetzungen und Bearbeitungen sowie auch anderweitige Anhaltspunkte gestatten außerdem den Schluß, daß der erste Abschnitt der Didache oder die Beschreibung der zwei Wege schon früh für sich allein als selbständiges Schriftstück in Umlauf gekommen ist. Die Loslösung aus dem anfänglichen Zusammenhange lag insofern sehr nahe, als dieser Abschnitt ein abgerundetes Ganzes bildete und zu katechetischen und überhaupt didaktischen Zwecken sehr geeignet schien.

Über den Ort der Abfassung der Didache lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Aus der Tatsache, daß die Schrift in der Folge von alexandrinischen Schriftstellern fleißig benutzt und bearbeitet worden ist, hat man wiederholt auf ägyptischen Ursprung geschlossen. Einige Andeutungen der Schrift selbst, der Hinweis auf das Fasten und Beten der „Heuchler“, d. i. der Pharisäer (8, 1 2), die dem Gebete des Herrn angehängte Doxologie (8, 2), die Erwähnung des „auf den Bergen“ gewachsenen Getreides (9, 4), lassen die Heimat des Verfassers mit größerer Wahrscheinlichkeit in Syrien oder Palästina suchen. Dort hat die Schrift sich auch keiner geringeren Autorität erfreut als in Ägypten.

3. Geschichte. — Wie der Verfasser des Barnabasbriefes und Hermas, so haben auch Justinus Martyr und andere Schriftsteller des 2. Jahrhunderts die Didache gekannt und verwertet, ohne ihre Quelle namhaft zu machen. Ein förmliches Zitat begegnet zuerst bei Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 20, 100), und zwar führt er die Didache als „die Schrift“ ein (*ὁ νόμος κληρονομία ὑπὸ τῆς γραφῆς εἰρημαία· φησὶ γὰρ . . .* folgt Did. 3, 5)¹. Die früheste Anführung des Titels der Schrift findet sich bei einem lateinischen Schriftsteller, Pseudo-Cyprian, *Adversus aleatores* c. 4: „et in doctrinis apostolorum“ . . . folgt Did. 14, 2; 15, 3². Bei Athanasius (Ep. fest. 39) erscheint die „sog. Apostellehre“ in der Reihe der für die Katechumenen geeigneten Lehrbücher neben Büchern des Alten Testamentes (*Σοφία Σοφοκλῶντος καὶ Σοφία Σιμῶν καὶ Ἐσθῆρ καὶ Ἰωδὴθ καὶ Τωβίας καὶ Διδασχὴ κατωμαμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμὴν*)³. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 4) zählt dieselbe den neutestamentlichen Apokryphen zu, d. h. den Schriften, welche mit Unrecht von einzelnen zum Kanon des Neuen Testamentes gerechnet werden (*ἐν τοῖς νόμοις κατατετάχθω καὶ τῶν ἁγίων ἠρώσεων ἢ γραφῆ ἢ τε κερύμενος Ποιμὴν καὶ ἢ Ἀποκάλυψις Ἡέζρων καὶ πρὸς τούτους ἢ κερύμενη Βαρναβᾶ ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ κερύμεναι Διδασχαι . . .*).

¹ Klemens Alexandrinus, herausgeg. von O. Stahlin, 2, Leipzig 1906, 64.

² A. Miodoński, *Anonymus Adversus aleatores* (gegen das Hazardspiel), Erlangen n. Leipzig 1889, 76.

³ Migne, P. Gr. 26, 1437. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 1, 1890, 212.

Diese Zeugnisse reichen schon aus, die weite Verbreitung der Didache zu beleuchten und die reiche Verwertung derselben in der kirchlichen Literatur der Folgezeit begrifflich erscheinen zu lassen. Dauernder Beliebtheit haben sich aus dem schon angedeuteten Grunde die Eingangskapitel über die beiden Wege rühmen dürfen, während die folgenden Ausführungen nach und nach in den Hintergrund treten mußten, weil sie durch die spätere Entwicklung der Liturgie und des Kirchenrechts überholt wurden. Das siebte Buch der sog. Apostolischen Konstitutionen, welche sehr wahrscheinlich zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien zusammengestellt worden sind, ist in seinem ersten Teile (c. 1—32) nichts anderes als eine Paraphrase und Erweiterung der Didache. Die Darstellung des Weges des Lebens (c. 1—17) ist durch manche Zusätze ergänzt; in der Beschreibung des Weges des Todes (c. 18) ist der Text der Didache fast wörtlich beibehalten; im weiteren Verlaufe sind, hauptsächlich mit Rücksicht auf den Umschwung der Zeitverhältnisse, verschiedene Änderungen vorgenommen worden¹. Die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen stellen anerkanntermaßen eine Neubearbeitung der sog. Apostolischen Didaskalia dar, welche in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina entstanden sein muß. Auch dieser älteste Versuch eines „Corpus iuris canonici“ hatte schon von der Didache Gebrauch gemacht. Etwas jüngeren Datums ist die sog. Apostolische Kirchenordnung, wiederum eine, allerdings viel kleinere Sammlung von Sittenregeln und Rechtsvorschriften, deren einzelne Sätze oder Abschnitte einzelnen Aposteln in den Mund gelegt werden. Die Sittenregeln (c. 4—14) sind in die Form einer Schilderung der Wege des Lebens und des Todes oder vielmehr des Weges des Lebens gehüllt, und diese ganze Schilderung ist nur eine leichte Umgestaltung der vier ersten Kapitel der Didache (c. 1, 1 bis 4, 8)².

Diese Apostolische Kirchenordnung wird nunmehr in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts gesetzt. Doch scheint sie nicht, wie die Apostolische Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen, in Syrien, sondern in Ägypten beheimatet zu sein³. Aus der Literatur der ägyptischen Kirche hat Iselin einen interessanten Beleg für das Fortleben der Didache zu Tage gefördert. Die von Schülerhand verfaßte

¹ In der Ausgabe Funks (*Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, 1, 386—422) sind die Entlehnungen aus der Didache durch Unterstreichen kenntlich gemacht.

² Der von Th. Schermann unter dem Titel „Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezeusion der beiden Wege“, München 1903 (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München 2, 2) edierte Text scheint ein freier Auszug aus der Apostolischen Kirchenordnung nebst einigen Zusätzen zu sein. Siehe Funk in der *Theol. Quartalschrift* 86, 1904, 629 ff.

³ Vgl. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2, Proleg. XLIV.
Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*. I. 2. Aufl.

Biographie des Vaters Schnudi, eines berühmten koptischen Archimandriten, welcher um 460 aus dem Leben schied, läßt den verehrten Meister mit den Worten der Didache die Wege des Lebens und des Todes einschärfen. „Und nun pflegte er“, heißt es zu Eingang, „zu jeder Zeit zu lehren und zu sagen“ . . .¹

Das vorhin erwähnte Zitat bei Pseudo-Cyprian, Adv. aleatores, „in doctrinis apostolorum“, forderte schon die Vermutung heraus, daß die Didache sehr früh ins Lateinische übersetzt worden ist. Ein kleines Bruchstück einer lateinischen Übersetzung, Did. 1, 1—3; 2, 2—6 umfassend, hat sich unter der Aufschrift „Doctrina apostolorum“ in einem Melker Manuskripte des 9. oder 10. Jahrhunderts erhalten. Und Schlecht hatte die Freude, in einer Münchener Handschrift des 11. Jahrhunderts eine lateinische Übersetzung der sechs ersten Kapitel der Didache (mit Ausnahme der Verse 1, 3 bis 2, 1) aufzufinden, „De doctrina apostolorum“ betitelt. Daß es eine und dieselbe Übersetzung ist, welcher das Melker und das Münchener Fragment angehören, steht außer Zweifel. Daß die Übersetzung von Haus aus nicht bloß die Kapitel 1—6, sondern die ganze Didache umspannt hat, ist wenigstens sehr wahrscheinlich. Auch wird Schlecht im Rechte sein, wenn er die Entstehung der Übersetzung nahe an die Abfassungszeit des Originals heranrückt, nämlich in das 2. Jahrhundert, und zwar nach Afrika verlegt. Der Übersetzer hat sich so eng wie möglich an seine Vorlage angeschmiegt und nicht selten die Sprache Roms in griechische Formen gezwängt. Leistet seine Arbeit infolgedessen der Kritik des griechischen Textes wichtige Dienste, so ist sie in der überlieferten Gestalt doch weit entfernt, ein unversehrtes Abbild des ursprünglichen Wortlautes zu geben. Nach Ausweis der direkten und indirekten Überlieferung des Originaltextes ist die Übersetzung durchaus nicht frei von Anzeichen nachträglicher Überarbeitung, Abkürzungen und Erweiterungen, mögen dieselben nun auf die Vorlage des Übersetzers zurückzuführen, mögen sie späteren Abschreibern oder Lesern der Übersetzung zur Last zu legen sein.

In der Melker sowohl wie in der Münchener Handschrift folgt das Fragment der lateinischen Didache unmittelbar auf eine Predigt des hl. Bonifazius „De abrenuntiatione in baptisate“, welche letztere in ganzen Gedankenreihen wie in manchen Einzelwendungen sich unverkennbar an die sechs ersten Kapitel der Didache anlehnt. Auch

¹ Eine bisher unbekannte Version des ersten Teiles der „Apostellehre“, gefunden und besprochen von L. E. Iselin, übersetzt von A. Heusler, Leipzig 1895: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur 13, 1. Eine neue Ausgabe des koptischen (bohairischen) Textes der Biographie Schnudis von J. Leipoldt und W. Crum findet sich in dem Corpus scriptorum christ. orientalium, Scriptores Coptici, ser. 2, tom. 2. Paris. 1906 (eine lateinische Übersetzung des koptischen Textes steht noch zu erwarten).

andere bonifazianische Predigten, insbesondere diejenigen, welche Cruel als „Katechismuspredigten“ charakterisiert hat, sind mit Reminiszenzen aus diesen Kapiteln der Didache reich durchflochten. Abt Pirminius von Reichenau, Zeitgenosse und Mitarbeiter des hl. Bonifazius, hat in seinen „Dicta“, einem katechismusartigen Kompendium der Kirchenlehre, gleichfalls die Didache ausgiebig benutzt, und ebendies gilt von dem Autor oder Kompilator der unter dem rätselhaften Titel „Doctrina Severini episcopi“ auf uns gekommenen Sittensprüche¹.

Dieser Titel braucht hier nicht weiter besprochen zu werden. Ein anderer rätselhafter Titel aber darf Berücksichtigung verlangen. Hieronymus gedenkt unter den dem Apostelfürsten Petrus unterschobenen Schriften auch eines „Liber iudicii“², und Rufinus hat in seiner Wiedergabe der Bestimmungen des hl. Athanasius (Ep. fest. 39) über den Schriftkanon an die Stelle der Didache (*Διδάχη καλομένη των ἀποστόλων*, sagte Athanasius) eine Schrift „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum“ gesetzt³. Bryennios und viele spätere Herausgeber der Didache⁴ bezogen diesen anderweitig nicht mehr nachweisbaren Titel auf die Didache bzw. die ersten Kapitel der Didache, die Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes. Wie jedoch die Didache zu dem Titel „Iudicium secundum Petrum“ gekommen sein sollte, blieb völlig unklar, insofern ja Petrus in der Didache überhaupt nicht erwähnt wird. Mit Rücksicht hierauf entschied Zahn sich für die Annahme, in den Worten „Duae viae vel Iudicium secundum Petrum“ sei „vel“ so viel als „et“, so daß also zwei verschiedene Schriften genannt würden, die Didache oder „Duae viae“ und ein nicht weiter bekanntes Buch „Iudicium secundum Petrum“⁵. Allein einmal ist diese Erklärung des Wörtchens „vel“ jedenfalls sehr gewagt, und

¹ Genaueres über die Geschichte der Didache in der lateinischen Kirche bei Schlecht, *Doctrina XII apostolorum*, die Apostellehre in der Liturgie der kath. Kirche, Freiburg i. Br. 1901, 69 ff. Mit Unrecht hat Schlecht (a. a. O. 86 ff) auch in dem vierten Kapitel der „Regula monachorum“ des hl. Benedikt, überschrieben „Quae sunt instrumenta bonorum operum“, Spuren der Didache erkennen wollen, und jüngst wieder ist H. Boehmer (Hat Benedikt von Nursia die Didache gekannt? *Zeitschr. f. die neutest. Wiss.* 12, 1911, 287) in Schlechts Fußstapfen getreten. Über die Quellen dieses vierten Kapitels s. vielmehr E. C. Butler, *The Rule of St Benedict: The Journ. of Theol. Studies* 11, 1910, 283—288 (St Benedict and the „Duae viae“); 12, 1911, 261—268 (The instruments of good works). Butler dürfte die Annahme, daß Benedikt die Didache kannte, als grundlos erwiesen haben; vgl. seine neue Ausgabe der *Regula monachorum*, Friburgi Brig. 1912, 130.

² Hier., *De vir. ill.* 1.

³ Ruf., *Comm. in Symb. apost.* 38. „Iudicium secundum Petrum“ scheint Rufinus geschrieben zu haben, nicht „Iudicium Petri“; s. Krawutzky in der *Theol. Quartalschrift* 64, 1882, 360 A. 1.

⁴ Auch Funk, *Patres apostolici* 1², 1901, Proleg. VII; ebenso Schlecht a. a. O. 10 f.

⁵ Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon* (Aus: *Festschrift der Universität Erlangen für Prinzregent Luitpold*), Leipzig 1901, 34 f

sodann erscheint das „*Duae viae*“ als Bezeichnung der Didache in Rufinus' Munde sehr auffallend. Hat Rufinus die Didache nennen wollen, warum hat er nicht die in seiner Vorlage von Athanasius gebrauchte Bezeichnung (*Δοξαγή κατονομένη τῶν ἀποστόλων*) beibehalten, ähnlich wie er in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (3, 25, 4) für τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Δοξαγαί geschrieben hat: „*Doctrina quae dicitur apostolorum*“? Griff Rufinus zu einem andern Titel, so hatte er, muß man wohl annehmen, auch eine andere Schrift im Auge, wie er denn überhaupt in der Anordnung und in der Abgrenzung des Kanons vielfach von Athanasius abweicht. Alle Schwierigkeiten scheinen sofort zu verstummen, wenn man die Worte „*Duae viae vel Iudicium secundum Petrum*“ auf die Apostolische Kirchenordnung bezieht, von welcher vorhin die Rede war. Sie konnte „*Duae viae*“ genannt werden, weil sie in ihrem ersten Teile, ganz ähnlich wie die Didache, von den beiden Wegen handelt, und sie konnte auch „*Iudicium secundum Petrum*“ heißen, weil sie den Apostelfürsten häufiger als die übrigen Apostel redend auftreten und ihn insbesondere auch das Schlußwort sprechen läßt (c. 30)¹.

4. Literatur. — Die editio princeps der Didache ist betitelt: *Δοξαγή τῶν δύοδεκα ἀποστόλων, ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου ὡς πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγόμενων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάν. τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνεκδότων ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου. ὑπὸ Φιλοθέου Βρυενίου μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883, 8^ο (cxliv u. 75 pp)*. Die „Jerusalemser Handschrift“ ist ein äußerlich sehr unscheinbarer Pergamentkodex, welcher im Jahre 1056, wahrscheinlich in Palästina, von einem Notar Leo geschrieben wurde. Im Jahre 1875 hatte Bryennios, damals Metropolit von Seres oder Serrä in Mazedonien, aus dieser selben Handschrift zum erstenmal den vollständigen Text der sog. beiden Korintherbriefe des hl. Klemens von Rom herausgegeben. Noch im Jahre 1883 befand sich die Handschrift in der Bibliothek des Hospizes vom heiligen Grabe zu Konstantinopel. Bald nachher ist sie in die Bibliothek des griechischen Patriarchates zu Jerusalem verbracht worden. Diejenigen Seiten der Handschrift, welche die Didache enthalten (fol. 76r—80v), liegen auch in photographischer Wiedergabe vor in der Prachtausgabe der Didache von J. Rendel-Harris: *The Teaching of the Apostles (Δοξαγή τῶν ἀποστόλων)*, newly edited, with facsimile text and a commentary, Baltimore and London 1887, 4^o.

Die neu entdeckte Schrift erregte allenthalben, insbesondere aber in Amerika und England, das lebhafteste Interesse und rief eine sehr reiche und vielverzweigte Literatur hervor. Die bis zum Jahre 1887 erschienene

¹ Die Einwendung Schlechts (*Doctrina XII apostolorum* 10 f), die Apostolische Kirchenordnung sei niemals für ein kanonisches Buch gehalten worden, muß wohl von einem Mißverständnis ausgehen, da weder Hieronymus noch Rufinus der fraglichen Schrift kanonisches Ansehen zuerkennen, Rufinus vielmehr von einem „*liber non canonicus, sed ecclesiasticus*“, Hieronymus gar von einer „*apocrypha scriptura*“ redet. Diese Redeweise setzt auch nicht voraus, daß die Schrift von andern irrtümlich für ein kanonisches Buch gehalten werde, sondern will nur besagen, daß die Schrift fälschlich apostolische Herkunft beanspruche und deshalb im Kanon keine Stelle haben könne.

Literatur verzeichnet F. X. Funk in seiner Ausgabe der Didache: *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingae 1857, 8°, XLVI—LII. Ein bis zum Jahre 1888/1889 reichendes, sehr vollständiges und sorgfältiges Verzeichnis der Literatur bietet Ph. Schaff in der dritten Auflage seiner Ausgabe: *The Teaching of the Twelve Apostles* (Δόξα τῶν δωδέκτα ἀποστόλων), 3. ed., New York 1889, 8°, 140—158 297—320. Eine einläßliche Übersicht über „die Erforschung der Lehre der zwölf Apostel“ gibt A. Ehrhard, *Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900*, Abt. 1, 1900, 37—68.

Unter den zahlreichen Ausgaben der Didache sind die schon angeführten Ausgaben von Bryennios, Schaff (New York 1885; 2. Aufl. 1886; 3. Aufl. 1889), Funk und Rendel Harris auch ihrer Reichhaltigkeit wegen besonders hervorzuheben. Anzureihen ist denselben noch die Ausgabe von A. Harnack: *Die Lehre der zwölf Apostel: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1—2, Leipzig 1884, 8°; anastatischer Druck 1893. Alle diese Ausgaben enthalten außer dem Texte der Didache auch alte Paralleltex-te oder andere Bearbeitungen der Lehre von den zwei Wegen, insbesondere die Apostolische Kirchenordnung (ganz oder teilweise) und den ersten Teil des siebten Buches der Apostolischen Konstitutionen. Harnack ließ der genannten größeren Ausgabe noch eine kleinere folgen, welche sich insbesondere die Aufgabe setzt, die vermeintliche jüdische Grundschrift der Didache wiederherzustellen: „Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege“ (erweiterter Abdruck aus der *Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche*³, nebst Texten), Leipzig 1886, 8°; 2. Aufl. 1896. Funk ließ gleichzeitig mit seiner Ausgabe der Didache auch eine „editio nova: *Doctrina duodecim apostolorum adaucta*“ des ersten Bandes seiner „*Opera Patrum apostolicorum*“ erscheinen. Im Jahre 1901 gab er die *Opera Patrum apostolicorum* unter dem Titel „*Patres apostolici*“ von neuem heraus, und die den ersten Band dieser Ausgabe eröffnende Textesrezension der Didache darf als die zuverlässigste unter allen bisherigen Editionen bezeichnet werden. Sonstige Ausgaben der Didache bzw. Abdrucke der editio princeps veranstalteten A. Hilgenfeld, Leipzig 1884 (*Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4, ed. 2); A. Wünsche, Leipzig 1884, 2. Aufl. 1884; J. J. Prins, Leiden 1884; R. D. Hitchcock und Fr. Brown, New York 1884, 2. Aufl. 1885; J. Fitzgerald, ebd. 1884; S. St. Orris, ebd. 1884; H. de Romestin, Oxford und London 1884; C. Spence, London 1885; P. Sabatier, Paris 1885, 2. Aufl. 1885; R. Majocchi, Mailand 1885, 2. Aufl. Modena 1887, 3. Aufl. ebd. 1893; J. M. Minasi, Rom 1891 (s. weiter unten); E. v. Renesse, Lauban 1891—1892 (in zwei Gymnasialprogrammen) und wiederum Gießen 1897; H. Lietzmann in den Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen, Nr 6, 2. Aufl., Bonn 1907.

Das Stück Did. 1, 1—3; 2, 2—6 war schon 1723 von B. Pez nach einer Melker Handschrift saec. IX vel X in alter lateinischer Übersetzung herausgegeben worden, aber unbeachtet geblieben. O. v. Gebhardt hat dasselbe wieder entdeckt und der größeren Ausgabe der Didache von A. Harnack, Leipzig 1884 und 1893, Proleg. 275—286 einverleibt. Einen der Handschrift selbst entnommenen Text des Fragmentes bietet Funks Ausgabe der Didache, Tübingen 1887, 102—104. Die sechs ersten Kapitel der Didache in alter lateinischer Übersetzung edierte nach einem cod. Monacensis, olim Frisingensis, saec. XI erst J. Schlecht: *Doctrina XII apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis de duabus viis*, Friburgi Brisg. 1900, 8°; und wiederum: *Doctrina XII apostolorum, die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br. 1901, 8°. Zu der zweiten, größeren Ausgabe vgl. etwa O. Bardenhewer in der *Theol. Revue* 1902, 84—88. — Übersetzungen der Didache in die modernen Sprachen finden sich in den

meisten der vorhin genannten Ausgaben. Deutsche Übersetzungen veröffentlichten außerdem: N. Liebert, Kempten 1885 (Bibl. der Kirchenväter, Anhang zu den Apostol. Konstitutionen); G. Volkmar, Leipzig und Zürich 1885, 3. Aufl. 1887; J. Riess, Berlin 1889; A. Ehrhard, Straßburg 1892, u. a. Eine Übersetzung mit ausführlichem Kommentar von P. Drews bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904, 182—194; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 256—283.

Aus der Fülle der sonstigen Literatur mag es genügen, folgende Schriften und Abhandlungen namhaft zu machen: F. X. Funk, Die Doctrina apostolorum: Theol. Quartalschr. 66, 1884, 381—402. Ders., Zur Apostellehre und Apostolischen Kirchenordnung: ebd. 69, 1887, 276—306 355—374. Ders., Der Barnabasbrief und die Didache: ebd. 79, 1897, 617—679. Diese Abhandlungen Funks sind wieder abgedruckt und zum Teil neu bearbeitet in Funks „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“ 2, Paderborn 1899, 108—141: „Die Didache, Zeit und Verhältnis zu den verwandten Schriften“. Funk, Zur Didache, der Frage nach der Grundschrift und ihren Rezensionen: Theol. Quartalschr. 84, 1902, 73—88; mit neuer Einleitung wieder abgedruckt bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 218—229. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur. Tl 3, Erlangen u. Leipzig 1884, 278—319: „Die Lehre der zwölf Apostel“. Ders., Justinus und die Lehre der zwölf Apostel: Zeitschr. für Kirchengeschichte 8, 1886, 66—84. Zu dieser letzteren Abhandlung Zahns vgl. die Kritik Funks in der Theol. Quartalschr. 69, 1887, 355—359. A. Krawutzky, Über die sog. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichsten Quellen und ihre erste Aufnahme: ebd. 66, 1884, 547—606. Vgl. auch Krawutzky, Über das altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus“, ebd. 64, 1882, 359—445; Krawutzky, Doctrina duodecim apostolorum: Wetzter und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., 3, Freiburg i. Br. 1884, 1869—1872. C. F. Arnold, Die neu entdeckte „Lehre der zwölf Apostel“: Zeitschr. für Kirchenrecht 20, 1885, 407—438. Ders., Die Didache und die apostolischen Väter: ebd. 439—455. K. München, „Die Lehre der zwölf Apostel“, eine Schrift des ersten Jahrhunderts: Zeitschr. für kathol. Theol. 10, 1886, 629—676. B. B. Warfield, Text, sources and contents of „The Two Ways“ or first section of the Didache: The Bibliotheca Sacra 43, 1886, 100—161. C. Taylor, The Teaching of the Twelve Apostles, with illustrations from the Talmud. Two lectures, Cambridge 1886, 8°. Ders., An essay on the Theology of the Didache, Cambridge 1889, 8°. Ders., The Didache compared with the Shepherd of Hermas: The Journal of Philology 18, 1890, 297—325. Ders., Traces of a saying of the Didache: ebd. 19, 1891, 148—172. Ders., The Two Ways in Hermas and Xenophon: ebd. 21, 1893, 243—258. A. Chiappelli, Studi di antea letteratura cristiana, Torino 1887, 8°, 21—148; vgl. 223—234. G. Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum. Eine Untersuchung, Erlangen 1888, 8°. J. M. Minasi, La dottrina del Signore pei dodici apostoli bandita alle genti, detta la „Dottrina dei dodici apostoli“. Versione, note e commentario, Roma 1891, 8°. E. Jacquier, La doctrine des douze apôtres et ses enseignements (Thèse), Paris 1891, 8°. P. Savi, La „Dottrina dei dodici apostoli“: Studi e documenti di Storia e Diritto 13, 1892, 209—244; 14, 1893, 3—48. Ders., La „Dottrina degli apostoli“, ricerche critiche sull' origine del testo con una nota intorno all' eucaristia, Roma 1893, 4°. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. bis Eusebius 1, 1893, 86—92; 2, 1, 1897, 428—438. Ders. in der

Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., 1, 1896, 711—730. O. Moe, Die Apostelchre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche, Gütersloh 1896, 8°. E. Hennecke, Die Grundschrift der Didache und ihre Rezensionen: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 2, 1901, 58—72. P. Ladeuze, L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didaché: Revue de l'Orient chrét. 7, 1902, 339—359. P. Drews, Untersuchungen zur Didache: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 5, 1904, 53—79. C. Bigg, Notes on the Didache: The Journ. of Theol. Studies 5, 1904, 579—589; 6, 1905, 411—415. H. Hemmer, La doctrine des douze apôtres: Revue d'hist. et de litt. rel. 12, 1907, 193—239. G. Klein, Die Gebete in der Didache: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 9, 1908, 132—146. Ders., Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur, Berlin 1909, 8°. J. P. Bock, Didache 9 10: Zeitschr. f. kath. Theol. 33, 1909, 417—437 667—692. E. Baumgartner, Die Agapen in der Didache (Inaug.-Diss.), Freiburg i. d. Schw. 1909, 8°. J. A. Robinson, The problem of the Didache: The Journ. of Theol. Studies 13, 1912, 339—356.

§ 10. Der sog. Barnabasbrief.

(1. Inhalt und Form. 2. Unechtheit. 3. Zeit und Ort der Abfassung. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben. 6. Übersetzungen und Bearbeitungen. 7. Andere Barnabas-Apokryphen.)

1. Inhalt und Form. — Der schon mehrmals erwähnte Barnabasbrief verdankt seinen Namen der Überlieferung. In dem Texte selbst, welcher im griechischen Originale und in einer alten lateinischen Übersetzung vorliegt, werden weder der Verfasser noch auch die Empfänger des Briefes mit Namen genannt. Die Anrede an die Adressaten lautet zu Eingang „Söhne und Töchter“, im weiteren Verlaufe „Brüder“ oder „Kinder“ (*οἱοὶ καὶ θυγατέρες* c. 1, 1; *ἀδελφοί* 2, 10; 3, 6; 6, 10; *ἀδελφοί μου* 4, 14; 5, 5; 6, 15; *τέκνα εὐσεβοσύνης* 7, 1; *τέκνα ἀγάπης* 9, 7; *τέκνα καὶ εὐφροσύνης* 21, 9). Der Wohnort der Adressaten wird jedoch in keiner Weise angedeutet. Ohne Zweifel aber bildeten dieselben einen enger umgrenzten Kreis von Christen, eine einzelne Gemeinde oder eine Mehrheit von benachbarten Gemeinden: der Verfasser hatte persönlich unter ihnen gewirkt, in ihrer Mitte das Evangelium verkündigt (s. c. 1; 4, 9; 9, 9).

Alle die angezogenen Stellen lassen bald mehr bald weniger deutlich ganz spezielle, konkrete Verhältnisse durchschimmern. Es kann deshalb nicht zulässig sein, die briefliche Anlage und Form des Schriftstückes für eine bloße Fiktion zu erklären¹. Allerdings aber tritt

¹ So namentlich Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes, mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes, Göttingen 1906, 87 ff. Ebenso auch schon Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 83: „Die wenigen Stellen, nach denen es scheinen könnte, als sei der Verfasser mit den Verhältnissen seines Lesepublikums wirklich vertraut (1, 3) und als schreibe er überhaupt einen Brief, sind aus dem Stile der Epistel zu erklären, sie sind ein aufgesteckter Zierat, der die literarische Täuschung vollkommen machen soll.“ Siehe dagegen Häuser, Der Barnabasbrief, neu untersucht, Paderborn 1912, 113 ff.

die Einkleidungsform, ähnlich wie bei manchen Briefen des hl. Paulus, gegenüber dem ausgeprägten Charakter einer dogmatischen Abhandlung ganz in den Hintergrund. Abgesehen von dem Eingange (c. 1) und dem Schlusse (c. 21), zerfällt der Brief in zwei dem Umfange nach sehr ungleiche Teile, von welchen der erste (c. 2—17) im wesentlichen didaktisch, der zweite (c. 18—20) paränetisch gehalten ist. Der erste Teil will den Lesern das Wesen und die Bedeutung des Alten Bundes vor Augen führen und damit ein tieferes Verständnis der christlichen Religion erschließen. Wird der Zweck des ganzen Briefes c. 1, 5 in die Worte gefaßt: „Damit ihr zugleich mit eurem Glauben vollkommene Erkenntnis habt“ (τελείαν ἐγγίστε τῆν γνώσιν), so wird die Aufgabe des ersten Teiles im besondern c. 3, 6 mit der Wendung angedeutet: „auf daß wir nicht gleich Proselyten dem Gesetze der Juden anheimfallen“. Es sind aber nicht etwa judaistische Theorien irgendwelcher Art, es ist vielmehr die neutestamentlich-christliche Auffassung des Alten Testaments, gegen welche der Verfasser zu Felde zieht, weil er sie irrthümlich für etwas spezifisch Jüdisches hält. Dieser „Barnabas“ vertritt einen Standpunkt, welcher in der ganzen Geschichte der Verhandlungen über Christentum und Judentum niemals mehr von seiten eines kirchlichen Theologen geltend gemacht worden sein dürfte. Er begnügt sich nämlich nicht, mit dem Neuen Testamente zu lehren, der Alte Bund sei außer Kraft gesetzt, das mosaische Gesetz sei aufgehoben, er behauptet mit allem Nachdruck, der Alte Bund habe überhaupt nie Gültigkeit gehabt, das Judentum mit seinen Satzungen und Zeremonien habe keineswegs auf göttlicher Anordnung beruht. Das Gesetz sei von den Juden mißverstanden worden; dasselbe habe nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach gedeutet werden wollen; Gott habe nicht äußere Opfer, sondern ein zerknirschetes Herz verlangt (c. 2), nicht leibliches Fasten, sondern gute Werke (c. 3), nicht Beschneidung des Fleisches, sondern Beschneidung der Ohren und des Herzens (c. 9), nicht Enthaltung von dem Fleische gewisser Tiere, sondern Enthaltung von den Sünden, welche durch jene Tiere versinnbildet werden (c. 10) usf.

„Moses hat im Geiste (ἐν πνεύματι) gesprochen. Das Schwein hat er deshalb namhaft gemacht, um zu sagen: Du sollst dich nicht solchen Menschen zugesellen, die da Schweinen ähnlich sind, solchen nämlich, die, wenn sie Überfluß haben, des Herrn vergessen, wenn sie aber Mangel leiden, des Herrn gedenken, nach Art des Schweines, welches, wenn es zu fressen hat, sich um seinen Herrn nicht kümmert, wenn es aber Hunger empfindet, zu grunzen anfängt und wieder stille ist, wenn es Futter bekommen hat. Du sollst auch, sagt Moses, keinen Adler noch Habicht noch Geier noch Raben essen. Du sollst, will er sagen, nicht solchen Menschen dich zugesellen und ähnlich werden, die da nicht durch Mühe und Schweiß sich ihren Unterhalt

zu beschaffen verstehen, sondern in ihrer Ungerechtigkeit fremdes Eigentum rauben und, anscheinend arglos einhergehend, andern nachstellen und umherlauern, wen sie in ihrer Habsucht plündern können, gerade so wie jene Vögel, denen es eigen ist, sich nicht selbst ihre Nahrung zu beschaffen, sondern müßig dasitzend aufzupassen, wie sie fremdes Fleisch verschlingen können, wahre Schelme in ihrer Bosheit. Du sollst auch, sagt Moses, keine Maräne, keinen Polypen und keinen Tintenfisch essen. Er will sagen: Werde nicht ähnlich und schließe dich nicht solchen Menschen an, die da die Gottlosigkeit auf die Spitze treiben und schon zum Tode verurteilt sind, ähnlich jenen Fischen, welche allein dazu verflucht sind, auf dem Meeresgrunde umherzuschwimmen und nicht aufzutauchen wie die andern Fische, sondern auf dem Boden der Tiefe zu hausen“ (c. 10).

Derartige allegorisierende Auslegungen der Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes sind bekanntermaßen auch späteren Kirchenschriftstellern sehr geläufig gewesen. Der Verfasser des Barnabasbriefes aber nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er den Buchstaben des Gesetzes völlig preisgibt, einen buchstäblichen oder geschichtlichen Sinn überhaupt nicht gelten läßt. Nach ihm sind die Bestimmungen über Opfer und Fasten ausschließlich in übertragenem Sinne zu verstehen, nicht aber mit den Juden wörtlich zu nehmen (c. 2—3); nach ihm beruhte der jüdische Gebrauch der Beschneidung nicht auf göttlicher Einsetzung, sondern auf einer Täuschung der Juden durch einen bösen Engel (c. 9); nach ihm enthalten die Speisegesetze nur ethische Vorschriften in parabolischer Hülle, und die Beobachtung des Wortlautes derselben von seiten der Juden war nicht göttliche Absicht, sondern menschlicher Unverstand (c. 10). Für ihn ist deshalb der Alte Bund lediglich eine geheimnisvolle Ankündigung des Neuen Bundes. Allenthalben, lehrt er, seien in den heiligen Schriften der Juden Wahrheiten der christlichen Offenbarung oder Tatsachen der evangelischen Geschichte angedeutet oder vorgebildet; selbst in der Beschneidung der 318 Knechte Abrahams (Gn 17, 27; vgl. 14, 14) liege ein mystischer Hinweis auf den Kreuzestod Jesu: 18 = $\epsilon\zeta$ = Jesus, 300 = τ = Kreuz. „Es sagt nämlich die Schrift: Und es beschnitt Abraham aus seinem Hause 18 und 300 Männer. Welches war nun die ihm verliehene Erkenntnis ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$)? Beachtet, daß zuerst von achtzehn und sodann von dreihundert die Rede ist. Achtzehn ist $\epsilon\zeta'$; du hast also Jesum. Weil aber das Kreuz in τ' die Gnade bezeichnen sollte, ist auch noch von dreihundert die Rede. Es wird also in den zwei Buchstaben Jesus angedeutet und in dem einen das Kreuz. Es weiß dies derjenige, welcher die angeborene Gabe seiner Lehre in uns gelegt hat. Niemand hat ein echteres Wort von mir vernommen; ich weiß aber, daß ihr dessen würdig seid“ (c. 9).

Mit c. 18 verläßt der Verfasser den Alten Bund, um „zu einer andern Erkenntnis und Lehre“ (ἐπι ἐτέραν γνώσιν καὶ διδασχῆν) überzugehen. Er ermahnt zu frommem Wandel und schildert einläßlich zwei entgegengesetzte Lebenswege, den Weg des Lichtes und den Weg der Finsternis (ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός, c. 19; ἡ τοῦ μέλανος ὁδός, c. 20). Nach früheren Ausführungen hat ihm hier höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen unzweifelhaft, der erste Abschnitt der Didache als Quelle und Vorbild gedient (s. § 9, 2).

An der Einheit und Zusammengehörigkeit des Briefes in der überlieferten Gestalt ist festzuhalten. Die Schlußkapitel 18—21, deren Ursprünglichkeit früher mehrfach namentlich deshalb in Zweifel gezogen wurde, weil dieselben in der alten lateinischen Übersetzung des Briefes fehlen, werden bereits von Klemens von Alexandrien und Origenes als Bestandteile des ihnen vorliegenden Barnabasbriefes zitiert¹. Die auf den gesamten Text sich erstreckenden Überarbeitungs- oder Interpolations-Hypothesen aber, wie sie in neuester Zeit besonders von Heydecke (1874), Weiß (1888) und Völter (1904) vertreten worden sind, verdienen durchaus kein Vertrauen. Im Unterschiede von Heydecke und älteren Vorgängern haben Weiß und Völter nicht eine Reihe von einzelnen, unzusammenhängenden Stücken als spätere Einschiebsel ausscheiden, sondern eine einmalige, fortlaufende und durchgreitende Überarbeitung des Textes annehmen wollen. Sie betonen, daß an verschiedenen Stellen der Zusammenhang gestört sei, und glauben wahrzunehmen, daß diese Störungen immer zusammenreffen mit einer der Grundschrift fernliegenden, fremdartigen Tendenz². Sie haben auf Sand gebaut³. Eine Verschiedenartigkeit der Tendenz der beanstandeten Stücke ist für das unbefangene Auge nicht zu erkennen, und der allerdings vorhandene Mangel an Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens erklärt sich viel einfacher und viel befriedigender aus der offensichtlichen Schwäche der schriftstellerischen Begabung des Verfassers. Derselbe versichert zwar, er habe einfach (ἀπλοῦς ττρον) geschrieben, weil er der Fassungskraft der Leser entgegenkommen wolle (c. 6, 5; vgl. 17, 1—2). Er läßt aber nicht etwa bloß höhere rhetorische Schulung, sondern auch Fertigkeit des Ausdrucks in einem fast peinlichen Maße vermissen. „Der Stil“, so schrieb schon Hefele⁴, „ist matt und schleppend, es mangelt ihm

¹ Die Stellen bei Funk, *Patres apostolici* 1², 1901, Proleg. xx.

² J. Weiß, *Der Barnabasbrief, kritisch untersucht*, Berlin 1888. D. Völter, *Die apostolischen Väter, neu untersucht*, Tl 1, Leiden 1904.

³ Vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 414 A. 1: „Auf die Teilungshypothesen einzugehen (zuletzt J. Weiß 1888), darf ich verzichten; denn es ist bei ihnen nichts herausgekommen, was auch nur einen Schimmer von Wahrscheinlichkeit hätte.“

⁴ Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tübingen 1840, 145.

Deutlichkeit und Durchsichtigkeit; der logische Zusammenhang der Gedanken tritt nicht markiert genug hervor, es ist oft, als ob die einzelnen Sätze bloß durch das Papier zusammengehalten würden, und sie sind sprachlich vielfach *disiecta membra*, wodurch das Verständnis des Briefes in hohem Grade erschwert wird.“ Die Auffindung der Didache hat die Würdigung des zweiten Teiles des Briefes (c. 18—20) bedeutend erleichtert, zugleich aber auch die schriftstellerische Unbeholfenheit des Verfassers in neues Licht gesetzt. In der Ausbeutung und Bearbeitung des Textes der Didache hat derselbe fast Unglaubliches geleistet. Aus einer gut geordneten Gedankenreihe, einer organisch verbundenen Sentenzensammlung hat er ein Chaos zu machen verstanden.

2. Unechtheit. — Die Frage nach der Persönlichkeit des Briefstellers beantwortet das Altertum einstimmig mit dem Hinweise auf den hl. Barnabas, den Reisegefährten und Mitarbeiter des Apostels Paulus, auch selbst, schon in der Heiligen Schrift, Apostel genannt (Apg 14, 4 14; 1 Kor 9, 5 f; vgl. Gal 2, 9). Bereits der älteste Schriftsteller, bei welchem sich ausdrückliche Zitate aufzeigen lassen, Klemens von Alexandrien, führt die Worte des Briefes wieder und wieder als Worte des hl. Barnabas ein (Strom. 2, 6, 31; 7, 35 al.). Er hat dem Briefe eine sehr weitgehende Verehrung entgegengebracht, insbesondere für die Allegorese des Briefes eine große Vorliebe bekundet, hat, wie Eusebius berichtet (Hist. eccl. 6, 14, 1), in seinen verlorengegangenen Hypotyposen den Brief auch kommentiert, gleichwohl aber gelegentlich eine bescheidene Kritik an einzelnen Aufstellungen des Briefes geübt¹. Eine ähnliche Stellung hat Origenes eingenommen. In Rufinus' Übersetzung des Werkes des Origenes „De principiis“ scheint der Barnabasbrief sogar als „scriptura divina“ bezeichnet zu werden (De princ. 3, 2, 4 7). Anderswo nennt Origenes den Brief eine Enzyklika, *καθολικὴ ἐπιστολή* (C. Cels. 1, 63), sehr wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, daß derselbe damals schon keine bestimmte Adresse trug. Noch im 4. Jahrhundert muß der Brief in einzelnen Kirchen, ähnlich wie die biblischen Bücher, beim Gottesdienste vorgelesen worden sein. Er hat, um nur dies hervorzuheben, in die unter dem Namen „Codex Sinaiticus“ bekannte Bibelhandschrift Aufnahme gefunden. Kanonische Dignität ward ihm nicht zugesprochen. Eusebius verweist den Brief vielmehr ausdrücklich unter die nicht kanonischen Schriften, die *νόθα* oder die *ἀντιλεγόμενα γραφά* (Hist. eccl. 3, 25, 4; 6, 13, 6), und Hieronymus stellt ihn in die Reihe der „apocryphae scripturae“ (De vir. ill. c. 6; Comm. in Ez. ad 43, 19). Der eine wie der andere aber will den Brief nur von dem Kanon

¹ Vgl. P. Dausch, Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1894, 34 58.

des Neuen Testamentes ausschließen; an der Echtheit des Briefes oder an der Autorschaft des hl. Barnabas haben sie nicht rütteln wollen¹. Stimmen, welche der Autorschaft des hl. Barnabas widersprechen, sind überhaupt im ganzen Umkreis der patristischen Literatur nicht nachzuweisen.

Anders als das Altertum urteilt die Neuzeit. Fehlt es auch bis in die Gegenwart hinein nicht an vereinzelt Verteidigern der Autorschaft des hl. Barnabas², so erklärt doch die überwiegende Mehrzahl der Forscher den Brief für unecht. Daß die Ansicht des Altertums in solchen Fragen nicht den Ausschlag geben kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es wäre nur etwa an Klemens von Rom zu erinnern, welchem das Altertum mit kaum geringerer Einmütigkeit nicht bloß den sog. zweiten Korintherbrief, sondern auch die unter dem Namen „Klementinen“ gehenden judaistischen Machwerke beigelegt hat. Zuzugeben aber ist, daß es bisher nicht hat gelingen wollen, die Entstehung der Ansicht des Altertums bezüglich des Barnabasbriefes, unter Voraussetzung der Unrichtigkeit derselben, in befriedigender Weise aufzuhellen. Derartiger Rätsel bietet indessen die Geschichte der Überlieferung der altkirchlichen Literatur gar manche. Bedenken gegen die Echtheit muß schon der äußere Umstand wecken, daß der Brief keinen Platz im neutestamentlichen Kanon fand. Ein dogmatisches Lehrschreiben von der Hand des hl. Barnabas würde, so sollte man glauben, inspiriert gewesen und demgemäß in die Zahl der kanonischen Schriften aufgenommen worden sein. Entscheidend jedoch, und zwar endgültig entscheidend ist der Inhalt des Briefes. Die Lehre des Verfassers über den Alten Bund steht mit der Lehre der Apostel, insbesondere auch mit der Lehre des hl. Paulus in schreiendem Widerspruch: dieselbe kann deshalb nicht dem hl. Barnabas in den Mund gelegt werden. Auch Paulus erkennt in dem Alten Bunde, seinem Opferdienste, seinem Zeremonialgesetze usf. eine Veranstaltung Gottes. Der Verfasser des Barnabasbriefes sieht in dem Alten Bunde, wie schon gezeigt, ein Werk teuflischen Truges und menschlicher Torheit (s. Abs. 1). Er stellt den alttestamentlichen Gottesdienst fast auf eine und dieselbe Linie mit dem heidnischen Götzendienste. „Denn fast wie die Heiden“ (*σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη*), sagt er, „haben die Juden Gott in ihrem Tempel verehrt“ (c. 16, 2). Eine Aussöhnung dieser Anschauungen mit denjenigen der Apostel läßt sich nur mittels einer Umdeutung erzielen, welche den deut-

¹ Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 61) glaubt, Eusebius habe Zweifel an der Echtheit des Briefes gehegt.

² Zu diesen Verteidigern der Tradition zählt Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik I, 1881, 53 ff. Jungmann neigt nach derselben Seite hin, kann indessen nicht zur vollen Klarheit kommen: J. Fessler, Instit. Patrol., ed. B. Jungmann, 1, 1890, 176.

lichen Worten und der augenscheinlichen Intention des Briefes Gewalt antut¹.

Nicht viel weniger schwer fallen übrigens auch chronologische Erwägungen ins Gewicht: zur Zeit der Abfassung des Barnabasbriefes ist Barnabas nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Allerdings ist die Zeit des Briefes bis zur Stunde bestritten, und auf der andern Seite sind die Lebensgeschicke des hl. Barnabas nach seiner Trennung vom hl. Paulus (Apg 15, 39) sehr ungewiß, und höchst zweifelhaft bleibt insbesondere auch das Datum seines Todes. Hefele² wagte es nicht, dieses Datum genauer zu bestimmen, konnte sich aber „der Vermutung nicht entschlagen“, Barnabas sei wahrscheinlich schon ziemlich lange vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 gestorben. Braunsberger³ war kühner und behauptete, Barnabas sei „zwischen den Jahren 56 und 62“ gemartert worden, und wahrscheinlich sei der 11. Juni 56 der Sterbetag gewesen. Zahn⁴ hingegen wollte es wenigstens für möglich halten, daß Barnabas „um das Jahr 80 als ein etwa achtzigjähriger Greis noch lebte“. Freilich eine sehr fragwürdige Möglichkeit! Allein auch wenn Barnabas das Jahr 80 erlebt haben sollte, so hätte er doch noch nicht die Tage des Barnabasbriefes gesehen. Dieser Brief bezeichnet ausdrücklich die Zerstörung der Stadt und des Tempels im Jahre 70 als ein der Vergangenheit angehöriges Gottesgericht (c. 16); er ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach erst mehrere Jahrzehnte später geschrieben; er stammt laut der am besten begründeten Annahme aus dem Ende des 1. Jahrhunderts und wird von andern in das Jahr 130 oder 131 verlegt.

3. Zeit und Ort der Abfassung. — Es sind zwei vielverhandelte Stellen, c. 4 und c. 16, welchen man Anhaltspunkte zur Feststellung der Entstehungszeit des Briefes entnommen hat. Die Verwendbarkeit oder Beweiskraft dieser Stellen scheint allerdings in ein recht zweifelhaftes Licht gerückt zu werden durch die Wahrnehmung, daß dieselben noch in den letzten Jahren durch zwei Kenner des Briefes wie Funk und Harnack in direkt entgegengesetztem Sinne beurteilt worden sind. Nach Harnack ist die erstgenannte Stelle zur Fixierung des Datums des Briefes durchaus ungeeignet, während die zweite auf das Jahr 130 oder 131 hinweise; nach Funk gewährt die zweite Stelle auch nicht die geringste chronologische Ausbeute, während die erste in das Ende des 1. Jahrhunderts führe⁵. Es

¹ Von anderweitigen Äußerungen des Briefes, welche man auch als Zeugnisse gegen die Autorschaft des hl. Barnabas anrufen hat, wird hier abgesehen. Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 2, 1899, 80 f.

² Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tübingen 1840, 37.

³ Der Apostel Barnabas, Mainz 1876, 135.

⁴ Einleitung in das Neue Testament 2³, Leipzig 1907, 153 f.

⁵ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 410 ff. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 2, 77 ff. Ladeuze (Revue d'histoire ecclés. 1,

kann indessen doch nicht schwer fallen, Stellung zu dem Streite zu nehmen; die Ausführung Harnacks hält sich nicht frei von Behauptungen und Voraussetzungen, welche zum Widerspruch auffordern.

An der zweiten Stelle ist von einem Wiederaufbau des Tempels die Rede: Weil die Juden Krieg anfangen, schreibt der Briefsteller, „wurde der Tempel von den Feinden zerstört (*καθελήθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν, sc. ὁ ναός*), jetzt werden auch die Diener der Feinde selbst ihn wieder aufbauen“ (*ὄν καὶ αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπερῶνται ἀνοικοδομήσασιν αὐτόν, c. 16, 4*). In Übereinstimmung mit manchen früheren Auslegern will Harnack die letzten Worte auf den Tempel des kapitolinischen Jupiter bezogen wissen, welcher unter Kaiser Hadrian an der Stelle des alten jüdischen Tempels errichtet wurde. Das Futurum *ἀνοικοδομήσασιν* in Verbindung mit *ὄν* sei dahin zu erklären, daß der Wiederaufbau der Stadt, nunmehr Aelia Capitolina genannt, bereits in Angriff genommen, die Errichtung des Tempels aber von der aller-nächsten Zukunft erwartet worden sei. Die damit gegebene Situation sei die des Jahres 130 oder 131. Der Verfasser des Briefes spricht indessen augenscheinlich nicht von der Errichtung eines heidnischen Götzentempels, sondern von dem Wiederaufbau des jüdischen Tempels, des Tempels des wahren Gottes. „Untersuchen wir“, fährt der Verfasser fort, „ob es einen Tempel Gottes gebe“ (*εἰ ἔστιν ναὸς θεοῦ*), jetzt nämlich, da der jüdische Tempel zerstört ist. Und an der Hand verschiedener Schriftstellen gelangt er zu dem Schlusse, daß es allerdings noch einen Tempel Gottes gebe, nämlich „einen geistigen Tempel, der erbaut wird dem Herrn“ (*πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομώμενος τῷ κυρίῳ, c. 16, 10*). Der zu erbauende Tempel ist also nicht ein Jupitertempel und überhaupt kein steinerner Tempel, sondern ein Tempel in den Herzen der Gläubigen, und die Erbauer, „die Diener der Feinde selbst“, sind nicht die römischen Maurer, sondern die Christen, die Untertanen des Römerreiches. Das Futurum *ἀνοικοδομήσασιν* ist nicht zu pressen, weil es aus der Schriftstelle herübergenommen ist, welche der Verfasser anführt und erläutert (*Is 49, 17: οἰκοδομηθήσῃ*); der Aufbau des geistigen Tempels fällt schon in die Gegenwart, reicht aber auch noch in die Zukunft hinein: es wird jetzt gebaut, und es wird fernhin gebaut werden bis an das Ende der Tage¹.

1900, 31 ff 212 ff) entschied sich mit Harnack für das Jahr 130 oder 131, während van Veldhuizen (*De Brief van Barnabas*, Groningen 1901) für die Jahre 90—96 eintrat und d'Herbigny (*Recherches de science relig.* 1, 1910, 417 ff 540 ff) bis in die Jahre 69—79 zurückging.

¹ Früher hat man die Worte über den Wiederaufbau des Tempels auch wohl von dem jüdischen Tempel verstanden, zu dessen Errichtung Hadrian die Erlaubnis erteilt haben soll. Jetzt darf es als ausgemacht gelten, daß Hadrian eine solche Erlaubnis nie erteilt hat. Siehe Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 1³⁻⁴. Leipzig 1901, 671 ff.

Diese Stelle kann demnach keine Handhabe für die Datierung des Briefes bieten. Anders steht es mit der Stelle c. 4. Hier wird das Auftreten des Antichrist als nahe bevorstehend bezeichnet und die Mahnung ausgesprochen, auf die Zeit acht zu haben und der Weissagungen Henochs und Daniels sich bewußt zu bleiben. Nach den Worten dieser Propheten wird auf die zehn Könige ein elfter König folgen, welcher drei jener zehn Könige demütigen wird (vgl. Dan 7, 8 24), und zwar, wie der Verfasser des Briefes beifügt, „mit einem Male“ (ὅφ' ἔν, c. 4, 4 5). Diese Demütigung dreier Könige durch den elften König ist das Zeichen, auf welches die Leser aufmerksam gemacht werden. Jedenfalls sind unter den Königen (βασιλεῖς) römische Kaiser zu verstehen, und der elfte König ist der Kaiser, welcher zur Zeit, da der Verfasser schreibt, entweder noch lebt oder doch soeben erst gestorben ist. Wer ist dieser Kaiser? Der elfte römische Kaiser ist, wenn man die Zählung, wie die Regel es erfordert, mit Augustus beginnt, Domitian (81—96). Für ihn entschieden sich namentlich Wieseler und Riggenbach. Aber auf Domitian will das andere Kennzeichen, die Demütigung oder Beseitigung dreier Vorgänger mit einem Male, schlechterdings nicht zutreffen; man ist gezwungen, zu Deutungen oder Abschwächungen des ὅφ' ἔν zu greifen, welche einer völligen Verflüchtigung des Wortes gleichkommen. Vespasian (69—79), an welchen Weizsäcker, Cunningham, Lightfoot, d'Herbigny denken, würde insofern drei seiner Vorgänger mit einem Male beseitigt haben, als die drei Kaiser, auf welche er folgte, Galba, Otho und Vitellius, zusammen nur 18 Monate lang regiert hatten. Aber Vespasian nimmt in der Reihe der Kaiser die neunte, oder, wenn man mit Weizsäcker und Lightfoot Julius Cäsar einschließt, die zehnte und erst, wenn man mit d'Herbigny zwischen Cäsar und Augustus noch Markus Antonius einschiebt, die elfte Stelle ein. Auch erscheint es unzulässig, mit Lightfoot anzunehmen, die drei zu demütigenden Könige seien Vespasian und seine mit ihm regierenden Söhne Titus und Domitian, die Demütigung selbst aber habe der Verfasser des Briefes erst von der Zukunft erwartet. Unverkennbar stellt der Verfasser diese Demütigung vielmehr als ein bereits eingetretenes, den Lesern vor Augen liegendes Zeichen dar, und wie hätte derselbe kaiserliche Prinzen, auch wenn sie die höchsten Gewalten besaßen, bei Lebzeiten ihres Vaters schon als Kaiser zählen können? Am meisten empfiehlt es sich ohne Zweifel, mit Hilgenfeld und Funk den elften König in Kaiser Nerva (96—98) zu suchen. Wenn er nicht der elfte, sondern der zwölfte in der Kaiserliste ist, so bleibt zu bedenken, daß der Verfasser des Briefes leicht den einen oder andern der Eintagskaiser vor Vespasian, welche auch nicht alle in sämtlichen Teilen des Reiches anerkannt wurden, in der Zählung übergehen konnte. Anderseits aber bildeten die drei Vor-

gänger Nervas, Vespasian, Titus und Domitian, wie schon angedeutet, eine auf das engste zusammengehörige Einheit, und in und mit Domitian, dem letzten Repräsentanten des flavischen Kaiserhauses, hat Nerva gewissermaßen alle drei Flavier gestürzt.

Harnack wendete ein, diese Erklärung des $\acute{\omicron}\varphi'$ $\epsilon\upsilon$ sei weniger als ein Notbehelf; Nerva sei ja nicht einmal beim Sturze Domitians beteiligt gewesen. Funk entgegnete, immerhin habe Nerva als Nachfolger Domitians, zumal in der Ferne, zugleich auch als Urheber des Sturzes Domitians erscheinen können; auf alle Fälle aber sei es unberechtigt, eine gar so knappe und strenge Erklärung der Worte des Briefes zu fordern¹. In der Tat, eine gewisse Freiheit der Erklärung muß gestattet sein, weil es ja zunächst prophetische Aussprüche sind, welche der Verfasser des Briefes zitiert und kommentiert und auf die Zeitverhältnisse anwendet. Eine gleichzeitige Demütigung oder Entthronung dreier Kaiser durch einen folgenden Kaiser ist in der uns bekannten Geschichte des 1. Jahrhunderts einfach nicht nachzuweisen und noch viel weniger in der Geschichte des 2. Jahrhunderts. Gleichwohl aber wollen die Worte des Briefes doch auch erklärt sein, und mit Rücksicht auf die Zehn- oder Elfzahl der Kaiser wird jeder Erklärungsversuch auf dem Boden des 1. Jahrhunderts stehen bleiben müssen. Die Nerva-Hypothese hat mit viel geringeren Schwierigkeiten zu kämpfen als die Vespasian- und die Domitian-Hypothese. Die Regierungszeit Nervas oder doch die nächste Folgezeit wird also als die Entstehungszeit des Briefes anzusehen sein.

Die Heimat des Verfassers wird gewöhnlich in Alexandrien gesucht, weil dort die allegorisierende und typologische Schriftauslegung mit besonderem Eifer gepflegt ward. Einzelne Abschnitte des Briefes, insbesondere die Deutungen der mosaischen Speisegesetze, scheinen fast unter dem direkten Einflusse Philos von Alexandrien zu stehen². Als ersten Leserkreis möchte man eine aus Judenchristen und Heidenchristen gemischte Gemeinde in der Nähe Alexandriens bezeichnen. Ohne zureichenden Grund haben andere den Wohnort des Verfassers oder doch den Wohnort der ersten Leser nach Rom oder nach Kleinasien verlegen wollen.

4. Überlieferung. — Vollständig liegt der Barnabasbrief in zwei Handschriften vor. Die ältere und wichtigere ist die unter dem Namen „Codex Sinaiticus“ bekannte, am 4. Februar 1859 von C. Tischendorf in dem Katharinenkloster am Sinai entdeckte, jetzt in St Petersburg befindliche griechische Bibelhandschrift aus dem 4. Jahrhundert. Außer den biblischen Büchern enthält dieselbe anhangsweise den Barnabasbrief und einen Teil des Hirten des Hermas. Der Entdecker veranstaltete eine Prachtausgabe unter

¹ Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen 2, 107. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 420 f.

² Vgl. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Klemens von Alexandrien), Münster i. W. 1908, 36 58 ff 260 ff.

dem Titel: „Biblorum Codex Sinaiticus Petropolitanus“, Petrop. 1862, 4 voll., 2^o. Es folgte „Nov. Test. Sinaiticum s. Nov. Test. cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris“, ex Cod. Sin. deser. C. Tischendorf, Lipsiae 1863, 4^o. Eben diesen Teil der Handschrift (Codex Sinaiticus Petropolitanus, the New Testament, the Epistle of Barnabas, the Shepherd of Hermas) haben Helen und Kirsopp Lake in photographischer Wiedergabe vorgelegt, Oxford 1911, 2^o. Die andere Handschrift, welche den vollständigen Text des Briefes bietet und zahlreiche Abweichungen von dem Cod. Sin. aufweist, ist der schon § 9, 4 als Fundort der Didache erwähnte Cod. Hierosolymitanus vom Jahre 1056. Der Entdecker dieser Handschrift, Ph. Bryennios, ließ 1876 eine Kollation des Textes des Barnabasbriefes (fol. 33 r—51 v) an Ad. Hilgenfeld gelangen, und letzterer übergab dieselbe alsbald in einer zweiten Auflage seiner Ausgabe des Briefes: Nov. Test. extra canonem rec., fasc. 2, ed. 2. Lips. 1877, der Öffentlichkeit. Zusätze und Berichtigungen zu dieser Kollation hat Bryennios in seiner Ausgabe der Didache, Konstantinopel 1883, Proleg. 104—108, nachgetragen. Außerdem sind noch acht meist jüngere Handschriften bekannt geworden, in welchen die ersten 4½ Kapitel des Briefes fehlen und der nunmehrige Anfang τῶν λόγων τῶν κωνσταντίνου (c. 5. 7) sich unmittelbar anschließt an die Worte καὶ οἱ ἱεροῦσολύμοι im Briefe des hl. Polykarpus an die Philipper (c. 9, 2). Offenbar stellen diese acht Handschriften sämtlich nur verschiedene (direkte oder indirekte) Abschriften eines und desselben Codex dar, in welchem der Barnabasbrief auf den Polykarpusbrief folgte und aus welchem die das Ende des letzteren und den Anfang des ersteren enthaltenden Blätter verloren gingen. — Den griechischen Handschriften reiht sich als weiterer Texteszeuge eine alte, aber sehr mangelhafte und auch unvollständige (es fehlen die Schlußkapitel 18—21) lateinische Übersetzung des Briefes an. Dieselbe ward von dem Mauriner H. Ménard in einer jetzt zu St Petersburg befindlichen Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts entdeckt und in seiner Ausgabe des Briefes, Paris 1645, veröffentlicht. Neue Ausgaben dieser Übersetzung veranstalteten Ad. Hilgenfeld in seiner Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 14, 1871, 262—290, und in der zweiten Auflage seiner Ausgabe des Briefes, Leipzig 1877, sowie J. M. Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel, erstmals untersucht, nebst Ausgabe und Glossar des griechischen und lateinischen Textes, Freiburg i. Br. 1908, 8^o; vgl. Heer, Der lateinische Barnabasbrief und die Bibel, ein Nachwort: Römische Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usw. 23, 1909, 215—245. Heer erbringt den Nachweis, daß der lateinische Übersetzer des Barnabasbriefes die (wörtlichen) Bibelzitate nicht aus seiner Vorlage übertragen, sondern, zum Teil sogar auf Kosten seiner Übersetzertrübe, einer lateinischen Bibelversion entnommen hat. Die Eigenart dieser Bibelversion aber legt ihm die Folgerung nahe, daß der Übersetzer etwa zur Zeit Cyprians in Afrika lebte. — Über das Verhältnis der vier Texteszeugen (als dritter Zeuge wird der Archetypus der erwähnten acht Handschriften gezählt) zueinander oder über den relativen Wert der einzelnen Zeugen haben die bisherigen Herausgeber des Briefes sehr widersprechend geurteilt; vgl. Abs. 5. Auf Reste einer syrischen Übersetzung der Kapitel 18—20 hat erst A. Baumstark, Der Barnabasbrief bei den Syrern: Oriens Christianus Neue Serie 2, 1912, 235—240, aufmerksam gemacht.

5. Ausgaben. — Zum Druck befördert ward der Barnabasbrief zuerst (in Verbindung mit den Ignatiusbriefen) durch den anglikanischen Erzbischof J. Ussher von Armagh (gest. 1656). Die ganze Auflage dieses Druckes fiel indessen vor der Ausgabe bei dem Brande, welcher 1642 Ox-

ford verheerte, den Flammen zum Opfer. Ein nur teilweise zerstörtes Exemplar wird in der Bodleyana aufbewahrt; s. J. H. Backhouse, *The editio princeps of the Epistle of Barnabas by archbishop Ussher, as printed at Oxford a. D. 1642. and preserved in an imperfect form in the Bodleian library: with a dissertation on the literary history of that edition*, Oxford 1883, 4°. Eine zweite (Separat-) Edition besorgte der Mauriner H. Ménard bzw., da er die Ausgabe selbst nicht mehr erlebte (er starb 1644), sein Ordensgenosse J. L. d'Achery, Paris 1645. Die dritte Ausgabe des Briefes (in Verbindung mit den Ignatiusbriefen) veranstaltete auf breiterer handschriftlicher Grundlage der Philologe J. Voß zu Leiden, Amsterdam 1646, 2. Aufl. London 1680. Viele der späteren Editionen sind schon § 7 unter den Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter genannt worden: von J. B. Cotelier, Paris 1672, Antwerpen 1698, Amsterdam 1724 (Abdrucke bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1; Migne, *PP. Gr.* 2); von C. J. Hefele, Tübingen 1839, 4. Aufl. 1855; von A. R. M. Dressel, Leipzig 1857, 2. Aufl. 1863; von Ad. Hilgenfeld, Leipzig 1866, 2. Aufl. 1877; von O. v. Gebhardt und Ad. Harnack, Leipzig 1875, 2. Aufl. 1878; von Fr. X. Funk, Tübingen 1878 1887 1901. Von den zuletzt genannten Herausgebern hat Hilgenfeld (in der 2. Aufl. seiner Ausgabe) sich vorwiegend an den Cod. Hierosolymitanus angeschlossen, v. Gebhardt hingegen (auch in der 2. Aufl.) den Cod. Sinaiticus zu Grunde gelegt, während Funk, von Fall zu Fall diese beiden Handschriften gegeneinander abwägend, einen Mittelweg einschlug. Nach Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes, Proleg. LXI—LXXXIV, müssen diese beiden Handschriften, weil sie in einer Menge kleiner Fehler zusammenreffen, aus einem gemeinsamen Archetypus hergeleitet werden. Eine ähnliche Verwandtschaft bestehe zwischen den acht andern griechischen Handschriften und der lateinischen Übersetzung, ohne daß sich jedoch mit Sicherheit behaupten ließe, diese Zeugen seien gleichfalls aus einem und demselben Archetypus gelassen. Es müsse also mit zwei oder mit drei selbständigen Autoritäten gerechnet werden. Heer hat seiner Ausgabe der lateinischen Übersetzung auch eine Rezension des griechischen Textes beigegeben.

6. Übersetzungen und Bearbeitungen. — Übersetzungen und Bearbeitungen der Schriften der apostolischen Väter im allgemeinen wurden § 7 aufgeführt. Über den Barnabasbrief im besondern handeln: C. J. Hefele, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt*, Tübingen 1840, 8°. J. Kayser, *Über den sog. Barnabasbrief*, Paderborn 1866, 8°. J. G. Müller, *Erklärung des Barnabasbriefes*, Leipzig 1869, 8°. (Müller gibt auch den vollständigen Text.) K. Wieseler, *Der Brief des Barnabas: Jahrb. für deutsche Theol.* 15, 1870, 603—614. Chr. J. Riggenbach, *Der sog. Brief des Barnabas. Übersetzung. Bemerkungen*, Basel 1873, 4°. C. Heydecke, *Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur*, Brunsvigi 1874, 8°. O. Braunsberger, *Der Apostel Barnabas. Sein Leben und der ihm beigelegte Brief, wissenschaftlich gewürdigt*. Gekrönte Preisschrift, Mainz 1876, 8°. M. Gudemann, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig 1876, 99—131; „Zur Erklärung des Barnabasbriefes.“ W. Cunningham, *The Epistle of S. Barnabas. A dissertation including a discussion of its date and authorship*, London 1877, 8°. (Cunningham gibt auch den vollständigen Text nebst einer englischen Übersetzung von G. H. Rendall.) Fr. X. Funk, *Der Barnabasbrief, eine Schrift vom Ende des ersten Jahrhunderts: Theol. Quartalschrift* 66, 1881, 3—33. Vgl. Funk ebd. 79, 1897, 618—636. Beide Abhandlungen Funks sind mit einigen Zusätzen wieder abgedruckt bei Funk, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen* 2, Paderborn 1899, 77—108. C. Fr. Arnold, *Questionum de*

compositione et fontibus Barnabae epistolae capita nonnulla (Diss. inaug.), Regimonti 1886, 8°. J. Weiß, Der Barnabasbrief, kritisch untersucht, Berlin 1888, 8°. J. B. Lightfoot, S. Clement of Rome, London 1890, 2, 503—512. J. R. Harris, On the locality of Pseudo-Barnabas: Journal of the Society for Biblical Literature 9, 1891, 60—70 (für Alexandrien). Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1893, 58—62; 2, 1, 1897, 410—428. P. Ladeuze, L'Épître de Barnabé: Revue d'histoire ecclési. 1, 1900, 31—40 212—225. Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. 143, Abhandl. 17, Wien 1901, 56—102: „Der Barnabasbrief“. A. van Veldhuizen, De Brief van Barnabas, Groningen 1901, 8°. H. Veil, Barnabasbrief, bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 143—166; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 206—238. D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht. Tl 1, Leiden 1904, 329 bis 468: „Der Brief des Barnabas.“ V. Schweitzer, Der Barnabasbrief über Glaube und Werke: Der Katholik 1904, 1, 273—304. W. Wrede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes, mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes, Göttingen 1906, 8°. M. d'Herbigny, La date de „l'Épître de Barnabé“: Recherches de science religieuse 1, 1910, 417—443 540—566. Ph. Häuser, Der Barnabasbrief, neu untersucht und neu erklärt (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 11, 2), Paderborn 1912.

7. Andere Barnabas-Apokryphen. — Tertullian (De pudic. c. 20) bezeichnet Barnabas als den Verfasser des neutestamentlichen Hebräerbriefes (vgl. Hier., De vir. ill. c. 5). Weite Verbreitung hat diese Hypothese im Altertum nicht gefunden. In neuerer Zeit aber ist sie mitunter noch verteidigt worden, auch noch von den Engländern V. Bartlet (1902—1903) und B. Ayles (1903). Zur Kritik der Hypothese s. B. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg i. Br. 1905, 22—24 138—149. — Die sog. Gelasianische Dekretale De libris recipiendis et non recipiendis (bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 50) kennt ein apokryphes Barnabasevangelium, und auch in einem etwa dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörenden griechischen Verzeichnisse der 60 kanonischen Bücher (bei Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2, 1, 292) tritt ein εβαργέλιον κατά Βαρνάβαν [sic] auf. Sonstige Spuren dieses Evangeliums sind bisher nicht bekannt geworden. Auch scheint sich kein Fragment erhalten zu haben. Zwei angebliche Barnabasaussprüche, welche in dem Barnabasbriefe nicht vorkommen, sind durch griechische Quellen überliefert; s. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1, 62. In italienischer Sprache aber liegt noch ein langes Barnabasevangelium (dreimal so lang als das Matthäusevangelium) vor, welches unter Verwertung des Materials der kanonischen Evangelien den Satz verflucht, Mohammed sei der Messias und Jesus sei Mohammeds Vorläufer. Früher nur in Auszügen bekannt, ist dasselbe seinem ganzen Umfange nach zum Druck befördert worden durch die Geschwister Lonsdale und Laura Ragg: The Gospel of Barnabas, edited and translated from the italian manuscript in the Imperial Library at Vienna, Oxford 1907, 8°. Die Wiener Handschrift, etwa um 1575 gefertigt, ist nach den Herausgebern nicht die Urschrift, sondern Abschrift eines Werkes aus dem Beginn des 14. Jahrhunderts; der italienische Text aber ist nicht, wie ältere Gelehrte glaubten, Übersetzung aus dem Arabischen, sondern der Urtext. Der Verfasser kann wohl nur ein zum Islam abgefallener Christ sein, welcher vorläufig in der Bibel besser bewandert ist als im Koran. Irgend ein Zusammenhang zwischen diesem wunderlichen mohammedanischen Evangelium und dem

Barnabasevangelium der Gelasianischen Dekretale scheint nicht zu bestehen. — Es gibt auch Barnabas-Akten, Legenden über die Missionstätigkeit und das Lebensende des Apostels, *Ἡρώδης καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρναβᾶ τοῦ ἀποστόλου*, „Acta Barnabae auctore Marco“, angeblich von dem Evangelisten Markus, dem Vetter des hl. Barnabas, in Wirklichkeit von einem Cyprier gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaßt und historisch wertlos. Der griechische Originaltext ward herausgegeben von D. Papebroch in den „Acta SS.“ Jun. 2, Venet. 1742, 431—436; von C. Tischendorf in seinen *Acta apostolorum apocrypha*, Lips. 1851, 61—74; von M. Bonnet in den *Acta apostolorum apocrypha*, edd. Lipsius et Bonnet, 2. 2, Lips. 1903, 292—302. Zur Kritik der Schrift vgl. Braunsberger, *Der Apostel Barnabas*, Mainz 1876, 1—7; R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 2. 2, Braunschweig 1884, 276—297. Ein anderes Dokument der cyprischen Lokalsage über Barnabas (Cypern war bekanntlich die Heimat des Apostels und zugleich auch der Schauplatz seiner gemeinsamen Tätigkeit mit Paulus) ist die Lobrede (*ἑγκώμιον*) auf Barnabas von dem Mönche Alexander von Salamis um die Mitte des 6. Jahrhunderts. Ob Alexander jene Akten benutzt hat, läßt sich nicht entscheiden. Seine Lobrede ward griechisch herausgegeben von Papebroch a. a. O. 436—453, während sie bei Migne, *PP. Gr.* 87, 3, 4087—4106 nur lateinisch mitgeteilt wird. Vgl. zu dieser Rede Braunsberger a. a. O. 7—13; Lipsius a. a. O. 298—304. Neuerdings ist L. Duchesne in den „*Mélanges G. B. de Rossi*“, Paris 1892, 41—71 (Saint Barnabé), auf die späteren Legenden über die apostolische Tätigkeit des hl. Barnabas zurückgekommen.

§ 11. Klemens von Rom.

(1. Lebensumstände. 2. Der Korintherbrief. 3. Nähere Würdigung des Briefes. 4. Überlieferung. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. 6. Unechte Schriften.)

1. Lebensumstände. — Die Persönlichkeit des Verfassers des Barnabasbriefes ist auch auf dem Wege der Vermutung nicht zu erreichen. In Klemens von Rom tritt uns zum erstenmal ein Autor entgegen, welcher wenigstens historisch greifbar ist, mag er auch nur recht spärlich beleuchtet sein. Klemens ist nach der einstimmigen Überlieferung des Altertums einer der ersten Nachfolger des hl. Petrus auf dem bischöflichen Stuhle von Rom gewesen. Seine Stelle in der Reihe dieser Nachfolger wird freilich bereits von den ältesten Zeugen verschieden bestimmt. Nach Irenäus (*Adv. haer.* 3, 3, 3) ist Klemens „an dritter Stelle von den Aposteln her“ (*τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων*) zur Leitung der Kirche berufen worden: auf die Apostel (Petrus und Paulus) folgte Linus, auf ihn Anonkletus, auf diesen Klemens. Dementsprechend schreibt Hieronymus (*De vir. ill.* 15): „Clemens quartus post Petrum Romae episcopus, siquidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus.“ Sofort indessen gedenkt Hieronymus auch einer abweichenden Tradition, indem er beifügt: „tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem“, und an andern Stellen scheint er selbst dieser letzteren Annahme beizupflichten (*Adv. Iovin.* 1, 12; *Comm. in Is. ad 52, 14*). Die sog. Klementinen, ein später noch zu besprechender, durchaus un-

glaubwürdiger und frecher Roman, lassen Petrus selbst den hl. Klemens zu seinem Nachfolger bestellen, und Tertullian bemerkt einmal: „Romanorum (ecclesia) Clementem a Petro ordinatum edit“ (De praeser. haer. 32). Schon früh hat man die beiden widersprechenden Überlieferungen miteinander auszusöhnen versucht. Der Kompilator der Apostolischen Konstitutionen (7, 46) macht Klemens zum Nachfolger des Linus: Linus ward von Paulus, nach des Linus Tode ward Klemens von Petrus ordiniert. Epiphanius (Haer. 27, 6) glaubt, Klemens sei allerdings von Petrus ordiniert worden, habe aber um des Friedens willen die kirchliche Vorstandschaft an Linus abgetreten und dieselbe erst nach dem Tode des Kletus (Anenkletus) wieder selbst übernommen¹. Es ist indessen ohne Zweifel, unter Verzicht auf jeden Ausgleich, unter den sich entgegenstehenden Zeugnissen eine Wahl zu treffen, und die weit höhere Glaubwürdigkeit der durch Irenäus vertretenen Überlieferung kann nicht gelehnet werden. Die gegenteilige Tradition ist mit größter Wahrscheinlichkeit auf die Klementinen als Quelle zurückzuführen und vermag demgemäß keinen andern Wert zu beanspruchen als den von Dichtung und Sage. Irenäus hingegen verdient gerade hier um so mehr Vertrauen, als er besonderes Gewicht darauf gelegt hat, ein genaues und zuverlässiges Verzeichnis der ältesten Päpste zu geben. Über die Zeit und die Dauer des Pontifikates des hl. Klemens erteilt Irenäus keine Auskunft. Eusebius, welcher gleichfalls in Klemens den dritten Nachfolger des hl. Petrus erblickt, läßt Klemens neun Jahre lang, vom zwölften Jahre Domitians bis zum dritten Jahre Trajans, 92—101, an der Spitze der Kirche von Rom stehen (Eus., Hist. eccl. 3, 15, 34; vgl. Chron. ad a. Abr. 2110)².

Über das frühere Leben des hl. Klemens sind nur Mutmaßungen gestattet. Sicher ist lediglich, was Irenäus (a. a. O.) bezeugt, daß Klemens die seligen Apostel (Petrus und Paulus) noch persönlich

¹ Diese Hypothese ist, wie auch Epiphanius schon andeutet, im Anschluß an Worte des hl. Klemens selbst aufgestellt worden. In seinem Koriutherbriefe empfiehlt Klemens es als ein Zeichen besondern Edelmuten, zu erklären: „Wenn meiner wegen Empörung und Streit und Spaltungen entstanden sind, so will ich weichen und gehen, wohin ihr wollt, und tun, was die große Masse verlaugt; aber die Herde Christi soll in Frieden leben mit den bestellten Presbytern“ (c. 54, 2). — Kletus, wie Epiphanius schreibt, ist nach der herrschenden Ansicht nur eine andere, und zwar ungenaue Form des Namens Anenkletus, wie Irenäus schrieb. Dagegen hat H. Kellner (Kletus und Anakletus oder Kletus allein? Histor. Jahrbuch 33, 1912, 103—113) auf Grund lateinischer Papstkataloge zwischen Kletus und Anakletus = Anenkletus als zwei Namen und Persönlichkeiten unterscheiden und folgende Liste aufstellen wollen: Petrus, Linus, Klemens, Kletus, Anakletus.

² Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 144 ff.; vgl. 266) glaubt beweisen zu können, „daß diesen Zahlen volle Zuverlässigkeit nicht zukommt“. Kellner (a. a. O.) will das Pontifikat des Klemens in die Jahre 68—77 oder 78 setzen.

kannte. Nach Origenes (bei Eus., Hist. eccl. 6. 25, 14) hielten einige Klemens von Rom, andere Lukas für den Verfasser des nur in weiterem Sinne paulinisch zu nennenden Hebräerbriefes. Nach Eusebius (a. a. O. 3. 38, 2) ward bald Lukas, bald Klemens von Rom als der Übersetzer des von Paulus hebräisch geschriebenen Hebräerbriefes bezeichnet. Hier berichten Origenes und Eusebius über die Meinungen anderer¹; beide aber bekennen sich übereinstimmend zu der Ansicht, Klemens von Rom sei identisch mit jenem Klemens, welchen Paulus im Philipperbriefe (4, 3) unter seinen Mitarbeitern rühmend hervorhebt (Orig., Comm. in Ioan. 6. 36; Eus., a. a. O. 3. 15). Ist diese Ansicht begründet, so darf man aus Phil 4, 3 schließen, Klemens habe den Apostel bei seiner Predigt in Mazedonien unterstützt; andere wollen noch weiter folgern, Klemens habe in Mazedonien seinen Wohnsitz gehabt. Die Erzählung der Klementinen, Klemens sei dem (flavischen) Kaiserhause entsprossen, verdient jedenfalls keinen Glauben, und die an diese Erzählung anknüpfende Hypothese, Klemens sei kein anderer als der Konsul Titus Flavius Klemens, der Vetter Domitians, welcher im Jahre 95 oder 96 als judaisierender Atheist, d. i. als Christ, hingerichtet wurde², ist von den neuesten Forschern mit Recht fallen gelassen worden. Die Klementinen haben den Papst Klemens mit dem Konsul gleichen Namens identifiziert und die Lebensverhältnisse des letzteren auf den ersteren übertragen. Vermutlich war Klemens überhaupt nicht heidnischer, sondern jüdischer Herkunft. Der alsbald zu erwähnende Korintherbrief lehnt sich nach Inhalt und Form so eng an das Alte Testament an, daß man den Verfasser für einen Judenchristen halten möchte.

Ein griechisches „Martyrium S. Clementis“, welches im 4. Jahrhundert entstanden sein dürfte, ist durchaus fabelhaften Charakters. Ob Klemens überhaupt als Märtyrer sein Leben beschlossen hat, muß dahingestellt bleiben. Irenäus (a. a. O.) scheint von einem Martyrium des Heiligen nichts zu wissen; Eusebius und Hieronymus sprechen von seinem Tode, ohne ein Martyrium irgendwie anzudeuten (*ἀναλύει τὸν βίον*, Eus., Hist. eccl. 3, 34; „obiit“, Hier., De vir. ill. 15).

¹ Näheres über diese Meinungen bei B. Heigl, Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer, Freiburg i. B. 1905, 9 ff 25 ff 129 ff.

² Der Hauptzeuge ist Dio Cassius (Hist. Rom. 67, 14), und nach ihm wurden der Konsul Klemens und seine Gattin Domitilla des judaisierenden Atheismus, d. i. jedenfalls des Bekenntnisses zum Christentum beschuldigt: *ἐπίγρηθη δὲ ἀμαρῶν ἔργαγμα ἀθεότητος, ὅς ἕς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ πῶν Ἰουδαίων ἕθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεπίλασθησαν*. Sueton (Domit. c. 15) bezeichnet den Konsul Klemens als einen Mann schimpflichster Tatenlosigkeit (*contemptissimae inertiae*), und unter diesem auf den ersten Blick befremdlichen Ausdrucke ist höchst wahrscheinlich gleichfalls die Hinneigung zum Christentum verstanden. Näheres bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, 1897, 323 ff.

Später wurde indessen Klemens allgemein als Märtyrer anerkannt und verehrt. Die lateinische Kirche begeht sein Gedächtnis am 23. November.

Eine umfassende Erörterung der Zeugnisse des Altertums über Klemens findet sich bei J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers Part 1*, London 1890, vol. 1, 14—103 104—115 201—345. Dagegen hat das große Werk von Maistre: *St Clément de Rome. Son histoire, renfermant les actes de St Pierre. Ses écrits avec les preuves qui les réhabilitent. Son glorieux martyre*, Paris 1883, 2 vol., 8°, nur recht kleinen wissenschaftlichen Wert. (Maistre glaubt auch sämtliche unter dem Namen des hl. Klemens in Umlauf gekommene Schriften als echt erweisen zu können und stellt in paraphrasierender Weise den Inhalt derselben dar.) Über die Stelle des hl. Klemens in der Reihenfolge der Päpste s. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire 1*, Paris 1886, LXXI—LXXIII. Vgl. F. S. (?) *De successione priorum Romanorum Pontificum (Thesis academica)*, Romae 1897, 8°. (In Übereinstimmung mit Duchesne tritt F. S. dafür ein, daß die Reihenfolge: Linus, Anenketlus, Klemens, wie Irenäus sie bietet, gesichert ist.) F. X. Funk, *Titus Flavius Klemens Christ, nicht Bischof: Theol. Quartalschrift 61*, 1879, 531—563; wieder abgedruckt in *Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen 1*, Paderborn 1897, 308 bis 329. H. Kellner, *Wer war Klemens von Rom? oder Klemens von Rom und die sog. Klemensromane: Der Katholik 1911*, 2, 161—173. Das „*Martyrium S. Clementis Papae Romae*“ ward auch herausgegeben von Funk, *Patres apostolici* 2, Tub. 1901, 2, 28—45; vgl. Proleg. VII—IX.

2. Der Korintherbrief. — Unter dem Namen des hl. Klemens ist eine Reihe von Schriften überliefert, welche sich aber alle ohne Ausnahme als unterschoben erweisen. Nur eine Schrift darf und muß als Eigentum des hl. Klemens anerkannt werden, und diese Schrift trägt seinen Namen nicht. Es ist ein umfangreicher Brief, welcher sich im griechischen Originale sowie in lateinischer, syrischer und koptischer Übersetzung erhalten hat. Die Adresse lautet: „Die Kirche Gottes, welche zu Rom weilt, an die Kirche Gottes, welche zu Korinth weilt, die nach dem Willen Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus Berufenen und Geheiligten.“ Auch im Texte selbst kommt der Name des hl. Klemens nicht vor. Gleichwohl kann über seine Autorschaft kein Zweifel obwalten: er schrieb den Brief als Vorsteher und Vertreter der Kirche zu Rom (*ἐκ προσώπων τῆς Ρωμαίων ἐκκλησίας*, Eus., *Hist. eccl.* 3, 38, 1: „ex persona Romanae ecclesiae“. Hier., *De vir. ill.* 15). Zeuge ist Bischof Dionysius von Korinth, welcher um 170 in seiner Antwort auf ein Schreiben des Papstes Soter (etwa 166—174) bzw. der damaligen römischen Gemeinde an die korinthische Gemeinde sagt: „Heute haben wir den heiligen Tag des Herrn begangen und an demselben euern Brief vorgelesen, welchen wir jetzt fort und fort zu unserer Erbauung vorlesen werden, ebenso wie den früher von Klemens uns geschriebenen Brief“ (*ὁς καὶ τὴν προτέραν ἡμῶν διὰ κλήμεντος γραφείσαν* sc. *ἐπιστολήν*, bei Eus. a. a. O. 4, 23, 11). Dieses eine Zeugnis, in einem Briefe der Kirche zu Korinth an die Kirche

zu Rom enthalten, muß, auch abgesehen von der ununterbrochenen Bestätigung durch die folgenden Kirchenschriftsteller, als ausschlaggebend gelten. Es sind denn auch nur ganz vereinzelte Bedenken gegen die Antorschaft des hl. Klemens laut geworden, und in der Gegenwart scheint der Zweifel völlig verstummt zu sein¹.

Übrigens läßt sich auch noch eine frühere Spur des Korintherbriefes nachweisen. Polykarpus hat bei Abfassung seines Philipperbriefes unverkennbar den Brief des hl. Klemens vor Augen gehabt und stillschweigend von demselben Gebrauch gemacht². Um 180 aber hat, wie wir durch Eusebius erfahren, Hegesippus in seinem verloren gegangenen Werke gegen die Gnostiker den Brief des hl. Klemens ausdrücklich erwähnt und besprochen (Eus., Hist. eccl. 4, 22, 1) und dabei die Notiz einfließen lassen, die Unruhen und Streitigkeiten in der Gemeinde zu Korinth, welche den Anlaß zu dem Briefe gaben, seien während der Regierung Domitians (81—96) entstanden (Eus. a. a. O. 3, 16). Diese Angabe ist wertvoll; sie stimmt vortrefflich zu der Berechnung des Pontifikates des hl. Klemens auf die Jahre 92—101, und sie steht überdies mit einzelnen Andeutungen des Briefes selbst in schönstem Einklange. Laut den Eingangsworten ist der Brief unmittelbar nach einer heftigen Verfolgung der römischen Gemeinde geschrieben. „Wegen plötzlicher und anhaltender Heimsuchungen und Drangsale“ (*συμφορὰς καὶ περιπέσεις*, c. 1, 1) hat die römische Gemeinde nicht früher schreiben können. Diese Verfolgung aber kann nach späteren Stellen des Briefes nicht die Neronische, muß vielmehr die Domitianische Verfolgung gewesen sein. Die Apostel, heißt es später, sind bereits heimgegangen (c. 42—44); die kirchlichen Vorsteher zu Korinth haben sich lange Zeit (*πολλοὺς χρόνους*) der allgemeinsten Anerkennung erfreut (c. 44, 3); die Kirche zu Korinth ist eine alte (*ἀρχαία*) Kirche (c. 47, 6); die Überbringer des Briefes, Claudius Ephebus und Valerius Biton nebst Fortunatus, sind Männer, welche sich von Jugend auf bis ins Greisenalter hinein (*ἀπὸ νεότητος ἕως γήρως*) erprobt und bewährt haben (c. 63, 3). Die Abfassung des Briefes wird demnach in das Ende der Regierung Domitians oder wohl richtiger in den Anfang der Regierung Nervas (96—98) zu setzen sein.

¹ Daß van den Berg (van Eysinga) (Onderzoek naar de echtheid van Clemens' eerste brief aan de Corinthiërs, Leiden 1908) doch noch den Mut gefunden hat, den Brief Klemens abzuspochen und um 140 anzusetzen, fällt nicht ins Gewicht. — Völter (Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904) hat, wie den Barnabasbrief, so auch den Klemensbrief zerstückelt und verschiedenen Händen überwiesen, kann aber, wie seine nachträglichen „Bemerkungen zum ersten Klemensbrief“ (Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss 7, 1906, 261 ff) bekunden, selbst keine Freude an dem Ergebnis der Operation haben.

² Vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part I (London 1890), vol. 1, 149 ff. Funk, Patres apostol. ² I. Proleg. xli ff.

Der Anlaß zur Abfassung ward bereits angedeutet. In der Gemeinde zu Korinth war das schon vom hl. Paulus so strenge gerügte Parteiwesen von neuem zum Ausbruch gekommen. Einige wenige anmaßende und freche Menschen (c. 1, 1; vgl. 47, 6) hatten sich gegen die kirchlichen Vorsteher erhoben und dieselben aus ihrem Amte verdrängt. Die Gemeinde war in große Verwirrung gestürzt (c. 3), den Ungläubigen war ein Vorwand zur Verhöhnung des christlichen Namens gegeben worden (c. 47, 7). Die römische Kirche erhielt, vermutlich durch römische Christen, welche in Korinth gewesen waren, Kenntnis von diesen Wirren und suchte denselben so bald als möglich ein Ende zu machen. Diesem Zwecke sollte der in Rede stehende Brief dienen. Der Eingang (c. 1—2) schildert mit lebhaften Farben den früheren blühenden Zustand der korinthischen Kirche. Ein Hinweis auf die nünmehrige äußerst traurige Lage der Dinge (c. 3) leitet zu dem ersten Teile über, welcher allgemeinere Belehrungen und Ermahnungen enthält (c. 4—36). Der Verfasser warnt vor Neid und Eifersucht, erinnert an die Notwendigkeit der Buße und empfiehlt eindringlich die verschiedensten Tugenden, namentlich Demut und Gehorsam, unter beständiger Berufung auf Vorbilder oder Beispiele dieser Tugenden aus der Geschichte des Alten Testaments. Der zweite Teil (c. 37—61) geht auf die korinthische Angelegenheit näher ein. Der Verfasser handelt von der kirchlichen Hierarchie, legt die Notwendigkeit der Unterordnung unter die rechtmäßigen kirchlichen Obern dar und fordert in warmen Worten alle zu gegenseitiger Liebe und die Urheber der Wirren zur Buße und Unterwerfung auf. Der Schluß (c. 62—65) rekapituliert den wesentlichsten Inhalt des Briefes, empfiehlt die Überbringer einer freundlichen Aufnahme und spricht die Hoffnung aus, daß dieselben recht bald mit der Nachricht von der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu Korinth heimkehren.

Den brieflichen Charakter dieses „Briefes“ bezeugen die ersten und wiederum die letzten Kapitel. Auch befaßt sich der zweite Teil mehr oder weniger ausschließlich mit den konkreten Verhältnissen der Gemeinde zu Korinth. Der erste Teil hingegen, die größere Hälfte des Ganzen, verläuft in abstrakten, theoretischen, unbrieflichen Ausführungen, allgemeinen Ermahnungen, wie sie sonst den Gegenstand erbaulicher Ansprachen zu bilden pflegten. Die Form des Briefes war eben, wie wir dies schon beim Barnabasbriefe beobachten konnten, Literaturform geworden und diente zur Einkleidung der verschiedenartigsten Stoffe. Wahrscheinlich hat auch der Verfasser selbst seinem Schreiben eine gewisse literarische Existenzberechtigung geben, einen Augenblick überdauernde Bedeutung sichern wollen. Der erste Teil ist geradezu eine an die gesamte Gemeinde gerichtete Predigt, welche von Orts- und Zeitumständen völlig absieht und wohl von

vornherein auf wiederholte Vorlesung beim Gottesdienste berechnet ist. Die soeben angezogenen Worte des Bischofs Dionysius von Korinth würden beweisen, daß Klemens seinen Zweck erreicht hat.

3. Nähere Würdigung des Briefes. — Das Altertum hat diesen Korintherbrief sehr hoch geschätzt. Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 3) nennt denselben eine sehr tüchtige Schrift (*ικανωτάτην γραφήν*) und weist, gewissermaßen zur Erläuterung der Vortrefflichkeit der Schrift, darauf hin, daß Klemens die seligen Apostel (Petrus und Paulus) gesehen und mit ihnen verkehrt habe, daß die Predigt der Apostel ihm noch in den Ohren töne, ihre Lehre ihm noch vor Augen stehe. Klemens von Alexandrien hat den Brief, wie schon Eusebius hervorhob (Hist. eccl. 6, 13, 6), sehr häufig benutzt, bald stillschweigend, bald ausdrücklich. Eusebius selbst redet von einem bedeutungsvollen und bewunderungswürdigen Briefe (*ἐπιστολὴ μεγάλη τε καὶ θαυμασία*), welcher bei allen anerkannt sei und in früherer wie in gegenwärtiger Zeit in sehr vielen Kirchen (*ἐν πλείστασις ἐκκλησίαις*) öffentlichen Gebrauches sich erfreue (a. a. O. 3, 16: 3, 38, 1). Die gleichlautende Bemerkung bei Hieronymus (De vir. ill. 15: in nonnullis locis publice legitur) ist wohl nur aus Eusebius herübergenommen. Aber noch im 5. Jahrhundert hat man den Brief in den berühmten alexandrinischen Bibelkodex aufgenommen und unmittelbar hinter das letzte Buch des Neuen Testaments gestellt.

Andern Schriftwerken der nachapostolischen Zeit sind mehr oder weniger ähnliche Ehren erwiesen worden. Keines konnte besser begründeten Anspruch darauf erheben als das Schreiben des hl. Klemens. „Es ist das erste und bleibt für immer ein Muster eines Pastoral-schreibens, würdig des Schülers Petri und des Oberhauptes der katholischen Kirche.“¹ Die immerhin peinliche Aufgabe, welche ihm angesichts der Verhältnisse zu Korinth zufiel, hat Klemens mit großer Umsicht und gereifter Menschenkenntnis, mit zartester Schonung sowohl wie mit ergreifendstem Ernste ausgeführt. Er hat sich jedoch nicht damit begnügt, die Ruhestörer zur Ordnung zu verweisen, er hat, weiter ausgreifend, ein umfassendes Bild echt christlichen Lebenswandels gezeichnet, reich umsäumt von Beispielen der „Väter“, d. i. der Frommen des Alten Testaments. Über alles das, was denjenigen, welche fromm und gerecht wandeln wollen, besonders förderlich sei, hat er sich, wie er selbst gegen Schluß hervorhebt, einläßlich aussprechen wollen, ohne auch nur einen einzigen Punkt (*τόπος*) unberührt zu lassen (c. 62, 1—2). Dabei vertritt er eine überaus edle und hohe Auffassung des christlichen Lebensideals, und in dem Bewußtsein, als Vertreter Gottes zu reden (c. 59, 1), führt er eine kraft- und würde-

¹ Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 61.

volle Sprache. Im zweiten Teile, welcher sich mehr den augenblicklichen Zuständen und Bedürfnissen der korinthischen Gemeinde zuwendet, wird der Ton der Paränese naturgemäß lebhafter und bewegter. Durch die Warnungen vor Zwist und Spaltung flutet eine hinreißende Beredsamkeit. Es wird alles zusammengefaßt, was belehren und rühren, beschämen und erheben, erschüttern und begeistern kann. Der Ausdruck ist verhältnismäßig sehr rein und korrekt. Das Prädikat „klassisch-griechisch“, welches Möhler-Reithmayr¹ ihm gab, enthielt freilich eine Übertreibung. Mit Recht aber nannte Photius den Ausdruck „einfach und klar und der kirchlichen und ungekünstelten Redeweise entsprechend“². Jedenfalls hat der Verfasser auch die formelle Seite seines Schreibens wohl überdacht und sorgfältig geschliffen. „Er disponiert nicht nur sehr gut, sondern er verwendet auch die natürlichen Klangmittel der griechischen Sprache mit einer Kunstfertigkeit, welche beim Vorlesen oder Lautlesen so wenig ihre Wirkung verfehlen konnte als Tertullians ähnliche ‚Schlager‘.“³

Bemerkenswert ist die bei aller Klarheit und Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses doch vorzugsweise dem Alten Testamente zugekehrte Sinnesweise des Verfassers. So selten er Stellen des Neuen Testaments berücksichtigt, so häufig, ja unablässig drängen sich ihm Zitate aus dem Pentateuch, den Psalmen und den Propheten auf. Auch die Tugendbeispiele, zu deren Nachfolge er auffordert, sind weit überwiegend dem Alten Bunde entnommen. „In dieser Beziehung steht sein Brief in einem auffallenden Kontraste zu den ganz von neutestamentlichen Ideen, Wendungen und Erinnerungen durchzogenen und beherrschten Briefen des Ignatius und des Polykarpus.“⁴ Augenscheinlich hatte er mit Vorliebe durch die Lektüre des Alten Testaments seinen Geist genährt und gebildet, und vermutlich ist er, wie schon gesagt, ein geborener Jude gewesen⁵. Von den neutestamentlichen Schriften sind es vornehmlich einige Briefe des hl. Paulus, welche zwar nicht angezogen, aber doch verwertet werden. Angezogen wird nur der erste Korintherbrief (c. 47, 1), von welchem Klemens begrifflicherweise um so lieber Gebrauch machte, als derselbe ja gleich-

¹ A. a. O. 57.² Phot., Bibl. cod. 126.³ Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie, Wien 1901, 148 f.⁴ v. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung², Regensburg 1868, 322.⁵ Die Möglichkeit, daß ein Heidenchrist so geschrieben habe, soll nicht bestritten werden. Nur müßte dieser Heidenchrist schon frühzeitig in die Kirche eingetreten und in der Lesung der heiligen Schriften ergraut sein. Die Annahme judenchristlicher Herkunft scheint aber auch schon durch den sprachlichen Ausdruck des Briefes empfohlen zu werden. Vgl. Nestle in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. usw. 1, 1900, 178 ff.

falls Parteiungen in der korinthischen Christengemeinde betraf. Außerdem sind hauptsächlich der Römerbrief, und wie schon Eusebius hervorhob (a. a. O. 3, 38, 1), der Hebräerbrief benutzt, indem bald Gedanken, bald auch Ausdrücke entlehnt werden¹.

Die dogmengeschichtliche Bedeutung des Briefes beruht vor allem darauf, daß derselbe ein tatsächliches, aber um so lauter sprechendes Zeugnis für den Primat der römischen Kirche ist. Die früher beliebte Vermutung, die Gemeinde zu Korinth habe selbst die Vermittlung und Entscheidung der römischen Kirche nachgesucht, läßt sich mit verschiedenen Wendungen des Briefes selbst (c. 1, 1: 47, 6—7) nicht wohl vereinbaren. Das Ansehen der römischen Kirche erstrahlt aber nur in um so hellerem Lichte, wenn vielmehr anzunehmen ist, dieselbe habe unaufgefordert eingegriffen², weil sie es als ihre Aufgabe erkannte, die gestörte kirchliche Ordnung zu Korinth wiederherzustellen. Und dieser Annahme entspricht der ganze Ton des Briefes. Der Verfasser tritt als Richter, und wie schon bemerkt, als Stellvertreter Gottes auf; er redet wie ein Vorgesetzter zu Untergebenen; er beginnt mit dem Ausdruck des Bedauerns, daß er verhindert gewesen, schon früher den Verwicklungen zu Korinth seine Aufmerksamkeit zuzuwenden (*ἐπιστολῆς ἧς ποιῆσαι*, c. 1, 1), und schließt mit der Erklärung, für den Fall des Ungehorsams einzelner (*ἐὰν δὲ τις ἀπειθήσων*) werde er sich bewußt sein, seine Pflicht getan zu haben (*ἡμεῖς δὲ ἀθῶοι ἐσόμεθα*, c. 59, 2).

Als wirkungsvolles Finale ist dem zweiten Teile des Briefes ein langes und schönes Gebet angefügt (c. 59, 2 bis 61, 3), welches zeigen soll, wie die römische Kirche fort und fort die Anliegen der ganzen Christenheit umfaßt. Höchst wahrscheinlich ist es ein zu Rom in ständigem Gebrauch befindliches Gemeindegebet, der Form nach teils Poesie teils getragene Prosa, dem Inhalte nach teils Preis des mächtigen und erhabenen Gottes teils Bitte, um Hilfe in irdischer Not und um Nachlassung der Sünden, oder Fürbitte, für die Auserwählten und die Menschen insgesamt und insonderheit für den Kaiser und die Obrigkeit. „Laß uns“, heißt es gegen Ende, „gehorsam sein deinem allmächtigen und hochherrlichen Namen und unsern Herrschern und Machthabern auf Erden (*τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς*)³. Du, Herr, hast ihnen kraft deiner erhabenen und unaussprechlichen Macht die Gewalt des Königtums gegeben, auf daß wir die von

¹ Vgl. Scherer, Der erste Klemensbrief an die Korinther, Regensburg 1902, 71—84: „Das Neue Testament im Klemensbrief.“

² Diese Annahme verfißt auch R. Knopf, Der erste Klemensbrief, Leipzig 1899, 160 ff.

³ Ganz verfehlt war es, wenn Wehofer (Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie 207 ff) in den „Herrschern und Machthabern auf Erden“ nicht den Kaiser und die weltliche Obrigkeit, sondern die Presbyter der Gemeinde erkennen wollte.

dir ihnen gegebene Herrlichkeit und Ehre anerkennen und uns ihnen unterordnen, in keinem Stücke deinem Willen widerstreitend. Gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Eintracht, Festigkeit, auf daß sie der von dir ihnen gegebenen Herrschaft ohne Anstoß walten. Denn du, Herr, himmlischer König der Welten, gibst den Menschenkindern Herrlichkeit und Ehre und Gewalt über das, was auf Erden ist. Du, Herr, richte ihren Sinn nach dem, was gut und wohlgefällig ist vor dir, damit sie in Frieden und Sanftmut fromm der von dir ihnen gegebenen Herrschaft walten und deiner Barmherzigkeit teilhaftig werden.“¹

Die lehrhaften Ausführungen des Briefes im engeren Sinne des Wortes bewegen sich, wie im voraus zu erwarten, in erster Linie um die Bedeutung und die Autorität der kirchlichen Hierarchie. Klemens führt diese Hierarchie auf göttliche Einsetzung zurück. „Die Apostel haben ihre Botschaft an uns von dem Herrn Jesus Christus erhalten, Jesus Christus ist von Gott ausgesandt worden; also Christus von Gott und die Apostel von Christus, beides wohl geordnet nach dem Willen Gottes“ (c. 42, 1—2). Die Apostel ihrerseits aber haben Sorge dafür getragen, daß die Vollmachten, welche sie selbst vom Herrn empfangen hatten, beständig in der Kirche fort dauerten. Sie haben „die Erstlinge der Bekehrten nach Prüfung ihres Geistes zu Bischöfen und Diakonen (εἰς ἐπίσκοπους καὶ διακόνους) der künftigen Gläubigen bestellt“ (c. 42, 4), und sie haben „weiterhin die Verordnung (ἐπινομήν?) gegeben, daß wenn diese (die vorhin genannten Bischöfe und Diakonen) entschlafen wären, andere erprobte Männer ihr Amt überkämen“ (c. 44, 2). Nur an jener einen Stelle c. 42, 4 ist bei Klemens von ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι die Rede, während sonst die kirchlichen Vorsteher stets οἱ προϊστάμενοι betitelt werden. Das letztere Wort wird also, im Anschluß an die Sprache des Neuen Testaments, in weiterem Sinne gebraucht und umfaßt jedenfalls auch die Bischöfe. Ob umgekehrt in das Wort ἐπίσκοποι, welches im Gegensatze zu διάκονοι die Amtsträger höheren Ranges bezeichnet, auch die Priester einzubegreifen sind, muß dahingestellt bleiben; manche Gemeinde der Urkirche mag nur einen Bischof und Diakone gehabt haben. Das Vorsteheramt selbst stellt Klemens als ein eigentliches Priestertum, ähnlich dem hieratischen Priestertum des Alten Bundes, dar. Als die vornehmste Funktion desselben wird die „Darbringung der Gaben“ hervorgehoben (c. 44, 4)².

¹ Vgl. zu diesem Gebete E. Frhr v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 192—207.

² Die Anschauungen des Briefes über die Verfassung der Kirche beleuchten Scherer a. a. O. 241 ff; Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 u. Chr., Mainz 1904, 74 ff.

Unter den historischen Zeugnissen des Briefes ist die Bemerkung über das Lebensende der beiden Apostelfürsten (c. 5), gelegentlich der Warnung vor Neid und Eifersucht, von besonderem Interesse. „Fassen wir unsere guten Apostel ins Auge, Petrus, welcher um ungerechter Eifersucht willen nicht die eine oder andere, sondern sehr viele Drangsale erduldet hat und, nachdem er so Zeugnis abgelegt (*μαρτυρήσας*), an den wohlverdienten Ort der Herrlichkeit gewandert ist. Um Eifersucht und Streit willen hat Paulus den Preis der Ausdauer errungen; nachdem er siebenmal Ketten getragen hatte, verjagt und gesteinigt worden und im Orient wie im Okzident Herold geworden war, hat er den erlauchten Ruhm seines Glaubens empfangen; nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte und bis an die Grenze des Okzidenten gekommen war (*ἐπι τὸ τέλος τῆς ὀψέως*, so viel als bis nach Spanien) und unter den Machthabern Zeugnis abgelegt hatte (*μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγευμένων*, unter den Machthabern zu Rom), ist er so von dieser Welt geschieden und an den heiligen Ort gewandert, das erhabenste Vorbild der Ausdauer.“ Daß wie Paulus, so auch Petrus zu Rom sein Blut vergossen, wird hier nicht ausdrücklich gesagt, wohl aber vorausgesetzt. In dieser Voraussetzung fährt Klemens fort: „Diesen Männern von heiligem Wandel hat sich eine große Schar von Auserwählten angereicht, welche um der Eifersucht willen viele Mißhandlungen und Foltern erduldet haben und so das schönste Muster unter uns geworden sind“ (*ἐν ἡμῖν* = unter uns Christen zu Rom)¹.

4. Überlieferung. — Überliefert ist der Korintherbrief in Verbindung mit einer weiter unten (§ 38) noch zu würdigenden Predigt, welche fälschlich als zweiter Brief des hl. Klemens an die Korinther galt. Diese zwei Briefe, der Kürze halber mag der herkömmliche Ausdruck beibehalten werden, sind in zwei Handschriften auf uns gekommen: in dem schon wiederholt erwähnten Cod. Hierosolymitanus vom Jahre 1056 (§ 9, 4; 10, 4) und in dem sog. Cod. Alexandrinus, der bekannten griechischen Bibelhandschrift aus dem 5. Jahrhundert, welche in der Bibliothek des Britischen Museums zu London aufbewahrt wird. In dem Cod. Alexandrinus, seinen elf letzten Blättern, ist jedoch der Text unserer Briefe mehrfach verstümmelt. Der erste Brief zeigt gegen Ende infolge Ausfalls eines Blattes eine große Lücke (c. 57, 6 bis c. 63). Von dem zweiten Briefe ist nur c. 1 bis 12, 5

¹ Zur Übersetzung und Erklärung der Worte über Petrus und Paulus vgl. auch Zahn, Einleitung in das Neue Testament I², Leipzig 1906, 443 f. 448 ff. — Harnack (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. 1909, 38 ff) hat auf Grund des Klemensbriefes den „Charakter des ältesten Heidenchristentums“ zu bestimmen versucht, und zwar dahin, daß dieses Christentum „eine sittliche Bewegung gewesen“ (S. 42; vgl. S. 55). Mit besonderer Genugtuung wird festgestellt, daß Klemens „von Wundern fast gar nicht spricht“, weder da, wo er das Idealbild einer christlichen Gemeinde zeichne, noch da, wo er das Wirken Gottes schildere (S. 46). Die ganze „Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums“ ist auf das *argumentum e silentio* gestellt. Wie wenig Klemens Anlaß hatte, viel von Wundern zu sprechen, zeigt im einzelnen van Laak, *Harnack et le miracle d'après son étude sur Clément de Rome*, Paris 1911.

erhalten; zwei Fünftel des Ganzen fehlen. Außerdem sind auf den noch vorhandenen Blättern der Handschrift viele Buchstaben und ganze Wörter entweder völlig verschwunden oder doch nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen. Eine ausgezeichnete photographische Wiedergabe ließen die Kuratoren des Britischen Museums 1879 und wiederum 1880 erscheinen: Facsimile of the Codex Alexandrinus. Vol. 4: New Testament and Clementine Epistles, London 1879 1880. Einen Abdruck des Textes beider Briefe nach dem Cod. Alexandrinus gab C. Tischendorf in der „Appendix codicum celeberrimorum. Sinaitici, Vaticani, Alexandrini“, Lipsiae 1867, 2°, 29—52. und wiederum in der Sonderausgabe: Clementis Romani epistulae. Ad ipsius Cod. Alex. fidem ac modum repetitis curis ed. C. de T., Lipsiae 1873, 4°. — Die Lücken des Cod. Alexandrinus werden ausgefüllt durch den Cod. Hierosolymitanus (fol. 51v—76r), aus welchem Ph. Bryennios 1875 zum erstenmal den vollständigen Text beider Briefe veröffentlichte. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπιστολῶν Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράτου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κωνσταντινουπόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου τῶν πρώτων ἐκδόδόμενοι πᾶσι μετὰ προσεγγυμένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερβῶν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875, 8°. Eine kleine Nachlese zu dem Texte beider Briefe hat der Herausgeber auf Grund einer neuen Vergleichung der Handschrift seiner Edition der Didache, Konstantinopel 1883, Proleg 103—104, beigegeben. Ein photographisches Facsimile des gesamten Textes beider Briefe findet sich bei Lightfoot. The Apostolic Fathers Part 1, London 1890, 1, 421—474.

Eine alte und recht sorgsame syrische Übersetzung beider Briefe hat sich in einem Manuskripte vom Jahre 1170 erhalten, welches aus der Bibliothek des Orientalisten J. Mohl (gest. 1876) in die Universitätsbibliothek zu Cambridge überging. Es ist eine Abschrift des syrischen Neuen Testaments (außer der Apokalypse) nach der Rezension des Thomas von Heraklea, und zwischen den Brief Judä und den Römerbrief sind unsere beiden Briefe eingeschoben. Die wichtigsten Lesarten dieser Übersetzung veröffentlichte Lightfoot. St. Clement of Rome. An Appendix, London 1877, 397—470; vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers Part 1, London 1890, 1, 129 bis 146. Den gesamten Text beider Briefe edierte R. L. Bensly bzw. nach dessen Tode R. H. Kennett: The Epistles of St. Clement to the Corinthians in Syriac, edited from the manuscript with notes, London 1899, 4°. Ein anderweitig überliefertes syrisches Fragment des zweiten Briefes ward syrisch und lateinisch herausgegeben von P. Martin bei I. B. Pitra. Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata 4, Paris. 1883, 1—2 276. Vgl. A. Hilgenfeld. Die Briefe des römischen Klemens und ihre syrische Übersetzung: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 20, 1877, 549—562. Fr. X. Funk, Die syrische Übersetzung der Klemensbriefe: Theol. Quartalschrift 59, 1877, 477—498.

Nicht geringes Aufsehen erregte die Entdeckung einer alten lateinischen Übersetzung des ersten der beiden Briefe durch G. Morin. Unter der Aufschrift „Epistola Clementis ad Corinthios“ fand sich diese Übersetzung in einem früher der Klosterbibliothek zu Florennes angehörigen, jetzt im Grand Séminaire zu Namur befindlichen Manuskripte des 11. Jahrhunderts. Dieselbe reicht wohl noch in das 2. Jahrhundert zurück, ist in vulgär-lateinischer Sprache geschrieben und gibt einen vorzüglichen griechischen Text sehr wörtlich wieder. S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima. Edidit G. Morin, Maredsolii 1894, 4° (Anecdota Maredsolana 2). Vgl. A. Harnack. Über die jüngst entdeckte lateinische Übersetzung des ersten Klemensbriefes: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1894, 261—273. Ders., Neue

Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Übersetzung des ersten Klemensbriefes: ebd. 601—621. E. Wölflin, Die lateinische Übersetzung des Briefes des Klemens an die Korinther: Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 9, 1894, 81—100. H. Kihn, Die lateinische Übersetzung des Klemensbriefes und eine angeblich pseudoisidorische Fälschung¹: Theol. Quartalschrift 76, 1894, 540—549.

Schließlich ist der erste Brief auch noch in zwei koptischen Übersetzungen aufgefunden worden, welche zugleich beide die älteste, frühzeitig ausgestorbene koptische Mundart, den achmimischen Dialekt, reden. Die eine dieser Übersetzungen ward nach einer wohl noch ins 4. Jahrhundert zurückreichenden, in der Kgl. Bibliothek zu Berlin befindlichen Handschrift herausgegeben von C. Schmidt, Der erste Klemensbrief in altkoptischer Übersetzung, Leipzig 1908; Texte und Untersuchungen usw. 32, 1. Zu bedauern ist, daß die Handschrift fünf Blätter und damit den Text von c. 34, 5 bis 42, 2 eingebüßt hat. Ungleich trauriger aber ist es um den zu Straßburg liegenden Papyrus bestellt, welcher von der andern koptischen Übersetzung Kunde gibt. Derselbe mag im 5. Jahrhundert geschrieben sein, ist jedoch nur mehr in Fetzen erhalten und bricht mit c. 26, 2 völlig ab. Der Text ward ediert von Fr. Rösch, Bruchstücke des ersten Klemensbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek, mit biblischen Texten derselben Handschrift, Straßburg 1910, 4^o.

Die griechischen Handschriften, aus welchen diese koptischen Übersetzungen gelossen sind, enthielten ungefähr denselben Text. Auch standen sie im großen und ganzen den zwei noch vorliegenden griechischen Handschriften entschieden näher als der syrischen oder der lateinischen Übersetzung. Doch fehlt es nicht an Stellen, an welchen die Vorlagen der Kopten gegen die erhaltenen griechischen Handschriften Stellung nehmen und gleichzeitig mit dem Syrer oder, was häufiger der Fall ist, mit dem Lateiner zusammengehen. Keiner der sechs Texteszeugen, das scheint durch die Untersuchungen von Schmidt (a. a. O. 18 ff) und Rösch (a. a. O. xv ff) klaggestellt zu sein, kann absolute Autorität beanspruchen. Die zwei griechischen Handschriften verdienen gleiches Vertrauen, so daß nicht mehr einer derselben, sei es dem Cod. Alexandrinus (so unter den bisherigen Herausgebern, vgl. Abs. 5, namentlich Lightfoot), sei es dem Cod. Hierosolymitanus (so namentlich Bryennios) der Vorzug gegeben werden darf, sondern ein eklektisches Verfahren einzuhalten und von Fall zu Fall eine Entscheidung zu treffen ist. Endlich erscheint es bedenklich, einer syrischen oder

¹ Nach Harnack (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 266 ff 619 ff) soll in der lateinischen Übersetzung des ersten Briefes der Passus vom Gehorsam gegen die Obrigkeit, c. 60—61, in pseudoisidorischem Sinne gefälscht sein: mittels absichtlicher Änderungen des Wortlautes soll ein Abschreiber die Anschauung eingetragener haben, „daß alle Könige und Fürsten dem Papste und seinen Priestern untertan seien“. Man kann bekanntlich, wenn man will, auch hinter den unschuldigsten Äußerungen schwarze Pläne wittern. Irgend ein Kopist der lateinischen Übersetzung hat, so scheint es, den Text seiner Vorlage auffällig oder austößig gefunden und diese oder jene kleine Korrektur vorgenommen. Was er gestrichen, was er eingesetzt, was er überhaupt gewollt hat, läßt sich nicht bestimmen. In der überlieferten Gestalt ist der Text schlechterdings nicht lesbar und augenscheinlich verderbt, und das allein dürfte genügen, um den unbefangenen Kritiker erkennen zu lassen, daß von einer Fälschung nicht die Rede sein kann. Vgl. Kihn a. a. O.

lateinischen Sonderlesart zu folgen, welche nicht auch durch die Kopten empfohlen wird (Lightfoot dürfte dem Syrer und Knopf dem Lateiner zu weit entgegengekommen sein).

5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. — Die editio princeps der beiden Briefe besorgte P. Junius (Young), Oxford 1633; 2. Aufl. 1637. Aus dieser Ausgabe nahm J. B. Cotelier die Briefe in seine „Patres aevi apostolici“, Paris 1672, auf, und in der Folge haben dieselben in allen Ausgaben der Schriften der apostolischen Väter eine Stelle gefunden. S. § 7. Hervorzuheben ist noch die Sonderausgabe beider Briefe von J. C. M. Laurent, Leipzig 1870; 2. Aufl. 1873. Über Tischendorfs Abdrucke des Cod. Alexandrinus s. Abs. 4. Alle bis zum Jahre 1875 erschienenen Ausgaben der beiden Briefe gehen nach dem Abs. 4 Gesagten direkt oder indirekt auf den Cod. Alexandrinus zurück, weisen also auch die vorhin bezeichneten Lücken auf. Nachdem Bryennios 1875 auf Grund des Cod. Hierosolymitanus den vollständigen Text der beiden Briefe herausgegeben hatte, ließen Hilgenfeld sowohl wie v. Gebhardt und Harnack ihre Ausgaben vom Jahre 1866 bzw. 1875 in einer zweiten Auflage erscheinen, in welcher jene Lücken ausgefüllt sind. Lightfoot trug in einer Appendix zu seiner Ausgabe vom Jahre 1869 die neu aufgefundenen Stücke nach, London 1877. Funk konnte zu seiner Ausgabe vom Jahre 1878 auch Lightfoots Mitteilungen über die syrische Übersetzung der beiden Briefe verwerten. Lightfoots Ausgabe erschien 1890 (nach des Herausgebers Tode, 21. Dez. 1889) in zweiter, bedeutend vermehrter Auflage unter dem Titel: „The Apostolic Fathers, Part 1“, und in dieser neuen Gestalt ist sie unter sämtlichen bisherigen Editionen weitaus die reichhaltigste. Den ersten der beiden Briefe rezensierte unter Benutzung der 1894 von Morin veröffentlichten lateinischen Übersetzung R. Knopf: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 20, 1, Leipzig 1899. Die neueste Rezension beider Briefe findet sich bei Funk, Patres apostolici², 1, 1901. Inzwischen sind, wie schon bemerkt (Abs. 4), für die Rezension des ersten Briefes in den koptischen Übersetzungen wichtige neue Hilfsmittel gewonnen worden.

Moderne Übersetzungen beider Briefe wurden § 7 aufgeführt. Eine englische Übersetzung beider Briefe auch bei Lightfoot, S. Clement of Rome. An Appendix, 1877, 345—390, und wiederum bei Lightfoot, The Apostolic Fathers Part 1, 1890, vol. 2, 271—316. Eine deutsche Übersetzung des ersten Briefes auch bei H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. 4, 1—2, Mainz 1904, 130—175. Eine deutsche Übersetzung des ersten Briefes nebst Kommentar von R. Knopf bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 84—112; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 173—190.

Über den ersten Korintherbrief handeln: R. A. Lipsius, De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio, Lipsiae 1855, 8°. K. Wieseler, Über den Brief des römischen Klemens an die Korinther: Jahrb. für deutsche Theol. 22, 1877, 353—406. J. M. Cotterill, Peregrinus Proteus: An investigation into certain relations subsisting between De morte Peregrini, The two Epistles of Clement to the Corinthians, The Epistle to Diognetus, The Bibliotheca of Photius and other writings, Edinburgh 1879, 8°. (Cotterill hat sich den Spaß gemacht, den Beweis anzutreten, daß 13 vermeintliche Schriften des Altertums, unter ihnen die im Titel seines Werkes aufgeführten Schriften, erst im Zeitalter der Renaissance oder doch nicht viel früher von einem literarischen „Proteus“ gefälscht worden seien.) A. Brüll,

Der erste Brief des Klemens von Rom an die Korinther und seine geschichtliche Bedeutung. Freiburg i. Br. 1883, 8°. W. Wrede, Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe. Göttingen 1891, 8°. L. Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Klemens Romanus: Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1, 1892, 325—480. G. Courtois, L'épître de Clément de Rome (Thèse). Montauban 1894, 8°. J. P. Bang, Studien über Klemens Romanus: Theol. Studien und Kritiken 71, 1898, 431—486. B. Heurtier, Le dogme de la trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas (Thèse). Lyon 1900, 8°. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des römischen Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der „Hirt“ des Hermas, Leipzig 1901, 8°. Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie, Wien 1901, 137—217: „Der erste Klemensbrief“. W. Scherer, Der erste Klemensbrief an die Korinther, nach seiner Bedeutung für die Glaubenslehre der kath. Kirche am Ausgang des ersten christl. Jahrhunderts untersucht, Regensburg 1902, 8°. E. Dorsch, Die Gottheit Jesu bei Klemens von Rom (1 Kor): Zeitschr. f. kathol. Theol. 26, 1902, 466—491 701—728. V. Schweitzer, Glaube und Werke bei Klemens Romanus: Theol. Quartalschrift 85, 1903, 417—437 547—575. D. Völter, Die apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904, 1—170: „Der erste Klemensbrief“. Vgl. Völter, Bemerkungen zum ersten Klemensbrief: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 7, 1906, 261—264. G. A. van den Bergh van Eysinga, Onderzoek naar de echtheid van Clemens' eerste brief aan de Corinthiërs, Leiden 1908, 8°. Th. Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbriefe: Texte und Untersuchungen usw. 34, 2b, Leipzig 1909. A. Harnack, Der erste Klemensbrief, eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. 1909, 38—63. Vgl. H. van Laak, Harnack et le miracle d'après son étude sur Clément de Rome. Traduction de l'italien par Ch. Senoutzen, Paris 1911, 8°. J. R. Harris, On an obscure quotation in the first Epistle of Clement: Journ. of Biblical Literature 29, 1910, 190—195 (zu dem Moseszitate 1 Clem. 17, 6). Praetorius, Die Bedeutung der beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis: Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, 1912, 347—363 501—528.

6. Unechte Schriften. — Außer dem sog. zweiten Korintherbriefe sind noch zahlreiche andere Schriften morgen- und abendländischer Herkunft fälschlich mit dem Namen des hl. Klemens geschmückt worden. Die ältesten und wichtigsten derselben, zugleich die Quellen oder Vorbilder der meisten jüngeren, die sog. Klementinen, Rekognitionen und Homilien, romanhaft erzählungen über das Leben des Klemens, die sog. Apostolischen Konstitutionen, ein kirchenrechtliches Sammelwerk, sowie die zwei nur syrisch überlieferten Briefe des Klemens an die Ehelosen werden in späteren Bänden ausführlicher zu besprechen sein. Eine in arabischer und äthiopischer Sprache auf uns gekommene „Apocalypsis Petri per Clementem“ soll noch gegen Ende dieses Bandes (§ 45, 1) erwähnt werden. — Eine gleichfalls arabisch und äthiopisch überlieferte Schrift kirchenrechtlichen Inhalts unter dem Titel „Brief des Petrus oder Kanones des Klemens“ ist aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt worden durch W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 8, 165—175. — Die Jakobiten oder syrischen Monophysiten schreiben Klemens eine Liturgie zu, welche Renaudot in seiner bekannten Sammlung „Liturg. Orient. Coll.“ Paris 1716, 2, 186—201 in lateinischer Übersetzung veröffentlichte. Ein Abdruck der Übersetzung findet sich bei Migne, PP. Gr. 2,

603—616. Die Herkunft dieser Liturgie ist noch nicht näher untersucht worden. Wohl zu unterscheiden ist die im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen enthaltene Liturgie, welche auch nicht selten Klementinische Liturgie genannt wird. — Ein Dekret des Papstes Klemens über die zwölf Freitage, an denen jeder Christ bei Wasser und Brot fasten soll, edierte in griechischer und lateinischer Sprache G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica: Studi e Testi* 5, Roma 1901, 80—81 (lateinisch), 238 bis 241 (griechisch). An der Spitze der pseudo-isidorischen Sammlung päpstlicher Dekretalen, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts, stehen fünf Briefe des hl. Klemens. Der erste, an Jakobus, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, gerichtet, ist in seinem Anfange identisch mit dem den klementinischen Homilien als Begleitschreiben vorangehenden Briefe des Klemens an Jakobus; der folgende, größere Teil ist von Pseudo-Isidor aus einer Reihe älterer Dokumente kompiliert. Der zweite Brief, gleichfalls an Jakobus adressiert, ist wenigstens zu einem großen Teile auch schon vor Pseudo-Isidor als Brief des Klemens in Umlauf gewesen. Die drei übrigen Briefe hat der Fälscher selbst erst fabriziert, und den Stoff hat er hauptsächlich den klementinischen Rekognitionen entnommen. Der dritte Brief wendet sich an die Gesamtkirche, an alle Kleriker und alle Gläubigen; der vierte an zwei angebliche Schüler des Klemens, Julius und Julianus; der fünfte an die Christen zu Jerusalem. Gedruckt sind diese fünf Briefe in den Ausgaben der pseudo-isidorischen Sammlung (*Decretales Pseudo-Isidorianae. Rec. P. Hinschius, Lipsiae 1863, 8°, 30—66*), in dem ersten Bande der Kenziliensammlungen von Hardouin und von Mansi *usf.* Eine auszügliche deutsche Übersetzung gibt S. Wenzlowsky, *Die Briefe der Päpste 1, Kempten 1875: Bibl. der Kirchenväter, welchen Gratian fast vollständig in sein „Decretum“ aufnahm, vgl. J. Mausbach, Der „Kommunismus“ des hl. Klemens von Rom: Historisch-politische Blätter 116, 1895, 340—349.*

§ 12. Ignatius von Antiochien.

- (1. Die sieben Briefe. 2. Der Römerbrief im besondern. 3. Die Überlieferung der Briefe. 4. Geschichte der Ignatius-Frage. 5. Die Echtheit der sieben Briefe. 6. Unechte Briefe und Schriften. 7. Leben und Leiden des hl. Ignatius. 8. Evodius von Antiochien.)

1. Die sieben Briefe. — Ignatius, auch Theopherus genannt, der zweite oder mit Einschluß des hl. Petrus der dritte Bischof von Antiochien in Syrien, hat zur Zeit des Kaisers Trajan, 98—117, die Märtyrerkrone erlangt. Er ward unter militärischer Bewachung von Antiochien nach Rom verbracht und dort den wilden Tieren vorgeworfen. Unterwegs schrieb er sieben Briefe, welche im griechischen Originale und in verschiedenen alten Versionen überliefert sind.

Die ersten vier Briefe schrieb oder diktierte¹ er zu Smyrna. Er war, wie es scheint, zu Schiff von Antiochien bzw. von der Hafencity Seleucia aus bis nach Cilicien oder Pamphylien gefahren und ist dann, wie die Briefe selbst unzweideutig dartun, zu Land durch

¹ Deutliche Spuren des Diktates dürften in den vielen nicht durchgeführten Sätzen vorliegen.

Kleinasion gezogen¹. Zu Smyrna, der ionischen Hafenstadt, ward längerer Aufenthalt genommen, und es fanden sich Abgesandte mehrerer kleinasiatischen Gemeinden ein, um dem Bekenner ihre Verehrung zu bezeugen. Den Abgesandten von Ephesus, von Magnesia und von Tralles händigte Ignatius Briefe an die betreffenden Gemeinden ein, in welchen er mit dem Ausdrucke seines Dankes warme Worte über kirchlichen Einheitssinn, Mahnungen zu möglichst engem Anschluß an den Bischof und Warnungen vor Irrlehrern verbindet. Unter diesen Irrlehrern sind Judaisten und Doketen oder, wohl richtiger, judaistische Doketen verstanden, welche nach den Schilderungen des Heiligen jüdisch leben (Magn. 8, 1; 10, 3) und zugleich die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn bestreiten und sein Leiden auf bloßen Schein zurückführen (τὸ δοξεῖν, Trall. 10). Als sicherstes Mittel, den Verführungskünsten der Irrlehrer Trotz zu bieten, und überhaupt als die Grundlage und das Kennzeichen echt christlichen und gottgefälligen Lebenswandels empfiehlt Ignatius auf das nachdrücklichste freudige Unterwürfigkeit gegen die kirchlichen Obern. Den Christen von Ephesus schreibt er: „Wen immer der Hausherr zur Verwaltung seines Hauswesens sendet, den müssen wir aufnehmen wie denjenigen, welcher ihn gesandt hat. Den Bischof müssen wir also offenbar wie den Herrn selbst ansehen“ (Eph. 6, 1). Die Magnesier ermahnt er: „Befleißigt euch, alles in Gottes-Eintracht (ἐν ἁρμοσίᾳ θεοῦ) zu tun, indem der Bischof an Gottes Statt den Vorsitz führt und die Priester die Stelle des Senates der Apostel einnehmen und die Diakonen, die ich innigst liebe, betraut sind mit dem Dienste Jesu Christi, welcher vor Zeiten beim Vater war und am Ende (der Zeiten) erschienen ist“ (Magn. 6, 1). Und der Gemeinde zu Tralles ruft er noch einmal zu: „Alle sollen die Diakonen ehren wie Jesum Christum, ebenso auch den Bischof, welcher das Abbild des Vaters ist, die Priester aber wie den Senat Gottes und wie das Kollegium der Apostel. Ohne diese (kirchlichen Obern) ist von einer Kirche keine Rede“ (Trall. 3, 1).

Einen vierten Brief richtete Ignatius, gleichfalls von Smyrna aus, an die Christen zu Rom. Er hatte entweder die Nachricht erhalten oder er glaubte vermuten zu dürfen, daß die Römer Schritte tun würden, sein Leben zu retten, etwa durch Appellation an den Kaiser versuchen würden, das Todesurteil rückgängig zu machen. Ignatius fürchtet ihre Liebe (Rom. 1, 2); eben das, was sie verhüten wollen, bildet den Gegenstand seiner glühendsten Sehnsucht; er will durch die Zähne der wilden Tiere gemahlen werden, um als reines Brot Christi erfunden zu werden (Rom. 4, 1). Er beschwört also die römischen Brüder in der rührendsten Weise, kein unzeitiges Mitleid

¹ Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 250—295: „Die Reise des Ignatius“.

mit ihm zu haben und ihn der Gnade des Martyriums nicht zu berauben. In der Aufschrift des Briefes wird die römische Kirche mit einer Reihe von ehrenden Prädikaten geschmückt, in welchen man von jeher eine Bezeugung des höheren Ranges oder des Primates dieser Kirche erblickt hat. Der Inhalt des Briefes soll sogleich noch einläßlicher dargelegt werden.

Von Smyrna fuhr Ignatius nach Troas, und dort erreichte ihn ein Abgesandter der antiochenischen Gemeinde, welcher die Meldung zu überbringen hatte, daß die Christenverfolgung in Antiochien ein Ende genommen. Zu Troas schrieb nun Ignatius an die Christen zu Philadelphia und zu Smyrna sowie auch an Polykarpus, den Bischof von Smyrna. In den beiden ersten Briefen dankt er für bewiesene Liebe und Teilnahme, mahnt und warnt in den vorhin schon angegebenen Richtungen und bittet endlich, die Adressaten möchten Gesandtschaften nach Antiochien abordnen, um den dortigen Brüdern zu dem wiedererlangten Frieden Glück zu wünschen. Eben diese Bitte wollte Ignatius auch noch andern kleinasiatischen Gemeinden vortragen. Durch unerwartet schnelle Abfahrt von Troas hieran gehindert, ersucht er den Bischof von Smyrna, an seiner Stelle diesen Gemeinden zu schreiben und dieselben zur Absendung von Boten oder Briefen nach Antiochien zu veranlassen. Im übrigen enthält der Brief an Polykarpus goldene Regeln für die Verwaltung des Hirtenamtes. „Stehe fest wie ein Amboß unter den Schlägen des Hammers! Ein guter Athlet empfängt Streiche und erringt doch den Sieg“ (Polyc. 3, 1). Die Briefe an die Philadelphier und die Smyrnäer berühren sich, wie bereits angedeutet, der Sache nach sehr enge mit den drei an erster Stelle genannten Briefen. Eintracht im kirchlichen Leben und Unterordnung unter die kirchliche Hierarchie ist es, was Ignatius auch diesen Gemeinden auf das eindringlichste ans Herz legt. In dem Briefe an die Philadelphier heißt es: „Befleißigt euch, eine Eucharistie zu feiern; denn es gibt nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einen Kelch zur Einigung mit seinem Blute, einen Altar wie auch einen Bischof mit der Priesterschaft und den Diakonen“ (Philad. 4). Auch bei seiner persönlichen Anwesenheit in Philadelphia, auf der Reise nach Smyrna, hatte Ignatius den Gehorsam gegen den Bischof als das Grundprinzip des christlichen Lebens proklamiert. „Ich rief mit lauter Stimme, mit Gottes Stimme: Haltet euch an den Bischof und die Priesterschaft und die Diakonen!“ (Philad. 7, 1.) In dem Briefe an die Smyrnäer wird besonders eingehend die Häresie des Duketismus bekämpft und ihr gegenüber auch betont, die Eucharistie sei das Fleisch unseres Heilandes Jesus Christus, welches für unsere Sünden gelitten hat, welches vom Vater in seiner Güte wieder aufweckt worden ist (Smyrn. 7, 1). Um den wahren Glauben nicht zu verlieren, sollen auch die Smyrnäer möglichst treu zu dem Bischofe

und der Priesterschaft und den Diakonen stehen (8, 1). „Wo der Bischof sich zeigt, dort soll auch das Volk sein, wie dort, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist“ (8, 2). Hier kommt zum erstenmal der Ausdruck *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Gläubigen vor¹.

Von Troas setzte Ignatius nach Neapolis über und durchwanderte Mazedonien und Illyrien. Zu Dyrrhachium (Epidamnus) oder zu Apollonia wird er ein Schiff bestiegen und von Brundisium aus die übrige Strecke zu Fuß zurückgelegt haben. Von seinem Martyrium zu Rom soll später noch die Rede sein.

Seine sieben Briefe, seine letzten Lehr- und Mahnworte, bilden eines der hervorragendsten Denkmäler der altkirchlichen Literatur. Sie sind der unmittelbare Erguß einer für Christus und seine Kirche glühenden und in dieser Glut sich verzehrenden Hirtenliebe. Der Stil ist originell, bilderreich und überaus lebendig, der Ausdruck markig und volltönend. Grammatikalische Unebenheiten sind sehr häufig; der Schwung des Geistes und die Stärke der Empfindung durchbrechen die Kette des schulmäßigen Gedankenvortrages. Norden schreibt: „Eine bedeutende, mit wunderbarer Schärfe ausgeprägte Persönlichkeit atmet aus jedem Wort; es läßt sich nichts Individuelleres denken. Dementsprechend ist der Stil: von höchster Leidenschaft und Formlosigkeit. Es gibt wohl kein Schriftstück jener Zeit, welches in annähernd so souveräner Weise die Sprache vergewaltigte. Wortgebrauch (Vulgarismen, lateinische Wörter), eigene Wortbildungen und Konstruktionen sind von unerhörter Kühnheit, große Perioden werden begonnen und rücksichtslos zerbrochen; und doch hat man nicht den Eindruck, als ob sich dies aus dem Unvermögen des Syrerer erklärte, in griechischer Sprache sich klar und gesetzmäßig auszudrücken, so wenig wie man das Latein Tertullians aus dem Punischen erklären kann; bei beiden ist es vielmehr die innere Glut und Leidenschaft, die sich von den Fesseln des Ausdruckes befreit.“²

Die einzigartige dogmengeschichtliche Bedeutung der Ignatiusbriefe läßt sich schon der vorstehenden Inhaltsskizze entnehmen. Diese Briefe sind ebenso alte wie schlagende Zeugen der katholischen Kirchenverfassung, des Primates der Kirche von Rom, der monarchischen Organisation der Christengemeinden überhaupt, der Unterschiedenheit der drei sakramentalen Stufen der Hierarchie. Überhaupt aber sind diese Briefe ganz und gar von katholischer Luft durchweht. Die religiös-theologische Gesamtanschauung, von welcher sie getragen

¹ Die Annahme Neumanns (Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 37), der Ausdruck gehöre nicht Ignatius an, sondern sei erst nachträglich eingeschoben, ist und bleibt trotz der Empfehlung Harnacks (Theol. Literaturzeitung 1890, 85) doch nur reine Willkür.

² Norden, Die antike Kunstprosa², Leipzig 1909, 2, 510 f.

werden, faßte Krüger nicht unzutreffend in folgende Sätze: „Im Mittelpunkt steht die Vorstellung von Gottes Haushaltung (*οἰκονομία*) in der Welt. Gott will Welt und Menschheit aus der Gewalt des Fürsten dieser Welt befreien. Bereits im Judentum ist seine Heilsveranstaltung durch die Propheten vorbereitet. In Jesus Christus, Gottes Sohn, der seit Ewigkeiten beim Vater war, ist Gott menschlich auf Erden erschienen zur Offenbarung eines neuen, ewigen Lebens (Hauptstelle Eph. 19, 3). In Jesus Christus ist Göttliches und Menschliches eins, sein Leben und Leiden, sein Tod und seine Auferstehung verbürgen uns das Heil. Er hat die vollkommene Gottesoffenbarung gebracht als der lügenlose Mund, durch den der Vater zu uns redete (Rom. 8, 2), in sich selbst die Erkenntnis Gottes verkörpernd. Er hat sein Fleisch für uns zu einem Gnadenmittel der Unsterblichkeit (Eph. 20, 2) gemacht und durch seine Auferstehung ein weithin sichtbares Panier für alle Völker aufgerichtet (Smyrn. 1, 2). Die Heilstatsachen der evangelischen Geschichte werden stark betont, daneben die volle Gottheit Christi mehrfach ausgesprochen (Christus ist ‚der Gott‘), so daß der von der Kirche in späteren Jahrhunderten symbolisch festgelegte Satz ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘ beim Ignatius mit voller Klarheit zu Tage tritt.“¹

Über die Überlieferung der sieben Briefe, ihres ursprünglichen und ihres interpolierten Textes s. Abs. 3. Die erste Ausgabe des ursprünglichen Textes der Briefe, mit Ausnahme des Römerbriefes, besorgte J. Voß, Amsterdam 1646. Den Römerbrief veröffentlichte zuerst Th. Ruinart, Paris 1689. Der Text bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1, 243—303, ist aus Th. Smith, *S. Ignatii epistolae genuinae*, Oxonii 1709, genommen; der Text bei Migne, *PP. Gr.* 5, 625—728, aus Hefele, *Opp. Patr. apostol. ed.* 3, Tub. 1847. Die besten Ausgaben sind diejenigen von Zahn, *Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta: Patr. apostol. opp., rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn*, fasc. 2, Lips. 1876; von Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Part 2: S. Ignatius. S. Polycarp*, London 1885 1889, 2 vols.; von Funk, *Patres apostol.*² 1, Tub. 1901. Vgl. § 7. Außerdem ist zu nennen die gleichfalls sehr sorgfältig bearbeitete Edition. Ad. Hilgenfelds: *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria*, Berol. 1902, 8°. Lightfoots Ausgabe bietet das Überlieferungsmaterial am vollständigsten.

Neuere Übersetzungen der Ignatiusbriefe sind schon § 7 verzeichnet worden. Eine englische Übersetzung gibt auch Lightfoot a. a. O. 2, 539—570. Eine gute deutsche Übersetzung gibt auch G. Krüger bei E. Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 112—133; vgl. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 190—199.

Über den Inhalt und die Lehre der Ignatiusbriefe handeln unter andern Th. Dreher, *Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament* (Progr.), Sigmaringen 1871, 4°. Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 8°. Th. Dreher, *S. Ignatii episc. Antioch. de Christo Deo doctrina* (Progr.), Sigmaringae 1877, 4°. A. Brüll, *Der Episkopat und die Ignatianischen Briefe: Theol. Quartalschrift* 61, 1879,

¹ Krüger bei Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1904, 114.

248—257. J. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien, aus seinen Briefen dargestellt, Mainz 1880, 8°. J. Réville, Études sur les origines de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, Paris 1891, 8°. Vgl. Réville, Les origines de l'épiscopat, Part. 1, Paris 1894, 8°. E. Frhr. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 12, 3, Leipzig 1894. E. Bruston, Ignace d'Antioche: ses épîtres, sa vie, sa théologie, Paris 1897, 8°. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des römischen Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der „Hirt“ des Hermas, Leipzig 1901, 8°. P. Dietze, Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium: Theol. Studien und Kritiken 78, 1905, 563—603. H. de Genouillac, L'église chrétienne au temps de St. Ignace d'Antioche, Paris 1907, 12°. Th. Schermann, Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Ephes. 20, 2 des Ignatius von Antiocheia: *εὐαγγελίων ἀθανάσιας*; z. τ. τ.: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 6—19. H. J. Bardsley, The testimony of Ignatius and Polycarp to the writings of St. John: The Journ. of Theol. Studies 14, 1913, 207—220. Abhandlungen über die Aufschrift des Römerbriefes im besondern werden Abs. 2 angeführt. In Betreff der Literatur über die Frage nach der Echtheit der Ignatiusbriefe ist auf Abs. 4—5 zu verweisen.

2. Der Römerbrief im besondern. — Einer der sieben Briefe wenigstens, der Römerbrief, soll noch etwas näher gekennzeichnet werden. Die Aufschrift dieses Briefes umschließt, wie schon gesagt, eine Fülle von Titulaturen, welche zum Teil über die in der Anrede an andere Christengemeinden von Ignatius gebrachten Wendungen weit hinausgehen. Wenn von der römischen Kirche (*ἐκκλησία*) gesagt wird: *ἦτις καὶ προκαθίσται ἐν τόπῳ ῥωμαίων Ῥωμαίων*, so lassen diese Worte eine doppelte Auffassung zu. Entweder wollen sie den Ort angeben, an welchem die römische Kirche residiert und zugleich auch präsidiert: „in dem Stadtgebiete der Römer“, oder sie wollen das Gebiet umschreiben, über welches die römische Kirche den Vorsitz führt: „an dem Orte des Gebietes der Römer“, sei es in Italien, sei es im Abendlande, sei es im ganzen Römerreiche. Die erstere Auffassung liegt näher, namentlich deshalb, weil Ignatius in der Überschrift eines jeden Briefes den Wohnort der betreffenden Gemeinde genau bestimmt. Keiner andern Kirche aber wird ein *προκαθίσθαι* beigelegt, und der der römischen Kirche zuerkannte Vorsitz ist jedenfalls auf die Gesamtheit der Gläubigen zu beziehen. Nach einigen andern epitheta ornantia folgen die Worte: *προκαθιμένη τῆς ἀγάπης*. Die Protestanten pflegen zu übersetzen: „Vorsitzende in der Liebe“, und zu erklären: erste in der Liebe oder der Liebestätigkeit, d. h. besonders ausgezeichnet durch christliche Bruderliebe. Die Übersetzung ist im höchsten Grade fragwürdig, und die Erklärung ist unzulässig, weil sie den Begriff des Vorsitzens verflüchtigt, das *προκαθιμένη* seiner eigentlichen Bedeutung beraubt. Harnacks¹ Übersetzung: „Schützerin

¹ In den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1896, 111 ff. — Krüger übersetzt: „Vorsitzerin der Liebe“ (bei Hennecke, Neutestamentl.

oder Patronin der Liebe“, was dann auch heißen soll: besonders ausgezeichnet durch christliche Bruderliebe, wird dem *προκαθήμενή* noch weniger gerecht. Die Katholiken pflegen zu übersetzen: „Vorsitzende des Liebesbundes“, d. h. der Gemeinschaft der Christgläubigen überhaupt. Wiederholt nennt Ignatius die einzelne Christengemeinde eine *ἀγάπη*, einen Liebesverein (Trall. 13, 1; Rom. 9, 3; Philad. 11, 2; Smyrn. 12, 1), und der Ausdehnung dieser Bezeichnung auf die Gesamtheit der Gläubigen steht nicht das mindeste im Wege. Kein Zweifel, daß die bei den Katholiken übliche Übersetzung längst allgemeine Anerkennung gefunden hätte, wenn nicht vorgefaßte theologische Meinungen in die Entscheidung der philologischen Frage störend eingriffen.

Der Brief selbst erschöpft sich in Bitten, die Christen zu Rom möchten nichts unternehmen, was die Vollstreckung des Todesurteils hintanhaltend könnte. Diese persönliche Beziehung verleiht dem Briefe einen eigenartigen Reiz, und die Erhabenheit der Gesinnung, die Innigkeit des Glaubens, die Zartheit und Gewalt der Liebe macht einen hinreißenden Eindruck. Ignatius ist der Erdenluft gewissermaßen schon entrückt; sein Auge, sein Ohr, sein ganzes Sinnen und Trachten ist nur mehr den Dingen des Jenseits zugekehrt. Dieser Brief, urteilte Möhler, „ist über alles menschliche Lob hoch erhaben, in seiner Art vielleicht das Lieblichste, was die christliche Literatur aufzuweisen hat“¹. Einige Textesproben werden Möhlers Worte verständlich erscheinen lassen.

„Ich will nämlich nicht, daß ihr Menschen zu Gefallen seid, sondern Gott sollt ihr gefallen, wie ihr ihm ja auch gefällt. Denn nie mehr werde ich eine solche Gelegenheit finden, Gott zu erlangen, und ihr könnt euern Namen unter kein besseres Werk setzen, als wenn ihr schweigt. Denn wenn ihr von mir schweigt, so werde ich Wort Gottes sein (d. h. wohl: Gott lobpreisen können); wenn ihr aber mein Fleisch liebt, so werde ich wieder leerer Schall sein! Mehr sollt ihr mir nicht gewähren, als daß ich Gott geopfert werde, solange noch ein Altar bereit ist, damit ihr, in Liebe zu einem Chore vereinigt, dem Vater in Christus Jesus Lob singet, daß Gott sich gewürdigt hat, als derjenige erfunden zu werden, welcher den Bischof von Syrien vom Sonnenaufgang zum Sonnenuntergang berief. Schön ist's, unterzugehen von der Welt weg zu Gott, damit ich zu ihm hinaufgehe (c. 2). . .

„Ich schreibe allen Kirchen und schärfe es allen ein, daß ich gerne für Gott sterbe, wenn nicht ihr etwa es verhindert. Ich bitte

Apokryphen 124) und glossiert: „Eine Verbeugung vor der tatsächlichen Führerschaft der Gemeinde, zumal in der Liebestätigkeit“ (Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen 197).

¹ Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 119.

euch, habt kein unzeitiges Wohlwollen für mich. Laßt mich eine Beute der Bestien sein, durch die man Gott erlangen kann. Weizen Gottes bin ich, und durch die Zähne der Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lockt vielmehr die Bestien, daß sie mir zum Grabe werden und nichts von meinem Leibe übriglassen, auf daß ich, wenn ich tot bin, niemanden mehr zur Last falle. Dann werde ich wahrhaft ein Jünger Christi sein, wenn die Welt auch meinen Leib nicht mehr sehen wird. Betet zu Christus für mich, daß ich durch diese Werkzeuge als Opfer für Gott erfunden werde. Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch. Sie waren Apostel, ich bin ein Verurteilter; sie waren Freie, ich bin jetzt Sklave. Wenn ich aber gelitten habe, so werde ich ein Freigelassener Jesu Christi werden und, ein Freier, in ihm auferstehen. Jetzt, da ich gefesselt bin, lerne ich nichts begehren. Von Syrien bis Rom kämpfe ich mit Bestien, zu Wasser und zu Lande, bei Tag und bei Nacht, gefesselt an zehn Leoparden, das ist eine Kompagnie von Soldaten, die, wenn sie Wohltaten empfangen (d. h. wohl: Geschenke, welche die Christen ihnen geben, um sie milder gegen den Gefesselten zu stimmen), nur noch bösariger werden. Durch ihre Mißhandlungen indessen werde ich vielmehr geschult; aber deshalb bin ich nicht gerechtfertigt (1 Kor 4, 4). Ich möchte der Bestien genießen, die für mich bereit gehalten werden, und ich hoffe sie auf mich gefaßt zu finden. Locken will ich sie, mich auf der Stelle aufzufressen, nicht, wie es bei einigen geschehen ist, daß sie sich scheuten zuzugreifen. Und wenn sie zögern und sich sträuben, so werde ich sie zwingen. Verzeiht mir. Ich weiß, was mir frommt. Nichts soll mich reizen von sichtbaren und unsichtbaren Dingen, damit ich Jesus Christus erlange. Feuer und Kreuz und Rotten von Bestien, Zerschneidungen, Zerteilungen, Gebeinerstreuung, Gliederzerhanung, Zermalmungen des ganzen Leibes, grause Teufelsplagen sollen über mich kommen, nur daß ich Jesus Christus erlange (c. 4—5).

„Nichts können mir nutzen die Grenzen der Welt, nichts die Königreiche dieser Zeit. Besser ist's für mich, zu sterben zu Christus Jesus hin, als König zu sein über die Grenzen der Erde. Ihn suche ich, der für uns gestorben, nach ihm verlange ich, der um unsertwillen auferstanden. Die Geburt aber steht mir noch bevor. Verzeiht mir, Brüder. Hindert mich nicht, zu leben; verlangt nicht, daß ich sterbe. Versucht nicht, denjenigen, welcher Gottes zu sein verlangt, der Welt zu schenken und durch Irdisches zu betören. Laßt mich reines Licht empfangen. Dort angelangt, werde ich Mensch sein. Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein. Wer ihn in seinem Innern trägt, soll erwägen, was ich will, und soll Mitleid mit mir haben und verstehen, was mich drückt. Der Fürst dieser Welt will mich an sich reißen und meinen auf Gott gerichteten Sinn

verderben. Keiner von euch, die dabei sind, soll ihm helfen, vielmehr sollt ihr zu mir, das ist zu Gott halten. Führt nicht Jesus Christus im Munde und tragt Verlangen nach der Welt. Mißgunst soll unter euch nicht wohnen. Selbst wenn ich persönlich euch bitten sollte, so gehorchet mir nicht; gehorchet vielmehr dem, was ich euch schreibe. Denn lebend schreibe ich euch, aber voll Verlangen, zu sterben. Meine Liebe ist gekreuzigt, und in mir ist kein Feuer, welches nach Irdischem suchte. Lebendiges und redendes Wasser ist in mir, welches mir innerlich zuruft: Komme zum Vater! Ich habe keine Freude an vergänglicher Nahrung noch an den Genüssen dieses Lebens. Ich will Gottes Brot, das ist das Fleisch Jesu Christi aus dem Samen Davids, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe (c. 6—7).

„Gedenket in euren Gebete der Kirche in Syrien, welche statt meiner Gott zum Hirten hat. Jesus Christus allein wird ihr Bischof sein und eure Liebe. Ich erröte, einer der Ihrigen zu heißen; denn ich bin's nicht würdig, weil ich der letzte von ihnen bin und eine Fehlgeburt. Aber ich bin begnadigt, etwas zu sein, wenn ich Gott erlangt habe“ (c. 9). . . .

A. Harnack, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1896, 111—131. J. Chapman, St. Ignace d'Antioche et l'église romaine: Revue Bénédictine 13, 1896, 385—400. F. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 1—23: „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus“ (durchgängig neue Bearbeitung einer Abhandlung über „Die ältesten Zeugnisse für den römischen Primat“ in den Historisch-politischen Blättern 89, 1882, 729—747).

3. Die Überlieferung der Briefe. — Sehr früh sind die Ignatiusbriefe zu einer Sammlung vereinigt worden. Schon bald nachdem der Verfasser das Ziel seiner Sehnsucht erreicht hatte, übersandte Bischof Polykarpus von Smyrna der Gemeinde zu Philippi, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „die Briefe des Ignatius, welche uns von ihm geschickt wurden, und andere, so viele wir deren bei uns hatten“ (Ep. Polyc. 13, 2). Der Umfang dieser Sammlung läßt sich nicht mehr bestimmen. Vermutlich ist sie jedoch nicht so vollständig gewesen¹ wie jene Sammlung, welche zu Beginn des 4. Jahrhunderts in Umlauf war und von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36, 4 ff) näher beschrieben wurde. Sie umfaßte die sieben vorhin besprochenen Briefe, nach Ort und Zeit der Abfassung geordnet. Auf die von Smyrna aus geschriebenen Briefe an die Gemeinden zu Ephesus, zu Magnesia, zu Tralles und zu Rom folgten die von Troas aus geschriebenen Briefe an die Gemeinden zu Philadelphia und zu Smyrna und an Polykarpus.

¹ Die Worte des hl. Polykarpus scheinen anzudeuten, daß er nicht in der Lage war, sämtliche ihm bekannte Briefe des hl. Ignatius den Philippinern zu schicken. Vgl. Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 7 ff.

Auch diese Sammlung ist zu Grunde gegangen, läßt sich handschriftlich nicht mehr nachweisen. Dagegen haben sich verschiedene spätere Sammlungen erhalten, Sammlungen, welche außer dem echten Golde auch Schlacken bieten, aber mit den Schlacken auch das Gold der Nachwelt gerettet haben.

Die älteste derselben, welche gewöhnlich als „die längere Rezension der Ignatiusbriefe“ bezeichnet wird, enthält die sieben echten und sechs unechte Briefe. Die echten Briefe erscheinen indessen nicht in ihrer ursprünglichen, sondern in einer bald mehr bald weniger erweiterten, interpolierten Gestalt. Die unechten Briefe sind ein Brief einer Maria von Kassobola an Ignatius, ein Antwortschreiben des letzteren und Briefe des Ignatius an die Tarsenser, die Philipper, die Antiochener und den Diakon Hero von Antiochien. Diese 13 Briefe treten in nachstehender Reihenfolge auf: 1. Maria an Ignatius, 2. Ignatius an Maria, 3. derselbe an die Trallier, 4. an die Magnesier, 5. die Tarsenser, 6. die Philipper, 7. die Philadelphier, 8. die Smyrner, 9. Polykarpus, 10. die Antiochener, 11. Hero, 12. die Epheser, 13. die Römer. Die Sammlung liegt im griechischen Urtexte und in einer vermutlich dem 8. Jahrhundert angehörnden lateinischen Übersetzung vor. Die Herkunft und Tendenz derselben wird weiter unten zu erörtern sein (Abs. 6): sehr wahrscheinlich ist sie zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien durch einen Apollinaristen in Umlauf gesetzt worden. In späterer Zeit ward sie noch erweitert durch eine sog. „Laus Heronis“, ein Lob- und Bittgebet des Diakons Hero zum hl. Ignatius, bisher nur lateinisch und koptisch (bohairisch) aufgefunden, allem Anscheine nach aber auch griechisch verfaßt.

Glücklicherweise gelang es dem Interpolator nicht, den ursprünglichen Text der echten Briefe der Vergessenheit zu überantworten. Eine jüngere Sammlung, welche gleichfalls griechisch und lateinisch, durch eine zuerst im 13. Jahrhundert in England auftauchende Übersetzung, auf uns gekommen ist, hat diesen Text vor dem Untergange bewahrt. Dieselbe umfaßt auf der einen Seite die sieben echten Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt, auf der andern Seite aber auch die sechs unechten Briefe mit Ausnahme des Philipperbriefes. Sie nimmt also eine gewisse Mittelstellung zwischen der längeren Rezension der Ignatiusbriefe und der durch Eusebius bezeugten Sammlung ein. Nicht unpassend ist sie von Funk „gemischte Sammlung“ benannt worden. Das Fehlen des unechten Philipperbriefes beruht wohl nur auf einem Versehen des Urhebers der Sammlung. Der echte Römerbrief ist in einen an den Schluß der Sammlung gestellten Bericht über den Tod des hl. Ignatius eingefügt, welcher zur Unterscheidung von andern derartigen Berichten „Martyrium Ignatii Colbertinum“ genannt zu werden pflegt, weil er zuerst in einem Cod. Colbertinus, nunc Parisinus, aufgefunden wurde. Um die Mitte dieses

Berichtes (c. 4, 2) heißt es: „Anbei folgt der Brief an die Gemeinde der Römer.“ Die Ordnung der Briefe ist in der gemischten Sammlung folgende: 1. An die Smyrnäer, 2. Polykarpus, 3. die Epheser, 4. die Magnesier, 5. die Philadelphier, 6. die Trallier, 7. Maria an Ignatius, 8. Ignatius an Maria, 9. die Tarsenser, 10. die Antiochener, 11. Hero, 12. die Römer bzw. Martyrium Colbertinum mit eingeschlossenem Römerbriefe.

Nahe verwandt mit dieser gemischten Sammlung ist eine nur armenisch überlieferte Sammlung, welche die sieben echten Briefe in unversehrter Textesgestalt gibt, denselben aber die sechs gefälschten Briefe anschließt. Die Reihenfolge ist: 1. An die Smyrnäer, 2. Polykarpus, 3. die Epheser, 4. die Magnesier, 5. die Trallier, 6. die Philadelphier, 7. die Römer, 8. die Antiochener, 9. Maria an Ignatius, 10. Ignatius an Maria, 11. die Tarsenser, 12. Hero, 13. die Philipper. Der armenische Text ist aus einer verloren gegangenen syrischen Vorlage geflossen. Erhalten hat sich in syrischer Sprache eine verkürzte Rezension dreier echten Briefe, an die Epheser, die Römer und Polykarpus.

Endlich sind noch vier nur lateinisch vorhandene Briefe zu nennen, zwei Briefe des Ignatius an den Apostel Johannes, einer an die allerseeligste Jungfrau und ein Antwortschreiben der letzteren, alle vier dem Inhalte wie dem Umfange nach sehr unbedeutend. Diese Briefe, welche sich bis ins 12. Jahrhundert zurückverfolgen lassen, sind sehr wahrscheinlich abendländischen Ursprungs.

Der ursprüngliche Text der sieben echten Briefe ist nach dem Gesagten der gemischten Sammlung von Ignatiusbriefen zu entnehmen. Diese Sammlung ist im griechischen Originaltexte nur durch eine einzige, überdies defekte Handschrift vertreten, einen Cod. Mediceo-Laurentianus saec. XI zu Florenz. Gegen Ende des Briefes an die Tarsenser (7, 3) bricht der Text ab; es fehlen also die Briefe an die Antiochener, an Hero und an die Römer bzw. das Martyrium Colbertinum. Dieses Martyrium und der in dasselbe eingeschlossene ursprüngliche Text des Römerbriefes ist separat überliefert, am besten durch einen Cod. Colbertinus saec. X zu Paris. Der ursprüngliche Text des Smyrnäerbriefes ist wenigstens zum größten Teil (c. 3, 3 bis 12, 1) auch in einem Berliner Papyrus des 5. Jahrhunderts erhalten, welcher von C. Schmidt und W. Schubart, *Altchristliche Texte* (Berliner Klassikertexte, 6), Berlin 1910, 3–12, herausgegeben und bearbeitet ward. Die Bedeutung einer griechischen Handschrift der gemischten Sammlung darf aber auch die alte lateinische Übersetzung dieser Sammlung beanspruchen; sie bindet sich so sklavisch wie nur möglich an die griechische Vorlage und ist deshalb für die Kritik der letzteren von höchstem Werte. Außerdem ist die (freilich nur in dürftigen Bruchstücken vorliegende) syrische und die armenische Übersetzung in Betracht zu ziehen sowie endlich auch der griechische Text der längeren Rezension der Ignatiusbriefe. Die erste Ausgabe des ursprünglichen Textes der echten Briefe lieferte J. Voss, Amsterdam 1646, nach dem Cod. Mediceo-Laurentianus, bzw. Th. Ruinart, Paris 1689, nach dem Cod. Colbertinus. Spätere Ausgaben sind Abs. 1 genannt worden.

Die längere Rezension der Ignatiusbriefe ist griechisch in mehreren Handschriften auf uns gelangt. An der Spitze derselben steht ein Cod. Monacensis, olim Augustanus, saec. X/XI. Weiteres bei Funk, *Patres apostol.* 2, xxv—xxxviii. Auf Grund des Cod. Monacensis ward die Rezension zuerst herausgegeben von V. Hartung, genannt Frid, Dillingen 1557. Es folgten die Ausgaben von W. Morel, Paris 1558, und von A. Gesner, Zürich 1559. Vgl. Funk, Die drei ersten griechischen Ausgaben der längeren Rezension der Ignatianischen Briefe und ihre handschriftliche Grundlage: *Theol. Quartalschrift* 61, 1879, 610—628. Der Text bei Migne, *PP. Gr.* 5, 729—941, ist aus Cotelierius, *Patres aevi apostol.* 2, geschöpft. Neue Ausgaben bei Zahn, *Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta* 174 bis 296; bei Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Part 2, vol. 2*, 709—857; bei Funk, *Patres apostol.* 2, 46—213; bei Hilgenfeld, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria* 173—262. — Über die Handschriften und die Ausgaben der lateinischen Übersetzung der längeren Rezension handelt Funk, *Der lateinische Pseudo-Ignatius: Theol. Quartalschrift* 63, 1881, 137—145. Es fehlt in den Handschriften dieser Übersetzung der Brief der Maria von Kassobola, und in die Ausgaben pflegt dieser Brief aus der lateinischen Übersetzung der gemischten Sammlung der Ignatiusbriefe herübergenommen zu werden. Neue Ausgaben von Zahn a. a. O. 175—296; von Funk, *Patres apostol.* 2, 47—213. De Lagarde hat die Übersetzung der längeren Rezension und die Übersetzung der gemischten Sammlung in zwei Kolonnen nebeneinander zum Abdruck gebracht: Die lateinischen Übersetzungen des Ignatius, herausgegeben von P. de Lagarde (aus dem 29. Bande der Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen), Göttingen 1882, 4^o. — Die „*Laus Herenis*“, um welche die längere Rezension nachträglich ergänzt wurde, steht lateinisch bei Migne 5, 945—948; bei Zahn a. a. O. 297; bei Lightfoot a. a. O. 2, 893; bei Funk a. a. O. 2, 214. Lightfoot gibt das Gebet auch in keptischer (bohairischer) Übersetzung, 881—882, und versucht die Wiederherstellung des griechischen Textes, 893 bis 894.

Von der einzigen griechischen Handschrift der gemischten Sammlung der Ignatiusbriefe und den Ausgaben des griechischen Textes ist vorhin bereits die Rede gewesen. Neue Ausgaben der lateinischen Übersetzung dieser Sammlung bei de Lagarde a. a. O.; bei Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt*, Tübingen 1883, 151—204; bei Lightfoot a. a. O. 2, 597—652.

Die nur armenisch noch erhaltene Sammlung ist 1783 zu Konstantinopel und wiederum 1849 zu Leipzig von J. H. Petermann veröffentlicht worden: *S. Ignatii Patris Apostol. quae feruntur epistolae una cum eiusdem martyrio. Collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis denuo recensuit notisque criticis adiecit J. H. P., Lipsiae* 1849, 8^o. Dem armenischen Texte liegt, wie gesagt, ein syrischer Text zu Grunde. Die syrisch überlieferte verkürzte Rezension der Briefe an die Epheser, die Römer und Polykarpus ward von H. Tattam aufgefunden und 1845 zu London von W. Cureton herausgegeben. W. Cureton, *The ancient Syriac version of the Epistles of St. Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians and the Romans*, London 1845, 8^o. Siehe auch Cureton, *Corpus Ignatianum: A complete collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated and spurious*, London 1849, Berlin 1849, 8^o. (Cureton glaubte in dem kürzeren Texte der drei genannten Briefe den echten Ignatius zu finden und erklärte alle andern Texte für interpoliert oder unecht.) Lightfoots Ausgabe der Ignatiusbriefe bietet an syrischen Texten 1. die Briefe an Polykarpus, die Epheser und die Römer in der abgekürzten

Gestalt, vol. 2, 659—676, syrisch und englisch; 2. verschiedene Fragmente der echten Briefe in ihrer ursprünglichen Gestalt, vol. 2, 677—687. W. Wright war es, welcher diese syrischen Texte bei Lightfoot rezensierte.

Die nur lateinisch vorhandenen Briefe an den Apostel Johannes und die allerseligste Jungfrau nebst dem Antwortschreiben der letzteren stehen bei Migne, PP. Gr. 5, 941—946; bei Zahn a. a. O. 297—300; bei Lightfoot a. a. O. 2, 653—656; bei Funk, *Patres apostol.* 2, 214—217.

Lightfoot (2, 861—864) gibt endlich noch Stücke des unechten Briefes an Hero (c. 8—9) und Stücke des echten (nicht interpolierten) Briefes an die Smyrner (c. 1—6) in koptischer (sahidischer) Übersetzung. Eben diese Stücke hat auch P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, Parisii 1883, 255 bis 257 277—279, koptisch und lateinisch veröffentlicht.

4. Geschichte der Ignatius-Frage. — Über die Echtheit der Ignatiusbriefe ist jahrhundertlang gestritten worden. Der unvergleichliche Wert, welchen das Zeugnis der Briefe über die Verfassung und Organisation der Christengemeinden im Falle der Echtheit beanspruchen darf, führte dem Streite stets neue Nahrung zu, und die sukzessive Entdeckung und Veröffentlichung der verschiedenen Sammlungen und Rezensionen, in welchen die Briefe überliefert sind, gab der Streitfrage selbst zu wiederholten Malen eine neue Wendung. Sonderbarerweise waren es die jüngsten aller Ignatiusbriefe, die Briefe an den Apostel Johannes und die allerseligste Jungfrau nebst der Antwort der letzteren, welche zuerst durch den Druck veröffentlicht wurden, Paris 1495. Wenige Jahre später folgte indessen auch die lateinische Übersetzung der sog. längeren Rezension der Ignatiusbriefe, Paris 1498¹, und um die Mitte des 16. Jahrhunderts drängten sich Ausgaben des griechischen Textes dieser Rezension: Dillingen 1557, Paris 1558, Zürich 1559². Da die Briefe an Johannes und die allerseligste Jungfrau im griechischen wie im lateinischen Texte der größeren Sammlung fehlten, so schien die Echtheit derselben in Frage gestellt, und es brach sich bald die Erkenntnis Bahn, daß diese Briefe ein Produkt viel späterer Zeit seien. Die (zwölf) griechisch und lateinisch vorliegenden Briefe aber wurden während des 16. Jahrhunderts in katholischen Kreisen allgemein für echt gehalten, von den Protestanten hingegen meist samt und sonders als unecht verworfen. Doch wurden auch schon vermittelnde Stimmen laut, und namentlich war es der reformierte Theologe A. br. Scultetus (Schultes), welcher 1598 mit glücklichstem Erfolge die Ansicht vertrat, die fraglichen

¹ Übrigens fehlen in dieser Ausgabe, welche J. Faber Stapulensis (Lefèvre d'Estaples) besorgte, sowohl der Brief der Maria von Kassebela wie das Antwortschreiben des hl. Ignatius. Dieses Antwortschreiben ward nachgetragen von S. Champerius, Köln 1536. Der Brief der Maria scheint in der Übersetzung der längeren Rezension von Anfang an gefehlt zu haben.

² Auch diese Ausgaben des griechischen Textes haben den Brief der Maria von Kassobola nicht. Griechisch ward der Brief erst durch J. Veb. Amsterdam 1646, herausgegeben.

Briefe seien zwar als Briefe des hl. Ignatius anzuerkennen, seien aber in der umlaufenden Textesgestalt ohne Zweifel durch Einschleibsel von späterer Hand entstellt¹.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts ward die Sammlung von Ignatiusbriefen, welche vorhin als gemischte Sammlung bezeichnet worden ist, ans Licht gezogen, zuerst in der alten lateinischen Übersetzung, Oxford 1644, und sodann auch im griechischen Texte, Amsterdam 1646 bzw. Paris 1689². Diese gemischte Sammlung bot wenigstens die sieben von Eusebius (Hist. eccl. 3, 36) bezeugten Briefe in einer kürzeren Fassung, und insofern hatte des Scultetus These von der Verderbtheit des längeren Textes eine glänzende Bestätigung erfahren. Nichtsdestoweniger wurde von einzelnen Theologen vielmehr der längeren Rezension jener sieben Briefe der Vorzug gegeben, d. h. größere Unversehrtheit und Ursprünglichkeit zuerkannt, und diese Anschauung ist auch noch im Jahre 1836 von Meier³ vorgetragen worden. Die große Mehrzahl der Forscher erkannte jedoch den kürzeren Text bereitwillig als den ursprünglicheren an, und heute ist jeder Zweifel an der Richtigkeit dieses Urteils längst verstummt. Schneller und leichter als über die Priorität des kürzeren Textes hat sich über die Unechtheit der (sechs) Briefe, welche Eusebius nicht nennt, eine gewisse Einmütigkeit erzielen lassen. Die wichtigste Frage aber, ob in den sieben Briefen ein Werk des hl. Ignatius oder aber auch nur eine Fälschung vorliege, fand fort und fort die widersprechendsten Beantwortungen. Ausdrückliche Hervorhebung verdient aus den Verhandlungen früherer Zeiten nicht sowohl die Bekämpfung der Echtheit der Briefe durch den reformierten Theologen Dallaeus (Daillé) vom Jahre 1666, als vielmehr die Verteidigung der Echtheit durch Dallaeus' überlegenen Gegner, den Anglikaner Pearson, vom Jahre 1672⁴.

¹ Abr. Scultetus, *Medulla theologiae Patrum*, Ambergae 1598, 439 ff.

² Die lateinische Übersetzung, Oxford 1644, edierte der anglikanische Erzbischof J. Ussher von Armagh; den griechischen Text, Amsterdam 1646, der Philologe J. Voß in Leiden. Die letztere Ausgabe war jedoch unvollständig; der Römerbrief, im Rahmen des Martyrium Colbertinum, ward erst durch den Mauriner Th. Ruinart aufgefunden und herausgegeben, Paris 1689. Vgl. Abs. 3.

³ Fr. K. Meier, Über die doppelte Rezension der Briefe des Ignatius: *Theol. Studien und Kritiken* 9, 1836, 340—382.

⁴ J. Dallaeus, *De scriptis quae sub Dionysii Areopag. et Ignatii Antioch. nominibus circumferuntur*, Genevae 1666. — J. Pearsonius, *Vindiciae epistolarum S. Ignatii, Cantabrigiae* 1672; ed. nova Oxonii 1852; nach der ersten Ausgabe abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 5, 37—472. — Im Anschluß an Pearson ist auch der Mauriner D. de Sainte-Marthe in einer ungedruckt gebliebenen Arbeit vom Jahre 1690 für die Echtheit der sieben Briefe eingetreten. U. Berlière, *Un travail inédit de D. Denis de Sainte-Marthe sur les épîtres de St. Ignace d'Antioche: Revue Bénédictine* 16, 1899, 433—447.

Im 19. Jahrhundert sollte die Frage wenigstens vorübergehend in ein ganz neues Stadium treten. Cureton veröffentlichte 1845 drei der sieben Briefe, diejenigen an die Epheser, die Römer und an Polykarp, syrisch in einer Fassung, welche noch beträchtlich kürzer ist als die kürzere griechische Rezension, und nicht wenige Theologen schlossen sich der Meinung des gelehrten Herausgebers an, daß diese syrische Form der drei Briefe den ursprünglichen und echten Kern der Ignatiusbriefe darstelle, alles andere, der längere Text der drei Briefe sowohl wie die vier übrigen Briefe, als unechte Umhüllung des Kernes aus späterer Zeit zu betrachten sei¹. So glaubte man 1845 am Ziele der Forschungsarbeit angelangt zu sein, welche 1495 mit der Herausgabe der vier nur lateinisch vorhandenen Briefe begonnen hatte; vom jüngsten und wertlosesten zu immer älterem und echterem Materiale fortschreitend, sei man schließlich bis zum Ausgangspunkte der Überlieferung selbst vorgedrungen. Es war ein Wahn, welcher bestechend wirken, sich aber nicht lange behaupten konnte. Der kurze syrische Text ist nur ein Auszug aus dem längeren griechischen Texte bzw. einer alten syrischen Übersetzung desselben. Aus Zitaten und Fragmenten usf. ließ sich der Beweis erbringen, daß schon vor der Zeit, zu welcher der kurze syrische Text auftaucht, eine syrische Übersetzung des längeren griechischen Textes existiert hat, und anderseits ließ sich auf die Dauer nicht verkennen, daß der kurze syrische Text selbst in einem jeden der drei Briefe bald mehr bald weniger deutlich das Gepräge eines Exzerptes zur Schau trägt. Einer der gelehrtesten Verteidiger der Ursprünglichkeit des kurzen syrischen Textes, Lipsius², hat nicht umhin gekonnt, seine These ausdrücklich zurückzunehmen.

¹ Gegen einen wenig geschickten Angriff verteidigte Cureton seine These in der Schrift: *Vindiciae Ignatianae; or the genuine writings of St. Ignatius, as exhibited in the ancient Syriac version, vindicated from the charge of heresy*, London 1846, 8°. Einen mehr wortreichen als sachkundigen Bundesgenossen fand Cureton in Chr. C. J. Bunsen, *Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Dr Neander*, Hamburg 1847, 4°; Ders., *Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien*, Hamburg 1847, 4°. Gegen Bunsen erhob sich F. Chr. Baur, *Die Ignatianischen Briefe und ihr nenester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen*, Tübingen 1848, 8°. Hauptsächlich aber war es H. Denzinger, welcher Cureton gegenüber den syrischen Text als ein bloßes Exzerpt nachzuweisen unternahm: *Über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe*, Würzburg 1849, 8°.

² Über das Verhältnis des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Literatur, Leipzig 1859, 8°: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 1, 5. Diesen Versuch, die Priorität der syrischen Rezension darzutun, hat Lipsius ausdrücklich zurückgezogen in der Schrift: *Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens*, Jena 1873, 7, sowie in der *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 17, 1874, 211 A. 1.

Die Ignatius-Frage ist also auch jetzt noch dahin zu formulieren, ob die sieben Briefe in der kürzeren der beiden griechischen Rezensionen dem hl. Ignatius angehören oder nicht. Bis in die letzten Decennien des 19. Jahrhunderts hinein pflegten die Katholiken auf der einen und die Protestanten auf der andern Seite zu stehen, und im Jahre 1883 hatte es nach dem Urteile Funks¹ den Anschein, als ob die Aussicht auf Verständigung „weiter als je“ hinausgeschoben sei. Indessen hatte Zahn schon 1873 auf Grund eindringender Untersuchungen sich für die Echtheit der Briefe entschieden, und bald nach 1883 haben andere akatholische Gelehrte, auch Lightfoot und Harnack, in dem gleichen Sinne ihre Stimmen abgegeben. Inzwischen hat sich diese Ansicht fast allgemeine Zustimmung errungen. Nur sehr wenige Kritiker, insbesondere Hilgenfeld, sind auf ihrem ablehnenden Standpunkte verharret.

Zur älteren Geschichte der Ignatius-Frage vgl. Fr. A. Chr. Düsterdieck, *Quae de Ignatianarum epistolarum authentia duorumque textuum ratione et dignitate hucusque prolatae sunt sententiae enarrantur et diiudicantur* (Progr.), Göttingae 1843, 4^o. Eine zusammenhängende Darstellung des neueren Entwicklungsganges der Frage ist mir nicht bekannt.

5. Die Echtheit der sieben Briefe. — Die Echtheit der sieben Briefe wird durch Zeugnisse, welche sozusagen bis in die Entstehungszeit der Briefe selbst zurückreichen, für jeden Unbefangenen außer Zweifel gestellt. Eusebius macht, wie wiederholt erwähnt, alle sieben Briefe als Bestandteile einer geschlossenen Sammlung von Ignatiusbriefen der Reihe nach einzeln namhaft (*Hist. eccl.* 3, 36, 4 ff.). Von andern Briefen des hl. Ignatius hat Eusebius augenscheinlich nie gehört. Ebensowenig aber ist ihm ein Zweifel an der Echtheit jener sieben Briefe zu Ohren gekommen. Origenes (*Prol. in Cant. und Hom. 6 in Luc.*)² führt als Aussprüche des hl. Ignatius ein Wort des Römerbriefes (c. 7, 2) und einen Satz des Epheserbriefes (c. 19, 1) an. Den letzteren Satz fand er „in einem der Briefe“ (*ἐν μιᾷ τῶν ἐπιστολῶν*) des Märtyrers. Irenäus (*Adv. haer.* 5, 28, 4) verweist auf eine Stelle des Römerbriefes (c. 4, 1) mit den Worten: „quemadmodum quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adiudicatus ad bestias“. Daß diese Worte auf den berühmten Märtyrer von Antiochien zielen, wird von keiner Seite bestritten. Wahrscheinlich ist auch der heidnische Satiriker Lucianus von Samosata unter den Zengen der Ignatiusbriefe aufzuführen. Seine Novelle „De morte Peregrini“ aus dem Jahre 167 trifft mehrfach, bald in der Sache bald im Ausdruck, mit den Ignatiusbriefen in einer Weise zusammen, welche nur unter der Voraussetzung, daß Lucianus stillschweigend diese Briefe benutzt

¹ Die Echtheit der Ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 1.

² Die Stellen finden sich bei Migne, PP. Gr. 13, 70 und 1814.

hat, erklärlich erscheint¹. Eine signifikante Wendung in dem Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über das Ende des hl. Polykarpus (c. 3, 1) erinnert gleichfalls lebhaft an einen Ausdruck des Römerbriefes (c. 5, 2)². Zu einem Beweise, daß der Verfasser den Römerbrief gekannt hat, dürfte sie indessen doch nicht ausreichen. Polykarpus selbst aber schreibt in seinem Briefe an die Philipper (c. 13, 2): „Die Briefe des Ignatius, welche uns von ihm geschickt wurden, und andere, soviele wir deren bei uns hatten, haben wir euch geschickt, wie ihr gewünscht habt. Dieselben sind diesem Briefe beigegeben. Ihr werdet großen Nutzen aus ihnen schöpfen können, denn sie enthalten Glauben und Geduld sowie alle auf unsern Herrn bezügliche Erbauung.“ Diese Worte, bald nach dem Tode des hl. Ignatius geschrieben, sind so schlagend und so entscheidend, daß die Gegner der Ignatiusbriefe sich gezwungen sehen, den Brief des hl. Polykarpus gleichfalls als eine Fälschung zu verwerfen oder doch in den auf Ignatius bezüglichen Abschnitten für interpoliert zu erklären.

Der einstimmigen Tradition des Altertums haben die Gegner der Briefe nur sog. innere Gründe gegenüberzustellen: das in den Briefen niedergelegte Bild des Märtyrers von Antiochien weise ungläubwürdige, unverständliche und unnatürliche Züge auf; in den Tagen des hl. Ignatius habe die Häresie noch nicht die Bedeutung besessen und auch noch nicht die Entwicklungsstufe eingenommen, wie sie in den Briefen vorausgesetzt werde; insbesondere aber erscheine hier die kirchliche Verfassung auf einer Höhe der Ausbildung, welche erst einer späteren Zeit zugewiesen werden könne.

Allerdings wird in unsern Briefen die monarchische (nicht kollegialische) Organisation der christlichen Gemeinde überall als vollendete Tatsache dargestellt und mit fast überraschender Bestimmtheit die Dreiheit der Stufen der kirchlichen Hierarchie betont. Klemens von Rom pflegte in seinem Korintherbriefe die kirchlichen Vorstände mit dem allgemeinen Ausdrucke *οἱ πρεσβυτεροι* zu bezeichnen, ohne sich veranlaßt zu sehen, auf die Grade oder Stufen des kirchlichen Vorsteheramtes einzugehen (vgl. § 11, 3). Aber die Voraussetzung der Gegner, der (monarchische) Episkopat sei zu Beginn des 2. Jahrhunderts erst im Entstehen begriffen gewesen, ist durchaus hinfällig. Schon Hegesippus (Eus., Hist. eccl. 4, 22, 3) und bald nachher auch Irenäus (Adv. haer. 3, 3) fertigt ein bis auf die

¹ Siehe die gründliche Untersuchung bei Zahn, Ignatius von Antiochien 517 bis 528.

² Laut dem Rundschreiben hat der Märtyrer Germanikus zu Smyrna, als der Statthalter ihn zum Opfern überreden wollte, „selbst die Bestie an sich gezogen und Gewalt gebraucht (*προσζυγάμυρος*)“, und im Römerbriefe erklärt Ignatius: falls die Bestien seiner schönen sollten, werde er Gewalt gegen dieselben gebrauchen (*προσζυγάσσομαι*).

Apostel zurückgehendes Verzeichnis der Bischöfe von Rom an. Für die Mitte des 2. Jahrhunderts ist der Episkopat als eine allenthalben bestehende Einrichtung in ganz überwältigender Weise ausdrücklich bezeugt¹. Für den Anfang des 2. Jahrhunderts tritt das Zeugnis der Ignatiusbriefe ein. Daß sie nicht eine im Interesse der Episkopalgewalt unternommene Fälschung sein können, zeigt der Wortlaut. Von Hindernissen oder Schwierigkeiten, auf welche die Ausbildung des Episkopats gestoßen wäre, von Reibungen oder Kämpfen, welche zwischen Bischöfen und Priestern bestanden hätten, ist nirgendwo die Rede. Der Episkopat wird immer nur als anerkannte und herkömmliche Institution eingeführt, deren Rechtmäßigkeit auch nicht dem mindesten Zweifel unterliegt und deshalb auch in keiner Weise begründet oder beleuchtet zu werden braucht.

Noch weniger darf die Geschichte der Häresie als Instanz gegen die Echtheit der Briefe angerufen werden. Die Briefe bekämpfen den Judaismus und den Dokerismus, wahrscheinlich, wie schon bemerkt, nicht zwei Häresien, sondern eine Häresie, welche Judaismus und Dokerismus in sich vereinigte. Diese Häresie läßt sich nicht auf bekannte Namen zurückführen, läßt sich überhaupt in den sonstigen häreseologischen Berichten der Alten nicht nachweisen. Daraus folgern wollen, daß sie nicht existiert hat, hieße die Lückenhaftigkeit unserer Kunde über die ältesten Häresien völlig verkennen. Die Andeutungen der Ignatiusbriefe lassen sich vielmehr sehr leicht und ungezwungen den sonstigen Zeugnissen eingliedern. Die fragliche Häresie erscheint als ein Mittelglied zwischen Cerinth und den großen Gnostikern. Judaismus und Dokerismus, an und für sich widersprechende Elemente, sind gleichwohl, wie Cerinth zeigt, anfangs in Verbindung miteinander aufgetreten, um später, wie die großen Gnostiker lehren, sich zu feindlichen Gegensätzen auszuwachsen. Die Tätigkeit Cerinths fällt anerkanntermaßen noch in die Lebenszeit des Apostels Johannes. Irgend welche Spuren einer Polemik gegen die Marcionitische oder die Valentinianische Gnosis sind, wie namentlich Funk² erschöpfend dargetan, in den Ignatiusbriefen nicht nachzuweisen.

Die Persönlichkeit des hl. Ignatius, wie sie uns in den Briefen entgegentritt, hat auf verschiedene Kritiker einen sehr verschiedenen Eindruck gemacht. Eben dort, wo die einen das Gepräge

¹ Vgl. St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats: Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“, Hft 77, Freiburg i. Br. 1900. A. Michiels, L'origine de l'épiscopat. Étude sur la fondation de l'église, l'œuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles (Dissertation), Louvain 1900, 8°. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 4, 1—2, Mainz 1904.

² Die Echtheit der Ignatianischen Briefe 72 ff.

lauterer Wahrheit fanden, wollten die andern deutliche Anzeichen einer betrügerischen Fiktion wahrnehmen. Man kann eben dem Denken und Fühlen des Märtyrers kein volles Verständnis entgegenbringen, ohne das Glauben und Hoffen des Märtyrers zu teilen. In sein Verlangen nach dem Märtyrertode haben viele Christen seiner Zeit voll und ganz eingestimmt. Das schon erwähnte Rundschreiben der Gemeinde zu Smyrna feiert diejenigen, welche, nachdem die heidnischen Richter das Urteil gesprochen, mit Freude und Begeisterung in den Tod gingen (c. 2), feiert den Heldenmut des Germanikus, welcher die wilden Tiere reizte, um desto schneller zu sterben (c. 3, 1)¹. Es ist auch kein Widerspruch, wenn Ignatius auf der einen Seite ein Stellvertreter Gottes und Christi zu sein beansprucht und auf der andern Seite als der letzte von allen syrischen Christen gelten will und gegen irgend einen von den Magnesiern gar nicht in Betracht zu kommen behauptet (Magn. c. 12). Derselbe Paulus, welcher sich rühmt, mehr gearbeitet zu haben als alle übrigen Apostel, bezeichnet sich bekanntlich doch auch selbst als den geringsten der Apostel und unwürdig, ein Apostel zu heißen (1 Kor 15, 9). Daß alle die angeblich unnatürlichen Züge der Persönlichkeit des hl. Ignatius vollends rätselhaft werden, wenn diese Persönlichkeit die Schöpfung eines Fälschers gewesen ist, soll nicht weiter betont werden.

Es ist bisher vorausgesetzt worden, daß die sieben Briefe ein geschlossenes Ganzes bilden und alle miteinander stehen und fallen. Erst in neuester Zeit hat man hin und wieder eine Scheidung vorgenommen. Renan wollte nur den Römerbrief als echt anerkennen, Bruston wollte umgekehrt nur den Römerbrief für eine Fälschung erklären². Aber diese Hypothesen beruhen auf so vielen und so großen Willkürlichkeiten, daß es genügen muß, sie erwähnt zu haben. Ein gewisser Unterschied zwischen dem Römerbriefe und den übrigen Briefen ist freilich zuzugestehen. Er begreift sich indessen ohne weiteres aus der Verschiedenheit der Veranlassung und der Adresse. Die sechs andern Briefe wenden sich an Bekannte und sind aus vertrauten Verhältnissen heraus geschrieben. Im Römerbriefe will Ignatius anknüpfen, gedrängt durch die Befürchtung, seinen heißesten Wunsch vereitelt zu sehen. Die Fragen, welche ihn innerhalb seiner kleinasiatischen Korrespondenz beschäftigten, blieben natürlich hier außer Betracht; es handelte sich lediglich um seine eigene Zukunft. Auf

¹ Funk (a. a. O. 100 ff) hat den Nachweis geliefert, daß auch der ganze Verlauf des Martyriums des hl. Ignatius, soweit derselbe sich in den Briefen abspielt, den Gesetzen und Gewohnheiten der Zeit in keiner Weise widerstreitet.

² E. Renan, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne: Histoire des origines du christianisme* 5, Paris 1877, x ff. E. Bruston, *Ignace d'Antioche*, Paris 1897, 1 ff.

der andern Seite erscheint der Römerbrief in allen Sammlungen von Ignatiusbriefen in Verbindung mit den übrigen, und deshalb hängt auch seine kritische Würdigung mit der der übrigen auf das engste zusammen. Wie bemerkt, hat schon Origenes, schon Irenäus, ja vielleicht schon das Rundschreiben der Smyrner den Römerbrief gekannt und benutzt.

F. J. J. A. Junius, *De oorsprong der brieven van Ignatius*, Tiel 1859, 8°. Die hier einschlägigen Schriften von Th. Zahn, J. Réville, E. Bruston sind schon Abs. 1 angeführt worden. F. X. Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe* aufs neue verteidigt. Mit einer literarischen Beilage: *Die alte lateinische Übersetzung der Ussherschen Sammlung der Ignatiusbriefe und des Polykarpbriefes*. Tübingen 1883, 8°. W. D. Killen, *The Ignatian Epistles entirely spurious: A reply to the R. R. Dr Lightfoot, Bishop of Durham*, Edinburgh 1886, 8°. R. C. Jenkins, *Ignatian difficulties and historic doubts: A letter to the Very Rev. the Dean of Peterborough*, London 1890, 8°. D. Völter, *Die Ignatianischen Briefe, auf ihren Ursprung untersucht*, Tübingen 1892, 8°. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 1897, 381—406. A. Stahl, *Ignatianische Untersuchungen. I. Die Authentie der sieben Ignatiusbriefe* (Inaug.-Diss.), Greifswald 1899, 8°. Ad. Hilgenfeld, *Die Ignatiusbriefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 46, 1903, 171—194 (gegen Jülicher, Pfeiderer, Knopf). H. P. Schim van der Loeff, *Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven brieven van Ignatius in de korte recensie* (Akademisch Preefschrift), Leiden 1906, 8°. D. Völter, *Die apostelischen Väter, neu untersucht*, Tl 2, 2: *Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe*, Leiden 1910.

Die Aufstellungen der Gegner der Echtheit der sieben Briefe näher zu verfolgen, scheint kaum nötig. Nach Völter wären die sechs nach Kleinasien gerichteten Briefe von dem aus der Schilderung des Lucianus von Samosata bekannten früheren Christen und späteren Kyniker Peregrinus Proteus während seiner christlichen Lebensperiode, um 150, aus der in den Briefen selbst gezeichneten Situation heraus geschrieben worden. Der Römerbrief hingegen sei das Machwerk eines um 180 mit raffinierter Nachahmung des Stiles der sechs älteren Briefe arbeitenden Fälschers. Alle auf Ignatius bezüglichen Stellen des Polykarpusbriefes seien spätere Einschübel. Nach Hilgenfeld sollen alle sieben Briefe das Elaborat eines Fälschers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts sein, desselben Fälschers, welcher gleichzeitig auch den Polykarpusbrief interpolierte. Auch Schim van der Loeff betrachtet alle sieben Briefe als eine zusammenhängende und planmäßige Fälschung, welche in den Jahren 165—175, und zwar zu Rom ans Licht getreten sei. Aus dem überlieferten Texte des Polykarpusbriefes habe das Messer der Kritik nicht weniger als 15 Stellen auszuscheiden.

6. Unechte Briefe und Schriften. — Die sog. längere Rezension der Ignatiusbriefe enthält, wie gesagt, die sieben echten Briefe in einer erweiterten, interpolierten Gestalt und außerdem noch sechs unechte Briefe. Die letzteren sind aus der längeren Rezension auch in die jüngeren Sammlungen von Ignatiusbriefen übergegangen (s. Abs. 3). Daß eine und dieselbe Hand die echten Briefe interpolierte und die unechten verfaßte und beide Gruppen von Briefen zu der in Rede stehenden Sammlung vereinigte, darf schon wegen des gänzlichen Mangels an gegenteiligen Anzeichen als ziemlich sicher

gelten¹. Die Reihenfolge der 13 Briefe ist auch bereits angegeben worden: 1. Maria von Kassobola an Ignatius, 2. Ignatius an Maria, 3. derselbe an die Trallier, 4. an die Magnesier, 5. die Tarsenser, 6. die Philipper, 7. die Philadelphier, 8. die Smyrner, 9. Polykarpus, 10. die Antiochener, 11. Hero, 12. die Epheser, 13. die Römer. Überblickt man diese Ordnung oder Unordnung, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Pseudo-Ignatius, wie der Urheber der Sammlung genannt zu werden pflegt, mit Absicht Echtes und Unechtes möglichst bunt gemischt hat. Auf zwei unechte Briefe folgen zwei echte und wieder auf zwei unechte drei echte und nochmals auf zwei unechte zwei echte.

In dem ersten Briefe bittet Maria den Bischof von Antiochien, er möge seinen jungen Freund Maris der Gemeinde von Anazarba als Bischof und einen andern jungen Mann namens Eulogius der Gemeinde von Kassobola² als Presbyter senden. Beide seien allerdings noch jung an Jahren (*νέους*, c. 2, 1). Aber aus der Heiligen Schrift selbst lasse sich ganz schlagend zeigen, daß die Jahre kein Hindernis der Weihe bilden könnten. Diesem Nachweise kann Ignatius in seinem Antwortschreiben nicht umhin, zuzustimmen; er erklärt also, der Bitte willfahren zu wollen, ergeht sich in schwülstigen Höflichkeitswendungen und ermahnt zu treuem Festhalten am rechten Glauben. Ein Satz des echten Magnesierbriefes (c. 3, 1) bietet dem Interpolator willkommenen Anlaß, auf Grund biblischer Zeugnisse noch einmal darzulegen, welche hervorragende Tätigkeit auch junge Männer schon im Dienste des Reiches Gottes entfaltet haben. Der unechte Brief an die Tarsenser dreht sich seinem ganzen Umfange nach um die an die Spitze gestellte Mahnung: „Stehet fest im Glauben“ (c. 1, 3). Der Philipperbrief ist in einzelnen Handschriften *περὶ βασιλείματος* überschrieben, insofern nicht mit Unrecht, als er eine dogmatische Abhandlung über den wahren Glauben darstellt, welche vom Taufbekenntnisse ausgeht. In dem Briefe an die Antiochener will Ignatius seine Gemeinde zum Aufhören der Christenverfolgung in Antiochien beglückwünschen und

¹ Hilgenfeld, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria*, Berol. 1902, hat freilich den einheitlichen Ursprung der Sammlung in Abrede gestellt und vielmehr drei verschiedene Hände mitwirken lassen: einen Origenisten des 3. Jahrhunderts, welcher fünf unechte Briefe, Maria an Ignatius, Ignatius an Maria, an die Tarsenser, die Antiochener und an Hero, erdichtete und an die sieben älteren Briefe anfügte (Ignatius I^a), einen Eusebianer oder Semiarianer des 4. Jahrhunderts, welcher den unechten Brief an die Philipper fertigte (Ignatius I^b) und einen andern Semiarianer des 4. Jahrhunderts, welcher die sieben älteren Briefe interpolierte (Ignatius II). Diese Lösung wird wenig Anklang finden. Siehe dagegen W. Koch in der Theol. Quartalschrift 86, 1904, 203 ff.

² Die Lage von Kassobola ist unbekannt. Vermutlich war es nicht weit entfernt von Anazarba in Cilicien. Als Variante zu „Kassobola“ tritt in der Überschrift des Briefes die Form „Kastabala“ auf. Kastabala ist der Name einer Stadt Ciliciens.

zugleich für die Zeit bis zur Wahl eines neuen Oberhirten Verhaltensmaßregeln erteilen. Hero, der Adressat des letzten Briefes, ist Diakon zu Antiochien und noch jung an Jahren (c. 3, 3), eben erst der väterlichen Pflege seines Bischofs entwachsen (c. 6, 1). Gleichwohl hat Ignatius ihn in prophetischem Geiste schon als seinen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle erkannt (c. 8, 3).

Alle unterschobenen Briefe versuchen durch Nachahmung von Ausdrücken und Wendungen und Herübernahme ganzer Sätze der echten Briefe sich ein gewisses ignatianisches Gepräge zu geben; der Brief an Hero ist ganz nach dem Muster des echten Briefes an Polykarpus gearbeitet. Den lebensprühenden Stil des hl. Ignatius hat der Fälscher freilich auch nicht entfernt zu erreichen vermocht; nur der Philipperbrief bekundet einen wärmeren Ton und auch eine gewisse stilistische und rhetorische Kunst. Die echten Briefe aber sind durch die Interpolationen ihrer Kraft und ihres Salzes sozusagen völlig beraubt worden.

Augenscheinlich hat Pseudo-Ignatius ein besonderes Interesse daran gehabt, nachzuweisen, daß auch junge Männer zu Bischöfen oder Priestern befördert werden dürfen. Vielleicht hatte sich in seiner Umgebung ein Mangel an geeigneten älteren Kandidaten für die höheren kirchlichen Würden fühlbar gemacht. Vielleicht war er selbst seiner jungen Jahre wegen vom Episkopat oder Presbyterat ausgeschlossen worden. Außerdem aber hat er unverkennbar die Absicht verfolgt, den berühmten Märtyrer von Antiochien zu einem Zeugen und Vorkämpfer seines Glaubens oder seiner Theologie zu stempeln. Es sind hauptsächlich trinitarische und christologische Stellen, an welchen er in die echten Briefe eingreifen zu sollen geglaubt hat. Gleichwohl wird jedoch die Frage nach seinem dogmatischen Standpunkte verschieden beantwortet. Zahn, Amelungk und andere sehen in Pseudo-Ignatius einen Arianer oder Semiarianer, Funk, Koch und andere halten ihn für einen Apollinaristen. Die letztere Auffassung dürfte den Vorzug verdienen. Sichere Kennzeichen einer antinicäischen Stellungnahme sind in der Fälschung nicht anzutreffen, im Gegenteil werden der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ausdrücklich *ὁμοῦτοι* genannt (Phil. 2, 4), „einer Ehre teilhaft“, im 4. und 5. Jahrhundert soviel als *ὁμοούσιος*, „eines Wesens teilhaft“, ein Ausdruck, welchen ein Arianer oder Semiarianer schwerlich je gebraucht haben würde¹. Dagegen wird, in vollster Übereinstimmung mit den Apollinaristen, gelehrt, der Sohn habe nur einen menschlichen Leib, nicht auch eine menschliche Seele angenommen, und daher sei es zu erklären, daß der Sohn ohne Sünde gewesen. „Wie soll der Gesetzgeber Übertreter

¹ Über die stehende Bedeutung dieses Ausdrucks s. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 348 ff; 3, 1907, 300 f.

gewesen sein, da er keine menschliche Seele hatte?“ (*τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν ὄχι ἀνθρωπείαν ψυχὴν ἔχοντα*; Phil. 5, 2)¹. „Gott das Wort wohnte in einem menschlichen Leibe“ (*θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατέσχευε*), aber „Gott wohnte inne, nicht eine menschliche Seele“ (*οὐ τὸ ἔννονον εἶναι θεόν, ἀλλ' ὄχι ἀνθρωπείαν ψυχὴν*, Philad. 6, 6).

Das Bekenntnis zum Apollinarismus gestattet auch einen Schluß auf die Lebenszeit des Fälschers, während sich als seine Heimat von vornherein die antiochenische Kirchenprovinz anbietet. Es dürfte sich indessen noch Genaueres ermitteln lassen. Auf die zahlreichen und mannigfachen Berührungspunkte zwischen der längeren Rezension der Ignatiusbriefe und den Apostolischen Konstitutionen hat schon Fr. Turrianus, der erste Herausgeber des letzteren Werkes (Venedig 1563), aufmerksam gemacht. Turrianus glaubte in der längeren Rezension den echten Text der Ignatiusbriefe zu besitzen und zweifelte auch nicht daran, daß die Apostolischen Konstitutionen das seien, wofür sie sich selbst ausgeben, ein Werk des hl. Klemens von Rom. Er schloß demnach, Ignatius habe Klemens fleißig benutzt. Seine Würdigung der Texte war zutreffend, seine Voraussetzungen bezüglich der Autoren unrichtig: ein Pseudo-Ignatius hat einen Pseudo-Klemens ausgeschrieben². Andere sind noch weiter gegangen, und in neuester Zeit hat namentlich Funk nach anfänglichem Zweifel mit Entschiedenheit die Ansicht verfochten, Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens seien eine und dieselbe Persönlichkeit gewesen, Pseudo-Ignatius habe in und mit den Apostolischen Konstitutionen sein eigenes früheres Werk zu Hilfe genommen. Auf die Beweisführung Funks soll später, bei Besprechung der Apostolischen Konstitutionen, näher eingegangen werden. Hier genüge es, hervorzuheben, daß Pseudo-Ignatius und Pseudo-Klemens in ganz ähnlicher Weise ältere Literaturdenkmäler bearbeiten, daß sie sich in derselben theologischen Ideenwelt bewegen, daß sie beide eine Vorliebe für dieselben dogmatischen Formeln und anderweitigen Redensarten bekunden. Die Identifizierung der Fälscher darf in der Tat einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen³. Es würde also auch auf Pseudo-Ignatius Anwendung finden, was Funk in Bezug auf Pseudo-Klemens nachgewiesen hat, daß er zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Syrien lebte und zu jenem Kreise von Apolli-

¹ Vgl. zu dieser Stelle Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 308 ff.

² Den Beweis liefert Funk a. a. O. 322 ff.

³ Ed. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen: Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 6, Straßburg 1910, 17 ff., will die Fälscher unterschieden wissen, erkennt aber an, daß beide zu einem und demselben „Kreise von Gleichgesinnten“ gezählt haben und „daß Pseudo-Ignatius die Apostolischen Konstitutionen stark geplündert hat“.

naristen gehörte, welche sich anerkanntermaßen eine Reihe literarischer Fälschungen haben zu Schulden kommen lassen¹.

Die vier nur lateinisch vorhandenen Briefe, zwei Briefe des Ignatius an den Apostel Johannes, einer an die allerseligste Jungfrau und ein Antwortschreiben der letzteren, sind so belanglos, daß auf eine nähere Kennzeichnung verzichtet werden darf. Im Mittelpunkt der ganzen Korrespondenz steht der Wunsch des Ignatius, die Mutter des Herrn zu sehen, um aus ihrem Munde die Bestätigung des Glaubens an den göttlichen Sohn zu empfangen. Die älteste Handschrift des lateinischen Textes gehört dem 12. Jahrhundert an; zuverlässige Spuren eines griechischen Textes sind nicht bekannt.

Einige arabisch und äthiopisch vorliegende Stücke, welche Exzerpte aus Briefen des hl. Ignatius sein wollen, sind eine dreiste monophysitische Fälschung.

Über die Ausgaben der längeren Rezension der Ignatiusbriefe, des griechischen Textes und der alten lateinischen Übersetzung, s. Abs. 3—4. Vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 116—167: „Der Fälscher“. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 281—315: „Pseudo-Ignatius. Theologie, Zeit und Vaterland“; 316—355: „Pseudo-Klemens und Pseudo-Ignatius“. Über die theologische Richtung des Pseudo-Ignatius handelte Funk von neuem in der Theol. Quartalschrift 74, 1892, 399—412, und diesen Aufsatz ließ er in erweiterter Gestalt wieder abdrucken in seinen Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 347—359: „Pseudo-Ignatius Apollinarist.“ A. Amelungk, Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. Ein Beitrag zur Geschichte einer literarischen Fälschung (Inaug.-Diss.), Leipzig 1899, 89. Funk, Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius: Theol. Quartalschrift 83, 1901, 411—426 (gegen Amelungk); mit Verbesserungen wiederholt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 298—310. W. Koch, Die pseudo-ignatianischen Schriften: Theol. Quartalschrift 86, 1904, 208—232. Ad. Hilgenfeld, Der unitarische Pseudo-Ignatius: Zeitschr. f. wiss. Theol. 47, 1904, 358—380 (gegen Koch).

Über die Ausgaben der vier nur lateinisch vorhandenen Briefe s. Abs. 3 bis 4. Vgl. Zahn a. a. O. 80—82. Funk, Patres apostol. 2, Proleg. xli—xlili.

Die angeblichen Auszüge aus Briefen des hl. Ignatius sind zuerst äthiopisch durch A. Dillmann bei W. Cureton, Corpus Ignatianum, Berol. 1849, 256—262 (äthiopisch und lateinisch), herausgegeben worden. Das arabische Original der äthiopischen Übersetzung hat G. Mösinger ans Licht gezogen: Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetone editi, publ. iuris factum a G. Moesinger, Oeniponti 1872, 13 ff. Eine neue Ausgabe des arabischen Textes besorgte W. Wright bei Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2, 2, 883—890 (arabisch und englisch). Die Herkunft der streng monophysitischen und antinestorianischen Texte ist, soviel ich weiß, noch nicht untersucht worden.

Eine bei den syrischen Jakobiten (Monophysiten) in Gebrauch befindliche Liturgie unter dem Namen des hl. Ignatius ward lateinisch herausgegeben von Renaudot, Liturg. Orient. Coll., Paris. 1716, 2, 215—227; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 5, 969—978.

¹ Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 359 ff.

In dem etwa dem 8. oder 9. Jahrhundert angehörenden griechischen Verzeichnisse der 60 kanonischen Bücher (bei Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 1, 292) treten die sonst nicht nachweisbaren Titel auf: *Διδασκαλία Κλήμεντος, Ἰγνατίου διδασκαλία, Πολυκάρπου διδασκαλία*. Wie unter der „Lehre des Klemens“ der Klemensbrief (oder die sog. zwei Klemensbriefe an die Korinther) und unter der „Lehre des Polykarpus“ der Polykarpusbrief, so werden unter der „Lehre des Ignatius“ die sieben Ignatiusbriefe (oder die sog. längere Rezension der Ignatiusbriefe) verstanden sein.

Über einzelne Ignatius zugeeignete, aber in den Briefen nicht vorkommende Sprüche vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 785, K. Holl. Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela: Texte und Untersuchungen usf. 20, 2, Leipzig 1899, 28–31.

7. Leben und Leiden des hl. Ignatius. — Über das frühere Leben des hl. Ignatius mangelt jede verbürgte Kunde. Die Meinung, Ignatius sei jenes Kind gewesen, welches der Herr den Jüngern bei ihrem Rangstreite zur Nachahmung vorstellte (Mt 18, 1 ff), taucht erst bei Simeon Metaphrastes (Mart. S. Ign. c. 1) auf und ist wohl nur durch den zweiten Namen des Heiligen, Theophorus, veranlaßt. Übrigens lautet dieser Name *θεοφόρος*, was nach sonstiger Analogie soviel als Gottesträger ist, im Unterschiede von *θεόφορος* = von Gott getragen¹. Hieronymus bezeichnet Ignatius als einen Schüler des Apostels Johannes. Die Angabe der Eusebianischen Chronik, daß Papias von Hierapolis und Polykarpus von Smyrna den Unterricht des Apostels Johannes genossen, erweitert Hieronymus (Chron. ad a. Abr. 2116) durch den Zusatz: „et Ignatius Antiochenus“, auch wohl eine bloße Vermutung, welche allerdings in dem sog. Martyrium Colbertinum (c. 1, 1; 3, 1) wiederkehrt. Feststehende Tatsachen sind nur der Episkopat und das Martyrium des hl. Ignatius.

Nach der übereinstimmenden Tradition des Altertums war er der zweite oder mit Einschluß des hl. Petrus der dritte Bischof von Antiochien in Syrien. An die Stelle des hl. Petrus, versichert Eusebius, trat Evodius, und auf Evodius folgte Ignatius (Hist. eccl. 3, 22; cf. Chron. ad a. Abr. 2085). Dieselbe Überlieferung bezeugen Origenes (Hom. 6 in Luc.) und Hieronymus (De vir. ill. 16). Die Angabe der Apostolischen Konstitutionen (7, 46), Evodius sei von Petrus, Ignatius von Paulus zum Bischof ordiniert worden, kann keinerlei Wert beanspruchen². Die Zeit des Episkopates des hl. Ignatius verlegt Eusebius in der Chronik zwischen die Jahre 2085 und

¹ Vgl. über den Namen Theophorus Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe 111 ff.

² Vgl. die Angabe der Apostolischen Konstitutionen über Klemens und Linus § 11, 1. — Wenn Bruston, Ignace d'Antioche, Paris 1897, 23 ff, behauptet, Ignatius sei nicht Bischof, sondern Diakon gewesen, so hängt dies damit zusammen, daß Bruston den Römerbrief, in welchem Ignatius sich selbst Bischof nennt (c. 2, 2), als unecht verwerfen will. Selbstverständlich würde aber der Ausfall dieses Zeugnisses durchaus aufgewogen werden durch die Aussagen der späteren Überlieferung.

2123 Abrahams oder zwischen das Jahr 1 Vespasians und das Jahr 10 Trajans. Harnack¹ glaubte früher eine sog. schematische Anlago der antiochenischen Bischofsliste der Chronik nachweisen zu können und die Zeit des Episkopates des hl. Ignatius bedeutend herabrücken, seinen Tod auf etwa 138 ansetzen zu dürfen. Dieser Versuch ist indessen von allen Seiten als unbegründet abgelehnt und später auch von Harnack² selbst zurückgenommen worden. Daß Eusebius den Tod des hl. Ignatius in die Regierungszeit Trajans (98—117) gesetzt hat, steht außer Zweifel. Das Jahr des Todes aber scheint ihm unbekannt gewesen zu sein, und die Fassung oder Stellung seiner Notiz gibt kein Recht, den Tod auf ein bestimmtes Jahr Trajans zu fixieren. Freilich ist dies schon früh verkannt worden; Hieronymus (*De vir. ill.* 16) läßt Ignatius im elften Jahre Trajans sterben, und das Martyrium Colbertinum (c. 2) im neunten Jahre Trajans, und beide Datierungen sind allem Anscheine nach auf die Eusebianische Chronik zurückzuführen.

Daß Ignatius als Märtyrer starb, berichtet schon Polykarpus (*Ep. ad Phil.* c. 9). Durch Irenäus (*Adv. haer.* 5, 28, 4) und Origenes (*Hom.* 6 in *Luc.*) erfahren wir, daß er den wilden Tieren vorgeworfen wurde. Origenes gibt zugleich Rom als die Stätte des Martyriums an. Die Zeit bestimmt, wie gesagt, Eusebius. Durchaus unglaubwürdig ist die Nachricht des erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts schreibenden Chronisten Johannes Malalas aus Antiochien, Ignatius sei zu Antiochien Märtyrer geworden, und zwar zur Zeit des großen Erdbebens, von welchem die Stadt am 13. Dezember 115 betroffen wurde³. Für die näheren Umstände, unter welchen Ignatius litt, können als zuverlässige Quelle einzig und allein die sieben Briefe in Betracht kommen. Es sind zwar fünf verschiedene, zum Teil umfangreichere Ignatius-Martyrien oder Ignatius-Akten auf uns gekommen. Aber schon der älteste dieser Berichte, das angeblich von Augenzeugen herrührende Martyrium Colbertinum, verdient nur sehr beschränktes Vertrauen, und die jüngeren Berichte dürfen vollends unberücksichtigt bleiben. Nach dem Martyrium Colbertinum (c. 2) soll Kaiser Trajan persönlich das Todesurteil über Ignatius gesprochen haben, als er auf dem Feldzuge gegen Armenien und die Parther zu Antiochien weilte, im neunten Jahre seiner Regierung, d. i. 26. Jan. 106 bis 26. Jan. 107. Diese Darstellung unterliegt schweren Bedenken. Eine Verurteilung durch den Kaiser selbst läßt sich mit den Andeutungen und Voraussetzungen der sieben Briefe, insbesondere mit der ganzen Tendenz des Römerbriefes kaum oder gar nicht vereinbaren

¹ Die Zeit des Ignatius, Leipzig 1878.

² *Gesch. der altchristl. Literatur* 2, 1, 381 ff.

³ *Joh. Mal., Chronogr.* 11: ed. Dindorf 276; Migne, *PP. Gr.* 97, 417.

und ist auch allen andern noch etwa in Frage kommenden Zeugen des Martyriums unbekannt. Das angegebene Datum aber kann nicht zutreffen, weil der parthische Krieg erst 112 begonnen hat und ein früherer orientalischer Feldzug Trajans bisher nicht nachgewiesen werden konnte¹. Überhaupt wird das Colbertinum durch mannigfache Widersprüche gegen die sieben Briefe in hohem Grade verdächtig und entwertet; es kann nicht, wie es vorgibt, von Begleitern des Heiligen auf seinem Wege von Antiochien nach Rom geschrieben, es muß vielmehr eine Fälschung sein, mag es auch durch Schlichtheit und Einfachheit vor so vielen andern gefälschten Märtyrerakten sich vorteilhaft anszeichnen. Als Sterbetag des Märtyrers wird im Colbertinum der 20. Dezember des Jahres 107 bezeichnet („als bei den Römern Sura und Senecio zum zweitenmal Konsuln waren“, c. 7, 1). Die griechische Kirche begeht heute noch das Gedächtnis des hl. Ignatius am 20. Dezember, während die lateinische Kirche sein Fest am 1. Februar feiert. Als Schauplatz des Martyriums wird das römische Amphitheater genannt (c. 7, 3), und der Geschichtlichkeit dieser Angabe steht nichts im Wege².

Über das Leiden des hl. Ignatius liegen, wie bemerkt, fünf verschiedene Berichte vor. Zwei derselben sind voneinander unabhängige Originalarbeiten; die drei andern sind aus mannigfacher Verschmelzung und Überarbeitung der beiden ersten hervorgegangen. a) Der älteste Bericht wurde griechisch zuerst 1689 durch Th. Ruinart aus einem Cod. Colbertinus zu Paris saec. X herausgegeben und in der Folge gewöhnlich Martyrium Colbertinum betitelt. Lightfoot hat denselben Antiochenisches Martyrium genannt (s. unter b). Er hat auch noch zwei andere Handschriften des griechischen Textes, zu Jerusalem und auf dem Sinai, ans Licht gezogen. Würde dieses Martyrium wirklich, wie es vorgibt, von Augenzeugen verfaßt sein, so wäre es an die Spitze der noch erhaltenen Märtyrerakten zu stellen. Aus den schon ange deuteten Gründen wird es jedoch von den bedeutendsten Kritikern der Neuzeit mit Recht für eine Fälschung erklärt und die Abfassung in das 4. oder 5. Jahrhundert verlegt. Der griechische Text ist seit 1689 den meisten Ausgaben der Briefe des hl. Ignatius beigegeben worden: Migne, PP. Gr. 5, 979—988; Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lips. 1876, 301—306; Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2, London 1885 1889, 2, 473—491; Funk, Patres apostol.² 2, 276—287; Hilgenfeld, Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria 34—43. Eine alte lateinische Übersetzung, schon 1647 durch J. Ussher veröffentlicht, ward neuerdings herausgegeben von Lightfoot a. a. O. 643—652. Eine syrische Übersetzung, vollständig zuerst 1872 durch G. Mösinger zu Tage gefördert, ward neuerdings von W. Wright herausgegeben bei Lightfoot a. a. O. 687—708. Neuere Übersetzungen sind den meisten Übersetzungen der Briefe des hl. Ignatius (vgl. Abs. 1) beigegeben. Versuche, die Echtheit und Glaub-

¹ Insbesondere auch nicht nachgewiesen worden ist von Nirschl, Das Todesjahr des hl. Ignatius von Antiochien und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan, Passau 1869.

² Siehe H. Delehaye, L'amphithéâtre Flavian et ses environs dans les textes hagiographiques: Analecta Bollandiana 16, 1897, 250 f.

würdigkeit des Martyrium Colbertinum zu retten, unternahmen in neuester Zeit A. Brüll in der Theol. Quartalschrift 66, 1884, 607—620; J. Düret in den Kathol. Schweizer-Blättern 6, 1890, 297—337 466—496; 7, 1891, 54 bis 68; B. Sepp in den Historisch-politischen Blättern 122, 1898, 360—370, sowie im Katholik 1901. 2, 264—273. Gegen diese Versuche wandte sich Funk in der Theol. Quartalschrift 75, 1893, 456—465, und wiederum in seinen Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 338 bis 347. — b) Ein von dem Colbertinum durchaus unabhängiges griechisches Martyrium ward zuerst 1857 von A. R. M. Dressel aus einer Handschrift der Vaticana herausgegeben und nach dem Fundorte Martyrium Vaticanum genannt. Inzwischen sind jedoch noch zwei andere Handschriften des griechischen Textes, zu Oxford und zu Paris, bekannt geworden. Diese Akten mögen im 5. Jahrhundert entstanden sein und können keinen geschichtlichen Wert beanspruchen. In Übereinstimmung mit dem an erster Stelle genannten Martyrium lassen dieselben den Kaiser selbst das Todesurteil über Ignatius fällen, im Unterschiede von jenem Martyrium aber lassen sie die gerichtlichen Verhandlungen nicht zu Antiochien, sondern zu Rom stattfinden. Mit Rücksicht hierauf hat Lightfoot das erste Martyrium Antiochenisches, das zweite Römische Martyrium genannt. Der griechische Text des zweiten Martyriums ward neuerdings herausgegeben von Zahn a. a. O. 307—316; Lightfoot a. a. O. 492—536; Funk, Patres apostol. 2, 218—245. Eine koptische (bohairische) Übersetzung edierte P. le Page Renouf bei Lightfoot 865—881. Eine englische Übersetzung gab Lightfoot 575—584. — c) Ein nur lateinisch vorhandenes Martyrium, nach den ersten Herausgebern Martyrium der Bollandisten genannt, ist aus den beiden vorhin besprochenen Martyrien zusammengestellt. Eine neue Ausgabe von Funk a. a. O. 2, 259—275. — d) Ein nur armenisch vorliegendes Martyrium, zuerst herausgegeben von J. B. Aucher, ist gleichfalls eine, allerdings freiere und künstlerichere Kompilation aus den beiden ersten Martyrien. Eine neue Ausgabe von J. H. Petermann: S. Ignatii Patris apostol. quae feruntur epistolae, Lips. 1849, 496—549. Einige Bruchstücke wurden auch herausgegeben von P. Martin bei J. B. Pitra, Analecta sacra 4, Paris. 1883, 2—5 280—281. — e) Noch weiter in bunter Mischung und freier Umgestaltung des Stoffes der beiden ersten Martyrien geht endlich ein von J. B. Cotelier herausgegebenes griechisches Martyrium von der Hand des vielberufenen Hagiographen Simeon Metaphrastes in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Neue Ausgaben von Zahn a. a. O. 316—325; Funk a. a. O. 2, 246—258. — Näheres über die genannten Martyrien und ihr Verhältnis zueinander bei Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 2—56; Lightfoot a. a. O. 363—470.

8. Evodius von Antiochien. — Evodius, der Vorgänger des hl. Ignatius auf dem Bischofsstuhle von Antiochien (Eus., Hist. eccl. 3, 22), mag hier auch erwähnt werden, weil späte Epigonen unter seinem Namen theologische Schriften in Umlauf gesetzt haben. Der erste, welcher Evodius als Schriftsteller namhaft macht und in vollen Tönen feiert, ist ein Pseudo-Chrysostomus (De pseudopropheticis et falsis doctoribus c. 6, bei Migne, PP. Gr. 59, 560), welcher im 6. Jahrhundert gelebt haben mag und von einigen mit dem Patriarchen Johannes Nesteutes von Konstantinopel (582 bis 595) identifiziert wird. Er redet indessen nur ganz allgemein von einer schriftstellerischen Tätigkeit des alten Bischofs, ohne über die Schriften selbst irgend welchen Aufschluß zu geben. Dagegen schreibt Nicephorus Kallistus in seiner Kirchengeschichte 2, 3: „Evodius, ein Nachfolger der heiligen Apostel, bemerkt in seinen Schriften, insbesondere aber in dem Briefe, welchen er ‚Licht‘ überschrieben hat (ἐν τοῖς ἀποτῶν συγγράμμασι, μέλι-

στα δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ἣν Φῶς ἐπέγραψε), auch folgendes . . .⁴ Diese Stelle galt bis vor kurzem als das einzige Zeugnis über die Schriften des Evodius in der gesamten griechischen Literatur. „Die Quelle des Nicephorus ist unbekannt, die Sache zur Zeit völlig rätselhaft“, sagte Harnack im Jahre 1893 (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 781). Inzwischen ist wenigstens die Quelle des Kirchenhistorikers ans Licht gezogen worden. Es ist eine spätere Überarbeitung der Chronik Hippolyts von Theben, aus einer vielgenannten Handschrift der Bodleyana, Cod. Baroccianus 142 saec. XIV/XV, mit bekannter Sorgfalt herausgegeben von Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben, Münster i. W. 1898, 26—30. Das Zitat lautet hier (S. 27): „Auch dies findet sich in den Schriften des hl. Evodius, und namentlich in seinem Briefe, welcher ‚Licht‘ betitelt ist (ἐν τοῖς τοῦ ἁγίου Εὐδοίου τῆς γράμματι, καὶ μᾶλλον ἐν τῇ αὐτοῦ ἐπιστολῇ τῇ λεγομένῃ Φῶς): Christus hat mit eigenen Händen nur den Petrus getauft, Petrus aber den Andreas und die Söhne des Zebedäus, Andreas aber und die Söhne des Zebedäus die übrigen Apostel und die Siebzig, während die Gottesmutter von Petrus und Johannes dem Theologen getauft worden ist.“ Das Alter der in Rede stehenden Rezension der Chronik Hippolyts läßt sich leider nicht genauer bestimmen. Der ursprüngliche Text der Chronik, welcher das Evodiuszitat nicht kennt, stammt nach den Untersuchungen Diekamps aus den Jahren 650—750.

Andere Schriften unter dem Namen des hl. Evodius sind in koptischer Sprache überliefert. Eine koptische Rede „De dormitione Beatae Mariae“ veröffentlichten E. Revillout, *Apocryphes coptes du N. T.: Etudes égyptologiques* 7, Textes 1, Paris 1876, 4^o, 75—112 (vgl. 72—74), und P. de Lagarde, *Aegyptiaca*, Gottingae 1883 et 1896, 8^o, 38—63. Eine koptische Rede „De passione Domini nostri Iesu Christi“ veröffentlichte F. Rossi, *Trascrizione con traduzione italiana di un testo copto del Museo Egizio di Torino: Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, serie 2, tom. 42, 1892, 107—252. Rossi hat dem koptischen Texte eine italienische Übersetzung beigegeben. Die erstgenannte Rede ist ins Englische übersetzt worden von F. Robinson, *Coptic apocryphal Gospels: Texts and Studies* 4, 2, Cambridge 1896, 44—67. Robinson äußerte gleichzeitig die Vermutung, daß noch einige andere koptische Fragmente, welche in den Handschriften anonym auftreten, Überbleibsel von Evodiuschriften darstellen. Jene beiden Reden nennen als ihren Verfasser übereinstimmend den seligen Abbas Euchodius bzw. Evodius, den Patriarchen und Erzbischof der großen Stadt Rom, den zweiten nach Petrus, dem großen Apostel. Irrtümlich ist Evodius von Antiochien nach Rom versetzt worden. Er spricht hier wie dort als Augenzeuge der behandelten Ereignisse. In der Predigt über das Entschlafen Mariens versichert er gleichzeitig mit Alexander und Rufus (Mk 15, 21) vom Herrn selbst berufen und in die Zahl der 72 Jünger aufgenommen worden zu sein. Die Predigt über das Leiden Christi will er zu der Zeit gehalten haben, da Kaiser Klaudius die Vertreibung der Juden aus Rom dekretierte.

Es ist nicht anzunehmen, daß das griechische Brieffragment jemals in näherer Beziehung zu den koptischen Schriften gestanden habe. Das Fragment redet von den 70 Jüngern, die Predigt über das Entschlafen Mariens von den 72 Jüngern. Die Unechtheit sämtlicher Evodiuschriften bedarf keines weiteren Beweises. Alle ohne Ausnahme, auch das kurze griechische Fragment, geben sich selbst deutlich als Machwerke einer verhältnismäßig sehr späten Zeit zu erkennen. Echte Schriften des Evodius hätten schwerlich den alten Kirchenschriftstellern ganz unbekannt bleiben können. Vgl. Diekamp a. a. O. xxxiv—xl.

§ 13. Polykarpus von Smyrna.

(1. Lebensumstände. 2. Der Philipperbrief. 3. Zweifelhafte und Unechtes.)

1. Lebensumstände. — Einer der sieben Briefe des hl. Ignatius war an Bischof Polykarpus von Smyrna gerichtet. Über diesen ehrwürdigen Zeugen der alten Kirche hat namentlich Irenäus einige wertvolle Nachrichten aufbewahrt. Die sehr wahrscheinlich im 4. Jahrhundert entstandene „Vita S. Polycarpi (auctore Pionio)“ hingegen entbehrt eines geschichtlichen Wertes. Irenäus hatte als Knabe die Predigten des greisen Bischofs von Smyrna besucht, und noch im hohen Alter stand ihm das Bild des Predigers greifbar und lebendig vor der Seele. „Ich könnte dir“, schreibt er an einen auf Abwege geratenen Presbyter, welcher gleichfalls Polykarpus persönlich kennen gelernt hatte (Ep. ad Florinum, bei Eus., Hist. eccl. 5, 20, 6), „noch den Ort angeben, wo der selige Polykarpus saß und lehrte, und sein Aus- und Eingehen und sein ganzes Verhalten und sein Aussehen und die Verträge, welche er an das Volk richtete, und wie er von seinem Verkehre mit Johannes erzählte und mit den andern, welche den Herrn gesehen hatten, und wie er deren Worte anführte und was er von ihnen über den Herrn und seine Wundertaten und seine Lehre gehört hatte.“ Unter Johannes ist ohne Zweifel der Apostel Johannes verstanden, und nach Tertullian (De praescript. haer. c. 32) ist Polykarpus auch durch den Apostel Johannes zum Bischof von Smyrna bestellt worden, während Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4) sich begnügt, zu sagen, Polykarpus sei von Aposteln (ὁπὸ ἀποστόλων) zum Bischof eingesetzt worden. Eusebius (a. a. O. 3, 36, 1) schließt sich an die Ausdrucksweise des hl. Irenäus an, Hieronymus (De vir. ill. c. 17) an Tertullian. Als Ignatius auf seinem Leidenswege nach Smyrna kam, waltete Polykarpus bereits des bischöflichen Amtes, ein treuer Hüter der Überlieferung der Apostel. „Er lehrte“, versichert Irenäus (a. a. O.), „stets das, was er auch von den Aposteln erlernt hatte, was auch die Kirche verkündet, was auch allein wahr ist.“

Zur Zeit des Papstes Anicetus weilte Polykarpus zu Rom und verhandelte mit dem Papste über verschiedene kirchliche Angelegenheiten (Iren., Ep. ad Victorem, bei Eus. a. a. O. 5, 24, 16), hauptsächlich aber „über den Tag der Osterfeier“ (Eus. 4, 14, 1; Hier. a. a. O.). Das Pontifikat Anicets wird auf die Jahre 154/155 bis 166/167 berechnet¹; die Verhandlungen können also nicht vor Ende 154

¹ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 342, meint, der Amtsantritt Anicets sei deshalb nicht ganz genau festzustellen, „weil er wohl der erste streng monarchische Bischof in Rom gewesen ist“. Als ob der Amtsantritt der späteren Päpste des 2. Jahrhunderts genauer festzustellen wäre! Siehe Harnacks eigene Liste a. a. O. 726. Vgl. etwa J. Chapmann, Y a-t-il eu des papes avant Anicet? Revue Bénéd. 19, 1902, 149—156.

oder Anfang 155 angesetzt werden. In Sachen der Osterfeier vertrat Anicetus die abendländische, Polykarpus die quartadecimanische Praxis, und eine Einigung ward nicht erzielt. „Denn weder konnte Anicetus den Polykarpus bewegen, den Gebrauch aufzugeben, welchen er mit Johannes, dem Jünger unseres Herrn, und mit den andern Aposteln, mit welchen er verkehrte, stets beobachtet hatte, noch auch bewog Polykarpus den Anicetus, sich diesem Gebrauche anzuschließen, indem letzterer erklärte, er müsse an der Gewohnheit seiner Vorgänger (τῶν πρὸ αὐτοῦ παρεσθῦντέρων) festhalten. Gleichwohl hielten sie Gemeinschaft miteinander, und Anicetus ließ den Polykarpus ehrenhalber in der Kirche die Eucharistie feiern, und in Frieden gingen sie auseinander.“ So Irenäus in dem berühmten Briefe, welchen er aus Anlaß der späteren Osterstreitigkeiten an Papst Viktor richtete (bei Eus. 5, 24, 16 f.). In anderem Zusammenhange (Adv. haer. 3, 3, 4) meldet Irenäus, Polykarpus habe zu Rom viele Valentinianer und Marcioniten und andere Häretiker „zur Kirche Gottes“ bekehrt. Als Marcion ihm einst begegnete und ihn fragte, ob er ihn kenne, habe Polykarpus geantwortet: „Freilich kenne ich den Erstgeborenen des Satans!“¹ Zeit und Ort dieser Begegnung mit Marcion hat Irenäus nicht angegeben; Hieronymus (a. a. O.) hat dieselbe in den Aufenthalt des hl. Polykarpus zu Rom verlegen zu dürfen geglaubt.

Bald nach seiner Rückkehr von Rom sollte Polykarpus, 86 Jahre alt, seine Pilgerschaft mit dem Märtyrertode beschließen. Von dem Verlaufe des Martyriums hat die Gemeinde zu Smyrna in einem Rundschreiben der gesamten Christenheit Kenntnis gegeben. Auf die Zumutung, Christus zu schmähen, erwiderte Polykarpus: „Sechsendachtzig Jahre diene ich ihm², und er hat mir nie etwas zuleid gethan; und wie kann ich meinen König lästern, welcher mich erlöst hat?“ (Mart. S. Polyc. c. 9, 3.) Er wurde zum Feuertode verurteilt, und als die Flammen seiner schonten, wurde er mit einem Dolche durchbohrt (ebd. c. 16). Der Leichnam ward verbrannt (c. 18, 1). Es war an einem Sabbat, am zweiten des Monats Xanthikus (23. Februar), unter dem Prokonsulate des Statius Quadratus (c. 21; vgl. 8, 1).

¹ Im Philipperbriefe (c. 7, 1) nennt Polykarpus den Leugner der Auferstehung und des Gerichtes einen „Erstgeborenen des Satans“.

² ὡγδοήκοντα καὶ ἕξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ. Es ist nicht von den Jahren des Lebens, sondern von den Jahren des Dienstes Christi die Rede. Nichtsdestoweniger ist der nächstliegende Sinn der Worte jedenfalls der: Ich bin von christlichen Eltern geboren und jetzt 86 Jahre alt. Auf unzureichende Gründe gestützt, will Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 4, 1891, 249 ff.; 6, 1900, 95 ff. annehmen, Polykarpus sei gegen 100 Jahre alt geworden. Wenn Irenäus, Adv. haer. 3, 3, 4, sagt, Polykarpus habe als hochbetagter Greis. πάνυ γηραιός. ein glorreiches Ende genommen, so dürfte auch ein Alter von 86 Jahren diesem Ausdrucke vollauf gerecht werden. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 342 ff.

Dieses Datum ist der Gegenstand langwieriger Untersuchungen gewesen. Die Zeit des Prokonsulates des Statius Quadratus schien sich nicht näher bestimmen zu lassen. Waddington¹ wollte den Schlüssel gefunden haben. Aus den Schriften des Rhetors Älius Aristides, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, sei zu ersehen, daß Statius Quadratus im Mai 154 oder 155, vielleicht auch schon 153, Prokonsul von Asien geworden sei. Aus dem Martyrium S. Polycarpi dürfe geschlossen werden, daß Quadratus im Februar 155 Prokonsul war, weil 155 der 23. Februar wirklich, wie das Martyrium angibt, auf einen Samstag fiel. Waddingtons Berechnung ist von verschiedenen Gelehrten, Lipsius, v. Gebhardt, Réville, Egli u. a., geprüft und im wesentlichen für richtig befunden worden. Dennoch beruhte sie, wie Schmid² zeigte, auf einem Irrtum oder einer Verwechslung. Der von Aristides erwähnte Quadratus hat mit dem Prokonsul Quadratus nichts zu tun. Letzterer, auch durch Inschriften als Prokonsul von Asien bezeugt, ist vielmehr zu identifizieren mit dem Konsul Statius Quadratus des Jahres 142. Zwischen 151 und 157 muß er Prokonsul von Asien gewesen sein³. Wiewohl demnach der Ausgangspunkt der Berechnung Waddingtons verfehlt war, so wird doch das Endergebnis richtig sein: Polykarpus ist am 23. Februar 155 gemartert worden. Denn erst im Jahre 166 ist der 23. Februar wiederum auf einen Samstag gefallen. Doch hat Turner, gestützt auf die Erwägungen, daß der fragliche Samstag, in dem Martyrium S. Polycarpi *οὐββατον μέγα* genannt (c. 8, 1; 21), das Purimfest der Juden gewesen sei, welches 156, nicht aber 155, in das letzte Drittel des Februars fiel, und daß der 2. Xanthikus (c. 21), sonst allerdings der 23. Februar, in einem Schaltjahr auch der 22. Februar sein könne, dem 22. Februar 156 vor dem 23. Februar 155 den Vorzug gegeben, und Schwartz hat sich gleichfalls für den 22. Februar 156 entschieden. Starb Polykarpus am 23. Februar 155, so wird er 154 zu Rom bei Papst Anicetus gewesen sein. Starb er im Alter von 86 Jahren, so muß er 68/69 geboren sein.

Das wiederholt angezogene Martyrium S. Polycarpi soll später noch, gelegentlich der Märtyrerakten, zur Sprache kommen, und im Anschluß an dasselbe soll auch die mit Unrecht von P. Corssen (1904) und Ed. Schwartz (1905) für ein altes und wertvolles Dokument erklärte, als Geschichts-

¹ Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, Paris 1867.

² Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides: Rhein. Museum f. Philol. 1893, 53 ff.

³ Freilich hat auch Schmid keine ungeteilte Zustimmung gefunden. Corssen (Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. 3, 1902, 61 ff) und Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Berlin 1905, 125 ff, haben den Prokonsul Quadratus wieder mit dem von Aristides genannten Quadratus identifiziert.

quelle vielmehr unbrauchbare „Vita S. Polycarpi (auctore Pionio)“ gewürdigt werden.

Über das Leben und die Chronologie des Lebens des hl. Polykarpus vgl. außer den Prolegomena und Noten der Ausgaben des Philipperbriefes (Abs. 2), insbesondere der Ausgabe Lightfoots, folgende Abhandlungen: W. H. Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide; Mémoires de l'Institut Imp. de France, Académie des inscriptions et belles-lettres 26, 1^o partie, Paris 1867, 203—268 (232—241: Proconsulat de Quadratus). J. Réville. De anno dieque quibus Polycarpus Smyrnae martyrium tulit, Genevae 1880, 8^o. C. H. Turner, The day and year of St. Polycarp's martyrdom: Studia biblica et ecclesiastica 2, 1890, 105—155. Th. Zahn, Zur Biographie des Polykarpus und des Irenäus: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 4, herausgegeben von J. Haufleiter und Th. Zahn, Erlangen 1891, 249—283. W. Schmid, Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 48, 1893, 53—83; vgl. Schmid's Artikel über Aristides bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 2, 1896, 886—894. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, 1897, 334—356. Zahn, Forschungen usw. 6, 1900, 94—109: „Polykarp von Smyrna“. P. Corsen, Das Todesjahr Polykarpus: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 3, 1902, 61—82. J. Chapman, La date de la mort de S. Polycarpe: Revue Bénéd. 19, 1902, 145—149. K. Bihlmeyer, Der Besuch Polykarpus bei Anicet und der Osterfeierstreit: Der Katholik 1902, 1, 314—327. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln: Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 8, 6, Berlin 1905, 125—138: „Die jüdische Pascha-rechnung und das Martyrium Polykarpus“.

2. Der Philipperbrief. — Irenäus spricht von Briefen (*ἐπιστολαί*), welche Polykarpus „teils an benachbarte Gemeinden sandte, um sie (im Glauben) zu befestigen, teils an einzelne Brüder, um sie zu belehren und zu ermahnen“ (Ep. ad Flor., bei Eus. Hist. eccl. 5, 20, 8). Einer dieser Briefe war an die Gemeinde zu Philippi gerichtet. „Es gibt aber auch“, schreibt Irenäus bei einer andern Gelegenheit, „einen sehr tüchtigen (*ικανωτάτην*) Brief des Polykarpus an die Philipper, aus welchem diejenigen, welche guten Willens und auf ihr Heil bedacht sind, die Fern seines Glaubens und die Predigt der Wahrheit erschen können“ (Adv. haer. 3, 3, 4). Eusebius führt aus dem Briefe des hl. Polykarpus an die Philipper zwei längere Stellen an, welche von Ignatius und dessen Briefen handeln (a. a. O. 3, 36, 13—15), und bemerkt weiterhin, Polykarpus bediene sich in diesem Briefe einiger Zeugnisse aus dem ersten Briefe des hl. Petrus (4, 14, 9). Von andern Briefen des hl. Polykarpus ist bei Eusebius nicht die Rede. Auch Hieronymus hat über die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Polykarpus nichts weiteres zu berichten als: „Scripsit ad Philippenses valde utilem epistolam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur“ (De vir. ill. c. 17). Der Ausdruck „in Asiae conventu“ ist etwas sonderbar; man erwartet „conventibus“. Es ist aber durchaus nicht unwahrscheinlich, daß ein Brief des hl. Polykarpus in Kleinasien bei den gettesdienstlichen Zusammenkünften zuweilen vorgelesen

wurde und daß diese Sitte bis in die Tage des hl. Hieronymus hinein sich erhielt¹. Eine auffällige Redeweise liegt auch vor, wenn Hieronymus das Gerücht dementiert, er habe „sanctorum Papiac et Polycarpi volumina“ übersetzt (Ep. 71, ad Lucin., c. 5). Es wäre unzulässig, zu folgern, Hieronymus habe außer dem Philipperbriefe noch andere Schriften des hl. Polykarpus gekannt.

Es befremdet demnach nicht, daß auch heute nur noch der Philipperbrief bekannt ist. Die sonstigen Briefe, deren Irenäus gedachte, sind zu Grunde gegangen. Der Philipperbrief aber ist nur sehr mangelhaft überliefert, insofern die griechischen Handschriften, aus einem Archetypus stammend, sämtlich stark verstümmelt sind, und das letzte Drittel des Briefes erst aus einer zwar alten, aber ungewöhnlich nachlässigen lateinischen Version ins Griechische zurückzuübersetzen ist. Polykarpus antwortet auf ein nicht mehr erhaltenes Schreiben der Gemeinde zu Philippi. Philippi zählte zu den Städten, welche Ignatius auf seinem Wege durch Mazedonien berührte, und die dortigen Christen entsprachen gerne der Aufforderung des Märtyrers, den Brüdern zu Antiochien brieflich ihre Freude über das Aufhören der Christenverfolgung auszudrücken (vgl. § 12, 1). Polykarpus sollte das Glückwunschsreiben an seine Adresse befördern, und indem die Philipper dem Bischofe von Smyrna diese Bitte vortrugen, machten sie ihm auch Mitteilungen über Vorkommnisse im Schoße ihrer Gemeinde und ersuchten ihn zugleich, ihnen ein Wort der Belehrung oder Ermahnung zukommen zu lassen und ihnen eine Abschrift der Briefe des hl. Ignatius zu übersenden. Polykarpus beginnt mit Worten der Anerkennung. Es hat ihm wohlgetan, daß die Philipper, „die Abbilder der wahren Liebe“, Ignatius und seine Gefährten so liebevoll aufgenommen haben, und es erfüllt ihn mit Freude, daß der alte Glaube der Philipper fest steht und Frucht bringt (c. 1). Er kann sie nur mahnen, auch fernerhin diesem Glauben treu zu bleiben (c. 2). Er würde es übrigens gar nicht wagen, den Philippern gute Lehren zu erteilen, wenn sie ihn nicht selbst dazu aufgefordert hätten. Hat doch der unvergleichliche Lehrmeister Paulus ihnen persönlich das Wort der Wahrheit verkündet und aus der Ferne ihnen Briefe geschrieben, in die sie nur hineinzuschauen brauchen, um in allem Guten gefördert zu werden (c. 3)². Nach

¹ Der Mangel an anderweitigen Zeugnissen über den gottesdienstlichen Gebrauch des Briefes berechtigt durchaus nicht zu dem Urteile Bernoullis, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freiburg i. Br. 1895, 189: „Daher die Sache nur ein ganz willkürlicher Einfall des Hieronymus zu sein scheint“.

² Wenn Polykarpus von mehreren Briefen des hl. Paulus an die Philipper spricht, so denkt er wahrscheinlich an die drei nach Mazedonien gerichteten Briefe, den Philipperbrief und die beiden Thessalonicherbriefe. Vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament 1³, Leipzig 1906, 381.

einigen allgemeineren Worten wendet Polykarpus sich mit besondern Mahnungen an die Frauen und die Witwen (c. 4), die Diakonen, die Jünglinge, die Jungfrauen (c. 5) und die Priester (c. 6). Alle insgesamt bittet er, sich nicht durch Irrlehrer verführen zu lassen (c. 7) und im Hinblick auf das Beispiel der heiligen Märtyrer und ihren Lohn im Himmel auszuharren in Geduld, unerschütterlich im Glauben, unermüdet in mildtätiger Liebe (c. 8—10). Mit schmerzlicher Teilnahme verweilt er bei dem traurigen Falle eines Priesters namens Valens zu Philippi, welcher durch Geiz und Habsucht sich des Presbyterates unwürdig gemacht hatte; durch Liebe und Gebet möge die Gemeinde versuchen, den Verirrten zurückzurufen (c. 11—12). Er verspricht dann noch, das Schreiben der Philipper nach Antiochien gelangen zu lassen, legt seinem Briefe die Briefe des hl. Ignatius, so viele er deren in Händen hat, bei und bittet um etwaige zuverlässige Nachrichten über das weitere Schicksal des hl. Ignatius und seiner Gefährten (c. 13). Empfehlungen und Grüße bilden den Schluß (c. 14).

Die Sprache und den Ton mögen folgende Stellen veranschaulichen: „Gürtet eure Lenden und dienet Gott in Furcht und Wahrheit, laßt fahren das törichte Geschwätz und den Irrtum der Menge, glaubt an den, der unsern Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat und einen Thron zu seiner Rechten, dem alles unterworfen worden ist, Himmlisches und Irdisches, dem aller Odem dient, der kommt als Richter der Lebendigen und der Toten, dessen Blut Gott fordern wird von denen, die ihm ungehorsam sind. Der aber ihn auferweckt hat von den Toten, wird auch uns auferwecken, wenn wir seinen Willen tun und in seinen Geboten wandeln und lieben, was er geliebt hat, uns fern haltend von jeglicher Ungerechtigkeit, Habsucht, Geldgier, Verleumdung, falscher Zeugnisaussage, nicht vergeltend Böses mit Bösem oder Scheltwort mit Scheltwort oder Schlag mit Schlag oder Fluch mit Fluch“ (c. 2). . . . „Laßt uns ihm dienen mit Furcht und aller Scheu, wie er selbst es geboten und die Apostel, die uns das Evangelium gepredigt, und die Propheten, die die Ankunft unseres Herrn vorhervorkündigt haben, eifrig im Guten, uns fern haltend von den Ärgernissen und den falschen Brüdern und denen, die in Heuchelei den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen verführen. Denn jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen, ist ein Antichrist, und wer nicht das Zeugnis des Kreuzes bekennt, ist aus dem Teufel, und wer die Worte des Herrn nach seinen Lüsten verdreht und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist ein Erstgeborener des Satans. Lassen wir also die Torheit der Menge und die falschen Lehren fahren und wenden wir uns der von Anfang uns überlieferten Lehre zu, nüchtern zum Beten und anhaltend im Fasten, mit Bitten

flehend zu dem allschauenden Gott, uns nicht in Versuchung zu führen, wie der Herr gesagt hat: „Der Geist ist willig, das Fleisch aber ist schwach“ (c. 6—7).

Der ganze Brief ist reich geschmückt mit Zitaten aus den Schriften des Neuen Testaments und deshalb, wie schon Eusebius andeutete, für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von nicht geringer Bedeutung. Außer den drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte sind namentlich mehrere Briefe des hl. Paulus, auch die beiden Timotheusbriefe, der erste Brief des hl. Petrus und der erste Brief des hl. Johannes benutzt. An früherer Stelle ist bereits darauf hingewiesen worden, daß Polykarpus den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom sich gewissermaßen zum Muster genommen hat (vgl. § 11, 2). Mehrfach schließt er sich fast wörtlich an diesen Brief an. Eine bedeutende literarische Leistung stellt der Philipperbrief nicht dar. Er ist das schlichte Mahnwort eines seeleneifrigen Hirten, sittlich-praktisch, nicht dogmatisch-lehrhaft gerichtet. Auf einheitliche Gliederung und geordneten Gedankenfortschritt wird wenig Gewicht gelegt. Die Abfassung muß bald nach dem Tode des hl. Ignatius erfolgt sein. Es wird vorausgesetzt, daß Ignatius bereits „an dem ihm gebührenden Platze beim Herrn angelangt ist“ (c. 9, 2); es wird aber zugleich um Übermittlung etwaiger glaubwürdiger Kunde über das Ende des Märtyrers gebeten (c. 13, 2). Näheres ist also in Smyrna noch nicht bekannt gewesen.

In neuerer Zeit wurde vorübergehend bald die Echtheit des Briefes des hl. Polykarpus bestritten, bald die Einheit oder Integrität desselben geleugnet. Dauernden Beifalls konnten sich diese Versuche schon deshalb nicht erfreuen, weil sie sich gar zu deutlich als Tendenzkritik entlarvten. Der Brief des hl. Polykarpus legt, wie früher schon hervorgehoben wurde (§ 12, 5), in entscheidender Weise Zeugnis ab für die Echtheit der Briefe des hl. Ignatius. Wollten die Gegner der Ignatiusbriefe konsequent verfahren, so konnten sie nicht umhin, auf diesem oder jenem Wege das Zeugnis des Polykarpusbriefes hinwegzuräumen oder zu entkräften. Nach den einen sollte der Fälscher der Ignatiusbriefe zur Verdeckung dieser ersten Fälschung auch den Polykarpusbrief gefälscht haben; der letztere sei nichts anderes als „ein Vorwort“ oder „ein Einleitungs- und Empfehlungsschreiben“ zu den im Interesse der Begründung oder Befestigung der Episkopalgewalt erdichteten Ignatiusbriefen (Hilgenfeld u. a.). Nach den andern sollte der Fälscher der Ignatiusbriefe einen echten Polykarpusbrief seinen Zwecken dienstbar gemacht und durch Zusätze erweitert und insbesondere die auf Ignatius und seine Briefe bezüglichen Abschnitte eingeschoben haben (Ritschl u. a.). Auch Harnack hat sich nicht gescheut, zu sagen: „Würde man nicht die Ignatiusbriefe für unecht halten, so würde es niemandem einfallen, in dem

Polykarpusbriefe nach Interpolationen zu fahnden“, und wiederum: Für die Annahme der Unechtheit des Polykarpusbriefes gibt es „keine im Polykarpusbriefe selbst liegenden Gründe“, ist vielmehr „lediglich die Erwägung der vorausgesetzten Unechtheit der Ignatiusbriefe bestimmend“¹. Die Echtheit des Polykarpusbriefes ist, um alles andere beiseite zu lassen, durch die Worte des hl. Irenäus gegen jeden berechtigten Zweifel sichergestellt, und die Unterscheidung eines echten Kernes und späterer Zutaten ist wegen der handgreiflichen Einheit des Stiles und der gleichmäßig über das Ganze (mit Ausnahme des 13. Kapitels) sich erstreckenden Abhängigkeit von dem Korintherbriefe des hl. Klemens schlechterdings unvollziehbar. Wenn es aber möglich sein würde, den Polykarpusbrief sowohl wie die Ignatiusbriefe als unecht zu erweisen, so würden doch diese beiden Fälschungen nie auf eine und dieselbe Hand zurückgeführt werden können. Der beiderseitige Stil weist die durchgreifendste Verschiedenheit auf. Und wenn es möglich sein würde, den Fälscher der Ignatiusbriefe und den Fälscher des Polykarpusbriefes zu identifizieren, so würde es gleichwohl nicht angehen, die Briefe gewissermaßen zu einem Werke zusammenzufassen und in dem Polykarpusbriefe das „Vorwort“ zu den Ignatiusbriefen zu erblicken. Hat die Schrift den Zweck, der Episkopalverfassung gegenüber der Presbyterialverfassung zum Siege zu verhelfen, so kann nicht das Vorwort zu dieser Schrift in einem Briefe gesucht werden, in welchem wohl einmal zur Unterwürfigkeit gegen die Presbyter und Diakonen aufgefordert wird (c. 5, 3), das Wort *ἐπίσκοπος*; aber überhaupt nicht vorkommt.

Die acht meist jüngeren Handschriften des griechischen Textes des Philipperbriefes sind schon § 10, 4, gelegentlich der Überlieferung des Barnabasbriefes, erwähnt worden. Sie sind sämtlich Kopien einer und derselben verstümmelten Vorlage und teilen daher die Eigentümlichkeit, daß sie c. 9, 2 bei den Worten *καὶ δὲ ἑμῶν ἔτι* abbrechen. Für den folgenden Teil des Briefes, c. 10—14, muß eine lateinische Übersetzung als Texteszeugin eintreten, welche jedenfalls hohen Alters ist, aber auf einem minderwertigen Originale beruht und sich manche Freiheiten oder Nachlässigkeiten gestattet und in der Folge verschiedene Entstellungen erfahren hat. Doch sind die auf Ignatius und seine Briefe bezüglichen Stellen, c. 9 und c. 13, von Eusebius, *Hist. eccl.* 3, 36, 13—15, griechisch aufbewahrt worden. Einige kleine armenische und syrische Zitate aus dem Briefe veröffentlichte P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, Paris. 1883. 4 281; bzw. 5 282.

Die lateinische Übersetzung des Philipperbriefes wurde in Verbindung mit der lateinischen Übersetzung der längeren Rezension der Ignatiusbriefe schon von J. Faber Stapulensis, Paris 1498, herausgegeben. Den griechischen Wortlaut der cc. 1—9 veröffentlichte erst P. Halloix, Douai 1633. Der griechische Text bei Gallandi, *Bibl. vet. Patrum* 1. 309—313, ist aus Th. Smith, *S. Ignatii epistolae genuinae*, Oxonii 1709, der griechische Text bei Migne, *PP. Gr.* 5, 1005—1016, ist aus Hefele, *Opp. Patr. apostol.*³,

¹ *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 384 und 400.

Tüb. 1847. genommen. Die besten Ausgaben sind diejenigen von Zahn, *Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta: Patr. apostol. opp., rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. 2, Lips. 1876; Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 2: S. Ignatius, S. Polycarp, London 1885 1889, 2 vols; Funk, Patres apostol., 1; Hilgenfeld, Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria, Berol. 1902.* Zahn, Lightfoot, Funk, Hilgenfeld haben den nur lateinisch überlieferten Teil des Briefes ins Griechische zurückübersetzt. Neue Ausgaben der alten lateinischen Übersetzung des Briefes (Migne 5, 1015—1022) lieferten Zahn a. a. O.; Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt*, Tüb. 1883, 205—212; Hilgenfeld a. a. O. 106—112.

Neuere Übersetzungen des Briefes wurden schon § 7 angeführt. Eine englische Übersetzung auch bei Lightfoot a. a. O. 2, 1051—1056. Eine deutsche Übersetzung von Krüger bei Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 133—138: vgl. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 200—203.

Der Kampf gegen die Echtheit des Briefes scheint gegenwärtig so ziemlich aufgegeben zu sein. Die Interpolationshypothese wurde namentlich verfochten von A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*?, Bonn 1857, 584—600. Volkmar und Hilgenfeld, welch letzterer früher die völlige Unechtheit des Briefes behauptet hatte, schlossen sich Ritschl an und veranstalteten auch Ausgaben des von den angeblichen Einschiebseln „gereinigten“ Textes: *Epistulam Polycarpi Smyrnaei genuinam, subiuncta interpolatione Ignatiana, recensuit G. Volkmar, Turici 1885, 4^o.* *Ignatii Ant. et Polycarpi Smyrn. epistulae et martyria, edidit Ad. Hilgenfeld, Berol 1902, 51—55: „Polycarpi epistula ad Philippenses genuina“.* Auch Schim van der Loeff (1906) und Völter (1910) haben als Gegner der Echtheit der Ignatiusbriefe den Polykarpusbrief noch für interpoliert erklärt; vgl. § 12, 5, S. 150. — Die Echtheit und Einheit des Briefes ward verteidigt in den vorhin genannten Ausgaben von Zahn, Lightfoot und Funk. Vgl. auch Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 494—511; Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt*, Tübingen 1883, 14—42. Dem Einfall J. M. Cottrells, *The Epistle of Polycarp to the Philippians and the Homilies of Antiochus Palaestinis: The Journal of Philology* 19, 1891, 241—285, welcher bei dem in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts lebenden Mönche Antiochus von St Saba bei Jerusalem Zitate aus dem Polykarpusbriefe antraf und auf Grund dieser Zitate nun Antiochus als den Verfasser des Polykarpusbriefes zu erweisen unternahm, hat C. Taylor, *St. Polycarp to the Philippians*: ebd. 20, 1892, 65—110, durch eine eingehende Widerlegung fast zu viel Ehre erwiesen. — V. Schweitzer, *Polykarp von Smyrna über Erlösung und Rechtfertigung: Theol. Quartalschrift* 86, 1904, 91—109.

3. Zweifelhaftes und Unechtes. — Aus einer lateinischen Katene über die vier Evangelien, welche inzwischen leider völlig verschollen ist, hat zuerst Feuardent (1596) fünf kurze Scholien unter dem Namen des hl. Polykarpus (in lateinischer Sprache) herausgegeben. Der Kompilator der Katene, vielleicht Johannes Diaconus, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, wollte diese Scholien einer Schrift des Bischofs Viktor von Capua (gest. 554), „*Responsionum capitula*“, entnommen haben. Es sind Erklärungen zu den Stellen Mt 19, 5; 20, 23; Mk 1, 1 ff (über das Verhältnis der vier Evangelien zueinander); Lk 14, 12; Jo 17, 4. Hat Viktor von Capua diese

Stücke wirklich unter Polykarps Namen eingeführt, so ist er allem Anscheine nach einer falschen Überlieferung gefolgt. Der Inhalt kann die Annahme der Echtheit nicht empfehlen, und ein Werk Polykarps, aus welchem diese Fragmente stammen könnten, ist durchaus unbekannt. Dieselben werden daher von der überwiegenden Mehrzahl der Forscher als unecht abgelehnt. Zahn¹ glaubt sie als Aussprüche Polykarps betrachten zu können, welche von einem Schüler nach der Erinnerung aufgezeichnet worden seien, ähnlich jenen Aussprüchen kleinasiatischer Senioren (*πρεσβύτεροι*), welche Irenäus seinem Werke „Adversus haereses“ eingeflochten hat. Doch sieht Zahn sich gezwungen, den Schlusatz des zweiten Fragmentes² für eine spätere Zutat zu erklären.

Daß Polykarpus jenen *πρεσβύτεροι* zuzuzählen ist, welche Irenäus in dem genannten Werke gerne als Zeugen und Gewährsmänner der Überlieferung der Apostel aufruft, wird kaum bezweifelt werden können. Die Predigten des Bischofs von Smyrna hatten, wie wir schon hörten, in dem empfänglichen Gemüte des kleinen Irenäus einen unverwischbaren Eindruck hinterlassen (s. Abs. 1). Es ist indessen bei der sehr unbestimmten und fast dunkeln Art und Weise, wie Irenäus sich über jene Autoritäten ausspricht, nicht möglich, bestimmte Sätze oder Zeugnisse als Eigentum Polykarps auszuscheiden.

Schließlich mag bemerkt sein, daß Polykarpus auch in der pseudo-areopagitischen Literatur eine Rolle spielt. Der siebte der zehn griechisch überlieferten Briefe des Pseudo-Areopagiten ist an den Hierarchen Polykarpus gerichtet, und im Anschluß an diesen Brief, wie es scheint, sind später auch Briefe Polykarps erdichtet worden. Maximus Confessor spricht im Prologe seines Kommentars über die *Areopagitica*³ von einem Briefe Polykarps an die Athener, in welchem des Areopagiten gedacht werde, und Suidas⁴ kennt einen Brief Polykarps „an den großen Dionysius den Areopagiten“. Sonstige Spuren dieser Briefe sind nicht bekannt.

Die fünf lateinischen Fragmente über Stellen der Evangelien veröffentlichte Fr. Feuardent in seiner Irenäus-Ausgabe, Köln 1596 (Nachdruck 1639), in den Noten zu Iren., Adv. haer. 3, 3, 4. Ein Abdruck bei Migne, PP. Gr. 5, 1025 bis 1028. Neue Rezensionen dieser Fragmente finden sich in den Ignatius- und Polykarpus-Ausgaben (Abs. 2) von Zahn a. a. O. 171—172, von Lightfoot a. a. O. 2, 1001—1004; sowie bei Funk. Patres apostol. 2, 288—290. — Pitra, Spicilegium Solesmense 1, Paris. 1852, 266—267, hat noch zwei weitere lateinische Fragmente unter Polykarps Namen veröffentlicht, und sie sind bei Migne 5, 1027—1028 den fünf andern Stücken angereiht. Diese zwei Fragmente

¹ Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 2. 782 f.

² Dieser Satz lautet: „Legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Iohannes fuisse demersus“, und kann freilich wegen des Wortes „legitur“ nicht dem hl. Polykarpus in den Mund gelegt werden.

³ Migne, PP. Gr. 4, 17.

⁴ Lexicon ex recogn. I. Bekkeri, Berolini 1854, 870.

sind aber in keiner Weise als Eigentum Polykarps bezeugt. Pitra fand dieselben in des Johannes Diaconus „Expositio in Heptateuchum“; hier sind sie jedoch nicht mit Polykarps Namen versehen, sondern nur als Zitate aus dem „Liber responsionum“ des Bischofs Viktor von Capua bezeichnet, und es ist schwer verständlich, wie Pitra dazu kam, sie Polykarpus zuzuschreiben.

Irenäus beruft sich in seinem Werke „Adversus haereses“ zur Erlärung der katholischen Lehre gegenüber dem Gnostizismus wiederholt auf die Aussagen kleinasiatischer „Älter“, *πρεσβυτεροι*, welche Schüler der Apostel, insbesondere des Apostels Johannes gewesen (2, 22, 5; 5, 5, 1; 30, 1; 33, 3; 36, 1). Mitunter wird auch ein einzelner Presbyter redend eingeführt. Besonders ausführliche Mitteilungen empfangt Irenäus „a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant“ — der griechische Wortlaut ist nicht erhalten (4, 27, 1 2; 28, 1; 30, 1 4). Über die Persönlichkeit dieser Älten lassen sich nur Vermutungen aufstellen; Polykarpus von Smyrna jedoch und sein Freund Bischof Papias von Hierapolis in Kleinphrygien, der Verfasser der „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“ (§ 35), dürften denselben mit Sicherheit beizuzählen sein; diese beiden Schüler des Apostels Johannes werden auch von Irenäus selbst, freilich nur je einmal, mit Namen angeführt (3, 3, 4 und 5, 33, 4). Die Mitteilungen des hl. Irenäus über Aussagen der Älten sind, im Anschluß an die Überbleibsel des erwähnten Werkes des Bischofs Papias, zusammengestellt bei M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. alt. 1, 1846, 47—68; Migne 5, 1386—1402; de Gebhardt et Harnack, *Barnabae epist.*, Lips. 1878, 105—114; Funk, *Patres apostol.* 2, 1901, 1, 378—389; E. Preuschen, *Antilegomena* 2, Gießen 1905, 99 ff 202 ff. Im übrigen s. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 6, 1900, 53—94: Die „Presbyter in Asien“ nach Irenäus. Die Annahme Harnacks, *Geschichte der altchristl. Lit.* 2, 1, 333 ff. Irenäus habe die Aussprüche der „Presbyter in Asien, welche noch den Johannes und die andern Apostel gesehen haben“, nur aus dem mehrgenannten Werke des Bischofs Papias herübergenommen, aber keine persönliche Fühlung mit diesen Presbytern besessen, ist, wie Zahn (a. a. O.) gezeigt, verfehlt. Irenäus beruft sich zweimal ausdrücklich auf mündliche Berichte, und unter den bei Papias auftretenden „Presbytern“ sind Jünger des Herrn selbst verstanden. Über jenen einen Presbyter, aus dessen Munde Irenäus besonders viel zu berichten weiß, s. noch Harnack, *Der Presbyter-Prediger des Irenäus* (4, 27, 1—32, 1), Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien: Philotesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, 1—37.

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts seit etwa 120.

Erster Teil.

Die apologetische Literatur.

§ 14. Allgemeines.

(1. Die Angriffe der Heiden. 2. Die Entgegnungen der Christen. 3. Die antijüdischen Apologien. 4. Literatur.)

1. Die Angriffe der Heiden. — Es ist nur der natürliche Reflex der Zeitverhältnisse, wenn die kirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts ein vorwiegend apologetisches Gepräge zeigt. „Von den Juden werden die Christen als Fremdlinge (*ἀλλόγενες*) angefeindet, und von den Heiden werden sie verfolgt“ (Ep. ad Diogn. 5, 17). Durch Verleumdungen aller Art und den Spott und Hohn hervorragender Schriftsteller wird die öffentliche Meinung gegen die Christen eingenommen und aufgereizt; durch heidnische Priester, Götzen und Juden wird der Haß der Menge zu Gewaltausbrüchen entfesselt, und der antike Staat, mit dem Polytheismus auf das innigste verwachsen, sieht sich durch den Selbsterhaltungstrieb immer nachdrücklicher zur Ausrottung des Christentums aufgefordert.

Seit der Mitte des 1. Jahrhunderts wurden von den Kaisern selbst zu verschiedenen Malen teils direkte teils indirekte Verfolgungen über die Christen des Römischen Reiches verhängt und die Statthalter der Provinzen mit gesetzlichen Vollmachten gegen die Christen ausgerüstet. Mögen manche neuere Forscher nicht mehr gerne von Christenverfolgungen im Römischen Reiche reden, so ist der Ausdruck doch in seiner eigentlichsten Bedeutung festzuhalten¹. Schon unter

¹ „Verfolgt und bestraft wurde die Christenqualität, das Bekenntnis des Christenglaubens, die Zugehörigkeit zur christlichen Religionsgenossenschaft.“ J. E. Weis, Christenverfolgungen. Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, Nr 2, München 1899, 160.

Nero ist das christliche Bekenntnis als solches, ohne Nachweis bestimmter Verbrechen im Einzelfalle, bestraft worden, und erst Konstantin hat die Christen aus dem Blutbade oder doch aus dem Zustande drückendster Unsicherheit, ja völliger Rechts- und Schutzlosigkeit herausgezogen.

Auf die Verfolgungsedikte im einzelnen einzugehen, verlohnt sich nicht. Näher liegt es an dieser Stelle, auf die Versuche literarischer Bekämpfung des Christentums, wie sie im Laufe des 2. Jahrhunderts heidnischerseits von Fronto, Lucian und Celsus unternommen wurden, einen Blick zu werfen¹. Der Versuch des Rhetors Fronto von Cirta, des Lehrers der Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, gest. nach 175, ist freilich nicht näher bekannt. Aus des Minucius Felix Dialog „Octavius“ (c. 9, 6; 31, 2) ergibt sich, daß Fronto eine Rede gegen die Christen veröffentlicht und daß er die landläufigen Verleumdungen, insbesondere thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen, ins Feld geführt hat. Wenn Schanz² annimmt, die Rede des Heiden Cäcilius in dem genannten Dialoge reproduziere im wesentlichen den Inhalt der Rede Frontos, so ist dies, wie später zu zeigen sein wird, nur eine sehr unzureichend begründete Vermutung.

Erhalten blieb die Satire des Lucianus von Samosata über das Ende des Peregrinus (περὶ τῆς Περσεφόνης τελευτῆς) aus dem Jahre 167. Peregrinus, erst lasterhafter christlicher Priester, dann ägyptischer Asket, dann kynischer Philosoph, sucht freiwillig den Tod in den Flammen. Die Spitze der ganzen Darstellung kehrt sich ohne Zweifel gegen die Kyniker, insbesondere den zeitgenössischen Kyniker Theagenes: zugleich aber bemüht sich der Verfasser doch auch, die lichtscheue Gesellschaft der Christen nach Kräften lächerlich zu machen, wengleich er es zu eigentlich komischer Wirkung nicht zu bringen vermag³.

Um 178 verfaßte der eklektische Platoniker Celsus, vielleicht zu identifizieren mit dem gleichnamigen Freunde des Lucianus, eine umfangreiche Streitschrift gegen das Christentum unter dem Titel

¹ Vielleicht fällt allerdings auch die Abfassung des Romanes des Flavius Philostratus über den Theurgen Apollonius von Tyana noch in das 2. Jahrhundert. Es ist indessen zweifelhaft, ob dieser Roman von Haus aus eine christenfeindliche Tendenz verfolgt hat oder aber erst durch Hierokles, den Statthalter von Bithynien, zu christenfeindlichen Zwecken ausgenutzt worden ist. Die apologetischen Schriften des Kirchenhistorikers Eusebius werden Anlaß bieten, auf Philostratus und Hierokles zurückzukommen.

² Gesch. der röm. Literatur, Tl 3², München 1905, 265 272.

³ Vgl. J. Bernays, Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians „Über das Lebensende des Peregrinus“, Berlin 1879, 8°. C. F. M. Deeleman, Lucianus' Geschrift De morte Peregrini (Akad. Proefschrift), Utrecht 1902, 8°. E. Viéla, Essai sur Lucien de Samosate et les chrétiens (Thèse), Montauban 1902, 8°.

Ἀληθὺς λόγος, „Wahrheitsgemäßer Beweis“¹. Die Schrift ist zu Grunde gegangen; etwa neun Zehntel des Inhaltes aber und etwa sieben Zehntel des Wortlautes sind in der Gegenschrift erhalten, welche Origenes unter Philippus Arabs (244—249) ausarbeitete. Auch die Anlage und Gliederung der Schrift läßt sich aus der Gegenschrift wiedererkennen, weil Origenes, wie er wiederholt selbst erklärt, Celsus Satz für Satz gefolgt ist. Nach den Untersuchungen Koetschans umfaßte der „Wahrheitsgemäße Beweis“ außer einer längeren Einleitung vier Teile. Der erste bekämpfte das Christentum vom Standpunkte des Judentums oder des jüdischen Messiasglaubens aus. Ein Jude ward redend eingeführt und sollte den Nachweis erbringen, daß das Christentum der jüdischen Messiasidee, welche angeblich in ihm verwirklicht sei, nicht gerecht werde. Der zweite Teil suchte vom Standpunkte des Heiden aus die jüdische Messiasidee selbst als unzulässig darzutun und damit das Fundament des Christentums zu erschüttern. Der dritte Teil richtete sich gegen die einzelnen Glaubens- und Sittenlehren des Christentums, welche anderswoher entlehnt und verfälscht seien. Der vierte endlich enthielt eine Rechtfertigung der heidnischen Staatsreligion. Celsus hat die neue Religion mit allem möglichen Schimpfbeworfen, den Stifter derselben als gemeinen Betrüger gekennzeichnet und alles Außerordentliche in seinem Leben und Wirken auf Erdichtung seiner ersten Anhänger zurückgeführt. Die schnelle Ausbreitung der christlichen Lehre erklärte er aus dem großen Eindruck, welchen die lügenhaften Schreckbilder eines zukünftigen göttlichen Gerichtes und eines ewig brennenden Feuers auf die urteilslose Menge machten. Dem Glauben an den menschengewordenen Gott begegnete er mit der Lehre von der Jenseitigkeit Gottes, welcher nur mittelbar auf das Irdische einwirke; den Glauben an die Auferstehung des Leibes untergrub er mit der Lehre von der Nichtigkeit der Materie, welche nur eine Fortexistenz der Seele anzunehmen gestatte. Unverkennbar bekundete Celsus ausgebreitetes Wissen, vielen Scharfsinn und große Gewandtheit. Sein Buch stellte ein umfassendes Arsenal von Erfolg versprechenden Angriffswaffen gegen das Christentum dar. Hat doch auch die neueste Zeit es nicht verschmäht, bei Celsus in die Schule zu gehen².

¹ „Wahrheitsgemäßer Beweis“ ist jedenfalls eine zutreffendere Übersetzung als „Wahres Wort“. Etwas kühn aber ist es, wenn Wehofer, Die Apologie Justins, Rom 1897, 14, schreibt: „Ἀληθὺς λόγος ist nichts anderes als ἀπολογία aus dem Rhetorischen ins Philosophische übersetzt, und umgekehrt ist ἀπολογία nichts anderes als der ἀληθὺς λόγος aus dem Philosophischen ins Rhetorische übertragen.“

² Über Celsus und seinen „Wahrheitsgemäßen Beweis“ handelten in neuester Zeit u. a. Th. Keim, Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr. Wiederhergestellt. aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius

Ungleich gefährlicher indessen als die Versuche literarischer Bekämpfung waren für die Christen des 2. Jahrhunderts die im Munde der Massen umlaufenden Anklagen. Eine derselben machte Fronto sich zu eigen, wenn er den Christen thyesteische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen zur Last legte. Fast alle Apologeten des 2. Jahrhunderts haben sich genötigt gesehen, Protest zu erheben gegen das Märchen, daß die Anhänger der neuen Religion bei ihren Zusammenkünften Menschen zu verzehren und im Dunkel der Nacht den grübsten Ausschweifungen sich zu überlassen pflegten. Die Entstehung des Märchens liegt zu Tage. Die Christen genossen das Fleisch und Blut des Gottmenschen und veranstalteten sog. Agapen oder gemeinschaftliche Liebesmahle, welche in der apostolischen Zeit der eucharistischen Feier vorausgingen, nach der bald erfolgten Lösung von der Eucharistie als eigene rituelle oder liturgische Feier noch jahrhundertlang in Übung blieben¹.

Nur lateinische Apologeten gedenken der Vorwürfe der Onolatrie oder Eselsanbetung und der Verehrung der Genitalien des Priesters. Die letztere Verleumdung, deren einziger Zeuge Minucius Felix ist (Octav. c. 9, 4; 28, 10), muß wohl auf die Sitte zurückgeführt werden, daß die Pönitenten bei der Rekonziliation sich vor dem Priester auf die Erde warfen und des Priesters Knie umfaßten. Der Vorwurf der Anbetung eines Esels oder Eselskopfes ist

Felix verglichen, Zürich 1873, 8°. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du 2^e siècle, Paris 1878, 8°. E. Fabre, Celse et Le Discours véritable. Étude critico-historique (Thèse), Genève 1878, 8°. E. Pélagaud, Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Paris 1879, 8°. G. Loesche, Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt? Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 27, 1884, 257—302. Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes“ von Celsus: Theol. Quartalschr. 68, 1886, 302—315; in überarbeiteter Form wieder abgedruckt in Funks „Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen“ 2, Paderborn 1899, 152—161. O. Heine, Über Celsus' *Ἀληθὺς λόγος*: Philologische Abhandlungen, Martin Hertz zum 70. Geburtstage von ehemal. Schülern dargebracht, Berlin 1888, 197—214. P. Koetschau, Die Gliederung des *Ἀληθὺς λόγος* des Celsus: Jahrb. f. protest. Theol. 18, 1892, 604—632; vgl. Koetschau Ausgabe des Werkes des Origenes gegen Celsus (Origenes' Werke 1—2), Leipzig 1899, I, LI—LVI. J. Dräseke, Das Johannesevangelium bei Celsus: Neue kirchl. Zeitschr. 9, 1898, 139—155. J. Fr. S. Muth, Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum, Mainz 1899, 8°. Einen neuen Rekonstruktionsversuch des Werkes des Celsus hat K. J. Neumann (Realenzykl. f. protest. Theol. und Kirche³ 3, 1897, 773) in Aussicht gestellt.

¹ Die herkömmliche Ansicht in Betreff der Agapen, durch P. Batiffol angegriffen, ist durch die jüngsten Forschungen glänzend gerechtfertigt worden. Vgl. V. Ermoni, L'Agape dans l'église primitive, Paris 1903, 16°. Fr. X. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 1—41: „Dio Agape“. E. Baumgartner, Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literarhistorische Untersuchung, Solothurn 1909, 8°.

aus wenig durchsichtigem Anlaß schon den Juden gemacht¹ und ohne Zweifel von den Juden erst auf die Christen übertragen worden, welche letztere in der ältesten Zeit vielfach als jüdische Sekte betrachtet wurden. Illustriert wird dieser Vorwurf in seiner Anwendung auf die Christen, abgesehen von den Bemerkungen bei Minucius Felix (a. a. O. c. 9, 3; 28, 7) und Tertullian (Apol. c. 16; Ad nat. 1, 14), durch das berühmte Spottkruzifix vom Palatin aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts: am Kreuze hängt ein Sklave mit einem Eselskopf.

Noch einen weiteren Vorwurf teilten die Christen mit den Juden. Die einen wie die andern konnten nur ihren eigenen Kultus als berechtigt anerkennen und mußten den Götterkultus wie den Kaiserkultus prinzipiell verwerfen; sie machten sich damit der ἀθεΐα, des Atheismus, schuldig². Auch diese Anklage ist schon im 2. Jahrhundert stehend gewesen. „Drei Verbrechen“, sagt Athenagoras (Suppl. c. 3), „werden uns vorgeworfen: Atheismus (ἀθεΐα), thycsteische Mahlzeiten, ödipodeische Vermischungen.“ Diese Anklage ist zugleich, viel mehr als irgend eine andere Beschuldigung, von weittragender und einschneidender praktischer Bedeutung geworden. Sie umschloß eigentlich zwei Verbrechen, welche freilich in praxi zusammenfielen: die Verachtung der Götter oder den Religionsfrevl, bei den Römern „irreligiositas“ oder „sacrilegium“, ein Majestätsverbrechen, und die Ablehnung des Kaiserkultus, welcher seit Augustus in stets wachsendem Maße als der Gradmesser loyaler staatsbürgerlicher Gesinnung galt, oder die Verweigerung der der Obrigkeit geschuldeten Ehrerbietung, ein crimen maiestatis im engeren und schwereren Sinne. Darum sagt Tertullian (Apol. c. 10): „Sacrilegii et maiestatis rei convenimur: summa haec causa, immo tota est.“

2. Die Entgegnungen der Christen. — Die Verteidigungsschriften der Christen sind durchweg an eine heidnische Adresse gerichtet, wengleich dieselben ihre Leser jedenfalls von Anfang an zumeist in christlichen Kreisen gesucht und gefunden haben. Die Verschiedenheit der Adresse im einzelnen ist nicht ganz bedeutungslos. Ein Teil der Apologien des 2. Jahrhunderts wendet sich in Form von Schutz- oder Beschwerdeschriften an das Oberhaupt des Römischen Reiches selbst. So schreibt Quadratus an Hadrian, Aristides an Antoninus Pius, Athenagoras an Mark Aurel und Commodus. Sie

¹ Vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, Leipzig 1909, 152–549. J. Halévy, Le culte d'une tête d'âne: Revue Sémitique 11, 1903, 154–164.

² Bezüglich der Juden vgl. Schürer a. a. O. 547 ff; bezüglich der Christen vgl. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten: Texte und Untersuchungen usf. 28, 4^a, Leipzig 1905.

appellieren an das Rechtsgefühl derjenigen, welche sich selbst Menschenfreunde und Philosophen nannten, und wollen vor allem dartun, daß das Christentum auf Duldung Anspruch erheben könne, daß die Verfolgung und Bestrafung des bloßen Namens Christ dem Gerechtigkeitsinne, dem Stolz des römischen Volkes Hohn spreche, daß irgendwelche feindseligen Absichten gegen die bestehende Ordnung den Christen durchaus ferne liegen. Andere Apologien sind an die Gesamtheit der hellenisch gebildeten Heiden gerichtet und stellen gewissermaßen Ansprachen oder Mahnreden dar. Mit dem Nachweise der Grundlosigkeit jener Vorurteile, welche den Namen Christ belasten, nicht zufrieden, wollen sie vornehmlich das Ungenügende und Verkehrte der heidnischen Religiosität aufzeigen, zugleich aber auch das Zusammentreffen christlicher Glaubenslehren mit Errungenschaften der hellenischen Philosophie, insbesondere des Platonismus, hervorheben und dadurch eine gewisse Geneigtheit und Empfänglichkeit für die neue Religion wecken. Justin der Märtyrer adressiert seine Apologie an Kaiser Antoninus Pius, dessen Adoptivsohne Mark Aurel und Lucius Verus, den heiligen Senat und das gesamte römische Volk; andere Apologeten, Tatian und die Verfasser mehrerer unter dem Namen Justins überlieferter Schriften, wenden sich direkt an „die Hellenen“¹. Eine dritte Gruppe von Verteidigungsschriften will in mehr privater Weise auf die Zweifel und Bedenken einzelner, dem jedesmaligen Verfasser nahestehender Heiden Antwort geben. Dahin gehören die Bücher des Theophilus an Autolykus; der Brief an Diognet sowie auch des Minucius Felix Dialog „Octavius“. Ein individuelles Gepräge indessen tragen diese Schriften nur etwa insofern, als hin und wieder wenigstens persönliche Lebenserfahrungen zur Sprache kommen, insbesondere vertrauliche Herzensergüsse über das im Christentum gefundene Glück eingeschaltet werden.

Ihrer Anlage und Haltung nach erweisen sich manche Apologien als Reden im technischen Sinne, ausgearbeitet nach den Regeln der hellenischen Rhetorik oder Sophistik, welche gerade im 2. Jahrhundert neue Tage des Ruhmes und des Glanzes erlebte. Hadrian und die Antonine errichteten zu Athen und in den griechischen Städten Kleinasiens Lehrstühle für Philosophie und Rhetorik, und aus dem Schatten der Schule trat die griechische Beredsamkeit auch wieder in das Licht der Öffentlichkeit. Daß freilich die Apologeten mit andern Mitteln arbeiteten als die Rhetoren, daß sie nicht Prunk und Schwall, sondern sachliche Belehrung anstrebten, bedingte schon der Ernst des Gegenstandes.

¹ Unter den „Hellenen“ sind die Bekenner des Griechentums, d. h. die Anhänger des griechischen Götterglaubens verstanden. Vgl. R. C. Kukula, Was bedeuten die Namen *Ἕλληνες* und *ἑταῖροι* in der alchristlichen Apologetik? Festschrift. Theodor Gomperz dargebracht, Wien 1902, 359—363.

Der Kern der gemeinsamen Aufgabe aller Apologien bestand in der Abwehr der gewöhnlichen Anklagen. Es war nicht schwer, den Verdacht der Immoralität, des Mordes und der Unzucht, in wirkungsvoller Weise Lügen zu strafen durch den Hinweis auf die so überaus erhabene Lehre und den dieser Lehre entsprechenden fleckenlosen Lebenswandel der Christen. Um frechere Stimmen zum Schweigen zu bringen, konnte man die einzelnen Vorwürfe zurückgeben und durch Tatsachen belegen, welche die Heiden gern oder ungern eingestehen mußten. „Nec tantum refutabo“, sagt Tertullian, „quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo qui obiciunt“ (Apol. 4). Auch Minucius Felix ist der Ansicht, daß nur derjenige solche Frevel glauben könne, welcher sie selbst begehen könne (nemo hoc potest credere, nisi qui possit audere; Octav. 30, 2). Und Athenagoras erklärt voller Entrüstung: „Wessen sie sich selbst bewußt sind und was sie auch ihren Göttern zuschieben, dasbürden sie uns auf“ (Suppl. 34). Weiter ist man nicht gegangen; den Ursprung der Verleumdungen aufzudecken, hat man Anstand genommen. Nur Justin der Märtyrer hat den wirklichen Hergang und Verlauf des christlichen Gottesdienstes geschildert und das größte christliche Geheimnis vor aller Welt entschleiert (Apol. 1, 61 ff). Alle andern Apologeten haben sich, scheint es, gebunden erachtet durch Rücksichten, wie sie der spätestens gegen Ende des 2. Jahrhunderts ausgebildeten Arkandisziplin¹ zu Grunde lagen.

Nicht so leicht war der Vorwurf der Irreligiosität und der Staatsfeindlichkeit zurückzuweisen. Die Versicherungen, daß die Christen auch für das Wohl des Kaisers beten (Tert., Apol. 30) und nicht im entferntesten an eine Revolution denken (a. a. O. 37), werden wenig Eindruck gemacht haben. Ein unbefangener und gebildeter Leser mochte sich von den Vorzügen der geistigen und monotheistischen Auffassung des Wesens Gottes überzeugen lassen, zumal der Apologet heidnische Philosophen als Bundesgenossen aufrufen konnte. Der großen Masse des heidnischen Publikums mußte eine Gottesverehrung ohne sichtbares Götterwesen ein unverständliches Rätsel bleiben. Dieser Masse gegenüber war von einer kühnen Offensive ein durchschlagender Erfolg zu erhoffen als von einer noch so gewandten Defensive. Man geißelte deshalb den Polytheismus als widernatürlich und unvernünftig, als eine Abirrung des Menschengesistes vom wahren Gott, als ein Werk der Dämonen; man zeigte, daß die heidnischen Götter nichts anderes seien als hölzerne, steinerne, silberne und goldene Gebilde von Menschenhand oder Tiere mannigfacher Art oder im besten Falle mit allerlei menschlichen Armseligkeiten be-

¹ Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3. 42—57: „Das Alter der Arkandisziplin“.

haftete Wesen¹. Es war somit in der Natur der Sache selbst begründet, daß die Verteidigungsschriften, indem sie nicht bloß Schutz-, sondern auch Trutzwaffen gebrauchten, mehr oder weniger auch Angriffsschriften wurden.

Als höheres Ziel indessen winkte jenseits des Kampfes der Friede. Manche Apologien geben über Wesen und Inhalt der christlichen Religion viel tiefere Aufklärungen, als es zur Entkräftung der Vorurteile der Gegner geboten gewesen wäre. Sie gehen auch auf das innere Verhältnis des Christentums zum Heidentum ein und anerkennen mit Freuden die im Heidentum beschlossenen Keime und Körner der Wahrheit. Sie reden damit einer Ausgleichung und Verschmelzung der Lehren der Vernunft mit den Lehren der Offenbarung das Wort und schaffen die ersten Ansätze zu einer Theologie oder Glaubenswissenschaft.

Die heidnische Philosophie hat bei den Apologeten eine sehr widersprechende Beurteilung gefunden, hin und her schwankend zwischen Hochschätzung und Verachtung. Alle Apologeten aber sind für den Satz eingetreten, daß die menschliche Forschung trügerlich und mangelhaft sei, daß die augenscheinlichen Irrwege des religiösen und philosophischen Denkens im Heidentum einen sprechenden Beweis für das Bedürfnis des Menschengenies nach höherer Erleuchtung liefern, daß man von den Philosophen weg sich zu den Propheten wenden müsse (Just., Dial. 7). Diese Propheten, die Verfasser der heiligen Bücher der Juden, spielen in der Apologetik des 2. Jahrhunderts eine höchst bedeutsame Rolle. Die Erfüllung ihrer Weissagungen bezeugte auf der einen Seite die göttliche Sendung des Stifters des Christentums und beglaubigte auf der andern Seite die Propheten selbst als Männer Gottes. Wahre Weissagungen können nicht ohne göttliche Erleuchtung verkündigt und nicht ohne göttliches Walten verwirklicht werden (Just., Apol. 1, 13 ff), „*Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis*“ (Tert., Apol. 20).

So dienen den Apologeten nicht der Herr und seine Wunder, nicht die Apostel und ihre Schriften, sondern die Propheten und ihre Weissagungen als Bürgen und Gewährsmänner der christlichen Lehre. Ihnen gegenüber mußten insbesondere auch jene Heiden verstummen, welche auf das hohe Alter ihrer Religion Berufung einlegten und das hohe Alter auch geradezu als das Kriterium der wahren Religion aufstellten (*antiquitas caerimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit quantum adstruxerit vetustatis*: Min. Fel., Octav. 6, 3). Die Propheten, antworteten die Christen, sind viel älter

¹ Eben diesen Weg der Offensive, der durch die Natur der Sache selbst vorgezeichnet war, hatten auch die hellenistischen Apologeten des Judentums beschritten; vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 3¹, 528 ff.

als irgendwelche heidnischen Autoritäten; die heiligen Schriften reichen über die frühesten Anfänge griechischer Geschichte und griechischer Literatur um Jahrhunderte weit zurück (s. namentlich Theoph., Ad Autol. 3, 16 ff). Ja man glaubte auch den Wahrheitsgehalt der hellenischen Philosophie auf die Schriften der Propheten als seine letzte Quelle zurückführen zu dürfen; Plato sollte aus Moses geschöpft, die Philosophen überhaupt sollten das, was sie Gutes und Schönes hatten, dem Alten Testamente entlehnt haben (Just., Apol. 1, 44; Min. Fel., Octav. 34). Hier traten die christlichen Apologeten in die Fußstapfen der jüdischen Apologeten vorchristlicher Zeit. Judenfeindlichen Griechen, Manetho, Apollonius, Lysimachus und andern, gegenüber hatten jüdische Hellenisten, Demetrius, Eupolemus, Artapanus und andere, schon die Thesen verfochten, daß die alttestamentliche Religion alle hellenische Philosophie an Alter unvergleichlich überrage, daß Moses der erste aller Weisen, der Vater aller Kultur, der Lehrmeister eines Pythagoras, Sokrates und Plato gewesen¹.

Doch waren diese kühnen Kombinationen nicht gerade geboten; daß einzelne Philosophen mitten im Todesschatten heidnischen Irrtums so nahe an die Höhe christlicher Erkenntnis hinangelangen konnten, ließ sich auch auf anderem Wege erklären. Die Menschenseele selbst ist von Natur aus eine Christin (testimonium animae naturaliter christianae; Tert., Apol. 17); das natürliche Vernunftlicht ist ein Strahl jener Sonne, jenes göttlichen Logos, welcher in Christus in seiner ganzen Fülle erschien (Just., Apol. 1, 46; 2, 13); Vernunft und Offenbarung, Wissenschaft und Glaube fördern und ergänzen sich wechselseitig. Das Heidentum erscheint demnach als ein Abfall von der Wahrheit zum Irrtum, von dem Wesen zum Schatten. Alles Wahre hingegen ist christlich, und das Christentum ist die Wahrheit schlechthin².

In jüngster Zeit sind die Apologeten nicht selten als die ersten Zeugen einer „Hellenisierung des Christentums“ oder einer Verweltlichung des Evangeliums bezeichnet worden, während von anderer Seite das Gesamtergebnis der Geistesarbeit der Apologeten vielmehr in das Schlagwort „Christianisierung des Hellenismus“ zusammengefaßt ward³. Tatsache ist, daß die Apologeten den Versuch gemacht

¹ Außer Schürer a. a. O. vgl. auch J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, Einleitung 1x ff. Wenn übrigens Geffcken „die christliche Apologetik“ schlechtweg „eine Tochter der jüdischen“ nennt (S. 1x), so wird damit die geschichtliche Wahrheit sehr stark übertrieben.

² Systematische Zusammenstellungen der Grundgedanken der alten Apologien lieferten G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte, Mainz 1890; J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte, Würzburg 1890.

³ So A. Ehrhard, Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin (Rede), in dem Programm „Das Stiftungsfest der Kaiser Wilhelms-Universität Straßburg am 1. Mai 1911“, Straßburg 1911, 38 f.

haben, eine Brücke zu schlagen zwischen dem Glauben der Christenheit und der herrschenden Zeitphilosophie. Sie trugen damit der Tendenz ihrer Schriften Rechnung, bekundeten aber keineswegs auch schon rationalistische Anschauungen. Tatsache ist vielmehr auch, daß sie in andern Schriften die Lehre der Kirche gegen die Häresie in Schutz genommen haben. Fast alle Apologeten sind, wie wir bald hören werden, zugleich als Antihäretiker und zwar Antignostiker aufgetreten. Auch der theologische Standpunkt der einzelnen Apologeten wird im folgenden noch zu berücksichtigen sein.

3. Die antijüdischen Apologien. — Die Apologien des Christentums gegenüber dem Judentum stehen schon der Zahl und dem Umfange nach hinter den an die Adresse der Heiden gerichteten Schriften weit zurück. Aus dem 2. Jahrhundert sind zwei solcher Apologien bekannt: Aristons Streitrede zwischen Iason und Papiskus über Christus und Justins des Märtyrers großer Dialog mit dem Juden Tryphon. Man hat die Beobachtung gemacht, daß auch in den folgenden Jahrhunderten bis zur Reformationszeit und darüber hinaus die Verteidigung des Christenglaubens wider die Juden hauptsächlich in der Form des Dialoges geführt wurde, während im Kampfe mit dem Heidentum der Monolog oder die Schutzrede vorherrschte¹. Die Erklärung wird darin zu suchen sein, daß zu zweckentsprechender Entfaltung eines Kampfgespräches ein gemeinsamer Boden, ein gewisser Bestand an beiderseits geteilten Voraussetzungen gefordert wird, wie ihn für den Christen und den Juden der Glaube an den einen Gott und an die Göttlichkeit der Schriften des Alten Testaments darbot².

Das Verständnis des Alten Testaments, insbesondere die Auffassung der messianischen Weissagungen, bildete naturgemäß den Angelpunkt, um welchen der Streit zwischen Christen und Juden sich drehte. War der Messias erschienen, so war damit auch der Wendepunkt der göttlichen Heilökonomie vom Partikularismus zum Universalismus eingetreten, der Neue Bund eröffnet und der Alte aufgehoben. Übrigens sind die antijüdischen Apologien der älteren Zeit weit weniger als die antihellenischen Schriften aus dem Leben und der Wirklichkeit geschöpft. Die Disputation ist im allgemeinen nur ein literarischer Kunstgriff. Die Heidenkirche selbst fühlte das Bedürfnis, sich über die Beziehungen zwischen Christentum und Juden-

¹ Siehe O. Zöckler, Der Dialog im Dienste der Apologetik [aus „Beweis des Glaubens“], Gütersloh 1894. Vgl. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 22 ff.

² Wenn Minucius Felix für seine antihellenische Apologie die Form eines Dialoges wählt, so bleibt zu beachten, daß die streitenden Personen, der Christ Oktavius und der Heide Caecilius, insofern sich auf einer gemeinsamen Basis bewegen, als sie beide mit Minucius eng befreundet sind.

tum Rechenschaft zu geben, sich in der Überzeugung zu bestärken, daß der Alte Bund vorbildlich auf den Neuen hinweise und vorbereitend ihm entgegenführe. Einem Juden wurde die Aufgabe zugeschoben, den Christen den Titel des wahren Israel streitig zu machen, und seinen meist recht unzulänglichen Argumenten gegenüber hatte der Vertreter des Christentums den siegreichen Nachweis zu erbringen, daß der Glaube an die Propheten den Glauben an Christus fordere, der Mosaismus nur vorübergehende Geltung besessen habe, die Knospe des Alten Bundes im Neuen Bunde zur vollen Blüte entfaltet sei¹.

4. Literatur. — Eine Sammelausgabe der Schriften der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts lieferte zuerst Frédéric Morel, Paris 1615. 2°; wiederholt Paris 1636 und Köln oder vielmehr Wittenberg 1686. Hier waren Justin der Märtyrer, Athenagoras, Theophilus, Tatian und Hermias zu einem „Corpus apologetarum“ vereinigt. Näheres über die Ausgabe bei de Otto, *Corpus apolog.* 1. ed. 3, xxxvi ff; über den Herausgeber vgl. *Nouvelle Biographie générale* 36, Paris 1861, col. 519 f. Einen bedeutsamen Fortschritt in der Kritik und der Erklärung des Textes begründete die Ausgabe des Mauriners Pr. Maran (gest. 1762). Sie umfaßte ganz dieselben Autoren. Der Titel lautet: *S. P. N. Justinii philosophi et martyris opera quae exstant omnia; nec non Tatiani adversus Graecos Oratio; Athenagorae philosophi Atheniensis Legatio pro Christianis; S. Theophili Antiocheni tres ad Autolyicum libri; Hermiae philosophi Irrisio gentilium philosophorum; item in Appendice supposita Justino opera cum actis illius martyrii et excerptis operum deperditorum eiusdem Justinii et Tatiani et Theophili; cum mss. codd. collata, ac novis interpretationibus, notis, admonitionibus et praefatione illustrata, cum indicibus copiosis; opera et studie unius ex monachis Congregationis S. Mauri [D. Prudentii Marani], Paris. 1742, 2°; Venet. 1747. Eine neue Ausgabe. Jena 1847—1872 in 9 Oktavbänden, ausgezeichnet durch gewissenhafte Prolegomena und eine reichhaltige Adnotatio, verdanken wir J. C. Th. v. Otto. Die Werke Justins hatte v. Otto auch schon 1842 bis 1843 herausgegeben; 1876—1881 erschienen dieselben in 3. Aufl. *S. Justinii phil. et mart. opera. Recensuit, prolegomenis, adnotatione ac versione instruxit indicesque adiecit J. C. Th. Otto. Praefatus est L. F. O. Baumgarten-Crusius, Jenae 1842—1843, 3 vol., 8°. Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit J. C. Th. Eques de Otto, 9 vol., 8°. Vol. 1—5: S. Justinii phil. et mart. opera quae feruntur omnia (vol. 1—2 = Just. opp. 1, pars 1—2; Opera Justinii indubitata; vol. 3 = Just. opp. 2; Opera Justinii addubitata. Fragmenta operum deperditorum. Acta martyrii; vol. 4—5 = Just. opp. 3, pars 1—2; Opera Justinii subditiicia). Ed. alt. Jenae 1847—1850; ed. tertia 1876—1881. Vol. 6: Tatiani Oratio ad Graecos. Jenae 1851. Vol. 7: Athenagorae phil. Athen. opera, 1857. Vol. 8: Theophili episc. Antioch. ad Autolyicum libri tres, 1861. Vol. 9: Hermiae phil. Irrisio gentil. philosophorum. Apologetarum Quadrati, Aristidis, Aristonis, Miltiadis, Melitenis, Apollinaris reliquiae, 1872.**

Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1 (Justin, Tatian) und 2 (Athenagoras, Hermias, Theophilus), hat den Text der Schriften der Apologeten der Ausgabe Marans entnommen. Eben diese Ausgabe ist auch mit nur geringen Änderungen bzw. Verbesserungen bei Migne, *PP. Gr.* 6, abgedruckt. Doch

¹ Vgl. Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte* 110 ff; Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte* 13 ff.

folgt dem Abdrucke col. 1705—1816 eine wertvolle Beilage: Joannis Henrici Nolte Coniecturae et emendationes in omnes huius voluminis scriptores, et variantes codicum ab ipso denuo collatorum lectiones, qui et scholia in Justinum maximam partem inedita, in Tatianum emendatius, in Athenagoram nunc primum edenda curavit. Nolte bietet eine ungleich genauere Kollation der Pariser Handschriften als v. Otto in der vorhin genannten Ausgabe.

Harnack und v. Gebhardt haben den Beweis erbracht, daß der weitaus größere Teil der auf uns gekommenen Handschriften griechischer Apologien aus dem 2. und 3. Jahrhundert, ausgenommen die Schriften des hl. Justinus, die drei Bücher des Theophilus ad Autolyceum und die Irrisio des Hermias, unmittelbar oder mittelbar aus einer und derselben Vorlage geflossen, und daß diese Vorlage in dem sog. Arethas-Kodex der Nationalbibliothek zu Paris (Cod. Paris. gr. 451), welcher im Auftrage des Erzbischofs Arethas von Cäsarea im Jahre 914 geschrieben wurde, uns noch, wenn auch nicht mehr unversehrt, erhalten ist. Ursprünglich bildete der Arethas-Kodex ein „Corpus apologetarum“ der ältesten Zeit bis auf Eusebius. Inzwischen sind namentlich die die Apologie Tatians enthaltenden Quaternionen verloren gegangen. Siehe A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1—2, Leipzig 1882. O. v. Gebhardt, Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten. 1. Der Arethascodex Paris. gr. 451: ebd. 1, 3, 1883, 154—196. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Überlieferung über die griechischen Apologeten des Christentums im 2. Jahrhundert und ihr neuester Censor [Harnack]: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 26, 1883, 1—45. St. Ostroumow, Kritik der Zeugnisse des Eusebius von Cäsarea und des hl. Hieronymus von Stridon über die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts (russisch), Moskau 1886, 8°. (Ostroumows Schrift ist im wesentlichen eine Revision der auf Eusebius und Hieronymus entfallenden Abschnitte der Arbeit Harnacks über die Überlieferung der griechischen Apologeten; siehe Harnack in der Theol. Literaturzeitung, 1887, 221 f.)

Mit dieser Entdeckung sind der Texteskritik der fraglichen Apologien neue Bahnen gewiesen. Der vierte Band der „Texte und Untersuchungen usf.“ sollte eine Rezension der griechischen Apologeten mit kurzem sprachlichen Kommentar und Registern bringen. Es erschienen drei Hefte: Tatiani Oratio ad Graecos. Rec. Ed. Schwartz, 1888 (Hft 1); Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum. Rec. Ed. Schwartz, 1891 (Hft 2); Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes von E. Hennecke, 1893 (Hft 3). Das Inhaltsverzeichnis des Bandes schließt mit den Worten: „Von der Veröffentlichung der für Band 4 bisher noch in Aussicht genommenen: Theophili libri tres ad Autolyceum und Justini martyris Apologia et Dialogus cum Tryphone Judaeo, wird an dieser Stelle abgesehen, weil die von der kgl. preuß. Akad. der Wiss. geplante Ausgabe der griechischen altchristlichen Schriftsteller auch diese Stücke wird umfassen müssen.“

Über die Apologeten im allgemeinen handeln K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Schaffhausen 1861—1867, 5 Bde, 8°. Der erste Band erörtert die christliche Polemik gegen Judentum, Heidentum, gnostische und manichäische Irrtümer. J. Donaldson, A critical history of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 2—3: The Apologists. London 1866, 8°. J. Moschakis, Μελέται περί τῶν χριστιανῶν Ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος, Athen 1876, 8°. H. Dembowski, Die

Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, Tl 1: Die Apologie Tatians, Leipzig 1878, 8°. R. Mariano, *Le apologie nei primi tre secoli della chiesa; le ragioni e gli effetti: saggio critico-storico*, Napoli 1888, 8°. G. Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*. Von der theol. Fakultät in Würzburg gekrönte Preisschrift, Mainz 1890, 8°. J. Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt*. Von der theol. Fakultät der Universität Würzburg (1884/85) gekrönte Preisschrift, Würzburg 1890, 8°. G. Mayer, *Die altkirchliche Apologetik in ihrer normativen Bedeutung: Neue kirchl. Zeitschr.* 3, 1892, 572—587. L. Laguer, *La méthode apologetique des Pères dans les trois premiers siècles: Science et Religion* 373, Paris 1905. J. Geffcken, *Die altchristliche Apologetik: Neue Jahrbücher f. das klassische Altertum* 15, 1905, 625—666. Ders., *Altchristliche Apologetik und griechische Philosophie: Zeitschr. f. das Gymnasialwesen* 60, 1906, 1—13. O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh 1907, 8°. J. Rivière, *St. Justin et les Apologistes du second siècle: La Pensée chrétienne*, Paris 1907. W. Koch, *Die altkirchliche Apologetik des Christentums: Theol. Quartalschr.* 90, 1908, 7—33. W. H. Carlsaw, *The early Christian Apologists*, London 1911, 16°. G. Natali, *Socrate nel giudizio dei Padri apologisti*, Ascoli 1912, 8°. A. Puech, *Les Apologistes grecs du 2^e siècle de notre Ère*, Paris 1912, 8°. E. J. Goodspeed, *Index apologeticus sive Clavis Justini martyris operum aliorumque apologetarum pristinerum*. Lipsiae 1912, 8°.

Über die antijüdischen Apologien im besondern s. Harnack, *Die Altercatio Simenis Judaci et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche: Texte und Untersuchungen* usf. 1, 3, 1883, 56—74. A. C. McGiffert, *A Dialogue between a Christian and a Jew*, entitled *ἀντιβωλὴ Ἰουδαίου καὶ Φιλιωνος Ἰουδαίου πρὸς μοναχὸν τινα* (Inaug. diss.), New York 1889, 8°, 1—47. M. Freimann, *Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen: Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. des Judentums* 55, 1911, 555—585.

§ 15. Quadratus.

Quadratus (Kodratus), der älteste Apologet des Christentums, ist uns nur aus einigen Angaben bei Eusebius bekannt. In der Chronik (ad a. Abr. 2140)¹ nennt Eusebius den Apologeten einen Schüler der Apostel; in der Kirchengeschichte (4, 3) verzichtet er auf jede nähere Kennzeichnung seiner Person. An andern Stellen der Kirchengeschichte erwähnt Eusebius eines Apostelschülers Quadratus, welcher die Gabe der Prophetie besaß und allem Anscheine nach in Kleinasien lebte (3, 37, 1; 5, 17, 2), sowie auch eines Bischofs Quadratus von Athen (4, 23, 3). Es war jedoch ohne Zweifel ein Irrtum, wenn Hieronymus (*De vir. ill.* 19; *Ep.* 70, ad Magnum, 4) den Apologeten Quadratus mit dem Bischof Quadratus von Athen zu einer Person verschmelzen zu dürfen glaubte. Der Apologet wird nicht Bischof und der Bischof wird nicht Apostelschüler genannt: der Apologet ist Zeitgenosse des Kaisers Hadrian (117—138), und der Bischof ist Zeitgenosse des

¹ Eus., Chron. Ed. Schoene 2, 166.

Kaisers Mark Aurel (161—180). Nicht ohne Grund aber ist in alter und neuer Zeit vielfach die Identität des Apologeten Quadratus mit dem Propheten gleichen Namens behauptet worden¹. Der eine wie der andere erhält das Prädikat eines Apostelschülers, beide scheinen derselben Zeit anzugehören, und die Annahme, auch der Apologet habe seinen Wohnsitz in Kleinasien gehabt, unterliegt keiner Schwierigkeit. Andere Forscher indessen haben der Meinung den Vorzug gegeben, es sei bei Eusebius von drei verschiedenen Trägern des Namens Quadratus die Rede².

Von dem Apologeten Quadratus berichtet Eusebius (Hist. eccl. 4, 3), derselbe habe Kaiser Hadrian eine Schutzschrift für die christliche Religion überreicht, „weil einige schlechte Menschen die Unsrigen zu belästigen versuchten“. In der armenischen Übersetzung der Eusebianischen Chronik wird der Überreichung dieser Schutzschrift zum Jahre 2140 Abrahams, d. i. 124 n. Chr. (in einer Handschrift allerdings zum Jahre 2141 bzw. 125), in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus wird derselben zum Jahre 2142 bzw. 126 gedacht. Die Notiz lautet bei dem Armenier: „Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas.“ Die Angabe, auch der christliche Philosoph Aristides aus Athen habe Hadrian eine Apologie übergeben, hat sich nun freilich durch die Entdeckung der syrischen Übersetzung der Aristides-Apologie als unrichtig oder doch höchst zweifelhaft erwiesen. Nach der Aufschrift der syrischen Übersetzung ist diese Apologie, wie wir noch hören werden, höchst wahrscheinlich nicht an Hadrian, sondern an seinen Nachfolger Antoninus Pius (138—161) gerichtet gewesen. Es war indessen zu weit gegangen, wenn der Entdecker der Aristides-Apologie nun auch bezüglich der Quadratus-Apologie einen Irrtum bei Eusebius annehmen wollte und vermutete, auch diese Apologie sei Antoninus Pius übergeben worden³. Aus der Fehlerhaftigkeit der einen Angabe folgt noch nicht die Fehlerhaftigkeit der andern, und Eusebius ist in dem einen Falle genauer unterrichtet gewesen als in dem andern. Er erklärt ausdrücklich, daß er die Quadratus-Apologie selbst in Händen gehabt habe, während er gleichzeitig wenigstens andeutet, daß er die Aristides-Apologie nicht aus eigener Lektüre kannte (Hist. eccl. 4, 3).

Darf demnach Hadrian mit Sicherheit als der Adressat der Apologie gelten, so muß anderseits zugestanden werden, daß sich das

¹ So namentlich auch von Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 41 ff.

² So insbesondere auch v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 55 f.

³ J. Rendel Harris, The Apology of Aristides: Texts and Studies, edited by Robinson 1, 1, Cambridge 1891, 10 ff.

Jahr und der Ort der Überreichung nicht mehr feststellen lassen. Allerdings hat bereits Hieronymus geglaubt, Quadratus habe seine Apologie gelegentlich eines Aufenthaltes Hadrians zu Athen überreicht (De vir. ill. 19), und noch in neuester Zeit hat man zur Bestimmung des Datums der Überreichung die anderweitig bezeugte Tatsache zu Hilfe genommen, daß Hadrian vom Herbst 125 bis Sommer 126 und wiederum vom Frühsommer 129 bis Frühling 130 zu Athen gewilt hat¹. Allein die Voraussetzung, die Überreichung der Apologie sei zu Athen erfolgt, steht und fällt mit der schon als unzutreffend bezeichneten Identifizierung des Apoleten Quadratus mit dem Bischofe Quadratus von Athen. Hieronymus hat anerkanntermaßen alle seine Mitteilungen aus Eusebius entlehnt oder erschlossen. Ausschlaggebend sind lediglich die Worte des Kirchenhistorikers selbst. Wenn Eusebius in der Chronik kurz vor der Notiz über die Überreichung der Apologie einen Aufenthalt Hadrians zu Athen vermerkt, so gibt dieser Umstand kein Recht, in der angedeuteten Weise einen sachlichen Zusammenhang zwischen den beiden Angaben herzustellen. Eher, viel eher dürfte man in den Worten „Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis“ eine Andeutung finden, daß Quadratus nicht zu Athen gelebt habe, weil eben nur Aristides als Athener bezeichnet wird, nicht auch Quadratus. Dazu kommt das Zeugnis der Kirchengeschichte. Der Wohnort des Propheten Quadratus, dessen Identifizierung mit dem Apoleten Quadratus sich, wie gesagt, sehr empfiehlt, ist mit größter Wahrscheinlichkeit nach Kleinasien zu verlegen.

Auf den Inhalt der Apologie ist Eusebius (Hist. eccl. 4, 3) leider nicht näher eingegangen. Nachdem er bemerkt, die Schrift lege in glänzender Weise von der Einsicht des Verfassers und seiner apostolischen Rechtgläubigkeit Zeugnis ab, führt er einige Zeilen an, aus welchen das hohe Alter des Verfassers erhelle. In diesen Zeilen bezeugt Quadratus, einige von denen, welche der Herr von Krankheiten heilte oder von den Toten auferweckte, hätten bis auf seine Zeit (εἰς τὸς ἡμετέρους χρόνους) gelebt. Das ist, soviel bekannt, das einzige Überbleibsel der Apologie. Um die Wende des 6. Jahrhunderts hat Bischof Eusebius von Thessalonike in einem verloren gegangenen Werke gegen die Aphthartodoketen sich auf einen Quadratus berufen (Photius, Bibl. 162). Sehr wahrscheinlich ist der Apolet Quadratus gemeint; ob aber die Apologie selbst oder nur das Zitat bei dem Kirchenhistoriker Eusebius benutzt ist, bleibt zweifelhaft.

¹ Siehe J. Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian: Abhandlungen des archäol.-epigraph. Seminars der Universität Wien 2, Wien 1881, 42 ff. P. v. Rohden bei Pauly-Wissowa: Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 1, 1894, 506 ff, stimmt im wesentlichen mit Dürr überein.

Dieses Zitat bei Eusebius erinnert sofort an eine erst 1888 von de Boor herausgegebene, durch den Kirchenhistoriker Philippus Sidetes überlieferte Notiz unter dem Namen des Bischofs Papias von Hierapolis, welche besagt, die durch Christus von den Toten Auferweckten hätten bis auf Hadrian (ἕως Ἀδριανῶν) gelebt¹. Harnack glaubte, daß Papias die Apologie des Quadratus gelesen, aber mißverstanden habe, insofern Quadratus von seiner eigenen Zeit, nicht von der Regierungszeit Hadrians sprach². Zahn hielt es für wahrscheinlicher, daß Papias selbst in ähnlichen Worten wie Quadratus von der Lebensdauer der durch den Herrn Auferweckten gehandelt, der Referent Philippus Sidetes aber in dem Streben nach Kürze zu der Zeitangabe „bis auf Hadrian“ gegriffen habe, weil er aus sonstigen Äußerungen des Werkes des Papias ersah oder erschloß, daß dasselbe unter Hadrian verfaßt worden sei³. Chapman endlich zweifelt nicht daran, daß Philippus Sidetes vielmehr aus der Kirchengeschichte des Eusebius, und zwar aus der Stelle über Quadratus (4, 3), geschöpft und nur infolge allzu flüchtiger Lektüre den Apologeten, welcher unter Hadrian lebte, mit Bischof Papias verwechselt habe⁴. Die Notiz über die durch Christus von den Toten Auferweckten wäre also fälschlich unter des Papias Namen gestellt worden. Zu Gunsten dieser letzten, radikalen Lösung dürfte der Umstand schwer ins Gewicht fallen, daß die anderweitigen Angaben des Philippus Sidetes über Papias fast sämtlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt sind.

Die Nachrichten über den Apologeten Quadratus und andere Quadratus des christlichen Altertums sind zusammengestellt bei Routh, *Reliquiae Sacrae* ed. alt. 1, Oxon. 1846, 69—79; de Otto, *Corpus apologetarum christ.* 9, Jenae 1872, 333—341. Bei v. Otto ist auch von einem Märtyrer Quadratus „unter Decius und Valerianus“ die Rede; vgl. G. Henschenius, *De sanctis martyribus Codrato seu Quadrato, Saturnino, Rufino et sociis Nicomediae et vicinis locis: Acta Sanctorum Maii* 2, Venetiis 1738, 362—363. Die Akten dieses Märtyrers, welche schon längst in slavischer Übersetzung vorlagen (vgl. Bonwetsch bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 901), sind inzwischen im griechischen Texte herausgegeben worden. Siehe *Analecta Bollandiana* 1, Paris. 1882, 447—469; S. Codrati s. Quadrati martyris acta integra nunc primum edita ex Cod. Leidensi graeco suppleto versione slavica. Der hier fehlende Schluß des griechischen Textes wurde nach einer Oxforder Handschrift nachgetragen in den *Analecta Boll.* 15, Paris. 1896, 160. Der ganze griechische Text ward nach dieser Oxforder Handschrift veröffentlicht von Schmidt, *Martyrium des Kodratus: Archiv f. slavische Philologie* 18, Berlin 1896, 172—182. Die Frage, inwieweit diese Quadratus-Akten geschichtliches Material enthalten und inwieweit sie bloße Ausschmückungen

¹ Siehe die Worte des Papias bei Funk, *Patres apostol.* 2, Tub. 1901, 1, 368; die Worte des Quadratus ebd. 1, 376.

² Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 270 f.

³ Zahn, *Forschungen* usf. 6, 110 f. Ebenso Funk a. a. O. 1, 368.

⁴ J. Chapman, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford 1911, 95 ff.

oder Umdeutungen der Quadratusangaben bei Eusebius bieten, bleibt noch zu untersuchen; vgl. Bonwetsch in den Götting. gel. Anzeigen vom 22. Nov. 1882, 1489—1490. Zu c. 6, wo der Prokonsul den Märtyrer mit den Worten unterbricht: *κατατιθεὶ λόγον βλασφημίας* (Anal. Bolland. 1, 1882, 456), vgl. A. Frhr di Pauli, Quadratus Martyr, der Skoteinologe; ein Beitrag zu Herakleitos von Ephesus: Archiv f. Geschichte der Philosophie 19, 1906, 504—508.

In armenischer Sprache existiert ein „Brief, welchen Jakobus, der Bischof von Jerusalem, an Quadratus sandte, damit er ihm zeige, welchen (Befehl) der Kaiser Tiberius gegeben habe wegen der Juden, die Christus ans Kreuz geschlagen hatten“ (armenisch herausgegeben von J. Dashian, Wien 1896; ins Deutsche übersetzt von P. Vetter in der Lit. Rundschau, 1896, 259 f). Eine im wesentlichen übereinstimmende syrische Rezension des Briefes ward herausgegeben und ins Lateinische übersetzt durch Patriarch J. E. Rahmani, Studia Syriaca, Monte Libano 1904, 4°. Der Adressat Quadratus ist allem Anscheine nach ein Doppelgänger des Apologeten Quadratus. Jakobus bezeichnet ihn als einen Eiferer für die Predigt des Evangeliums Christi und einen Streiter gegen Juden und Heiden und bringt ihn zugleich in nahe Beziehungen zu einem Aristides („ich erwarte und hoffe“, schreibt Jakobus, „daß du mir über diese Gegenstände schreibst durch Vermittlung des Aristides“). Es ward vorhin bemerkt, daß die Apologeten Quadratus und Aristides schon in der frühesten, noch erhaltenen Tradition, bei Eus., Chron. ad a. Abr. 2140, nebeneinander genannt werden. In jenem Briefe werden sie in die Tage der Apostel versetzt, weil Quadratus bei Eusebius Apostelschüler heißt, und Rom gilt als ihr Aufenthaltsort, weil sie laut Eusebius dem römischen Kaiser Bittschriften überreicht haben. Vgl. Zahn, Forschungen usw. 6, 42.

Über den Apologeten Quadratus siehe Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten: Texte und Untersuchungen usf. 1, 1—2, Leipzig 1882, 100—109. Zahn, Der älteste Apologet des Christentums: Neue kirchliche Zeitschrift 2, 1891, 281—287. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 95 f; 2, 1, 269—271. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 41—53: Quadratus der Prophet und Apologet.

§ 16. Aristides von Athen.

(1. Die Überlieferung. 2. Die Apologie nach Form und Inhalt. 3. Die Apologie nach Zeit und Herkunft. 4. Die Homilie und das Brieffragment.)

1. Die Überlieferung. — In Verbindung mit der Apologie des Quadratus wird bei Eusebius zweimal eine gleichfalls an Kaiser Hadrian gerichtete Apologie des christlichen Philosophen Aristides von Athen erwähnt. An der ersten Stelle (Chron. ad a. Abr. 2140) wird Aristides „nostri dogmatis philosophus Atheniensis“ genannt; an der zweiten Stelle (Hist. eccl. 4, 3, 3) heißt er einfach „ein treuer Anhänger unserer Religion“. Über die Apologie selbst faßt Eusebius sich äußerst kurz, und das wenige, was er sagt, wird sich im Verlaufe noch als ungenau oder unrichtig erweisen. Er hat die Schrift allem Anscheine nach nicht selbst eingesehen¹, wengleich dieselbe

¹ Siehe vorhin, § 15, die Kritik der Angaben des Eusebius über die Quadratus-Apologie. Vgl. Seeberg bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, Erlangen 1893, 248 ff.

sich, wie er ausdrücklich bemerkt, damals noch in vieler Händen befand. Hieronymus (De vir. ill. c. 20; Ep. 70, ad Magnum, c. 4) hat des Eusebius Andeutungen wiederholt und auf Grund von Mutmaßungen etwas abgerundet und erweitert. Eine selbständige Kenntnis der Apologie hat auch er nicht besessen.

Diese Notizen bei Eusebius und Hieronymus waren die einzige Quelle unseres Wissens um Aristides, und die Apologie galt allgemein als spurlos untergegangen, bis die Mechitaristen auf San Lazzaro 1878 in armenischer Sprache ein apologetisches Fragment mit der Aufschrift „An den Kaiser Hadrian“ und eine Homilie „Zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten“ veröffentlichten, welche beide den Namen des „Philosophen Aristides von Athen“ führen. Die Homilie, welche aus den Worten Lk 23, 43 die Gottheit des Herrn zu erweisen sucht, wurde freilich von der Mehrzahl der Forscher aus inneren Gründen als unecht verworfen oder doch als verdächtig bezeichnet. Das apologetische Fragment hingegen, welches im ersten Teile von dem Wesen Gottes und im zweiten Teile von den vier Stämme, Barbaren, Griechen, Juden, Christen, zerfallenden Geschlechtern der Menschen handelt, wurde von den meisten als Bruchstück einer armenischen Übersetzung der Apologie des Aristides anerkannt, und dieses Urteil sollte in ganz unerwarteter Weise bestätigt werden.

Im Frühjahr 1889 entdeckte Rendel Harris in dem Katharinenkloster am Sinai, welchem Tischendorf einst den „Codex Sinaiticus“ entführte, einen syrischen Text der Apologie des Aristides, und dieser syrische Text setzte Armitage Robinson in den Stand, der erstannuten Welt den Nachweis zu liefern, daß auch ein griechischer Text der Apologie nicht bloß noch erhalten, sondern auch schon längst gedruckt sei, und zwar in dem berühmten geistlichen Romane „Barlaam und Joasaph“. Joasaph, ein indischer Königssohn, wird in diesem Romane, der christlichen Bearbeitung einer indischen Legende über den Stifter des Buddhismus, durch den christlichen Mönch Barlaam für das Christentum gewonnen. Ein heidnischer Einsiedler namens Nachor, welcher dem christlichen Mönche zum Verwechseln ähnlich sieht, soll den Prinzen in seinem Glauben erschüttern, indem er als vermeintlicher Barlaam in öffentlicher Versammlung eine Rede gegen das Christentum hält. Der Prinz wird jedoch durch ein Traumgesicht über das Gaukelspiel aufgeklärt, und seine Drohworte bewirken an Nachor das Wunder Balaams, oder wie der Erzähler sagt, der Eselin Balaams. Nachor hält eine Rede zu Gunsten des Christentums, und diese Rede (c. 26—27) ist die Apologie des christlichen Philosophen Aristides von Athen¹.

¹ Der griechische Text des Romans Barlaam und Joasaph ward zuerst herausgegeben durch J. Fr. Boissonade, *Anecdota Graeca* 4, Paris. 1832, 1—365, und

Die Apologie liegt demnach in drei Rezensionen vor: griechisch, syrisch und zum Teil auch armenisch. Die Legende, welche den griechischen Text darbot, ist in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, um 630, von einem Mönche Johannes von St Saba bei Jerusalem verfaßt worden. Die Handschrift des Katharinenklosters, welche die syrische Übersetzung gerettet hat, wird dem 6. oder 7. Jahrhundert zugewiesen, und die Übersetzung selbst dürfte etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammen. Das armenische Fragment ward von den Mechartisten einer Handschrift des 10. Jahrhunderts entnommen und später noch in zwei jüngeren Handschriften aufgefunden. Das Alter der armenischen Übersetzung, welche ebenso wie die syrische direkt aus dem Griechischen geflossen ist, hat sich bisher nicht genauer bestimmen lassen¹.

Diese drei Texteszeugen stimmen nun zwar im großen und ganzen überein, gehen aber in manchen Einzelheiten und namentlich auch in der Anordnung kleinerer Abschnitte so weit auseinander, daß sich die Frage erhebt, welcher Zeuge das Original am treuesten wiedergebe. Robinson trat mit der bei einem Entdecker unschwer verständlichen Zuversicht für die Ursprünglichkeit und relative Unversehrtheit des griechischen Textes ein, wurde aber durch spätere, weniger beteiligte Kritiker, insbesondere durch Seeberg und Hennecke, in

ist nach dieser Ausgabe abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 96, 859—1240, unter den Werken des hl. Johannes von Damaskus. Eine zweite, vermeintlich die erste, Ausgabe des griechischen Textes besorgte S. Kechajoglos. Athen 1884. Eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes veröffentlichte Fr. Liebrecht, Münster 1847. Näheres über das Buch und seine mannigfaltigen Bearbeitungen in morgenländischen und abendländischen Sprachen bei E. Braunholtz, Die erste nichtchristliche Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle 1884; H. Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, Paris 1886; E. Kuhn, Barlaam und Joasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie, München 1893; Abhandlungen der k. bayer. Akad. d. Wiss. Kl. 1, Bd 20, Abt. 1. Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur² 886—891.

¹ Seeberg (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 208 246) äußerte die Vermutung, es sei wohl nicht die ganze Apologie, sondern nur das noch erhaltene Fragment, etwa als Bestandteil einer patristischen Anthologie, nach Armenien gekommen. Inzwischen sind indessen in der altarmenischen Literatur einige Zitate aus der Apologie aufgezeigt worden, welche zum Teil nicht mehr in den Bereich des Fragmentes fallen; siehe Vetter in der Theol. Quartalschrift 76, 1894, 529 ff. Anklänge an die Apologie finden sich schon in der unter dem Namen des hl. Gregor des Erleuchteten überlieferten, nach Vetter dem hl. Mesrop (gest. 441) zuzuweisenden Homiliensammlung. Deutlichere Spuren einer Benutzung der Apologie enthält die von Eznik, einem Schüler Mesrops, verfaßte „Widerlegung der Sokten“. Vetter ist geneigt, die Existenz einer armenischen Übersetzung der ganzen Apologie anzunehmen und die Entstehung derselben in das 5. Jahrhundert zu setzen. Dem 5. Jahrhundert gehört die große Mehrzahl der Übersetzungen aus dem Griechischen in das Armenische an.

schlagender Weise des Irrtums überführt. Der griechische Text ist eine freie Überarbeitung des Originals; zum Zwecke der Verwendung für die Legende sind eine Reihe von Kürzungen und Umstellungen vorgenommen und altertümliche Ausdrücke und Wendungen sind durch neuere Formeln ersetzt worden. Die syrische Übersetzung hingegen ist ein zuverlässiges Abbild der ursprünglichen Fassung, mag sie sich auch hin und wieder eine kleine Freiheit gestatten oder auch ein kleines Versehen zu Schulden kommen lassen. Muß deshalb der Versuch, die Apologie wiederherzustellen, den syrischen Text zur Grundlage nehmen, so leistet natürlich doch auch die griechische Rezension sehr wertvolle Dienste, weil sie immerhin verschiedene Stücke des echten Textes aufbewahrt hat und damit zugleich einen Einblick in die Diktion und den Wortschatz des Originals gestattet. An manchen Stellen läßt sich infolgedessen die syrische Übersetzung mit ziemlicher Sicherheit in die Sprache des Verfassers zurückübertragen. Das armenische Fragment kann schon als Fragment nur eine untergeordnete Bedeutung beanspruchen, und die armenische Version bekundet auch eine viel weitergehende Freiheit als die syrische.

Die armenische Homilie „Zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten“ ist bisher in einer Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts und (in Verbindung mit dem Fragmente der Apologie) in einer Handschrift des 11. Jahrhunderts nachgewiesen worden. Endlich wäre zu erwähnen, daß Martin 1883 aus einer Pariser Handschrift vom Jahre 1704 ein nur wenige Zeilen umfassendes armenisches Fragment ans Licht zog, welches überschrieben ist: „Aus dem Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides“.

Das armenische Fragment der Apologie und die armenische Homilie ließen die Mechitaristen unter dem Titel „S. Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo“, Venedig 1878, 8°, erscheinen. Die Aufschrift des zweiten sermo, der Homilie, lautet in der Handschrift (aus dem 12. oder 13. Jahrhundert) nicht „von Aristäus“, wie die Ausgabe besagt, sondern „von Aristides“, wie P. Vetter in der Theol. Quartalschr. 64, 1882, 126 bezeugte. Deutsche Übersetzungen beider Stücke gaben Fr. Sasse in der Zeitschr. f. kath. Theol. 3, 1879, 612–618 (vgl. 816); F. v. Himpel in der Theol. Quartalschr. 62, 1880, 109–127. Vgl. L. Rummier, De Aristidis phil. Athen. sermonibus duobus apologeticis (Progr.), Posnaniae 1881, 4°.

Eine neue Ausgabe der beiden genannten armenischen Stücke und zugleich die erste Ausgabe des armenischen Brieffragmentes (Ex epistola Aristidis ad omnes philosophos) besorgte P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris 1883, 6–11 (armenisch). 282–286 (lateinisch); vgl. Proleg. x–xi.

Im Jahre 1891 erschien der syrische und der griechische Text der Apologie: The Apology of Aristides on behalf of the Christians, from a Syriac Ms. preserved on Mount Sinai edited with an introduction and translation by J. Rendel Harris. With an Appendix containing the main portion of the original Greek text by J. Armitage Robinson, Cambridge 1891, 8°: Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature, edited by J. A. Robinson 1, 1. Eine zweite, im wesentlichen unveränderte

Ausgabe dieses ersten Heftes der *Texts and Studies* folgte 1893. Den griechischen Text der Apologie bzw. den fraglichen Abschnitt des Romanes „Barlaam und Joasaph“ (c. 26–27) hat Robinson (S. 100–112) mit handschriftlichen Hilfsmitteln von neuem bearbeitet. Außerdem hat F. C. Conybeare einen Beitrag zu der Edition geliefert (S. 29–34), indem er das armenische Fragment der Apologie nach einer neuen Handschrift (aus dem 11. Jahrhundert) ins Englische übersetzte, auch die armenische Homilie nach derselben Handschrift kollationierte und das armenische Brieffragment nach der Ausgabe Martins ins Griechische zurückübertrug. N. O. Emin hat eine dritte (anscheinend jüngere) Handschrift des armenischen Fragmentes der Apologie aufgefunden und in seinem russisch geschriebenen Buche „Übersetzungen und Aufsätze zur armenischen geistlichen Literatur“, Moskau 1897, 249–255, eine Übersetzung dieser Handschrift mitgeteilt. Deutsche Übersetzungen des syrischen Textes der Apologie gaben R. Raabe, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 9, 1, Leipzig 1892; J. Schönfelder, Die Apologie des Aristides übersetzt: Theol. Quartalschr. 74, 1892, 531–557.

Die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Apologie ward anfangs sehr widersprechend beantwortet. Im Anschluß an Robinson (*Texts and Studies* 1, 1, 67 ff) traten mehrere Forscher, insbesondere auch Raabe (a. a. O.), für die größere Ursprünglichkeit des griechischen Textes ein. Dagegen haben namentlich R. Seeberg, Die Apologie des Aristides: Neue kirchl. Zeitschr. 2, 1891, 935–966, und E. Hennecke, Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1893, 2, 42–126, die größere Ursprünglichkeit des syrischen Textes zu erweisen versucht und auch wirklich erwiesen. Doch ist Hennecke zurückhaltender gewesen als Seeberg. Während Seeberg fast durchweg dem Syrer den Vorzug gibt, läßt Hennecke auch ganze Textespatrien des Griechen als ursprünglich gelten.

Dieser Gegensatz kommt auch noch in den Rekonstruktionen der Apologie zur Geltung, welche Seeberg und Hennecke unternahmen. Seeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, herausgeg. von Th. Zahn, Tl 5, Erlangen 1893, 159–414. Hennecke, Die Apologie des Aristides. Rezension und Rekonstruktion des Textes: Texte und Untersuchungen usf. 4, 3, Leipzig 1893. Seeberg ließ noch eine Gesamtausgabe der Aristides-Schriften folgen: Seeberg, Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben, Erlangen 1894, 8°. Ein neuer Rekonstruktionsversuch der Apologie bei J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten: Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern. Leipzig 1907. In der Würdigung des griechischen und des syrischen Texteszeugen neigt Geffcken mehr auf Henneckes als auf Seebergs Seite. Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt jedoch in dem dem Texte der Apologie (S. 1–27) beigegebenen Kommentare (S. 28–96).

Anderweitige, seit 1891 erschienene Literatur über die Apologie, die Homilie und das Brieffragment soll weiter unten, Abs. 3–4, angeführt werden.

2. Die Apologie nach Form und Inhalt. — Die Apologie ist klein an Umfang und durchsichtig disponiert. Sie beginnt mit einer Darlegung des wahren Gottesbegriffes, wie er sich dem denkenden

Menschen bei der Betrachtung der Natur aufdrängt (c. 1). An der Hand dieses Gottesbegriffes werden sodann die bestehenden Religionen einer Prüfung unterzogen und zu diesem Behufe die Menschen ihrer religiösen Anschauung nach in vier Geschlechter oder Klassen eingeteilt: Barbaren und Hellenen, Juden und Christen (c. 2). Bei den Barbaren und Hellenen, lautet das Ergebnis der Prüfung, ist die Wahrheit jedenfalls nicht zu finden. Die Barbaren haben vergängliche und wandelbare Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Winde, Sonne, als Götter angebetet (c. 3—7); die Hellenen haben ihre Götter mit menschlichen Schwächen und menschlichen Leidenschaften ausgestattet (c. 8—13). Viel höher stehen die Juden; sie glauben wenigstens an einen Gott, den allmächtigen Schöpfer; aber sie dienen Engeln, Sabbaten und Monden, essen ungesäuertes Brot und beobachten den großen Tag, das Fasten, die Beschneidung und halten auf Reinheit der Speisen (c. 14). Nur die Christen erfreuen sich des Besitzes der vollen Wahrheit, und sie führen dementsprechend auch ein alle andern Menschen beschämendes, uneingeschränkte Bewunderung herausforderndes Leben (c. 15—16). Die Verleumder der Christen mögen deshalb verstummen (c. 17).

Trotz aller Einfachheit hat die Anlage der Apologie doch etwas Großartiges. Aristides steht auf hoher Warte, überschaut mit sicherem Blick die Menschheit als ein großes Ganzes und ist tief durchdrungen von der weltgeschichtlichen Bedeutung und Mission der neuen Religion. Mit kühnem christlichem Selbstgefühl stellt er die doch noch kleine Schar der Christen als ein ebenbürtiges Glied in die Reihe der großen Geschlechter der Menschen. Auch im einzelnen hat er seinen Stoff nicht ungeschickt zu gruppieren verstanden, und in der Darstellung hat er der Größe des Gegenstandes gebührend Rechnung zu tragen gewußt. Die Schlußabschnitte insbesondere sind unleugbar von großer rhetorischer Wirkung; die Schilderung christlichen Glaubens und christlicher Sitte könnte man ein warm empfundenes Loblied nennen. Wenn an andern Stellen, namentlich in der Kennzeichnung der Götter der Hellenen, ihrer Nichtswürdigkeit und ihrer Ohnmacht, eine den heutigen Leser ermüdende Breite und Monotonie zur Geltung kommt, so bleibt zu erwägen, daß vielleicht gerade diese Anführungen für die ersten Leser von besonderem aktuellem Interesse gewesen sind¹.

¹ Geffcken hat es für nötig gehalten, „die Apologeten endlich einmal geistig einzuranzieren“ und zu dem Ende „die Philologenhand“ in Anwendung zu bringen, die „gar nicht fest genug sein kann“ (Zwei griechische Apologeten 104). Aristides und Justin und Tatian, ermittelte diese Philologenhand, „können noch nicht schreiben, keinen Gedankenbau aufführen; sie sind unwissend, unlogisch, ungeschickt“ (ebd. 113). Dem armen Aristides vollends „stellt die Ängstlichkeit, mit der er die älteren Muster nach Form und Inhalt zu kopieren sucht, ohno doch wirklich eine

Es mag gestattet sein, einige Textesproben folgen zu lassen, wengleich freilich der Wortlaut des Textes infolge der Mangelhaftigkeit der Überlieferung vielfach unsicher ist und bis zur etwaigen Entdeckung neuer Hilfsmittel auch unsicher bleiben wird. Ich benutze die Wiederherstellungsversuche Seebergs, Hennekes, Geffckens und schließe mich insbesondere an die syrische Übersetzung an.

Der Eingang der Schrift, ausgezeichnet durch seinen freimütigen und hoheitsvollen Ton, mag etwa gelautet haben: „Ich, o Kaiser, bin durch Gottes Gnade in diese Welt gekommen, und da ich den Himmel betrachtete und die Erde und das Meer und die Sonne und den Mond und alles übrige, erstaunte ich über die Schönheit dieser Dinge. Und ich erkannte, daß die Welt und alles, was in ihr ist, durch die Macht eines andern bewegt wird, und ich sah ein, daß derjenige, welcher alles bewegt, Gott ist, der da in den Dingen verborgen ist und durch sie verschleiert wird, und es ist bekannt, daß das, was bewegt, stärker ist als das, was bewegt wird. Nachzuforschen über diesen Beweger aller Dinge, wie er beschaffen sei, scheint unnütz, denn das ist mir klar, daß er seiner Natur nach unbegreiflich ist; und die Festigkeit seiner Ökonomie zu untersuchen, daß ich sie ganz erfaßte, frommt mir nicht, denn niemand vermag es, sie vollständig zu erfassen. Das aber behauptete ich von dem Beweger der Welt, daß er der Gott von allem ist, welcher alles um des Menschen willen gemacht hat. Und es ist mir klar, daß es sich empfiehlt, Gott zu fürchten, den Menschen aber nicht zu bedrücken. Ich behauptete ferner: Gott ist nicht gezeugt, nicht gemacht, eine ewige Natur, ohne Anfang und ohne Ende, unsterblich, vollkommen und unfaßbar. Vollkommen aber, wie ich sagte, bedeutet, daß kein Mangel in ihm ist und er keines Dinges bedarf, während alles seiner bedarf. Und wenn ich sagte, er sei ohne Anfang, so bedeutet dies, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, was aber ein Ende hat, ist anflösbar. Einen Namen hat er nicht, denn alles, was einen Namen hat, gehört zu den geschaffenen Dingen. Eine Gestalt hat er nicht und auch keine Zusammensetzung von Gliedern, denn was

klare und lesbare Darstellung zu finden, das bündigste Zeugnis schriftstellerischer Impotenz aus“ (ebd. 97). An und für sich wäre es wohl möglich, daß Aristides wenigstens bei seiner Kritik der Religion der Barbaren und Hellenen „aus allerhand jüdischen Büchern“ (ebd. xxxix) geschöpft hätte. Aber auch nur ein einziges Buch namhaft zu machen, von welchem sich nachweisen ließe, daß Aristides es wirklich in Händen gehabt hat, ist Geffcken nicht in der Lage. Darf man unter solchen Umständen überhaupt von einem „Kopieren nach Form und Inhalt“ reden? Daß Aristides seine Kritik der Religion der Juden und seine auch nach Geffcken „edel einfache, von dem Reklameton der Juden so scharf absteckende schöne Charakteristik vom christlichen Tun“ (ebd. xxxix) nicht aus jüdischen Büchern übernommen haben kann, braucht nicht erst gesagt zu werden.

eine solche Zusammensetzung hat, gehört zu den gemachten Dingen. Er ist nicht männlich und nicht weiblich, denn wer so beschaffen ist, unterliegt Leidenschaften. Die Himmel umgrenzen ihn nicht; die Himmel vielmehr und alles Sichtbare und Unsichtbare werden von ihm umgrenzt. Einen Gegner hat er nicht, denn es gibt niemanden, welcher stärker wäre als er. Zorn und Grimm hat er nicht, denn es gibt nichts, was ihm widerstehen könnte. Irrtum und Vergesslichkeit ist seiner Natur fremd, denn er ist ganz und gar Weisheit und Erkenntnis. Durch ihn aber bestehen alle Dinge. Er ist nicht angewiesen auf Opfer oder Libation oder irgend etwas von den sichtbaren Dingen; alle aber sind angewiesen auf ihn.“

Im Anschluß an diese Darlegung, welche in jedem Zuge den platonisch gebildeten Popularphilosophen verrät, wird der Kaiser eingeladen, Rundschau zu halten auf dem weiten Erdkreis und sich selbst zu überzeugen, daß die Christen und nur die Christen die wahre Gottesidee vertreten. Der Bericht über die Christen hebt an wie folgt: „Die Christen aber, o Kaiser, haben, indem sie umhergingen und suchten, die Wahrheit gefunden. Und wie wir aus ihren Schriften entnommen haben, kommen sie der Wahrheit und der richtigen Erkenntnis viel näher als die übrigen Völker. Denn sie erkennen Gott, den Schöpfer aller Dinge, und einen andern Gott außer ihm verehren sie nicht. Und die Gebote, welche sie von ihm empfangen haben, haben sie in ihr Herz geschrieben, und sie befolgen sie in der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt. Deshalb treiben sie keinen Ehebruch und keine Hurerei, geben auch kein falsches Zeugnis und veruntreuen kein anvertrautes Gut und tragen kein Gelüste nach fremdem Besitz. Sie ehren Vater und Mutter, lieben ihren Nächsten und richten gerecht. Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an, und was sie nicht wollen, daß ihnen geschehe, das tun sie keinem andern, und vom Götzenopferfleisch essen sie nicht. Ihren Bedrückern sprechen sie zu und machen sie sich zu Freunden, und ihren Feinden tun sie eifrig Gutes. Ihre Frauen sind rein, o Kaiser, wie Jungfrauen und ihre Töchter züchtig, und ihre Männer enthalten sich von allem ungesetzlichen Beischlaf und von aller Unreinigkeit, in der Hoffnung auf die zukünftige Vergeltung in der andern Welt. Knechte aber und Mägde oder Kinder, wenn einzelne von ihnen solche haben, unterweisen sie, daß sie Christen werden, aus Liebe zu ihnen. Und wenn sie Christen geworden sind, so nennen sie sie Brüder ohne Unterschied. In aller Demut und Güte wandeln sie, und Lüge wird bei ihnen nicht gefunden. Und sie lieben einander und nehmen sich der Witwen an und beschützen die Waisen, und wer da hat, gibt neidlos dem, welcher nicht hat. Sehen sie einen Fremdling, so führen sie ihn unter ihr Dach und freuen sich über ihn wie über einen wahren Bruder, denn sie nennen sich nicht Brüder nach dem Fleische, sondern

nach dem Geiste und in Gott. Wenn aber einer von ihren Armen aus der Welt scheidet und einer von ihnen ihn sieht, so trägt er nach Kräften Sorge für sein Begräbnis. Und wenn sie hören, daß einer von ihnen gefangen ist oder bedrängt wird wegen des Namens ihres Christus, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an, und, wenn es möglich ist, befreien sie ihn. Und ist ein Bedürftiger oder Armer unter ihnen und sie haben selber keinen Überfluß, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie dem Armen geben können, soviel er bedarf. Die Gebote ihres Christus befolgen sie mit großem Eifer und leben ehrbar und gerecht, wie der Herr, ihr Gott, es ihnen befohlen hat. Zu allen Stunden loben und preisen sie Gott für seine Wohltaten, und für ihre Speise und für ihren Trank sagen sie ihm Dank. Und wenn ein Gerechter unter ihnen aus der Welt scheidet, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, wie wenn er nur von einem Orte zum andern wanderte. Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wird, so loben sie Gott; geschieht es aber, daß es in seiner Kindheit stirbt, so preisen sie Gott noch mehr, weil es ohne Sünde durch die Welt gegangen ist. Sehen sie aber, daß einer von ihnen in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden gestorben ist, so weinen sie bitterlich über ihn und bejammern ihn wie einen, der zur Strafe eingeht.“

Auf die spezifisch christlichen Lehren geht Aristides nicht weiter ein, und an theologischem Gehalte kann seine Apologie sich deshalb auch nicht im entferntesten mit den Schriften Justins des Märtyrers messen. Die dogmengeschichtlich wichtigste Stelle der ganzen Apologie ist ein Satz über den Stifter des Christentums, Jesus Christus (c. 2, 6)¹, welcher im syrischen Texte lautet: „Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, daß Gott vom Himmel herabgestiegen ist und aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen und sich damit bekleidet hat, und daß der Sohn Gottes in einer Menschentochter gewohnt hat.“ In dem sozusagen modernisierten griechischen Texte liest man statt dessen: „Es wird gelehrt, daß dieser Sohn des höchsten Gottes im Heiligen Geiste vom Himmel herabgestiegen ist um des Heiles der Menschen willen, und aus einer heiligen Jungfrau, ohne Samen und ohne Verderbnis (*ἀσπύρωσος τε καὶ ἀφθόρωσος*), geboren, Fleisch angenommen hat und den Menschen erschienen ist.“ Beachtenswert sind auch die Schlußworte der Apologie (c. 17, 8), in welchen die Gegner der Christen ermahnt werden, „zuvorzukommen dem schrecklichen Gerichte, welches durch Jesus Christus im Kommen begriffen ist über das ganze menschliche Geschlecht“. So der Syrer, während der Griechen wiederum einen

¹ In der Ausgabe Geffckens ist dieser Satz mit sehr zweifelhaftem Recht an eine viel spätere Stelle, c. 15, 1 (S. 23), gerückt worden.

modernen Anstrich erhalten hat: „auf daß ihr, dem Gerichte und den Strafen entrinnend, als Erben unvergänglichen Lebens erscheinet“.

Einigemal wird auf „die Schriften“ der Christen verwiesen (c. 16, 5 im Syrischen und im Griechischen; im Syrischen auch c. 15, 1; 16, 3; 17, 1), und einmal ist von „dem Evangelium“ die Rede (c. 2, 7 im Syrischen). Im übrigen kommen nur spärliche Anklänge an Bücher des Alten und des Neuen Testaments vor. Nicht unwahrscheinlich ist, daß die Didache oder Zwölfapostellehre und die apokryphe Predigt des Petrus, von welcher später noch zu handeln sein wird, Aristides bekannt gewesen sind und auf seine Darstellung eingewirkt haben¹.

3. Die Apologie nach Zeit und Herkunft. — Eusebius, und im Anschluß an ihn auch Hieronymus, läßt die Apologie des athenischen Philosophen an Kaiser Hadrian gerichtet sein. Das armenische Fragment der Apologie trägt die Aufschrift: „An den Selbstherrscher Kaiser Hadrian“, und die einzige Handschrift des syrischen Textes hebt mit den Worten an: „Apologie, welche gemacht hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem Könige für die Furcht Gottes“ (*Ὁπέρ τῆς θεοσεβείας*). Und dennoch ist allem Anseheine nach nicht Hadrian, sondern sein Nachfolger Antoninus Pius der Adressat der Apologie gewesen. Im Syrischen schließen sich nämlich an die angeführten Worte noch nachstehende Worte an: „Selbstherrscher Kaiser Titus Hadrianus Antoninus, die verehrten und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener.“ Es liegen also im Syrischen zwei Titel vor: der erste, eine kurze Angabe über Verfasser und Inhalt, stammt aus der Feder eines Schreibers; der zweite trägt alle Merkmale der eigentlichen und ursprünglichen Adresse. In der überlieferten Form ist nun freilich dieser zweite Titel einfach unverständlich; insbesondere erscheint der Plural „die verehrten und barmherzigen“ völlig rätselhaft. Die syrische Übersetzung der Adresse ist wohl von Haus aus fehlerhaft gewesen und später durch Schreiberhand noch mehr entstellt worden. Gleichwohl aber schimmert noch ziemlich deutlich die Fassung der Vorlage durch: *Ἀποκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἀδριανῶν Ἀντωνίνῳ Σεβαστῶν Ἐθσεβεί Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλό-*

¹ Daß Aristides von der Predigt des Petrus Gebrauch gemacht habe, behaupteten schon Harris und Robinson, *The Apology of Aristides*. Cambridge 1891, 86—99. In demselben Sinne äußerten sich Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 823 f; Seeberg, *Die Apologie des Aristides* 216 ff; Hilgenfeld in „*Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie*“, 1893, 2, 539 ff. Dagegen hat E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht*, Leipzig 1893, 32 ff 36 ff, eine Benutzung der Predigt des Petrus durch Aristides nicht zugeben wollen, und Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Einl. xxxix f, bestreitet sowohl die Benutzung der Predigt des Petrus wie die Benutzung der Didache. — Eine eingehende Erörterung der Beziehungen der Aristides-Apologie zu älteren und jüngeren christlichen Schriften bietet Seeberg a. a. O. 211—247. Zur Kritik vgl. Geffcken a. a. O. xxxix—xlii. Siehe auch P. Vetter, *Aristides-Zitate in der armenischen Literatur*: *Theol. Quartalschr.* 76, 1894, 529—539.

σοφος Ἀθηναῖος. Die Vorlage zeigt sofort, was übrigens auch die Übersetzung schon vermuten ließ, daß Aristides sich an Antoninus Pius und nicht an Hadrian gewandt hat. Der erstere hieß Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius, und die an ihn adressierte erste Apologie Justins ist überschrieben: *Ἀποχρηστὸν Τίτῳ Ἀλίῳ Ἀδριανῶ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῶ Καίσαρι*¹. Vielleicht ist auch in der Adresse der Aristides-Apologie zwischen *Τίτῳ* und *Ἀδριανῶ* der Name *Ἀλίῳ* noch einzuschalten. Die Entstehung der irrtümlichen Überlieferung, Kaiser Hadrian sei der Adressat, erklärt sich aus dem ersten Titel des syrischen Textes und der Aufschrift des armenischen Fragmentes. Man hatte dem Buche einen kurzen Namen geben wollen, hatte sich aber in der Auswahl des Kaisernamens vergriffen. Später ist man sich des Widerspruches zwischen Titel und Adresse nicht mehr bewußt geworden. Eusebius war es, welcher den Irrtum zur herrschenden gelehrten Tradition erhob. Er ist seinerseits wohl auch schon durch den falschen Titel getäuscht worden, und daß er sich täuschen ließ, darf deshalb nicht überraschen, weil er laut früheren Bemerkungen das Buch selbst höchst wahrscheinlich nicht eingesehen hat.

Ist die Apologie, wie heute allgemein anerkannt wird, an Kaiser Antoninus Pius gerichtet gewesen, so ist sie zwischen Juli 138 und März 161 geschrieben worden. Auf Grund des Buches selbst hat man versucht, die Abfassungszeit genauer zu umgrenzen, und das summarische Urteil Harnacks², diese Versuche seien „fehlgeschlagen“, möchte ich nicht zu dem meinigen machen. Seeberg dürfte vielmehr gezeigt haben, daß ausreichende Gründe vorhanden sind, die Apologie in die ersten Jahre der Regierung des Antoninus Pius zu verlegen, etwa um 140 anzusetzen³. Es verdient zunächst hervorgehoben zu werden, daß die Aristides-Apologie, im Unterschiede von der Apologie Justins, ausschließlich an Antoninus Pius adressiert ist und nicht auch an Mark Aurel, welcher seit Anfang 147 Mitregent des Antoninus war. Sodann aber läßt sich nicht verkennen, daß die Schilderung der Lehre und des Lebens der Christen bei Aristides (c. 15—17; vgl. auch 2, 6) manche archaische Züge aufweist, welche der Darstellung Justins fremd sind. Daß Aristides keinerlei Bekanntschaft mit den Schriften Justins verrät, soll nicht weiter betont werden. Nicht zu überschen ist jedoch, daß Aristides auch die politische Lage der Christen in andern Farben malt als Justin. Aristides klagt im wesentlichen nur über Verleumdungen der Christen (c. 17.

¹ Diese Worte dürfen als gesichert gelten; die folgenden Worte der Adresse der Justinischen Apologie sind allerdings unsicher.

² Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 272.

³ Seeberg, Die Apologie des Aristides, 1893, 268—280; vgl. Seeberg, Der Apologet Aristides, 1894, 7.

2 4 6), während laut Justin Hinrichtungen der Christen an der Tagesordnung sind (*ἀναρρωθήσθαι*, Apol. 1, 24; *θάνατον ὁρίζετε* 1, 68). Das Reskript Hadrians, welches den Christen immerhin einen gewissen Rechtsschutz gegen Denunzianten gewährte, hat, so scheint es, in den Tagen des athenischen Apologeten noch nachgewirkt, während es in den Tagen des römischen Apologeten bereits in Vergessenheit geraten war (vgl. Just., Apol. 1, 68)¹. Endlich sind große Hungersnöte, wie Aristides sie für die jüngste Vergangenheit bezeugt (c. 8, 7), für die Zeit Hadrians ausdrücklich belegt (fuerunt eius temporibus fames, pestilentia, terrae motus; Spartian., Hadr. c. 21). Es wird sich also dringend empfehlen, die Apologie möglichst nahe an die Zeit Hadrians heranzurücken.

Ob dieselbe Antoninus Pius persönlich überreicht oder schriftlich eingesandt worden ist, muß dahingestellt bleiben. Seinen Wohnsitz hatte Aristides oder, wie die Adresse der Apologie besagt, Marcianus Aristides jedenfalls zu Athen. An der Echtheit des Namens Marcianus darf nicht gerüttelt werden. Dem stehenden Beinamen „des Philosophen“ läßt sich vielleicht entnehmen, daß Aristides, ähnlich wie Justin, auch als Christ die Philosophentracht beibehalten hat. Ein heißes Suchen nach Wahrheit hatte beide Männer zur Philosophie geführt; die Gnade ließ sie im Christentum die wahre Philosophie finden. Vermutlich sind sie einen ähnlichen Weg gegangen und in ähnlicher Weise zum Ziele gelangt. Die Hoheit des Wandels der Christen hat sie gewonnen und hat sie überzeugt. Aristides sah, wie die Christen lebten (c. 15—17), Justin sah, wie die Christen starben (Apol. 2, 12).

H. B. Harris, *The newly recovered Apology of Aristides: its doctrine and ethics, with extracts from the translation by Prof. J. Rendel Harris, with frontispiece*, London 1891, 8°. M. Picard, *L'apologie d'Aristide* (Thèse), Paris 1892, 8°. L. Lemme, *Die Apologie des Aristides: Neue Jahrb. f. deutsche Theol.* 2, 1893, 303—340. F. Lauchert, *Über die Apologie des Aristides: Internationale theol. Zeitschr.* 2, 1894, 278—299. E. Hora, *Untersuchungen über die Apologie des Aristides* (Gymnasialprogramm), Karlsbad 1895, 8°. J. Krestnikoff, *Ein christlicher Apologet des 2. Jahrhunderts. Der athenische Philosoph Aristides und seine neuentdeckten Schriften*, Kasan 1904, 8° (russisch).

4. Die Homilie und das Brieffragment. — Die armenische Überlieferung kennt, wie gesagt, auch eine Homilie und ein Brieffragment unter des Aristides Namen. Die Homilie, welche zuerst 1878 von den Mechtaristen herausgegeben wurde, tritt handschriftlich unter dem Titel auf: „Von Aristides, dem Philosophen von Athen,

¹ Auf den Streit über die Echtheit des Reskriptes Hadrians und die Tragweite seines Wortlautes kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Gelegentlich der ersten Apologie Justins wird noch einmal die Rede auf das Reskript kommen.

zu dem Rufe des Räubers und der Antwort des Gekreuzigten.“ Daß es sich um eine Homilie handelt, zeigt die wiederholte Anrede an die Zuhörer (c. 1, 2; 7, 1 2), und daß der Vortrag der Homilie sich unmittelbar an die Verlesung des biblischen Textes angeschlossen hat, unterliegt auch keinem Zweifel (1, 1; 2, 2; 7, 3 4). Auf den Ruf des Räubers: „Gedenke meiner, Herr, in deinem Reiche“, antwortet der Gekreuzigte: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (2, 3—4). Und diese Antwort verwertet der Prediger zum Erweise der wahren Gottheit des Gekreuzigten. „Einem gewöhnlichen Menschen, dessen Natur sterblich ist, ist es unmöglich, einem andern ebenfalls von Natur Sterblichen die Unsterblichkeit zu schenken“ (4, 2); „Wer auch unter den Menschen vermöchte, Öffner des Paradieses zu werden, welches Gott dem erstgeschaffenen Menschen verschloß, wobei er dem Cherub befahl, mit flammendem Schwerte den Eingang des Paradieses zu hüten?“ (4, 3.) Auch früher schon hat der Gekreuzigte sein Wort als lebenschafter erwiesen, an einem gewissen Lazarus sowohl wie an dem Blindgeborenen, und jedesmal ist es der Glaube an seine Gottheit gewesen, welchen er durch wunderbares Eingreifen belehrte (c. 6). Hüten wir uns also, „mit jüdischem geblendeten Auge“ den Herrn als bloßen Menschen anzusehen (5, 1); stehen wir fest in der Überzeugung, „daß der Gekreuzigte Gott ist und der Sohn Gottes“ (7, 4).

Eine anmutende Homilie, kurz und einfach, aber voll Schwung und Leben und dabei wohlzusammenhängend und festgefügt. In der Tat, sie würde es verdienen, an der Spitze der uns erhaltenen Homilien des Altertums zu stehen, und diese Stellung würde ihr gebühren, wenn sie um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu Athen gesprochen worden wäre. Nur etwa die unter dem Namen des zweiten Klemensbriefes überlieferte Predigt (§ 38) würde ihr den Altersvortritt streitig machen können, an Schönheit der Form und Kunst der Anlage aber entschieden zurückstehen müssen. Führt die Homilie den Namen des athenischen Philosophen mit Recht?

In der ersten Zeit nach ihrer Veröffentlichung hat sie nicht viel Beachtung gefunden, weil das Interesse sich vorwiegend dem gleichzeitig veröffentlichten Fragmente der Apologie zuwandte. Die Majorität der abgegebenen Stimmen indessen lautete gegen die Echtheit der Homilie. Erst nachdem Harris und Robinson den vollständigen Text der Apologie vorgelegt hatten, wurde auch die Homilie eingehender Untersuchungen gewürdigt. Die Ergebnisse jedoch standen in schroffem Widerspruch. Zahn und Seeberg erkannten die Homilie als Eigentum des Apologeten Aristides an, Pape erklärte dieselbe für ein Erzeugnis der antinestorianischen Polemik des 5. Jahrhunderts. Die Entscheidung ist schwierig. Die äußeren Zeugnisse sind unleugbar überaus schwach und dürftig. Die zwei armenischen Handschriften, von welchen

die ältere dem 11. Jahrhundert angehört, bilden keine Vertrauen erweckende Autorität, wengleich natürlich voranzusetzen ist, daß ihre Aussage den Glauben früherer Jahrhunderte wiedergibt. Im übrigen aber weiß das ganze Altertum, soviel bis jetzt bekannt, von irgendwelchen Homilien des Philosophen Aristides nicht das mindeste. Der Text der Homilie selbst dürfte auch kein sicheres Urteil gestatten. Nachweisen läßt sich nicht einmal dies, daß der armenische Text eine Übersetzung ist. Zugegeben aber, daß eine Übersetzung vorliegt, welche unmittelbar oder durch Vermittlung einer syrischen Version aus dem Griechischen geflossen ist, so bleibt doch das Maß der Treue und Zuverlässigkeit der Übersetzung völlig zweifelhaft. Der armenische Wortlaut erinnert unwillkürlich an die christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, speziell an die Verhandlungen zwischen Orthodoxen und Nestorianern, so sehr, daß Seeberg nicht umhin kann, einzuräumen, der armenische Übersetzer habe das griechische Original in antinestorianischem Sinne interpretiert und zugleich erläutert und erweitert. Die Formel „Gott von Gott“ (c. 6, 3), den Ausdruck „wahrer Gott“ (4, 1; 5, 4), die für die Nestorianer im Armenischen übliche Bezeichnung „Bekenner des Menschen“ (4, 2), die Redeweise von der „wahren Menschwerdung des Emmanuel“ (5, 1) gibt Seeberg als Zutat des Übersetzers preis. Darf man den Text in dieser Weise beschneiden, so kann man ihm allerdings eine Fassung geben, welche unbedenklich einem Schriftsteller oder Prediger des 2. Jahrhunderts in den Mund gelegt werden dürfte. Es würde aber damit immer nur die Möglichkeit dargetan sein, daß der überlieferte Text einen echten Kern einschließt. Die Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, fehlen die Mittel. Unzulässig scheint es, mit Zahn und Seeberg zu behaupten, die Schilderung der Kreuzigung des Herrn zu Eingang der Homilie (c. 1) verrate eine unmittelbare, aus dem Leben geschöpfte Kenntnis des gewöhnlichen Vollzuges der Kreuzigungsstrafe. Die ganze Schilderung kann sehr wohl den Angaben und Andeutungen der kanonischen Evangelien entlehnt sein. Die Berührungen zwischen der Homilie und der Apologie in Gedanke und Ausdruck können gleichfalls keine Beweiskraft beanspruchen. Auch nur eine einzige irgendwie charakteristische Wendung, welche beiden Stücken gemeinsam wäre, läßt sich nicht beibringen. Sollte es nach dem Gesagten nicht gestattet sein, die Unechtheit der Homilie zu behaupten, so wird es jedenfalls geboten sein, die Echtheit als sehr zweifelhaft zu bezeichnen.

Das armenische Brieffragment, 1883 durch Martin nach einer Handschrift vom Jahre 1704 herausgegeben, ist von Karapet, welcher die Handschrift von neuem einsah, wie folgt übersetzt worden: „Aus dem Briefe an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides. Alle Leiden hat der wahre (Sohn Gottes?) erlitten an seinem Leibe, welchen er nach dem Willen des Vaters und des Heiligen Geistes angenommen

und sich zum Leibe vereinigt hat von der hebräischen Jungfrau, von der heiligen Mariam, in unfaßbarer und (unteilbarer?) Einheit.“¹

Zahn und Seeberg haben das Fragment als echt verteidigt, Pape hat es als unecht bekämpft. Wahrscheinlich ist dasselbe ein echtes Wort des athenischen Philosophen, aber von späterer Hand überarbeitet und ergänzt und ausgeschmückt. Der sonst in der altkirchlichen Literatur meines Wissens nicht nachweisbare Ausdruck „hebräische Jungfrau“ ruft dem Leser sofort die vorhin schon angeführte Stelle der Apologie ins Gedächtnis, welche im Syrischen lautet: „Dieser wird der Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, daß Gott vom Himmel herabgestiegen ist und aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen und sich damit bekleidet hat, und daß der Sohn Gottes in einer Menschentochter gewohnt hat“ (c. 2, 6). Unter einem „Brieffragment“ an jeden Philosophen von dem Philosophen Aristides“ aber wird man ohnehin geneigt sein, eine apologetische Schrift zu verstehen, und da von einer anderweitigen derartigen Schrift des athenischen Philosophen nichts bekannt ist, so wird man durch die Fundstelle selbst schon auf die Apologie verwiesen. Andererseits liegt klar zu Tage, daß das Fragment den Zwecken und Bedürfnissen der orthodoxen Theologie des 5. Jahrhunderts angepaßt ist. Man beachte namentlich die Schlußworte „in unfaßbarer und (unteilbarer?) Einheit“, *ἀκατάληπτω καὶ ἀμερίστῳ ἐνώσει*. Im 5. Jahrhundert begann man in dogmatisch-polemischen Sammlungen von Aussprüchen älterer Kirchenschriftsteller anzulegen, und das Brieffragment ist ein solches „Zeugnis“ für die orthodoxe Lehre gegenüber dem Nestorianismus.

Die Vermutung, Aristides sei der Verfasser des Briefes an Diognet, welche vor der Entdeckung der Aristides-Apologie häufiger geäußert wurde, aber auch nachher nicht völlig verstummte, soll bei Gelegenheit der Besprechung des genannten Briefes gewürdigt werden.

Die ersten Ausgaben und Übersetzungen der Homilie und des Brieffragmentes sind schon Abs. 1 namhaft gemacht worden. In der Gesamtausgabe der Aristides-Schriften von Seeberg (Erlangen und Leipzig 1894) wird die Homilie nach der deutschen Übersetzung v. Himpels mitgeteilt, unter fortlaufender Vergleichung der lateinischen Übersetzungen der Mechitaristen und Martins (S. 62—67). Das Brieffragment wird in der lateinischen Übersetzung Martins gegeben, unter Berücksichtigung der griechischen Rückübersetzung Conybeares (S. 68). In den den Texten vorausgehenden Untersuchungen hat Seeberg das Brieffragment kurz erledigt (S. 8—9), der Homilie hingegen eine ausführliche Erörterung gewidmet (S. 9—24). Vorher waren diese beiden Stücke eingehender behandelt worden von Th. Zahn in seinen „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit.“, Th 5, 1893, 415—437: „Eine Predigt und ein apologetisches Sendschreiben des athenischen Philosophen Aristides“. Gegen Zahn und Seeberg

¹ Siehe die Mitteilung Hennekes in „Theol. Literaturzeitung 1894“, 444.

wandte sich P. Pape, Die Predigt und das Brieffragment des Aristides, auf ihre Echtheit untersucht: Texte und Untersuchungen usf. 12, 2, Leipzig 1894. Seeberg ist durch Pape nicht überzeugt worden (s. Theol. Literaturblatt 1896, 29 ff).

§ 17. Ariston von Pella.

Der früheste literarische Vertreter des Christentums gegenüber dem Judentum scheint Ariston von Pella, in der palästinensischen Dekapolis, gewesen zu sein. Seine Schrift ist von späteren Bekämpfern des Judentums benutzt und ist auch ins Lateinische übersetzt worden, ist aber gleichwohl zu Grunde gegangen, und von dem Verfasser wissen wir nichts weiteres als den Namen.

Die erste Erwähnung der Schrift findet oder fand sich in dem „Wahrheitsgemäßen Beweise“ des Christenfeindes Celsus (§ 14, 1). Wie Origenes bezeugt (C. Cels. 4, 51 ff), verspottete Celsus „die Streitere zwischen einem gewissen Papiskus und Jason“ (*Παπίσκου τῶος καὶ Ἰάσονος ἀντιλογία*), und zwar zunächst wegen der Vorliebe, welche diese Schrift für allegorische Deutung des Textes des Alten Testaments bekundete. In seiner Entgegnung nimmt Origenes das Schriftchen, wie er sich ausdrückt (*τὸ συγγραμμάτων*), in Schutz, indem er hervorhebt, dasselbe sei auf die Masse des Volkes berechnet und gebe dem unbefangenen Leser zu einem abschätzigen Urteile keinen Anlaß. Der Titel lautet bei Origenes: *Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ*. Den Namen des Verfassers führt weder Celsus noch Origenes an. Hieronymus hat die Schrift zweimal erwähnt — er nennt sie „Altercatio Jasonis et Papisci“ —, aber gleichfalls über die Person des Verfassers Schweigen beobachtet (Comm. in Gal. ad 3, 13 f; Quaest. hebr. in Gen. ad 1, 1¹).

Erst Maximus Confessor in seinen Scholien zu den „Areopagitica“ bricht dieses Schweigen mit der merkwürdigen Äußerung: „Gelesen habe ich den Ausdruck ‚sieben Himmel‘ auch in der von Ariston von Pella verfaßten Disputation zwischen Papiskus und Jason (*ἐν τῷ συγγραμμῆν Ἀρίστωνι τῷ ἑλλητικῷ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσονος*), von welcher der alexandrinische Klemens im sechsten Buche der Hypotyposen“ behauptet, der hl. Lukas habe sie geschrieben“ (Schol. in Dion. Arcop., De myst. theol. 1, 3)². Ohne Frage redet Maximus von derselben Schrift, von welcher Celsus und Origenes handelten. Sehr auffallend aber, ja geradezu unglaublich ist die Angabe, Klemens von Alexandrien habe diese Schrift in seinen verlorengegangenen „Hypotyposen“ dem hl. Lukas beigelegt. Höchst wahrscheinlich ist, wie schon

¹ Hieronymi Quaestiones hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde, Lips. 1868, 3.

² Migne, PP. Gr. 4, 421.

Grabe (1699) vermutete, der überlieferte Text der Scholien des Bekenners einer Emendation zu unterziehen (ein $\eta\upsilon$ ist in ein $\delta\upsilon$ abzuändern): Klemens hat nicht den Dialog als ein Werk des hl. Lukas bezeichnet, er hat vielmehr den in dem Dialoge auftretenden Jason identifiziert mit dem von Lukas in der Apostelgeschichte (17, 5 ff) erwähnten Jason¹. Dagegen liegt kein Grund vor, die Richtigkeit der Mitteilung, daß Ariston von Pella der Verfasser des Dialoges ist, in Zweifel zu ziehen. Im Gegenteil, mit Hilfe der Notiz des hl. Maximus läßt sich nachweisen, daß auch schon Eusebius Ariston für den Verfasser des Dialoges gehalten hat. Zwar nennt Eusebius den Dialog selbst nicht; er nennt jedoch einen Ariston von Pella und führt denselben als Schriftsteller ein und entnimmt einer nicht näher bezeichneten Schrift Aristons die Nachricht, daß Kaiser Hadrian nach dem Untergange des Empörers Barkochba dem ganzen jüdischen Volke das Betreten der Umgebung Jerusalems verboten habe (*Ἀρίστον ὁ Πηλλαιὸς ἰστορεῖ*, Eus., Hist. eccl. 4, 6, 3). Daß aber Eusebius hier aus dem Dialoge „Jason und Papiskus“ schöpft, ist deshalb sehr wahrscheinlich, weil einerseits eine Rücksichtnahme auf Ereignisse der jüngsten jüdischen Geschichte in dieser Schrift nicht befremden kann und andererseits von einer sonstigen Schrift Aristons nirgendwo etwas verlautet².

Über die Personalien Aristons sind nähere Aufschlüsse nicht zu gewinnen. Die Vermutung Harnacks, Ariston sei Judenchrist gewesen³, und die Vermutung Zahns, Ariston sei Heidenchrist gewesen⁴, sind gleich berechtigt, weil gleich schwach begründet. Die Quellen schweigen. Im allgemeinen werden es vornehmlich Judenchristen gewesen sein, welche sich gedrängt fühlten, zur Bekämpfung des Judentums die Feder zu ergreifen. Die Meinung, Ariston sei jener Herrenjünger Aristion, welchen Papias von Hierapolis unter seinen

¹ In dem überlieferten Texte der Scholien heißt es: *ἐν τῇ . . . διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάκωβου, ἦν Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν ὑποτυπώσεων τῶν ἄγιων Λουκᾶν φησὶν ἀναγρῆσαι*. Grabe, Spicilegium 2, 1699, 130, hat, allerdings zögernd, vorgeschlagen, $\eta\upsilon$ in $\delta\upsilon$ zu ändern. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 3, 1834, 74; 4, 1891, 309 316, dürfte schlagend dargetan haben, daß diese Korrektur sich schlechterdings nicht umgehen läßt.

² Man könnte sich, wenn es nötig wäre, auch darauf berufen, daß die Nachricht, welche Eusebius Ariston entnimmt, in fast wörtlicher Übereinstimmung in der Schrift Tertullians oder Pseudo-Tertullians „Adversus Iudaeos“ (c. 13) wiederkehrt, einer Schrift, welche auch nach anderweitigen Anzeichen von Aristons Dialog abhängig zu sein scheint. Vgl. Grabe a. a. O. 131 f 239 f. — Eusebius redet, wie gesagt, nicht ausdrücklich von Schriften Aristons. Daraus wird es zu erklären sein, daß Ariston auch unter den viri illustres des hl. Hieronymus keine Stelle gefunden hat.

³ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 268.

⁴ Zahn, Forschungen usf. 4, 315.

Gewährsmännern aufführte (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 4)¹, ist jedenfalls als unhaltbar abzulehnen. Dieselbe stützt sich lediglich auf die Ähnlichkeit oder Gleichheit des Namens, läßt aber unbeachtet, daß Eusebius, der einzige Zeuge, welcher Aristons und Aristions gedenkt, die Verschiedenheit der Personen voraussetzt oder wenigstens die Identität in keiner Weise andeutet. Ausschlaggebend ist indessen die Erwägung, daß Aristion, der „Jünger des Herrn“, viel älter gewesen sein muß als der Verfasser des Dialoges. Letzterer kann erst zwischen 135 und 175 geschrieben haben, nicht vor 135, weil er bereits von dem Ausgange des sog. Barkochbakrieges (132—135) erzählte, und nicht nach 175, weil die Schrift in dem etwa 178 verfaßten Werke des Celsus schon berücksichtigt wurde. Am richtigsten mag es sein, den Dialog um 140 anzusetzen.

Die Nachrichten über den Inhalt des Dialoges „Jason und Papiskus“ bestätigen im wesentlichen nur die Erwartungen, welche durch die Tendenz des Schriftchens nahegelegt werden. Laut Origenes (C. Cels. 4, 52) wurde erzählt, „wie ein Christ auf Grund der jüdischen Schriften (des Alten Testaments) mit einem Juden disputiert und den Nachweis liefert, daß die von Christus handelnden Weissagungen auf Jesus zutreffen, während der andere in wackerer und nicht ungeschickter Weise die Rolle des Juden im Streite führt“. Ihren Abschluß fand die Verhandlung damit, daß der Jude Papiskus Jesum als den Sohn Gottes bekannte und getauft zu werden verlangte. So berichtet die unter der Aufschrift „Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate“ noch erhaltene Vorrede oder „Epistola nuncupatoria“ einer verlorengegangenen lateinischen Übersetzung des Dialoges (c. 8)². Der Übersetzer, welcher sich Celsus nennt (c. 10), preist den Dialog als ein „praeclarum atque memorabile gloriosumque opus“ und betitelt denselben „Disceptatio Jasonis Hebraei Christiani et Papisci Alexandrini Iudaei“ (c. 8). Die Bezeichnung „Papiscus Alexandrinus Iudaeus“ ist immerhin beachtenswert, weil sie auf die Heimat der Schrift hindeuten scheint, insofern das Auftreten eines alexandrinischen Juden sich am leichtesten bei einem zu Alexandrien verfaßten und für alexandrinische Leser bestimmten Dialoge begreifen lassen würde. Über die Zeit und die Heimat der Übersetzung sind nur Vermutungen gestattet. Früher pflegte man den Übersetzer Celsus dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuweisen, indem man in dem Bischofe Vigilius, welchem Celsus seine Arbeit zur Begutachtung unterbreitet, den bekannten Bischof Vigilius von Thapsus wiedererkennen zu dürfen

¹ Diese Meinung verfocht namentlich A. Resch, *Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien: Texte und Untersuchungen* usf. 10, 2, 1894, 453 ff.

² Diese Vorrede ist unter den Werken Cyprians überliefert; S. *Cypr. opp.*, ed. Hartel, 3, 119—132.

glaubte¹. Macholz hat nicht ohne Erfolg den Beweis zu führen versucht, daß die erhaltene Vorrede und mit ihr die verlorengegangene Übersetzung im 3. Jahrhundert oder spätestens zu Anfang des 4. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Afrika, gefertigt worden ist².

Justins Dialog mit dem Juden Tryphon verrät keinerlei Kenntnis des Dialoges Aristons. In späteren antijüdischen Apologien aber, welche gleichfalls im Gewande eines Dialoges auftreten, hat man Spuren einer Benutzung des Dialoges Aristons wahrnehmen wollen, vor allem in der „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani“, welche der gallische Priester und Mönch Evagrius in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts veröffentlichte. Sichere Spuren des Dialoges Aristons sind natürlich um so schwieriger nachzuweisen, je weniger greifbar der ursprüngliche Text des Dialoges ist. Die wichtigsten Anhaltspunkte bieten die Zitate, die wir bei Hieronymus und Maximus Confessor antrafen. Zugegeben aber, daß Evagrius von dem Dialoge Gebrauch gemacht hat, so sind doch Rückschlüsse aus der „Altercatio“ auf Inhalt oder Form des Dialoges völlig ausgeschlossen, weil der Umfang der Entlehnungen nicht mehr festgestellt werden kann.

Die Zeugnisse über Ariston und seinen Dialog sind gesammelt bei J. E. Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et Haeticorum* 2, Oxon. 1699, 127—133; Routh, *Reliquiae Sacrae ed. alt.*, 1, Oxon. 1846, 91—109; de Otto, *Corpus apologetarum christ.* 9, Jenae 1872, 349—363. Vgl. zu diesen Zeugnissen Harnack in „Texte und Untersuchungen usf.“ 1, 1—2, 1882, 115—130; Ders., *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 1893, 92—95; 2, 1, 1897, 268 f.; 2, 2, 1904, 390—393; Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 1^{2—4}, Leipzig 1901, 63—65. Über die lateinische Übersetzung des Dialoges vgl. W. Macholz, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian (Inaug.-Diss.)*, Jena 1902, 5—16. Die Ausführungen über Ariston von Pella bei A. Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 2, 3, Gütersloh 1898, 68—78, sind ihrer Willkürlichkeit wegen wertlos.

Die „Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani“, bei Migne. PP. Lat. 20, 1165—1182, ist in verbesserter Gestalt herausgegeben worden durch Harnack in „Texte und Untersuchungen usf.“ 1, 3, 1883, 1—136. Harnack meinte bei dieser Gelegenheit beweisen zu können, daß die „Altercatio“ nicht bloß den Dialog Aristons benutzt habe, sondern geradezu eine Übersetzung oder Überarbeitung des Dialoges darstelle. Durch P. Corssen, *Die Alterc. Sim. Iud. et Theoph. Christ.* auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 4^o, und Th. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf.* 4, 1891, 308—329, ist diese These als unbegründet dargetan worden, und Harnack selbst hat dieselbe zurückgezogen (*Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 95). Eine Benutzung des Dialoges Aristons durch den Verfasser der „Altercatio“ aber haben auch Corssen und Zahn anerkannt. Der jüngste

¹ Vgl. Harnack in „Texte und Untersuchungen“ 1, 1—2, 1882, 119 ff.; Zahn, *Forschungen usf.* 4, 310 f.

² Macholz, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande*, Jena 1902, 5 ff. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 1904, 390 ff., hat sich Macholz angeschlossen.

und zugleich sorgsamste Herausgeber der „Altercatio“ hingegen, E. Bratke, hat zwar zeigen können, daß die Schrift als „ein aus sehr verschiedenartigem Material zusammengesetztes Mosaikbild“ zu betrachten ist, hat aber nicht entscheiden wollen, ob der Verfasser den Dialog Aristons gekannt habe oder nicht. Siehe Bratke, Evagrii Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum: Corpus scriptorum eccles. lat. 45, 1, Vindob. 1904, Praef. x. Näheres bei Bratke, Epilegomena zur Wiener Ausgabe der „Altercatio legis etc.“: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. 148, Abhandlung 1, Wien 1904, 158—178.

Auch der um 700 von unbekannter Hand verfaßte griechische „Dialogus Papisei et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho“ soll in einem Abhängigkeitsverhältnisse zu dem Dialoge Aristons stehen. Schon der Name „Papiskus“ schien dem Dialoge Aristons entlehnt zu sein. Der Name „Philo“ zielt auf den berühmten alexandrinischen Philosophen. Vgl. über die Beziehungen dieses Dialoges zu dem Dialoge Aristons Zahn, Forschungen usf. 4, 1891, 321—325. Der Dialog ward erst ans Licht gezogen durch A. C. McGiffert, A dialogue between a Christian and a Jew, entitled ἀπερίοδη Πάπισκου καὶ Φιλόωνος Ἰουδαίου πρὸς μοναχὸν τινα (Inaug.-Diss.), New York 1889, 8°. Über eine Dresdener Handschrift des Dialoges saec. XV berichtete E. J. Goodspeed, Pappiscus and Philo: The American Journal of Theology 4, 1900, 796—802.

Conybeare bezeichnete zwei weitere, von ihm zuerst herausgegebene griechische Dialoge, zwischen Athanasius von Alexandrien und dem Juden Zacchäus und zwischen dem Christen Timotheus und dem Juden Aquila, als Überarbeitungen der Schrift Aristons. Fr. C. Conybeare, The dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila. Edited with prolegomena and facsimiles: Anecdota Oxoniensia, Classical Series, part 8, Oxford 1898. Der erste dieser beiden Dialoge, vielleicht noch aus dem 4. Jahrhundert, ist in Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 53 f., gelegentlich der apologetischen Schriften des hl. Athanasius zur Sprache gekommen. Ein Anzeichen genealogischen Zusammenhanges mit dem Dialoge Aristons hat sich nicht ergeben. Freilich hatte schon Conybeare behauptet, der zweite, einer späteren Zeit angehörige und weit umfangreichere Dialog, zwischen Timotheus und Aquila, habe die Züge der gemeinsamen Grundschrift, nämlich des Dialoges Aristons, treuer bewahrt als der erste. Aber auch bei diesem zweiten Dialoge scheint nicht eine einzige der Mitteilungen, welche über den Dialog Aristons vorliegen, zuzutreffen. Doch soll hier einer genaueren Untersuchung nicht vorgegriffen werden. Zwei Proben einer neuen Ausgabe des zweiten Dialoges, der Anfang und der Schluß des Textes, bei D. Tamilia, De Timothei Christiani et Aquilae Iudaei dialogo, Romae 1901, 8°. Ein einläßliches Referat über zwei noch nicht benutzte Handschriften bei E. J. Goodspeed, The dialogue of Timothy and Aquila, two unpublished manuscripts: Journal of Biblical Literature 24, 1905, 28—78.

§ 18. Justin der Märtyrer.

(1. Leben. 2. Schriften. 3. Die zwei Apologien. 4. Die erste Apologie. 5. Die zweite Apologie. 6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. 7. Bestrittene Schriften: Oratio ad Graecos, Cobortatio ad Graecos, De monarchia. 8. Anerkannt unechte Schriften. 9. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 10. Justins Christentum. 11. Einzelne Lehranschauungen. 12. Über Taufe und Eucharistie.)

1. Leben. — Der hervorragendste unter den Apologeten des 2. Jahrhunderts und überhaupt eine der bedeutendsten Erscheinungen

der altkirchlichen Literaturgeschichte ist Justin der Märtyrer. Seit jeher pflegen seinem Namen die Prädikate des „Philosophen“ und des „Märtyrers“ beigegeben zu werden; schon Tertullian sagt: „Justinus philosophus et martyr“ (Adv. Valent. 5); Hippolytus schreibt: *Ἰουστίνος ὁ μάρτυρ* (Philos. 8, 16). Er stammte nach seiner eigenen Angabe aus Flavia Neapolis (Apol. 1, 1), dem heutigen Nablus, dem alten Sichem in Samaria. In dem großen Kriege der Jahre 66—73 verwüstet und vernichtet, ward diese Stadt, wie ihr Name andeutet, von Kaiser Vespasian wieder aufgebaut und mit griechischen und römischen Kolonisten bevölkert. Einer solchen Kolonistenfamilie wird auch Justin entsprossen sein; wenigstens war er ein Kind heidnischer Eltern (Iust., Dial. c. Tryph. 28); sein Vater hieß Priskus, sein Großvater Bacchius (Apol. 1, 1). Seine Geburt mag in das erste Dezennium des 2. Jahrhunderts gefallen sein. Seinen geistigen und religiösen Entwicklungsgang hat er in der Einleitung seines Dialoges mit dem Juden Tryphon (c. 2—8) selbst geschildert. In den Einzelheiten dieser Schilderung wird immerhin Wahrheit mit Dichtung gemischt sein, wie auch der Dialog nicht als Wiedergabe eines wirklichen Wortgeflechtes gelten kann. Aber wenn gleichwohl ohne Zweifel doch auch geschichtliche Verhandlungen zwischen dem Verfasser und jüdischen Gelehrten dem Dialoge zu Grunde liegen, so werden um so weniger die Hauptangaben des einleitenden Berichtes eines historischen Charakters entbehren¹.

Nach diesem Berichte suchte Justin, zum Jünglinge herangereift, voll Wissensdurst Vertreter der verschiedenen Philosophenschulen auf, sah sich aber bei den Stoikern, bei den Peripatetikern und auch bei den Pythagoreern in seinen Erwartungen getäuscht. Der Unterricht des Stoikers ließ ihn gänzlich unbefriedigt, weil derselbe ihm den vor allem gewünschten Aufschluß über das Wesen Gottes nicht zu bieten vermochte. Der Peripatetiker machte ihn durch die schnelle Honorarforderung abwendig, welche ihm eines Philosophen unwürdig schien, und der Pythagoreer schreckte ihn durch das Verlangen zurück, er solle sich vor dem Studium der Philosophie erst die Kenntnis der Musik, der Astronomie und der Geometrie aneignen. In der Schule der Platoniker glaubte er schließlich am Ziele seiner Wünsche angelangt zu sein, und jedenfalls hat er sich längere Zeit hindurch zu den Platonikern bekannt (vgl. Apol. 2, 12). Auf das Christentum ward er durch einen ehrwürdigen Greis hingewiesen, welcher sich eines Tages, als er in philosophische Betrachtungen vertieft am Meeresstrande umherwandelte, zu ihm gesellte und ihn sehr bald zu dem Geständnisse zwang, daß auch die platonische Philosophie nicht imstande sei, Geist und Herz des Menschen zu befriedigen. Wolle man zu innerer Ruhe gelangen, zeigte ihm dieser Greis des weitern,

¹ Vgl. Zahn in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 8, 1886, 52 ff.

so müsse man sich von den Philosophen weg zu den Propheten wenden. Die letzteren seien durch Alter, Heiligkeit, Wunder und Weissagungen als Organe des Heiligen Geistes und Dolmetscher der Wahrheit beglaubigt; ihren Schriften entnehme man die Kenntnis des Schöpfers des Alls, Gottes des Vaters, und des von ihm gesandten Christus; das Verständnis ihrer Worte werde durch die Gnade eröffnet, welche erleuchtet werde im Gebete. Diese Unterredung entzündete in Justin die Liebe zu den Propheten und zu den Christen; den greisen Lehrer sah er niemals wieder.

Auf Grund anderweitiger Andeutungen läßt sich der vorstehende Bericht noch etwas ergänzen. Es wäre unzutreffend, wollte man aus dem Gesagten folgern, Justins Übertritt zum Christentum sei das Ergebnis theoretischer Erwägungen und sorgfältiger Vergleichung der platonischen und der christlichen Lehre gewesen. Aus dem Leben und Sterben der Christen hat Justin die Überzeugung geschöpft, daß das Christentum göttlichen Ursprungs sei. Wahrscheinlich hat ihm schon dort sein eigenes Beispiel vor Augen geschwebt, wo er, an verschiedene Zitate aus den Evangelien anknüpfend, bemerkt: „Christus hat uns ermahnt, wir sollten durch Geduld und Sanftmut alle Menschen von ihrem schmachvollen Treiben und von ihrer Lust am Bösen bekehren. Und das ist uns, wie wir beweisen können, bei vielen von euch (Heiden) gelungen. Aus Gewalttätigen und Tyrannen sind sie andere geworden und überwunden worden, sei es, daß sie die unerschütterliche Standhaftigkeit im Leben derjenigen, welche ihnen nahestanden, zu beobachten Gelegenheit fanden, sei es, daß sie die unglaubliche Geduld der Christen gegen ihre habsüchtigen Mitmenschen wahrnahmen und selbst, wo sie etwas mit ihnen zu tun hatten, erprobten“ (Apol. 1, 16). Ausdrücklich aber redet er von seinen persönlichen Erfahrungen, wenn er schreibt: „Auch ich selbst huldigte den Lehren Platons und hörte, wie die Christen verleumdet wurden. Ich sah sie aber ohne Furcht gegenüber dem Tode und allem, was sonst für schrecklich gilt, und ich erkannte, es sei unmöglich, daß diese Leute in Schlechtigkeit und sündlichen Lüsten dahinlebten. Denn welcher Lüstling, welcher Unenthaltsame und welcher Mensch, dem der Genuß von Menschenfleisch etwas Begehrliches dünkt¹, wird wohl dem Tode mit Freude entgegengehen, um alles dessen beraubt zu werden, was ihm wertvoll erscheint? Wird er nicht mit allen Mitteln sein Leben hier auf Erden weiterzuführen und der Obrigkeit verborgen zu bleiben suchen? Wird ein solcher sich selbst angeben, in der Aussicht, getötet zu werden?“ (Apol. 2, 12)².

¹ Es wird angespielt auf die Vorwürfe ödipodeischer Vermischungen und thyesteischer Mahlzeiten (§ 14, 1).

² Vgl. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878 80—84: „Der Übertritt Justins zum Christentum“.

Den Dialog mit Tryphon verlegt Justin in die Zeit des „Jüdischen Krieges“ (Dial. 1 und 9), d. i. des Barkochbakrieges, 132—135. Sein Übertritt zum Christentum muß also wohl schon einige Zeit vor diesem Termine erfolgt sein, und zwar wahrscheinlich zu Ephesus. Dort war es wohl, wo er die für ihn so bedeutungsvolle Begegnung mit dem ehrwürdigen Greise hatte; dort hat er auch den Disput mit Tryphon sich abspielen lassen (vgl. Eus., Hist. eccl. 4, 18, 6); dort hat er sich allem Anscheine nach jahrelang aufgehalten. Auch als Christ ist Justin, wie der Anfang des Dialoges zeigt und Eusebius ausdrücklich hervorhebt, im Philosophenmantel (*ἐν φιλοσόφῳ στήματι*, Eus. a. a. O. 4, 11, 8) durch die Welt gezogen, in Wort und Schrift das Christentum verteidigend als „die allein zuverlässige und brauchbare Philosophie“ (Dial. c. 8). Er war überzeugt, „daß ein jeder, welcher die Wahrheit sagen kann und sie nicht sagt, von Gott gerichtet werden wird“ (a. a. O. c. 82). In der Tracht des Philosophen hat er vermutlich um so erfolgreicher als Missionär des Christenglaubens wirken zu können geglaubt, indem er an öffentlichen Plätzen die Aufmerksamkeit auf sich zog und mit Leuten der verschiedensten Herkunft Gespräche anknüpfte (vgl. a. a. O. c. 50 58 64 al.).

Zweimal ist er auf seinen Reisen nach Rom gekommen und hat daselbst längeren Aufenthalt genommen und eine Schule gegründet (Acta S. Just. c. 3; Eus. a. a. O. 4, 11, 11). Zu Rom traf er auch mit dem Kyniker Crescens zusammen, welchen er der Unwissenheit überführte und seitdem zum erbittertsten Gegner hatte (Apol. 2, 3). Zu Rom hat er endlich auch, um 165, seinen Glauben mit seinem Blute besiegelt. Eusebius meinte aus Äußerungen Justins selbst (a. a. O. 2, 3) und seines Schülers Tatian (Orat. c. 19) schließen zu sollen, Justin sei den Nachstellungen des genannten Kynikers zum Opfer gefallen (Eus., Chron. ad a. Abr. 2168; Hist. eccl. 4, 16, 7—8). Der Wortlaut der angezogenen Stellen bietet indessen zu dieser Folgerung keine ausreichende Handhabe. Jedenfalls ist Justin zur Zeit des Stadtpräfekten Junius Rusticus, d. i. zwischen 163 und 167, seines christlichen Glaubens wegen mit noch sechs andern Christen enthauptet worden¹.

¹ Epiphanius, Haer. 46, 1, gibt an, Justin sei, als er unter dem Präfekten Rusticus und dem Kaiser Hadrian (*ἐπὶ Ρουστίου ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως*) Blutzuge geworden, 30 Jahre alt gewesen (*ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων*). Der Kaisername ist falsch (Justin starb unter Mark Aurel) und die Bestimmung des Alters Justins steht gleichfalls mit allen andern Nachrichten und den Schriften Justins selbst in schreiendem Widerspruch. Scharfsinnig vermutet Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 233, die Quelle, welche Epiphanius benutzt, aber flüchtig gelesen, habe von dem christlichen Lebensalter Justins gesprochen und seinen Tod unter Rusticus 30 Jahre nach seiner Bekehrung zum Christentum angesetzt.

Wir besitzen noch einen authentischen Bericht über das Martyrium in den ohne Zweifel auf dem amtlichen Gerichtsprotokolle fußenden „Acta SS. Justini et sociorum“. „Der Präfekt Rusticus“, erzählen diese Akten (c. 2). „sprach zu Justinus: Vor allem verehere die Götter und gehorche den Kaisern! Justinus sprach: Es kann nicht mißbilligt und nicht getadelt werden, wenn man die Gebote unseres Heilandes Jesus Christus befolgt. Der Präfekt Rusticus sprach: Zu welchen Lehren bekenntst du dich? Justinus sprach: Alle Lehren habe ich mich bemüht kennen zu lernen, entschieden aber habe ich mich für die wahren Lehren der Christen, obwohl dieselben nicht den Beifall derjenigen finden, welche in Irrtum befangen sind. Der Präfekt Rusticus sprach: Diese Lehren finden deinen Beifall, elender Mensch? Justinus sprach: Ja, denn ich halte fest an ihnen in Übereinstimmung mit dem wahren Dogma. Der Präfekt Rusticus sprach: Was ist das für ein Dogma? Justinus sprach: Daß wir den Gott der Christen verehere, welcher, wie wir überzeugt sind, einer ist von Anfang an, Schöpfer und Bildner aller Kreatur, der sichtbaren wie der unsichtbaren, und den Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, von welchem auch die Propheten vorhervorkündigt haben, daß er zu dem Menschengeschlechte kommen werde als Herold des Heiles und Lehrer herrlicher Satzungen (*μαθημάτων*?). Ich, ein Mensch, bin mir bewußt, Ungenügendes zu reden in Vergleich zu seiner unendlichen Gottheit, und ich bekenne, daß eine prophetische Kraft erforderlich sei (um die volle Wahrheit sagen zu können); denn er ist vorhervorkündigt worden, den ich soeben Sohn Gottes nannte. Ich weiß nämlich, daß ehemals die Propheten seine Ankunft bei den Menschen vorhersagt haben.“ — Das Urteil des Präfekten lautete (c. 5): „Weil sie sich geweigert haben, den Göttern zu opfern und dem Befehle des Selbstherrschers nachzukommen, sollen sie gegeißelt und zur Todesstrafe abgeführt werden, nach Maßgabe der Gesetze.“

Erst unter Papst Leo XIII. hat Justin eine Stelle im Römischen Missale und im Römischen Brevier gefunden, und zwar ist seine Gedächtnisfeier auf den 14. April angesetzt worden.

Über das Leben Justins handeln unter andern C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Breslau 1840—1842, 2 Bde, 8°. J. C. Th. Otto in Ersch und Grubers Enzyklopädie, Sekt. 2, Th 30, Leipzig 1853, 39—76. G. Volkmar, Die Zeit Justins des Märtyrers kritisch untersucht: Theol. Jahrb. 2, 1855, 227 ff 412 ff 569 ff. F. J. A. Hort, On the date of Justin M.: Journal of Class. and Sac. Philol. 3, 1856, 155—193. Th. Zahn, Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8, 1886, 37—66. A. Béry, St. Justin, sa vie et sa doctrine, Paris 1911, 12°. Auf die „Acta SS. Justini et sociorum“ soll später noch, gelegentlich der Märtyrerakten, zurückgekommen werden.

¹ Der Plural *τοῖς βασιλεύουσιν* erklärt sich daraus, daß damals, 161—169, Marcellus Aurelius sich mit Lucius Verus in die Regentschaft teilte.

2. Schriften. — Justin ist der erste Kirchenvater, welcher eine umfassende literarische Tätigkeit entfaltete. Nicht bloß das Heidentum und das Judentum, auch die Häresien hat er mit Eifer bekämpft. Der Ruhm Justins, seiner ehrwürdigen Persönlichkeit sowohl wie seiner schriftstellerischen Leistungen, seiner Gelehrsamkeit und seiner Rechtgläubigkeit, geht durch das ganze Altertum. Bei Tatian (Orat. c. 18) wird er *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος* genannt. Irenäus, Tertullian und andere Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts haben von seinen Schriften schon fleißigen Gebrauch gemacht. Eusebius entwirft ein Verzeichnis der Denkmäler, welche dieser gebildete und um die göttlichen Dinge sich eifrig bemühende Geist hinterlassen, reich an nützlichen Wahrheiten aller Art (*πάσης ὡς εὐλείας ἔμπλεα*, Hist. eccl. 4, 18. 1). Es sind im ganzen acht Schriften, welche hier namhaft gemacht werden: 1) eine an Antoninus Pius, dessen Söhne und den römischen Senat gerichtete Schutzschrift für den christlichen Glauben; 2) eine Kaiser Mark Aurel überreichte Apologie; 3) eine Schrift an die Griechen (*λόγος πρὸς Ἕλληνας*), „in welcher er sich weitläufig über die meisten Gegenstände verbreitet, welche bei uns und bei den griechischen Philosophen behandelt werden, und sodann genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen anstellt“; 4) eine andere Schrift an die Griechen unter dem Titel „Widerlegung“ (*ἔτερον πρὸς Ἕλληνας σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον*); 5) eine Schrift „über die Einheit Gottes (*περὶ θεοῦ μοναρχίας*), welche er nicht bloß aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen begründet“; 6) eine Schrift unter dem Titel „Psalter“ (*ψάλτης*); 7) eine Lehrschrift über die Seele (*σχολιῶν περὶ ψυχῆς*), „in welcher er verschiedene Forschungen über das in der Aufschrift genannte Problem vorträgt und die Ansichten der griechischen Philosophen anführt, mit dem Versprechen, in einer andern Schrift diese Ansichten bekämpfen und seine eigene Anschauung darlegen zu wollen“; 8) ein Dialog mit den Juden, welchen er in der Stadt Ephesus mit Tryphon, einem der angesehensten der damaligen Hebräer, gehalten hat. — Dieses Verzeichnis ist übrigens weit entfernt, Vollständigkeit zu beanspruchen; Eusebius selbst fügt bei: „Es finden sich aber auch noch sehr viele andere Werke von ihm bei vielen Brüdern“ (a. a. O. 4, 18. 8). Zwei weitere Werke hatte Eusebius auch schon bei einer früheren Gelegenheit angeführt (4, 11, 8—10): eine Abhandlung gegen Marcion und eine Schrift gegen sämtliche Häresien. Aber diese beiden Werke hat Eusebius nicht selbst eingesehen; die Schrift gegen sämtliche Häresien hat er nur aus der ersten Apologie Justins (Apol. 1, 26), und die Abhandlung gegen Marcion hat er aus Irenäus (Adv. haer. 4, 6, 2; vgl. Eus. a. a. O. 4, 18, 9) gekannt¹.

¹ Hieronymus hat seinen Artikel über Justin, De vir. ill. 23, wie zu erwarten, aus Eusebius, Hist. eccl., herübergenommen. Zu dem Satze: „Cum in urbe Roma haberet

Wie lebendig das Andenken Justins in der griechischen Kirche blieb, beweisen die zahlreichen Zitate bei Johannes von Damaskus¹ und der Bericht über Justin bei Photius (Bibl. cod. 125). Photius sieht in Justin einen Mann, welcher es in der christlichen und noch mehr in der außerechristlichen Philosophie bis zum Gipfelpunkte der Vollendung gebracht hat und umflossen ist von Wissen und reicher Geschichtskennntnis (*πολύμαθῶν τε καὶ ἱστοριῶν περιήρημένον πολύτῳ*). Photius und der Damaszener beweisen indessen auch, daß die Überlieferung im Laufe der Jahrhunderte getrübt und entstellt wurde: manche Schriften Justins, welche Eusebius noch kannte, sind in Vergessenheit geraten oder abhandengekommen, und an ihre Stelle sind andere Schriften getreten, welche sich den gefeierten Namen des alten Apologeten fälschlich angeeignet hatten.

Stark gefälscht ist dementsprechend auch die Tradition, welche uns in den noch erhaltenen Handschriften Justinischer Werke entgegentritt. Es liegen hauptsächlich zwei Sammlungen solcher Werke vor: in dem früheren Cod. Argentoratensis 9 saec. XIII vel XIV, welcher am 24. August 1870 bei der Belagerung Straßburgs eine Beute der Flammen wurde, und in dem weit umfänglicheren und reichhaltigeren Cod. Parisinus 450, welcher laut der Unterschrift aus dem Jahre 1364 stammt. Die fünf Schriften, welche die erste Handschrift enthielt, müssen indessen sehr wahrscheinlich ohne Ausnahme Justin abgesprochen werden, und von den zwölf Schriften, welche die zweite Handschrift enthält, haben nur drei sich im Feuer der Kritik als echt bewährt: die zwei Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Es ist also der weitaus größere Teil der von Eusebius aufgezählten Schriften dem Zahn der Zeit erlegen.

Photius hat über Justin als Schriftsteller wie folgt geurteilt: „Mit rhetorischer Kunst die innere Schönheit seiner Philosophie zu schmücken, gab er sich keine Mühe. Daher auch seine Worte, so gewaltig sie sonst sind und so sehr sie wissenschaftliche Haltung bewahren, nicht von der Würze trüben, welche die Rhetorik verleiht. Darum fesselt er auch nicht durch lockende und einschmeichelnde Form die große Menge“ (Bibl. cod. 125). Die äußere Seite der Schriften Justins ist damit sehr zutreffend gewürdigt. Auf die Form hat Justin nach Philosophenart sehr wenig Wert gelegt. Er gestattet sich Solözismen und Neubildungen, liebt langgedehnte Perioden und gehäufte

διατριβῆς. bemerkt sonderbarerweise v. Sychowski, Hieronymus als Literaturhistoriker, Münster i. W. 1894, 115, das griechische Wort *διατριβῆς* klinge rätselhaft, weil es sich bei Eusebius nicht finde. Eusebius schreibt 4, 11, 11: ἐπὶ τῆς *Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο*, „zu Rom hielt er seine Lehrvorträge“.
¹ Siehe nur die Zitate aus Justin in den „Sacra Parallela“ des Damaszeners, zusammengestellt von K. Holl in „Texte und Untersuchungen“ usf. 20, 2, 1899, 32–55.

Partizipialkonstruktionen und kann in eine geradezu ermüdende Breite und Langweiligkeit, in eine geradezu abstoßende Steifheit und Einförmigkeit verfallen. Nur zuweilen belebt sich sein Ausdruck und nimmt, namentlich, der Natur eines Gespräches gemäß, in dem Dialoge mit Tryphon, eine gewisse Kraft und Wärme an; im allgemeinen aber kennt seine Rede keinen Schwung, keinen Reiz der Darstellung, keine Mannigfaltigkeit der Wendungen¹. Er pflegt auch nicht nach einem durchdachten Plane zu schreiben; er entwickelt vielmehr seine Gedanken nach der Eingebung des Augenblicks. Selten verweilt er bei einem Gegenstande, bis er denselben erschöpft; er schweift von seinem Thema ab und nimmt es nachher wieder auf, so daß Zusammengehöriges und Gleichartiges auseinandergerissen, weniger Verwandtes eng verbunden erscheint. Wenn auch in Werken der jüngsten Zeit die Angaben über Inhalt und Gliederung der Schriften Justins vielfach weit auseinandergehen, so liegt der Grund wenigstens zum Teil in einem diesen Schriften eigenen Mangel an geordnetem Ideengange.

Gleichwohl äußern die Schriften Justins eine unerschöpfliche Anziehungskraft. Es spricht aus denselben eine liebenswürdige Persönlichkeit, ein offener und ehrlicher Charakter, welcher tut, was er kann, um sich mit dem Gegner zu verständigen. Er empfindet tief und schmerzlich die Schutz- und Wehrlosigkeit der Christen, läßt sich aber in der Überzeugung von dem endlichen Siege der Wahrheit über die Willkür nicht beirren. Jener heldenhafte Glaubensmut, von welchem seine Worte vor dem Präfekten Rusticus Zeugnis gaben, durchweht und durchwaltet auch seine Schriften. Schon der Umfang dieser Schriften, in Verbindung mit ihrem Alter, läßt wichtige Aufschlüsse kirchengeschichtlicher Art von vornherein erwarten. Nicht bloß über die Stellung des Christentums zum Heidentum und Judentum, sondern auch über den Glauben der Christen und selbst über den christlichen Gottesdienst verdanken wir Justin sehr wertvolle Mitteilungen. Sein Bericht über die Feier der heiligen Eucharistie (Apol. 1, 65—67) steht sogar innerhalb der kirchlichen Literatur der drei ersten Jahrhunderte einzig da. Die Theologie Justins oder sein „Christentum“ hat, wie später noch gezeigt werden soll, gerade in den letzten Jahrzehnten sehr widersprechende und zum Teil recht sonderbare Auffassungen er-

¹ Justin ist sich übrigens seiner Schwäche selbst bewußt gewesen. In dem Dialoge mit Tryphon erklärt er einmal: „Ich will euch Schriftstellen vorführen, ich will mich aber nicht bemühen, ein bloß künstliches Wortgepränge zu entfalten; denn dazu fehlt mir jegliches Vermögen“ (*οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν*, Dial. 58). Es ist vielleicht auch beachtenswert, daß er anderwärts in sehr vollen Ausdrücken schildert, wie sehr die ersten Verkünder der frohen Botschaft, die Apostel, aller rhetorischen Schulung ermangelten (*ἰδιώται. λαλεῖν μὴ δύναμεισιν*, Apol. 1, 39). — Vgl. im übrigen de Otto, *Corpus apologetarum christ.* 1, ed. 3. Jenae 1876, Proleg. LXIII—LXXVI: „De Iustiniana dictione“.

fahren. Dabei ist fast allzu häufig übersehen worden, daß Justin in den noch vorhandenen Schriften als Apologet auftritt, daß er keine Veranlassung hatte, eine abgerundete Darstellung des gesamten christlichen Glaubens und Hoffens zu geben, daß er seiner Aufgabe entsprechend sich damit begnügt, das Christentum vor den alten Geistesmächten zu rechtfertigen. Als Apologet aber hat er unleugbar Großes geleistet. Er ist der erste und einer der Vornehmsten in der Reihe der Kirchenschriftsteller, welche eine gewisse Vermittlung zwischen Christentum und heidnischer Wissenschaft bzw. platonischer Philosophie angestrebt haben. Daß er sich Fehlgriffe zu schulden kommen ließ, daß Justin der Philosoph den Ausschlag gab und Justin der christliche Theologe nicht zu seinem vollen Rechte kam, darf bei einem ersten Versuche nicht befremden. Der Versuch selbst schon, ganz abgesehen von dem Maße des Erfolges, zeugt nicht bloß von dem lautersten Willen, sondern auch von einer achtunggebietenden geistigen Kraft.

Der früher, § 11, 4. als die wichtigste Quelle unserer Kenntnis der alten griechischen Apologien bezeichnete Arethas-Kodex der Nationalbibliothek zu Paris vom Jahre 914 enthält von Schriften Justins nur die unechte „Epistola ad Zenam et Serenum“ und die wahrscheinlich gleichfalls unechte „Cohortatio ad Graecos“. Dagegen sind, wie schon erwähnt, zwei von dieser Handschrift unabhängige Sammlungen Justinischer Werke auf uns gekommen: der frühere Cod. Argentorat. 9 saec. XIII vel XIV und Cod. Paris. 450 vom Jahre 1364. Die erstere Handschrift, 1870 den Flammen zum Opfer gefallen, muß nunmehr durch Kopien und Kollationen ersetzt werden; vgl. § 24, 4. Die andere Handschrift, Cod. Paris. 450, ist ein vollständiges Corpus operum S. Justinii, zwölf Nummern umfassend. An erster Stelle steht die „Epistola ad Zenam et Serenum“, an zweiter Stelle die „Cohortatio ad Graecos“ (beide auch im Arethas-Kodex), an dritter bis fünfter Stelle die zwei Apologien und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Der Text dieser drei echten Schriften fußt einzig und allein auf Cod. Paris. 450. Im allgemeinen bietet jedoch diese Handschrift eine schon sehr verderbte Textgestaltung. Alle oder doch fast alle andern Abschriften von echten oder unechten Werken Justins, soweit dieselben bisher untersucht worden sind, gehen auf die drei genannten Manuskripte zurück. Siehe Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts: Texte und Untersuchungen usw. 1, 1—2. Leipzig 1882, 73 ff. Seit Auffindung der Konstantinopeler Handschrift der unechten „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos“ bedürfen die Aufstellungen Harnacks einer kleinen Einschränkung; siehe unten Abs. 8, d. Über eine früher auf dem Athos befindliche, inzwischen verschollene Justin-Handschrift vgl. E. J. Goodspeed und M. Sprengling, A lost manuscript of Justin; Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 11, 1910, 213—216.

Der erste Herausgeber der Werke Justins, R. Stephanus, Paris 1551, hielt sich ganz und gar an Cod. Paris. 450. Der zweite Herausgeber, Fr. Sylburg, Heidelberg 1593, änderte die Reihenfolge der Schriften und fügte denselben die „Oratio ad Graecos“ und den Brief an Diognet bei, welche inzwischen durch H. Stephanus, Paris 1592, nach Cod. Argentorat. 9 veröffentlicht worden waren. Die Ausgaben der Werke Justins und der grie-

chischen Apologeten des 2. Jahrhunderts überhaupt von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1847 bis 1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1—2, und bei Migne, *PP. Gr.* 6, sind schon § 14, 4 namhaft gemacht worden. Als die beste unter den bisherigen Ausgaben der Werke Justins muß die Ausgabe v. Ottos gelten, zuerst Jena 1842—1843 in 3 Oktavbänden erschienen, sodann 1847—1850 in 5 Oktavbänden (= *Corpus apologetarum christ.* 1—5), und in 3. Aufl. 1876—1881.

Die Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen einzelner Schriften Justins sollen betreffenden Ortes angeführt werden. Eine Charakteristik der schriftstellerischen Tätigkeit Justins im allgemeinen gibt unter andern J. C. Th. Otto, *De Justini Mart. scriptis et doctrina*, Jenae 1841, 8°; vgl. Ottos Artikel über Justin in Ersch und Grubers Enzyklopädie, *Sekt. 2, Tl 30*, Leipzig 1853, 39—76. Kürzer gefaßt sind die Artikel über Justin im *Dictionary of Christian Biography* 3, London 1882, 560—587, von H. Scott Holland; in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon* 2 6, Freiburg i. Br. 1889, 2060—2073, von Funk; in der *Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche* 3 9, Leipzig 1901, 641—650, von Bonwetsch. Vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 1893, 99—114; 2, 1, 1897, 274—284.

3. Die zwei Apologien. — Durch die vorhin erwähnte Pariser Handschrift vom Jahre 1364, und nur durch sie, sind zwei Apologien unter Justins Namen überliefert. Die Titel lauten in der Handschrift: *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγχλητον*, und: *Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνίνον τὸν Εὐσεβῆ*. Die erste Apologie ist bedeutend kürzer als die zweite; in den Ausgaben zählt die erste 15, die zweite 68 Kapitel. In den Ausgaben wurde jedoch die handschriftliche Reihenfolge der beiden Stücke geändert und nunmehr das größere Stück die erste, das kleinere die zweite Apologie genannt, eine Bezeichnung, welche seit dem Herausgeber Maran (1742) die übliche geblieben ist. Dem Texte der kleineren Apologie war nämlich sofort zu entnehmen, daß dieselbe ursprünglich nicht vor, sondern hinter der größeren Apologie ihre Stelle gehabt haben muß. Dreimal wird in der kleineren Apologie auf frühere Erörterungen verwiesen (*Apol.* 2, 4 6 8), welche sich in der kleineren Apologie selbst nicht finden, wohl aber in der größeren. Die kleinere Apologie blickt also auf die größere zurück und schließt sich überhaupt auf das engste an die größere an. Bei jenen drei Verweisen in der kleineren Apologie wird jedesmal das Wort *προέχουσιν* gebraucht, dasselbe Wort, mit welchem innerhalb der größeren Apologie von einer späteren Stelle aus auf eine frühere Stelle verwiesen zu werden pflegt. Es kommt hinzu, daß, wie die Verweise selbst schon andeuten, nur die größere Apologie in extenso jene Ausführungen enthält, welche man in den Verteidigungsschriften des Christentums anzutreffen gewohnt ist, die kleinere hingegen von einem einzelnen Vorkommnis der allerjüngsten Vergangenheit handelt und im weiteren Verlaufe nur flüchtige Skizzen apologetischer Gedanken und Motive bringt. Endlich trägt die größere Apologie eine volle, ja umständliche Aufschrift, welche die Adressaten

namhaft macht und auch den Verfasser einführt, während die kleinere Apologie, jedes Eingangs ermangelnd, ganz ex abrupto mit einem „aber“ beginnt (*καὶ τὰ γὰρ ἔστιν ὁ δὲ καὶ πρῶτον*). Auf den ersten Blick, vorbehaltlich näherer Prüfung, möchte man daher sehr geneigt sein, in der kleineren Apologie nur einen Nachtrag oder Anhang zu der größeren zu erkennen.

Die größere Apologie ist adressiert an Kaiser Antoninus Pius, seine Adoptivsöhne Mark Aurel und Lucius Verus, den heiligen Senat und das gesamte römische Volk. In der Handschrift liest man: *Ἄπο-
λογία Τιτῷ Ἀλέξῳ Ἀδριανῶν Ἀντωνίνῳ Ἐβασβεῖ Σεβαστῶν Καίσαρι καὶ
Θόμῳ-σσίμῳ υἱῶν Φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ Φιλοσόφῳ Καίσαρος υἱῶν καὶ
Ἐβασβεῖδος εἰσποιητῶν ἐραστῆ πατρίδας κτλ.* Dieser Text hat zu vielen Verhandlungen Anlaß gegeben¹, weil er teils historische Schwierigkeiten in sich birgt, teils auch, abgesehen von den ersten Worten, kritischen Bedenken unterliegt. Eusebius hat die Adresse der größeren Apologie zitiert (Hist. eccl. 4, 12), und sein Text weicht in einzelnen Punkten von dem Wortlaute der Handschrift ab, wengleich freilich auch die Zeugen des Eusebianischen Textes, Handschriften und alte Übersetzungen, keineswegs völlig miteinander übereinstimmen². Darüber aber besteht kein Zweifel, daß Antoninus Pius, 138—161, Mark Aurel und Lucius Verus in der Adresse auftreten. Aus dem Umstande, daß Verissimus = Verus = Mark Aurel nur Philosoph und nicht auch Cäsar genannt wird, hat man gefolgert, die Apologie müsse gleich zu Beginn der Regierung des Antoninus Pius eingereicht worden sein, weil Mark Aurel, geboren 121, schon 138 oder 139 den Titel Cäsar erhalten hat und zu Anfang des Jahres 147 in die Stellung eines Mitregenten des Antoninus eingerückt ist. Von anderer Seite wurde das Fehlen des Titels Cäsar auf eine Verderbnis des Textes, der Handschrift sowohl wie des Eusebianischen Zitates, zurückgeführt. Auf alle Fälle kann die Überreichung der Apologie nicht schon 138 erfolgt sein, weil Lucius = Lucius Verus, welcher erst 130 geboren wurde, in der Adresse nicht bloß erwähnt, sondern auch als Philosoph und Freund der Wissenschaft bezeichnet wird, Ehrennamen, die man doch nicht einem achtjährigen Knaben, sondern höchstens einem achtzehnjährigen Jüngling zugestehen wird. Justin der Philosoph ist ganz gewiß nicht

¹ Vgl. etwa Krüger, Zur Abfassungszeit der Apologien Justins: Jahrb. f. protest. Theol. 16, 1890, 579 ff; Veil, Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, xxviii ff 65 f; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 279 ff.

² Nach der neuesten Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, von Ed. Schwartz, weist der Eusebianische Text der Justin-Handschrift gegenüber zwei Varianten auf. Statt *Ἐβασβεῖ Σεβαστῶν Καίσαρι* hätte Eusebius *Ἐβασβεῖ Καίσαρι Σεβαστῶν*, und statt *Λουκίῳ Φιλοσόφῳ Καίσαρος υἱῶν* hätte Eusebius *Λουκίῳ Φιλοσόφῳ Καίσαρος υἱῶν* geschrieben. Vgl. den dritten Teil der Schwartzschen Ausgabe, Leipzig 1909, Einl. civ.

in so wegwerfender Weise mit dem Namen eines Philosophen umgegangen. Nach einem Teile der Zeugen des Eusebianischen Textes würde Lucius allerdings nicht Philosoph heißen, sondern Sohn eines der Philosophie ergebenen Cäsars (Lucius Aelius Verus, gest. 1. Jan. 138). Aber den Namen eines Freundes der Wissenschaft führt Lucius auch in dem Eusebianischen Texte. Ebendeshalb wird man behaupten können, daß die Apologie auf Grund ihrer Adresse etwa in die Jahre 148—161 verlegt werden darf. Übrigens soll die Entstehungszeit der Schrift später noch erörtert werden.

Auch die zweite, kleinere Apologie wendet sich an Antoninus Pius und Mark Aurel. Sie entbehrt zwar, wie schon gesagt, einer Adresse. Wenn sie aber einen römischen Märtyrer erklären läßt, das ungerechte Verfahren gegen die Christen mache dem Kaiser Pius und seinem Sohne, dem Philosophen, keine Ehre (c. 2), und wenn sie ferner die Bitte ausspricht, die Kaiser möchten gerechtes Gericht walten lassen, wie ihre Frömmigkeit und ihre Weisheitsliebe oder Philosophie es erfordere (c. 15), so sind unstreitig die Kaiser Antoninus Pius und Mark Aurel ins Auge gefaßt und allem Anscheine nach kommt Mark Aurel neben Antoninus als Mitregent in Betracht.

Die Echtheit der beiden Apologien ist durch innere wie durch äußere Gründe unantastbar sichergestellt und hat auch niemals einen ernstlichen Angriff erfahren¹. Einige der äußeren Zeugnisse aber haben die Frage angeregt, ob es nicht außer diesen beiden Apologien noch eine weitere Apologie Justins gegeben habe.

Eusebius spricht wiederholt von zwei Apologien Justins, von welchen die erste an Antoninus Pius, seine Söhne und den römischen Senat gerichtet gewesen sei (Hist. eccl. 2, 13, 2; 4, 8, 3; 11, 11; 17, 1; 18, 2), die zweite an Antonins Nachfolger Mark Aurel und seinen Mitkaiser Lucius Verus (4, 16, 1; 18, 2). Entweder waltet bei dieser Angabe ein Irrtum ob, oder Eusebius versteht unter der zweiten Apologie Justins eine andere als die vorher besprochene zweite Apologie. Die letztere wendet sich, wie gezeigt, an Antoninus Pius und Mark Aurel, ist also jedenfalls noch während der Regierung Antonins, 138—161, verfaßt worden, und nicht erst unter seinem Nach-

¹ J. A. Cramer, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 2, 1901, 300—338. kam zu dem Ergebnis, „daß uns in Justins Apologien zwei Schriften vorlägen, eine von Justin und eine von einem alexandrinischen Judenchristen, Schriften, die später zu einer Apologie umgearbeitet wurden“. An dieses Ergebnis anknüpfend, hat Cramer sodann (Die erste Apologie Justins: ebd. 5, 1904, 154—162 178—190; 6, 1905, 347—368) die ursprüngliche Form der echten Bittschrift Justins wiederherzustellen versucht. — Krüger (Theol. Jahresbericht 24, 1904, 321; 25, 1905, 354) hat der Kritik Cramers „nicht folgen können“. Schwartz. Die Kirchengeschichte des Eusebius, II 3. clvi. hat dieselbe „phantastisch“ genannt.

folger (*ἀπόλογος*, Eus. 4, 18, 2) Mark Aurel, 161—180. Daß Eusebius die noch vorliegenden Apologien, die erste wie die zweite, wohl gekannt hat, erhellt aus seinen zahlreichen Zitaten. Auffallen aber muß es, daß er mehrere Male Stellen unserer zweiten Apologie als Stellen der ersten Apologie anführt (4, 8, 5; 17, 1 13). Damit wird die Vermutung nahegelegt, unsere beiden Apologien seien von Eusebius als ein Ganzes behandelt und in Verbindung miteinander als die erste Apologie bezeichnet worden, während die zweite Apologie des Eusebius, an Mark Aurel und Lucius Verus, nicht mehr erhalten sei. Indessen leiden die Angaben oder Andeutungen des Eusebius unverkennbar an großer Unklarheit und Verwirrung. Einmal scheint ein Stück unserer zweiten Apologie auch von Eusebius seiner zweiten Apologie zugewiesen zu werden (4, 16, 2), und ein anderes Mal scheint ein Stück unserer ersten Apologie von Eusebius als Zitat aus Justins Schrift gegen Marcion eingeführt zu werden (4, 11, 8). Die Meinung, die zweite Apologie sei an Mark Aurel und Lucius Verus adressiert gewesen, entspringt wohl nur der Voraussetzung, daß die zweite Apologie kurz vor dem Tode Justins geschrieben sein müsse (4, 16, 2). Diese Voraussetzung aber hängt sehr wahrscheinlich mit dem früher schon (Abs. 1) berührten Irrtum zusammen, nach welchem der Tod Justins dem Kyniker Crescens zur Last zu legen wäre. Das Wort Justins in der zweiten Apologie, er erwarte nichts Gutes von Crescens, hat Eusebius als eine Vorhersagung aufgefaßt (4, 16, 7). Ein so schwanker Boden bietet kein Fundament für die kühne Hypothese, Eusebius habe noch eine weitere Apologie Justins gekannt, welche inzwischen zu Grunde gegangen sei. Weder hat Eusebius, welcher die heute noch vorliegenden Apologien so fleißig verwertet, aus jener weiteren Apologie auch nur ein einziges Zitat angeführt, noch hat, abgesehen von Eusebius, irgend ein kirchlicher Schriftsteller des Altertums von einer dritten Apologie Justins etwas gewußt¹, auch nicht etwa der Byzantiner Photius.

Photius erwähnt zu Eingang seines Berichtes über Justin (Bibl. cod. 125) eine *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* und gegen Schluß zwei Schriften gegen die Heiden, *κατὰ τῶν ἔθνων*, von welchen die erste Kaiser Antoninus Pius, seinen Söhnen

¹ Im Jahre 1893 urteilte Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 104, es sei „zunächst daran festzuhalten, daß die zweite von Eusebius genannte Apologie entweder spurlos verschwunden ist oder nie existiert hat oder eine fremde Apologie von Eusebius für justinisch gehalten worden ist“. Im Jahre 1897 schien Harnack a. a. O. 2, 1, 275 bei „einer Konfusion des Eusebius“ sich beruhigen zu wollen. Schwartz, *Die Kirchengeschichte des Eusebius*, II 3, clv ff, empfiehlt die Annahme, Eusebius sei durch ein Verzeichnis der Schriften Justins dazu verleitet worden, eine zweite Apologie anzusetzen, während es in Wirklichkeit keine zweite Apologie gegeben habe.

und dem römischen Senate, die zweite den Nachfolgern Antonins eingehändigt worden sei. In diesen letzteren Worten schließt Photius sich augenscheinlich an den Eingang des Verzeichnisses Justinischer Schriften bei Eusebius (4, 18, 2) an; die zwei Schriften gegen die Heiden sind ohne Frage die zwei Apologien. Die Worte *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων* aber sind nicht Bezeichnung einer einzelnen Schrift, sondern zusammenfassende Beschreibung der Tätigkeit Justins als Apologet im allgemeinen: er verteidigte das Christentum in mehreren Schriften gegenüber den Hellenen und in dem Dialoge mit Tryphon auch gegenüber den Juden¹. Das argumentum e silentio ist in diesem Falle zwingend. Eine weitere Apologie Justins, außer den zwei überlieferten Apologien, hat es nicht gegeben, weil es schlechterdings ungläublich ist, daß eine solche Schrift in der späteren kirchlichen Literatur auch nicht die geringsten Spuren hinterlassen haben sollte.

4. Die erste Apologie. — Der Gedankengang der ersten, größeren Apologie ist in neuester Zeit von verschiedenen Seiten zum Gegenstande einläßlicher Untersuchungen gemacht worden. Veil² gelangte zu folgender Auffassung. In einem Eingange (c. 1—3) stellt Justin im Namen der Christen an die Adressaten die Forderung, unbeirrt durch Vorurteile oder durch den Fanatismus der Menge die Sache der Christen zu prüfen und demgemäß über dieselben zu erkennen. Um den Adressaten diese Aufgabe zu erleichtern, will Justin versuchen, ihnen einen genaueren Einblick in das Leben und die Lehre der Christen zu geben. Die Ausführung zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (c. 4—12) bekämpft das übliche Verfahren der Behörde wider die Christen und die wider die Christen erhobenen Anklagen. Es wird Verwahrung eingelegt einmal gegen die widersinnige Gewohnheit der Regierung, das bloße Bekenntnis zum Christentum ohne Nachweis besonderer Vergehungen zu bestrafen (c. 4—5), und sodann gegen die landläufigen Beschuldigungen der Gottesleugnung und der sittlichen Verworfenheit (c. 6—12). Der zweite Teil (c. 13 bis 67) bringt eine nähere Darlegung und Rechtfertigung der Besonder-

¹ Harnack hat kein Bedenken getragen, zu behaupten, die *Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν κτλ.* sei eine unechte, von Photius aber für echt gehaltene Schrift unter dem Namen Justins gewesen, wie denn Photius überhaupt nur unechte Schriften Justins aus eigener Anschauung gekannt habe, während er sein Wissen um die echten Schriften lediglich aus Eusebius schöpfe (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 105 ff.). Wie sollte Photius unter solchen Umständen in der Lage gewesen sein, die echten Schriften so sachtensprechend zu kennzeichnen (s. Abs. 2)? Er muß diese Schriften notwendig selbst gelesen haben. Vgl. Archambault, Justin, Dialogue avec Tryphon, Paris 1909, I, xxxviii ff.: „Le dialogue dans la littérature chrétienne ancienne“.

² Justinus des Phil. und Mär. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, 58 ff.

heiten der christlichen Gottesverehrung, und zwar wird zunächst von der christlichen Lehre (c. 13—60) und anhangsweise von den christlichen Kultusgebräuchen (c. 61—67) gehandelt. Die christliche Lehre schreibt vor, neben Gott an zweiter Stelle Jesum Christum den Gekrenzigten zu verehren als den Lehrmeister der Menschen und als den von Gott vor der Weltschöpfung gezeugten Sohn Gottes. Diese Lehre rechtfertigt sich schon durch die Analogie mit heidnischen Göttersagen (c. 21—22); sie steht aber in Wirklichkeit viel höher als diese und sie ist auch viel älter, ja sie ist allein wahr (c. 23—29); auf Grund von Zeugnissen, welche aller menschlichen Willkür entrückt und über allen Zweifel erhaben sind, nämlich auf Grund von göttlichen Weissagungen, kann bewiesen werden, daß Jesus Christus allein im eigentlichen Sinne Sohn Gottes ist und nach Gottes Willen die christliche Religion gestiftet hat zur Umwandlung und Wiederherstellung der Menschheit (c. 30—53); die heidnischen Vorstellungen, welche Ähnlichkeit mit dem Glauben an Christus zeigen, sind entweder grund- und haltlose Erdichtungen der bösen Dämonen oder aber Entlehnungen aus dem Alten Testamente und Bestätigungen der christlichen Lehre (c. 54—60). Die christlichen Kultusgebräuche entsprechen der sittlich umbildenden Kraft der christlichen Lehre. Ein Schlußwort (c. 68) zieht die Folgerung, daß die Christen sich keines todeswürdigen Verbrechens schuldig machen.

So Veil. Laut Wehofer¹ soll die Apologie eine nach den Vorschriften der zeitgenössischen Rhetorik kunstgerecht entworfene Rede darstellen. Auf ein „prooemium“, führt Wehofer aus, folgt die „propositio“: es darf nicht der Name Christ verurteilt werden, weil den Christen als solchen nichts Böses nachgewiesen werden kann. Zur Erhärtung dieses letzteren Satzes verbreitet sich Justin über das Leben und über die Lehre der Christen, und insofern gliedert sich das Ganze in zwei Teile. Der erste Teil (c. 4—13), die „refutatio“, will die gegnerischen Vorwürfe der Gottlosigkeit und der Staatsfeindschaft abwehren. Der zweite Teil (c. 13—67), die „probatio“, verfißt die These, daß der Urheber der Lehre der Christen, Christus, der Sohn Gottes ist. Als Argumente dienen a) Lehrsätze Christi selbst (c. 13—22), b) einige anderweitige, nur lose zusammenhängende Erwägungen (c. 23—29), insbesondere aber c) die Weissagungen der Propheten über das Leben und Leiden Jesu, seine spätere Verherrlichung und die Ausbreitung seiner Lehre über den ganzen Erdkreis (c. 30—52), endlich d) heidnische Mythen und Riten, welche auf die Dämonen zurückgehen und verhüllte Wahrheitselemente, auch Nachäffungen der Taufe und der heiligen Eucharistie, enthalten (c. 53—67). Die „peroratio“ (c. 68) appelliert an den Gerechtigkeitssinn der Fürsten

¹ Die Apologie Justins des Phil. und Märt., Rom 1897.

unter Berufung auf das Reskript des Kaisers Hadrian an Minucius Fundanus über die Behandlung der Christen¹.

Wenngleich reich an feinsinnigen und originellen Beobachtungen, vermag die Beweisführung Wehofers doch nicht zu überzeugen. Sie kann nicht umhin, einzuräumen, daß die Disposition der Rede durch zahlreiche Abschweifungen unterbrochen und gestört ist, glaubt aber freilich diese „digressiones“ teils daraus erklären zu dürfen, daß Justin nur geringe Stilgewandtheit besaß, teils daraus, daß die Antike überhaupt die unkünstlerische Anmerkung moderner wissenschaftlicher Darstellung nicht kannte. Einfacher und aufrichtiger wird es sein, anzuerkennen, daß die Schrift nicht als eine kunstvoll angelegte Rede gelten kann, ja daß Justin überhaupt nicht mit einem fertigen Plane an seine Arbeit herangetreten ist. Diesen Standpunkt vertrat Rauschen². Justin habe seinen Gedanken freien Lauf gelassen, ohne sich zu bemühen, das Gleichartige zusammenzustellen. Allerdings aber seien, in Übereinstimmung mit Veil und Wehofer, zwei Teile zu unterscheiden. Der Satz, die Christen dürften nicht um ihres Namens willen, sondern nur auf Grund erwiesener Verbrechen bestraft werden (c. 2—3), werde in zwei konzentrischen Kreisen apologetischer Beweise des nähern begründet. Der engere Zyklus (c. 4—12) sei vornehmlich negativer Tendenz und zur Widerlegung der den Christen entgegengehaltenen Beschuldigungen bestimmt. Ein erweiterter Zyklus (c. 13—67) sei mehr positiver Art und bezwecke, den Inhalt der christlichen Religion darzulegen und zu rechtfertigen. Justin hätte, wie er auch selbst anzudeuten scheine (c. 13), schon beim Schluß des ersten Teiles die Feder niederlegen können, weil die Ideen, welche ihn bewegten, bereits zum Ausdruck gekommen waren. Er habe aber noch einmal von neuem angehoben, weil es ihn drängte, deut-

¹ Justin hat dieses Reskript im lateinischen Originale seiner Apologie beigelegt (Eus., Hist. eccl. 4, 8, 7 8); Eusebius hat dasselbe nach dem Texte bei Justin für seine Kirchengeschichte ins Griechische übersetzt, und diese Übersetzung hat später in den Abschriften der Justinischen Apologie den Originaltext verdrängt. Nachdem es eine Zeitlang üblich gewesen, das Reskript als gefälscht zu betrachten, wird nunmehr die Echtheit fast allgemein anerkannt, während die Tragweite des Wortlautes noch verschieden bestimmt wird. Nach den neuesten Auslegungen hat Hadrian keineswegs die Rechtsgleichheit der Christen ausgesprochen oder den Christenglauben freigegeben, sondern nur zur Einschränkung des Delatorenunwesens die Bestimmung getroffen, daß die Provinzialen ihre Klagen gegen die Christen öffentlich vor Gericht vertreten und begründen sollten. Vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I, 1897, 330 ff.; C. Callewaert in „Revue d'histoire et de littérature relig.“ 8, 1903, 152 ff.

² In der Theol. Quartalschr. 81, 1899, 188 ff. — Pfäffisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers, Paderborn 1910, 131 ff., hat noch einmal zu zeigen versucht, daß die Apologie nach „einheitlichem, von Anfang an feststehendem Plane“ ausgearbeitet sei (S. 178). Hubik, Die Apologien des hl. Justinus, Wien 1912, 60 ff., äußert sich zurückhaltender.

licher und detaillierter zu sprechen und vor allem jenen Lehrsatz des Christentums zu verteidigen, an welchem die Heiden besonders Anstoß nahmen, die Lehre von der Gottheit des Gekreuzigten.

Diesen oder jenen wichtigeren Passus im Wortlaute anzuführen, wird sich weiter unten noch Gelegenheit geben.

Vorhin schon ist bemerkt worden, daß die Apologie auf Grund der Adresse etwa in die Jahre 148—161 verlegt werden dürfe (Abs. 3). Außer der Adresse kommen für die Bestimmung der Abfassungszeit noch einige andere Stellen in Betracht. Zunächst bietet sich die Notiz an, Christus sei vor 150 Jahren geboren worden (*πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννησθαι τὸν Χριστόν*, c. 46), unter Quirinius, dem ersten römischen Prokurator von Judäa (c. 34). Quirinius und seinen Census hat Justin ohne Zweifel aus dem Lukasevangelium gekannt, und im Anschluß an Lukas (3, 23) wird er auch die Geburt Christi etwa 30 Jahre vor das 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius gesetzt haben. Damit ist nun freilich durchaus noch nicht festgestellt, welches Jahr Justin als das Geburtsjahr Christi betrachtet habe; es ist aber doch eine gewisse Gewähr dafür geboten, daß das Jahr 150 der Rechnung Justins mehr oder weniger zusammengefallen sei mit dem Jahre 150 der üblichen Zeitrechnung, obwohl in der letzteren die Geburt Christi bekanntlich um einige Jahre zu spät datiert wird. Ein bestimmtes Jahr dürfte auch Justin selbst nicht im Auge gehabt haben; die Zahl 150 wird eine runde Zahl sein sollen. In höherem Grade chronologisch verwendbar erscheint die zweimalige Erwähnung des Gnostikers Marcion als eines besonders schlimmen und erfolgreichen Apostels der Dämonen: er „lehrt jetzt noch“ (*καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων*) und hat schon „auf dem ganzen Erdkreise“ (*κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων*) Anhänger gewonnen (c. 26): „Viele haben ihm, als sei er im Alleinbesitz der Wahrheit, Glauben geschenkt und verspotten uns“ (c. 58). Marcion muß also zur fraglichen Zeit auf der Höhe seiner Wirksamkeit und seines Ansehens gestanden haben. Geht man von der herkömmlichen Annahme aus, daß Marcion um 140 nach Rom gekommen und um 144 als Stifter einer eigenen Religionsgemeinschaft aufgetreten ist, so würde die von Justin geschilderte Lage der Dinge etwa um 150 anzusetzen sein, eher nach als vor 150. Die wichtigste, weil sicherste Zeitspur ist jedoch die gelegentliche Erwähnung der Bittschrift eines Christen an den Präfekten Felix von Alexandrien (c. 29). Früher ganz unbekannt, ist Felix kürzlich wiedergefunden worden in dem Präfekten Lucius Mumatius Felix, dessen Amtszeit durch Papyrusurkunden zwischen die Jahre 148—154 festgelegt ist¹. Im Hinblick

¹ Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des nentestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 9 ff 364. Vgl. Schwartz in „Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen“, Philos.-hist. Kl., 1907, 369.

auf diese untereinander übereinstimmenden und sich gegenseitig stützenden Einzelergebnisse darf der Ansatz 148—161 mit hoher Wahrscheinlichkeit auf 150—155 präzisiert werden¹.

Der Ort der Abfassung der Apologie war allem Anscheine nach Rom. Dort hat Justin sich zweimal längere Zeit hindurch aufgehalten (s. Abs. 1), und dorthin weisen auch einzelne Andeutungen der Schrift selbst. Die eifervollen Worte gegen Marcion z. B. (c. 26 und c. 58) müssen wohl angesichts der römischen Wirksamkeit des Pontikers niedergeschrieben worden sein.

Durch die zweite Apologie werden die Resultate bezüglich der Entstehungsverhältnisse der ersten Apologie eine weitere Bestätigung erfahren.

5. Die zweite Apologie. — Die zweite, kürzere Apologie geht von einem römischen Vorkommnisse der letzten Tage (*γῆς δὲ καὶ πρώην*, c. 1) aus. Der Stadtpräfekt Urbicus hatte drei Christen lediglich deshalb, weil sie sich als Christen bekannten, hinrichten lassen. Justin schildert den Hergang (c. 2—3) und reiht apogetische Erörterungen an. Auf die spöttische Frage der Heiden, warum die Christen, um desto schneller zu ihrem Gotte zu gelangen, nicht lieber selbst schon Hand an sich legten, sei zu erwidern, daß die Christen nicht freiwillig den Tod suchen dürften, weil das Leben eine Gottesgabe sei, für welche der Mensch Dank schulde, daß sie jedoch, wenn sie befragt würden, bekennen müßten, weil es eine Sünde sei, nicht in allem die Wahrheit zu sagen (c. 4). Es könne auch nicht befremden, wenn der Gott der Christen, obwohl er der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde sei, die Unterdrückung und Hinschlachtung seiner Verehrer zulasse. Die Christenverfolgungen sind in letzter Linie auf den Haß der Dämonen gegen Wahrheit und Tugend zurückzuführen (c. 5). Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um den besseren Teil der Menschheit zu retten und die Macht der Dämonen zu vernichten (c. 6). Weil aber die Menschen mit freiem Willen begabt sind und aus eigener Wahl sich für das Gute oder das Böse entscheiden sollen, so läßt Gott vorläufig auch den Dämonen noch freien Spielraum (c. 7). Übrigens sind, dank dem Einflusse der Dämonen, schon in vorchristlicher Zeit stets diejenigen, welche Sinn und Verständnis für das Wahre und Gute bekundeten, von ihren Mitmenschen angefeindet worden (c. 8). Der Glaube der Christen an eine die Bösen erwartende göttliche Strafe beruht auf dem nicht zu leugnenden Unterschiede zwischen gut und böse, gegen welchen Gott nicht gleichgültig sein kann (c. 9). Die christliche Lehre ist erhabener

¹ Veil, Justinus des Phil. und Märt. Rechtfertigung des Christentums xxxi, entscheidet sich für die Jahre 153—155. Ganz ähnlich Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 278: „Justins Apologie ist ein paar Jahre nach 150 geschrieben.“

als alle menschliche Weisheit, und sie hat das, was einem Sokrates vorschwebte, zu verwirklichen gewußt, indem sie Gebildeten und Ungebildeten die Wahrheit brachte und den Mut verlich, in den Tod zu gehen (c. 10). Die Dämonen und die ungerechten Menschen hätten keine Gewalt über die Christen, wenn nicht Gott seine Getreuen durch Mühseligkeiten zur Tugend und durch den Tod zu ewiger Seligkeit führen wollte (c. 11). Zugleich geben die Verfolgungen den Christen Gelegenheit, den Nichtchristen in ergreifender Weise die Überlegenheit des Christentums über das Heidentum vor Augen zu führen (c. 12—13). Der Schluß enthält die Bitte, die Kaiser möchten im Interesse der Wahrheit die Schrift des Verfassers veröffentlichen lassen und in frommem und philosophischem Sinne ein Urteil in Sachen der Christen abgeben (c. 14—15).

Es ist nicht leicht, eine Inhaltsskizze zu geben, welche sich versprechen dürfte, den Intentionen des Verfassers gerecht zu werden. Auch Wehofer¹ hat es nicht gelingen wollen, einen leitenden Gedanken oder eine Art Disposition in dieser zweiten Apologie nachzuweisen. Er bezeichnet dieselbe als eine unzusammenhängende Fragmentenreihe und kann nicht glauben, daß sie in der vorliegenden Gestalt für die Öffentlichkeit bestimmt gewesen sei, vermutet vielmehr, Justin habe die einzelnen Stücke der zweiten Apologie bei einer neuen Auflage der ersten Apologie in die letztere einfügen wollen. Wehofer fußt dabei auf der Voraussetzung, daß Justin sich um kunstgerechte Ausgestaltung seiner Verteidigungsschrift bemüht habe und ein gründlicher Kenner der rhetorischen Theorie gewesen sei. Rauschen², welcher diese Voraussetzung bestreitet, hält es für unzulässig, aus dem Mangel an Zusammenhang den Schluß zu ziehen, es fehle der zweiten Apologie die letzte Feile. Die Schrift sei nur eine Fortsetzung der ersten Apologie, in ihrer Anlage von der ersten nicht wesentlich verschieden und in den Augen Justins nicht mehr verbesserungsbedürftig. Gerade aus der zweiten Apologie könne man die Arbeitsweise Justins am besten kennen lernen³.

Nach Grundl⁴ wäre der überlieferte Text der zweiten Apologie von späterer Hand interpoliert, und zwar wäre diesem Interpolator ein größerer Teil des Textes zuzuweisen als dem Verfasser, nämlich die Kapitel 4—10 und 14 ihrem ganzen Umfange nach und in den übrigen Kapiteln, mit alleiniger Ausnahme des unversehrt gebliebenen

¹ Die Apologie Justins des Phil. und Märt., Rom 1897, 121 ff.

² In der Theol. Quartalschrift 81, 1899, 190 f.

³ Vgl. noch Pfäffisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers 182 ff.

⁴ De interpolationibus ex S. Justini phil. et mart. Apologia secunda expungendis, Augustae Vindel. 1891.

Kapitels 3 (über Crescens), wenigstens einige Wörter oder Sätze. Außer der Zusammenhanglosigkeit des Textes führt Grundl namentlich formelle und sachliche Abweichungen oder Widersprüche zwischen den beanstandeten Stücken und sonstigen Ausführungen Justins ins Feld. Indessen sind seine trotz allen Scharfsinnes doch sehr willkürlichen Aufstellungen sozusagen von allen Seiten abgelehnt und von Emmerich¹ eingehend widerlegt worden.

Daß die zweite Apologie nur ein Nachtrag oder Anhang zu der ersten Apologie ist, wie vorhin bereits vermutet wurde (Abs. 3), wird durch eine unbefangene Prüfung des Textes in mannigfaltiger Weise bestätigt, ja fast außer Zweifel gestellt. Gleichviel ob die erste Apologie den Kaisern schon übergeben war oder nicht, der erwähnte Vorfall unter Urbicus ist es gewesen, welcher Justin zum zweitenmal die Feder in die Hand drückte. Einen so handgreiflichen Beweis für die Unhaltbarkeit oder Ungerechtigkeit des römischen Rechtsverfahrens gegen die Christen glaubte Justin sich zunutze machen zu müssen. Daß er nach Darlegung des Vorfalles wieder in die Weite schweift, könnte auffallen, erklärt sich aber aus dem Wunsche, nunmehr auch nach andern Seiten hin die erste Apologie noch etwas zu ergänzen. Mehr als einzelne kleine Zusätze, Erweiterungen und Erläuterungen bringt er nicht, weil eben sein Material im großen und ganzen erschöpft war; überdies ist der Nachtrag wohl auch noch schneller hingeworfen worden als die Schrift selbst, und macht sich deshalb der Mangel an künstlerischer Anlage und Abrundung noch fühlbarer geltend².

¹ De Justini phil. et mart. Apologia altera, Monasterii Guestph. 1896.

² Schwartz, Die Kirchengeschichte des Eusebius, Tl 3, cliv, schreibt: „Mit dem beliebten Kompromiß, die in der Handschrift voranstehende kleinere Apologie für einen ‚Anhang‘ der größeren zu erklären, wird nichts gewonnen und die Sachlage nur verdunkelt.“ Schwartz gibt zu, daß die kleinere Apologie hinter die größere zu stellen ist, will aber die größere in Verbindung mit der kleineren als „ein einziges Buch“ oder ein Buch aus einem Guß betrachtet wissen. Er schickt sich sofort zu dem Beweise an, daß „sowohl die Zerschneidung der Apologie in zwei Teile als die Umstellung dieser beiden Teile“ das Werk eines späteren Herausgebers der Apologie gewesen, eines Gelehrten des 4. Jahrhunderts, welcher in der Kirchengeschichte des Eusebius die falsche Nachricht von zwei Apologien Justins fand (vgl. vorhin S. 217 f) und durch diese Nachricht sich bewegen ließ, aus der einen überlieferten Apologie zwei zu machen. Das ist indessen nur eine sehr fragwürdige Hypothese. Wie konnte ein Herausgeber, noch dazu „ein so gut unterrichteter und nachdenklicher Mann“, wie dieser Herausgeber es nach Schwartz gewesen sein soll, darauf verfallen, den zweiten Teil zum ersten Teile zu stempeln, da doch der zweite selbst wiederholt ausdrücklich auf den ersten verweist (vgl. S. 215), der erste also ohne weiteres sich jedem Leser als den zweiten verrät? Die Zweiteilung dürfte viel tiefer begründet sein. Justin selbst hat beim Schluß der größeren Apologie die Feder weggelegt, aber aus Anlaß des Vorfalles unter Urbicus sie von neuem in die Hand genommen. — Hubik, Die Apologien des hl. Justinus, Wien 1912.

Die Zeit und der Ort der Niederschrift bedürfen nach dem Gesagten keiner weiteren Beleuchtung. Der Nachtrag ist der Schrift mehr oder weniger auf dem Fuße gefolgt. Der römische Standort des Verfassers tritt aber in der zweiten Apologie, namentlich in den drei ersten Kapiteln, deutlicher zu Tage als in der ersten Apologie, und als neue chronologische Instanz ist vor allem das Auftreten des Präfecten Urbicus zu beachten. Quintus Lollius Urbicus ist frühestens 144 praefectus urbi geworden und ist es bis um 160 geblieben¹; um 160 folgte ihm Publius Salvius Julianus, und diesem folgte etwa 163 Junius Rusticus, welcher über Justin das Todesurteil sprach (s. Abs. 1).

Eine Sonderausgabe der beiden Apologien lieferte J. W. J. Braun, Bonn 1830 und 1860, Leipzig 1883; die 3. Aufl., Leipzig 1883, besorgte C. Gutberlet. Neue Schulausgaben von G. Krüger, Die Apologien Justins des Märtyrers: Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften 1, Freiburg i. Br. 1891; 3. Aufl. 1904; von G. Rauschen, Florilegium Patristicum fasc. 2; S. Justini Apologiae duae, Bonnae 1904; ed. 2, 1911; von J. M. Pfäffisch, Justinus des Philos. u. Märtyr. Apologien: Aschendorffs Sammlung latein. u. griech. Klassiker, Tl 1: Text; Tl 2: Kommentar, Münster i. W. 1912.

Deutsche Übersetzungen beider Apologien veröffentlichten unter andern P. A. Richard, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter), und H. Veil, Straßburg 1894. Die Übersetzung Veils erschien zuerst im Programm des protest. Gymnasiums zu Straßburg vom Jahre 1894 und sodann, um eine Einleitung und reiche Anmerkungen vermehrt, unter dem Titel: Justinus des Phil. u. Märtyr. Rechtfertigung des Christentums (Apologie 1 u. 2), eingeleitet, verdeutscht und erläutert, Straßburg 1894, 8°.

B. Grundl, De interpolationibus ex S. Justinii phil. et mart. Apologia secunda expungendis (Progr.), Augustae Vindel. 1891, 8°. A. Eberhard, Athenagoras. Nebst einem Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologien des hl. Justin zueinander (Progr.), Augsburg 1895, 8°. F. Emmerich, De Justinii phil. et mart. Apologia altera (Diss. inaug.), Monasterii Guestph. 1896, 8°. (Das Hauptverdienst der Schrift Emmerichs besteht in der gründlichen Würdigung und Zurückweisung der Interpolationshypothese Grundls.) Th. M. Wehofer, Die Apologie Justins des Phil. u. Märtyr. in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. Eine Vorstudie zur Kirchen- und Philosophiegeschichte des 2. Jahrhunderts, Rom 1897, 8°; Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch., 6. Supplementheft. P. Willm, Justin Martyr et son apologetique (Thèse), Montauban 1897, 8°. G. Rauschen, Die formale Seite der Apologien Justins: Theol. Quartalschr. 81, 1899, 188-206. A. Lebentopulos, Ἡ ἀ καὶ ἡ β' ἀπολογία ἐπὶ τῶν Χριστιανῶν Ἰουστινίου ἐπιπέσει καὶ μάρτυρος καὶ ἡ κατὰ Ἐλλάδων λόγος Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου (Erlanger Dissertation), Athen 1900, 8°. J. M. Pfäffisch, Der Einfluß Platos

138 ff., hält die zweite Apologie für „eine direkte refutatio“ der aus des Minucius Felix Dialog „Octavius“ (c. 9, 6; 31, 2) bekannten Rede Frontos von Circa gegen die Christen.

¹ Das Beweismaterial ist zusammengestellt bei Veil, Justinus des Phil. u. Märtyr. Rechtfertigung des Christentums 114. Vgl. noch Zahn, Forschungen zu Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 11 ff.

auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 10, 1, Paderborn 1910. A. W. F. Blunt, The Apologies of Justin Martyr, Cambridge 1911, 8°. K. Hubik, Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers. Literarhistorische Untersuchungen: Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 19, Wien 1912.

6. Der Dialog mit dem Juden Tryphon. — Wie die beiden Apologien, so ist auch der Dialog mit dem Juden Tryphon, die älteste der noch erhaltenen antijüdischen Apologien, nur durch die Pariser Handschrift vom Jahre 1364 auf uns gekommen, und zwar leider in verderbter und lückenhafter Gestalt. Daß bald nach der Mitte des Textes, c. 74, eine Lücke anzunehmen ist, obwohl die Handschrift selbst eine Lücke in keiner Weise andeutet, hatten schon die älteren Kritiker erkannt; Zahn¹ dürfte von neuem bewiesen haben, daß hier ein nicht unbeträchtliches Stück, eine oder mehrere Blattlagen umfassend, ausgefallen ist. Der Ausfall ist aber um so mehr zu beklagen, als das fragliche Stück laut dem Zusammenhange gerade den Schluß des ersten und den Anfang des zweiten Tages des Gespräches betreffen und vermutlich wichtige Aufschlüsse über die Disposition des ganzen Dialoges enthalten hat. Das Wortgefecht, über welches Justin berichtet, währte nämlich zwei Tage lang, und wahrscheinlich hat Justin, der Verteilung des Stoffes auf zwei Tage entsprechend, auch seinen Bericht in zwei Bücher gegliedert. Ein Zitat aus c. 82, also aus dem Berichte über den zweiten Tag des Gespräches, trägt in den „Sacra Parallela“ des hl. Johannes von Damaskus die Aufschrift: „Aus dem zweiten Buche gegen Tryphon“ (*ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγου*)², und diese Zweiteilung als ursprünglich anzusehen und auf den Verfasser selbst zurückzuführen, empfiehlt sich um so mehr, als der Dialog auch in der verstümmelten handschriftlichen Form noch von außergewöhnlich großem Umfange ist. Wenn in der Handschrift die Zweiteilung völlig verwischt ist, so ist darin nur ein weiterer Beleg für die Verderbtheit des überlieferten Textes zu erblicken. Endlich ist diesem Texte auch der Eingang abhanden gekommen. Jetzt ist erst aus dem vorletzten Kapitel zu ersehen, daß das Werk einem gewissen Markus Pompejus gewidmet ist (c. 141); angedet wird Pompejus zwar auch schon c. 8 (*εἰληταεε*), aber nicht mit Namen genannt. Ursprünglich ist Pompejus jedenfalls schon gleich zu Eingang dem Leser vorgestellt worden; eine Zuschrift an ihn oder eine Vorrede in Form eines Widmungsschreibens hat an der Spitze des Werkes gestanden. In dem herrschenden Gebrauche des Altertums begründet, wird diese Vermutung bestätigt durch die Art und

¹ In „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 8, 1886, 37 ff.

² Vgl. Holl in „Texte und Untersuchungen“ usf. 20, 2, 1899, 34.

Weise, wie Eusebius Ephesus als den Schauplatz des Dialoges bezeichnet (Hist. eccl. 4, 18, 6). Eusebius muß seine Angabe dem Dialoge selbst entnommen haben, und sehr wahrscheinlich hat er aus dem ihm noch vorliegenden Eingange des Dialoges geschöpft. Aus dem heute vorliegenden Texte kann der Ort des Gespräches nur auf Umwegen erschlossen werden (c. 2 3 142).

In dem heute vorliegenden Texte werden gewöhnlich drei Teile unterschieden. Nachdem der Verfasser einleitungsweise die Geschichte seiner Bekehrung zum Christentum erzählt (c. 2—8), rechtfertigt er in einem ersten Teile (c. 10—47), zunächst aus dem Alten Testamente selbst, die Abrogation des mosaischen Ritualgesetzes zu Gunsten des neuen Gesetzes Christi. Der Beschneidung, den Fasten und Festen, den Opfern, der Sabbatfeier und ähnlichen Bestimmungen sei von Haus aus nur eine vorübergehende Bedeutung zugekommen, weil das Gesetz und die Propheten selbst diese Einrichtungen mit der Herzenshärte der Juden begründeten und die spätere Abschaffung derselben im voraus schon ankündigten. Das neue Gesetz Christi hingegen enthalte die ewig gültigen Forderungen Gottes an die Menschheit: die Verehrung des wahren Gottes, die Bekehrung von Sünde und Irrtum und den Glauben an den Messias, Jesus von Nazareth. Im zweiten Teile (c. 48—108) beweist Justin aus den Propheten, daß die Anbetung Jesu in keiner Weise dem Glauben an den allein wahren Gott und der Verehrung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs widerstreite. Die Propheten bezeugten und beglaubigten Jesus als den Mensch gewordenen Sohn Gottes; jede, auch die unbedeutendste, entlegenste und versteckteste Einzelheit aus dem Leben Jesu sei schon von den Propheten vorausgesagt worden. Im dritten Teile (c. 109 bis 141) wird zu zeigen versucht, daß die von Jerusalem aus durch die Apostel zu Jesus Christus bekehrten Juden und Heiden als das wahre Israel anzuerkennen seien, welchem die Verheißungen des Alten Bundes gelten. Im Christentum erfülle und vollende sich die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion. Schließlich gibt Justin dem Wunsche Ausdruck, Tryphon und seine Gefährten, auf welche die Unterredung einen tiefen Eindruck machte, möchten Christen werden (c. 142).

Dieser Dialog läßt Justins schriftstellerische Kunst in einem günstigeren Lichte erscheinen als die Apologien. Es scheint größere Mühe auf die Ausarbeitung verwendet worden zu sein. Die Sprache ist lebendiger und mitunter wenigstens auch gewählter. Die äußere Einkleidung und Umrahmung des Gespräches verrät Geschmack und Geschick. Zu Anfang und zu Ende des Ganzen ist die jedesmalige Situation, das Zusammentreffen Justins und Tryphons und ihr Scheiden, recht anschaulich geschildert, und auch im Verlaufe der breiten theologischen Erörterung wird die Szenerie und der Fortschritt der Handlung nicht außer acht gelassen.

Daß der Dialog nicht ein nach protokollarischer Genauigkeit trachtender Bericht über eine wirkliche Disputation ist, liegt auf der Hand und bedarf keines Beweises. Auf der andern Seite ist derselbe, wie früher schon hervorgehoben wurde (Abs. 1), auch nicht völlig aus der Luft gegriffen. Wirkliche Erlebnisse, persönliche Erfahrungen, Gespräche, welche er zu Ephesus und anderwärts mit jüdischen Gelehrten führte, hat Justin in freier Weise zu einem großen Werke zusammengefaßt. In den Einwendungen Tryphons gegen das Christentum ist ohne Zweifel die Stimme damaliger Vertreter des Judentums wiederzuerkennen. Bis ins einzelne hinein läßt sich begrifflicher Weise keine Grenzlinie ziehen zwischen dem, was der Geschichte angehört, und dem, was auf künstlerischer Komposition beruht. Tryphon selbst bietet ein lehrreiches Beispiel. Er wird von Eusebius, sehr wahrscheinlich auf Grund des uns nicht mehr erhaltenen Einganges des Dialoges, einer der angesehensten der damaligen Hebräer genannt (*τῶν τότε Ἑβραίων ἐπιστημότατον*, Eus., Hist. eccl. 4, 18, 6), und diese Bezeichnung weist unverkennbar auf den in der Mischna häufig erwähnten palästinensischen Rabbi Tarphon, einen Zeitgenossen Justins, hin¹. Tryphon und Tarphon ist ein und derselbe Name, und einen andern berühmten Juden dieses Namens hat es damals nicht gegeben. Aber freilich steht die Haltung, welche Tryphon in dem Dialoge einnimmt, mit den sonstigen Nachrichten über den gelehrten und fanatischen Rabbi nicht im Einklang; zu Anfang des Dialoges wird Tryphon als ein Hebräer aus der Beschneidung (*Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς*) eingeführt, welcher bis vor kurzem in Palästina gelebt und seit seiner Flucht aus der durch den Barkoobkrieg beunruhigten Heimat in Griechenland, hauptsächlich zu Korinth, geweiht hat (c. 1); im Fortgange des Gespräches aber tritt Tryphon als ein hellenistischer Jude auf, welcher mit griechischer Bildung vertraut und auch ganz und gar auf die griechische Bibel angewiesen ist, ohne jede Kenntnis des hebräischen Textes. Es wird der große Ruf dieses Rabbi gewesen sein, welcher Justin bestimmte, ihn zum Repräsentanten des mit dem Christentum streitenden Judentums zu machen, bzw. die Hauptfigur seines Dialoges nach ihm zu benennen. Nicht ausgeschlossen ist jedoch, daß Justin auf seinen Reisen auch einmal mit Tryphon oder Tarphon zusammentraf, möglicherweise gerade in Ephesus zur Zeit des Barkoobkrieges.

Die Angaben, der Dialog sei in Ephesus zur Zeit des Barkoobkrieges (cc. 1 und 9) gehalten worden, gehören natürlich nur zur

¹ Über Rabbi Tarphon s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2⁴, 1907, 444 f. תרפון, Tarphon, oder תרפון, Tarpon, ist nur eine ungenaue Aussprache des echt griechischen Namens *Τρῳφῶν*. Vgl. Zahn in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 8, 1886, 61 f.

Staffage der Schrift, beziehen sich aber nicht auf die Zeit und den Ort der Abfassung. Die Abfassung ist erst um mindestens zwei volle Jahrzehnte später erfolgt. Einigemal wird nämlich die Gegenwart des Verfassers in harmloser Flüchtigkeit gewissermaßen verwechselt mit dem Momente der Vergangenheit, in welchen der Dialog zurückversetzt wurde, und bei einer derartigen Gelegenheit entschlüpfen Justin die Worte: „in meiner schriftlichen Eingabe an den Kaiser habe ich gesagt“ (*ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον*, c. 120), ein Rückweis auf die erste Apologie (Apol. 1, 26). Folglich ist der Dialog erst nach der ersten Apologie, d. i. nach 150—155, geschrieben worden, vielleicht aber noch vor 161, weil anscheinend noch derselbe Kaiser die Regierung in Händen hat, an welchen die Apologie gerichtet war, Antoninus Pius. Der Ort der Abfassung muß dahingestellt bleiben. Über Markus Pompejus, den Adressaten des Dialoges, wissen wir sonst nichts.

Eine umsichtige neue Ausgabe des Dialoges nebst französischer Übersetzung besorgte G. Archambault, Paris 1909, 2 vols: *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* 8 et 11. In der Einleitung (vol. 1, XII ff) wird von neuem nachgewiesen, daß als Texteszeuge nur Cod. Paris. 450 a. 1364 in Betracht kommt, weil der frühere Cod. Claromontanus 82, jetzt im Besitze von T. Fitzroy Fenwick zu Cheltenham, 1541 von einem gewissen Georgius aus Cod. Paris. 450 abgeschrieben worden ist. In dem folgenden Abschnitt der Einleitung (vol. 1, xxxviii ff) wird den Spuren des Dialoges in der christlichen Literatur des Altertums nachgegangen. Einige Nachträge zu Archambaults Kollation des Cod. Paris. 450 bei A. L. Feder in der *Theol. Revue* 1911, 178 ff. Im übrigen s. namentlich Th. Zahn, *Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon*: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 8, 1886, 37—66. Vgl. M. Freimann, *Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen*, in der *Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums* 55, 1911, 565—585. K. Hubik, *Die Apologien des hl. Justinus*, Wien 1912, 8—59: „Der Dialog mit dem Juden Tryphon“. G. Krüger (*Zu Justin: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. usf.* 7, 1906, 138 f) äußerte schüchterne Zweifel an der Echtheit des Dialoges, schien jedoch die nähere Begründung derselben einem andern überlassen zu wollen. Soeben erscheint A. Harnack, *Judentum und Judentum in Justins Dialog mit Trypho*, nebst einer Kollation der Pariser Handschrift Nr 450: *Texte und Untersuchungen usf.* 39, 1 b, Leipzig 1913.

7. Bestrittene Schriften: *Oratio ad Graecos, Cohortatio ad Graecos, De monarchia*. — Eusebius reiht in seinem Berichte über die literarische Tätigkeit Justins an die beiden Apologien folgende drei Schriften an: eine Schrift an die Griechen (*λόγος πρὸς Ἕλληνας*), „in welcher er sich weitläufig über die meisten Gegenstände verbreitet, welche bei uns und bei den griechischen Philosophen behandelt werden, und sodann genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen anstellt“; eine andere Schrift an die Griechen unter dem Titel „Widerlegung“ (*ἔπερον πρὸς Ἕλληνας σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγγον*); eine Schrift „über die Einheit Gottes

(περὶ θεοῦ μοναρχίας), welche er nicht bloß aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen begründet“ (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 3—4).

Auch heute noch liegen unter Justins Namen drei Schriften mit gleichem oder ähnlichem Titel vor: *Πρὸς Ἑλληνας*, „Oratio ad Graecos“; *Λόγος παρανεστιζὸς πρὸς Ἑλληνας*, „Cohortatio ad Graecos“; *Περὶ θεοῦ μοναρχίας*, „De monarchia“. Es fragt sich, ob diese Schriften mit den von Eusebius angeführten Schriften identifiziert werden können, und weiterhin, ob dieselben als Früchte der Feder Justins gelten dürfen. Denn mit der ersten Frage ist nicht auch schon die zweite entschieden. Auf der einen Seite ist es, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, so doch wenigstens nicht unmöglich, daß schon Eusebius Schriften in Händen hatte, welche Justins Namen mit Unrecht trugen, und auf der andern Seite bemerkt Eusebius ausdrücklich, es seien außer den Schriften, welche er namhaft gemacht, „noch sehr viele andere Werke“ Justins im Umlauf (a. a. O. 4, 18, 8).

a) Die kleine „Oratio ad Graecos“ (5 Kap.) ist eine Rede an die Anhänger des Hellenismus (*ὁ ἄνθρωπος Ἑλληνας*, c. 1) zur Rechtfertigung des Übertritts des Verfassers zum Christentum, kurz, lebendig und kraftvoll und dabei straff und schön disponiert. Der Verfasser beleuchtet die Unwürdigkeit und Unsittlichkeit der Göttermythen, wie sie bei Homer und Hesiod niedergelegt sind, geißelt auch die schamlose Üppigkeit, mit welcher die religiösen Nationalfeste gefeiert wurden, und schließt mit einem schwunghaften Aufruf zur Annahme des Christentums. Dem Inhalte nach könnte dieses Schriftchen sehr wohl identisch sein mit der von Eusebius an zweiter Stelle erwähnten „Widerlegung“. Justin aber kann dasselbe, wie in neuester Zeit fast allgemein anerkannt worden ist, nicht beigelegt werden, weil der beiderseitige Stil einen fundamentalen Gegensatz darstellt. Jedoch ist das Schriftchen allem Anscheine nach noch der ersten Blütezeit der christlichen Apologetik zuzuweisen und in das 2. Jahrhundert zu verlegen. Zur Ermittlung des Verfassers fehlt es an Anhaltspunkten.

Im Laufe des 3. Jahrhunderts hat ein Ratsherr (Buleut) einer Stadt Griechenlands mit Namen Ambrosius die „Oratio“ in der Weise neu bearbeitet, daß er von den etwa 107 Zeilen des Textes ca 57 beibehielt, also 50 wegließ, dafür aber etwa 75 neue Zeilen aus anderweitigen Quellen einschob. Der ganze Aufriß der Grundschrift ist gewahrt worden: die Zusätze betreffen nebensächliche Dinge, Beispiele und Belege. Im griechischen Originale verloren gegangen, hat sich diese seltsame Neubearbeitung in einer alten und getreuen syrischen Übersetzung erhalten, welche die Aufschrift trägt: „Hypomnemata, welche geschrieben hat Ambrosius, ein Oberster Griechenlands, der Christ wurde. Und es schrieben gegen ihn alle seine Mitsenatoren, und er floh vor ihnen und schrieb [und] zeigte ihren ganzen Wahn-

sinn.“ Ambrosius hat also, um früheren Kollegen gegenüber seinen Austritt aus der alten Religion zu verteidigen, eine aus ähnlichen Verhältnissen erwachsene ältere Apologie umgestaltet und sich angeeignet. Mit dem sonderbaren Titel „Hypemnemata“, welcher jedenfalls aus dem Griechischen ins Syrische herübergenommen worden ist, hat er vielleicht selbst andeuten wollen, daß er nur eine Kompilation aus schriftlichen Aufzeichnungen (anderer) gebe. Er muß noch zur Zeit der Christenverfolgungen, also vor Konstantin gelebt haben; die Vermutung, er sei der gleichnamige Freund und Schüler des Origenes gewesen, ist jedoch mit den sonstigen Nachrichten über diesen letzteren Ambrosius schwer vereinbar.

Die „Oratio ad Graecos“ ist nur durch den 1870 verbrannten Straßburger Kodex saec. XIII vel XIV (Abs. 2) erhalten geblieben. Ausgaben bei de Otto, Corpus apol. christ. 3; Migne, PP. Gr. 6. Die spätere Bearbeitung der Schrift ist syrisch, nach einer Handschrift des 7. Jahrhunderts, und englisch herausgegeben worden durch W. Cureton, Spicilegium Syriacum, London 1855, 8°, 38—42 61—69. Weiteres bei A. Harnack, Die pseudojustinische „Rede an die Griechen“: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1896, 627—646. Harnack hat hier eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes von F. Bähgen mitgeteilt, den ursprünglichen Text der Oratio in richtiger Gestalt beigelegt und Erläuterungen folgen lassen. Den ursprünglichen Text der Oratio leitet Harnack aus den Jahren 180 bis 240 her. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 515—517. — Die Vermutung, in der „Oratio ad Graecos“ liege die von Eusebius (Hist. eec. 5, 21) erwähnte Verteidigungsrede des Märtyrers Apollonius vor dem römischen Senate vor (H. Nolte, J. Dräseke), war von vornherein sehr schwach begründet und mußte, nachdem F. C. Conybeare 1893 die Rede des hl. Apollonius entdeckt hatte, endgültig beiseite gelegt werden. Die „Acta S. Apollonii“ werden bei den Märtyrerakten besprochen werden.

b) Die „Cohortatio ad Graecos“ ist weit umfangreicher (38 Kap.) und zerfällt in zwei Teile. Im ersten Teile (c. 1—13) wird ausgeführt, daß die griechischen Weisen, die Dichter wie die Philosophen, rück-sichtlich ihrer religiösen Anschauungen sich in unauflöselichem Widerspruch befinden, Moses und die Propheten hingegen, welche an Alter alle heidnischen Autoritäten weit überragen, zuverlässige Lehrer der Wahrheit seien. Allerdings, fährt der zweite Teil (c. 14—34) fort, könne man auch bei den Griechen zutreffende Äußerungen über das Wesen Gottes, seine Einheit, Geistigkeit und Überweltlichkeit finden, zerstreute Bruchstücke der religiösen Wahrheit, welche indessen nicht zur Empfehlung der griechischen Weisheit dienen könnten, weil sie lediglich den heiligen Büchern der Christen bzw. der Juden entlehnt seien. Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras, Plato und andere Griechen hätten in Ägypten den Mosaismus kennen gelernt und seien dadurch wenigstens zu einer teilweisen Berichtigung ihrer irrigen Ansichten über die Gottheit gelangt (c. 14)¹. Zum Schlusse (c. 35—38) er-

¹ Die cc. 15 und 18 unter dem Namen des Orpheus und des Sophokles zitierten Verse über den einen Schöpfer des Weltalls sind anerkanntermaßen

mahnt der Verfasser die Heiden, zu den heiligen Schriften der Christen ihre Zuflucht zu nehmen oder wenigstens auf Orpheus und die andern Weisen zu hören, welche für die Einheit Gottes eingetreten seien.

Unter der von Eusebius an erster Stelle angeführten Schrift an die Griechen (*λόγος πρὸς Ἑλληνας*) kann die „Cohortatio“ nicht verstanden sein, weil die letztere sich auf „genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen“ nicht einläßt. Dagegen würden die Andeutungen des Eusebius bezüglich der „Widerlegung“ Justins auf die Cohortatio passen, und unter Berufung auf Eusebius ist die Cohortatio denn auch nicht selten für eine Schrift Justins erklärt worden. Noch Widmann (1902) hat eine Lanze für ihre Echtheit eingelegt. Indessen stehen dieser Annahme gewichtige, ja, wie es scheint, unüberwindliche Bedenken entgegen. Im Unterschiede von den echten Apologien Justins redet die Cohortatio, ähnlich wie die Oratio, eine schöne, fließende und blühende Sprache und zeigt zugleich eine klare und durchsichtige Disposition. Es fehlt auch nicht an sachlichen Differenzen oder Widersprüchen. Insbesondere wird zugestanden werden müssen¹, daß die Cohortatio über die Bemühungen und Errungenschaften der sich selbst überlassenen Vernunft mit einer Härte und Schroffheit und Verachtung urteilt, wie sie Justin völlig ferne gelegen haben dürfte. Der Cohortatio erscheint die Theologie der griechischen Dichter lächerlich und die Theologie der ältesten griechischen Weisen und Philosophen noch viel lächerlicher (*πολλῶν γελοιοτέραν τῆς τῶν ποιητῶν θεολογίας*, c. 3), während Justin schreibt: „Ich will nicht sagen, daß die Lehren Platos von den Lehren Christi gänzlich abweichen, sondern nur, daß sie nicht völlig mit denselben übereinstimmen, und ebendies gilt auch von den Lehren der andern, der Stoiker und der Dichter und der Geschichtschreiber“ (Apol. 2, 13). Die Cohortatio kann in den Forschungen der jonischen Schule bis auf Plato und Aristoteles nur augenscheinliche Irrwege erblicken und will auch Plato und Aristoteles nur da als Lehrer gelten lassen, wo sie Schüler der orientalischen Weisheit gewesen sind (c. 5). Justin ist so weitherzig, zu sagen: „Man kann wohl bei allen Philosophen und Dichtern Körner der Wahrheit finden“ (Apol. 1, 44); „ein jeder hat, soweit er auf Grund seines Anteils an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos für das (diesem Logos) Verwandte ein Auge hatte, treffliche Aussprüche getan“ (Apol. 2, 13). Die Cohortatio hat von Heraklit nichts anderes zu berichten, als daß er das Feuer als den Urgrund und das Endziel

unecht, sind aber nicht etwa von dem Verfasser der Cohortatio, sondern schon in vorchristlicher Zeit von jüdischer Seite gefälscht worden. Vgl. die folgenden Bemerkungen über die Schrift „De monarchia“ (e), in welcher jene Verse in Verbindung mit andern unterschobenen Dichterstellen wiederkehren.

¹ Was schon Möhler-Reithmayr, *Patrologie* 1, 1840, 225 f, geltend machte.

aller Dinge aufgestellt habe, nämlich wie Anaximander das Unendliche und Anaximenes die Luft (c. 3): für Justin ist Heraklit eine geistig und sittlich hervorragende Persönlichkeit, ja ein Christ vor Christus (Apol. 1, 46; vgl. 2, 8). Der Gegensatz der Anschauungen liegt zu Tage, und die Unechtheit der Cohortatio ist damit erwiesen.

Völter (1883) wollte die Schrift dem Bischof Apollinaris von Hierapolis zueignen, welcher uns später noch in der Reihe der Apologeten des 2. Jahrhunderts begegnen wird. Die Cohortatio, um 180 verfaßt, sei wahrscheinlich das erste der zwei durch Eusebius (Hist. eccl. 4, 27) bezeugten, sonst nicht weiter bekannten Bücher des Apollinaris „über die Wahrheit“ (*περὶ ἀληθείας*). Diese Identifizierung dürfte schon daran scheitern, daß die Cohortatio offenbar nicht ein Stück eines größeren Ganzen, sondern eine in sich abgeschlossene, vollständige Schrift darstellt. Dann aber sind Indizien, welche Apollinaris hindeuteten, im Texte der Schrift nicht ausfindig zu machen. Darf man überhaupt im 2. Jahrhundert stehen bleiben? Schürer (1878) hat auf ein merkwürdiges Zusammentreffen der Cohortatio mit der „Chronographie“ des Julius Afrikanus aufmerksam gemacht und eine Abhängigkeit der ersteren von der letzteren behauptet. Den chronographischen Exkurs in c. 19 habe die Cohortatio der genannten Chronographie entlehnt. Da aber diese Chronographie erst im Jahre 221 zum Abschluß gekommen sei, so könne die Cohortatio nicht vor dem zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts entstanden sein. Völter entgegnete, auch das umgekehrte Verhältnis, eine Abhängigkeit der Chronographie von der Cohortatio, sei nicht ausgeschlossen, wahrscheinlich aber sei eine gemeinsame ältere Quelle für beide Teile vorauszusetzen. Auch Gaul (1902) hat die Argumentation Schürers abgelehnt, indem er annahm, Afrikanus habe die Cohortatio benutzt, die Cohortatio aber habe aus den „Stromata“ des alexandrinischen Klemens geschöpft. Harnack (1904) hingegen ist mit Entschiedenheit auf die Seite Schürers getreten und hat das Jahr 221 als den terminus a quo der Entstehungszeit der Cohortatio bezeichnet. In der Tat muß die Abhängigkeit der Cohortatio von der Chronographie des Afrikanus als sehr wahrscheinlich gelten.

Aber auch andere Merkmale der Schrift dürften in das 3. Jahrhundert, und zwar in die zweite Hälfte desselben hineinweisen. Von Christenverfolgungen ist in der Cohortatio nirgendwo die Rede; der Kampf zwischen Heidentum und Christentum scheint sich ausschließlich auf geistigem Gebiete abzuwickeln, und die eigentliche Triebfeder des Widerspruches der „Griechen“ scheint in der Pietät gegen die Religion der Väter zu liegen. Es schimmern also wohl die Verhältnisse durch, wie sie der großen Friedenszeit oder Ruhepause in den Jahren 260—302 eigen waren. In diese Zeit hat auch schon Puech (1898) die Abfassung der Cohortatio verlegt.

Ein schwerer Fehlgriff war es, wenn Dräseke und Asmus in Apollinaris von Laodicea, dem Vater des Apollinarismus, gest. um 390, den Verfasser der Cohortatio suchten. Die Cohortatio, behauptete Dräseke, sei das Buch „für die Wahrheit“ (*ὕπερ ἀληθείας*), welches Apollinaris von Laodicea gegen Kaiser Julian den Abtrünnigen und die heidnischen Philosophen richtete (Soz., Hist. eccl. 5, 18); ursprünglich sei die Schrift betitelt gewesen: *ὑπερ ἀληθείας ἡ λόγος παρανεπεικός πρὸς Ἕλληνας*. Und an Dräseke anknüpfend behauptete Asmus, die Cohortatio sei eine Streitschrift gegen das bekannte Gesetz, durch welches Julian den Christen verbot, humanistischen Unterricht zu erteilen, während Julians Werk „Gegen die Galiläer“ gleichsam eine Antwort auf die Cohortatio sei, wenigstens seine Spitze gegen die Cohortatio kehre. Diese Thesen sind durchaus unhaltbar. Die Abfassung der Cohortatio in vorkonstantinischer Zeit ist völlig gesichert.

Die „Cohortatio“ ist als eine Schrift Justins nicht bloß durch die Pariser Justinhandschrift vom Jahre 1364, sondern auch schon durch den Arethas-Kodex vom Jahre 914 überliefert; vgl. Abs. 2. Ausgaben bei Otto, Corpus apol. christ. 3; Migne, PP. Gr. 6. Vgl. E. Schürer, Julius Afrikanus als Quelle der pseudojustinischen ‚Cohortatio ad Graecos‘: Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, 319 bis 331. D. Völter, Über Zeit und Verfasser der pseudo-justinischen ‚Cohortatio ad Graecos‘: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 26, 1883, 180—215. J. Dräseke, Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten *Λόγος παρανεπεικός πρὸς Ἕλληνας*: Zeitschr. f. Kirchengesch. 7, 1884—1885, 257—302. Vgl. Dräseke, Apollinarios von Laodicea: Texte und Untersuchungen usw. 7, 3—4, Leipzig 1892, 83—99. Ders., Zu Apollinarios’ von Laodicea ‚Ermunterungsschrift an die Hellenen‘: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43, 1900, 227—236 (beachtenswert sind die S. 233 f. mitgeteilten Resultate einer von O. v. Gebhardt unternommenen Nachprüfung des Arethas-Kodex). J. R. Asmus, Ist die pseudojustinische ‚Cohortatio ad Graecos‘ eine Streitschrift gegen Julian? Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 38, 1895, 115—155 (Antwort: Ja). Ders., Eine Enzyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer: Zeitschr. f. Kirchengesch. 16, 1895—1896, 45—71 220—252. Ders., Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen ‚Cohortatio ad Graecos‘ und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrysost. or. 12): Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 40, 1897, 268—284 (die ‚Cohortatio‘ und Julian sollen „in einer verwandten Gedankenverbindung“ eine und dieselbe Quelle, Dion Chrysost. or. 12, verwenden). Vorübergehend hat auch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 113 782, die Cohortatio Apollinaris von Laodicea zugewiesen. A. Puech, Sur le *Λόγος παρανεπεικός* (Cohortatio ad Graecos) attribué à Justin: Mélanges Henri Weil, Paris 1898, 395—406 (die Cohortatio stamme aus den Jahren 260—300). Vgl. Puech, Les apologistes grecs du 2^e siècle de notre Ère, Paris 1912, 232—250. W. Widmann, Die Echtheit der Mahnrede Justins d. Mär. an die Heiden: Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 3, 1, Mainz 1902 (die Cohortatio sei eine echte Schrift Justins). W. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen ‚Cohortatio ad Graecos‘. Berlin 1902, 8^o (die Cohortatio stamme aus den Jahren 200—220). Dräseke, Zu Apollinarios’ von Laodicea ‚Ermunterungsschrift an die Hellenen‘: Zeitschr. f. wiss. Theol. 46, 1903, 407—433 (gegen Gaul). J. Knossalla, Der pseudojustinische *Λόγος παρανεπεικός πρὸς Ἕλληνας*. bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl.

Abhandlungen 2, Breslau 1904, 107—190 (die Cohortatio stamme aus den Jahren 180—220). Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 1904, 151 bis 158 545—548 (die Cohortatio stamme aus den Jahren 260—302).

e) Das Schriftchen „De monarchia“ (6 Kap.) will den Heiden den Monotheismus empfehlen, und zwar auf Grund von Zeugnissen der hervorragendsten Dichter Griechenlands. In diesen Dichterstimmen komme noch die ursprüngliche richtige Einsicht in das Wesen Gottes zum Ausdruck, während der heidnische Polytheismus einer traurigen Verirrung des Menschengesistes seinen Ursprung verdanke. Die durch Eusebius bezeugte gleichnamige Schrift Justins erhärtete die Einheit Gottes „nicht bloß aus unsern eigenen Schriften, sondern auch aus den Werken der Griechen“. Unsere Schrift geht auf eine biblische Beweisführung nicht ein, will vielmehr ausgesprochenenmaßen nur eine Sammlung von Zitaten aus Profanschriftstellern sein. Sie bildet aber zugleich unverkennbar ein abgerundetes Ganzes, welches das eingangs aufgestellte Thema erschöpft, nicht aber etwa den zweiten Teil eines größeren Werkes, dessen erster Teil abhandeln gekommen wäre. Dem Kirchenhistoriker muß folglich irgend eine andere Schrift vor Augen geschwebt haben. Übrigens ist auch die Form und der Inhalt des vorliegenden Schriftchens der Annahme justinischer Herkunft durchaus nicht günstig. Zu beachten sind namentlich die den einen wahren Gott, den allmächtigen Schöpfer und gerechten Vergelter, predigenden Verse eines Äschylus, eines Sophokles, eines Philemon, eines Orpheus usw. (c. 2—4), Verse, welche zum Teil auch in andern Schriften des christlichen Altertums anzutreffen sind¹, aber nirgendwo in solcher Fülle und Vollzähligkeit auftreten. Die Unechtheit dieser Verse steht außer Zweifel, während die Hypothesen über ihren wirklichen Ursprung vorläufig noch recht weit auseinandergehen. Sehr wahrscheinlich ist es indessen eine und dieselbe Hand gewesen, welche alle diese Verse fälschte, und zwar nicht ein Christ, insbesondere nicht der Verfasser der Schrift „De monarchia“, wie Elter² wollte, sondern ein Jude, nämlich der im 3. Jahrhundert v. Chr. lebende Pseudo-Hekataüs von Abdera, dessen großes Werk über Abraham oder über die Juden eine Fundgrube der späteren jüdischen wie christlichen Polemik gegen das Heidentum wurde. Der echte Justin hat niemals von irgend einem dieser Verse Gebrauch gemacht.

Die Schrift „De monarchia“ stand in dem verbrannten Straßburger Kodex und steht auch in der Pariser Handschrift vom Jahre 1364. Ausgaben bei de Otto, *Corpus apol. christ.* 3; Migne, *PP. Gr.* 6. Zu den Zitaten c. 2—4

¹ Die fraglichen Verse des Orpheus und des Sophokles finden sich, wie vorhin bemerkt, auch in der Cohortatio (cc. 15 und 18).

² *De gnomologiorum graecorum historia atque origine*, pars 6, Bonnae 1894 (Progr.), 202 ff.

s. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, 1909, 595—603; „Gefälschte Verse griechischer Dichter“. Vgl. W. Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss., Kl. 1, 21, Abt. 3), München 1900, 30—37.

Es ergibt sich, daß die drei genannten Schriften weder durch Eusebius als Schriften Justins bezeugt sind, noch auch aus inneren Gründen als echt anerkannt werden können. Vielleicht sind es eben die Worte des Kirchenhistorikers gewesen, durch welche Spätere verleitet wurden, in diesen Schriften Werke Justins zu suchen.

8. Anerkannt unechte Schriften. — Manche andere unter Justins Namen überlieferte Schriften tragen den Stempel der Unechtheit gleichsam greifbar an der Stirne, wengleich die Bestimmung ihrer wirklichen Herkunft mehrfach großen Schwierigkeiten begegnet oder auch, einstweilen wenigstens, sich als unmöglich erweist. Eben deshalb mögen dieselben trotz ihrer verhältnismäßig sehr späten Entstehungszeit hier schon eine Stelle finden.

a) An der Spitze der *opera Justinii subditiicia* steht in der Ausgabe v. Ottos eine „*Expositio rectae fidei*“ (*Ἐκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως*) ursprünglich vielleicht „*Expositio fidei seu de trinitate*“ (*Ἐκθεσις πίστεως ἡ-ῆτοι περὶ τριώδοις*) geheißten, eine einläßliche und in dogmengeschichtlicher Hinsicht jedenfalls beachtenswerte Darlegung der Lehre von der Trinität (c. 1—9), der Einheit des Wesens Gottes und der Dreiheit der Personen, und der Lehre von der Inkarnation (c. 10—18), der Einheit der Person des Gottmenschen und der Zweiheit seiner Naturen. Der griechische Text ist in zwiefacher Gestalt erhalten, einer längeren und einer kürzeren, wclch letzterer das erste und das letzte Kapitel sowie größere oder kleinere Abschnitte der übrigen Kapitel der längeren Rezension fehlen. Von einer syrischen und einer altslavischen Bearbeitung der Schrift sind Bruchstücke vorhanden. v. Otto bietet die längere Fassung des griechischen Textes, in Übereinstimmung mit den früheren Herausgebern, welche sämtlich die Anschauung teilten, daß die längere Fassung die ursprüngliche und die kürzere nur ein Auszug sei. Ist doch die kürzere Fassung in den besten Handschriften überschrieben: (*Ἰωστίου ἐκθεσις καὶ μύροτορο*) *ἐκ τοῦ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως*, also ausdrücklich als ein Exzerpt bezeichnet. Und den ältesten Schriftstellern, welche von der *Expositio* Gebrauch machen, Leontius von Byzanz, der Verfasser der „*Doctrina antiquorum patrum de Verbi incarnatione*“, und Patriarch Nicephorus von Konstantinopel, ist nur die längere Fassung bekannt¹. Leontius von Byzanz, der früheste Zeuge, ist nach den neuesten Untersuchungen um 543 gestorben, und die *Expositio* ist wohl auch

¹ Über die betreffenden Zitate siehe v. Otto in den Anmerkungen seiner Ausgabe, *Corpus ap. christ.* 4, c. 10, n. 2 u. 17; c. 11, n. 9 u. 45; c. 15, n. 17.

nicht sehr viel früher entstanden. Die trinitarischen sowohl wie die christologischen Ausführungen, insbesondere aber die letzteren, dürften in das 5. Jahrhundert, und zwar wahrscheinlich in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, jedenfalls in die Tage des Eutychianismus hineinweisen. Es sei nur das *τέλειος ἀνθρώπου* (c. 10) und die Auseinandersetzung der Lehre von den zwei Naturen in Christus (c. 15) hervorgehoben.

Dräseke hat die vorstehenden Sätze in einer Reihe von Abhandlungen bekämpft. Nicht der längere, sondern der kürzere Text der *Expositio* sei der ältere, der längere eine spätere Überarbeitung. Der kürzere Text sei eine um 373 verfaßte und von Haus aus *Περὶ τριῶδος* betitelte Schrift des Bischofs Apollinaris von Laodicea, die Überarbeitung falle in das dritte Dezennium des 5. Jahrhunderts und sei das Werk eines Apollinaristen, welcher versucht habe, der Schrift seines Meisters unter dem gefeierten Namen Justins größere Verbreitung zu verschaffen. Funk hat diese Aufstellungen Dräsekens in einer fast mehr als erschöpfenden Weise widerlegt. Es bleibt bei der bisher herrschend gewesenen Auffassung. Auch der kürzere Text kann nicht auf Apollinaris zurückgehen, könnte vielmehr erst aus dem 5. Jahrhunderte stammen, und die Priorität des längeren Textes vor dem kürzeren steht außer aller Frage. Harnack stimmt insofern mit Funk überein, als er die Originalität der längeren Fassung für unzweifelhaft erklärt und den Gedanken an Apollinaris von Laodicea ablehnt, weicht aber darin von Funk ab, daß er die Schrift in das 4. Jahrhundert verweist (c. 15 sei nicht gegen den Eutychianismus, sondern gegen den Apollinarismus gerichtet) und den Verfasser in Bischof Diodor von Tarsus sucht, eine Vermutung, auf welche Harnack wohl nur dadurch geführt worden ist, daß er vier andere pseudojustinische Schriften mit Sicherheit für Diodor von Tarsus in Anspruch nehmen zu können glaubte. Davon soll sogleich die Rede sein.

Die *Expositio* führt sich selbst als Bruchteil eines größeren Ganzen ein, welches eine *demonstratio christiana*, wie der spätere Ausdruck lautete, mit einer *demonstratio catholica* verband. Der längere Text hebt an: „Nachdem wir uns hinlänglich mit der Widerlegung der Juden und der Heiden befaßt haben, schreiten wir folgerichtig weiter zu einer Darlegung der gesunden Lehre des Glaubens.“ Vielleicht haben diese Worte auch zu der Zueignung der Schrift an Justin Anlaß gegeben. Der Verfasser war als Apologet des Christentums gegen Heiden und Juden aufgetreten, und Justin galt als der größte Apologet der Vorzeit.

Der Text der „*Expositio*“ bei de Otto, *Corpus apol. christ.* 4. Neue Varianten zu dem Texte bei Pitra, *Analecta sacra* 2, Paris. 1884, 286. Bruchstücke einer syrischen Bearbeitung (der längeren Rezension) veröffentlichte P. Martin bei Pitra a. a. O. 4, Paris. 1883, 11—16 (syrisch),

287—292 (lateinisch); vgl. Proleg. xi—xii. Über die altslavische Bearbeitung s. N. Bonwetsch in „Gött. Gel. Anz.“ vom 22. Nov. 1882, 1491—1492, sowie bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 892—893. J. Dräseke handelte über die Expositio in nachstehenden Aufsätzen. Dräseke, Die doppelte Fassung der pseudojustinischen Ἐκθῆσις πίστεως ἡτοι περὶ τριῶν: Zeitschr. f. Kirchengesch. 6, 1884, 1—45. Ders., Apollinarios von Laodicea, der Verfasser der echten Bestandteile der pseudojustinischen Schrift Ἐκθῆσις π.: ebd. 503—549. Ders., Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift ‚Über die Dreieinigkeit‘: Jahrb. f. protest. Theol. 10, 1884, 326—341. Ders., Über die Abfassungszeit der pseudojustinischen Ἐκθῆσις π.: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 26, 1883, 481—496. Vgl. noch Jahrb. f. protest. Theol. 13, 1887, 671 ff. (An der letztgenannten Stelle setzte Dräseke die Abfassung der angeblichen Schrift des Apollinarius in das Jahr 373, während er sie früher in die Jahre 378—380 verlegt hatte.) Schließlich hat Dräseke die Schrift unter des Apollinarius Namen auch abdrucken lassen. Dräseke, Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii Laodicensi quae supersunt dogmatica: Texte und Untersuchungen usf. 7, 3—4, Leipzig 1892, 353—363; vgl. 158—182. Gegen Dräseke s. Funk, Die pseudojustinische ‚Expositio rectae fidei‘: Theol. Quartalschr. 78, 1896, 116—147 224—250; mit einigen Änderungen wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 253 bis 291. Funk unterläßt nicht, darauf hinzuweisen, daß Dräsekess Sammlung von Schriften des Laodicensers überhaupt von sehr fragwürdigem Werte ist: „Ich zweifle sehr, ob bei irgend einer von den Schriften, die er (Dräseke) als Arbeiten des Apollinarius glaubt entdeckt zu haben, sein Beweis einer ersten Prüfung standhält“ (Funk: Theol. Quartalschr. 1896, 250). Seitdem hat dieses Urteil immer allgemeinere Zustimmung gefunden. Harnack. Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen: Texte und Untersuchungen usf. 21, 4, Leipzig 1901, 242 bis 248: „Die Expositio rectae fidei“.

b) „Epistola ad Zenam et Serenum“, eine ausführliche Anleitung zu christlich-asketischem Lebenswandel, mit Belehrungen über die Tugenden der Sanftmut und Friedfertigkeit, über Zügelung der Zunge und Einschränkung in den Lebensbedürfnissen, über Behutsamkeit im Umgange mit dem weiblichen Geschlechte, über die Pflichten gegen Arme und Kranke usw. Eingangs (c. 1) gedenkt der Verfasser zweier Briefe, welche er früher geschrieben hatte, „ad Papam“, πρὸς Πάπαν (wohl ein Eigenname und nicht Bezeichnung eines Bischofs), und „ad eos qui praesunt“, πρὸς ἀρχόντας, beide gleichfalls moralisch-asketischen Inhalts. Früher pflegte man einen späteren Justin als Verfasser anzunehmen; Batiffol brachte Sisinnius, den novatianischen Bischof von Konstantinopel zur Zeit des hl. Chrysostomus, um 400, in Vorschlag.

Der Text der „Epistola“ bei de Otto, Corpus apol. christ. 4. Vgl. P. Batiffol. L'auteur véritable de l'Epistola ad Zenam et Serenum: Revue Biblique internationale 5, 1896, 114—122. P. Wendland hat seine Vermutung, der Verfasser des Briefes habe den Stoiker Musonius gekannt und benutzt (Wendland, Quaestiones Musonianae. Berol. 1886, 45 ff.) in einem Briefe an G. Krüger zurückgenommen (s. Krüger, Gesch. der altchristl. Lit. Nachträge, Freiburg i. Br. 1897, 18). Die Angabe Krügers, der Brief liege auch in syrischer Bear-

beitung vor (Krüger, *Gesch. der altchristl. Lit.*, Freiburg i. Br. 1895, 71), muß auf einer Verwechslung des in Rede stehenden Briefes mit der vorhin besprochenen „*Expositio rectae fidei*“ beruhen.

c) „*Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum*“ (*ἀνατροπή δογματίων τῶν Ἀριστοτελικῶν*), einem Presbyter Paulus gewidmet, will hauptsächlich aus der Aristotelischen „*Physik*“ den Beweis erbringen, daß die Aufstellungen der heidnischen Philosophen über Gott und die Schöpfung ein Gewirre von Widersprüchen darstellen. Photius spricht von einer Schrift Justins gegen das erste und das zweite Buch der *Physik* des Aristoteles (Bibl. cod. 125), und wemgleich in der *Confutatio* auch aus andern Büchern der „*Naturalis auscultatio*“ und aus den drei ersten Büchern „*De caelo*“ einzelne Stellen ausgehoben und einer gründlichen und scharfsinnigen Kritik unterzogen werden, so hat Photius doch wohl diese *Confutatio* in Händen gehabt, den Inhalt aber nicht erschöpfend gekennzeichnet. Maran und v. Otto, die Herausgeber, haben die Schrift, mit Berufung auf die Gleichheit des philosophisch-theologischen Standpunktes und des Interessenkreises, derselben Hand zugewiesen, welche die drei folgenden Schriften (d, e, f) verfaßte, haben sich aber nicht in der Lage gesehen, diese Hand zu identifizieren. Harnack will dieselbe als die Hand Diodors von Tarsus, gest. vor 394, erkannt haben. Seine Beweisführung gründet sich jedoch nicht auf die *Confutatio*, sondern auf die „*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*“ (d), die umfangreichste und bedeutsamste der vier Schriften.

Der Text der „*Confutatio*“ bei de Otto, *Corpus apol. christ.* 4. Vgl. Harnack, *Diodor von Tarsus*, Leipzig 1901. 52—54 225—230 240 f.

d) „*Responsiones ad orthodoxos de quibusdam necessariis quaestionibus*“ (*ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τῶν ἀναγκαίων ζητημάτων*), gewöhnlich „*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*“ genannt, eine reiche Sammlung von Fragen und Antworten über sehr verschiedene und weit auseinanderliegende Gegenstände. Soviel bekannt, ist die Schrift durch zwei Manuskripte überliefert, welche bedeutsame Abweichungen voneinander aufweisen. Die oft genannte Pariser Handschrift des 14. Jahrhunderts, auf welcher alle früheren Ausgaben der Schrift beruhen, enthält 146 Fragen und Antworten, ohne Einleitung und ohne Schluß und vielfach auch ohne Ordnung und Zusammenhang. In der Konstantinopeler Handschrift des 10. Jahrhunderts, aus welcher die neueste Ausgabe, von Papadopoulos-Keramefs (1895), geflossen ist, beträgt die Zahl der Fragen und Antworten 161, ist aber auch die Reihenfolge eine andere und mehrfach eine sachgemäßere und vermutlich ursprünglichere, und hat außerdem das Ganze zwar auch keine Einleitung, wohl aber einen entsprechenden Schluß. Freilich ist auch das, was die Konstantinopeler Handschrift bietet, ein recht

buntes Vielerlei. Die Themata sind allen möglichen theologischen und auch nicht-theologischen Wissensgebieten entnommen. Es wird das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander bestimmt, und es wird Aufschluß darüber erteilt, warum es im Winter keine Gewitter gibt. Etwa die Hälfte der 161 Fragen dreht sich um Stellen der Heiligen Schrift; die andere Hälfte bringt in raschem Durcheinander Apologetisches, Polemisches, Trinitarisches, Kosmologisches, Psychologisches. Trotz aller Verschiedenartigkeit des Stoffes aber treten doch leitende Gedanken klar und kraftvoll hervor. Jedenfalls handelt es sich um ein einheitlich konzipiertes Werk und nicht um ein Konglomerat aus Arbeiten mehrerer. Der Stil, die Theologie und Philosophie sowie auch die Form und Methode der Antworten sind in allen Teilen des Ganzen dieselben. Manche Fragen sind geschickt gewählt und werden angemessen beantwortet, gewähren namentlich dem Dogmenhistoriker Interesse und laden zu Vergleichen ein. Nicht selten jedoch muß der Leser über den Fragesteller lächeln, sei es über seine erfindungsreiche Wißbegierde, sei es über seine naive Treuherzigkeit. Übrigens tritt der Fragesteller in sehr wechselnden und einander widersprechenden Rollen auf, bald als Gelehrter, bald als Schüler, bald als Christ und bald als Katechumen. Ist derselbe nicht eine bloße Figur oder Fiktion, so ist er doch der Vertreter sehr verschiedener Persönlichkeiten. Mit andern Worten, insoweit die Fragen dem Verfasser wirklich vorgelegt und nicht etwa vom Verfasser selbst erst aufgeworfen wurden, müssen dieselben von verschiedenen Seiten ausgegangen sein.

Nach der Pariser Handschrift gehört das Werk Justin an. Nach der Konstantinopeler Handschrift soll Bischof Theodoret von Cyrus dasselbe verfaßt haben, und zwar zur Beantwortung von Fragen, welche ein ägyptischer Bischof gestellt habe. Diese letztere Angabe ist sofort als unglaubwürdig fallen zu lassen, weil unvereinbar mit der Haltung, welche der Fragesteller in der Schrift selbst einnimmt. Das Zeugnis über die Antorschaft Theodorets hingegen scheint um so mehr Vertrauen zu verdienen, als schon frühere Kritiker, welche lediglich auf die Pariser Handschrift angewiesen waren, Theodoret als den mutmaßlichen Verfasser bezeichnet haben. Papadopoulos-Keramefs hat denn auch kein Bedenken getragen, das Werk unter Theodorets Namen herauszugeben, ohne es für nötig zu erachten, diese Zueignung weiter zu begründen. Indessen hatten andere ältere Forscher auf Grund des Inhaltes des Werkes selbst sich bereits mit Entschiedenheit gegen den Bischof von Cyrus ausgesprochen. Daß das Werk spätestens im Laufe des 5. Jahrhunderts entstanden ist, erhellt allerdings schon aus der Behauptung, die Welt werde 6000 Jahre bestehen (Quaest. 71, in der Konstantinopeler Handschrift 83), wobei augenscheinlich vorausgesetzt ist, daß die Geburt Christi in das Jahr

5500 der Welt gefallen sei¹. Auch liegt zu Tage, daß die Heimat des Werkes auf dem Boden der syrischen Kirche, in den Kreisen der antiochenischen Schule, zu suchen ist; die Theologie, insbesondere die Hermeneutik und Exegese, zeigt spezifisch antiochenisches Gepräge, und die syrische Übersetzung des Alten Testaments wird wiederholt benutzt und auch ausdrücklich zitiert (Quaest. 63, in der neuen Handschrift 77). Trotzdem hat nicht bloß Maran, sondern auch Gaß, welcher dem Werke eine einläßliche und liebevolle Untersuchung widmete, die Autorschaft Theodorets für ausgeschlossen erklärt².

Maran betonte freilich vor allem, daß der gesuchte Verfasser mehrfach pelagianische oder pelagianisierende Ansichten vertrete, ein Argument, welches Gaß mit Recht nicht gelten lassen wollte, weil einerseits von einer direkten Bekämpfung der Lehre Augustins keine Rede sein könne, und andererseits die Antiochener des 4. und 5. Jahrhunderts überhaupt den Voraussetzungen des Pelagianismus mehr oder weniger nahe standen. Übereinstimmend aber fanden Maran und Gaß es sehr bemerkenswert, daß beiderseits erörterte Fragen, namentlich Fragen der Exegese, von Theodoret in seinen echten Werken in einer Weise entschieden werden, welche den Antworten Pseudo-Justins widerstreitet. Endlich machte Gaß noch darauf aufmerksam, daß die Christologie in den Fragen und Antworten sehr zurücktritt und die nestorianischen und eutschianischen Streitigkeiten nicht berücksichtigt werden. Theodoret, der gelehrte Gegner Cyrills von Alexandrien, würde, glaubte Gaß, wohl nicht darauf verzichtet haben, christologische Fragen einfließen zu lassen und ein Wort für den Nestorianismus einzulegen. Vermutlich sei das Werk schon um 400 geschrieben worden, als Theodoret seine literarische Laufbahn noch nicht begonnen hatte und Nestorius noch nicht auf den Plan getreten war.

Andere haben das Werk noch um einige Dezennien höher hinaufgerückt. Schon La Croze hatte in einer kurzen, aber gehaltvollen Abhandlung vom Jahre 1721 einen älteren Antiochener, Diodor von Tarsus, als den Verfasser der „Fragen und Antworten“ zu erweisen versucht, und seine Argumentation ist neuerdings von Harnack wieder aufgenommen und in umfassender Weise ergänzt und vertieft worden. Harnack findet in dem Texte selbst eine Fülle von Indizien kirchengeschichtlicher und dogmengeschichtlicher Art, welche sämtlich in die Jahre 363—378 oder genauer 370—377 führen, einzeln für

¹ Diese Berechnung war den ersten Jahrhunderten sehr geläufig. Auf Parallelen verweist v. Otto in seiner Ausgabe, *Corpus apol. christ.* 5, zu Quaest. 71. Man stützte sich auf Schriftstellen. Vgl. Bardenhewer, *Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel*, Freiburg i. Br. 1877, 87 ff.

² Maran bei Migne, *PP. Gr.* 6, 1241 ff. Gaß in der *Zeitschr. f. die histor. Theol.* 12, 1842, 4, 141 ff.; vgl. S. 85 103.

sich betrachtet allerdings mehrdeutig oder fragwürdig, in Verbindung miteinander aber doch geeignet, Eindruck zu machen. Nichtsdestoweniger ergeben sich bei näherer Prüfung auch gegen Diodor die ernstesten Bedenken.

La Croze vermutete, die „*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*“ seien vielleicht identisch mit einem von Basilius dem Großen besprochenen Buche Diodors, welches in Rede und Gegenrede abgefaßt war¹, oder auch mit einer bei Suidas aufgeführten Schrift Diodors gegen den Philosophen Euphronius, welche in Fragen und Antworten (*κατὰ πρῶτον καὶ ἀποκρίσεων*) verlief². Harnack will mit Recht auf diese allzu kühne Kombination verzichten³, verzichtet aber damit zugleich auf die einzige Möglichkeit einer unmittelbaren Anknüpfung an die Tradition. Die sonstige Tradition über Diodors literarische Wirksamkeit kennt die „*Quaestiones et responsiones*“, kennt auch die drei andern wohl derselben Feder entfloßenen pseudojustinischen Schriften nicht. Nirgendwo wird eine dieser Schriften als Werk Diodors namhaft gemacht; nirgendwo eine Stelle dieser Schriften unter Diodors Namen eingeführt. Die Argumentation ist also ausschließlich auf innere Merkmale angewiesen.

Nun hat zwar Harnack dem Texte der „*Quaestiones et responsiones*“ selbst entnommen, daß dieselben zwischen 370 und 377 im griechischen Syrien geschrieben worden seien, von einem Manne, welcher dem Mönchsstande angehörte und zugleich als Lehrer glänzte, in der Trinitätslehre die Position Basilius' des Großen teilte, in der Christologie dualistisch dachte, als Exeget sich zu der antiochenischen Schule bekannte. Gesetzt indessen, dieses Signalement sei in allen seinen Strichen völlig gesichert, es würde nicht auf Diodor allein passen, sondern in demselben Maße z. B. auch auf Diodors Freund Flavian von Antiochien Anwendung finden. Als „ganz besonders frappierend“ betont Harnack noch den Nebenumstand, daß der Verfasser der „*Quaestiones*“ ein ungewöhnliches Interesse für Kirchengesang bekundet und ebendies durch Theodoret auch von Diodor bezeugt ist⁴. Das Zeugnis Theodorets aber lautet auf „Flavian und Diodor“⁵.

¹ Bas. M., Ep. 135.

² Suid., Lex., ed. Bernhardt I, 1, 1379.

³ Wenigstens schreibt Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, 40 f, von den „*Quaestiones et responsiones*“ und den Schriften bei Basilius und bei Suidas: „Sie können ein und dasselbe Werk sein, sie können aber auch zwei oder drei verschiedene Werke Diodors sein.“ — Wahrscheinlich sind die Schriften bei Basilius und bei Suidas Streitschriften über ein abgegrenztes Einzelthema in dialogischer Form gewesen, während die „*Quaestiones et responsiones*“ zu der seit dem 4. Jahrhundert beliebt gewordenen Literaturgattung der „Fragen und Antworten“ zählen und sozusagen von allem möglichem handeln.

⁴ Harnack, Diodor von Tarsus 37 f.

⁵ Theodor., Hist. eccl. 2, 19.

Mehrere der aufgestellten Erkennungszeichen aber sind nicht ausreichend begründet, und insbesondere fordert das erste und wichtigste derselben, die Bestimmung der Zeit des Verfassers, Widerspruch heraus. Den überzeugenden Beweis hat Funk¹ geliefert. Es geht nicht an, ans Quaest. 143 (der neuen Handschrift) mit Harnack zu folgern, „daß die Häretiker zurzeit im Staate am Ruder sind“, daß unter den Häretikern „nur die Arianer gemeint sein können“, daß damit ein „sicherer terminus ad quem, das Todesjahr des Valens (378)“ gewonnen sei². Der Verfasser erklärt, die Herrschaft hier auf Erden werde bald Christen, bald Häretikern, bald Hellenen übertragen, sagt jedoch nicht, daß zurzeit die Häretiker das Zepter in Händen hätten, sagt vielmehr, daß die Häretiker schon oft (πολλάκις) im Besitze der Macht gewesen seien. Er blickt also auf einen längeren Zeitraum zurück, an dessen Anfang Konstantin steht, dessen Ende aber allem Anscheine nach sogar ziemlich weit hinter Valens liegt. Auch an andern Stellen sind mehr oder weniger deutliche Anzeichen einer Zeit wahrzunehmen, welche Diodor nicht mehr erlebt hat. Die trinitarischen Ausführungen, welche über die Theologie des hl. Basilius hinausgehen, die Bemerkungen über Strafgesetze gegen die Häretiker (Quaest. 19), einige Äußerungen über das Mönchtum weisen in das 5. Jahrhundert hinein.

Den Autor anonym oder pseudonymer Schriften des Altertums auszumitteln, ist ein reizvolles, aber in Ermanglung äußerer Anhalts- und Richtpunkte selten von Erfolg gekröntes Beginnen.

Der Text der Quaestiones et responsiones ad orthodoxos bei de Otto, Corpus apol. christ 5. Die neue Ausgabe ist betitelt: Θεοδορητός ἐπισκόπου πόλεως Κύβρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις παρὰ τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις ἐκδοθῆναι κατὰ κώδικα τῆς δεκάτης ἐκατονταετηρίδος ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως (Ἰστορημάτων τοῦ ἐν Πατροσύβει Ἀυτοκρατορικοῦ Πανεπιστημίου τόμος τριακοστῆς ἔκτος). Ἐν Πατροσύβει 1895, 8°. Vgl. zu dieser Ausgabe A. Ehrhard in „Byzantinische Zeitschrift“ 7, 1898, 609—611. Im übrigen s. W. Gaß, Die unter Justins des Märts. Schriften befindlichen Fragen an die Rechtgläubigen, mit Rücksicht auf andere Fragsammlungen erörtert: Zeitschr. f. die histor. Theol. 12, 1842, 4, 35—154. Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen: Texte und Untersuchungen usw. 21, 4, Leipzig 1901. Die vier Schriften sind die Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, die Quaestiones Graecorum ad Christianos (g), die Quaestiones Christianorum ad Graecos (e) und die Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum (c). Die erstgenannte Schrift, die bedeutendste und umfangreichste von allen, steht im Vordergrund der Untersuchung. Harnack hat dieselbe auf Grund einer Vergleichen der beiden Handschriften auch fast vollständig ins Deutsche übersetzt (S. 69—160). Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 323—350: „Pseudo-Justin und Diodor von

¹ Kirchengeschichtl. Abhandlungen 3, 1907, 328 ff.

² Harnack, Diodor von Tarsus 26 f.

Tarsus“. Die der Geschichte des Bibelkanons entlehnten Einwendungen gegen die These Harnacks bei W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer*, Gießen 1903, 79 f, sind belanglos. Vgl. Funk a. a. O. 349 f.

e) „*Quaestiones Christianorum ad Graecos*“ (*ἑρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*): fünf „*quaestiones Christianorum*“ und „*responsiones Graecorum*“ nebst jedesmaliger „*confutatio responsionis non recte institutae*.“ Die Christen stellen fünf verfängliche Fragen über Gott und sein Verhältnis zur Welt, die Heiden antworten kurz und bündig, die Christen suchen diese Antworten Satz für Satz zu widerlegen. Also fünf Aufsätze zur Verteidigung des christlichen Gottesbegriffes. Es folgen

f) „*Quaestiones Graecorum ad Christianos*“ (*ἑρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανούς*) de incorporeo et de deo et de resurrectione mortuorum“: fünfzehn Fragen der Heiden und Antworten der Christen, welche letztere eine erstaunliche Virtuosität der Dialektik bekunden.

Beide Schriften, die „*Quaestiones Christianorum*“ und die „*Quaestiones Graecorum*“, entbehren eines Einganges, gehören aber augenscheinlich sehr enge zusammen, und die erstere gibt zu der Vermutung Anlaß, daß die Erörterungen zwischen Christen und Heiden nicht erfunden sind, sondern einen wirklichen, schriftlich geführten Streit zwischen einem christlichen und einem heidnischen Philosophen wiedergeben. An zeitgeschichtlichen Anspielungen sind diese Schriften vermöge ihres metaphysischen Inhaltes so arm, daß es beim Mangel eines äußeren Zeugnisses kaum jemals gelingen würde, ihre Herkunft zu ermitteln, wenn sie sich nicht durch sachliche und formelle Gleichartigkeit als Produkte derselben Feder verrieten, aus welcher die „*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*“ hervorgegangen sind. So urteilten bereits Maran und v. Otto, und Harnack hat dieses Urteil näher begründet. Nach dem vorhin (sub d) Bemerkten würden also alle drei Schriften aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammen.

Den Namen Justins des Märtyrers scheinen die drei Schriften schon zu Photius' Zeiten getragen zu haben. Unter den „*Summarischen Lösungen von Zweifeln wider die Religion*“ (*ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλήσεις*), welche Photius als Werk Justins anführt (Bibl. cod. 125), sind wohl nicht nur die „*Quaestiones Graecorum*“, sondern auch die „*Quaestiones Christianorum*“ und vielleicht auch noch die „*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*“ verstanden. Wie sind diese Schriften zu Justins Namen gekommen? Man hat angenommen, dieselben möchten in dem einen oder andern Exemplare ohne Aufschrift gewesen und nun irrtümlich als justinisch bezeichnet worden sein, auf Grund einer Stelle der zweiten Apologie, an welcher Justin seine Streitunterredung mit dem Kyniker Crescens „*Fragen und Antworten*“ nennt (*αἱ ἐρωτήσεις μου καὶ αἱ ἐκείνου ἀποκρίσεις*, Apol. 2, 3), und zugleich anzudeuten scheint, daß diese Unterredung nachgeschrieben

und der Öffentlichkeit übergeben wurde. Vielleicht ist hier ein „ignoramus“ noch mehr am Platze.

Der Text der „Quaestiones Christianorum“ und der „Quaestiones Graecorum“ bei de Otto, Corpus apol. christ. 5. Eine deutsche Übersetzung beider Schriften bei Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, 161—224. Vgl. ebd. S. 46—51 237—240.

g) „Epistola ad Diognetum“, der berühmte Brief, welcher noch besonders behandelt werden soll.

9. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. — Folgende Schriften Justins sind nur aus Anführungen alter Kirchenschriftsteller oder aus Fragmenten bekannt.

a) In seiner ersten Apologie verweist Justin selbst einmal auf eine früher veröffentlichte Schrift gegen alle bis dahin aufgetretenen Irrlehren (*σύνταγμα κατὰ πᾶσῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον*, Apol. 1, 26). Diese Schrift mag Tertullian im Auge haben, wenn er Justin als ältesten Vorkämpfer gegen die Häresie einführt (Adv. Valent. c. 5), und es ist von vornherein sehr wahrscheinlich, daß auch andere Häresicologen des 2. und 3. Jahrhunderts Justins Schrift gekannt und verwertet haben. Vermutungen über den Inhalt der Schrift lassen sich indessen nur aus den sonstigen Angaben Justins über die Häretiker ableiten.

Vgl. etwa die neuere Literatur zur Quellenkritik der ältesten Ketzergeschichte § 27, 1. — Aus der zweiten Apologie Justins darf wohl auf einen protokollarischen Bericht über die Disputation Justins mit Crescens geschlossen werden; s. Abs. 8, f. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 278 Anm. 1.

b) Irenäus zitiert zweimal Aussprüche Justins, das eine Mal mit den Worten *Ἰουστίνου ἐν τῷ πρὸς Μαρζιῶνα συντάγματι εἶπεν* (Adv. haer. 4, 6, 2), das andere Mal ohne Angabe seiner Quelle (ebd. 5, 26, 2). Sonstige Zeugnisse über die Schrift gegen Marcion liegen nicht vor; Eusebius hat dieselbe zwar erwähnt, aber offenbar nicht mehr aus eigener Anschauung, sondern nur aus Irenäus gekannt (s. Eus., Hist. eccl. 4, 18, 9; vgl. 4, 11, 8—9). Es muß sogar dahingestellt bleiben, ob es sich hier um eine selbständige Schrift handelt oder nur um einen Abschnitt der vorhin genannten Schrift gegen alle Häresien.

c) Methodius von Olympos beruft sich in seinem Dialoge über die Auferstehung auf ein Zeugnis Justins als eines Mannes, welcher der Zeit wie der Tüchtigkeit nach den Aposteln nicht fern gestanden habe (s. Photius, Bibl. cod. 234). Der Fundort des Zeugnisses, welches die Lehre von der Auferstehung betrifft und speziell über 1 Kor 15, 50 und 54 handelt, wird nicht angegeben. Höchstwahrscheinlich aber stammt dasselbe aus der durch Prokopius von Gaza und Johannes von Damaskus bezeugten, bei Eusebius nicht erwähnten Schrift Justins über die Auferstehung (*περὶ ἀναστάσεως*). Die Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus enthalten vier Zitate aus dieser

Schrift, und das erste Zitat füllt in der Ausgabe v. Ottos mehr als fünfzehn Seiten. Es ergibt sich aus diesem Bruchstücke, daß die Schrift zur Stärkung der Schwachen im Glauben an die Auferstehung bestimmt (c. 1) und gegen die Leugnung oder Verflüchtigung der Lehre von der Auferstehung durch die Gnostiker gerichtet war. Die Thesen und Argumente der letzteren, teils der Natur der Sache teils auch der Heiligen Schrift entlehnt, werden in umständlicher Weise vorgeführt, worauf die Erklärung folgt, daß zuerst die gegnerischen Einwendungen abgewehrt und sodann positive Beweise und Bürgschaften für die kirchliche Lehre geltend gemacht werden sollen (c. 2). Das vorliegende Bruchstück dürfte den größeren Teil der ersten Hälfte der Schrift umfassen. Nachdem gewisse absurde Konsequenzen, welche die Gegner aus der kirchlichen Lehre zogen, zurückgewiesen worden, geht der Verfasser auf die gegen die Möglichkeit der Auferstehung erhobenen Schwierigkeiten ein. Die drei folgenden Zitate sind wohl Trümmer des zweiten, positiven Teiles des Ganzen. Das hohe Alter dieser Schrift ist damit bewiesen, daß Irenäus (Adv. haer. I. 5) und Tertullian (De resurrectione) dieselbe, wenn nicht alles trägt, bereits benutzt haben. Da aber beide den Autor nicht mit Namen anführen und auch Eusebius Schweigen beobachtet, so ist die Abfassung der Schrift durch Justin nicht ausreichend gesichert.

Die Zitate der Sacra Parallela bei de Otto, Corpus apol. christ. 3, 210—249 258 (fragm. VIII). Eine neue Rezension der Zitate bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den ‚Sacra Parallela‘: Texte und Untersuchungen usf. 20, 2, Leipzig 1899, 36—49. Vgl. namentlich Zahn in ‚Zeitschr. f. Kirchengesch.‘ 8, 1886, 1—15: ‚Justinus bei Methodius und Paulus bei Justinus‘; 20—37: ‚Justins Schrift über die Auferstehung‘. W. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märts. in ihrem Wert für die Evangelienkritik, Göttingen 1891, 123—127, bezeichnete Tertullian (De resurrectione) als die Vorlage und Quelle der Schrift über die Auferstehung. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 508—510, sprach mit Recht der Ausführung Boussets alle und jede Beweiskraft ab. G. Archambault, Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un $\pi\epsilon\rho\iota$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\tau\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\omega\varsigma$ attribué à Justin Apologiste: Revue de Philol., de Litt. et d'Hist. anciennes 29, 1905, 73—93 (eine Revision der Untersuchung Zahns). A. Puech, Les apologistes grecs du 2^e siècle de notre Ère, Paris 1912, 267—275 339—342 (verschiedene Bedenken gegen die Echtheit der Schrift über die Auferstehung).

d) e) f) g) h) Eusebius ist der erste Zeuge für die drei früher schon besprochenen Schriften an die Griechen und wiederum an die Griechen und über die Einheit Gottes (Abs. 7) und zugleich auch für eine Schrift Justins unter dem Titel „Psalter“ ($\psi\acute{\alpha}\lambda\tau\eta\varsigma$) sowie für eine Lehrschrift über die Seele ($\sigma\chi\omicron\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\ \pi\epsilon\rho\iota$ $\psi\omega\chi\eta\varsigma$), „in welcher er verschiedene Forschungen über das in der Aufschrift genannte Problem vorträgt und die Ansichten der griechischen Philosophen anführt, mit dem Versprechen, in einer andern Schrift

diese Ansichten bekämpfen und seine eigene Anschauung darlegen zu wollen“ (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 5). Über die zwei letztgenannten Schriften ist sonst nichts bekannt. Die ab und zu aufgetauchte Nachricht, die Schrift über die Seele sei wiederaufgefunden worden, hat sich immer wieder als trügerisch erwiesen.

Vgl. über solche Nachrichten H. Diels, Über den angeblichen Justin ἱεροφύλαξ : Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1891, 151—153.

i) Hieronymus geht nur insofern über die Mitteilungen seines Vorgängers und Gewährsmannes Eusebius hinaus, als er Justin eine Erklärung der Apokalypse des hl. Johannes beizulegen scheint (Apocalypsim, quam interpretatur Justinus Martyr et Irenaeus, Hier., De vir. ill. 9). v. Sychowski und Bernoulli haben Hieronymus eines Mißverständnisses oder einer Flüchtigkeit beschuldigt, insofern derselbe aus der Angabe des Eusebius, daß Justin auch der Apokalypse gedenke und sie ausdrücklich als ein Werk des hl. Johannes bezeichne (Hist. eccl. 4, 18, 8), ohne weiteres auf die Abfassung eines Kommentars zur Apokalypse durch Justin geschlossen habe. Vermutlich hat Hieronymus nicht einen Kommentar zur Apokalypse im Auge, sondern nur die auf die Apokalypse gegründeten eschatologischen und chiliastischen Thesen, wie sie Justin im Dialoge mit Tryphon (c. 81) entwickelt. Das Wort „interpretatur“ würde freilich unglücklich gewählt sein. In seinem Verzeichnis der Schriften Justins (De vir. ill. 23) spricht Hieronymus auch nicht von einer Erklärung der Apokalypse.

St. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 60 f 94. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Freiburg i. Br. u. Leipzig 1895, 114 171—173. J. Pohl, Schrieb Justinus Martyr eine Erklärung der Apokalypse? Hist. Jahrbuch 31, 1910, 538—554. Ubertino von Casale, der Anwalt der Franziskaner-Spiritualen, erzählt in seiner „Arbor vitae crucifixae“ aus dem Jahre 1305, er habe durch griechische Mönche von einem „Liber Justinii martyris doctoris graeci super apocalypsin“ gehört, laut welchem der Name des apokalyptischen Tieres (Offb 13, 18) Βενέδικτος oder „Benedictus“ lauten würde; der Erzähler, muß beigefügt werden, ist leidenschaftlicher Gegner des Papstes Benedikt XI. (1303—1304). Unter Verweisung auf Ubertino will Pohl die Frage, ob Justin eine Erklärung der Apokalypse geschrieben, bejaht wissen. So merkwürdig indessen der „Liber Justinii martyris doctoris graeci super apocalypsin“ sein mag, Vertrauen kann er jedenfalls nicht beanspruchen.

k) Maximus Confessor hat einer seiner antimonothelischen Abhandlungen, Div. defin. SS. Patr. de duabus operat. J. Chr., zwei kurze Stellen aus einer Schrift Justins an den Sophisten Euphrasius über die Vorsehung und den Glauben ($\text{πρὸς Εὐφράσιον σοφιστῆν περὶ προνοίας καὶ πίστεως}$) eingelochten. Schon der Inhalt dieser Stellen, über das Verhältnis von Wirken und Sein, dürfte genügen, die Schrift als unecht zu erweisen.

Siehe die Stellen bei Migne. PP. Gr. 91, 280; de Otto, Corpus apol christ. 5, 372.

l) Zwei der zahlreichen Justin-Zitate der Sacra Parallela wollen der Schrift Justins gegen die Juden (*ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουδαίους* oder *κατὰ Ἰουδαίωv*) entnommen sein, sind aber in dem überlieferten, allerdings lückenhaften Texte des Dialoges mit Tryphon nicht nachzuweisen. Vermutlich ist Justin mit einem andern Autor verwechselt worden.

Siehe die Zitate bei Holl in „Texte u. Untersuchungen“ 20, 2, 49 f; de Otto a. a. O. 3, 260 (fragm. xi) 262 (fragm. xix).

m) Photius kennt eine Schrift Justins gegen die zwei ersten Bücher der aristotelischen Physik und eine Schrift zur Bekämpfung von Zweifeln wider die Religion (Bibl. cod. 125). Dieselben sind vorhin, soweit es angeht, identifiziert worden (Abs. 3, c und f). Auch berichtet Photius, daß die Schrift des hl. Hippolytus von Rom über das Wesen des Universums (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*) von einigen Justin beigelegt wurde (Bibl. cod. 48).

n) Endlich sind noch ziemlich zahlreiche Fragmente zu erwähnen, welche von verschiedenen Antoren unter Justins Namen eingeführt, aber keiner bestimmten Schrift zugewiesen werden, oder auch einer bestimmten, sei es echten, sei es unechten Schrift entstammen wollen, in der betreffenden Schrift aber nicht mehr zu finden sind. Die reichste Fundgrube derartiger Justin-Fragmente sind die verschiedenen Rezensionen der mehrgenannten Sacra Parallela des Damasceners. v. Otto bietet zwei Gruppen von Fragmenten, „Fragmenta operum Justini deperditorum“ oder Fragmente, welche Anspruch auf Echtheit erheben zu können scheinen, aber freilich meist zu kurz und abgerissen sind, als daß sie ein sicheres Urteil gestatteten, und „Fragmenta Pseudo-Justini“, welche aus äußeren oder inneren Gründen Verdacht erwecken. In neuester Zeit hat die Erforschung der Sacra Parallela, insbesondere durch Holl, verschiedene Nachträge zu den Sammlungen v. Ottos ergeben.

de Otto a. a. O. 3, 250—265: Fragmenta operum Justini deperditorum; 5, 368—375: Fragmenta Pseudo-Justini. Neue Fragmente aus den Sacra Parallela bei J. Rendel Harris, Fragments of Justin Martyr: The American Journal of Philology 7, 1886, 33—37; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 110—113; am vollzähligsten und zuverlässigsten bei Holl a. a. O. 32—55. Zu den Fragmenta Pseudo-Justini bei de Otto a. a. O. vgl. J. Dräseke, Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christologischen Bruchstücken: Jahrb. f. protest. Theol. 10, 1884, 347—352. Auch unter diesen Bruchstücken glaubte Dräseke Überbleibsel von Schritten des Apollinaris von Laodicea aufzeigen zu können. Zu beiden Gruppen von Fragmenten vgl. noch Harnack a. a. O. 2, 1, 510 f.

10. Justins Christentum. — Die Theologie Justins oder der theologische Lehrgehalt seiner Schriften hat in der neueren dogmengeschichtlichen Forschung sehr widersprechende Würdigungen erfahren. Wiederholt ward Justin als Vertreter einer seltsamen Mischung

christlicher und heidnisch-philosophischer Elemente dargestellt, einer Mischung, welcher nicht sowohl das Christentum als vielmehr der Platonismus Gestalt und Farbe gebe. Aubé hat in dem Lehrvortrag Justins, nur wenige Punkte, wie den Glauben an Christus, ausgenommen, nichts anderes finden können als popularisierte griechisch-philosophische Moral¹. Auch nach v. Engelhardt ist Justin in erster Linie Heide und in zweiter Linie auch noch Christ; er habe zwei Weltanschauungen in sich aufgenommen, aber nur die eine, die heidnische, sei ihm in Fleisch und Blut übergegangen, während die andere, die christliche, wenn auch grundsätzlich als die wahre anerkannt, ihm fremd und verschlossen gegenübergestanden sei: „Beurteilt man ihn nach seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen, so ist er Heide.“² An scharfem Widerspruch gegen diese Auffassung hat es nicht gefehlt. Stählin, selbst Protestant, warf v. Engelhardt „einen durchaus einseitigen protestantischen Standpunkt“ vor und suchte seinerseits in Justin „einen Zeugen Christi im urchristlichen Sinne des Wortes, bei dem Wort, Leben und Tat aus einem Gusse sind“³. In jüngster Zeit mehrt sich die Zahl vermittelnder Stimmen, welche das eine wie das andere Urteil als unzulässiges Extrem empfinden. Allerdings sei Justin Christ mit allen Fasern seines Herzens, gleichwohl aber habe er als Philosoph, weil er vielfach an der Oberfläche haften blieb und von äußeren Analogien sich gefangen nehmen ließ, ohne es zu wissen und zu wollen, einen gewissen Platonismus in das Christentum hineingetragen⁴.

Christ muß Justin gewesen sein. Es soll hier nicht daran erinnert werden, daß er nicht gezauert hat, für seinen christlichen Glauben in den Tod zu gehen. Um so mehr bleibt zu beachten, daß er die Schulen der heidnischen Weisen, auch die Schule der Platoniker, bereits durchlaufen hatte, bevor er bei der Kirche anklopfte. Er hatte lange gesucht, er hatte gedürstet nach Wahrheit und Frieden: wenn er um Einlaß in eine mit Blut getaufte Märtyrerkirche bat, so muß er, sollte man glauben, gewußt haben, was er tat. Wie sagt er doch selbst? „Nachdem ich zu der Einsicht gekommen, daß den göttlichen Lehren der Christen zur Abschreckung der übrigen Menschen von den bösen Dämonen eine niederträchtige Hülle umgeworfen worden ist, habe ich solche Lügenredner und jene Hülle wie auch die Meinung der Menge zu verlachen gelernt. Als Christ er

¹ Aubé, Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au 2^e siècle Paris 1861 et 1875

² v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märts., Erlangen 1878, 485.

³ Stählin, Justin der Märts. und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880, 66.

⁴ So namentlich Feder, Justins des Märts. Lehre von Jesus Christus, Freiburg i. Br. 1906; Pfäffisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märts. Paderborn 1910.

funden zu werden, ist nunmehr, ich gestehe es, der Gegenstand meines Gebetes und meines angestregten Ringens“ (Apol. 2, 13). Er blieb freilich Philosoph, aber er war ein christlicher Philosoph geworden, durchdrungen von der Überzeugung, daß er mit dem Glauben an den Sohn Gottes in eine neue Sphäre der Erkenntnis eingetreten und in den Vollbesitz der Wahrheit gelangt sei. Das Christentum leiht ihm den Maßstab zur Würdigung der Ergebnisse der Philosophie. Die „göttlichen Lehren der Christen“ sind ihm die Sonne, deren Strahlen rückwärts und vorwärts leuchten.

Eine zusammenhängende oder gar erschöpfende Darlegung des christlichen Glaubens und Hoffens von der Hand Justins besitzen wir nicht. Wir sind auf die beiden Apologien, den Dialog mit Tryphon und einige Fragmente angewiesen. Wir beklagen den Verlust einer langen Reihe sonstiger Schriften, insbesondere auch antihäretischer Werke. Der Verlust ist um so empfindlicher, als das Wort v. Engelhardt's, aus den Apologien und dem Dialoge gewinne man „ein vollständiges Bild vom Christentum Justins“¹, von vornherein mit Mißtrauen erfüllen muß. In den verloren gegangenen antihäretischen Werken hatte Justin eher Anlaß, über sein christliches Glaubensbewußtsein genaueren Aufschluß zu geben, als in den überlieferten apologetischen Schriften. Und schon die bloße Tatsache, daß Justin der Häresie gegenüber den allgemeinen Glauben der Christenheit oder die traditionelle Lehre der Kirche verfochten hat, darf bei der Frage nach dem Christentum Justins nicht außer acht gelassen werden. Die apologetischen Schriften aber wollen ihrer Haltung und Tendenz wegen mit einer gewissen Vorsicht benutzt sein. Sie tragen ein ausgesprochen philosophisches Gepräge zur Schau und empfehlen den Glauben der Christen unter der Etikette der „allein zuverlässigen und brauchbaren Philosophie“ (*μόνην φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον*, Dial. 8). Sie ergehen sich gern in vollen und übertreibenden Worten über die Verwandtschaft des Glaubens der Christen mit den Lehrsätzen griechischer Denker und Dichter. Sie setzen sich die Aufgabe, die Vernunftgemäßheit des Christentums nachzuweisen. Daß Justin zur leichteren Erreichung seines Zweckes mit Absicht das Christentum irgendwie umgestaltet oder seiner Geheimnisse entkleidet habe, darf freilich als ausgeschlossen gelten. Jedenfalls aber ist wohl zu unterscheiden zwischen dem, was er als Glauben der Christenheit bezeugt, und dem, was er als Ergebnis seiner eigenen, nach Ausgleichung der Gegensätze strebenden Spekulation darbietet.

Bezeichnend für Justins Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft ist vor allem seine Theorie von dem keimhaften Logos. Er scheint dieselbe selbst auf platonisch-stoischer

¹ v. Engelhardt a. a. O. 329.

Grundlage aufgebaut zu haben. So gewiß sie einen berechtigten Kern umschließt, so sehr muß sie in ihrer Anwendung und Ausdehnung Befremden erregen. Derselbe Logos, welcher in Christus in seiner ganzen Fülle erschien, ist nach Justin keimartig, als *λόγος σπέρματιζός*, allen Menschen eingepflanzt (Apol. 2, 8). Ein jeder Mensch hat an diesem Logos Anteil (1, 46), und deshalb ist jeder Mensch von Natur aus fähig, gut und böse zu unterscheiden (2, 14). Gemäß ihrem Anteil am Logos haben auch die Weisen des Altertums die Wahrheit erkannt, wenngleich sie freilich alle nur dunkel sahen, während die Christen, welche den in Christus erschienenen Logos verehren und lieben, klar und hell sehen (2, 13). Insoweit aber Sokrates und die andern Philosophen die Wahrheit erkannten, sollen sie auch Christus erkannt haben (2, 10), und alle diejenigen, welche vor dem Erscheinen Christi der Wahrheit gemäß oder mit dem Logos gelebt haben (*οἱ μετὰ λόγον βίωσαντες*), sollen auch Christen gewesen sein, ob sie gleich von der blinden Menge für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und ähnliche Männer, unter den Barbaren Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele andere (1, 46). Außer der inneren Bekundung der Wahrheit durch den allverbreiteten Logos nimmt Justin jedoch auch eine Bekanntschaft der griechischen Philosophen mit dem Alten Testamente an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit habe Plato von Moses entlehnt, und alles, was die griechischen Schriftsteller über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himmlischen Dinge und ähnliches gesagt haben, stamme aus der Schriften der Propheten; von hier aus seien Wahrheitskörner (*σπέρματα ἀληθείας*) überallhin gedrungen, aber durch ungenaue Auffassung sei Widerstreit unter den Ansichten entstanden (1, 44). Diese These durchkreuzt in seltsamer Weise die Lehre über den natürlichen Anteil eines jeden Menschen an dem göttlichen Logos, beleuchtet aber um so schärfer die Überzeugung von der Minderwertigkeit aller griechischen Philosophie gegenüber den „göttlichen Lehren der Christen“.

Daß der Philosoph Justin zunächst als Platoniker anzusprechen ist, wird allerseits zugestanden. Sicher aber hat er Plato vielfach anders aufgefaßt, als wir ihn aufzufassen pflegen. Eine selbständige Kenntnis der Schriften oder einzelner Schriften Platos wird ihm nicht abgesprochen werden können, und hauptsächlich scheint er aus dem Timäus geschöpft zu haben¹.

Als Zeugen und Gewährsmänner des Glaubens der Christen diene dem Apologeten die Schriftsteller des Alten Bundes, die Propheten

¹ Über die Stellung Justins zu Plato vgl. Pfäffisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins 10 ff.

Die Worte der Propheten sind Worte Gottes (Apol. 1, 33) oder des Logos (c. 36) oder des Heiligen Geistes (c. 61). Es ist deshalb unmöglich, daß zwischen den Zeugnissen der Propheten irgend ein Widerspruch obwaltet, und wo ein solcher vorzuliegen scheint, ist dieser Schein auf die Kurzsichtigkeit oder Unwissenheit des Auslegers zurückzuführen (Dial. 65). Von den Schriften des Neuen Testaments wird nur die Apokalypse mit dem Namen des Verfassers eingeführt und zugleich ausdrücklich als eine auf göttlicher Offenbarung beruhende Schrift bezeichnet (Dial. 81). Die Evangelien werden siebenmal unter dem Namen „Denkwürdigkeiten der Apostel“ (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) zitiert, ohne Nennung der einzelnen Verfasser. Daß unter diesen „Denkwürdigkeiten“ eine Mehrheit von apostolischen Schriften verstanden ist, erhellt aus den Worten Apol. 1, 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπὸ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἂ καλεῖται εὐαγγέλιον*¹, und Dial. 103: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν ἂ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παραζωολογησάντων συντετάχθαι*, während anderseits die Zitationsformel *ἐν τῷ λεγόμενῳ εὐαγγελίῳ* (Dial. 10) oder *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (Dial. 100) zeigt, daß diese Schriften eine unter sich zusammenhängende Einheit und eine feststehende Größe bilden. Nach Ausweis der einzelnen Zitate² sind es die vier kanonischen Evangelien, welche Justin, offenbar in Rücksicht auf nichtchristliche Leser, die „Denkwürdigkeiten der Apostel“ nennt, weil er sie als die authentischen Berichte über das Leben und die Lehre des Herrn betrachtet wissen will. Der Wortlaut der Zitate aber scheint die Annahme zu empfehlen oder auch zu fordern, daß ihm die vier Evangelien nicht in Form verschiedener Bücher, sondern in Gestalt einer Evangelienharmonie als ein einziges Buch vorgelegen haben³. Der inspirierte Charakter bzw. die kanonische Dignität der Evangelien wird insofern angedeutet, als von der Verlesung der „Denkwürdigkeiten“ beim sonntäglichen Gottesdienste berichtet (Apol. 1, 67) und eine Stelle aus denselben (Mt 17, 13) mit der Formel *ῥέγραπται* eingeleitet wird (Dial. 49). Auch lassen sich Anklänge an die Apostelgeschichte, an die sämtlichen Briefe des hl. Paulus, aus-

¹ Wenn nicht, was sehr wahrscheinlich sein dürfte, *ἂ καλεῖται εὐαγγέλιον* zu lesen ist. So Lippelt, *Quae fuerint Justinii Mart. ἀπομνημονεύματα* etc.: *Dissertationes philol.* Halenses 15, 1, Halis Sax. 1901, 95 f.

² Eine bequeme Zusammenstellung der Evangelienzitate Justins bei Preuschen, *Antilegomena*², Gießen 1905, 33 ff 156 ff.

³ Diese interessante Beobachtung hat zuerst, soviel ich sehe, Lippelt a. a. O. 94 ff gemacht. Er sprach von einer zu Rom gebräuchlichen griechischen Evangelienharmonie, die dann von Tatian, dem Schüler Justins, in den Osten mitgenommen und ins Syrische übersetzt worden sei. Vogels, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron*, Freiburg i. Br. 1911, 4 A. 5, hält die von Justin gebrauchte Evangelienharmonie für das Diatessaron Tatians selbst in seinem griechischen Urtexte. Siehe darüber bei Tatian § 19, 3.

genommen den Brief an Philemon, an den Jakobusbrief, die beiden Petrusbriefe und den ersten Johannesbrief bei Justin nachweisen.

11. Einzelne Lehranschauungen. — Den breitesten Raum nimmt in Justins Schriften die Christologie ein. In der ersten Apologie sowohl wie in dem Dialoge mit Tryphon sucht er die Gottessohnschaft und Gottheit Jesu Christi ausführlich und umständlich zu beweisen. Die Anbetung eines gekreuzigten Menschen war ja das große Ärgernis für die Heiden wie für die Juden. „Hierin nämlich beschuldigt man uns des Wahnsinns, indem man uns verhält, daß wir die zweite Stelle (*δεύτεραν χώραν*) nach dem unveränderlichen und ewigen Gott und Erzeuger des All einem gekreuzigten Menschen einräumen“ (Apol. 1, 13). In dem Dialoge gibt er sich auch Mühe, die Art und Weise der Geburt des Sohnes aus dem Vater zu erläutern: Der Sohn sei nicht so geboren, daß er von dem Vater abgetrennt und die Substanz des Vaters zerteilt worden wäre, sondern so, daß er des Vaters Wesen in sich trage und Anteil an derselben ungeteilten göttlichen Natur habe (Dial. 128). Zur Vergleichung dient ihm das menschliche Wort, welches durch die Vernunft hervorgebracht wird, ohne daß die Vernunft zerteilt oder verringert würde, sowie auch das Licht, welches, an einem andern Lichte angezündet, selbständig leuchtet, ohne daß das andere Licht irgendwelche Einbuße erlitte (Dial. 61). So entschieden indessen Justin der Christ die Gottheit des Sohnes betont, Justin der Philosoph gelangt gleichwohl zu der Folgerung, daß der Sohn seiner Natur nach dem Vater nicht völlig gleich sei. Durch die Voraussetzung einer schlechthinigen Außerweltlichkeit und Transzendenz des Vaters sieht er sich genötigt, den Sohn für den Mittler zwischen Vater und Welt zu erklären. Der Sohn oder Logos, schreibt er, pflege mit sehr verschiedenen Namen belegt zu werden, „weil er sowohl dem väterlichen Willen dient als auch aus dem Vater nach dessen Willen geboren ist“ (Dial. 61)¹. Der auf Erden erschienene Jesus Christus ist der verkörperte und Mensch gewordene Logos (*ὁ λόγος μωϋσῆς καὶ ἄνθρωπος γενόμενος* Apol. 1, 5). Jesus Christus ist nicht, wie alle andern Menschen, aus männlichem Samen gezeugt, sondern durch Überschattung des Logos aus einer Jungfrau geboren worden (I. 32—33); unter den „Heiligen Geiste“ und der „Kraft des Allerhöchsten“, von welcher der Engel Lk 1, 35 redet, versteht Justin nicht die dritte, sondern die zweite Person der Gottheit². Die wunderbare Geburt des Herr

¹ Näheres über die Subordination des Sohnes bei Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus 103 ff.; Pfäffisch, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins 86 ff.

² Wie dies überhaupt bei den Kirchenschriftstellern der drei ersten Jahrhunderte üblich ist. Vgl. Bardenhewer, Mariä Verkündigung: Biblische Studien 10, 5, Freiburg i. Br. 1905, 132 ff.

aus einer Jungfrau hat er in der ersten Apologie wie in dem Dialoge in mannigfacher Weise verteidigt und begründet¹.

Der dritten Person der Gottheit wird bei Justin nur vorübergehend gedacht. Doch wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Christen an dritter Stelle den prophetischen Geist, den Geist, welcher durch die Propheten gesprochen hat, verehren (*πνεῦμά τε προσήκον ἐν τρίτῃ τάξει*, Apol. 1, 13). Auch ist von der Taufe „im Namen Gottes des Vaters und Herrn des All und unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes“ (1, 61) und von Lob- und Preisgebeten „an den Vater des All durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (1, 65) die Rede. Befremdlich klingt es, wenn der Vorwurf des Atheismus durch die Bemerkung zurückgewiesen wird, die Christen seien allerdings den vermeintlichen heidnischen Göttern gegenüber Atheisten, sie verehrten jedoch den wirklichen und wahren Gott „und seinen Sohn, welcher von ihm gekommen ist und uns diese Lehre gebracht hat, sowie das Heer der andern guten Engel, welche ihm folgen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist“ (1, 6). Die Erwähnung der guten Engel ist jedenfalls, ebenso wie in der ganz ähnlichen Stelle bei Athenagoras (Suppl. 10), daraus zu erklären, daß der Anklage des Atheismus gegenüber Gewicht darauf gelegt wird, möglichst viele Gegenstände der Verehrung der Christen namhaft zu machen. Daß aber die Engel nicht, wie bei Athenagoras, hinter den Heiligen Geist, sondern zwischen den Sohn und den Geist gestellt werden, ist lediglich durch den allernächsten Zusammenhang bedingt. Justin hatte den Sohn gerade als Engel oder als Boten des Vaters an die Menschen gekennzeichnet, wie er denselben auch sonst wiederholt *ἄγγελος* nennt (Dial. 93 127), und er reiht nun arglos mit dem gegensätzlich verbindenden *οἱ ἄλλοι* sofort die guten Engel an, weil sie eben dem Sohne „folgen und ähnlich sind“, d. h. gleichfalls als Boten des Vaters an die Menschen fungieren.

Den guten Engeln stehen die bösen Dämonen (*δαίμονες καὶ αἰῶνες*) gegenüber, und letztere spielen in den Schriften Justins eine hervorragende Rolle. Gott, lehrt Justin, hat zu seinem Dienste und zur Fürsorge für die Menschen Engel erschaffen (Apol. 2, 5) und denselben, wie den Menschen, einen freien Willen gegeben (2, 7; Dial. 88). Viele dieser Engel, an ihrer Spitze die Schlange oder der Satan oder der Teufel (Apol. 1, 28), mißbrauchten ihre Freiheit, übertreten Gottes Ordnung, erniedrigten sich zum Verkehr mit Weibern und zeugten Kinder, die sog. Dämonen, verführten die Menschen zum Abfall von Gott und säten auf Erden Mord, Krieg, Ehebruch und

¹ Darüber vgl. F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten², Stuttgart 1886, 13 ff.

jede Art von Lastern (2, 5). Die Dämonen wären also die Söhne der gefallenen Engel; sehr häufig aber faßt Justin unter dem Namen „Dämonen“ die Väter und die Söhne zusammen. In Verbindung miteinander sind sie die Urheber der heidnischen Idololatrie; durch das Gankelwerk der Dämonen betört und von Furcht berückt, haben die Menschen sich verleiten lassen, die Dämonen als Götter zu verehren (1, 5; 2, 5). Sie sind auch die eigentlichen Anstifter der Christenverfolgungen; wie sie einst den Tod des weisen Sokrates verschuldet, so hassen und verleumden und befehlen sie jetzt die Christen (1, 5; 2, 1 5 6).

In dem Bestreben, die Menschen zu ihrem Dienste zu knechten, finden die Dämonen eine Bundesgenossin in der einem jeden Menschen innewohnenden, aus der Sünde des ersten Menschen stammenden bösen Begierde. Von Adam her (*ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ*) ist das Menschengeschlecht dem Tode und dem Truge der Schlange verfallen (Dial. 88). Zur Erlösung der Menschen ist Jesus Christus geboren und gekreuzigt worden (ebd.), und wenn wir als Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit geboren werden, so können wir nunmehr in der Taufe wiedergeboren werden zu Kindern der Freiheit und der Erkenntnis (Apol. 1, 61). Eine Jungfrau war es, welche die Menschheit der Verderben überantwortete, und eine Jungfrau ist es gewesen, welche der Menschheit das Heil brachte. Der Erstgeborene des Vaters von aller Kreatur „ist durch die Jungfrau Mensch geworden, damit der Ungehorsam, welcher von der Schlange ausgeht, auf eben demselben Wege sein Ende nehme, auf welchem er seinen Anfang nahm. Den Eva war noch Jungfrau und unverdorben, als sie das Wort der Schlange in sich aufnahm und nun Ungehorsam und Tod gebiert; Maria aber, die Jungfrau, hat auf die Botschaft des Engels Gabriel mit Glauben und mit Freuden geantwortet: Mir geschehe nach deine Worte“ (Dial. 100). Fürwahr, ein bemerkenswertes Wort im Munde eines Schriftstellers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts.

Kam Christus bei seiner Geburt aus der Jungfrau verachtet und unscheinbar, leidenfähig und sterblich, so wird er am Ende der Tage wiederkommen auf den Wolken des Himmels, in Macht und Herrlichkeit, umgeben von seinen Engeln (Apol. 1, 50 ff). Von dieser Wiederkunft Christi wird namentlich in dem Dialoge oft und ausführlich gehandelt, unter steter Berufung auf die alttestamentlichen Propheten. Zweck der zweiten Parusie Christi ist die Auferweckung der Toten, die Abhaltung des Weltgerichtes und die Vollendung aller Dinge. Während Justin an einigen Stellen nur von einer Auferstehung der Toten überhaupt redet (1, 52; Dial. 117), unterscheidet er and-

¹ Vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 117 ff.

wärts zwischen einer Auferstehung der Guten, welche zu Beginn, und einer allgemeinen Auferstehung, welche am Ende eines tausend-jährigen Reiches Christi auf Erden erfolgen soll. Er betont zwar nachdrücklich, daß viele Christen, welche im übrigen an der reinen und frommen Lehre festhalten, die chiliastischen Erwartungen nicht teilen (Dial. 80). Er bekennt sich jedoch selbst zu einer andern Gruppe von Christen, welche in den Schriften der Propheten die Lehre ausgesprochen finden, daß die Gerechten mit Christus in dem erneuten Jerusalem tausend Jahre lang in aller Ruhe und Freude herrschen werden (Dial. 80—81). Nach Ablauf dieser tausend Jahre tritt die allgemeine Auferstehung ein, und Gott hält durch Christus Gericht über alle Menschen. Ein jeder gelangt entweder zu ewiger Seligkeit oder zu ewiger Strafe, je nach seinem Verdienste (*κατ' ἀξίαν τῶν προξέων*, Apol. 1, 12 44). Auch die Strafe währt die ganze Ewigkeit hindurch und nicht, wie Plato meinte, bloß tausend Jahre lang (Apol. 1, 8).

12. Über Taufe und Eucharistie. — Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der Schlußabschnitt der ersten Apologie (c. 61 bis 67), sein Bericht über christliche Kultusgebräuche und sein Zeugnis über die Taufe und die heilige Eucharistie. Über die Taufe erzählt Justin den Heiden (c. 61): „Alle diejenigen, welche zu der Überzeugung gelangt sind und glauben, daß das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr ist, und geloben, daß sie so leben können, werden angeleitet zu beten und unter Fasten die Nachlassung ihrer früheren Sünden von Gott zu erleben, und wir beten und fasten mit ihnen. Hierauf werden sie von uns an einen Ort geführt, wo Wasser ist, und in derselben Weise, in welcher auch wir wiedergeboren worden sind, werden sie wiedergeboren; sie empfangen dann nämlich im Namen Gottes des Vaters und Herrn des All und unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes die Abwaschung im Wasser. . . Als Grund hierfür aber haben wir von den Aposteln diesen überkommen¹. Weil wir bei unserer ersten Geburt ohne unser Wissen

¹ *Καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρά τῶν ἀποστόλων ἐλάβομεν τοῦτον*. Zahn, in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 8, 1886, 66 ff., nennt die im Texte gegebene Übersetzung „einfach falsch“ (S. 63 A. 1) und will seinerseits, unter Streichung des Wortes *τοῦτον*, übersetzt wissen: „Wir haben aber auch ein hierauf bezügliches Wort (Lehre oder Anweisung) von den Aposteln gelernt“ (S. 69). Justin verweise auf die Didache oder Zwölfapostellehre. Das von den Aposteln gelernte Wort sei die Instruktion der Didache (c. 7) über die Taufe. Diese ganze Ausführung Zahns ist verfehlt, und die bisher allgemein übliche Übersetzung: „Als Grund hierfür aber haben wir von den Aposteln diesen überkommen“, ist nicht nur dem Wortlaute durchaus entsprechend, sondern durch den Zusammenhang geradezu gefordert. Vgl. Funk in „Theol. Quartalschr.“ 69, 1887, 355—357. Auf welchem Wege aber haben Justins Zeitgenossen den Grund für die Notwendigkeit der Taufe von den

nach Notwendigkeit aus feuchtem Samen durch die geschlechtliche Vermischung der Eltern gezeugt worden und in verderbten Sitten und schlechter Erziehung aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit und der Erkenntnis werden und zugleich auch Nachlassung unserer früheren Sünden erlangen, im Wasser über denjenigen, welcher wiedergeboren zu werden verlangt und für seine Sünden Buße getan hat, der Name Gottes des Vaters und Herrn des All angerufen, indem derjenige, welcher den Täufling zur Abwaschung führt, nur eben diesen Namen („Vater“) ausspricht. . . . Es wird aber diese Abwaschung ‚Erleuchtung‘ (*φωτισμός*) genannt, weil diejenigen, welche dies erfahren, geistig erleuchtet werden. Aber auch im Namen Jesu Christi, welcher unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, und im Namen des Heiligen Geistes, welcher durch die Propheten alles, was Jesum betrifft, vorhervorkündet hat, wird der zu Erleuchtende abgewaschen.“

Über die Feier der heiligen Eucharistie berichtet Justin gelegentlich der Beschreibung des christlichen Gottesdienstes (Apol. 1, 65 bis 66), in unmittelbarem Anschluß an die Erwähnung des Friedenskusses, wie folgt: „Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser gemischten Weines (*ποτήριον ὕδατος καὶ χυμάτου*)¹ gebracht, und er nimmt es, sendet Lob und Preis empör zu

Aposteln überkommen? Veil, Justinus des Phil. u. Märt. Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894, 92, stellt eine Reihe von Aussprüchen des Neuen Testaments, insbesondere Paulinischer Briefe, zusammen, welche Justin hier vermutlich im Auge gehabt, aber frei und summarisch wiedergegeben habe. Wahrscheinlicher dürfte es sein, daß Justin nicht an apostolische Schriften, sondern an die lebendige kirchliche Lehre dachte, welche insofern auf die Apostel (man beachte den Plural!) zurückgeht, als die Apostel die von Christus selbst ausgesandten Lehrer des Wortes Gottes waren (Apol. 1, 39). Daß übrigens Justin die Didache gekannt und benutzt habe, nimmt auch Funk an, aber freilich nicht auf Grund der hier in Rede stehenden Stelle, sondern im Hinblick auf Apol. 1, 15–17. Siehe Funk in „Theol. Quartalschr.“ 69, 1887, 357–359.

¹ Daß *χυμα* den dem Wasser beigemischten Wein bezeichnet, ergibt sich, wenn es überhaupt eines Beweises bedürfte, schon aus der alsbald folgenden Angabe, daß die Diakonen von dem geweihten Brot und Wein und Wasser, *τοῦ εὐχαριστήριου ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*, einem jeden der Anwesenden zum Genusse darreichten. Harnack hat in seiner Abhandlung „Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin“, Leipzig 1891: Texte und Untersuchungen usw. 7, 2, 115–144, die Worte *καὶ χυμάτου* für eine spätere Interpolation erklärt, indem er, ausgehend von der häufiger vertretenen Annahme, daß an zwei Stellen, an welchen Justin von den Dionysus-Mysterien handelt (Apol. 1, 54 und Dial. 69), ein ursprüngliches *οἶνον*, „Esel“, durch eine spätere Hand in *οἶνον* „Wein“, geändert worden sei, den bis dahin unerhörten Satz verfocht, der echte Justin habe überhaupt nie von Wein, sondern immer nur von Wasser im Abendmahle gesprochen und Brot und Wasser als die Materie der heiligen Eucharistie angesehen. Es wäre zwecklos, die Argumente Harnacks einer Beleuchtung zu unterziehen, nachdem die

dem Vater des All durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes und setzt die Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt werden, noch lange fort. Hat er die Gebete und die Danksagung beendet, so stimmt das gesamte anwesende Volk ein, indem es spricht: ‚Amen.‘ Dieses Amen aber bedeutet in der hebräischen Sprache: ‚Es geschehe.‘ Hat dann der Vorsteher die Danksagung vollendet und das gesamte Volk eingestimmt, so reichen die Diakonen, wie sie bei uns heißen, einem jeden der Anwesenden von dem geweihten Brot und Wein und Wasser (τοῦ εὐχαριστιαθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος)¹ zum Genusse dar, und den nicht Anwesenden bringen sie davon. Und diese Speise heißt bei uns ‚Eucharistie‘, und es ist keinem andern gestattet, an derselben teilzunehmen, als demjenigen, welcher glaubt, daß unsre Lehre wahr ist, und jener Abwaschung behufs Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt sich unterzogen hat und so lebt, wie Christus es geboten hat. Denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir dies; sondern wie der durch den Logos Gottes fleischgewordene (σαρκοποιηθεὶς) Jesus Christus², unser Erlöser, Fleisch und Blut um unserer Erlösung willen gehabt hat, so sind wir belehrt worden, daß auch die durch das von ihm herkommende Wort des Gebetes³ geweihte Speise, durch welche unser Blut und Fleisch durch Verwandlung genährt werden, jenes fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei. Denn die Apostel haben in

selben von Zahn, von Funk, von Jülicher, von Grafe u. a. schlagend widerlegt worden sind; s. die unten folgenden Literaturangaben. In welcher Weise Harnack argumentierte, mag man etwa daraus entnehmen, daß er auch den Apostel Paulus zu einem Zeugen für den Gebrauch des Wassers statt des Weines beim Abendmahl zu stempeln wußte, weil derselbe nämlich die Enthaltung von Fleisch und Wein empfiehlt, wenn schwache Brüder an dem Genusse von Fleisch und Wein Ärgernis nehmen sollten (Röm 14, 21). „Es ist“, schreibt Harnack zu dieser Äußerung des Apostels, „eine nichtswürdige Ausflucht, zu behaupten, hier sei der Abendmahlswein ausgenommen; wer so urteilt, urteilt von dem katholischen resp. modernen Standpunkt“ (Texte und Untersuchungen usf. 7, 2, 137). Aber auch der Ausgangspunkt der ganzen Argumentation Harnacks erweist sich als nicht stichhaltig. An jenen zwei Stellen, an denen ursprünglich οἶνον gestanden haben soll, dürfte vielmehr die überlieferte Lesart αἶνον die allein berechnete sein. Siehe Veil a. a. O. 86 f; Krüger, Zu Justin: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 7, 1906, 136 ff.

¹ Über die Behauptung Harnacks, die Worte καὶ οἴνου seien später eingeschoben, siehe die vorhergehende Anmerkung.

² Durch den Logos Gottes (διὰ λόγου θεοῦ) ist Jesus Christus Fleisch geworden, insofern, wie vorhin bemerkt (Abs. 11), der Logos es war, welcher die Jungfrau überschattete (Apol. 1, 32–33).

³ „Durch das von ihm herkommende Wort des Gebetes“ (δι’ ἐσχίστου λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ) ist soviel als: durch das Eucharistie- oder Kanongebet, welches von Jesus Christus herkommt, insofern es die von ihm bei der Einsetzung der Eucharistie gesprochenen Worte enthält. Siehe die gleich folgenden Zeilen des Berichtes Justins. Vgl. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche², Freiburg i. Br. 1910, 120 ff.

den von ihnen verfaßten Denkwürdigkeiten, welche ‚Evangelien‘ heißen¹, überliefert, so sei ihnen anbefohlen worden: ‚Jesus habe Brot genommen, Dank gesagt und dann gesprochen: ‚Dies tut zu meinem Andenken, dies ist mein Leib‘, und ebenso habe er den Becher genommen, Dank gesagt und gesprochen: ‚Dies ist mein Blut‘, und ihnen allein habe er davon mitgeteilt.“

Sehr klar und bestimmt lehrt Justin in anderem Zusammenhange (Dial. 41) den Opfercharakter der heiligen Eucharistie. Das Opfer von Weizenmehl, welches im Alten Bunde der vom Aussatze Genesene darzubringen verpflichtet war, ist ihm „ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches Jesus Christus unser Herr zum Andenken an das Leiden, welches er zur Reinigung der Seelen der Menschen von aller Schlechtigkeit erduldet hat, uns zu opfern (ποιεῖν) befahl“. Er zitiert sodann die Stelle Mal 1, 10—12 als Verwerfungsurteil Gottes selbst über die damaligen Opfer der Juden und fügt bei: „Er (Gott) spricht schon im voraus von den Opfern (περὶ τῶν θυσιῶν), welche wir Heidenvölker ihm allerorten darbringen, d. h. von dem Brote der Eucharistie und ebenso von dem Becher der Eucharistie, indem er zugleich sagt, daß wir seinen Namen verherrlichen, ihr (Juden) aber ihn entheiligt.“

Über die Lehre Justins im allgemeinen handeln u. a. C. Semisch, Justin der Märtyrer. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Breslau 1840—1842, 2 Bde, 8°. B. Aubé, Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au 2^e siècle. St Justin philosophe et martyr, Paris 1861, 8°; mit neuem Titelblatt 1875. C. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justinus Jahrb. f. deutsche Theologie 12, 1867, 60—119. M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878, 8°. A. Stählin, Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880, 8°. (Stählin wendet sich gegen v. Engelhardt.) J. Sprinzl, Die Theologie des hl. Justinus des Märtyrers. Eine dogmengeschichtl. Studie: Theol.-prakt. Quartalschrift, 1884—1886, ein Reihe kleinerer Aufsätze. C. Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Studien und Vorarbeiten, Leipzig 1890, 8°. W. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers, Leipzig 1893, 8°. (Flemming wendet sich gegen Clemen.) H. Windisch, Die Theodicee des christlichen Apologeten Justinus (Inaug.-Diss.), Leipzig 1906, 8°.

Über Justin und die griechische Philosophie handeln auch Thüme Über den Platonismus in den Schriften des Justinus Martyr (Progr.), Glauche 1880, 4°. E. de Faye, De l'influence du ‚Timée‘ de Platon sur la théologie de Justin Martyr: Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, 7, Paris 1896, 169—187. W. Liese, Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie: Zeitschr. f. kath. Theol. 26, 190 560—570. J. M. Pfattisch, Christus und Sokrates bei Justin: Theol. Quartalschrift 90, 1908, 503—523. Ders., Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 10, 1, Paderborn 1910.

¹ Vgl. übrigens zu der Lesart ἡ κλιεῖται εὐαγγέλιου vorhin S. 253 A. 1.

Über Justin und die Heilige Schrift handeln C. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, Hamburg 1848, 8°. A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions, Halle 1850, 8°. H. D. Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus, Zwolle 1868, 8°. Fr. Overbeck, Über das Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte: Zeitschr. f. wissensch. Theologie 15, 1872, 305—349. A. Thoma, Justins literarisches Verhältnis zu Paulus und zum Johannesevangelium: ebd. 18, 1875, 388—412 490—565. K. L. Grube, Darlegung der hermeneutischen Grundsätze Justins des Märtyrers (Separatabdruck aus „Der Katholik“), Mainz 1880, 8°. Ders., Die typologische Schrifterklärung Justins des Märtyrers: Der Katholik 1880, 2, 139—159. L. Paul, Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Ein Nachweis aus Justinus Martyr, Leipzig 1887, 8°. („Justin hat keines unserer synoptischen Evangelien gekannt“, Paul S. 49!) Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 1, 2, Erlangen 1889, 463 bis 585: „Justinus Martyr und die apostolischen Schriften“. W. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik, von neuem untersucht, Göttingen 1891, 8°. A. Baldus, Das Verhältnis Justins des Märtyrers zu unsern synoptischen Evangelien. Ein Beitrag zur Textgeschichte der neutestamentl. Schriften, Münster 1895, 8°. E. Lippelt, Quae fuerint Justinus Martyris ἀποστολικὰ βιβλία quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint: Dissertationes philologicae Halenses 15, 1, Halis Sax. 1901. Diese Arbeit Lippelts hätte mehr Beachtung verdient, als sie gefunden zu haben scheint. — Zahn, Justinus und die Lehre der zwölf Apostel: Zeitschr. f. Kirchengesch. 8, 1886, 66—84. Vgl. zu dieser Abhandlung Zahns die Kritik Funks in „Theol. Quartalschr.“ 69, 1887, 355—359.

Über die Christologie Justins im besondern s. L. Duncker, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins des Märtyrers, Göttingen 1848, 8°. D. H. Waubert de Puiseau, De Christologie van Justinus Martyr (Academisch Proefschrift), Leiden 1864, 8°. L. Paul, Über die Logoslehre bei Justinus Martyr: Jahrb. f. protest. Theol. 12, 1886, 661—690; 16, 1890, 550—578; 17, 1891, 124—148. F. Besse, Der präexistente Christus des Justinus Martyr, eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas (Inaug.-Diss.), Greifswald 1891, 8°. A. L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Eine dogmengeschichtl. Monographie, Freiburg i. Br. 1906, 8°.

Über die Anthropologie s. L. Duncker, Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Partic. I (Justinus Martyr), Götting. 1844, 4°; Partic. II 1850 (zwei Universitätsprogramme).

Über die Lehre von der heiligen Eucharistie s. Th. Dreher, Die Zeugnisse des Ignatius, Justinus und Irenäus über die Eucharistie als Sakrament (Progr.), Sigmaringen 1871, 4°. A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 7, 2, 1891, 115—144. Die seltsame These Harnacks hat sozusagen allerwärts Widerspruch hervorgerufen. Siehe namentlich Th. Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche: Neue kirchliche Zeitschr. 3, 1892, 261—292; auch separat erschienen, Erlangen 1892, 8°. (Harnack antwortete in „Theol. Literaturzeitung“ 1892, 373—378.) Funk, Die Abendmahls-elemente bei Justin: Theol. Quartalschr. 74, 1892, 643—659; verbessert und erweitert in Funks „Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen“ 1, Paderborn 1897, 278—292. A. Jülicher, Zur Geschichte der

Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 215—250. E. Gräfe, Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier: Zeitschr. f. Theologie und Kirche 5, 1895, 101—138.

Vgl. auch W. Bornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. Kirchengesch. 3, 1879, 1—27. G. T. Purves, The Testimony of Justin Martyr to early christianity, New York 1889, 8°. J. Wilpert, Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „Cappella greca“, Freiburg i. Br. 1895, 2°, 42—65: „Die eucharistische Feier zur Zeit des hl. Justinus Martyr“. O. Craemer, Die Grundzüge des christlichen Gemeinglaubens um das Jahr 150, nach den Apologien Justins des Märtyrers: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, 2, 217—251. J. Wolny, Das christliche Leben nach dem hl. Justin dem Märtyrer (Progr.), Wien 1897, 8°. A. Feder, Justin der Märt. und die altchristliche Bußdisziplin: Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, 758—761.

§ 19. Tatian der Assyrer.

(1. Lebensgang. 2. Die Rede an die Griechen. 3. Das Diatessaron. 4. Verlorengegangene Schriften.)

1. Lebensgang. — Tatian der Assyrer ist laut den Nachrichten der Alten ein Schüler Justins des Märtyrers gewesen. Aber nur insofern sind Lehrer und Schüler die gleichen Wege gegangen, als sie beide nach langen Irrfahrten im Christentum die wahre „Philosophie“ entdeckten und nun auch in Wort und Schrift für diese Philosophie eintraten. Im übrigen stellen Justin und Tatian scharf ausgeprägte Gegensätze dar. Hat Justin in seiner Verteidigung des Christentums der außerchristlichen Philosophie die wärmste Hochschätzung bekundet, so hat Tatian nicht Worte genug finden können, um die griechische Kultur, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen und zu schmähen. Hat Justin dem Glauben, den er annahm, Treue bis in den Tod bewahrt, so hat Tatian nach wenigen Jahren schon der Kirche den Rücken gekehrt und der Häresie sich zugewandt.

Zum Schlusse seiner „Apologie“ stellt Tatian sich selbst den „Griechen“, an welche die Schrift gerichtet ist, mit den Worten vor: „Geboren im Lande der Assyrer und zuerst in euren Lehren unterrichtet, bin ich später in den Lehren unterwiesen worden, welche ich mich jetzt zu verkündigen rühme“ (Or. 42). Er stammte also aus den östlich vom Tigris gelegenen Gegenden, und höchst wahrscheinlich war er ein Kind syrisch redender Eltern. Wenn er bei Klemens von Alexandrien *ὁ Σύρος* (Strom. 3, 12, 81), bei Epiphanius *Σύρος τὸ γένος* (Haer. 46, 1), bei Theodoret von Cyrus *ὁ Σύρος* (Haeret. fab. comp. 1, 20) heißt, so wird damit nicht seine Heimat bezeichnet und Assyrien mit Syrien verwechselt, sondern seine zunächst in der Sprache zum Ausdruck kommende Nationalität angegeben¹. Seiner Bildung

¹ Harnacks Versuch, nachzuweisen, daß Tatian von Geburt nicht Syrer, sondern Grieche gewesen sei: Texte und Untersuchungen usf. 1, 1—2, 1882, 199 ff.

nach ist jedoch Tatian sozusagen von Jugend auf Hellene gewesen. Er hat sich, wie seine Apologie zeigt, schon früh mit rhetorischen, philosophischen und historischen Studien beschäftigt, hat dann als Philosoph oder Sophist weite Reisen durch die griechisch-römische Welt unternommen (Or. 29 35), hat sich auch in die Mysterien einweihen lassen und alle die verschiedenen Kulte erforscht (Or. 29). Als Philosoph und als Schriftsteller hatte er sich bereits einen Namen erworben, bevor er dem Christentum näher trat. Er kann in seiner Apologie auf zwei früher veröffentlichte Schriften philosophischen Inhaltes verweisen (Or. 15—16), und er nimmt keinen Anstand, den Griechen zu erklären: „Wir haben eurer Weisheit den Abschied gegeben, obwohl ich in derselben schon ziemlich angesehen war“ (*ὡς εἰ πάλυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτοῖς*, Or. 1)¹.

Nicht befriedigt von seinen bisherigen Errungenschaften und abgestoßen durch das sittenlose Treiben der heidnischen Welt, ward Tatian laut seiner eigenen Schilderung durch die Lektüre der biblischen Schriften für das Christentum gewonnen. „Während ich aber“, schreibt er, „eifrig nachsann, traf es sich, daß mir gewisse barbarische Schriften in die Hände fielen, älter, als daß sie mit den Lehren der Griechen, göttlicher, als daß sie mit dem Irrtum der Griechen verglichen werden könnten². Und es fügte sich, daß diese Schriften mich überzeugten durch die Schlichtheit ihres Ausdrucks und die Anspruchslosigkeit der Verfasser und die faßliche Darstellung der Schöpfung der Welt und die Sicherheit in der Vorhersagung zukünftiger Dinge und die Vortrefflichkeit der Sittenvorschriften und die Lehre von der Einheit des allwaltenden Gottes. Meine Seele ward von Gott unterrichtet, und ich erkannte, daß jene Lehren der Griechen zur Verdammnis führen, diese barbarischen Lehren aber die Welt von der Sklaverei befreien und uns den vielen Herren und tausenden Tyrannen³ entreißen“ (Or. 29). Mit diesen Worten soll nicht ausgeschlossen sein, was vielmehr an andern Stellen der Apologie vorausgesetzt wird, daß Tatian, ganz ähnlich wie Justin, bevor er zu den biblischen Schriften griff, schon durch das sittliche Leben der Christen, ihre Keuschheit,

gehörte auch zu den Punkten, in welchen der berühmte Patristiker, wie er bei einer späteren Gelegenheit selbst erklärte, „das Richtige nicht getroffen hatte“: Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 284 A. 1. Die syrische Nationalität Tatians verteidigte Th. Zahn in „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons“ usf. 1, 1881, 270—272; 2, 1883, 292—299.

¹ Es kann allerdings wohl auch übersetzt werden: „Wir haben eurer Weisheit den Abschied gegeben, und wenn auch jemand in derselben sehr angesehen war (so haben wir doch auch seiner Weisheit den Abschied gegeben).“ So Puech, *Les apologistes grecs du 2^e siècle de notre Ère*, Paris 1912, 318 ff.

² Gemeint sind die Schriften des Alten Testaments.

³ Die Herren und Tyrannen sind die heidnischen Götter bzw. die Dämonen (vgl. Or. 7 ff).

ihren Todesmut von Hochachtung und Bewunderung für die neue Religion erfüllt worden war (vgl. Or. 32—33).

Die Konversion dürfte zu Rom erfolgt sein. Die an und für sich allerdings nicht beweiskräftigen Andeutungen der Apologie (cc. 19 und 35) werden in volleres Licht gerückt durch die Nachricht, daß Tatian Schüler Justins war (*ἀκροατὴς*, Iren., Adv. haer. 1, 28, 1; *μαθητὴς*, Eus., Hist. eccl. 4, 29, 1; vgl. Epiph., Haer. 46, 1)¹. Justin aber hatte, wie früher berichtet, zu Rom eine Schule eröffnet (§ 18, 1). Auch Tatian hat, vermutlich nach seiner Konversion, zu Rom als Lehrer gewirkt; der Kleinasiate Rhodon ist, wie er selbst bezeugt (bei Eus. a. a. O. 5, 13, 1 8), zu Rom von Tatian unterrichtet worden. Besteht über den Ort der Bekehrung Tatians ziemlich allgemeine Übereinstimmung, so ist der Zeitpunkt derselben in neuester Zeit sehr verschieden bestimmt worden. Die Frage hängt auf das engste zusammen mit der später noch zu erörternden Frage nach der Abfassungszeit der Apologie Tatians. Es dürfte daran festzuhalten sein, daß die Apologie um 165, nicht, wie Zahn und Harnack wollten, schon 150—155 geschrieben ist, und unter dieser Voraussetzung empfiehlt es sich sehr, den Übertritt des Verfassers zum Christentum sehr nahe an das Jahr 165 heranzurücken, weil die Apologie wenigstens zum Teil der Rechtfertigung des Übertrittes dienen soll, demselben also wohl sehr bald gefolgt sein wird².

Nicht lange ist Tatian Mitglied der Kirche geblieben. Irenäus versichert, bei Lebzeiten Justins habe Tatian sich zum Glauben der Kirche bekannt, nach dem Tode Justins (in den Jahren 163—167) habe er ketzerische Lehren vorgetragen (Adv. haer. 1, 28, 1; vgl. Epiph., Haer. 46, 1). In der Chronik des Eusebius wird Tatians Auftreten als Häretiker zum zwölften Jahre Mark Aurels, März 172—173, vermerkt³, ein Ansatz, welchen Epiphanius in willkommener Weise bestätigt durch die Mitteilung, im zwölften Jahre des Antoninus Pius sei Tatian in den Orient gegangen und habe dort eine Sekte gegründet (Haer. 46, 1). So wenig diese Zeitangabe richtig sein kann, so leicht erklärt dieselbe sich aus einer Verwechslung des Kaisers Antoninus Pius mit seinem Nachfolger Mark Aurel.

¹ In der Apologie bezeugt Tatian dem Märtyrer hohe Verehrung: *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος ἁγίου ἐξεδιώχθησαν κτλ.* (Or. 18).

² Das Datum der Apologie bildet überhaupt den Angelpunkt der ganzen Chronologie Tatians. Wenn Zahn die Geburt Tatians auf etwa 110 ansetzt (Forschungen usw. 1, 284), so läßt er sich nur von der Erwägung leiten, daß Tatian bei Abfassung der Apologie, welche auf etwa 155 zu datieren sei, ein zwar schon reifer, aber doch noch junger Mann, ein Vierziger, gewesen sei. Funk pflichtet dieser Erwägung bei, verlegt jedoch die Apologie in das Jahr 165 und läßt demgemäß den Verfasser „schwerlich vor 120, vielleicht erst um 125“ geboren sein (Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 149).

³ Eus., Chron. ad a. Abr. 21⁸⁸; ed. Schoene 2, 173.

Jedenfalls hat Tatians Bruch mit der Kirche sich langsam vorbereitet. Absonderliche und bedenkliche Anschauungen weist schon seine Apologie auf. Später hat er sich laut den übereinstimmenden Aussagen der oft genannten Gewährsmänner den Gnostikern, und zwar den Enkratiten, angeschlossen. Irenäus brandmarkt den früheren Apologeten als eine „*connexio omnium haereticorum*“ und hebt im einzelnen hervor, derselbe habe, ähnlich wie die Valentinianer, von gewissen unsichtbaren Dämonen gefabelt, habe im Anschluß an Marcion und Saturnil die Ehe ein Verderben und eine Hurerei genannt und habe seinerseits zuerst die Lehre aufgestellt, Adam sei der Verdammnis anheimgefallen (Adv. haer. 1, 28, 1; 3, 23, 8). Eusebius und Epiphanius bezeichnen Tatian als den Stifter der Sekte der Enkratiten und wiederholen zum Teil die Angaben des hl. Irenäus (Eus., Hist. eccl. 4, 28—29; Epiph., Haer. 46—47). Die späteren Nachrichten aus der griechischen Kirche sind sämtlich von Irenäus, Eusebius und Epiphanius abhängig.

Den Schauplatz der Wirksamkeit des Häretikers Tatian verlegt Epiphanius, wie schon gesagt, in den Orient; speziell nennt er Antiochien (in Syrien), Cilicien und Pisidien (Haer. 46, 1). Im Orient wird Tatian auch sein Leben beschlossen haben. Indessen mangelt über die Zeit und den Ort seines Todes jede Kunde.

H. A. Daniel, *Commentationis de Tatiano apologeta specimen* (Diss. inaug.), Halis 1835, 8°. Ders., *Tatianus, der Apologet. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*. Halle 1837, 8°. M. Ledermann, *Examen des hérésies de Tatien*, Strasbourg 1845, 4°. Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, in *Zahns Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Literatur*, Tl 1, Erlangen 1881, 220—292: „Der Ursprung des Diatessaron“ (hier ist S. 268 ff auch von dem Leben und Wirken Tatians überhaupt die Rede). Vgl. Zahn, *Kleine Beiträge zu Tatians Diatessaron*, in „*Forschungen*“ usf., Tl 2, Erlangen 1883, 286—299. A. Harnack, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altehrstl. Lit.* 1, 1—2, Leipzig 1882, 196—232: „Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung in die Zeit dieses Apologeten.“ In seiner „*Gesch. der altehrstl. Lit.*“ 2, 1, 1897, 284—289, hat Harnack selbst seine früheren chronologischen Aufstellungen mehr oder weniger vollständig zurückgenommen. A. Hilgenfeld, *Die Überlieferung über die griechischen Apologeten: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 26, 1883, 38—43 (über die Zeit Tatians). Fr. X. Funk, *Zur Chronologie Tatians: Theol. Quartalschr.* 65, 1883, 219—233; mit Zusätzen wieder abgedruckt in Funks „*Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*“ 2, Paderborn 1899, 142—152. J. M. Fuller, Art. ‚Tatianus‘ in „*Dictionary of Christian Biography*“, edited by W. Smith and H. Wace, 4, London 1887, 783—804. A. Budau, Art. ‚Tatian‘ in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon* 2 11, 1899, 1233—1243. E. Preuschen, Art. ‚Tatian‘ in „*Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*“ 3 19, 1907, 386 bis 394.

2. Die Rede an die Griechen. — Die Apologie Tatians ist in den Handschriften *πρὸς Ἑλληνας* überschrieben und pflegt „*Oratio ad Graecos*“ genannt zu werden. Sie ist eine freilich für Buch-

zirkulation bestimmte Rede, und zwar eine Stand- und Strafrede an die dem griechischen Götterglauben ergebene Welt, anhebend mit den Worten: „Verhaltet euch doch nicht so überaus feindselig gegen die Barbaren, ihr Griechen, und beurteilt doch ihre Lehre nicht so mißgünstig!“ Unter den Barbaren sind die Christen verstanden; die christliche Sittenlehre nennt Tatian die „barbarische Gesetzgebung“ (c. 12), die biblischen Schriften „barbarische Schriften“ (c. 29), das Christentum überhaupt die „barbarische Weisheit“ oder „barbarische Philosophie“ (cc. 31–35 al.) Der Eingang der Rede (c. 1–4) will die Vorurteile der Griechen gegen das Christentum zurückweisen. Im Handumdrehen wird der Beweis erbracht, daß die Griechen all ihre Wissenschaft und Kunst den Barbaren verdanken, indem ihre angeblichen Erfindungen nur Nachäffungen seien¹, und ebenso schnell und summarisch wird die gesamte Rhetorik, Poesie und Philosophie der Griechen in den Staub getreten; die Philosophen insbesondere seien prahlerische Schwätzer und zugleich recht unsaubere Gesellen gewesen. Die Ausführung läßt sich in zwei Teile gliedern², und der Redner selbst scheint diese Zweiteilung nahelegen zu wollen, wenn er von den biblischen Schriften sagt, dieselben seien älter als die Lehren der Griechen und göttlicher als der Irrtum der Griechen (c. 29). Eben diese beiden Eigenschaften bilden die auszeichnenden Merkmale der christlichen Religion überhaupt, und es wird demgemäß für die Wahrheit des Christentums ein zwiefaches Argument ins Feld geführt: seine erhabene Lehre und sein überaus hohes Alter.

Der erste Teil (c. 4–31) entwickelt in großen Zügen die christlichen Lehranschauungen über Gott und Welt, Sündenfall und Erlösung, und unterzieht gleichzeitig die entsprechenden Irrtümer der Griechen einer kritischen Würdigung. An eine Skizze des christlichen Monotheismus schließt sich eine Verspottung der griechischen Götter an, „welche dem Zweikampfe zuschauen und durch Anfeuerung Partei ergreifen, welche heiraten und Knaben schänden und ehebrechen, lachen und zürnen, sich flüchten und verwundet werden“ (c. 8). Nachdem die wichtigsten Forderungen der christlichen Ethik vorgeführt worden, wird die innere Hohlheit und sittliche Verderbtheit des Griechentums in schonungsloser Weise an den Pranger gestellt (c. 22 bis 29). Die christliche Religion ist die Aufklärung nach der Nacht

¹ Die Angaben über die Erfinder der verschiedenen Künste und Wissenschaften (Or. 1) hat Tatian der umlaufenden Literatur *περὶ εἰρημμάτων* entnommen. Vgl. M. Kremmer, *De catalogis heurematum* (Diss. inaug.), Lipsiae 1890, 8 ff. E. Preuschen, *Zu Tatian: Zeitschr. f. Kirchengesch.* 13, 1892, 555 ff. A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatián*, Paris 1903, 37 ff.

² Vgl. Pöschel, *Tatians Rede an die Griechen*, Metten 1835, 19 ff. — Fiebig will, im Anschluß an Dembowski und Harnack, vier Teile unterschieden wissen; s. *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 21, 1901, 149 ff.

des Polytheismus, sie begründet ein absolutes und sicheres Wissen nach der Zeit der Hypothesen und des Irrtums. Der zweite Teil (c. 31—41) liefert den Altersbeweis. Die Resultate lauten: Wenn Homer, der Sänger des Trojanischen Krieges, den Anfang der griechischen Kultur bezeichnet, so hat Moses, „der Urheber aller barbarischen Weisheit“ (c. 31), nicht weniger als 400 Jahre vor dem Trojanischen Kriege gelebt, und wenn man auf griechische Weise vor Homer zurückgreifen will, so sind auch diese noch sämtlich jünger gewesen als Moses. Hand in Hand mit der positiven Beweisführung geht wieder die Polemik; in schönen Worten wird das Christentum als eine neue Gesellschaftsordnung gefeiert, welche in dem Reichen und dem Armen, in dem Weisen und dem Unweisen, in dem Manne und der Frau den Menschen sucht und findet (c. 32); ein vernichtendes Gericht ergeht über die griechische Plastik, welche nur der Lüsterheit dient und mit Vorliebe schamlose Weiber verherrlicht (c. 33—35). Zum Schlusse erklärt der Redner sich zu weiteren Aufschlüssen über die christliche Lehre, aber auch zu standhaftem Bekenntnisse seiner göttlichen Religion bereit (c. 42).

Der Gedankengang ist im großen und ganzen wohlgeordnet. Mag der Redner noch so oft seiner Kampfeslust die Zügel schießen lassen und sich Abschweifungen gestatten, er behält sein Ziel im Auge und kehrt immer wieder zu seinem Thema zurück. „Am passendsten“, sagt ein neuerer Übersetzer, „läßt sich die Rede mit einem angeschwollenen Waldbach vergleichen, der, obgleich er da und dort über die Ufer ausströmt und sich in Nebenbette ergießt, doch das ursprüngliche Rinnsal nicht verläßt.“¹ Die Diktion ist im allgemeinen hart, abgerissen und sprunghaft und infolgedessen auch dunkel und schwierig. An einzelnen Stellen verleiht jedoch die Kraft und Wärme der Überzeugung selbst der Sprache einen dichterischen Schwung. „Tatian“, schreibt ein anderer Übersetzer, „weiß die Sprache mit einer nicht gewöhnlichen Freiheit und Selbständigkeit im Ausdruck zu handhaben, er ist aber dabei ein sorgloser Stilist, oder vielmehr er sucht als der Apostat des Griechentums auch in gezielter Nachlässigkeit und in berechneten Sonderlichkeiten seinen Bruch mit dem Herkömmlichen und mit dem Klassischen darzutun.“² Das ist allerdings die charakteristische Eigentümlichkeit der Rede, die Schroffheit und Bitterkeit, mit welcher der Verfasser sich als einen Verächter und Verfolger alles dessen proklamiert, was über-

¹ Gröne, Tatians Rede an die Griechen übersetzt, Kempten 1872, 16.

² Harnack, Tatians Rede an die Griechen übersetzt, Gießen 1884, 8. Heiler, *De Tatiani apologetae dicendi genere*, Marburgi 1909, hat auf Grund eingehender Untersuchung dem stilistischen und rhetorischen Können Tatians ein recht ehrenvolles Zeugnis ausgestellt.

haupt nur griechisch heißt. Andere Apologeten sind mit besonderem Interesse den Spuren christlicher Wahrheit im Griechentum nachgegangen: Tatian hat auch nicht ein einziges Moment des griechischen Geisteslebens ausdrücklich anerkannt. Alles Wissen und Glauben und Tun der Griechen ist ihm töricht und lügenhaft und unsittlich. Deutlicher noch als in seinem Lebensgange spiegelt sich in seiner Apologie ein herber und leidenschaftlicher, zu Extremen geneigter Charakter. Nicht umsonst ist er der griechische Tertullian genannt worden. Er ist nicht sowohl Apologet als vielmehr Polemiker. Er erschöpft sich in heftigen und maßlosen Angriffen, ohne irgendwo eine Lichtseite zu erkennen oder einen Anknüpfungspunkt zu finden. In der Verhöhnung der griechischen Philosophen (c. 2—3) greift er auch zu Verdächtigungen und Verleumdungen, wie sie freilich von anderer Seite in Umlauf gebracht worden waren. „Der Philosoph Plato ist seiner Schlemmerei wegen von Dionysius verkauft worden“ (Or. 2)¹. „Alexander befolgte ganz korrekt die Lehren seines Meisters Aristoteles, indem er seine Männlichkeit und Tapferkeit in Gelagen bewies“ (ebd.).

Dogmengeschichtliches Interesse beansprucht insbesondere der allerdings schwierige und in der handschriftlichen Überlieferung auch verderbte Passus über Gott und den Logos (Or. 5): „Gott war im Anfang; der Anfang aber ist nach unserer Lehre die Kraft des Logos. Denn der Herr aller Dinge war zu der Zeit, da es noch keine Schöpfung gab, allein; insofern aber jegliche Kraft der sichtbaren und der unsichtbaren Dinge Hypostase mit ihm war, subsistierte mit ihm selbst zugleich das All vermöge der Vernunftkraft². Durch einen Willensakt (*θελήματι*) aber geht aus seinem einfachen Wesen der Logos hervor. Der Logos aber wird, weil er nicht als leerer Schall ausgeht, das erstgeborene Werk des Vaters. Er ist, wie wir wissen, der Anfang (das Prinzip) der Welt. Er ist aber geworden durch Zuteilung, nicht durch Abtrennung (*κατὰ μερισμόν, ὡς κατὰ ἀποκοπήν*), denn das Abgeschnittene ist von dem ersten geschieden, das durch Zuteilung Gewordene aber hat nach freier Bestimmung seinen Teil empfangen³ und deshalb denjenigen, von welchem es herkommt, nicht

¹ Tertullian hat diese Verleumdung wiederholt: „Plato Dionysio ventris gratia venditatur“ (Apol. 46). Die Apologeten schöpften aus den Klatschgeschichten zeitgenössischer Quellen. Vgl. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien 39 f.

² Ich übersetze nach der Textfassung, welche Ponschab. Tatians Rede an die Griechen 13 ff. mit beachtenswerten Gründen als die ursprüngliche zu erweisen sucht: *ὅ γὰρ ἀεσπότης τῶν ἁπάντων κατὰ μὲν τὴν μηδελίαν γενενημένον ποίησαν μόνος ἔχων· καὶ οὕτως πᾶσι ἀνομοίως ἑαυτῶν τὸ καὶ ἀνομοίως ὑπόστασις ἔχων ἅν ἀπὸ τοῦ, τὰ πάντα ἅν αὐτῷ ἅτα λογιστὴ ἀνομοίως ὑπέστησαν.*

³ Die Handschriften haben *οὐκ ἔλασαν προσημῶν*. Wenn Schwartz in seiner Ausgabe der Oratio, Leipzig 1888, *ἀνομοίως* statt *αἰρέσεων* schreibt, so dürfte dies eine Verschlimmbesserung sein.

arm gemacht. Denn wie an einer Fackel viele Feuer entzündet werden, das Licht der ersten Fackel aber durch die Entzündung der vielen Fackeln nicht vermindert wird, so hat auch der Logos, indem er aus der Kraft des Vaters hervorging, seinen Erzeuger nicht des Logos beraubt. So auch rede ich und ihr hört, und doch gehe ich, der Sprechende, indem der Logos (von mir zu euch) übergeht, keineswegs des Logos verlustig.* — Eben diese Gleichnisse benutzte auch Justin zur Beleuchtung der Geburt des Logos aus dem Vater (Dial. c. Tryph. c. 61). Aber zwischen dem Logos Justins und dem Logos Tatians besteht ein großer Unterschied. Der Logos Tatians ist nicht Gott. Er ist wohl eine Hypostase und zwar durch Geburt, aber er war nicht, bevor die Schöpfung ward; er ist überweltlich, aber nicht vorweltlich, seine Zeugung erfolgte gleichzeitig mit der Schöpfung und war identisch mit dem Aussprechen des Schöpfungswortes. Ein alter Scholiast, vielleicht Erzbischof Arethas von Cäsarea, derselbe, auf dessen Geheiß im Jahre 914 jener Kodex geschrieben wurde, welcher die Oratio dem Untergange entrissen hat, bemerkte zu Tatians Worten über den Logos: „Dieser Mann scheint nicht gar fern zu sein von dem Truge der Arianer, denn er stellt den Sohn als werkzeugliche Ursache hin.“¹ In der Tat hat Tatian die kirchlichen Dogmen, in welchen er unterwiesen wurde, in sehr unzuverlässiger Weise interpretiert. Er verteidigt nicht ohne Nachdruck die Lehre von der Menschwerdung Gottes. „Gott hat gelitten“ (τοῦ πεπονημένου θεοῦ, c. 13): „Gott ist in Menschengestalt erschienen“ (θεὸν ἐν ἀνθρώπων μορφῇ γενόμενα), ein Satz, welchen die Griechen kein Recht haben zu verlachen, wenn sie sich nur ihrer Götterfabeln erinnern wollen (c. 21). Der Name Jesus Christus aber kommt bei Tatian nicht vor, und auch von der Person des Heiligen Geistes ist nicht die Rede; nach seiner Darstellung ist Gott, nicht der Logos, Mensch geworden, und Gott ist der Herr und Vater aller Dinge; er scheint die kirchliche Lehre in monarchianischem Sinne gedeutet zu haben.

Die Verspottung der griechischen Plastik oder die Aufzählung griechischer Statuen zu Ehren verkommener Weiber und nichtswürdiger Männer (c. 33—35) hat die Aufmerksamkeit der Archäologen auf sich gezogen, um so mehr, als Tatian diese Kunstwerke mit eigenen Augen zu Rom gesehen haben will. Kalkmann glaubte allerdings zur Vorsicht mahnen zu müssen, indem er durch Vergleichung anderweitiger Nachrichten zu dem Schlusse geführt wurde, daß die Angaben Tatians in hohem Grade fragwürdig, teils trüben Quellen entlehnt, teils geradezu erdichtet seien². Kukulka hat jedoch

¹ Siehe den Wortlaut des Scholions bei Schwartz a. a. O. 44.

² A. Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke: Rhein. Museum f. Philol., N. F. 42, 1887, 489 ff.

die Ansicht vertreten, daß der sog. Statuenkatalog auf persönlichen Erinnerungen und Notizen Tatians beruhe, und auch Puech hat kein Bedenken getragen, den Katalog für ein vertrauenswürdiges Elaborat zu erklären¹.

Die Frage nach der Abfassungszeit der Rede findet, wie schon bemerkt, in der Gegenwart sehr abweichende Beantwortungen. Darin pflegt die Mehrzahl der Forscher zusammenzutreffen, daß die Rede von Anfang bis zu Ende das Gepräge eines persönlichen Absagebriefes des früheren heidnischen Literaten an die hellenische Bildungswelt trägt, daß sie deshalb mit annähernder Sicherheit als die erste Schrift aus der christlichen Lebensperiode des Verfassers betrachtet werden darf, daß sie mithin sehr wahrscheinlich bald nach der Konversion Tatians veröffentlicht worden ist. Das Datum der Rede läßt sich indessen auf diesem Wege nicht ermitteln, weil der Zeitpunkt der Konversion vielmehr erst auf Grund des Ansatzes der Rede bestimmt werden muß. Früher ward allgemein angenommen, daß die Rede nach dem Martyrium Justins geschrieben sei, welches nach neueren Berechnungen in die Jahre 163—167 fällt. Ausschlaggebend erschienen die beiden Stellen, an welchen Justins gedacht wird, c. 18 und namentlich c. 19; hier werde, glaubte man, vorausgesetzt, daß Justin das Irdische bereits gesegnet habe. Zahn und Harnack bestritten diese Auffassung: Tatian spreche von einem noch Lebenden, und die Rede stamme aus den Jahren 150—155². Hilgenfeld und Funk traten als Verteidiger der herkömmlichen Auslegung auf³.

Die Verteidiger riefen Eusebius zu Hilfe, welcher beide Äußerungen Tatians über Justin in seine Kirchengeschichte (4, 16, 7—9) herübergenommen und die zweite Äußerung ausdrücklich auf den Tod Justins bezogen hat. Diese zweite Äußerung ist freilich bei Eusebius etwas anders gefaßt als in den Handschriften der Rede Tatians, weshalb Zahn und Harnack den Kirchenhistoriker einer Fälschung bzw. eines Mißverständnisses bezichtigten. Allein die Fassung des Textes bei Eusebius verdient vielmehr von kritischem Gesichtspunkte aus den Vorzug⁴, während der Wortlaut der Tatian-Hand-

¹ Kukula. „Altersbeweis“ und „Künstlerkatalog“ in Tatians Rede an die Griechen. Wien 1909. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatiën 47 ff.

² Zahn in seinen „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons“ usf. 1, 1881, 274 ff.; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 1897, 284 ff. Nach Harnack S. 284 ist die Rede „nicht später als ca 155“ geschrieben. Nach Harnack S. 286 fehlt jeder Grund, „über das Jahr 165 hinunterzugehen“. 165 wird ein Schreib- oder Druckfehler sein für 155. Oder will Harnack selbst die Datierung ca 155 als fragwürdig bezeichnen?

³ Hilgenfeld in seiner „Zeitschr. für wissensch. Theologie“ 26, 1883, 38 ff.; Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 142 ff.

⁴ Siehe Funk a. a. O. 143 ff. Auch Schwartz hat in der mehrgenannten Ausgabe im allgemeinen wenigstens dem Texte bei Eusebius den Vortritt vor dem Texte der Tatian-Handschriften eingeräumt.

schriften so wenig befriedigen kann, daß er, ganz abgesehen von dem Zitate des Eusebius, aus inneren Gründen notwendig der Emendation bedarf. Eusebius hat einen besseren Text in Händen gehabt, und er war auch im Rechte, wenn er aus dem ihm noch vorliegenden Texte den Schluß zog, daß der Tod Justins für Tatian bereits der Vergangenheit angehörte. Die negativen Beobachtungen, welche zu Gunsten einer früheren Datierung der Rede in die Waagschale geworfen wurden, daß nämlich Tatian keine Kenntnis der Apologien Justins bekunde, daß er den Kyniker Protens erwähne (c. 25), ohne der Selbstverbrennung desselben im Jahre 165 zu gedenken, daß er von dem (einen) Kaiser spreche (c. 19), also wohl vor den Jahren 161—169, der Zeit der zwei Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, geschrieben haben müsse, sind nicht imstande, dieses Ergebnis zu erschüttern. Der Tod Justins, der sich leider nicht genauer fixieren läßt als auf die Jahre 163—167, darf demnach bei der Zeitbestimmung der Rede als terminus a quo gelten. Der terminus ad quem kann aber nicht weit abseits liegen. Da Tatian noch Schüler Justins gewesen ist, so muß er bei Lebzeiten Justins zum Christentum übertreten oder doch dem Christentum näher getreten sein. Und wenn zugestandenermaßen die Rede schon bald nach dem Übertritte verfaßt wurde, so muß der Übertritt kurz vor dem Tode Justins stattgefunden haben, weil zur Zeit der Abfassung der Rede Justin schon nicht mehr unter den Lebenden weilte. Tatian hat also in den letzten Lebenstagen Justins konvertiert und bald nach dem Tode Justins seine Rede ansprechen lassen. Es wird mithin gestattet sein, die Rede auf etwa 165 zu datieren.

Kukula und Puech sind noch etwas weiter hinabgegangen. Früher schon war der Gedanke ausgesprochen worden, die Rede Tatians sei überhaupt keine Apologie, welche das Christentum verteidigen oder die Konversion des Verfassers rechtfertigen, sondern eine Programm- oder Inaugurationsrede, welche zum Besuch der Schule des Verfassers einladen wolle. Ponschab sprach von einer Schule, welche Tatian nach dem Tode Justins zu Antiochien, Kukula von einer Schule, welche Tatian nach seinem Bruche mit der Kirche in Kleinasien gegründet habe¹. Da aber, fuhr Kukula fort, der Bruch Tatians mit der Kirche oder sein Auftreten als Häretiker nach Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2188) in das zwölfte Jahr Mark Aurels gefallen, so sei die Eröffnung seiner Schule und die Abfassung seiner Rede ins Jahr 172/173 zu setzen. Keine der drei Stellen der Rede, auf welche Ponschab und Kukula hauptsächlich den Finger legen, dürfte von einem Schulunterrichte reden; cc. 30 und 42 wird den

¹ Ponschab, *Tatians Rede an die Griechen*, Metten 1895, 8 f. Kukula, *Tatians sog. Apologie*, Leipzig 1900, 3 ff.

Griechen genauerer Aufschluß oder eingehendere Rechenschaft über die christliche Lehre angeboten¹; c. 19 wird lediglich auf den weiteren Verlauf der Rede selbst verwiesen. Und wie will man eine Programmrede von solchem Tone bei Eröffnung einer Schule verständlich finden? Sie mußte ja alle Nichtchristen abschrecken und zurückschleßen. Puech hat mit Recht Kukulas Hypothese beiseite geschoben und den apologetischen Charakter der Rede betont. Die Abfassung aber wollte er nach 169 und vor 172/173 ansetzen, also nahe an das Datum des Bruches Tatians mit der Kirche heranrücken, weil die Rede den Verfasser schon auf dem Wege zum Bruche mit der Kirche, in innerer Gärung begriffen, zeige². Das ist ein sehr schwanker Anhaltspunkt!

Die Konversion Tatians wurde vorhin nach Rom verlegt. Die Abfassung der Rede scheint bereits außerhalb Roms erfolgt zu sein. „In der Stadt der Römer“, sagt Tatian seinen Griechen, „habe ich die verschiedenen Statuen kennen gelernt, welche ihr zu ihnen gebracht habt“ (c. 35). Auch sonst spricht er wiederholt von Rom oder von den Römern (c. 19 29 31), ohne jemals anzudeuten, daß er sich selbst in Rom befinde. Es drängt sich vielmehr unwillkürlich die gegenteilige Vorstellung auf. Wo aber Tatian weilte, oder wo die nächsten Adressaten zu suchen sind, läßt sich freilich nicht ersehen. An Griechenland zu denken, wie es der „Griechen“ wegen wiederholt geschehen ist, liegt durchaus kein Grund vor.

Die Erhaltung der Oratio ad Graecos ist dem Arethas-Kodex vom Jahre 914 zu danken: vgl. § 14, 4. Die betreffenden Quaternionen des Kodex sind jedoch zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert herausgerissen worden, und müssen für sie jetzt drei Abschriften des Kodex aus dem 11. und 12. Jahrhundert eintreten, Cod. Marcianus 313, Cod. Mutinensis III D 7, Cod. Parisinus 174. Siehe die § 14, 4 zitierten Abhandlungen Harnacks, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts usf. 1–24 90–97, und v. Gebhardts, Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten usf. 155–161. Die Verderbtheit des überlieferten Textes der Oratio ist vorhin bereits hervorgehoben worden.

Die editio princeps der Oratio besorgte J. Frisius bzw. C. Gesner, Zürich 1516. Über die Sammelausgaben der alten griechischen Apologien von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1817–1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1–2, und bei Migne, PP. Gr. 6, siehe § 14, 4. Über sonstige Ausgaben der Oratio s. die Prolegomena der Ausgabe v. Ottos, Corpus apologetarum christ. 6, Jenae 1851, XXI ff. Die neueste Ausgabe lieferte

¹ Die Worte c. 42 „Geboren im Lande der Assyrer und zuerst in euren Lehren unterrichtet, bin ich später in den Lehren unterwiesen worden, welche ich mich jetzt zu verkündigen rühme“, *γεννηθεὶς ἐν τῇ ἀσσυρίᾳ καὶ πρῶτον ἐκ τῶν ἐσθητικῶν μαθημάτων*, glaubt Kukula (a. a. O. 14) übersetzen zu dürfen: „welche ich jetzt zu lehren verspreche“.

² Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs 6 ff. Vgl. Puech, Apologistes grecs du 2^e siècle, Paris 1912, 151.

Ed. Schwartz, Leipzig 1888: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Lit. 4, 1.

Eine der vorhin genannten Abschriften des Arethas-Kodex, Cod. Parisinus 174, bietet am Rande der Oratio Scholien, welche auch aus dem Arethas-Kodex herübergenommen sind und teils auf die Hand des Erzbischofs Arethas selbst zurückgehen, teils aus älterer Zeit stammen. In v. Ottos Ausgabe der Oratio sind mehrere dieser Scholien in den Notizen zu verschiedenen Stellen, namentlich zu c. 5, mitgeteilt. In der Ausgabe von Schwartz hat v. Gebhardt die Scholien vollständig zusammengestellt (S. 44—47).

Deutsche Übersetzungen der Oratio veröffentlichten V. Gröne in der von Reithmayr und Thalhoffer herausgegebenen Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1872; A. Harnack in einem Programm der Universität Gießen zum 25. August 1884. Eine kommentierte französische Übersetzung lieferte A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes, Paris 1903, 107—158. Vgl. den Nachtrag bei Puech, Les Apologistes grecs du 2^e siècle de notre Ère, Paris 1912, 318—321.

H. Dembowski, Die Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts. Tl 1: Die Apologie Tatians. Leipzig 1878, 8^o. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie, Leipzig 1893, 8^o. (Steuer geht vielfach recht oberflächlich zu Werke.) B. Penschab, Tatians Rede an die Griechen (Progr.), Metten 1895, 8^o. P. Fiebig, Zur Frage nach der Disposition des *λόγος πρὸς Ἕλληνας* des Tatian: Zeitschr. f. Kirchengesch. 21, 1901, 149—159. R. C. Kukula, Tatians sog. Apologie. Exegetisch-chronologische Studie, Leipzig 1900, 8^o. Eine Ergänzung zu dieser Studie bildet Kukulas Aufsatz: „Altersbeweis“ und „Künstlerkatalog“ in Tatians Rede an die Griechen (Progr.), Wien 1900, 8^o. (Hier legt Kukula auch eine eigene Rezension der Kapitel 31—41 der Rede vor.) J. Dräseke, Zu Tatianos' „Rede an die Griechen“: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43, 1900, 603—612. (Über die Erwähnung der Rede bei Niceph. Call. Hist. eccl. 3, 32.) A. Puech, Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien (Université de Paris, Bibliothèque de la faculté des lettres 17), Paris 1903. Vgl. Puech, Les Apologistes grecs du 2^e siècle de notre Ère, Paris 1912, 148—171: „Tatien“. J. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, mit einleitender Gottes- und Schöpfungslehre (Inaug.-Diss.). Münster 1906, 8^o. C. L. Heiler, De Tatiani apologetae dicendi genere (Diss. inaug.), Marpurgi Catt. 1909, 8^o.

3. Das Diatessaron. — Größere Berühmtheit als die Rede an die Griechen erlangte Tatians Diatessaron. Doch ist dasselbe leider nicht in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten geblieben. Hören wir zunächst die ältesten Zeugen und Gewährsmänner. Laut Eusebius (Hist. eccl. 4, 29, 6) hat Tatian, nachdem er an die Spitze der Enkratiten getreten, „eine Art von Verbindung und Zusammenstellung der Evangelien“ (*συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν ὡς οἰδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων*) veranstaltet und dieselbe *τὸ διὰ τεσσάρων* (sc. *εὐαγγέλιων*) benannt. Zur Zeit, da Eusebius schrieb, war das Werk bei einigen noch in Gebrauch (*παρὰ τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται*); Eusebius selbst aber hat es allem Anscheine nach nicht gesehen, will vielmehr mit den Worten *ὡς οἰδ' ὅπως* ausdrücklich sein Unvermögen eingestehen. Genaueres über die Einrichtung und Beschaffenheit des Werkes mit-

zuteilen. Seine Inhaltsangabe bestätigt nur, was schon der Titel „Diatessaron“ erraten ließ, daß es sich um eine Evangelienharmonie oder eine aus den vier kanonischen Evangelien zusammengestellte Geschichte des Lebens und Wirkens des Herrn handelte. Dürftiger noch ist die Notiz des hl. Epiphanius (Haer. 46, 1). Tatian, sagt er, gilt als der Verfasser eines Buches, welches den Namen *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγελίων* führt, von etlichen aber Hebräerevangelium (*καθ' Ἑβραίων*, sc. *εὐαγγελίων*) geheißen wird. Theodoret von Cyrus hat das Buch genauer gekannt. Er beschließt seinen Bericht über den Häretiker Tatian (Haeret. fab. comp. 1, 20) mit folgenden Worten: „Dieser hat auch das sog. Diatessaron (*τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον εὐαγγελίων*) verfaßt, indem er die Genealogien (Mt 1, 1 ff und Lk 3, 23 ff) wegschnitt und ebenso alles andere, was sonst auf die Geburt des Herrn aus dem Samen Davids dem Fleische nach hinweist. Es haben aber nicht bloß die Parteigenossen Tatians (die Enkratiten oder Hydroparastaten) dieses Buch gebraucht, sondern auch die Anhänger der apostolischen Lehren, indem sie den Trug der Zusammensetzung nicht erkannten, sondern arglos das Buch als bequemes Compendium gebrauchten. Ich selbst fand mehr als zweihundert solcher Bücher, welche in den Gemeinden unserer Gegend in Ehren gehalten wurden; ich sammelte und vernichtete sie und führte statt ihrer die Evangelien der vier Evangelisten ein.“

In den meisten Gemeinden der Diözese Cyrus, deren Bischof Theodoret war, wurde syrisch gesprochen. Gleich im Osten von Antiochien, gewissermaßen gleich vor den Toren der Stadt, nahm das syrische Sprachgebiet seinen Anfang und erstreckte sich bis weit über den Tigris hinaus¹. Ein griechisches Diatessaron hätte in den Gemeinden Theodorets nicht „in Ehren gehalten werden“, d. h. ohne Zweifel in gottesdienstlichem Gebrauche stehen können, weil es unverständlich gewesen wäre. Theodoret muß von einem syrischen Diatessaron reden, und dementsprechend ist unter „den Evangelien der vier Evangelisten“ eine syrische Übersetzung der Evangelien zu verstehen. In den ostsyrischen Gemeinden hatte das Diatessaron nicht minder feste Wurzeln geschlagen. Auch zu Edessa, dem Mittelpunkte des kirchlichen Lebens der Syrer, ist das ganze 3. Jahrhundert hindurch das Diatessaron der ausschließlich gebrauchte Evangelientext gewesen, und erst seit der Mitte des 4. Jahrhunderts hat dasselbe nach und nach den vier Evangelien den Platz räumen müssen. Die letzteren nannte man „das Evangelium der Getrennten (דִּי-פְרָשָׁא)“, das Diatessaron „das Evangelium der Gemischten (דִּי-הֶמְשָׁא)“². Es

¹ Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1881, 39 ff.

² Die Herkunft und Bedeutung dieser Ausdrücke hat zuerst Zahn a. a. O. 105 ff klargestellt.

begreift sich daher, daß über die Anlage und den Wortlaut des Diatessaron die syrische Literatur weit reichere Aufschlüsse bietet als die griechische. Ein syrischer Vater, kein Geringerer als Ephräm, hat auch einen Kommentar über das Diatessaron hinterlassen und damit bis zu einem gewissen Grade die Rekonstruktion des Textes ermöglicht. Ephräm kannte auch eine syrische Übersetzung oder gar mehrere syrische Übersetzungen der vier Evangelien und wußte die Vorzüge des „Evangeliums der Getrennten“ vor dem „Evangelium der Gemischten“ wohl zu würdigen. Wenn er gleichwohl dieses letztere seinem Evangelienkommentar zu Grunde legte, so kann nur die Rücksicht auf den kirchlichen Gebrauch bestimmend gewesen sein. Sehr wahrscheinlich gibt der Kommentar Vorträge wieder, welche Ephräm in den Jahren 360—370 an der theologischen Lehranstalt zu Edessa gehalten hat, sei es nun in einem Konzept des Lehrers, sei es in der Nachschrift eines Schülers. Zu bedauern ist nur, daß der Kommentar nicht im syrischen Originale, sondern in einer armenischen Version aus dem 5. Jahrhundert überliefert ist, welche 1836 gedruckt und 1876 durch eine Übertragung ins Lateinische der gelehrten Arbeit zugänglich gemacht wurde¹.

Weitere syrische Quellen namhaft zu machen, aus denen sich Diatessaron-Fragmente haben gewinnen lassen, erscheint zwecklos. Aus der Zeit nach Ephräm wären verschiedene exegetische und liturgische Werke anzuführen, aus der Zeit vor Ephräm die den Jahren 336—345 angehörenden Homilien des sog. persischen Weisen, Aphraates, welcher gleichfalls das Diatessaron als Evangelientext

¹ Ephräms Kommentar steht armenisch unter den 1836 zu Venedig in 4 Oktavbänden von den Mechitaristen herausgegebenen, nur armenisch erhaltenen Werken Ephräms (2, 5—260). Eine lateinische Übersetzung des armenischen Textes von dem Mechitaristen J. B. Aucher veröffentlichte erst G. Mösinger: *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo Doctore Syro. In latinum translata a R. P. J. B. Aucher, Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Mösinger, Venetiis 1876, 8°*. Vgl. A. Harnack, *Tatians Diatessaron und Marciens Kommentar zum Evangelium bei Ephräm Syrns*. Ein Bericht: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 4, 1880—1881, 471—505. Harnack gibt übrigens im wesentlichen nur ein Referat über die Edition Mösingers. Genaueres über Ephräms Kommentar bei Zahn a. a. O. 44—72. Inzwischen sind jedoch weitere Beiträge zur Kenntnis des Kommentars erschienen. Fragmente des syrischen Textes des Kommentars, welche spätere syrische Kirchenschriftsteller aufbewahrt haben, wurden gesammelt von J. R. Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, London 1895, 8°. Vgl. zu dieser Sammlung Zahn, *Neue Quellenforschungen zum Diatessaron: Theol. Literaturblatt* 1896, 1—4 17—20. J. A. Robinson unterzog die für die Ausgabe der armenischen Version des Kommentars verwerteten Handschriften einer erneuten Durchsicht, und mit Hilfe Robinsons übersetzte Hill die in dem Kommentar enthaltenen Stücke des Diatessaron ins Englische. Siehe J. H. Hill, *A dissertation on the Gospel Commentary of S. Ephrem the Syrian*, Edinburgh 1896, 8°.

benutzt hat. Im Jahre 1888 aber ward durch Ciasca eine arabische Evangelienharmonie ans Licht gezogen, welche sich selbst als eine Übersetzung des syrischen Textes des Diatessaron bezeichnet. Der Übersetzer ist nach handschriftlicher Angabe der berühmte nestorianische Mönch Abulfarag Abdallah Ibn Ettajib gewesen, gestorben am 31. Oktober 1013 zu Bagdad. Ciasca konnte für seine Ausgabe und Übersetzung des arabischen Textes zwei Handschriften verwenden, eine der Vatikana aus dem 12. und eine des Museo Borgiano aus dem 14. Jahrhundert; später wurden zu Beirut drei Blätter einer dritten Handschrift, vom Jahre 1332, aufgefunden und durch Cheikho und wiederum durch Graf zum Druck befördert. Der syrische Text, welcher dem arabischen zu Grunde liegt, ist nach den Untersuchungen Sellins freilich nicht der ursprüngliche Wortlaut des syrischen Diatessaron, sondern eine im 5. oder 6. Jahrhundert nach der damals bei den Syrern gebräuchlichen, unter dem Namen Peschitto gehenden Evangelienversion vorgenommene Überarbeitung des Diatessaron. Aber auch zur Ermittlung des ursprünglichen syrischen Wortlauts leistet der arabische Text schätzenswerte Dienste; ja er wird vorläufig sogar als der wertvollste aller Zeugen des syrischen Diatessaron bezeichnet werden müssen. Nachforschungen über die Herkunft des arabischen Textes haben Euringer zu der Vermutung gedrängt, „daß das lang gesuchte und vermißte syrische Diatessaron in der Bibliothek des nestorianischen Patriarchats zu Kotschannis oder noch wahrscheinlicher zu Aschita (Kurdistan), dem Zentrum nestorianischer Gelehrsamkeit, des entdeckenden Europäers wartet“¹.

Bis zur Erfüllung dieser Hoffnung ist unter den Quellen für die Kenntnis des Diatessaron auch noch die längst bekannte, durch den sog. Codex Fuldensis überlieferte lateinische Evangelienharmonie zu nennen. Dieser Kodex ist eine um 545 zu Capua auf Geheiß und unter Aufsicht des dortigen Bischofs Viktor hergestellte Abschrift des lateinischen Neuen Testaments. An Stelle der vier Evangelien jedoch hat Viktor eine lateinische Evangelienharmonie aufnehmen lassen, deren Ursprung noch in Dunkel gehüllt ist. Jedenfalls aber ist sie nach dem Vorbilde des Diatessaron ausgearbeitet worden, unter Benutzung des von Hieronymus um 383 revidierten lateinischen Textes der Evangelien, wahrscheinlich um 500. Die ganze Komposition des Diatessaron ward beibehalten, der Wortlaut durch den Evangelientext der Vulgata ersetzt. Bald nachher indes, noch vor der Zeit, da Viktor ihr einen Platz in seiner Handschrift anwies, hat diese Harmonie tiefgreifende Änderungen und Umgestaltungen erfahren. Das Exemplar, welches Viktor in die Hände fiel, hatte weder einen Titel noch einen

¹ Euringer, Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons, Freiburg i. Br. 1912, 60.

Verfassernamen. Auf der Suche nach dem Verfasser erinnerte sich der gelehrte Bischof, wie er in einer Vorbemerkung selbst erzählt, der Mitteilungen des Eusebius über das Werk Tatians und über den harmonistischen Versuch des Alexandriner Ammonius (Eus., Ep. ad Carpianum), und er entschied sich für die Annahme, er habe das Werk Tatians wiedergefunden. In der Folge ist die Harmonie aus dem Codex Fuldensis oftmals abgeschrieben und auch wiederholt gedruckt worden, bald unter Tatians bald unter des Ammonius Namen. Eine deutsche Übersetzung des lateinischen Textes, welche in den Jahren 820—830 zu Fulda entstanden und von dem Sänger des „Heliand“ benutzt worden ist, pflegt „der deutsche Tatian“ genannt zu werden. Indessen sind, wie gesagt, die Züge des Diatessaron in dieser Harmonie stark verwischt.

Zahn hat im Jahre 1881 mit bekannter Umsicht und Gründlichkeit den Text des Diatessaron in lateinischer Übersetzung wiederherzustellen unternommen¹. Er benutzte außer der erwähnten lateinischen Evangelienharmonie und den Homilien des Aphraates als Hauptquelle den Kommentar Ephräms. Anderweitige syrische Fragmente und die arabische Übersetzung waren noch nicht zugänglich. Doch vermochte Zahn schon ein im großen und ganzen scharf umrissenes Bild des Werkes zu geben, ein Bild, welches die älteste noch erreichbare Evangelienharmonie als eine sehr achtungswerte Leistung erscheinen ließ. Der Verfasser hat klar erkannt, daß jeder Versuch, den Inhalt der vier Evangelien zu einer einheitlichen Geschichte des Lebens des Herrn zu verknüpfen, das chronologische Fachwerk dem vierten Evangelium entnehmen muß. Den Prolog des hl. Johannes bzw. die ersten Verse desselben stellte er an die Spitze seines Berichtes, und als Grenzmarken der öffentlichen Tätigkeit des Herrn verwendete er die von Johannes bezeugten Paschafeste. Die Erzählungen über die Geburt und die Kindheit des Herrn, die Taufe, die Versuchung, die Berufung der ersten Jünger und die Hochzeit zu Kana werden gewissermaßen zu einer Einleitung zusammengefaßt. Die öffentliche Tätigkeit beginnt mit dem Paschafeste, an welchem der Herr zum erstenmal in Jerusalem auftrat, und schließt mit dem Paschafeste, an welchem der Herr zu Jerusalem starb. Der Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt bilden den Schluß. In den vom vierten Evangelisten dargebotenen Rahmen werden die Mitteilungen der Synoptiker eingeschoben, wenngleich manche synoptische Perikopen völlig übergangen worden sind. Apokryphe Schriften werden, wie ja auch schon der Titel „Diatessaron“ besagt, nicht zugezogen, während die Geschichtlichkeit des gesamten Inhaltes der kanonischen Evangelien als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Der Umfang der außer-

¹ Zahn, Forschungen usf. 1, 112 ff.

kanonischen Elemente, erklärt Zahn, „mag zu dem der kanonischen Elemente im Verhältnis von eins zu tausend gestanden haben“¹. Das Diatessaron ist ein imposantes Denkmal der kirchlichen Überlieferung über „das viergestaltige Evangelium“.

Die Abfassung des Werkes wird von den ältesten Gewährsmännern in die häretische Lebensperiode Tatians, in die Zeit nach dem Jahre 172/173, verlegt. Nach Eusebius war Tatian schon Führer der Enkratiten, als er Hand an das Diatessaron legte; nach Theodoret ist das Buch zwar auch von Rechtgläubigen arglos gebraucht worden, aber doch häretischen Ursprungs und häretischen Charakters gewesen. Zahn² hat das Urteil Theodorets „sehr verkehrt“, ja „borniert“ gefunden: das Diatessaron stehe auf dem Boden der katholischen Glaubensregel und zeige keine Spuren häretischen Geistes, es seien keine apokryphen, dieser oder jener Sonderansicht günstigen Zusätze eingeflochten, und es seien keine kanonischen, der häretischen Anschauung vielleicht unbequeme Stücke ausgemerzt worden. Aber größere apokryphe Zusätze waren schon durch den Zweck und die Aufgabe des Verfassers ausgeschlossen. Sollte das Buch ein Diatessaron sein, so durfte es nichts anderes bieten, als was in den vier Evangelien stand. Weggeschnitten waren laut den Worten Theodorets die Genealogien und ebenso alles andere, was sonst auf die Geburt des Herrn aus dem Samen Davids dem Fleische nach hinweist. Wenn Zahn in der Beseitigung der Genealogien „nicht eine antikatholische, sondern eine hyperkatholische Tat“ erblickt, weil nämlich diese Genealogien von Häretikern zum Beweise der bloßen Josephssohnschaft Jesu mißbraucht worden, während dieselben für Tatians Anschauung bedeutungslos gewesen seien, so ist nicht zu verkennen, daß der alte Bischof von Cyrus für das, was katholisch ist oder war, ein feineres Gefühl besessen hat. Die Streichung der Genealogien erinnert sofort an die Nachricht des hl. Irenäus (*Adv. haer.* 1, 28, 1), Tatian habe in Übereinstimmung mit andern Gnostikern die Ehe als ein Verderben und eine Hurerei bezeichnet. Eine Evangelienharmonie konnte, wenn sie anders ihrem Namen gerecht werden wollte, den häretischen Standpunkt des Verfassers nur versteckt und nebenher zum Ausdruck gelangen lassen, und von katholischer Seite konnten derartige Eintragungen über dem Hauptinhalte um so leichter übersehen werden, wenn der Gebrauch des Buches durch äußere Umstände empfohlen wurde.

¹ Zahn, *Forschungen* usf. I, 263. Doch dürfte Zahn den Umfang des apokryphen Stoffes zu eng bemessen haben. Über Spuren apokrypher Schriften oder außerkanonischer Überlieferungen im Diatessaron vgl. etwa Connolly, *The Diatessaron in the Syriac Acts of John: The Journ. of Theol. Studies* 8, 1907, 571 ff. Vogels, *Der Lanzensich vor dem Tode Jesu: Bibl. Zeitschr.* 10, 1912, 396 ff.

² A. a. O. I, 263 ff.

Solche äußere Umstände waren damit gegeben, daß die syrische Christenheit zur Zeit der Abfassung und Einführung des Diatessaron eine syrische Übersetzung der vier Evangelien noch nicht besaß. Das Diatessaron konnte deshalb so weite Verbreitung und so unbestrittene Herrschaft in ost- und westsyrischen Kirchengemeinden erlangen, weil es der erste syrische Evangelientext war, den es überhaupt gegeben hat. Wäre schon eine syrische Übersetzung der vier Evangelien vorhanden und in Gebrauch gewesen, so hätte sie nicht mehr durch das Diatessaron verdrängt werden können. Eine Zeitlang schien die Priorität des Diatessaron in Frage gestellt zu werden durch zwei erst im 19. Jahrhundert bekannt gewordene syrische Übersetzungen der vier Evangelien, den sog. „Syrus Curetonianus“, zuerst 1858 durch W. Cureton herausgegeben, und den sog. „Syrus Sinaiticus“, 1892 durch Mrs Lewis in dem Katharinenkloster am Sinai entdeckt, syrische Evangelientexte, welche sich zu der späteren Peschitto ähnlich verhalten, wie zwei lateinische Evangelientexte aus vorhieronymianischer Zeit zu der späteren Vulgata. Die Überschrift des Syrus Curetonianus: „Evangelium der Getrennten“, und die Unterschrift des Syrus Sinaiticus: „Zu Ende ist das Evangelium der Getrennten“, welche auf „das Evangelium der Gemischten“ zurückweisen, also das Diatessaron schon kennen, werden Schreiberhänden angehören. Nach Ausweis des Textes aber müssen auch die Urheber dieser beiden Evangelienübersetzungen das Diatessaron schon gekannt haben. Eben jene Harmonistik, welche dem Diatessaron sein eigentümliches Gepräge gibt, schimmert auch in diesen beiden Texten noch deutlich durch. Vogels hat im einzelnen zu veranschaulichen versucht, daß Syrus Curetonianus und Syrus Sinaiticus vom Diatessaron beeinflusst sind und daß Syrus Curetonianus „der ältere, von Tatianismen am meisten durchsetzte“, Syrus Sinaiticus „der jüngere, von Tatian mehr befreite“ Text ist¹.

Quelle und Vorlage für das Diatessaron war nach dem Gesagten nicht ein syrischer, sondern der griechische Evangelientext. In welcher Sprache ist das Diatessaron selbst abgefaßt worden? Entgegen der bis dahin herrschend gewesenen Voraussetzung, daß das Diatessaron griechisch geschrieben worden sei und der von den Syrern gebrauchte Text eine Übersetzung dargestellt habe, behauptete Zahn, der syrische Text habe als Original zu gelten und ein griechisches Diatessaron

¹ Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron, Freiburg i. Br. 1911, 8. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, Leipzig 1903, hatte den Curetonianus für nachtatianisch, den Sinaiticus für vortatianisch gehalten. Dagegen haben F. Cr. Burkitt, Euangelion da-Mepharreshe, Cambridge 1904, 2, 173 ff, und H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, Berlin 1902—1910, 1582 ff, in Übereinstimmung mit Vogels den Curetonianus wie den Sinaiticus als nachtatianisch bezeichnet.

habe überhaupt nicht existiert¹. Sicher ist, daß das Buch, wo immer es dem Forscher als greifbare Größe entgegentritt, in syrischem Gewande erscheint; kaum weniger sicher, daß Tatian von Haus aus syrisch gesprochen und daß er die spätere Hälfte seines Lebens wieder im Orient zugebracht hat. Eine große Schwierigkeit aber verursacht der griechische Titel. Seit seiner ersten Erwähnung in der Literatur haftet dem Buche der Name „Diatessaron“ an, und schon Eusebius führt diesen Namen auf Tatian selbst zurück. Ein griechischer Titel für ein syrisches Buch ist schwer verständlich. Dazu kommen jedoch die Ergebnisse oder Postulate der neutestamentlichen Texteskritik. Die Überlieferungsgeschichte der Evangelien setzt, scheint es, ein Diatessaron voraus, nicht bloß auf syrischem, sondern auch auf griechischem und überdies auch auf lateinischem Boden. Der Evangelientext des doppelsprachigen Codex D (Cantabrigiensis), der griechische sowohl wie der lateinische Text, hat nach Vogels unter der Einwirkung eines Diatessaron, eines griechischen und eines lateinischen Diatessaron, seine eigenartige Fassung erhalten. Die auffälligen Übereinstimmungen zwischen altsyrischen und altlateinischen Evangelientexten in harmonisierenden Lesarten sind wiederum aus Beeinflussung der syrischen Texte durch ein syrisches, und der lateinischen Texte durch ein im wesentlichen gleichlautendes lateinisches Diatessaron zu erklären. Ja sehr wahrscheinlich verhält es sich auf lateinischem Sprachgebiete ganz ähnlich wie auf syrischem: ein lateinisches Diatessaron ist der erste lateinische Evangelientext gewesen². In allen diesen Sätzen hat v. Soden, wohl der kompetenteste Beurteiler, Vogels zugestimmt.

Nichtsdestoweniger wird es unzutreffend sein, von einem griechischen und lateinischen Diatessaron Tatians zu reden. Aus der Gesamtheit der angeführten Beobachtungen scheint sich vielmehr folgender Tatbestand abzuheben. Das Diatessaron Tatians war in syrischer Sprache abgefaßt und für syrische Christen bestimmt und ist außerhalb der syrisch sprechenden Teile des Römerreiches im Altertum kaum bekannt geworden. Es war aber kein Originalwerk, sondern Übersetzung oder Überarbeitung einer griechischen Evangelien-

¹ Zahn, Forschungen usf. 1, 268 ff; 2, 292 ff; Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 1888, 389 ff. Der syrische Diatessarontext würde nach Zahn unmittelbar auf dem griechischen Evangelientexte beruhen, ähnlich wie etwa die deutsche Evangelienharmonie Ofrids von Weiffenburg auf dem lateinischen Vulgatatexte, nicht auf einer deutschen Evangelienübersetzung, fußt.

² Vogels, Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis: Texte und Untersuchungen usf. 36, 1 a, Leipzig 1910. Vgl. dazu v. Soden in „Theol. Literaturzeitung“ 1911, 201 ff. Es sei gestattet, daran zu erinnern, daß auch die Deutschen die Evangelien in ihrer Sprache zuerst durch zwei Evangelienharmonien kennen gelernt haben, den „deutschen Tatian“ und das Evangelienbuch Ofrids von Weiffenburg.

harmonie, jener Evangelienharmonie, deren älteste Spuren uns in den Apologien Justins entgegentreten¹. Dieses griechische Diatessaron, welches er zu Rom kennen gelernt hatte, hat Tatian nicht vor 172/173 im Orient, unter Beibehaltung des Titels des Originals, ins Syrische übertragen. Früher oder später hat eine unbekannte Hand das griechische Diatessaron ins Lateinische übertragen.

Die ältere Literatur über das Diatessaron, aus welcher namentlich C. Aen. Semisch, *Tatiani Diatessaron*, Vratislav. 1856, 8°, hervorzuheben wäre, ist völlig antiquiert worden durch die Arbeit Zahns: *Tatians Diatessaron* (Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 1), Erlangen 1881. Das Werk zerfällt in vier Abschnitte: „Die geschichtliche Bezeugung des Diatessaron“ (S. 1—111), „Der Text“ (S. 112—219), „Der Ursprung des Diatessaron“ (S. 220—292), „Nachbildungen in andern Sprachen“ (S. 293—328). Vgl. das Referat Hilgenfelds in *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie* 26, 1883, 111—124. Ergänzungen und Fortsetzungen seiner Studien lieferte Zahn in *„Forschungen usf.“*, Tl 2, 1883, 286—299: „Kleine Beiträge zu Tatians Diatessaron“, und sodann in seiner *„Gesch. des neutestamentl. Kanons* 1. 1, 1888, 369—429: „Das ursprüngliche Neue Testament der syrischen Kirche“; 2, 2, 1892, 530—556: „Zu Tatians Diatessaron“. Vgl. noch Zahn, *Art. Evangelienharmonie* in *„Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche“* 5, 1898, 653—661. J. P. P. Martin, *Le Διά τατιαζάρων* de Tatiën: *Revue des questions historiques* 33, Paris 1883, 349—394; 44, 1888, 5—50. Hemphill, *The Diatessaron of Tatian*, London 1888, 8°. E. Salvatori, *Il „Diatessaron“ di Taziano*, Firenze 1889, 8°. J. R. Harris, *The Diatessaron of Tatian: a preliminary study*, London 1890, 8°. M. Maher, *Recent evidence for the authenticity of the Gospels: Tatian's Diatessaron*, London 1893, 8°. A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron*, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht: Zahn, *Forschungen usf.* 7, 1, Leipzig 1903. A. A. Hobson, *The Diatessaron of Tatian and the Synoptic Problem*, Chicago 1904, 8°. J. Hontheim, *Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians*: *Theol. Quartalschr.* 90, 1908, 204—255 339—376. R. H. Connolly, *A side-light on the methods of Tatian*: *The Journ. of Theol. Stud.* 12, 1911, 268—273. H. J. Vogels, *Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron*: *Bibl. Studien* 16, 5, Freiburg i. Br. 1911.

Einige Fragmente des syrischen Textes des Diatessaron in Form von Zitaten späterer syrischer Kirchenschriftsteller veröffentlichte H. Goussen, *Studia theologica*, Fasc. I: *Apocalypsis S. Joannis Aposteli versio sahidica. Accedunt pauca fragmenta genuina diatessaroniana*, Lipsiae 1895, 62—67. Alle diese Fragmente finden sich auch, und zwar mit vollständigeren Angaben über den jedesmaligen Zusammenhang und die Einführungsformeln, bei J. R. Harris, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron*, London 1895, 8°. Vgl. Zahn in *„Theol. Literaturblatt“*, 1896, 1—4 17—20. Siehe auch G. A. Barten and H. H. Spoor, *Traces of the Diatessaron of Tatian in Harelean Syriac Lectionaries*: *Journ. of Bibl. Lit.* 24, 1906, 179—195. H. H. Spoor, *Spuren eines syrischen Diatessarons*: *Zeitschr. der deutschen Morgenländ. Gesellsch.* 61, 1907, 850—859. R. H. Connolly, 1. *The Diatessaron in the Syriac Acts of John*; 2. *Jacob of Serug and the Diatessaron*: *The Journ. of Theol. Stud.* 8, 1907, 571—590.

¹ S. vorhin § 18, 10, S. 253.

Die arabische Übersetzung des Diatessaron edierte Ciasca: *Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice*. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit P. A. Ciasca, Romae 1888, 4°. Vgl. Ciascas Abhandlung „De Tatiani Diatessaron arabica versione“, zuerst bei J. B. Pitra, *Analecta sacra* 4, 1883, 165—187, gedruckt, in zweiter, verbesserter Separat- ausgabe 1888 zu Rom in 4° erschienen. Die „translatio latina“ Ciascas wurde ins Englische übersetzt von J. H. Hill, *The Earliest Life of Christ ever compiled from the Four Gospels: being the Diatessaron of Tatian (circa a. d. 160). Literally translated from the Arabic Version*, Edinburgh 1894, 8°. Der arabische Text wurde, unabhängig von Ciasca, ins Englische übersetzt von H. W. Hogg und Frau in „Ante-Nicene Christian Library“, addit. vol., Edinburgh 1897, 33—158. Die Beirut- Fragmente des arabischen Textes veröffentlichten P. L. Cheikho, *Chrestomathia arabica*, Beryti 1897, 203—205, und vollständiger G. Graf bei S. Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons*. Mit einer Textbeilage: *Die Beirut- Fragmente*, herausgeg. u. übers. von G. Graf: *Biblische Studien* 17, 2, Freiburg i. Br. 1912. Euringer ist der Provenienz der drei Handschriften der arabischen Übersetzung und der Persönlichkeit des Übersetzers nachgegangen. Über die syrische Vorlage der arabischen Übersetzung, ein nach der Peschitto überarbeitetes Diatessaron, siehe namentlich E. Sellin in Zahn's „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons“ usf., *TI* 4, 1891, 225—246: „Der Text des von A. Ciasca (Rom 1888) herausgegebenen arabischen Diatessaron“.

Die lateinische Nachbildung des Diatessaron oder die durch den Codex Fuldensis überlieferte Evangelienharmonie ist, wie schon gesagt, oft gedruckt worden, bald unter Tatians, bald unter des Ammonius Namen (so auch bei Migne, *PP. Lat.* 68, 251—358). Den zuverlässigsten Text bietet Ranke: *Codex Fuldensis. Novi Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomenis introduxit, commentariis adornavit E. Ranke*, Marpurgi 1868, 8°. Einige Nachträge zu der Ausgabe Rankes bei C. Scherer, *Die „Codices Bonifatiani“ in der Landesbibliothek zu Fulda, in der Festgabe zum Bonifazius-Jubiläum 1905*, Fulda 1905, 6—12. Schmeller und Sievers geben den lateinischen Text der „Harmonie“ in Verbindung mit der alten deutschen Übersetzung aus den Jahren 820—830: *Ammonii Alexandrini quae et Tatiani dicitur harmonia evangeliorum in latinam linguam et inde ante annos mille in francicam translata*, Edente J. A. Schmeller, Viennae 1811, 4°: „Tatian“. Lateinisch und altddeutsch mit ausführlichem Glossar herausgeg. von E. Sievers: *Bibliothek der ältesten deutschen Literaturdenkmale* 5, Paderborn 1872; 2. Ausg. 1892. Näheres über diese „Harmonie“ und ihr Verhältnis zum Diatessaron bei Zahn, *Forschungen* usf. 1, 1—5 298—313; 2, 292—299; *Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 1, 1, 415 bis 418. Vgl. auch A. Hillscher, *Die Verfasserfrage im althochdeutschen „Tatian“*, *TI* 1 (Progr.), Posen 1901, 4°. (Hillscher weist mehrere Übersetzer nach.)

Über eine kurze griechische Evangelienharmonie, welche von Ottmar Nachtigall oder, wie der Humanist sich selbst nannte, Luseinius 1523 zu Augsburg herausgegeben wurde und welche gleichfalls von dem Diatessaron abhängig zu sein scheint, s. Zahn, *Forschungen* usf. 1, 313—328.

Vgl. endlich noch Zahn, *Zur Gesch. von Tatians Diatessaron im Abendland*: *Neue kirchl. Zeitschr.* 5, 1891, 85—120. Hier ist zuvörderst von einer noch ungedruckten lateinischen Evangelienharmonie des 13. Jahrhunderts in *Cod. Monac. lat.* 10925 die Rede (S. 87—107), und sodann von einer gleichfalls noch ungedruckten deutschen Evangelienharmonie des 14. Jahrhunderts

in Cod. Monac. germ. 532 (S. 107—115). Folgen Bemerkungen über die Geschichte des lateinischen „Tatian“ oder der „Harmonie“ des Cod. Fuldensis (S. 115—120).

4. Verlorengegangene Schriften. — In der „Rede an die Griechen“ gedenkt Tatian selbst zweier Schriften, welche er früher schon der Öffentlichkeit übergeben hatte. Die eine derselben war *Περὶ ζώων* (Or. 15), „Über die Tiere“, betitelt, und der Zusammenhang, in welchem diese Schrift zitiert wird, scheint die Vermutung zu rechtfertigen, daß dieselbe Erörterungen über die Natur des Menschen im Gegensatze zur Natur der Tiere enthielt¹. Mit den Worten „wie wir anderswo nachgewiesen haben“ (*ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν*, Or. 16) verweist Tatian auf eine Schrift, welche sich über die Natur der Dämonen verbreitet haben muß, also schwerlich mit der Schrift über die Tiere identifiziert werden darf. Auch Justin hat, wie früher erwähnt wurde (§ 18, 7), in einer nicht mehr erhaltenen Schrift an die Griechen „genaue Untersuchungen über die Natur der Dämonen angestellt“ (Eus., Hist. eccl. 4, 18, 3). Für kommende Tage kündigt Tatian ein Buch an *Πρὸς τοὺς ἀποσχισμένους τὰ περὶ θεοῦ* (Or. 40), etwa „Gegen diejenigen, welche über die Theologie gehandelt haben“, vielleicht eine Bekämpfung heidnischer Einwürfe gegen das Christentum. Ob er ein solches Buch veröffentlicht hat, ist nicht bekannt.

Durch Tatians Schüler Rhodon (bei Eus. a. a. O. 5, 13, 8) lernen wir ein „Buch der Probleme“ (*προβλημάτων βιβλίον*) kennen, in welchem Tatian den heiligen Schriften Unrichtigkeiten und Widersprüche nachzuweisen versucht hatte (*τὸ ἀσχετὸν καὶ ἐπιτεκμημένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσημένον*). Unter den heiligen Schriften sind ohne Zweifel die Schriften des Alten Testaments zu verstehen, und das Buch der Probleme stammte jedenfalls aus der gnostischen Lebensperiode Tatians. Dasselbe mag sich nahe berührt haben mit den „Syllogismen“ des Apelles, des Schülers Marcions, welche dartun wollten, daß die Bücher Mosis nur Unwahrheiten enthielten. Rhodon hat später in Wort und Schrift das Alte Testament gegen die Angriffe der Marcioniten in Schutz genommen und hat sich wenigstens mit der Absicht getragen, auch den „Problemen“ Tatians „Lösungen der Probleme“ (*προβλημάτων ἐπιλύσεις*) entgegenzustellen (Eus. a. a. O.).

Gnostischen, speziell enkratitischen Tendenzen diene auch die von Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 12, 81) erwähnte und bekämpfte Schrift Tatians „Über die Vollkommenheit nach den Vorschriften des Erlösers“ (*περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα κατὰρτισμῶν*). Hier hat Tatian

¹ Auf dem Wege einer Änderung des überlieferten Textes (Or. 15) gelangt Ponschab, Tatians Rede an die Griechen, Metten 1895, 7 16, zu der Annahme, die fragliche Schrift habe über das Wesen der *ψυχῆ* gehandelt und eine „Philosophie der Lebewesen“ dargestellt.

insbesondere die Verwerflichkeit der Ehe behauptet und sogar dem Worte des Apostels 1 Kor 7, 5 einen Beweis für seine These entnehmen wollen.

Nach Eusebius (Hist. eccl. 4, 29, 6) wurden Tatian Metaphrasen oder Korrekturen von Aussprüchen des hl. Paulus beigelegt. „Man sagt“, schreibt der Kirchenhistoriker, „daß er es gewagt habe, gewisse Worte des Apostels umzuschreiben (*μεταφράσαι*), wie um die Fassung des Ausdrucks (*τῶν τῆς ἐπιτομῆς ἀνυπαξίαν*) zu verbessern.“ Es könnte von gelegentlichen Besprechungen und Zurechtstellungen paulinischer Worte in andern Schriften Tatians die Rede sein, nach dem Beispiele der von Klemens von Alexandrien (a. a. O.) aufbewahrten Ausführung über 1 Kor 7, 5 in der Schrift über die Vollkommenheit. Zahn¹ will die Notiz des Kirchenhistorikers auf eine Übersetzung der paulinischen Briefe durch Tatian aus dem Griechischen ins Syrische bezogen wissen. Von Interesse ist auch die Mitteilung des hl. Hieronymus (Comm. in Tit. praef.), Tatian habe einige Briefe des hl. Paulus verworfen, den Brief an Titus jedoch ausdrücklich für echt erklärt². Aus den weiteren Angaben des hl. Hieronymus über andere Gnostiker darf vielleicht geschlossen werden, daß es die zwei Briefe an Timotheus und der Brief an die Hebräer waren, welche Tatian nicht anerkannte, etwa in einer seiner gnostischen Schriften als nicht beweiskräftig ablehnte. Daß er eben diese Briefe auch von einer eventuellen Übersetzung der paulinischen Briefe ins Syrische ausgeschlossen hätte, würde daraus nicht gefolgert werden dürfen.

Die Zeugnisse über die verlorengegangenen Schriften bzw. die Fragmente dieser Schriften pflegen den Ausgaben der „Rede an die Griechen“ angehängt zu werden: siehe de Otto, Corpus apolog. christ. 6, 164—175; Schwartz, Tatiani Oratio 48—50. Vgl. auch die Zusammenstellungen bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 388—391; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 486 ff. Außer den im Texte erwähnten Zeugnissen kommen noch einige Zitate aus Tatian oder Referate über Tatian bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Hieronymus in Betracht. Die Stelle Hier., Comm. in Gal. ad 6, 8 (de Otto a. a. O. 166—167) gehört nicht hierhin, weil dort nicht mit älteren Ausgaben „Tatianus“, sondern mit den Handschriften „Cassianus“ zu lesen ist. Vgl. unten § 27, 10.

§ 20. Miltiades.

Miltiades muß ein Zeitgenosse Tatians gewesen sein, und vielleicht hat er auch, wie Tatian, zur Schule Justins gehört. In einer Aufzählung der literarischen Gegner des Gnostikers Valentinus bei Tertullian (Adv. Valent. 5) steht Miltiades zwischen Justin und Irenäus.

¹ Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 423 ff.

² Diese Mitteilung des hl. Hieronymus hat Zahn früher beanstandet (Forschungen nsf. 1, 6 A. 4), später jedoch zugelassen (Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 426 ff.).

Bei Hippolytus oder dem Verfasser des „Kleinen Labyrinths“ (Eus., Hist. eccl. 5, 28, 4) erhält Miltiades unter den Apologeten und Bekämpfern der Häresien seinen Platz zwischen Justin und Tatian. Der anonyme Antimontanist aus dem Jahre 192/193 endlich (bei Eus. a. a. O. 5, 17, 1) redet von „Bruder Miltiades“ in einer Weise, welche den Gedanken nahe legt, Miltiades sei 192/193 noch unter den Lebenden gewesen. Mit Sicherheit aber darf aus der Ausdrucksweise wie aus dem Inhalte der Mitteilungen des Anonymus geschlossen werden, daß Miltiades, ebenso wie der Anonymus selbst, ein Kleinasiate war. Wenn Miltiades bei Tertullian (a. a. O.) „ecclesiarum sophista“ genannt wird, so ist dieses Epitheton nach dem Zusammenhange auf die Bekämpfung der Montanisten durch Miltiades zu beziehen, und „sophista“ ist deshalb im Munde des Montanisten Tertullian wohl nicht lediglich so viel als „philosophus“ oder „rhetor“, sondern mit üblem Nebengeschmack so viel als Wortkünstler. Immerhin jedoch gibt das Wort zu der Vermutung Anlaß, daß Miltiades, ähnlich wie Justin und Tatian, Philosoph oder Rhetor gewesen ist, und durch eine noch zu erwähnende Stelle bei Eusebius wird diese Vermutung zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben.

Leider sind sämtliche Schriften des Philosophen Miltiades dem Zahne der Zeit zum Opfer gefallen. Folgende sind dem Titel oder dem Gegenstande nach bekannt.

Der Antimontanist bei Eusebius (a. a. O. 5, 17, 1) gedenkt einer Schrift, in welcher Bruder Miltiades den Montanisten gegenüber den Nachweis erbracht hatte, daß ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe, *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφητεῖν ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Vermutlich soll mit diesen Worten nicht der Titel der Schrift angegeben, sondern das Thema derselben gekennzeichnet sein. Jedenfalls hat Miltiades, in Übereinstimmung mit den übrigen Gegnern des Montanismus, das ekstatische Reden der montanistischen Propheten für einen Beweis von Pseudopropheteie erklärt¹.

Den Bemerkungen bei Tertullian (a. a. O.) und bei Hippolytus (a. a. O.) ist zu entnehmen, daß Miltiades gegen die Gnostiker, speziell gegen die Valentinianer, in die Schranken getreten war.

Die apologetischen Schriften, auf welche Hippolytus nur anspielt, werden genauer bezeichnet von Eusebius (a. a. O. 5, 17, 5). Es waren ein Werk gegen die Griechen (*πρὸς Ἕλληνας*) in zwei Büchern, ein Werk gegen die Juden (*πρὸς Ἰουδαίους*) in zwei Büchern, und „eine an die weltlichen Machthaber gerichtete Schutzschrift für die Philosophie, zu welcher er (Miltiades) sich bekannte“ (*πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας ὑπὲρ ἧς μετήξει φιλοσοφίας πεποιήτων ἀπολογίων*). Der Titel der letztgenannten Schrift mag etwa gelautet haben: *ὑπὲρ τῆς*

¹ Vgl. G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 26.

κατὰ Ἀποστολοῦς ἐπιλοοσίᾳς. Die Wahl des Ausdrucks deutet, wie schon bemerkt, darauf hin, daß Miltiades sich der Philosophie zugewandt hatte und dieselbe professionsmäßig betrieb. Unter den „weltlichen Machthabern“, an welche die Schrift adressiert war, sind wohl nicht Provinzialstatthalter, sondern Kaiser zu verstehen, etwa Mark Aurel (161—180) und sein Mitregent Lucius Verus (161—169)¹.

Die Notizen über Miltiades bei Hieronymus (De vir. ill. 39; Ep. 70, ad Magnum, 4) sind samt und sonders Eusebius entlehnt.

Die Zeugnisse der alten Schriftsteller über Miltiades sind zusammengestellt bei de Otto, Corpus apol. christ. 9, Jenae 1872, 364—373. Vgl. Harnack in „Texte und Untersuchungen“ usf. 1, 1—2, 1882, 278—282: „Die Schriften des Miltiades“: ders., Gesch. der altchristl. Lit. 1, 255 f.; 2, 1, 361 f.

§ 21. Apollinaris von Hierapolis.

Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien zur Zeit Mark Aurels (161—180), hat auch zahlreiche apologetische und polemische Schriften hinterlassen, welche indessen gleichfalls ausnahmslos zu Grunde gegangen sind. Unser Wissen um diese Schriften verdanken wir hauptsächlich Eusebius. „Von Apollinaris“, berichtet Eusebius (Hist. eccl. 4, 27), „befinden sich viele Schriften in den Händen vieler. Die mir bekannt gewordenen Schriften sind folgende: die Schrift an den vorhin genannten Kaiser (Mark Aurel), fünf Bücher gegen die Griechen (πρὸς Ἕλληνας), zwei Bücher über die Wahrheit (περὶ ἀληθείας), zwei Bücher gegen die Juden (πρὸς Ἰουδαίους)² und was er nach diesen Schriften gegen die Sekte der Phrygier (Montanisten) geschrieben hat, welche nicht lange vorher gestiftet worden war.“

Auf Grund anderweitiger Angaben des Eusebius sowie der Zeugnisse späterer Kirchenschriftsteller läßt sich dieses Schriftenverzeichnis noch etwas ergänzen und erläutern.

Die Schrift an Kaiser Mark Aurel bezeichnete Eusebius an einer früheren Stelle der Kirchengeschichte (I, 26, 1) als eine Schutzschrift

¹ Vgl. de Otto, Corpus apol. christ. 9, 367 f. — Der Hypothese Seebergs, die Apologie des Miltiades an die weltlichen Machthaber liege in der unter dem Namen Melito von Sardes syrisch überlieferten Apologie noch vor, soll weiter unten, bei Melito (§ 36, 3 c) gedacht werden.

² Die Worte καὶ πρὸς Ἰουδαίους α' β' sind beanstandet worden. Da sie in einer der besten Handschriften des griechischen Textes der Kirchengeschichte des Eusebius (Cod. Paris. gr 1430 saec. XI) fehlen und auch den lateinischen Textzeugen (Rufinus in seiner Übersetzung der Kirchengeschichte und Hieronymus in seinem Exzerpte De vir. ill. 26) unbekannt sind, so schienen sie ein späteres und unglaubwürdiges Einschlebsel zu sein, aus der Notiz der Kirchengeschichte über Miltiades (5, 17, 5; vgl. § 20) in die Notiz über Apollinaris (4, 27) herübergenommen. Der neueste Herausgeber der Kirchengeschichte, Ed. Schwartz, hat die Worte jedoch als echt anerkannt.

für den christlichen Glauben (*λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως*). In der Chronik (ad a. Abr. 2187) hatte Eusebius des Bischofs Apollinaris beim elften Jahre Mark Aurels gedacht, und wahrscheinlich hatte er dieses Datum den Schriften des Apollinaris selbst, und zwar vermutlich seiner Apologie, entlehnt. Ist dem so, so dürfte angenommen werden, daß die Apologie im elften Jahre Mark Aurels, 171/172, geschrieben wurde, und es würde dazu stimmen, daß die Schrift nach den Worten des Eusebius an Mark Aurel allein adressiert war, insofern die Alleinherrschaft Mark Aurels in die Jahre 169—176/177 fällt¹.

Über die fünf Bücher gegen die Griechen, die zwei Bücher über die Wahrheit und die zwei Bücher gegen die Juden ist sonst nichts bekannt. Es war nur ein Mißverständnis, wenn Harnack den Worten des Byzantiners Nicephorus Kallistus entnehmen wollte, die fünf Bücher gegen die Griechen seien in die Form eines Dialoges gekleidet gewesen².

Auf „das, was Apollinaris gegen die Sekte der Phrygier geschrieben hat“, kommt Eusebius noch zweimal zurück (Hist. eccl. 5, 16, 1 und 5, 19, 1 ff). Das erste Mal bemerkt er freilich nur, in Apollinaris habe die Vorsehung dem Montanismus „ein starkes und unüberwindliches Rüstzeug“ entgegengestellt; an der zweiten Stelle macht er die Mitteilung, Bischof Serapion von Antiochien habe seinem gegen den Montanismus gerichteten Briefe an Karikus und Pontius die Schrift (*γράμματα*) des Apollinaris gegen die Montanisten beigefügt, um den Adressaten zu zeigen, daß die montanistische Prophetie von der ganzen Bruderschaft auf Erden verabscheut werde. Die Schrift

¹ Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 43 f 358. — Ebd. 1, 245 findet Harnack es beachtenswert, daß Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 4, 11; nicht, wie Harnack schreibt, 10, 14) „den Titel der Apologie so wiedergibt, wie wir vermuten dürfen, daß er gelautet hat“, nämlich *ὁ πρὸς Ἀτωνίων λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως* (nicht, wie Harnack schreibt, *ὑπὲρ πίστεως*). Indessen schöpft Nicephorus seine Angabe ohne Zweifel, direkt oder indirekt, aus der Kirchengeschichte des Eusebius. Hier werden 4, 26, 1 die Apologien des Melito und des Apollinaris an Mark Aurel *λόγοι ὑπὲρ τῆς πίστεως* genannt, gleich darauf, 4, 26, 2, die Apologie des Melito *τὸ πρὸς Ἀτωνίων βιβλίον* und bald nachher, 4, 27, die Apologie des Apollinaris *λόγος ὁ πρὸς τὸν εἰρημένον βουσίεα*.

² Auch über die Bücher gegen die Griechen hat Nicephorus nicht mehr gewußt als Eusebius. Der letztere sagte: *πρὸς Ἑλλήνους συγγράμματα πέντε* (Hist. eccl. 4, 27); Nicephorus sagt: *ἔτερι πέντε συγγράμματα πρὸς Ἑλλήνους ποιούμενα τὸν διάλογον* (Hist. eccl. 4, 11). Nach der Ansetzung Harnacks, a. a. O. 1, 245, soll Nicephorus bezeugen, „die Schrift *πρὸς Ἑλλήνους* sei in dialogischer Form geschrieben (was keiner seiner Vorgänger sagt)“. Aber *πρὸς Ἑλλήνους ποιούμενα τὸν διάλογον* ist eine bloße Erweiterung des eusebischen Ausdrucks *πρὸς Ἑλλήνους*, und *ποιούμενα τὸν διάλογον* heißt „die Rede richtend“. Von einer dialogischen Form der Schrift sagt auch Nicephorus nichts. — Laut einer schon früher erwähnten Vermutung Völters in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 26, 1883, 180 ff soll des Apollinaris Schrift „Über die Wahrheit“ oder doch das erste Buch dieser Schrift in der pseudo-justinischen „Cohortatio ad Graecos“ noch erhalten sein. Vgl. § 18, 7 b.

des Apollinaris enthielt nämlich eine Reihe von „Unterschriften“ oder Gutachten, in welchen Bischöfe verschiedener Länder sich gegen die montanistische Bewegung aussprachen, und Eusebius hat nicht unterlassen, wenigstens einige dieser Unterschriften auszuheben. Die etwas unklare Ausdrucksweise des Kirchenhistorikers hat es verschuldet, daß sich die Annahme einbürgerte, die fraglichen Unterschriften hätten in dem Briefe Serapions gestanden. Nicht in dem Briefe selbst hatten dieselben ihren Platz, sondern, wie Zahn¹ überzeugend nachwies, in der Beilage oder dem Anhange des Briefes, d. i. in der Schrift des Apollinaris. Es darf daraus gefolgert werden, daß die Schrift des Apollinaris kein eigentliches Buch, sondern ein kirchliches Sendschreiben, ein Hirtenbrief gewesen ist, wofür übrigens auch der Umstand spricht, daß Serapion die Schrift *γράμματα* nannte. Die Abfassungszeit dieses Sendschreibens läßt sich nicht genauer bestimmen. Zahn schwankte zwischen den Jahren 160—175, Harnack schlägt die Jahre 172—175 vor², und unter der Voraussetzung, daß die Apologie an Mark Aurel dem Jahre 172 angehört, ist der Ansatz Harnacks nicht zu umgehen, weil Eusebius ausdrücklich bemerkt, daß das Sendschreiben erst nach der Apologie verfaßt wurde (a. a. O. 4, 27).

Hieronymus geht in seinen Angaben betreffend Apollinaris (De vir. ill. 26; Ep. 70, ad Magnum, 4) nicht über Eusebius hinaus. Dagegen kennt der Verfasser des „Chronicon paschale“ eine Schrift des Apollinaris, welche bei Eusebius nicht erwähnt wird, über das Pascha (*περὶ τοῦ πάσχα*)³. Aus dem Schweigen des Eusebius einen Schluß gegen die Echtheit dieser Schrift zu ziehen, würde unzulässig sein, weil Eusebius deutlich genug zu verstehen gibt, daß sein Verzeichnis der Schriften des Apollinaris keineswegs Vollständigkeit beansprucht (Hist. eccl. 4, 27). Es ist vielmehr sehr glaublich, daß der phrygische Bischof, welcher ja doch gerne zur Feder griff, auch in dem gerade die kleinasiatische Christenheit so mächtig erregenden Streite über die Osterpraxis öffentlich das Wort genommen hat. Die zwei Stellen, welche der Verfasser des Chronicon paschale aus der Schrift über das Pascha anführt, sind insofern beachtenswert, als dieselben allem Anscheine nach bekunden, daß Apollinaris ein Gegner der kleinasiatischen oder quartadecimanischen Praxis war⁴.

Photius hat drei Schriften des Apollinaris gelesen: gegen die Griechen (*πρὸς Ἑλλήνους*), über die Religion (*περὶ εὐσεβείας*) und über die Wahrheit (*περὶ ἀληθείας*), und hat den Eindruck gewonnen, daß

¹ Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. Tl 5, 1893, 5 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, I, 374 A. 1, hat der Ausführung Zahns durchaus zugestimmt.

² Zahn a. a. O. 55. Harnack a. a. O. 380.

³ Chron. pasch., ed. Dindorf 13—14; Migne, PP. Gr. 92, 80—81.

⁴ Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 604 f.

der Verfasser ein trefflicher Mann gewesen sei und eine treffliche Sprache geredet habe (Bibl. cod. 14). Dieses Urtheil ist willkommen. Unrichtig aber dürfte es sein, wenn Harnack¹ auch eine neue Schrift des Apollinaris bei Photius bezeugt findet, die Schrift *Περὶ ἐθσεβείας*, welche von keinem andern Gewährsmanne genannt werde. Es wird vielmehr wohl als sicher gelten dürfen, daß diese Schrift identisch ist mit der erwähnten Apologie an Mark Aurel, einmal deshalb, weil *περὶ ἐθσεβείας*, über oder für die Religion, mehr oder weniger gleichbedeutend ist mit *ὁπέρ τῆς πίστεως* bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 26, 1)², und sodann auch deshalb, weil es auffallen müßte, wenn die Apologie bei Photius nicht namhaft gemacht werden würde.

Die Nachrichten des Altertums über Apollinaris und seine Schriften sind gesammelt bei M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* 1. ed. alt., Oxonii 1846, 155—174; bei de Otto, *Corpus apol. christ.* 9, Jenae 1872, 479—495. Vgl. Harnack in „Texte und Untersuchungen“ usf. 1, 1—2, 1882, 232—239: „Apolinaris von Hierapolis und seine Schriften“. Ders., *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 243—246; 2, 1, 358 ff 373 ff. Zahn handelte über Apollinaris, aus Anlaß seiner Untersuchungen über die Chronologie des Montanismus, in „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit.“, Tl 5, Erlangen und Leipzig 1893, 3 ff. Ebd., S. 99—109, verbreitet sich Zahn in einer eigenen Miscelle über „Apolinaris, Apollinarius, Apollinarius“. Der lateinische Name Apollinaris ist von den Griechen Ἀπολιναρίος, seltener Ἀπολιναύριος geschrieben worden.

§ 22. Athenagoras von Athen.

(1. Die Bittschrift für die Christen. 2. Einzelne Stellen der Bittschrift. 3. Die Schrift über die Auferstehung. 4. Der Verfasser.)

1. Die Bittschrift für die Christen. — Der schon oft genannte Arethas-Kodex vom Jahre 914 enthält gegen Ende zwei Schriften des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen. Die erste betitelt sich „Bittschrift für die Christen“ (*πρεσβεία περὶ χριστιανῶν*, supplicatio s. legatio pro Christianis)³ und ist gerichtet „an

¹ A. a. O. 1, 245.

² Vgl. den Titel einer angeblichen Schrift Justins bei Phot., *Bibl. cod.* 125: Ἀποριῶν κατὰ τῆς ἐθσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλήσεις, „Summarische Lösungen von Zweifeln wider die Religion“.

³ So die Handschrift (*Cod. Paris.* gr. 451): Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου εὐλοῦστος χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν. Nach v. Otto, *Corpus apol. christ.* 7, xiii, würde dieser Titel nicht von dem Schreiber der Handschrift, einem gewissen Baanes, sondern von einer Hand des 11. Jahrhunderts herrühren. Nach v. Gebhardt, in „Texte und Untersuchungen“ usf. 1, 3, 1883, 183 ff, ist der Titel ohne Zweifel von Baanes selbst im Jahre 914 geschrieben. Harnack, *a. a. O.* 2, 1, 317 A. 4, zweifelt noch, ob der Titel auf Baanes zurückgehe oder von Erzbischof Arethas, für welchen Baanes schrieb, hinzugefügt sei. In letzterem Falle würde derselbe jedenfalls nicht viel jüngeren Datums sein. Das Todesjahr des Arethas ist unbekannt. Um 932 hat er noch gelebt.

die Kaiser Markus Aurelius Antoninus und Lucius Aurelius Commodus“ (*ἀποχράτωρα Μάρκου Αἰρηλίου Ἀντωνίνου καὶ Λουκίου Αἰρηλίου Κομμόδου*). Der Name „Markus Aurelius Antoninus“ bedarf keiner Erläuterung. Unter „Lucius Aurelius Commodus“ aber kann, wie jetzt auch allgemein anerkannt werden dürfte, nicht Mark Aurels Adoptivbruder und Mitregent Lucius Verus (gest. 169), sondern nur Mark Aurels Sohn und Mitregent Commodus verstanden sein. Im weiteren Verlaufe seiner Schrift wendet Athenagoras sich ausdrücklich an Vater und Sohn (*ὁμῶν πατρὶ καὶ υἱῶν*, c. 18), und Lucius Verus hat seit seiner Erhebung zum Mitregenten (161) den Namen Commodus nicht mehr geführt¹. Vater und Sohn aber werden *μέγιστοι ἀποχράτωρες* (c. 2), *ἀποχράτωρες* (c. 13), *μέγιστοι ἀποχρατόρων* (c. 18) angeredet, und da Commodus den Titel „imperator“ bzw. *ἀποχράτωρ* erst am 27. November 176 erhielt und Mark Aurel am 17. März 180 starb, so muß die Abfassung bzw. Überreichung der Bittschrift zwischen diese beiden Daten fallen. Sehr wahrscheinlich ist sie in das Jahr 177 zu setzen. „Dank eurer Weisheit“, spricht Athenagoras zu den Kaisern, „erfreut sich der ganze Erdkreis eines tiefen Friedens“ (c. 1). Sollen diese Worte nicht eine bloße schmeichlerische Phrase sein, so können sie nur auf die Zeit von Ende 176 bis Mitte 178 Anwendung finden: im August 178 brach der zweite Markomannenkrieg aus. Ein gelegentlicher Hinweis des Apologeten auf die Untertanen, welche Hilfe suchend zu den Kaisern kommen (*οἱ πρὸς ἡμῶς ἀξιωνόμενοι ὑπέχουσι*, c. 16), könnte zu der Vermutung einladen, Athenagoras habe seine Schrift persönlich zu Rom den Kaisern übergeben. Die Unsicherheit des Schlusses liegt indessen auf der Hand.

Die Bittschrift setzt sich die Aufgabe, die gangbaren Vorwürfe gegen die Christen, lautend auf Atheismus, thyestische Mahlzeiten und ödipodeische Vermischungen, zurückzuweisen und zu widerlegen (c. 3)². Die erste Anklage erfährt eine sehr eingehende Würdigung

¹ Weiteres bei de Otto, *Corpus apol. christ.* 7, LXVI ff.

² Einzangs (c. 1) hatte Athenagoras in der den Apologeten überhaupt geläufigen Weise Klage darüber geführt, daß eine jede Religion von den Kaisern geduldet werde, die Christen aber schon um ihres Namens willen (*ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι*) verfolgt würden. Nicht der Name sei zu hassen, sondern das Unrecht zu ahnden und zu strafen (*ὅτι γὰρ τὸ ὄνομα μόνον ἄξιον, ἀλλὰ τὸ ἀδίκημα δίκης καὶ τιμωρίας*). Dazu bemerkt Gelfcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, 159: „Wir haben es hier also wieder mit jener spitzfindigen Unterscheidung zu tun zwischen dem Namen der Christen und den Vorwürfen, die sich daran hefteten. Es ist echt griechisch, dies trennen zu wollen. Die Feinde griffen die Christen an, weil Name und Sache gleichbedeutend waren, weil *χριστιανός* so viel galt wie Kannibale, Gottloser u. ä. Wenn die Christen sich dies verbitten, so ist dies doch ein Sophismus, der durch keinen Hinweis auf die philosophischen Sekten irgendwie gerechtfertigt werden kann; es ist gerade so, als wollten in einem Nihilistenprozesse die Angeklagten nicht als Nihilisten, sondern als sonstige Verbrecher Bestrafung verlangen.“ — Mir scheint, der „Sophismus“ liege durchaus auf seiten Gelfckens. Die Apologeten

(c. 4—30). Mit dem heidnischen Polytheismus, beginnt Athenagoras, haben die Einsichtigeren unter den Griechen längst schon selbst gebrochen (c. 5—6). Die Christen schöpfen ihren Gottesglauben aus den Schriften der Propheten, durch deren Mund der Heilige Geist redete (c. 7), wengleich sich übrigens die Einheit Gottes auch durch Vernunftgründe erweisen läßt (c. 8). Doch glauben die Christen nicht bloß an den einen ungezeugten Gott, sondern behaupten auch einen Sohn Gottes, den Logos des Vaters, und einen Heiligen Geist, den Ausfluß (*ἀποπόρευα*) Gottes, indem sie nämlich „einerseits ihre Kraft in der Einheit, anderseits ihre Unterschiedenheit in der Ordnung“ lehren. Außerdem nehmen die Christen eine Menge von Engeln an, dienende Geister, von Gott mit der Obsorge über die Welt, und was in ihr ist, betraut (c. 10). Der Vorwurf des Atheismus zerschellt aber auch schon an dem Sittengesetze der Jünger Christi und an ihrem Glauben an eine im Jenseits abzulegende Rechenschaft (c. 11—12). Jede Teilnahme an dem heidnischen Götterkulte jedoch müssen die Christen allerdings ablehnen. Die Götterbilder sind Werke von Menschenhand¹. Die durch die Bilder dargestellten Götter aber sind nach dem, was die Dichter und die Philosophen von ihnen zu erzählen wissen, sehr gebrechliche und erbärmliche Menschen gewesen. Eine Umdeutung der Götter als poetischer Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen ist vergebliche Mühe und würde ohnehin die Verehrung dieser Götter nicht rechtfertigen können (c. 22). Die Wunder, welche man den Götterbildern zuschreibt, sind in Wahrheit auf die Dämonen zurückzuführen. Sie sind es, „welche die Menschen zu den Götterbildern hinziehen und das Blut der Opfertiere gierig lecken“ (c. 26). Diese Dämonen aber sind die Seelen jener Giganten, welche aus der Vermischung der gefallenen Engel mit den Töchtern

wollten beweisen und bewiesen auch wirklich, daß die Voraussetzung der Gegner nicht zutraf, daß Name und Sache nicht gleichbedeutend waren, daß *χριστιανός* mit Unrecht so viel galt wie Kannibale, Gottloser u. ä. Und das dürfte doch wohl die richtige, ja die einzig mögliche Taktik der Verteidiger der neuen Religion gewesen sein. Würden in einem Nihilistenprozesse die Angeklagten der den Nihilisten zur Last gelegten Verbrechen so wenig schuldig sein wie die Christen der den Christen angedichteten Verbrechen, so würden sie mit vollem Rechte nicht als Nihilisten, sondern als sonstige Verbrecher Bestrafung verlangen, d. h. Abweisung der Anklage fordern.

¹ Die Einzelangaben über Götterbilder in c. 17 enthalten nach R. Förster, Über die ältesten Herabilder, nebst einem Exkurs über die Glaubwürdigkeit der kunstgeschichtlichen Angaben des Athenagoras (Progr.), Breslau 1868, 4^o, und A. Kalkmann in „Rhein. Museum f. Philologie“, N. F. 42, 1887, 522 f. viele Fehler und Ungenauigkeiten. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 196, vermutet, daß „ein ziemlich klägliches Handbuch von Athenagoras frei benutzt worden“ sei. Übrigens sind die fraglichen Angaben des Athenagoras bei weitem nicht so reichhaltig und wichtig wie die früher berührten kunstgeschichtlichen Nachrichten Tatians.

der Menschen hervorgegangen waren (nach Gn 6, 2 ff) und durch die Sündflut vom Erdboden vertilgt wurden.

Nach diesem polemischen Exkurse, welcher freilich kaum umgangen werden konnte, nimmt Athenagoras die apologetische Darlegung wieder auf, um die beiden andern Beschuldigungen, Unzucht und Mord, kurz, aber um so nachdrucksamer zu erledigen (c. 32—34 und 35—36). Die Christen halten jeden begehrliehen Blick und Gedanken für eine verantwortungsschwere Sünde. Viele von ihnen, Männer wie Weiber, sind grau geworden in der Bewahrung des jungfräulichen Standes. Die zweite Ehe gilt ihnen als ein anständiger Ehebruch (*εὐπρεπέως μοιχείαι*). Ebenso wollen die Christen nicht einmal einer Mordszene zuschauen und besuchen deshalb keine Gladiatorenspiele. In der Abtreibung der Leibesfrucht erblicken sie einen entsetzlichen Mord, und auch die Aussetzung der Kinder stellen sie einem Morde gleich.

Es ist eine glänzend geschriebene Apologie im eigentlichen Sinne des Wortes, was Athenagoras bietet, wie er sich denn auch selbst als „Apologeten“ einzuführen pflegt (*ἀπολογεῖσθαι*, c. 2 11 al.). Er entkräftet sozusagen mit juristischer Schärfe die gegen die Christen erhobenen Verleumdungen, unter stetem, in respektvolle, ja fast panegyrische Wendungen gekleidetem Appell an die Wahrheitsliebe und den Gerechtigkeitssinn der Herrscher. Durch positive Beweisführung will er Eindruck machen, wenn er auch, wie schon bemerkt, nicht gänzlich auf Polemik gegen das Heidentum verzichten kann. Sachlich wie formell berührt sich seine Schrift nicht sowohl mit den Apologien Justins und Tatians als vielmehr mit dem noch zu besprechenden Dialoge des Minucius Felix. In diesem Dialoge werden nämlich gleichfalls die von Athenagoras bekämpften Anklagen gegen die Christen eingehender beleuchtet, und wie Minucius, so ist auch Athenagoras ein anziehender, geistvoller und eleganter Schriftsteller. Justin und Tatian, um bei den Griechen stehen zu bleiben, mögen an Originalität des Gedankens Athenagoras überragen. An Gewandtheit des Ausdrucks, an Reinheit und Schönheit der Sprache, an Einfachheit und Durchsichtigkeit der Disposition gebührt Athenagoras der Vortritt.

Von philologischer Seite ist Athenagoras als „Attizist“ gekennzeichnet worden. Er bemühe sich wenigstens, nach attizistischem Muster zu schreiben, und habe sich die Vorschriften der Schule bezüglich der rednerischen Form sowohl wie bezüglich des sprachlichen Ausdrucks wohl einzuprägen gesucht. Aber er sei seines Zieles nicht froh geworden, weil der Flitter, den er sich umgehängt, doch nicht die malerischen Falten des Rhetorenkleides werfen könne. Von unkünstlerischer und störender Wirkung seien namentlich die steten Parenthesen und die ewigen Retraktionen¹.

¹ Geffcken, Zwei griechische Apologeten 163 ff. Geffcken wollte, wie schon einmal bemerkt (vorhin S. 192 A. 1), den Apologeten „die Philologenhand“ zu fühlen

Jedenfalls nimmt Athenagoras im Gegensatze zu Tatian und im Anschluß an Justin zu der griechischen Wissenschaft und Literatur eine sehr freundliche Stellung ein. Er bekundet sogar eine gewisse Vorliebe für Zitate aus Dichtern und Philosophen und gebraucht auch gern philosophische Ausdrücke und Formeln. Ein eingehenderes Studium der Philosophen und insbesondere Platos ist damit noch nicht bewiesen, weil solche Redensarten auch in philosophischen Kompendien zu finden waren¹. Aus dem Schatze der christlichen Lehre teilt Athenagoras nur dasjenige mit, was geeignet erscheint, den heidnischen Verleumdungen die Spitze abzubrechen. Kurze Andeutungen, glaubt er, würden den Kaisern genügen, um sich ein Urteil über das Christentum überhaupt zu bilden. „Dies Kleine aus Großem, dies wenige aus vielem, damit wir nicht noch länger euch zur Last fallen: denn auch bei einer Honig- und Molkenprobe erprobt man an einem kleinen Teile des Ganzen die Güte des Ganzen“ (c. 12).

Alle bisher bekannt gewordenen Handschriften der beiden Schriften des Athenagoras, der Bittschrift für die Christen und der Schrift über die Auferstehung (Abs. 3), gehen auf einen und denselben Archetypus zurück, den Arethas-Kodex vom Jahre 914, Cod. Paris. gr. 451. Unmittelbar aus diesem Kodex abgeschrieben sind Cod. Mutinensis III D 7 saec. XI, Cod. Paris. 174 saec. XI und Cod. Paris. 450 a. 1364; jedoch enthält Cod. Paris. 450 nur die Schrift über die Auferstehung, nicht die Bittschrift. Alle weiteren Abschriften sind aus diesen drei Kodizes geflossen. Der Text der Bittschrift, wie ihn der Arethas-Kodex erhalten hat, ist ein recht schlechter, der Text der Schrift über die Auferstehung hingegen ein recht guter. Näheres in der Praefatio der Ausgabe beider Schriften von Ed. Schwartz, Leipzig 1891.

Die erste Ausgabe der Schrift über die Auferstehung lieferte P. Nannius, Löwen (Paris) 1541, 4^o; die erste Ausgabe der Bittschrift (in Verbindung mit der Schrift über die Auferstehung) C. Gesner. Zürich 1557, 8^o. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von F. Morel, Paris 1615, von Pr. Maran, Paris 1742, und von J. C. Th. v. Otto, Jena 1847 bis 1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1—2, und bei Migne, PP. Gr. 6, sind § 14, 4 angeführt worden. Über die sonstigen Ausgaben der Athenagoras-Schriften unterrichtet in sehr zuverlässiger Weise v. Otto in den Prolegomena seiner Ausgabe: Corpus apol. christ. 7, Jenae 1857, xxx—xlIII. Die hier noch nicht genannte Ausgabe der Bittschrift von L. Paul, Halle 1856, 8^o, ist sehr mangelhaft und unzureichend. Die jüngste kritische Ausgabe beider Schriften ist diejenige von Ed. Schwartz, Leipzig 1891: Texte und Untersuchungen usf. 4, 2. Die Bittschrift ward von neuem rezensiert und zugleich kommentiert durch J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten: Sammlung wissenschaftl. Commentare zu grie-

geben, und im Vergleich zu seinen Leidensgenossen darf Athenagoras noch von Glück sagen. Sind Aristides und Justin und Tatian in Geffckens Augen „unwissend, unlogisch, ungeschickt“, so ist Athenagoras immerhin „ein erfreulicherer Mensch, ein gründlicherer Arbeiter“ (ebd. 113), wengleich freilich „in seiner ganzen Art zu denken nicht mehr und nicht weniger als ein Dutzendrhetor der Zeit“ (ebd. 163).

¹ Über philosophische Kompendien, welche Athenagoras benutzt zu haben scheint, vgl. Geffcken a. a. O. 171 f 211 ff 236 f.

chischen und römischen Schriftstellern. Leipzig 1907, 115—154 (Text), 155 bis 238 (Kommentar).

Beide Schriften wurden ins Deutsche übersetzt von Al. Bieringer, Kempten 1875; Bibl. der Kirchenväter.

Über Athenagoras und seine Schriften im allgemeinen handeln Th. A. Clarisse, *De Athenagorae vita et scriptis et eius doctrina de religionis christianae capitibus*, Lugd. Bat. 1819, 4°. Barnack in „Texte und Untersuchungen“ nsf. 1, 1—2, 1882, 175—189. Ders., *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 256—258; 2, 1, 317—319 710. A. Eberhard, *Athenagoras* (Progr.), Augsburg 1895, 8°. Über die Bittschrift im besondern s. Märkel, *De Athenagorae libro apologetico qui Ἡρεσβία πρὸς ἁριστοκράτων* inscribitur (Progr.), Regiomonti 1857, 4°. G. Lösche, *Minucius Felix' Verhältnis zu Athenagoras*: Jahrb. f. protest. Theol. 8, 1882, 168—178. L. Arnould, *De Apologia Athenagorae, Patris Graeci secundo saeculo florentis, Ἡρεσβία πρὸς ἁριστοκράτων* inscripta, Paris, 1898, 8°.

Schriften über die Lehranschauungen des Athenagoras sollen später noch, Abs. 2—3, genannt werden.

2. Einzelne Stellen der Bittschrift. — Es mögen noch einige theologisch bedeutsame Stellen der Bittschrift ausgehoben werden.

Ganz ähnlich wie Justin und Tatian ruft Athenagoras als Zeugen und Bürgen des Glaubens der Christen die Propheten auf: „Moses, Isaias, Jeremias und die andern“ (c. 9). „Wir haben für das, was wir annehmen und glauben, die Propheten zu Zeugen, welche in göttlichem Geiste (*πνεύματι ἐνθέῳ*) über Gott und göttliche Dinge geredet haben“ (c. 7). Der Geist Gottes hat den Mund der Propheten als sein Werkzeug benutzt (c. 7), ähnlich wie der Flötenspieler die Flöte (c. 9).

Die von den Propheten bezeugte Einheit Gottes kann Athenagoras auch spekulativ beweisen (c. 8). Es ist der erste Versuch einer wissenschaftlichen Rechtfertigung des Monotheismus in der altkirchlichen Literatur. „Wenn es zwei oder mehrere Götter von Anfang an gäbe, so müßten dieselben entweder an einem und demselben Orte sein oder ein jeder von ihnen an einem besondern Orte.“ An einem und demselben Orte können sie nicht sein, weil sie nicht gleichartig und zusammengehörig sein können; ähnlich unter sich ist nur das, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet ist, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches. Es kann aber auch nicht ein jeder von ihnen an einem besondern Orte sein; denn wenn der Gott, welcher die Welt geschaffen, dieselbe auch umspannt und umschließt, wo bleibt Raum für den andern Gott oder die übrigen Götter? In der Welt kann er nicht sein, weil diese einem andern Gott gehört, aber auch nicht um die Welt herum, weil hier der Schöpfer der Welt ist; wäre er aber draußen in einer andern Welt oder um eine andere Welt herum, so würde er außer aller Beziehung zu uns stehen und

würde auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott sein.

Über die drei Personen in Gott äußert sich Athenagoras (c. 10) in folgender Weise: „Wir behaupten einen ungewordenen und ewigen, unsichtbaren und unveränderlichen, unbegreiflichen und unendlichen Gott, welcher nur durch Verstand und Vernunft erfaßt werden kann, in unaussprechlicher Weise von Licht und Schönheit und Geist und Kraft umflossen ist und durch das von ihm ausgehende Wort (*διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου*)¹ das All erschaffen und geordnet hat und regiert. Wir anerkennen aber auch einen Sohn Gottes, und niemand möge es lächerlich finden, daß Gott einen Sohn haben soll. Denn nicht nach Art der Mythendichter, laut welchen die Götter nichts voraus haben vor den Menschen, denken wir über Gott den Vater oder über den Sohn. Vielmehr ist der Sohn Gottes das Wort (*λόγος*) des Vaters in der Idee und der wirkenden Kraft (*ἐν ἰδέῃ καὶ ἐνεργείᾳ*), denn nach ihm und durch ihn ist alles geworden, indem der Vater und der Sohn eins sind. Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist durch die Einheit und Kraft des Geistes (*πνεύματος*, des göttlichen Wesens), so ist der Sohn Gottes die Vernunft und das Wort (*νοῦς καὶ λόγος*) des Vaters. Wenn es euch jedoch, eurer hohen Einsicht entsprechend, zu fragen gelüftet, welche nähere Bewandnis es mit dem Sohne habe, so will ich in Kürze sagen, daß er das erste Erzeugnis (*γέννημα*) des Vaters ist, nicht als ob er geworden wäre — denn von Anfang an hatte Gott, da er ewige Vernunft ist, das Wort in sich selbst, insofern er ewig werthhaft (*λογικός*) ist —, sondern so, daß er hervorging, um Idee und wirkende Kraft zu sein für die gesamte Körperwelt, welche wie formloser Naturstoff und wüstes Erdreich in chaotischer Mischung des Gröberen und des Feineren dalag. Bestätigt wird diese Lehre durch den prophetischen Geist: ‚Der Herr‘, sagt er, ‚hat mich geschaffen im Anfang seiner Wege für seine Werke‘ (Prov. 8, 22). Aber auch von dem Heiligen Geiste, welcher in den prophetisch Redenden wirksam ist, bekennen wir, daß er ein Ausfluß (*ἀπόρροια*) Gottes ist, ausfließend und sich wieder zurückziehend wie der Strahl der Sonne. Wer muß nun nicht erstaunt sein, diejenigen Atheisten nennen zu hören, welche einen Gott Vater und einen Gott Sohn und einen Heiligen Geist behaupten, indem sie einerseits ihre Kraft in der Einheit, anderseits ihre Unterschiedenheit in der Ordnung (*ἀπὸν καὶ τῆ ἐν τῇ ἐνώσει δύνανται καὶ τῆ ἐν τῇ τύξει διαίρεσιν*) lehren?“

Die letzten Sätze geben, im engsten Anschluß an die kirchliche Lehrverkündigung, dem Glauben an die Dreiheit der Personen und die Einheit des Wesens Ausdruck. Die voraufgehende Erörterung will

¹ So schreiben die jüngsten Herausgeber, Schwartz und Geffcken, übereinstimmend.

als rationelle Begründung dieses Glaubens gewürdigt sein. Fälschlich sind einzelne Wendungen dahin gedeutet worden, daß der Logos erst bei und behufs der Welterschöpfung als eigene Person aus dem Vater hervorgegangen, vorher aber unterschiedslos bei oder in dem Vater gewesen sei. Von Ewigkeit her war vielmehr der Logos beim Vater als „das erste Erzeugnis des Vaters“, als der vom Vater gezeugte Sohn, nicht eine Eigenschaft des Vaters, sondern eine vom Vater unterschiedene Person. Bei der Welterschöpfung ist er insofern aus dem Vater hervorgegangen, als er es ist, „nach dem und durch den alles geworden ist“. Während dem Gewordenen an und für sich Formlosigkeit und Qualitätslosigkeit eignet, liegt es in der Natur des Logossohnes, in der Richtung auf das Gewordene hin sich ausdenkend und gestaltend oder formbildend zu verhalten. Die Gottheit des Logos und seine Wesenseinheit mit dem Vater hat Athenagoras viel bestimmter und uneingeschränkter ausgesprochen als Justin, so uneingeschränkt, daß aller Subordinationismus überwunden erscheint¹.

In überaus warmen und ergreifenden Farben darf der Apologet den Kaisern das Leben der Christen schildern. „Wir wissen“, schreibt er, „daß Gott bei Nacht wie bei Tag Zeuge ist alles dessen, was wir denken, was wir reden, (was wir tun,) und daß er, der da ganz Licht ist, auch die Geheimnisse des Herzens durchschaut. Wir sind ferner überzeugt, daß wir, aus diesem Leben abgeschieden, in ein anderes Leben eingehen, und zwar entweder ein besseres, als das jetzige ist, ein himmlisches, nicht irdisches Leben erlangen, indem wir bei Gott und mit Gott sein und bleiben werden, ohne jeden Wandel und ohne jedes Leiden der Seele, nicht als fleischliche Wesen, wenngleich wir von Fleisch umkleidet sein werden, sondern als himmlische Geister; oder aber wir verfallen mit den übrigen einem schlechteren Leben, einem Leben in Feuerstrafe; denn uns hat Gott nicht wie Schafe und Zugtiere, als Nebensache, zum Untergang und zur Vernichtung geschaffen. Es ist deshalb jedenfalls nicht anzunehmen, daß wir mit Willen sündigen und uns selbst dem großen Richter zu einstiger Strafe ausliefern“ (c. 31). „In der Hoffnung auf das ewige Leben achten wir die Freuden dieses Lebens gering, auch die Genüsse der Seele. Als sein Weib sieht ein jeder von uns nur diejenige an, welche er nach den von uns bestimmten Gesetzen heimgeführt hat, und auch diese nur zum Zwecke der Kindererzeugung. Wie der Landmann den Samen in die Erde streut und dann ohne weitere Aussaat auf die Ernte wartet, so ist für uns die Kindererzeugung das Maß und Ziel der Begierde. Ja man kann unter uns viele finden, Männer wie Weiber, welche grau werden, ohne zu heiraten, in der

¹ Eine überzeugende Darlegung der Trinitätslehre des Athenagoras bei Bauer, Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit, Bamberg 1902, 23 ff.

Hoffnung, dadurch inniger mit Gott vereinigt zu werden. Wenn aber der jungfräuliche und ehelose Stand näher zu Gott hinführt, und die Hingabe an die begehrliehen Gedanken von Gott wegführt, so müssen wir uns um soviel mehr von den Werken derjenigen fernhalten, deren Gedanken wir schon fliehen. Denn für uns handelt es sich nicht um Fertigkeit der Rede, sondern um Aufzeigung und Übung guter Werke¹. Entweder bleibt man, wie man geboren worden, oder man heiratet ein einziges Mal, denn die zweite Ehe ist ein anständiger Ehebruch (*εὐπρεπέως μοιχεία*). ‚Wer sein Weib entläßt‘, sagt (der Herr), ‚und eine andere heiratet, bricht die Ehe‘ (Mt 19, 9). Er will verbieten, diejenige, deren Jungfrauschaft man aufgehoben hat, zu entlassen, sowie auch zum zweiten Male zu heiraten. Denn wer sich von seinem ersten Weibe scheidet, und wäre es auch gestorben, der ist ein versteckter Ehebrecher (*μοιχὸς παρακεκαλυμμένος*); er setzt sich hinweg über die Bestimmung Gottes, weil Gott im Anfang einen Mann und ein Weib erschaffen hat, und er löst die Verbindung und Einigung des Fleisches mit dem Fleische zu geschlechtlicher Genossenschaft“ (c. 33).

Wenn hier die zweite Ehe ein „anständiger Ehebruch“ und derjenige, welcher eine zweite Ehe eingeht, ein „versteckter Ehebrecher“ genannt wird, so ist oft bemerkt worden, daß diese Ausdrücke an montanistische Anschauungen anklingen. Es ist aber auch ebenso oft erwidert worden, daß ein Montanist in entsprechendem Zusammenhange von einem schmutzigen Ehebruche und einem offenen Ehebrecher geredet haben würde. Athenagoras hat übertrieben und anscheinend auch das Wort des Herrn, welches er anführt, mißverstanden. Im übrigen aber spricht er ganz und gar „im Geiste der ersten Kirche, die das enthaltsame Leben mit vorzüglichem Lobe auszeichnete und eine zweite Ehe um so weniger zu loben geneigt war, als sie darin nicht bloß ein Zeichen der Unenthaltbarkeit, sondern auch bei ihrem Zartsinne eine feine Verletzung der dem ersten Gatten gelobten Treue erblickte“². Deutlicher ist der Gedanke des Apologeten bei Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 12, 82) ausgedrückt: Die Ehe wird auch durch den Tod nicht völlig aufgehoben, und insoweit sie noch besteht, wird sie durch Eingehung einer zweiten Ehe gebrochen.

Über die in der Bittschrift niedergelegte Lehrausschauung handeln C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik 1. Tübingen 1864, 60—86: „Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften“. Fr. Schubring, Die Philosophie des Athenagoras (Progr.), Berlin 1882, 4°. A. Joannides, Πραγματεία περὶ τῆς παρ' Ἀθηναγόρου εὐδοσοφικῆς γλώσσης (Inaug.-Diss.), Jena 1883, 8°. P. Legothetes, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου (Inaug.-

¹ Hier dürfte mit Schwartz und Geffcken eine Lücke in dem überlieferten Texte anzunehmen sein.

² Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 282.

Diss.), Leipzig 1893, 8°. K. Fr. Bauer, Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit (Inaug.-Diss.), Bamberg 1902, 8°. A. Pommrich, Der Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen (Inaug.-Diss.), Leipzig 1904, 8°. L. Richter, Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen (Inaug.-Diss.), Meissen 1905, 8°.

3. Die Schrift über die Auferstehung. — An die Bittschrift reiht sich in der Handschrift vom Jahre 914 eine Schrift über die Auferstehung der Toten an (*περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, de resurrectione mortuorum), welche ausdrücklich als Werk desselben Verfassers bezeichnet wird¹. Gegen Ende der Bittschrift (c. 36)² wurde eine kurze Auseinandersetzung der Lehre von der Auferstehung der Toten mit den Worten abgebrochen: „Die Erörterung über die Auferstehung soll indessen aufgehoben bleiben“ (*ἀλλ' ἀνακείσθω μὲν ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος*). Damit hat der Verfasser der Bittschrift selbst eine Abhandlung über die Auferstehung angekündigt, und zwar, wie es scheint, für die nächste Zeit, und daß diese Abhandlung in der Schrift über die Auferstehung vorliegt, ist um so weniger zu bezweifeln, als die letztere hinsichtlich der Vollendung der Form und der Gediegenheit des Inhaltes der Bittschrift würdig an die Seite tritt³.

Die Schrift verfolgt den Zweck, die kirchliche Lehre über die Auferstehung spekulativ zu rechtfertigen und zu begründen. Sie zerfällt in zwei Teile, von welchen der erste (c. 1—10) die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Auferstehung bekämpft. Es sei absurd, zu behaupten, Gott könne den Leib nicht wieder auferwecken, und es sei nicht weniger unzulässig, zu behaupten, Gott wolle den Leib nicht wieder auferwecken. Das Können wäre Gott nur dann zu bestreiten, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder das Vermögen. Das Werk der Schöpfung aber beweist, daß Gott beides besitzt. Man darf auch nicht auf den Stoffwechsel verweisen, welcher die nämlichen Stoffe nacheinander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe, Stoffe, welche doch bei der Auferstehung nicht zugleich dem einen und auch dem andern Leibe wiedergegeben werden könnten.

¹ Die Überschrift lautet (im Arethas-Kodex): *Τῷ αὐτῷ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*, die Unterschrift: *Ἰθνηγόριου περὶ ἀναστάσεως*. Nach v. Gebhardt in „Texte und Untersuchungen“ usf. 1, 3, 184, gehört die Überschrift sowohl wie die Unterschrift der ersten Hand, dem Schreiber Baanes, an. Stählin bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 317 A. 4, behauptet, das *τῷ αὐτῷ* der Überschrift sowohl wie die Unterschrift sei nicht von Baanes, sondern von Arethas geschrieben. Vgl. vorhin S. 289 A. 3.

² Oder nach der Kapitelabteilung bei Schwartz und Geffcken c. 37.

³ Eberhard, Athenagoras, Augsburg 1895, 17 f., will sonderbarerweise nicht zugeben, daß in den angeführten Worten eine Abhandlung über die Auferstehung angekündigt sei, kann aber doch nicht umhin, das Zeugnis der Handschrift bezüglich der Herkunft der Schrift über die Auferstehung für glaubwürdig zu halten.

Jene vermeintliche Tatsache ist vielmehr in Abrede zu stellen; ein jedes Wesen kann von der Nahrung, welche es zu sich nimmt, nur das ihm Naturgemäße und Verwandte sich assimilieren; Bestandteile eines menschlichen Leibes gehen deshalb nicht in tierisches Fleisch und auch nicht in die Substanz eines andern menschlichen Leibes über, sondern werden von dem Tiere oder Menschen wieder ausgeschieden. Daß aber Gott den Leib nicht wieder auferwecken wolle, ließe sich nur dann behaupten, wenn die Auferweckung eine Ungerechtigkeit gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe in sich schlösse, was doch nicht der Fall ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was wiederum nicht der Fall ist, da sonst die Schöpfung gleichfalls Gottes unwürdig sein müßte. — Der zweite Teil (c. 11—25) sucht die Wirklichkeit bzw. Angemessenheit und Notwendigkeit der Auferstehung nachzuweisen. a) Ein erstes Argument ergibt sich aus der Bestimmung des Menschen, welche auf die Ewigkeit lautet und die ewige Fortdauer des Menschen erheischt. Alles, was mit Vernunft ausgerüstet wurde, ist nicht zu vorübergehendem Dienste oder Gebrauche eines andern Geschöpfes bestimmt, sondern zu selbständigem Sein und Bleiben. Tod und Auferstehung sind nur eine der vielen zeitweiligen Veränderungen, welchen der Leib unterliegt (c. 12—13). Dasselbe erhellt b) aus der Natur des Menschen als einer Synthese oder lebendigen Einheit von Seele und Leib. Ist der Mensch zu beständiger Fortdauer berufen, so muß diese Einheit von Seele und Leib, welche durch den Tod zerrissen wird, wiederhergestellt werden. Im Schlafen und Erwachen sind Tod und Auferstehung gewissermaßen schon vorgebildet (c. 14—17). c) Ein dritter Grund liegt in der Gerechtigkeit Gottes oder in der Idee der Vergeltung. Der ganze Mensch ist an die sittliche Ordnung gebunden, und der ganze Mensch tritt mit dieser Ordnung in Einklang oder in Widerspruch. Wie die Seele, so muß folglich auch der Leib die gebührende Vergeltung empfangen, belohnt oder bestraft werden (c. 18—23). Endlich wird noch d) das Endziel (*τέλος*) des Menschen betont, welches nicht in Empfindungslosigkeit und nicht in irdischen Genüssen bestehen kann, überhaupt in diesem Leben nicht zu erreichen ist und folglich in einem andern Leben gesucht und gefunden werden muß (c. 24—25).

Mit Recht sieht Athenagoras in der stofflichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe ein wesentliches Moment der biblischen und kirchlichen Auferstehungslehre. Unnötig aber war es, anzunehmen, daß die ganze Stoffmasse, welche im Verlaufe des Lebens zum Körper gehört hat, in dem Auferstehungsleibe vereinigt sein müsse; unnötig war es deshalb auch, zu behaupten, daß Menschenfleisch nicht Menschennahrung sein, d. h. nicht in anderes Menschenfleisch übergehen könne. Die stoffliche Identität bleibt gewahrt, wenn

nur ein Teil der stofflichen Elemente des diesseitigen Leibes zum Wiederaufbau des Organismus bei der Auferstehung verwendet wird, etwa diejenigen Elemente, welche im Augenblicke des Todes den Wesensbestand des Leibes ausmachen.

Über die Überlieferung und die Ausgaben und Übersetzungen der Schrift über die Auferstehung ist vorhin bereits, Abs. 1, gehandelt worden. Es mag noch nachgetragen sein, daß der Text der Schrift im Arethas-Kodex mit zahlreichen Randbemerkungen von der Hand des Arethas versehen ist. Dieselben wurden vollständig zuerst herausgegeben von Nolte bei Migne, PP. Gr. 6, 1809–1816; eine treffliche neue Ausgabe lieferte O. v. Gebhardt in „Texte und Untersuchungen“ usf. I. 3, 1883, 185–196. Über den Inhalt der Schrift vgl. außer den Abs. 2 genannten Schriften über die Lehre des Athenagoras noch J. Lehmann, Die Auferstehungslehre des Athenagoras (Inaug.-Diss.), Leipzig 1890, 8°. G. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit, Würzburg 1896, 26–43. L. Chaudouard, La philosophie du dogme de la resurrection de la chaire au 2^e siècle. Étude sur le *Περὶ ἀναστάσεως* d'Athenagore (Thèse), Lyon 1905, 8°. J. van Beek, Athenagoras' geschrift De resurrectione mortuorum (Proefschrift), Leiden 1908, 8°.

4. Der Verfasser. — Die äußeren Lebensverhältnisse des Verfassers der genannten beiden Schriften sind nicht mehr näher aufzuhellen. Das wichtigste Zeugnis enthält der Titel der Bittschrift in dem Arethas-Kodex: „Des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen Bittschrift für die Christen.“ Ist dieser Titel zutreffend, und es fehlt jeder Grund, daran zu zweifeln, so darf gefolgert werden, daß Athenagoras zur Zeit der Abfassung oder Überreichung der Bittschrift, d. i. nach dem früher Gesagten um 177, zu Athen seinen Wohnsitz hatte, und weiterhin wohl auch, daß Athenagoras, wie mancher andere Apologet des 2. Jahrhunderts, Philosoph von Profession war. Die letztere Annahme findet vielleicht eine Bestätigung in dem Umstande, daß der Alexandriner Boethus nach 180 einem Athenagoras ein Buch gewidmet hat über schwierige Ausdrücke bei Plato (*περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνος ἀπορορουμένων λέξεων*, Phot., Bibl. cod. 155). Dieser nicht genauer bezeichnete Athenagoras, welcher Interesse für die Schriften Platos bekundet zu haben scheint, könnte, wie Zahn¹ bemerkte, identisch sein mit dem Apologeten Athenagoras. Die Kirchen-schriftsteller des Altertums, auch die Literarhistoriker, geben keine Aufschlüsse über Athenagoras. Eusebius, Hieronymus und ihre Nachfolger schweigen; der großen kirchlichen Tradition ist Athenagoras ganz unbekannt. Die Gründe dieser immerhin befremdenden Erscheinung aufzudecken ist bisher wenigstens nicht gelungen², und vermutlich wird es auch in Zukunft bei einem Verweise auf unkontrollier-

¹ Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., II 3, 1884, 60.

² Vgl. etwa Eberhard, Athenagoras, Augsburg 1895, 6–11: „Versuche, das Zurücktreten des Athenagoras in der altchristlichen Literatur zu erklären.“

bare Zufälligkeiten in der Verbreitung der altkirchlichen Literatur sein Bewenden haben müssen. Einer nur hat über Athenagoras etwas zu sagen gewußt, und dieser eine verdient keinen Glauben. Es ist der in der Folge noch häufiger zu nennende Kirchenhistoriker Philippus Sidetes im 5. Jahrhundert oder vielmehr der unbekannte Verfasser einer kurzen Notiz über die Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, welche aus der verlorengegangenen „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes exzerpiert sein will¹. Athenagoras, so erzählt dieser Anonymus, habe zur Zeit des Hadrian und des Antoninus (Pius) geblüht und diesen Kaisern seine Bittschrift für die Christen überreicht. Ursprünglich habe er vielmehr, wie es nachmals Celsus unternommen, das Christentum aus den heiligen Schriften selbst widerlegen wollen. Dann sei er erster Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule gewesen, sein Schüler sei der alexandrinische Klemens, dessen Schüler sei Pantänus. Alle diese Angaben sind durchaus unzuverlässig. Pantänus ist nicht der Schüler, sondern der Lehrer des alexandrinischen Klemens gewesen. Und gerade zu der Zeit, wo etwa Athenagoras die Katechetenschule geleitet haben könnte, hat vielmehr Pantänus an der Spitze der Schule gestanden. Die Bittschrift des Athenagoras war eben nicht an Hadrian und Antoninus (Pius), sondern an Mark Aurel und Commodus gerichtet. Daß der Apologet sich einmal zu Alexandrien aufgehalten hat, erscheint immerhin glaublich, um so mehr, wenn der Apologet es gewesen ist, welchem der Alexandriner Boethus das erwähnte Buch zueignete².

Jedenfalls hat der Anonymus bzw. sein Gewährsmann die Bittschrift für die Christen gekannt und Athenagoras beigelegt. Vor Philippus Sidetes hat Methodius von Olympus (De resurrectione 1, 37, 1)³ einige Zeilen eines Athenagoras angeführt (*κατάπερο ἐλέγχθη καὶ Ἀθηναγόρα*), welche sich zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, zum Teil in sehr ähnlicher Fassung in der Bittschrift (c. 24) wiederfinden. Anderweitige Spuren der Bittschrift haben sich im ganzen Umkreis der altkirchlichen Literatur bis zur Stunde nicht aufzeigen lassen. Daß Minucius Felix, dessen Dialog, wie gesagt, nähere Verwandtschaft mit der Bittschrift bekundet, aus Athenagoras geschöpft habe, ist zwar häufiger vermutet, aber nie bewiesen worden⁴.

¹ Herausgegeben wurde diese Notiz von H. Dodwellus, *Dissertationes in Irenaeum. Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione cum notis*, Oxoniae 1689, 8°, 488.

² Den von Eberhard a. a. O. 23—26 entwickelten Gründen „für den alexandrinischen Ursprung der Auferstehungsschrift“ vermag ich kein Gewicht beizumessen.

³ Bei Bonwetsch, *Methodius von Olympus 1: Schriften*, Erlangen 1891, 130.

⁴ Auch nicht von G. Lösche in „*Jahrb. f. protest. Theol.*“ 8, 1882, 168 ff.

Dürftiger noch ist die Beglaubigung der Schrift über die Auferstehung. Nicht ein einziger Schriftsteller des Altertums verrät Kenntnis derselben. Gleichwohl aber dürften Zweifel an der Richtigkeit des Zeugnisses des Arethas-Kodex über den Verfasser der Schrift aus den schon angedeuteten Gründen nicht berechtigt sein.

§ 23. Theophilus von Antiochien.

(1. Die drei Bücher an Autolykus. 2. Der Verfasser der drei Bücher. 3. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers. 4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar.)

1. Die drei Bücher an Autolykus. — Nicht der Arethas-Kodex, sondern eine Handschrift der St Markus-Bibliothek zu Venedig aus dem 11. Jahrhundert ist es gewesen, welche die drei Bücher des Bischofs Theophilus von Antiochien an den Hellenen Autolykus der Nachwelt gerettet hat. Im Texte der Handschrift sind die Bücher einfach *Θεοφίλου πρὸς Ἀυτολύκων* überschrieben, in der auf die erste Hand zurückgehenden Inhaltsangabe der Handschrift heißen sie *Πρὸς Ἀυτολύκων Ἑλληνα περὶ τῆς τῶν χριστιανῶν πίστεως λόγοι τρεῖς*. Es sind übrigens drei verschiedene, nur lose zusammenhängende Schriften, nicht drei Bücher eines und desselben Werkes.

Die erste Schrift (14 Kapitel) ist durch ein Gespräch des Verfassers mit seinem heidnischen Freunde veranlaßt. Autolykus hatte mit seinen Göttern aus Holz und Stein geprahlt und über den Namen „Christ“ gespöttelt (1, 1). Theophilus rechtfertigt den Glauben der Christen an einen unsichtbaren Gott (1, 2—8), bekämpft zugleich den heidnischen Polytheismus (1, 9—11) und erklärt und verteidigt schließlich den Namen „Christ“ (1, 12). Er führt das Wort *χριστιανός* auf *χρίειν*, „salben“, zurück und sagt: „Deswegen heißen wir Christen, weil wir mit dem Öle Gottes gesalbt werden.“

Die Erörterung über den Gottesglauben der Christen weist entsprechenden Ausführungen anderer Apologeten gegenüber namentlich insofern einen eigentümlichen Zug auf, als sie die subjektiven Bedingungen des Glaubens betont und auf die Abhängigkeit der religiösen Erkenntnis von der Reinheit der Gesinnung hinweist. Die Forderung des Freundes „Zeige mir deinen Gott“ lehnt Theophilus mit den Worten ab: „Zeige mir deinen Menschen, und ich will dir meinen Gott zeigen (vgl. Jak 2, 18). Dann zeige, daß die Augen deiner Seele sehen und die Ohren deines Herzens hören“ (1, 2). Wie das erblindete Auge das Licht der Sonne nicht sieht, so ist auch die vom Rost der Sünde überzogene Seele für das Licht der geistigen Sonne nicht empfänglich. Dem etwaigen weiteren Ansinnen „Beschreibe du mir, der du siehst, Gottes Gestalt“ begegnet Theophilus mit der Lehre: „Gottes Gestalt ist unaussprechbar, unerklärbar und

für fleischliche Augen unsichtbar; seine Herrlichkeit ist unerfaßbar, seine Größe unbegreifbar, seine Hoheit unserem Denken unerreichbar; seine Stärke ist unvergleichlich, seine Weisheit unerforschlich, seine Güte unnachahmlich, seine Mildtätigkeit unbeschreiblich“ (1, 3). Der Name *θεός* bezeichnet nur eine Seite seiner Tätigkeit. „Er wird *θεός* genannt *διὰ τὸ τεθερίζεται*, weil er alle Dinge auf seine Festigkeit gegründet hat, und *διὰ τὸ θέξειν*. Das aber ist so viel als laufen und bewegen und tätig sein und ernähren und lenken und leiten und beleben, alle Dinge nämlich“ (1, 4)¹. Erkennt wird Gott aus seiner Vorsehung und seinen Werken; die volle Erkenntnis seines Wesens aber bleibt dem Jenseits vorbehalten. „Wenn du rein und fromm und gerecht lebst, kannst du Gott sehen; wenn du das Sterbliche abgelegt und die Unsterblichkeit angezogen hast, dann wirst du Gott nach Verdienst sehen“ (1, 7). „Weshalb glaubst du nicht? Weißt du nicht, daß der Glaube allen Dingen vorangeht? Denn welcher Landmann kann ernten, wenn er nicht zuvor den Samen der Erde anvertraut? Oder wer kann über das Meer fahren, wenn er sich nicht zuvor dem Schiffe und dem Steuermann anvertraut? Welcher Kranke kann geheilt werden, wenn er sich nicht zuvor dem Arzte anvertraut? Welche Kunst oder Wissenschaft kann man lernen, wenn man sich nicht zuvor dem Lehrer hingibt und ihm glaubt?“ (1, 8.)

Auf Bitten seines Freundes selbst unternimmt es Theophilus in einer zweiten, weit umfangreicheren Schrift (38 Kapitel), seine erste Schrift zu ergänzen und zu erläutern (2, 1). Er gibt zunächst einen eingehenderen Nachweis von der Torheit des heidnischen Götzendienstes (2, 2—8) und stellt sodann den Fabeln der Mythographen die Lehre der Propheten, der „Männer Gottes und Träger des Heiligen Geistes“, gegenüber (2, 9—38). Mit besonderer Einläßlichkeit wird über die Erschaffung der Welt und des Menschen gehandelt und der biblische Schöpfungsbericht in frei allegorisierender, aber vielfach geistvoller und tief sinniger Weise ausgelegt und gewürdigt. Es folgt ein Bericht über den Sündenfall und seine Folgen und die früheste Geschichte der Menschheit bis zur Zerstreuung der Völker über die Erde².

¹ Die erstere dieser beiden Etymologien, *θεοί = θέπτεις*, findet sich bereits bei Herodot. Hist. 2, 52, und die letztere, *ἀπὸ τοῦ θέξειν* (= *ἔχειν ὀρόμω*), trägt schon Sokrates bei Plato, Cratylus c. 16, p. 397 D, vor. Auch auf die Verba *θεῶσθαι* (*θεωρεῖν*), „schauen“, und *αἶθεσθαι*, „brennen“, ist das Nomen *θεός* im Altertum zurückgeführt worden. Über die patristischen Deutungen des Wortes handelt eingehender, von theologischen Gesichtspunkten aus, Dion. Petavius, De theologicis dogmatibus, Paris. 1644—1650 u. ö., tract. 1, lib. 8, c. 8. In neuerer Zeit stellte namentlich v. Otto in einer Note zu Theoph., Ad Autol. 1, 4: Corpus apol. christ. 8, 12—14, ein reiches, wenngleich schon auf Grund der von Petavius gegebenen Nachweise mehrfacher Ergänzung fähiges Material zusammen.

² Die Behauptung „der Schriftsteller“ (*οἱ συγγραφεῖς*), die Erde sei kugelförmig, wird als sehr fragwürdig hingestellt (2, 32).

Zum Schlusse werden einzelne Anweisungen der Propheten über die rechte Gottesverehrung und den gottgefälligen Lebenswandel ausgehoben, Anweisungen, für welche sogar die Autorität der Sibylle und das Zeugnis mancher hellenischer Dichter angerufen werden kann¹.

Die Reflexionen über den biblischen Schöpfungsbericht geben Theophilus auch zu weiteren Aufschlüssen über den Gottesglauben der Christen Anlaß. In seiner ersten Schrift war die Dreipersonlichkeit Gottes nur einmal andeutungsweise gestreift worden (1, 7). Nuncmehr werden die drei ersten Tage vor Erschaffung der Sonne und des Mondes (Gen 1, 5—13) als ein Bild der Dreieinigkeit, Gottes und seines Logos und seiner Weisheit, erklärt: *τῆποι εἰσὶν τῆς τριῶδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ* (2, 15). Hier wird zum ersten Male in der noch erhaltenen altkirchlichen Literatur das Wort *τριῶς* zur Bezeichnung der drei göttlichen Personen gebraucht. Der Ausdrücke „Gott, Logos, Weisheit“ hat Theophilus sich stets bedient, wo immer er die göttlichen Personen einzeln namhaft macht (1, 7; 2, 10 15 18). Von der Zeugung des Logos sagt er: „Da Gott seinen Logos in seinem eigenen Innern beschlossen (*ἐνδιῶθετον ἐν τοῖς ἰδίαις σπλήγγραις*) hatte, so zeugte er denselben mit seiner Weisheit, indem er ihn aus sich heraustreten ließ (*ἐξἔρευξάμενος*) vor dem Weltall. Diesen Logos hatte er zum Mitarbeiter (*ὑποοργόν*) bei seiner Schöpfung, und durch ihn hat er alles gemacht“ (2, 10). Deutlicher heißt es an einer späteren Stelle: „Die Wahrheit stellt den Logos dar als stets im Herzen Gottes beschlossen (*ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιῶθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ*). Denn bevor irgend etwas ward, hatte Gott diesen zum Ratgeber (*σύμβουλον*), da er seine Vernunft und Einsicht ist. Als aber Gott schaffen wollte, was er zu schaffen beschlossen hatte, zeugte er diesen Logos, ihn aus sich heraussetzend (*προφορικόν*), als den Erstgeborenen vor aller Kreatur (Kol 1, 15), nicht als wäre er dadurch selbst des Logos entleert worden, sondern so, daß er auch nach der Zeugung mit seinem Logos stets in Verbindung blieb“ (2, 22). Unverkennbar wird hier das ewige Sein des Logos in Gott als ein persönliches Sein bei Gott bestimmt. Der Unterschied zwischen dem *λόγος ἐνδιῶθετος* und dem *λόγος προφορικόν* — die Ausdrücke stammen von Philo von Alexandrien her — scheint unklar zu bleiben. Jedenfalls aber würde Theophilus antworten, der Logos sei insofern

¹ Zwei umfangreiche Sibyllenfragmente, zusammen 84 Verse, welche in schönen Worten für den Glauben an den einen Gott eintreten, sind nur durch Theophilus (2, 36) aufbewahrt worden. Einzelne dieser Verse werden allerdings auch von andern Kirchenschriftstellern zitiert. In unsern Handschriften der „Oracula Sibyllina“ aber kommen dieselben nicht vor. Vgl. etwa Gefickens Ausgabe der „Oracula Sibyllina“, Leipzig 1902, 227 ff.

bei der Welterschöpfung aus Gott herausgetreten, als Gott durch den Logos „alles gemacht hat“, der Logos also nunmehr durch das Welt-all geoffenbart und bezeugt wird.

Auch die zweite Schrift vermochte Autolykus noch nicht zu überzeugen. Er will in der Lehre der Christen nur albernes Zeug erblicken, weil er die Schriften der Christen für ganz jung und neu hält (*οὐόμενος προσφάτους καὶ νεωτερικῶς εἶναι τὰς παρ' ἡμῶν γραφάς*, 3, 1). In einer dritten Schrift (30 Kapitel) versucht deshalb Theophilus das hohe Alter der biblischen Schriften nachzuweisen und gleichzeitig die Wertlosigkeit und Unsittlichkeit der von Autolykus sehr geschätzten heidnischen Literatur zu beleuchten. In Verfolg dieses letzteren Gedankens findet er Gelegenheit, zu den den Christen gemachten Vorwürfen einer zügellosen Geschlechtsgemeinschaft und des Genusses von Menschenfleisch Stellung zu nehmen. Die hellenischen Philosophen hätten allerdings diese Schandtaten gutgeheißen; die Christen, welche den Worten der Propheten lauschten, wollten nicht einmal ihre Phantasie mit solchen Dingen beflecken (3, 2—15). Was aber das Alter der Schriften der Christen angehe, so lasse sich unschwer zeigen, daß die Aufzeichnungen der Propheten über die Anfänge der Geschichte und der Literatur der Griechen, ja selbst über ihre Mythenzeit weit hinausreichen (3, 16—29). Moses müsse 900 oder auch 1000 Jahre vor dem Trojanischen Kriege gelebt haben (3, 21). Es wird auch eine Berechnung des Alters der Welt eingeflochten, und zwar werden im Anschluß an die Chronologie der Septuaginta von der Erschaffung der Welt bis zur Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft 4954 Jahre und von da bis zum Tode Mark Aurels 741 Jahre gezählt, so daß sich die Dauer der Welt beim Tode Mark Aurels auf 5695 Jahre beläuft (3, 24—28). Von der Zeit der Geburt Christi ist leider nicht die Rede.

Beachtung verdient, daß Theophilus in der dritten wie in der zweiten Schrift zwar hauptsächlich die Propheten als die Vertreter und Gewährsmänner der christlichen Wahrheit einführt, nicht selten aber, häufiger als andere Apologeten, auch auf die neutestamentlichen Schriftsteller Berufung einlegt. Die Evangelisten sind ihm nicht minder als die Propheten Gottesmänner und Geisträger (2, 22; vgl. 2, 9); die einen wie die andern haben auf Antrieb des einen Geistes Gottes geredet (*διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι θεοῦ λελαλήχεναι*, 3, 12). Johannes wird mit Namen angeführt und ausdrücklich den Geisträgern zugezählt (2, 22). Überhaupt aber ist die Stimme des Evangeliums (*ἡ εὐαγγελίως φωνή*) ein heiliges Wort (*ἅγιος λόγος*, 3, 13). Auch die Briefe des hl. Paulus werden öfters angezogen und mit den Schriften der Propheten und der Evangelisten auf eine und dieselbe Stufe gestellt (3, 14). Worte des ersten Timotheusbriefes und des Römerbriefes werden mit der Formel

eingeleitet: „das göttliche Wort gebietet“ oder „lehrt“ (*κελεύει bzw. διδάσκει ἡμᾶς ὁ θεὸς λόγος*, 3, 14)¹.

Theophilus schreibt leicht und ungezwungen, frisch und lebendig. Schon Hieronymus rühmte seinen zierlichen und gewählten Stil (*elegantia*, *De vir. ill.* 25). Ein besonderer Reiz seiner Darstellung liegt in der Fülle treffend gewählter Bilder. Wenn er selbst der Redekunst unkundig sein will (*ἰδιώτης τῶν λόγων*, 2, 1, jedenfalls nach 2 Kor 11, 6), so dürfte eben diese Wendung schon eine Reminiszenz aus der Rhetorenschule sein. Er hat augenscheinlich eine reiche und vielseitige Bildung genossen, wenngleich er freilich auch aus sekundären Quellen, Florilegien und Kompendien, schöpft und in seinen historischen und literarhistorischen Angaben sich manche Flüchtigkeiten zu schulden kommen läßt². Überhaupt sind seine Bücher mit einer gewissen Eilfertigkeit hingeworfen worden. Athenagoras ging sorgfältiger zu Werke. Auch an philosophischem Geiste dürfte Theophilus sich mit Justin und Athenagoras nicht messen können. Überall aber zeugt seine Apologie von selbständigem Urteil. „Seine Gedanken sind nicht von der Oberfläche weggegriffen und leeren sich nicht in gemeiner Alltäglichkeit aus; der Verfasser hat vielmehr einen höheren Standpunkt eingenommen, wo er klaren Blickes die Wahrheit der christlichen Offenbarung durchdringt, ihre Gegensätze richtig mißt und beurteilt und mit vieler Lebendigkeit des Geistes und Fertigkeit der Sprache zur Anschauung zu bringen weiß.“³

Die alleinige Grundlage des Textes der drei Bücher *Ad Autolyicum* bildet Cod. Marcianus 496 saec. XI (olim *peculium Cardinalis Bessarionis*). Alle andern Handschriften haben sich als direkte oder indirekte Abschriften dieses Kodex erwiesen. Vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 496 f.

Die editio princeps besorgte J. Frisius bzw. C. Gesner, Zürich 1546. Über die späteren Ausgaben berichtet v. Otto in den *Prolegomena* seiner Ausgabe: *Corpus apol. christ.* 8, Jenae 1861, xxv ff. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von Morel, Paris 1615, von Maran, Paris 1742, und von v. Otto, Jena 1847—1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1—2, und bei Migne, *PP. Gr.* 6, sind § 11, 4 angeführt worden. Während die früheren Herausgeber der drei Bücher sämtlich auf Abschriften des Cod. Marcianus angewiesen waren, hat v. Otto auf den Archetypus zurückgreifen können. Kleinere Beiträge zur Texteskritik lieferten L. Paul, *Zu Theophilus Antiochenus: Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik* 13, 1876, 114—116. A. B. Cook, *Theophilus ad Autolyicum* 2, 7: *The Classical Review* 8, 1894, 246—248.

Eine deutsche Übersetzung der drei Bücher gab J. Leitl, Kempten 1873: *Bibl. der Kirchenväter*.

¹ Die Bemühungen Harnacks in *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 11, 1890, 17 ff, diese Stellen ihrer Beweiskraft für die kanonische Geltung der paulinischen Briefe zu entkleiden, mußten an dem Wortlaute *ὁ θεὸς λόγος* scheitern.

² Vgl. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, 250 ff.

³ Mühlher-Reithmayr, *Patrologie* 1, 1840, 291.

K. Otto, Gebrauch neutestamentlicher Schriften bei Theophilus von Antiochien: Zeitschr. f. die histor. Theol. 29, 1859, 617—622. L. Paul, Der Begriff des Glaubens bei dem Apologeten Theophilus: Jahrb. f. protest. Theol. 1, 1875, 546—559. A. Harnack, Theophilus von Antiochien und das Neue Testament: Zeitschr. f. Kirchengesch. 11, 1890, 1—21. G. Karabangeses, Η περί θεοῦ διδασκαλία Θεοφύλου τοῦ Ἀποστόλου (Inaug.-Diss.), Leipzig 1891, 8°. O. Groß, Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia, Leipzig 1895, 8°. Ders., Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia (Progr.), Chemnitz 1896, 4°. O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 46, 1903, 81—141 195—213. A. Pommrich, Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen (Inaug.-Diss.), Leipzig 1904, 8°.

2. Der Verfasser der drei Bücher. — Ob die drei Bücher ihren nächsten Zweck, den Adressaten für das Christentum zu gewinnen, erreicht haben, muß dahingestellt bleiben. Über Autolykus ist sonst nichts bekannt. Über Theophilus sind wir etwas genauer unterrichtet. Aus den Büchern selbst ist zu ersehen, daß der Verfasser erst im Mannesalter vom Heidentume zum Christentum übertrat, und daß dieser Schritt die Frucht langen Nachdenkens und des Studiums der heiligen Schriften der Propheten war (1, 14). Hellenisch gebildet, wie vorhin bereits bemerkt, scheint der Verfasser auch einige Kenntnis des Hebräischen besessen zu haben, weil er sich wiederholt an die Erklärung hebräischer Wörter (Sabbat, Eden, Noe) wagt (2, 12 24; 3, 19). Wenn er gelegentlich der Beschreibung des Paradieses bemerkt: „Der Tigris und der Euphrat sind bei uns wohl bekannt, denn diese Flüsse sind in der Nähe unserer Landstriche“ (2, 24), so hat er damit wohl nicht nur seinen Wohnort, sondern zugleich auch seinen Geburtsort angedeutet. Für die Bestimmung seiner Zeit enthält die Berechnung des Alters der Welt im dritten Buche einen bedeutungsvollen Wink, insofern der am 17. März 180 erfolgte Tod des Kaisers Mark Aurel als terminus ad quem der Berechnung dient, als unterste Grenze des Alters der Welt angesetzt wird (3, 27 28). Dabei wird auf die sonst nicht bekannte Chronographie des Nomenklator Chryseros verwiesen, welche gleichfalls bis zum Tode Mark Aurels reichte, also auch erst nach dem 17. März 180 veröffentlicht worden sein kann (3, 27). Gehört demnach der Tod Mark Aurels für den Verfasser des dritten Buches schon der Vergangenheit an, so fällt die Gegenwart für ihn allem Anscheine nach in den Anfang der Regierung des Nachfolgers Mark Aurels. Die Zeit des Kaisers Commodus bleibt bei der Berechnung des Alters der Welt ganz außer Ansatz; es ist nicht nur von dem Tode dieses Kaisers nicht die Rede, es wird auch nicht für nötig erachtet, die Regierungsjahre desselben anzugeben und mitzuzählen. Diese Berechnung und mit ihr das dritte Buch muß also wohl aus dem Jahre 181/182 stammen. Die beiden ersten Bücher können, da sie nur in lockerer Verbindung

mit dem dritten Buche stehen, immerhin längere Zeit vorher geschrieben sein.

Nach dem Gesagten erscheint es sehr glaublich, wenn Eusebius (Hist. eccl. 4, 24) und die gesamte spätere Tradition versichern, Theophilus, der Verfasser der drei Bücher an Autolykus, sei der Bischof Theophilus von Antiochien zur Zeit Mark Aurels gewesen. Eusebius bezeichnet diesen Theophilus als den sechsten in der Reihe der antiochenischen Bischöfe (Chron. ad a. Abr. 2185; Hist. eccl. 4, 20), und wenn Hieronymus bald „sextus Antiochenensis ecclesiae episcopus“ (De vir. ill. 25), bald „Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus“ (Ep. 121. ad Algas., 6) schreibt, so gründet die Verschiedenheit der Zählung lediglich darin, daß Petrus, der erste Bischof von Antiochien, bald eingeschlossen, bald ausgeschlossen wird (vgl. Eus., Hist. eccl. 4, 20: *ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων*). Eusebius bietet jedoch auch nähere Angaben über die Zeit der bischöflichen Wirksamkeit des Theophilus, und diese Angaben scheinen auf den ersten Blick die Identifizierung des Apologeten Theophilus mit dem Bischofe Theophilus auszuschließen. In der Chronik des Eusebius wird nämlich die Erhebung des Theophilus auf den Bischofsstuhl in das Jahr 169 (ad a. Abr. 2185) und der Amtsantritt seines Nachfolgers Maximinus in das Jahr 177 gesetzt (ad a. Abr. 2193). Muß daraus gefolgert werden, daß Theophilus 177 bereits gestorben war — und man wird schwerlich zu der Annahme greifen wollen, er habe einen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle erhalten, während er selbst noch unter den Lebenden weilte —, so ergibt sich ein Widerspruch mit den Schlußfolgerungen aus dem dritten Buche an Autolykus, laut welchen Theophilus 181/182 noch gelebt und geschrieben hat. Anderweitige Nachrichten über die Zeit des Episkopates Maximins liegen leider nicht vor. Es darf nur als feststehend gelten, daß Serapion, der Nachfolger Maximins, im Jahre 190/191 auf den Bischofsstuhl berufen worden ist¹.

Darüber kann kein Zweifel sein, daß das dritte Buch erst nach dem Tode Mark Aurels verfaßt ist, und es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als Eusebius einen Irrtum aufzubürden. Dodwell² behauptete oder vermutete wenigstens, der Irrtum des Eusebius bestehe in der Zuteilung der drei Bücher an Theophilus von Antiochien: nicht der antiochenische Bischof, sondern ein jüngerer Theophilus, etwa unter Kaiser Septimius Severus, sei der Verfasser dieser Bücher. Größeren Beifall fand mit Recht ein anderer Lösungsversuch. Ein Irrtum des Eusebius in der Chronologie der ältesten Bischöfe Antiochiens,

¹ Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, I, 208—213.

² Dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689, 171 182.

in der Datierung des Todes des Theophilus bzw. des Antrittes seines Nachfolgers, ist viel leichter zu erklären als ein Irrtum in der Persönlichkeit des Verfassers der drei Bücher. In der Bestimmung des Verfassers stehen überdies, wie schon angedeutet, auch alle späteren Zeugen auf seiten des Eusebius. Und wenn diese Tradition sich nicht über Eusebius hinaus zurückverfolgen läßt, so verliert dieselbe deshalb nichts an Glaubwürdigkeit, weil es auch nicht möglich ist, eine entgegengesetzte Überlieferung nachzuweisen¹. Es dürfte deshalb geboten sein, an der Autorschaft des antiochenischen Bischofs festzuhalten, den Tod des Bischofs aber unter das Jahr 181/182 herabzurücken. Gleichwohl ist Erbes² in Dodwells Fußstapfen getreten und hat den Verfasser der drei Bücher in einem gleichnamigen, aber etwas jüngeren Zeitgenossen und Landsmann des antiochenischen Bischofs gesucht, weil es unglaublich sei, daß die Herausgabe der *Chronographie* des Chryseros, die Veröffentlichung der Bücher an Autolykus und der Tod des Bischofs in so kurzen Zwischenräumen, „Schlag auf Schlag“, einander gefolgt seien. Es ist indessen durchaus nicht nötig, den Tod des Bischofs Theophilus gleich nach der Veröffentlichung der Bücher an Autolykus anzusetzen, es genügt, die Amtsführung seines Nachfolgers Maximinus, über deren Dauer, wie angegeben, die Quellen schweigen, auf einige Jahre einzuschränken, etwa 185 bis 190/191. Daß aber Chryseros sowohl wie der Verfasser des dritten Buches an Autolykus alsbald nach Mark Aurels Tode geschrieben haben, wird durch den Text des genannten Buches selbst außer Zweifel gestellt, gleichviel ob Bischof Theophilus oder ein anderer Theophilus als Verfasser gelten soll³.

A. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus*, Leipzig 1878, 42—44. Ders. in „*Texte und Untersuchungen*“ usf. 1, 1—2, 1882, 282—298: „Die Schriften des Theophilus mit Ausschluß des ihm beigelegten Evangelienkommentars.“ Ders., *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 496—502; 2, 1, 208—213 319 f 534 f. C. Erbes, *Die Chronologie der antiochenischen und der alexandrinischen Bischöfe nach den Quellen Eusebs: Jahrb. f. protest. Theol.* 5, 1879, 464—485 618 bis 653. (Von der Zeit des Bischofs Theophilus ist S. 483 ff und 618 ff die Rede.) Ders., *Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien: ebd.* 14, 1888, 611—656.

¹ Vor Eusebius hat unseres Wissens nur Laktantius den Verfasser der drei Bücher mit Namen genannt, ohne indessen dem Namen Theophilus irgend eine nähere Bestimmung beizufügen („*Theophilus in libro de temporibus ad Autolyceum scripto ait*“, *Lact., Div. Instit.* 1, 23).

² In „*Jahrb. f. protest. Theol.*“ 5, 1879, 483 ff 618 ff; 14, 1888, 619 ff.

³ Die von Dodwell und Erbes gegen die Autorschaft des Bischofs Theophilus erhobenen Bedenken sind, wie mir scheint, ausreichend gewürdigt und zurückgewiesen worden durch Harnack in „*Texte und Untersuchungen*“ usf. 1, 1—2, 1882, 287 ff.

3. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers. — In den Büchern an Autolykus nimmt Theophilus zu wiederholten Malen auf ein früher veröffentlichtes Werk Bezug, in welchem von der Schlange oder dem Teufel (2, 28), von den Genealogien der ersten Menschen (2, 30), von der Geschichte Noes und seiner Söhne (2, 30–31; 3, 19), vielleicht auch von heidnischen Göttersagen (3, 3) gehandelt wurde¹. Der Titel des Werkes wird nicht angegeben. Dasselbe zählte aber mindestens zwei Bücher und das erste Buch führte den Sondertitel „Über die Geschichte“. Dies ergibt sich aus den Worten, mit welchen Theophilus auf die Genealogien der ersten Menschen verweist: ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῆ περὶ ἰστοριῶν (2, 30). Überbleibsel des Werkes scheinen nicht mehr vorzuliegen. Zwar hat der Antiochener Johannes Malalas, im 6. Jahrhundert, seiner Weltchronik neun Zitate aus dem „sehr weisen Chronographen Theophilus“ eingeflochten, über die Schicksale der Io, über die späteren Könige Ägyptens, über Demokrit usw.² Ob jedoch Malalas aus dem fraglichen Werke des antiochenischen Bischofs geschöpft hat, ist sehr zweifelhaft; er kann auch einen viel späteren Schriftsteller gleichen Namens benutzt bzw. mit Theophilus von Antiochien verwechselt haben. Über die wirklichen Quellen der an tollen Irrtümern und abenteuerlichen Verzerrungen überaus reichen Weltchronik hat bisher nur sehr wenig ermittelt werden können³.

Eusebius (Hist. eccl. 4, 24) macht außer den drei Büchern an Autolykus noch folgende Schriften des Bischofs Theophilus namhaft: „eine Schrift mit dem Titel ‚Gegen die Häresie des Hermogenes‘ (πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους), in welcher er Zeugnisse aus der Offenbarung des Johannes gebraucht“, „einige katechetische Schriften“ (τῶν κατηχητικῶν βιβλίων) und „eine treffliche Abhandlung gegen Marcion“ (ὁὐκ ἀγερνῶς κατὰ Μαρζιῶνος πεπρωγμένους λόγος). Auch über diese Schriften ist nichts Näheres bekannt. Die Abhandlung gegen Marcion darf nach Zahn⁴ mit der alten antimarcionitischen Schrift identifiziert werden, welche der unbekannte Verfasser des „Dialogus Adamantii de recta in Deum fide“ als Quelle benutzt hat. Der Häretiker Hermogenes kann wohl nur der gleichnamige Gnostiker sein, gegen

¹ Über das letztgenannte Zitat, 3, 3, vgl. Zahn in „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons“ usf. 2, 1883, 6 A. 1.

² Siehe die Ausgabe der Chronographie des Malalas von L. Dindorf, Bonn 1831 (Corpus script. hist. Byzant.), 29–59–85 al. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 500.

³ Vgl. Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.² 326 f. H. Bourier, Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas, 2 Tle, Augsburg 1900, 8^o.

⁴ In „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 9, 1888, 230 ff. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 2, 1892, 420. — Die Vermutungen, welche Preuschen (1911) in Betreff der Abhandlung gegen Marcion vorgetragen hat, sollen Abs. 4 zur Sprache kommen.

welchen Tertullian zweimal zur Feder griff. Der Ausdruck *κατηχητικὰ βιβλία* ist sehr dehnbar. Er bezeichnet Schriften, welche nicht gegen Nichtchristen oder Häretiker gerichtet, sondern zur Unterweisung der Christen bestimmt sind¹. Hieronymus hat statt *τὰ κατηχητικὰ βιβλία* gesagt: „breves elegantesque tractatus ad aedificationem ecclesiae pertinentes“ (De vir. ill. 25). Er hat damit das Wort *κατηχητικός* in immerhin treffender Weise übersetzt und hat zugleich durch den Zusatz „breves elegantesque tractatus“ des Eusebius Angabe ergänzt.

Daß diese Ergänzung auf eigener Kenntnis der fraglichen Traktate beruht, wird im Hinblick auf den weiteren Verlauf des Berichtes des hl. Hieronymus nicht bestritten werden dürfen². Hieronymus beschränkt sich nämlich nicht auf Wiederholung der von Eusebius angeführten Titel, nennt vielmehr noch zwei weitere unter dem Namen des antiochenischen Bischofs in Umlauf gewesene Schriften und weist auf die zwischen diesen Schriften und jenen Traktaten obwaltende Verschiedenheit des Stiles hin. „Legi“, fährt er fort, „sub nomine eius in Evangelium et in Proverbia Salomonis commentarios, qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere“ (a. a. O.). Des Kommentars zu den Proverbien geschieht sonst nirgendwo mehr Erwähnung. Auf den Kommentar zu dem Evangelium ist Hieronymus selbst noch zweimal zurückgekommen. In der Vorrede seines Kommentars zum Matthäusevangelium vom Jahre 398 beschränkt er sich freilich darauf, als eine seiner Quellen „Theophili Antiochenae urbis episcopi commentarios“ namhaft zu machen, welche er vor vielen Jahren einmal gelesen habe. In einem Briefe vom Jahre 407(?) aber (Ep. 121, ad Algas., 6) schreibt er: „Theophilus Antiochenae ecclesiae

¹ Vgl. Zahn, Forschungen usf. 2, 2 ff.

² Nach Zahn soll Hieronymus sich eine „sehr willkürliche, den Schein eigenen Wissens hervorrufende Zutat erlaubt haben“, wenn er die Traktate kurz und elegant nennt: „ersteres schloß er wohl daraus, daß Eusebius ihre Titel anzuführen nicht für nötig gefunden, das andere ist Übertragung der Beschreibung des antimarcionitischen Werkes bei Eusebius, welche Hieronymus nicht wiederholt hat, auf die namenlosen Schriften, welchen Eusebius kein Lob gesendet hatte“ (Zahn a. a. O. 2, 4). v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 117, ist der Auffassung Zahns durchaus beigetreten. Den geringen Umfang der Traktate hat vielleicht Eusebius selbst schon mit dem Worte *βιβλία* andeuten wollen. Die Abhandlung gegen Marcion aber bezeichnet Eusebius nicht als elegant, sondern als gediegen (*οὐκ ἀγεννῶς πεποιημένος λόγος*). Ausschlaggebend indessen erscheint der Umstand, daß Hieronymus noch zwei bei Eusebius nicht erwähnte Schriften unter des Theophilus Namen anführt und von ihnen bemerkt: „mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere“. Zahn und v. Sychowski müssen behaupten, Hieronymus sei durch den Bericht des Eusebius zu der Annahme geführt worden, daß die übrigen Schriften des antiochenischen Bischofs durch einen edlen oder geschmackvollen Stil sich auszeichneten (Zahn a. a. O. 2, 9; v. Sychowski a. a. O.). Aber von dem Stile dieser Schriften ist eben bei Eusebius nicht die Rede.

septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quattuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit, haec super hac parabola (Luc. 16, 1 ff) in suis commentariis est locutus.“ Folgt ein längeres Zitat, in welchem die Parabel vom ungerechten Haushalter erklärt, und zwar seltsamerweise auf den Apostel Paulus, seine Bekehrung und seine Missionstätigkeit gedeutet wird. Dieser Mitteilung ist zu entnehmen, daß Theophilus bzw. der Verfasser des fraglichen Kommentars die Texte der vier Evangelien zu einer Evangelienharmonie verschmolzen und diese Evangelienharmonie, nicht die Texte der vier Evangelien, exegetisch bearbeitet hatte. Die Frage, ob der Kommentar sich noch erhalten hat oder nicht, ist Gegenstand einer Kontroverse geworden, deren Geschichte wenigstens andeutungsweise vorgeführt werden soll.

Fragmente unter dem Namen eines meist nicht genauer bestimmten Theophilus finden sich in verschiedenen Katenen. Außer Theophilus von Antiochien kann namentlich auch Erzbischof Theophilus von Alexandrien (385—412) gemeint sein, und nicht ein einziges Fragment läßt sich mit irgendwelcher Sicherheit auf eine der verlorengegangenen Schriften des antiochenischen Bischofs zurückführen. Näheres bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 234—256; vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 500—502. Über das bei de Otto, Corpus apol. christ. 8, 327 f. abgedruckte Scholion zu Cant. 3, 9 siehe Zahn a. a. O. 238 ff.

4. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar. — M. de la Bigne hat 1575 unter dem Namen des Bischofs Theophilus von Antiochien einen lateinischen Evangelienkommentar herausgegeben, welcher vier Bücher umfaßt und kürzere oder längere Scholien allegorisierenden Inhaltes zu ausgewählten Stellen der vier Evangelien enthält. Die Handschrift, welche de la Bigne benutzte, eignete dieses Werk dem Erzbischof Theophilus von Alexandrien (385—412) zu. In dem dritten, dem Lukasevangelium gewidmeten Buche fand sich jedoch jene Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, welche Hieronymus unter dem Namen des Bischofs Theophilus von Antiochien mitteilt (s. Abs. 3), und mit Rücksicht hierauf glaubte de la Bigne sich berechtigt, dem ganzen Werke bzw. dem ersten Buche desselben den Namen „Theophilus patriarcha Antiochenus“ vorzusetzen. Die von einigen früheren Gelehrten verteidigte Annahme, das Werk sei wirklich Eigentum des antiochenischen Bischofs, wich in der Folge ziemlich allgemein der Ansicht, daß es sich vielmehr um eine Kompilation handle, welche von einem Lateiner des 5. Jahrhunderts gefertigt worden sei. v. Otto, welcher eine neue Ausgabe veranstaltete, gab das Urteil ab: „Haec scholia allegorica ex plurium doctorum ecclesiae commentationibus a recentiore quodam scriptore latino paullo post medium saeculum quintum, si vere auguror, contexta sunt.“¹ Zahn unternahm es (1883), mit dem gewohnten Auf-

¹ de Otto, Corpus apol. christ. 8, 1861, Praef. viii.

wande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn den Beweis zu erbringen, daß diese Scholien mit dem von Hieronymus beschriebenen Evangelienkommentar zu identifizieren und, abgesehen von einigen späteren Interpolationen, dem antiochenischen Bischofe zuzuerkennen seien. Harnack vertrat (1883) Zahn gegenüber in eingehender und schlagender Weise das Urteil v. Ottos. Zahn blieb jedoch (1884) bei seiner These, indem er mit erhöhtem Nachdruck betonte, es sei zu unterscheiden zwischen dem Verfasser des Kommentars, Theophilus, und einem späteren Interpolator. Sanday (1885) schlug sich auf die Seite Harnacks. Hauck (1884) wollte vermitteln und dartun, der Kommentar könne zwar nicht Theophilus von Antiochien beigelegt, wohl aber bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufgerückt werden. Bornemann (1889) wies diese Aufstellung zurück und legte von neuem eine Lanze für die Anschauung Harnacks ein.

In der Tat ist der Versuch Zahns als völlig gescheitert zu betrachten. Das von de la Bigne herausgegebene Werk kann nicht der Evangelienkommentar sein, welchen Hieronymus in Händen hatte, weil dasselbe nicht eine Evangelienharmonie, sondern die Texte der vier Evangelien der Erklärung zu Grunde legt (vgl. Abs. 3). Eigentum des alten Bischofs von Antiochien aber kann dasselbe noch viel weniger sein, weil es sich als eine schlecht geordnete Sammlung allegorisierender Exegesen aus Cyprian, Hieronymus, Ambrosius, Pseudo-Arnobius dem Jüngeren, Augustinus erweist. Die erwähnte Deutung der Parabel vom ungerechten Haushalter ist dem Briefe des hl. Hieronymus (Abs. 3) entnommen. Gleich nach Erscheinen der Schrift Zahns (1883) wurden drei Handschriften des Kommentars ans Licht gezogen, welche keinen Verfasser namhaft machen, aber dem Texte einen Prolog vorausschicken, welcher in der Ausgabe de la Bignes fehlt. In diesem Prologe bezeichnet der Verfasser selbst sein Werk als ein aus älteren Auslegern zusammengetragenes Florilegium. Wie die Biene aus allerlei Blumen Waben bereite (apis favos de omnigenis floribus operatur), so habe er aus den Interpreten der Heiligen Schrift ein geistliches Büchlein zusammengestellt (tractatoribus defloratis opusculum spiritale composui). Er stellt sich damit ausdrücklich in die Reihe der Epigonen und Plagiatores, der Vertreter einer eigenen Art exegetischer Schriftstellerei, wie sie in der abendländischen Kirche seit dem 5. Jahrhundert zur Ausbildung und Blüte gelangte. Vor der Mitte des 5. Jahrhunderts kann das Werk nicht wohl verfaßt sein. Harnack verwies es in die Jahre ca. 470—529, Bornemann wollte den Zeitraum ca. 470—650 offen gehalten wissen. Mit Spuren, welche auf Südgallien hindeuten, rechnen beide Forscher.

Der Kommentar ward zuerst herausgegeben von M. de la Bigne, *Bibliotheca SS. Patrum*, Paris. 1575, 5, 169—192. Auf diesem Drucke fußen die Ausgaben von de Otto, *Corpus apol. christ.* 8, 1861, 278—326, und von Zahn.

Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 1883, 29—85. Die Handschrift, aus welcher de la Bigno schöpfte, ist verschollen. Über einen Codex Bruxellensis saec. VII vel VIII siehe Harnack in „Texte und Untersuchungen“ usf. 1, 4, 1883, 159—175, und Pitra, *Analecta sacra* 2, 1884, 624—634. Pitra gibt eine vollständige Kollation der Brüsseler Handschrift mit der Ausgabe Zahns. Gleichzeitig hat Pitra auf zwei andere Handschriften aufmerksam gemacht, einen Cod. Vaticanus saec. IX und einen Cod. Carnotensis vetustissimus (a. a. O. 649—650). Auch diese beiden Handschriften enthalten den Prolog, welchen Harnack a. a. O. 166 f und Pitra a. a. O. 626 nach der Brüsseler Handschrift veröffentlichten.

Th. Zahn. Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. Tl 2, Erlangen 1883. Vgl. Zahn ebd. Tl 3, 1884, 198—277 („Nachträge zu Theophilus“), und in „Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben“ 5, 1884, 626—628; 6, 1885, 37—39. A. Harnack, Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien: Texte und Untersuchungen usf. 1, 4, Leipzig 1883, 97 bis 176. Ders., Der falsche Theophilus und Claudianus Mamertus: Theol. Literaturzeitung 1886, 404 f. W. Sanday, A commentary on the Gospels attributed to Theophilus of Antioch: *Studia Biblica*, Oxford 1885, 89—101. A. Hauck, Zur Theophilusfrage: *Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben* 5, 1884, 561—568. W. Bornemann, Zur Theophilusfrage: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 10, 1889, 169—252. H. Quentin, Jean de Jérusalem et le commentaire sur les Évangiles attribué à Théophile d'Antioche: *Revue Bénéd.* 24, 1907, 107—109. Das Explicit einer Rheinischer Handschrift (Nr 427) des Kommentars besagt, Bischof Johannes von Jerusalem (386—417) sei Veranlasser (nicht Verfasser) des Werkes gewesen, und Quentin hält es für möglich, daß die von Gennadius, *De vir. ill.* 30, ohne Angabe des Titols verzeichnete Schrift des Johannes unser Kommentar sei. Quentins Frage aber, ob der Kommentar Johannes beigelegt werden könne, wird mit Sicherheit zu verneinen sein. Über eine unbeachtet gebliebene Leipziger Handschrift des Kommentars siehe Helssig, *Zur Theophilusfrage: Zeitschr. f. Kirchengesch.* 33, 1912, 529—536. Die Mitteilung und die Frage Quentins hat Helssig übersehen.

Das Rätsel, welches der von Hieronymus benutzte Evangelienkommentar unter des Theophilus Namen bietet, hat E. Preuschen, Eine altkirchliche antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 12, 1911, 243—269, durch den Hinweis auf eine armenisch überlieferte „Erklärung des Evangeliums“ (ερμηνεία τοῦ εὐαγγελίου) seiner Lösung näher bringen wollen. Diese bisher kaum beachtete Schrift ist gedruckt unter den 1836 von Venedig von den Mechitaristen in vier Bänden herausgegebenen armenischen Werken Ephräms des Syrsers, und zwar steht sie hier (Bd 2, 261—345) unmittelbar hinter dem früher, bei Tatian, wiederholt genannten, auch nur armenisch erhaltenen Kommentar Ephräms zu Tatians Diatessaron. Der armenische Text auch der „Erklärung des Evangeliums“ gibt sich deutlich als Übersetzung einer syrischen Vorlage zu erkennen. Die syrische Vorlage aber soll nach Preuschen nicht das Original, sondern eine Übersetzung aus dem Griechischen gewesen sein, und die Schrift soll nicht Ephräm angehören, sondern einem griechischen Antimarcioniten aus dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts. Auf Grund der Evangelien bekämpft nämlich der Verfasser den von Marcion in seiner (sonst nicht bekannten) Schrift *Ἐρμηνεύματα* vorgetragene Dualismus. Die Welt und die Materie könne nicht durchaus schlecht sein, wenn sie vom Herrn in seinen Parabeln als Bild geistiger Wahrheiten, als Symbol des Glaubens oder der

christlichen Lehre verwertet werde. Und das Evangelium könne nicht als etwas schlechthin Neues in die Welt eingetreten sein, wenn seine Grundgedanken sich mit dem Alten Testamente berührten (gegen Schluß S. 268 drückt Preuschen über den Inhalt und die Tendenz der Schrift sich etwas deutlicher aus als gegen Anfang S. 246 f). Zitate aus den Evangelien bilden das Gerippe der Schrift, und diese Zitate sind es, aus welchen Preuschen seinen Beweis ableitet für die beiden Sätze, die Schrift sei nicht syrisch, sondern griechisch abgefaßt worden, und sie sei nicht in den Tagen Ephräms, sondern etwa zur Zeit des Kaisers Commodus entstanden, vermutlich zu Antiochien oder in Palästina. Durch den sonstigen Inhalt der Schrift würden die aus den Evangelienzitaten gewonnenen Ergebnisse nur bestätigt. — Der von Hieronymus benutzte Evangelienkommentar lenkt schließlich Preuschens Blick auf Theophilus von Antiochien. Die Vermutung, in der „Erklärung des Evangeliums“, deren jetzige Aufschrift jedenfalls erst späterer Hand entstamme, liege die von Eusebius bezeugte Abhandlung des Theophilus gegen Marcion (s. Abs. 3) vor, sei um so verlockender, als sie vielleicht auch einiges Licht werfe in das Dunkel jenes Evangelienkommentars. Man hätte anzunehmen, daß das exegetische Material der Abhandlung gegen Marcion die Grundlage zu einem nach Theophilus benannten Evangelienkommentar abgegeben habe, wengleich freilich das von Hieronymus aufbewahrte Bruchstück des Kommentars der wiedergefundenen Abhandlung gegen Marcion fremd sei. — Preuschen selbst kann sich nicht verhehlen, daß es richtiger sein möchte, „den schlüpfrigen Boden solcher Kombinationen nicht zu betreten und sich lieber mit dem Erreichbaren zu begnügen“ (S. 269). Eine genauere Erforschung, Übersetzung und Bearbeitung der „Erklärung des Evangeliums“ wäre allerdings sehr wünschenswert und anscheinend auch lohnend. Bevor jedoch wenigstens die Ursprache und die Abfassungszeit mehr oder weniger sichergestellt worden, Fragen, die meines Erachtens auf Grund von Evangelienzitaten überhaupt nicht entschieden werden können, sind weitere Mutmaßungen nicht am Platze.

Endlich noch ein Wort über G. Loescheke, Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererklärungen des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus: Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche, Stück 4, Berlin 1908. Aus der weitgehenden Übereinstimmung der Vaterunsererklärungen von Tertullian (De oratione), Cyprian (De dominica oratione), Chromatius von Aquileja (Tract. in Matth. 13—14) und Hieronymus (Comm. in Matth.) folgerte Loescheke, daß diesen vier Erklärern eine gemeinsame Quellenschrift, eine ältere Vaterunsererklärung vorgelegen habe. Aus einer Stelle bei Chromatius (Tract. 14, 7) schien sich überdies zu ergeben, daß die Quellenschrift in griechischer Sprache abgefaßt war, und da Hieronymus (a. a. O., Praef.) den Kommentar des Theophilus von Antiochien unter seinen Quellen aufführt, so schien auch jeder Zweifel über die Person des Verfassers beseitigt zu sein. Die Kritik hat indessen Loeschekes Kombinationen, soviel ich sehe, fast einstimmig abgelehnt; vgl. namentlich F. Lauchert in „Theol. Revue“ 1909, 435 ff.; G. Krüger in „Theol. Literaturzeitung“ 1909, 137 ff. Nicht einmal die Existenz einer Quellenschrift hat bewiesen werden können, geschweige denn die Abfassung durch Theophilus. Das wiederholte Zusammentreffen der vier späteren Erklärer, welches auch früher nicht unbemerkt geblieben ist, will auf anderem Wege begriffen sein. Eine Vaterunsererklärung des Theophilus könnte nur etwa in jenem Evangelienkommentar gestanden haben, dessen Echtheit schon Hieronymus in Zweifel zog.

§ 24. Der Brief an Diognet.

- (1. Inhalt. 2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. 3. Herkunft des Briefes.
4. Die Handschrift. 5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen.)

1. Inhalt. — Abgesehen von den Briefen des hl. Ignatius von Antiochien und etwa noch dem Dialoge des Minucius Felix pflegt kein anderes Erzeugnis der ältesten kirchlichen Literatur so sympathische Aufnahme zu finden, ja so warme Begeisterung zu wecken wie der Brief an Diognet. Möhler¹ schrieb: „Es dürfte die Kunst des Apologeten in der Auffassung, Behandlung und Durchführung des Stoffes oder die dogmatische Gründlichkeit, welche nicht bloß die apostolische Lehre in aller Einfachheit vorträgt, sondern öfter sogar im begeisterten Schwunge zu einer Art heiliger Mystik sich erhebt, wo er Incidenzpunkte des christlichen Dogmas und Lebens entfaltet.“ Ein neuerer Beurteiler² fügt bei: „Noch mehr als der Inhalt fesselt der Reiz der Darstellung. Klarheit des Stils, rhythmischer Satzbau, stetig fortschreitende Gedankenentwicklung, Kraft und Eindringlichkeit der Sprache. Feuer und Lebendigkeit der Schilderung sind hier in schönster Harmonie verbunden. Die edle Einfachheit, der ruhige, aller Polemik fremde Ton im Verein mit der feinen klassischen Bildung des Autors, welche sich in jeder Zeile verrät, die innige Empfindung und Glaubensfestigkeit, die harmonische Verbindung von Glauben und Wissen, von Erkenntnis und Leben, die Opferfreudigkeit in der Hoffnung auf ewigen Lohn und das Siegesbewußtsein angesichts der Christenverfolgungen: das alles macht auf den Leser einen unbeschreiblichen Eindruck und lädt ihn immer wieder zur erneuten Lektüre ein.“

Ein hochgestellter Heide namens Diognet hat einen christlichen Freund um näheren Anschluß über das Christentum gebeten. „Du hast, wie ich sehe, erlauchter Diognet (*χρότιστε Διόγνητε*)“, so lauten die Eingangsworte des Briefes, „einen überaus großen Eifer, die Religion der Christen kennen zu lernen, und erkundigst dich ganz genau und sorgfältig über dieselben: was das für ein Gott sei, auf welchen sie so großes Vertrauen setzen und in dessen Dienst sie sämtlich diese Welt geringschätzen und den Tod verachten und weder die von den Heiden angenommenen Götter als solche anerkennen noch auch

¹ Möhler-Reithmayr, Patrologie I, 170.

² H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet, Freiburg i. Br. 1882, 5. Ähnlich wie die Theologen urteilen die Philologen. Norden, Die antike Kunstprosa², Leipzig 1909, 2, 513 A. 2, zählt den Brief „zu dem Glänzendsten, was von Christen in griechischer Sprache geschrieben worden ist“. v. Wilamowitz-Moellendorf hat den Brief in sein „Griechisches Lesebuch“, Berlin 1902, aufgenommen: Text 356–363; Erläuterungen 225–227.

dem Aberglauben der Juden huldigen, und was das für eine Liebe sei, welche sie gegeneinander tragen, und warum denn eigentlich diese neue Menschengattung und Religionsübung erst jetzt ins Leben getreten sei und nicht schon früher.“

Nachdem der Briefsteller die Gnade und den Segen Gottes für sich und für den Adressaten erfleht, wendet er sich gegen den Götzendienst der Heiden und den Aberglauben der Juden. Die heidnischen Götter sind seelenlose Gebilde aus Holz, Ton, Stein und Metall. Ihnen abgöttische Verehrung zu bezeigen, widerstreitet der gesunden Vernunft, und der Kult, welcher ihnen von seiten der Heiden erwiesen wird, ist nicht sowohl eine Huldigung als vielmehr eine Beschimpfung (c. 2). Aber auch dem Gottesdienste der Juden können die Christen sich nicht anschließen. Mag der Glaube an einen Gott volle Anerkennung verdienen, so ist doch der ganze Geist der jüdischen Gottesverehrung verwerflich. Insofern die Juden meinen, Gott bedürfe ihrer Opfergaben, steht ihr Gottesdienst auf keiner höheren Stufe als der heidnische Fetischdienst, und die hohle Äußerlichkeit in der Beobachtung des mosaischen Zeremonialgesetzes ist sinnlos und lächerlich (c. 3—4).

Anstatt nunmehr auf den Ursprung und das Wesen der christlichen Religion einzugehen, läßt der Verfasser zunächst eine Schilderung des eigentümlichen Lebenswandels der Christen folgen (c. 5—6). Ihr Leben soll im voraus schon Zeugnis geben von der Erhabenheit und Göttlichkeit ihrer Religion. „Die Christen sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch äußere Gebräuche von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen nirgendwo besondere Städte, sie bedienen sich keiner eigentümlichen Sprache und sie führen auch keine auffällige Lebensweise. Sicher ist diese ihre Lehre nicht durch den Witz und Scharfsinn erfinderischer Menschen ausgeklügelt worden; sie steifen sich überhaupt nicht auf Menschenweisheit, wie einige es tun. Sie bewohnen Städte von Griechen und von Barbaren, wie es sich bei einem jeden gerade trifft; in der Kleidung, in der Nahrung und in der sonstigen Lebensart schließen sie sich der Landessitte an, legen aber dabei ein wunderbares und anerkanntermaßen überraschendes Verhalten in ihrem bürgerlichen Wandel an den Tag. Sie bewohnen eigene Heimatsorte, aber nur wie Beisassen; sie haben Teil an allem wie Bürger, und sie ertragen alles wie Fremdlinge; jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen eine Fremde. Sie heiraten wie alle andern und erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten Kinder nicht ans. Den Tisch haben sie gemeinsam, aber nicht das Ehebett¹. Sie sind im Fleische.

¹ Ich lese mit Funk, *Patres apostol.*, Tub. 1901. I. 398. *χοιτῶν*. Vgl. Tert. *Apol.* c. 39: „*Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores.*“

leben aber nicht nach dem Fleische. Sie weilen auf Erden, wandeln aber im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen und in ihrem eigenen Lebenswandel überbieten sie die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch; man tötet sie und führt sie dadurch zum Leben. Sie sind arm und machen viele reich; sie leiden Mangel an allem und haben Überflut^u an allem. Sie werden verachtet und bei aller Verachtung verherrlicht; sie werden verlästert und gleichwohl als gerecht befunden. Man schmätzt sie und sie segnen; man verhöhnt sie und sie erweisen Ehre. Sie tun Gutes und werden als Missetäter zum Tode verurteilt, und zum Tode verurteilt freuen sie sich, wie wenn sie zum Leben geführt würden. Von den Juden werden sie als Fremdlinge (*ἀλλόφυλοι*) angefeindet und von den Heiden werden sie verfolgt; aber den Grund ihres Hasses anzugeben, sind die Feinde nicht imstande. Um es kurz zu sagen, was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Durch alle Glieder des Leibes ist die Seele verbreitet und die Christen durch alle Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leibe, aber sie stammt nicht aus dem Leibe; auch die Christen wohnen in der Welt, aber sie sind nicht von der Welt. Unsichtbar ist die Seele in dem sichtbaren Leibe eingeschlossen; auch die Christen kennt man zwar als in der Welt befindlich, aber ihre Religion bleibt unsichtbar. Das Fleisch haßt und bekriegt die Seele, wiewohl sie ihm kein Unrecht zufügt, weil es durch sie gehindert wird, seinen Lüsten zu frönen; auch die Welt haßt die Christen, wiewohl sie ihr kein Unrecht zufügen, weil die Christen den Lüsten der Welt sich widersetzen. Die Seele liebt das feindselige Fleisch und seine Glieder; auch die Christen lieben ihre Feinde. Die Seele ist vom Leibe eingeschlossen, sie aber hält den Leib zusammen; auch die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängnisse festgehalten, sie aber halten die Welt zusammen. Unsterblich, wohnt die Seele in einem sterblichen Gezelte; auch die Christen weilen im Vergänglichen, der Unvergänglichkeit im Himmel entgegenschend. Schlecht bedient mit Speise und Trank, wird die Seele kräftiger; auch die Christen, mit dem Tode bestraft, wachsen Tag für Tag an Zahl. In diese Stellung hat sie Gott hineinversetzt, und sie haben keine Befugnis, sich derselben zu entziehen.“

An diese Darstellung des Lebenswandels der Christen reiht sich nunmehr eine kurze Belehrung über den göttlichen Ursprung des Christentums an (c. 7—8, 6). Gott selbst, der Schöpfer und Herr des Weltalls, hat seinen heiligen und unerfaßbaren Logos unter den Menschen Wohnung nehmen lassen, um in ihren Herzen ein Reich der Milde und der Liebe zu gründen. Es sind überirdische Mächte, welche in dem Heldentode der christlichen Glaubenszeugen und in der unablässigen Zunahme der Christenschar zu Tage treten. „Das

ist offenbar nicht Menschenwerk, das ist Gottes Kraft, das sind Wahrzeichen seiner Gegenwart“ (c. 7, 9).

Warum aber ist dieses Gottesreich erst so spät auf Erden erschienen? Weil die Menschen zur Aufnahme desselben erst vorbereitet werden sollten. Es sollte ihnen selbst ihre Erlösungsbedürftigkeit zum Bewußtsein gebracht werden, bevor Gott den Erlösungsratschluß, welchen er von Anfang an gefaßt, aber einzig und allein seinem geliebten Sohne mitgeteilt hatte, in das Werk setzte. Sobald die vorherbestimmte Zeit gekommen war, „gab Gott seinen eigenen Sohn dahin als Lösegeld für uns, den Heiligen für die Missetäter, den Sündelosen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unvergänglichlichen für die Vergänglichlichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was anderes vermochte unsere Sünden zu bedecken als seine Gerechtigkeit? In wem konnten wir Missetäter und Gottlose gerechtfertigt werden als allein im Sohne Gottes? O wehch süßer Tausch! o wehch unerforschbares Walten! o wehch unerwartete Wohltaten! Auf daß die Missetat vieler in einem Gerechten verhüllt würde und die Gerechtigkeit eines einzigen viele Missetäter rechtfertige!“ (c. 9.)

Der Brief mündet schließlich in einen Appell an Diognet. Seinem Interesse für das Christentum wird überaus hoher Lohn, Erkenntnis, Liebe und Gottähnlichkeit in Aussicht gestellt (c. 10)¹.

2. Unechtheit der Kapitel 11 und 12. — In der einzigen Handschrift (des 13. oder 14. Jahrhunderts), durch welche der Brief an Diognet überliefert ist, folgt auf das vorhin als Schluß bezeichnete Kapitel 10 noch ein weiteres Stück, welches in den Ausgaben als Kapitel 11 und 12 gezählt zu werden pflegt. Dasselbe enthält eine Beschreibung des von den Aposteln verkündeten Heilsweges. Der Verfasser betont, daß er nicht als Dolmetsch menschlicher Weisheit rede, sondern als „Schüler der Apostel“ (*ἀποστόλων μαθητής*). Die Gnaden und Segnungen des Erlösungswerkes werden nur den Gläubigen zuteil, den Jüngern der Wahrheit, welche an der Erbschaft der überkommenen Lehre treu festhalten. Die Erkenntnis allein indessen blüht auf, während die Liebe erbaut. Erkenntnis und Leben stehen in innigster Wechselbeziehung und bedingen sich gegenseitig; nicht umsonst waren im Paradiese der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens nebeneinander gepflanzt. Die wahrhaft Gläubigen gleichen fruchtbeladenen Bäumen, mit Erkenntnis und mit Tugend reich geschmückt.

¹ Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet 2 ff. hat eine mehrfach abweichende Auffassung des Briefes vertreten. Der Grund der Differenzen liegt hauptsächlich darin, daß Kihn in den Kapiteln 11 und 12, welche ohne Zweifel unecht sind (s. Abs. 2), „einen integrierenden und notwendigen Bestandteil des Briefes“ erblickt (S. 55).

Wie schon der erste Herausgeber des Briefes, Henricus Stephanus (1592), erkannt hat, sind diese Kapitel 11 und 12 ein abgerissenes Bruchstück, welches ursprünglich einem ganz andern Zusammenhange angehört hat und nur durch irgend einen Zufall an seine jetzige Stelle verschlagen worden ist. Der Schreiber der Handschrift hat selbst zu dem letzten Worte des Kapitels 10 am Rande vermerkt, daß seine Vorlage an dieser Stelle eine Lücke aufgewiesen habe (*καὶ ὅδε ἐρχομένην εἶχε τὸ ἀντίγραφον*). Das Thema des Briefes, wie es zu Eingang aufgestellt und abgegrenzt wird, ist mit c. 10 erschöpft. Eine natürliche Gedankenverbindung zwischen c. 1—10 und c. 11—12 will sich nicht ermitteln lassen. Dagegen ist die Verschiedenheit des Stils kaum zu verkennen: c. 1—10 herrscht bei aller Gewährtheit und Lebendigkeit gleichwohl schlichte Einfachheit und durchsichtige Klarheit; c. 11 bis 12 ist der Ausdruck gesucht und gezwungen, dunkel und schwierig. Der Brief c. 1—10 will nur ein Antwortschreiben sein auf vorgelegte Fragen; der Verfasser von c. 11—12 tritt als „Lehrer der Heiden“ (*ἀποστόλιος ἐθνῶν*) auf. Nicht weniger befremdend ist der Wechsel der Adresse: c. 1—10 ist die Rede an den einen Fragesteller gerichtet; c. 11—12 wendet sie sich ganz allgemein an solche, „die da im Begriffe stehen, Schüler der Wahrheit zu werden“. Wäre bereits von der Entstehungszeit des Briefes gehandelt worden, so würde sich noch beifügen lassen, daß es c. 11—12 auch an Spuren einer späteren Zeit nicht fehlt; es wird von denjenigen gesprochen, „welche die Gelöbnisse des Glaubens nicht brechen und die Grenzmarken der Väter (*ἄρα πατέρων*) nicht überschreiten“, Paulus wird „der Apostel“ (*ὁ ἀπόστολος*) genannt u. dgl. mehr.

Die Kapitel 11 und 12 sind demnach ein fremdes Anhängsel. Jacobi und Meyer haben auf rhythmische Formen und Reime in diesen Kapiteln aufmerksam gemacht, wie sie sonst in Predigten oder überhaupt in gehobener Rede vorzukommen pflegen¹. Bunsen und Dräseke sprachen die Vermutung aus, das Bruchstück gehöre Hippolytus von Rom an und habe ursprünglich den Epilog der „Philosophumena“ Hippolyts gebildet, welchen in der einzigen bisher bekannt gewordenen Handschrift der eigentliche Abschluß fehle. Bonwetsch konnte zahlreiche und bemerkenswerte Koincidenzen zwischen unserem Stücke und den Schriften Hippolyts aufzeigen, wollte jedoch auf Bestimmung des ehemaligen Standortes des Stückes verzichten. Di Pauli empfahl noch einmal die Hypothese Bunsens und Dräsekes².

¹ J. L. Jacobi, Zur Gesch. des griechischen Kirchenliedes, in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 5, 1882, 198—200. W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, Berlin 1905, 2, 116 f.

² N. Bonwetsch, Der Autor der Schlußkapitel des Briefes an Diognet: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1902, 621—634. A. Frhr di Pauli, Die Schlußkapitel des Diognetbriefes: Theol. Quartalschr. 88, 1906, 28—36.

3. Herkunft des Briefes. — Der Brief an Diognet ist, wie schon bemerkt, nur in einer einzigen Handschrift, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, auf uns gekommen. Dieselbe umfaßt oder umfaßte — sie ist im Jahre 1870 zu Grunde gegangen — hauptsächlich Werke Justins des Märtyrers und bezeichnete auch den Brief an Diognet durch die Unterschrift *τοῦ ἀποστόλου* als ein Werk Justins. Im Vertrauen auf die handschriftliche Angabe wurde der Brief 1592 durch Henricus Stephanus als ein Werk Justins herausgegeben und nun ein Jahrhundert lang unbestritten als solches anerkannt. Tillemont¹ war der erste — er beruft sich auf das Urteil eines andern Gelehrten: „une personne habile et judicieuse“ —, welcher das Zeugnis der Handschrift anfocht und verwarf, und eines seiner Argumente wenigstens war zutreffend und ausschlaggebend: „Le style si magnifique et si éloquent de cette lettre s'élève beaucoup au-dessus de celui de S. Justin.“ Die goldene Klassizität und Pracht der Sprache unseres Briefes steht zu der nachlässigen und alles Schmuckes und Schwunges entbehrenden Schreibweise Justins in unvereinbarem Gegensatz. Es ist nicht eine Verschiedenheit, wie sie in der Eigentümlichkeit des behandelten Stoffes oder in der Besonderheit der jedesmaligen Tendenz des Autors oder auch in der Differenz der Abfassungszeit ihre Erklärung finden könnte. Es ist vielmehr ein Gegensatz, welcher eine Verschiedenheit der schriftstellerischen Individualität unabweisbar fordert. Aber auch der Inhalt des Briefes zeigt den Anschauungen Justins gegenüber neben manchen Berührungspunkten bedeutsame Abweichungen².

Der Handschrift ist demnach nur die Tatsache zu entnehmen, daß der Brief im 13. oder 14. Jahrhundert vorhanden war und Justin zugeschrieben wurde. Die Versuche, das Alter der Vorlage der Handschrift zu ermitteln und damit die Bezeugung des Briefes weiter zurückzudatieren, leiden an großer Unsicherheit³. Nun ist aber diese Handschrift nicht nur die alleinige Grundlage für die Rezension des Textes, sondern zugleich auch die einzige Quelle all unseres Wissens um den Brief. Irgendwelche andere Überlieferung liegt nicht vor. Eusebius, Hieronymus und andere, von welchen man Aufschlüsse erwarten möchte, beobachten das tiefste Schweigen. Weder im Alter-

¹ Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 2, 2^e éd., Paris 1701, 372: vgl. 494.

² Siehe Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet 8—10.

³ Kihn a. a. O. 42—44 glaubte zwei Randglossen der Handschrift zu unserem Briefe (cc. 8 und 12) und mit ihnen den gesamten Text der Handschrift in die Jahre 370—431 verweisen zu können. Harnack, in „Texte und Untersuchungen“ 1, 1—2, 1882, 79 ff 162 f, wollte aus dem Inhalte der Handschrift und ihrem Verhältnisse zu andern Sammlungen von Werken Justins den Schluß ableiten, daß der Archetypus der Handschrift spätestens aus dem 7. Jahrhundert stammen müsse.

tum noch im Mittelalter hat irgend jemand des Briefes an Diognet Erwähnung getan. Für die Feststellung der Ursprungsverhältnisse des Briefes ist die Forschung infolgedessen lediglich auf den Text oder auf sog. innere Gründe angewiesen, und da bestimmtere chronologische Anhaltspunkte in dem Texte nicht zu finden sind, so ist der Mutmaßung ein sehr weiter Spielraum gewährt.

Während Tillemont die Abfassung des Briefes vor die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 verlegen zu sollen meinte, versuchte Overbeck (1872) den Brief als ein Erzeugnis der nachkonstantinischen Zeit zu erweisen¹. Die Argumentation Tillemonts konnte freilich nicht befriedigen. Wenn von der jüdischen Gottesverehrung in der Form der Gegenwart gehandelt wird (*προσάγωσιν* usf., c. 3—4), so folgt daraus noch nicht der Fortbestand der jüdischen Opfer zur Zeit des Verfassers; wenn das Christentum als eine neue Institution bezeichnet wird (c. 1 2 9 11), so ist damit noch nicht auf die Tage des 1. Jahrhunderts hingewiesen, und wenn der Verfasser sich einen „Schüler der Apostel“ nennt, so bietet dieser Ausdruck überhaupt keine Handhabe zu einer näheren Zeitbestimmung, ganz abgesehen davon, daß derselbe nur in dem unechten Anhängsel des Briefes (c. 11) vorkommt. Aber auch die These Overbecks ist mit Recht fast allgemeinem Widerspruch begegnet. Die Kapitel 5 und 7 des Briefes tragen gar zu deutliche Merkmale der Epoche der Christenverfolgungen und können unmöglich nach dem Toleranzedikte vom Jahre 313 geschrieben sein.

Daß der Verfasser entweder im 2. oder im 3. Jahrhundert gelebt hat, dürfte jetzt von niemanden mehr bestritten werden. Innerhalb dieses Zeitraums aber werden die Ansichten wohl stets schwankend bleiben. Die Mehrzahl der Forscher entscheidet sich für das 2. Jahrhundert, und für diesen Ansatz dürfte sich auch die überwiegende Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen lassen. Das Christentum gilt, wie schon betont, als eine noch neue Religion; der Lebenswandel der Christen ist noch reich an Zügen aus der frühesten Jugendzeit der Kirche; nicht bloß der Haß der Heiden, auch die Feindschaft der Juden gegen die Christen äußert sich noch in tätlichen Belästigungen. Und weder in den Fragen des Adressaten noch in den Antworten des Briefstellers dürfte sich irgend etwas aufzeigen lassen, was eine unbefangene Würdigung mit der Lage der Dinge im 2. Jahr-

¹ Eine noch viel weitergehende Hypothese verdient es freilich kaum, erwähnt zu werden. Donaldson (1866) trug kein Bedenken, unsern Brief für ein Produkt der Renaissancezeit anzugeben, eine Stilübung oder Deklamationsprobe, im 15. Jahrhundert in Italien von Flüchtlingen aus Konstantinopel oder gar erst im 16. Jahrhundert von dem ersten Herausgeber Stephanns zu Paris verfaßt. Ein abenteuerlicher Einfall, welcher schon vor der Handschrift des Briefes, aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, verstummen muß.

hundert nicht vereinbaren könnte. Jedenfalls ist für die Behauptung späteren Ursprungs bisher „nicht der Schatten eines Beweises erbracht worden“¹. Auch die von Harnack² für das 3. Jahrhundert angerufenen Gesichtspunkte, „die Blässe der Apologetik“, die „glatte Rhetorik der Kapitel 2—6“ und die „Theologie der Kapitel 7—10“, sind keine beweisenden Instanzen, und Harnack will auch selbst wenigstens noch den Schluß des 2. Jahrhunderts offengehalten wissen.

Auf Entlarvung der Persönlichkeiten des Verfassers und des Adressaten muß unter den obwaltenden Umständen vollends verzichtet werden. Die Möglichkeit, daß der als Lehrer Mark Aurels bekannte Diognet der Empfänger des Briefes gewesen sei, läßt sich nicht bestreiten. Durchaus willkürlich aber, ein reiner Schluß „a posse ad esse“, war es, wenn Bunsen den Gnostiker Marcion, Dräseke Marcions Schüler Apelles als den Verfasser des Briefes bezeichnete. Die wiederholt befürwortete Hypothese, der Verfasser sei in Aristides von Athen zu suchen (Doulcet, Kihn, Krüger³), kann sich wenigstens auf den Umstand berufen, daß der Brief, insbesondere in der Schilderung des Lebens der Christen, mannigfache Anklänge an des Aristides Apologie aufweist (vgl. § 16, 2). Aber die Identität des Verfassers oder auch nur die Gleichzeitigkeit der Schriften wahrscheinlich zu machen, reichen diese Anklänge nicht aus. Von anderer Seite sind dieselben auf eine Abhängigkeit des Briefes von der Aristides-Apologie zurückgeführt worden⁴, wengleich sie auch für diese Annahme nur fragwürdige Stützpunkte darbieten. Die Ähnlichkeit der Schilderung kann auch lediglich in der Ähnlichkeit der geschilderten Verhältnisse gründen.

4. Die Handschrift. — Die mehrerwähnte Handschrift des 13. oder 14. Jahrhunderts, welche den Brief an Diognet vor dem Untergange bewahrte, hat ursprünglich sehr wahrscheinlich die zweite Hälfte eines corpus operum S. Justini gebildet. Zwischen 1793 und 1795 wurde sie der Straßburger Stadtbibliothek einverleibt und hieß hier Cod. gr. 9. Am 24. August 1870, bei der Belagerung Straßburgs, ist sie eine Beute der Flammen geworden. Zur Feststellung des Textes der Handschrift müssen nunmehr Kopien und

¹ G. Krüger in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 37, 1894, 209.

² Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 515. — Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 273, argumentiert, „die Schönheit der Diktion, die im 2. Jahrhundert noch keinen Platz hat“, rücke den Brief an Diognet in das 3. Jahrhundert. Die Argumentation aber, die Schönheit der Diktion verweise den Dialog des Minucius Felix in die Zeit nach Tertullian, will Geffcken (ebd. 278) nicht gelten lassen.

³ Übrigens hat Krüger die Hypothese später fallen gelassen; s. die Nachträge zu seiner „Gesch. der altchristlichen Lit.“, Freiburg i. Br. 1897, 20.

⁴ So namentlich von Seeberg, Die Apologie des Aristides, bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, Erlangen 1893, 239 bis 243. Dagegen sucht Geffcken a. a. O. Einl. XI f vergeblich nach irgend einem Anzeichen, welches eine Abhängigkeit des Briefes von der Aristides-Apologie ver-
bürgen könnte.

Kollationen dienen. Eine Kopie des Briefes an Diognet von M. B. Hausius aus dem Jahre 1580 findet sich auf der Universitätsbibliothek zu Tübingen; eine Kopie von H. Stephanus aus dem Jahre 1586 liegt in der Universitätsbibliothek zu Leiden; eine Kopie von J. J. Beurer, zwischen 1587 und 1591 gefertigt, ist abhanden gekommen. Der Brief an Diognet war in der Handschrift recht sorglos geschrieben; die Vorlage des Schreibers aber besaß nicht unbedeutenden textkritischen Wert. An zwei Stellen zeigte jedoch schon diese Vorlage, wie der Schreiber selbst am Rande bemerkte, eine Lücke: c. 7 gegen Ende und c. 10 zum Schlusse. Näheres über die Handschrift bei H. Kihn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, Freiburg i. Br. 1882, 35 ff.; A. Harnack in „*Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.*“ 1, 1—2, 1882, 79—85 162—163; O. v. Gebhardt ebd. 1, 3, 1883, 158—160.

5. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen. — Der Brief wurde, wie gesagt, zuerst von Henriens Stephanus, Paris 1592, herausgegeben, und zwar als Werk Justins des Märtyrers. Fr. Sylburg nahm ihn alsbald in seine Gesamtausgabe der Werke Justins auf, Heidelberg 1593, und seitdem hat er unter den opera S. Justini seine Stelle behauptet, anfänglich unter den „opera indubitata“, späterhin unter den „opera addubitata“ oder „subdubita“. Vgl. über die Ausgaben der Werke Justins § 18, 2. Zuletzt ist der Brief unter den Werken Justins bei de Otto, *Corpus apolog. christ.* 3, ed. 3, Jenae 1879, 158—211 gedruckt worden. Seit dem 18. Jahrhundert ward derselbe auch den Schriften der apostolischen Väter beigezählt. In Gallandis *Bibl. vet. Patr.* 1, 320 wird der Brief (im Anschluß an Tillemont) als „anonymi viri apostolici epistola ad Diognetum, a. C. 69“, eingeführt. Gallandis Text ist abgedruckt bei Migne, *PP. Gr.* 2, 1167—1186. Über die sonstigen Ausgaben der apostolischen Väter siehe § 7. Hervorzuheben sind die Ausgaben des Briefes bei de Gebhardt et Harnack, *Barnabae epist.* (*Patr. apostol. opp. rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. 1, partis 2, ed. 2*), Lips. 1878, 142—164, und bei Funk, *Patr. apostol.*, Tub. 1901, 1, 390—413. Sonderausgaben des Briefes besorgten Hoffmann (*Gymn.-Progr.*), Neiß 1851, 4°; W. A. Hollenberg, Berlin 1853, 8°; M. Krenkel, Leipzig 1860, 8°; A. Stelkens (*Gymn.-Progr.*; aber nur Ep. ad Diogn. c. 1—6 umfassend; die angekündigte Fortsetzung ist nicht erschienen), Recklinghausen 1871, 4°.

Wie die Ausgaben, so sind auch die Übersetzungen des Briefes in moderne Sprachen sehr zahlreich. Über moderne Übersetzungen der Schriften der apostolischen Väter überhaupt vgl. § 7. Deutsche Übersetzungen unseres Briefes gaben auch H. Kihn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, Freiburg i. Br. 1882, 155—168; R. Bendixen, *Der Brief an Diognet: Der Beweis des Glaubens* 1884, Juni, 201—211; W. Heinzelmann, *Der Brief an Diognet*, „die Perle des christlichen Altertums“, übersetzt und gewürdigt, Erfurt 1896, 8°.

Es handelten über den Brief u. a.: J. Donaldson, *A critical history of the Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene council 2*, London 1866, 126—142. Fr. Overbeck, *Über den pseudojustinischen Brief an Diognet* (*Univ.-Progr.*), Basel 1872, 4°; wieder abgedruckt und um eine Replik an die Rezensenten erweitert in des Verfassers „*Studien zur Gesch. der alten Kirche*“ 1, Schloß Chemnitz 1875, 1—92. H. Doucet, *L'apologie d'Aristide et l'epitre à Diognète: Revue des questions historiques* 28, 1880, 601—612. J. Draseke, *Der Brief an Diognetos*, Leipzig 1881, 8°; Separatdruck aus „*Jahrb. für protest. Theol.*“ 1881. H. Kihn, *Der Ursprung des Briefes an Diognet*, Freiburg i. Br. 1882, 8°. G. Krüger, *Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet*: *Zeitschr. f. wissenschaftl.*

Theol. 37, 1894, 206—223. In den Nachträgen zu seiner „Gesch. der altchristl. Lit.“, Freiburg i. Br. 1897, 20 schreibt Krüger: „Meine Hypothese bezüglich Aristides' als des Autors halte ich nicht mehr aufrecht.“ Kihn, Zum Briefe an Diognet c. 10, 3—6: Theol. Quartalschr. 84, 1902, 495—498. Beck, Die Sittenlehre des Briefes an Diognet: Philosophisches Jahrb. 17, 1904, 438 bis 445. L. Radford, The Epistle to Diognetus, London 1908, 12°.

§ 25. Hermias.

„Hermias' des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen“ (*Ἑρμείου φιλοσόφου διασπορῆς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, *Irrisio gentilium philosophorum*) betitelt sich ein Schriftchen, welches in zehn kurzen Kapiteln die Widersprüche der griechischen Philosophen in ihren Lehren über die menschliche Seele (c. 1—2) und über die Grundprinzipien der Dinge (c. 3—10) an den Pranger stellt. „Bald bin ich unsterblich und frohlocke, bald werde ich wieder sterblich und jammere; dann werde ich in Atome aufgelöst, werde Wasser, werde Luft, werde Fener; gleich darauf bin ich keine Luft und kein Feuer mehr, man macht mich zum Tiere, man macht mich zum Fische: ich habe also zur Abwechslung die Delphine zu Brüdern. Wenn ich mich aber anschau, so erschrecke ich vor meinem Leibe und weiß nicht, wie ich ihn nennen soll, ob Mensch oder Hund oder Wolf oder Stier oder Vogel oder Schlange oder Drache oder Chimäre. In alle Tierarten lassen diese Philosophen mich übergehen, in Land- und Wassertiere, geflügelte und vielgestaltige, wilde und zahme, stumme und stimmbegabte, vernunftlose und vernünftige, ich schwimme, ich fliege, ich krieche, ich laufe, ich sitze. Empedokles macht mich schließlich noch gar zu einem Strauche“ (c. 2). Noch weniger vermögen die Philosophen sich über die Prinzipien der Natur zu einigen. „Wenn Anaxagoras mich in die Schule nimmt, so lehrt er wie folgt: Prinzip des All ist die Vernunft und sie ist Ursache und Herrin aller Dinge und bringt Ordnung in das Ungeordnete, Bewegung in das Unbewegte, Unterschiedenheit in das Vermischte, Schönheit in das Unschöne. Und Anaxagoras ist mir lieb und wert, indem er so spricht, und ich glaube seiner Lehre. Aber Melissus und Parmenides treten ihm entgegen. Auch in dichterischen Worten verkündet Parmenides, daß das Seiende eines sei und ewig und unendlich und unbewegt und durchaus gleichartig. Nun fühle ich mich auch zu dieser Lehre ich weiß nicht wie hingezogen; Parmenides hat mir den Anaxagoras aus dem Sinn geschlagen. Wenn ich aber jetzt eine unerschütterliche Lehre zu besitzen wähne, so ergreift Anaximenes das Wort und widerspricht und ruft: Ich aber sage dir: das All ist Luft“ usf. (c. 3). In diesem Tone verläuft das ganze Schriftchen, gewandt und witzig, aber freilich sehr an der Oberfläche haftend, den jedesmaligen Zusammenhang der philosophischen Thesen ganz außer acht lassend.

Nach Ausweis des Eingangs (c. 1) wendet sich das Schriftchen an Christen, die von „dem seligen Apostel Paulus“ und von dem Fall der Engel wissen. Der Verfasser geht von dem Verse 1 Kor 3, 19 aus, und in Nachahmung des Stils des Apostels, wie es scheint, redet er seine Leser „Geliebte“ an (*ὦ ἀγαπῆται*). Es ist aber nicht etwa eine Predigt, was er bietet, sondern eine philosophische Abhandlung, welcher außer gutem Humor und treffendem Ausdruck auch wohlgeordneter Gedankenfortschritt nicht abgesprochen werden kann. Indem er zuvor das Unvermögen der Philosophen feststellt, über die Natur des Menschen selbst Aufschluß zu geben, bahnt er sich sachgemäß den Weg zu dem Beweise, daß eine Belehrung „über die Götter oder über die Welt“ von diesen Philosophen noch viel weniger erhofft werden dürfe (c. 3). Und wenn er nunmehr mit dem Satz des Anaxagoras: *ἀρχὴ τῶν πάντων ὁ νοῦς* anhebt und mit dem Gott und der Materie des Kleantes abschließt, so wird das auch berechnete Absicht sein. Die wirkungsvolle Satire über Pythagoras (Epikur) sollte das Finale bilden.

Die Frage nach der Zeit und der Herkunft hat bei dieser Schrift mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen wie bei dem Briefe an Diognet. Abgesehen von den Manuskripten, ist die Schrift von aller Tradition verlassen. Soviel bekannt, wird weder im Altertum noch im früheren Mittelalter des Philosophen Hermias oder seiner „Irrisio“ jemals gedacht. Ein Manuskript auf Patmos reicht, wenn die Angabe Sakkelions zutrifft, in das 10. Jahrhundert zurück¹. Der Text der Irrisio selbst aber ist an chronologischen Merkmalen noch ärmer als der Text des Briefes an Diognet, farblos, möchte man sagen, und nicht greifbar.

Die früheren Vermutungen, Hermias der Philosoph könne identisch sein mit dem bei Filastrius und Augustinus als Stifter einer häretischen Sekte erwähnten Hermias², könne auch identisch sein mit dem bekannten Kirchenhistoriker Hermias Sozomenus im 5. Jahrhundert, stützten sich nur auf die Identität des Namens und sind längst aufgegeben. Gegenüber Menzel (1840), welcher die Irrisio bis in das 5. Jahrhundert oder auch noch weiter hinabrücken wollte, ist v. Otto³ (1872) mit Entschiedenheit für das Ende des 2. Jahrhunderts eingetreten. Auf der einen Seite sei es bemerkenswert, daß Hermias in den Handschriften den Beinamen „Philosoph“ (d. i. An-

¹ Cod. Patmius 202 soll nach J. Sakkelion, *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη*, Athen 1890, 113, aus dem 10. Jahrhundert stammen.

² Über die Vermutung, bei Filastrius, De haeresibus 55, und Augustinus, De haeresibus 59, müsse es statt „Hermias“ vielmehr „Hermogenes“ heißen, vgl. di Pauli, Die Irrisio des Hermias, Paderborn 1907, 24 ff.

³ Corpus apolog. christ. 9, Proleg. xxxvii ff.

hänger der „christlichen Philosophie“) führe, denselben Beinamen, welcher einer Reihe von Apologeten des 2. oder 3. Jahrhunderts, Aristides, Justin, Athenagoras, Pseudo-Melito, gegeben werde. Auf der andern Seite spreche die Haltung und Tendenz des Schriftchens, die Schärfe der Polemik, die Lebendigkeit der Darstellung in beredter Weise für die Tage des ersten Zusammenstoßes des jungen Christentums mit der hellenischen Philosophie. Diels¹ hingegen hat die Irrisio wieder dem 5. oder 6. Jahrhundert zuweisen wollen, weil er in derselben kaum etwas anderes zu finden vermochte als Anzeichen einer gesunkenen Zeit, einer niedergegangenen Bildung, eines verwilderten Geschmacks: „Nescio alii quid sentiant: mihi quidem summa ingenii artisque inopia in qua insulsissimus ille baro tamquam gloriatur labentis aetatis testimonium videtur.“ Harnack² hat sich Diels angeschlossen. Wendland³ hat gelegentlich bemerkt, der Dialog „Theophrastus“, mit welchem Aneas von Gaza zu Beginn des 6. Jahrhunderts dem Neuplatonismus entgegentrat, erinnere in seiner rhetorischen Haltung lebhaft an des Hermias Irrisio, und Hermias könne sehr wohl der Rhetor gleichen Namens sein, an welchen Prokopius von Gaza, auch etwa zu Beginn des 6. Jahrhunderts, einen Brief richtete. Dagegen sind Krüger, di Pauli, Puech⁴ und andere auf v. Ottos Seite getreten und haben die Irrisio um 200 angesetzt.

Ein sicheres Urteil wird erst möglich sein, wenn irgend ein äußeres Zeugnis aufgefunden und damit ein zuverlässiger Anhaltspunkt gewonnen ist. Vorläufig jedoch erscheint der frühere Ansatz der Irrisio triftiger begründet als der spätere. Die Tage, die der Verfasser sah, müssen doch wohl eine Zeit heftiger Reibung gewesen sein, welche Funken sprühen machte. Nun ist freilich auch um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert namentlich von seiten der christlichen Sophisten des syrischen Gaza ein lebhafter Kampf gegen den letzten Ausläufer der antiken Philosophie, den Neuplatonismus, geführt worden. Hermias aber scheint den Neuplatonismus noch nicht zu kennen. Er schwingt seine Waffen gegen Platoniker, Peripatetiker, Stoiker, Pythagoreer, Epikureer usf.; einen Neuplatoniker, Plotinus oder Porphyrius oder Proklus, nennt er nicht. Selbstverständlich hat er für seine Zeit geschrieben, also diejenigen Systeme verspottet, von

¹ Doxographi Graeci, Berolini 1879, Proleg. 261.

² Gesch. der altchristl. Lit. 1, 782 f.; 2, 2, 196 f.

³ In „Theol. Literaturzeitung“ 1899, 180. Der Brief des Prokopius an Hermias auch bei Migue, PP. Gr. 87, 2, 2773 ff. Zur Kritik der Bemerkungen Wendlands vgl. di Pauli a. a. O. 46 ff. Übrigens wäre es erwünscht gewesen, wenn di Pauli auf das Verhältnis der Irrisio zu den Schriften des sog. gazäischen Kreises um 500 etwas näher eingegangen wäre.

⁴ Krüger in „Götting. Gel. Anzeigen“ 1905, 25. di Pauli a. a. O. Puech, Les apologistes grecs du 2^e siècle de notre Ère, Paris 1912, 279 ff.

welchen er wußte, daß sie in den öffentlichen Schulen vorgetragen und vertreten wurden. Und damit dürften wir in die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert verwiesen werden¹. Dem Umstande, daß die *Irrisio* an zwei Stellen in allerdings signifikanter Weise mit der pseudojustinischen „*Cohortatio ad Graecos*“ (§ 18, 7 b) zusammentrifft, wird keine entscheidende Bedeutung zukommen. Daß hier ein direkter Zusammenhang der beiden Schriften obwaltet oder die Abhängigkeit der einen von der andern anzunehmen ist, kann, scheint es, nicht bewiesen werden. An der zweiten Stelle, wo beiderseits von „dem großsprecherischen Plato“ geredet wird, ist wohl sicher beiderseits eine ältere Quelle benutzt worden². Beachtung aber verdient vielleicht der Eingangssatz der *Irrisio*, laut welchem die Weisheit dieser Welt oder die griechische Philosophie von den gefallenen Engeln stammen soll. Wenigstens ist dieses Märchen gerade von Apologeten des 2. Jahrhunderts sehr häufig ausgespielt worden und es muß auch noch zur Zeit der Abfassung der *Irrisio* Eindruck gemacht haben³.

Die „*Irrisio*“ ist in einigen sechzehn Handschriften überliefert, von welchen indessen mehrere völlig wertlos sind und, wie es scheint, nur eine einzige, der erst kürzlich bekannt gewordene Cod. Patmius 202, über das 15. Jahrhundert zurückreicht. Näheres bei de Otto, *Corpus apolog. christ.* 9, Jenae 1872, Proleg. xii—xxi. Vgl. Harnack in „*Texte und Untersuchungen*“ usf. 1, 1—2, 1882, 74 f.; *Gesch. der althristl. Lit.* 1, 782 f. Drei Handschriften des 16. Jahrhunderts nennt A. Ehrhard, *Die althristl. Literatur und ihre Erforschung* von 1884—1900, 1, Freiburg i. Br. 1900, 252. Die Lesarten des Cod. Patmius 202 verzeichnet R. Knopf, Über eine neu untersuchte Handschrift zum *Διαπορέως τῶν ἕξω φιλοσόφων* des Hermias: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 43, 1900, 626—638. Der erste Herausgeber des Werkchens war

¹ Diese Argumentation, entgegnete Harnack, *Gesch. der althristl. Lit.* 2, 2, 196, sei „ohne Beweiskraft, da auch noch in den spätesten Zeiten Wert oder Unwert der griechischen Philosophie lediglich an den älteren Philosophenschulen nachgewiesen worden ist (daher mit Ausschluß der neuplatonischen)“. Aber die Sophisten von Gaza, zu denen Hermias gehören soll, haben es nicht so gehalten und nicht so halten können, weil sie ja gerade gegen den Neuplatonismus zu Felde zogen.

² An der ersten der zwei Stellen, *Irris.* 1 und *Cohort.* 7, stimmen mehrere Zeilen über die Widersprüche der Philosophen in der Bestimmung des Wesens der Seele sozusagen wörtlich überein. An der zweiten Stelle, *Irris.* 5 und *Cohort.* 31, findet sich der Ausdruck *ὁ μεγαλόφωνος Πλάτων*, der auch bei Pseudo-Plutarch oder Aëtius, einem Eklektiker des 1. oder 2. Jahrhunderts n. Chr., *De placitis philosoph.* 1, 7, 4 (Diels, *Doxographi Graeci*, Berol. 1879, 299), vorkommt. Manchen früheren Forschern gegenüber, welche mit Berufung auf diese Stellen behaupteten, die *Irrisio* habe aus der *Cohortatio* geschöpft, müsse also jüngeren Datums sein, hat namentlich di Pauli, *Die Irrisio des Hermias* 5—24, gezeigt, daß nichts im Wege steht, vielmehr der *Irrisio* die Priorität zuzuerkennen. Daß aber di Pauli das höhere Alter der *Irrisio* und die Abhängigkeit der *Cohortatio* sichergestellt, möchte ich nicht gesagt haben.

³ Vgl. dazu di Pauli a. a. O. 32 ff.

J. Oporinus bzw. R. Seiler, Basel 1553. Über die späteren Ausgaben siehe de Otto a. a. O. xxii ff. Die Sammelausgaben der alten griechischen Apologeten von Morel, Paris 1615, von Maran, Paris 1742, und von v. Otto, Jena 1847 bis 1872, sowie die Abdrucke der Ausgabe Marans bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1—2, und bei Migne, *PP. Gr.* 6, sind § 14, 4 angeführt worden. Eine tüchtige Separatausgabe der *Irrisio* lieferte W. F. Menzel, Leiden 1840, 8°. Neuestens hat H. Diels das Schriftchen in seine „*Doxographi Graeci*“, Berol. 1879, aufgenommen: 649—656; vgl. 259—263. Übrigens fußt Diels in der Rezension des Textes durchaus auf der Edition v. Ottos, ohne auf die Handschriften selbst zurückzugreifen. Die Kapitelabteilung bei Diels weicht von derjenigen der früheren Ausgaben ab. Eine deutsche Übersetzung des Schriftchens von J. Leitl findet sich in der „*Bibliothek der Kirchenväter*“, Kempten 1873. Vgl. A. Frhr v. di Pauli, Die *Irrisio* des Hermias: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 7, 2, Paderborn 1907. Ders., Die *Irrisio* des Hermias: *Theol. Quartalschr.* 90, 1908, 523—531.

§ 26. Minucius Felix.

(1. Der Dialog Oktavius nach Inhalt und Form. 2. Die Abfassungszeit des Dialoges. 3. Die Schrift *De fato*.)

1. Der Dialog Oktavius nach Inhalt und Form. — Den Werken der griechischen Apologeten reiht sich in würdigster Weise eine lateinische Apologie des Christentums an, der Dialog „Oktavius“.

Den Titel dieser Apologie erfahren wir seltsamerweise nicht aus Handschriften, sondern durch spätere Kirchenschriftsteller, Laktantius (*Div. Institut.* 5, 1, 22; cf. 1, 11, 55) und Hieronymus (*De vir. ill.* 58; cf. *Ep.* 70, ad Magnum, 5). In der Handschrift des 9. Jahrhunderts, welche die einzige Quelle des Textes bildet, schließt sich die Apologie an die sieben Bücher des Arnobius „*Adversus nationes*“ an und trägt die Überschrift: „*Arnobii liber VII explicit, incipit liber VIII feliciter.*“ Aus „Oktavius“ ist „*liber octavus*“ gemacht worden.

Als Verfasser der Apologie wird also in der Handschrift Arnobius genannt. Nach Laktantius (a. a. O.) und Hieronymus (a. a. O.) hat der Verfasser vielmehr Markus Minucius Felix geheißen und ist ein hervorragender Sachwalter (*causidicus*) des römischen Forums gewesen. Daß er zu Rom lebte und „*iudiciaria cura*“ übte, sagt auch Minucius Felix selbst im Eingang des Dialoges (c. 2). Er fügt noch bei, daß er erst in späteren Jahren „aus tiefer Finsternis zu dem Lichte der Weisheit und Wahrheit emporgedrungen“, aus einem Heiden ein Christ geworden war (c. 1, 4). Jetzt geht er daran, einem heimgegangenen vertrauten Freunde, Oktavius Januarius, ein Denkmal liebevoller Erinnerung zu setzen und zu dem Ende über eine Unterredung zu berichten, durch welche Oktavius einst einen andern Freund des Verfassers, den Heiden Cäcilius Natalis, für das Christentum gewonnen hatte. Oktavius — er hat, wie kaum mehr gesagt zu werden braucht, dem Dialoge seinen Namen gegeben —, ehemals Studiengenosse des Minucius (1, 1) und später gleichfalls Sachwalter (28, 3), war

schon früher als Minucius vom Heidentum zum Christentum übergetreten (1, 4). Er hatte seinen Wohnsitz in einer überseeischen Provinz gehabt und in den Tagen des zu erzählenden Gespräches bei Minucius zu Rom auf Besuch geweiht (c. 2—3). Cäcilius Natalis, welcher zur Zeit der Abfassung des Dialoges auch schon zu den Toten zu zählen scheint, wohnte wie Minucius zu Rom, stammte aber vermutlich aus Cirta in Numidien (Konstantine in Algier). Er verweist nämlich im Verlaufe des Gespräches auf die Rede Frontos von Cirta gegen die Christen mit den Worten: „Cirtensis nostri testatur oratio“ (9, 6), und in seiner Erwiderung auf diese Berufung gebraucht Oktavius den Ausdruck „tuus Fronto“ (31, 2)¹.

Oktavius und Cäcilius haben mit dem Verfasser, welchen sie Markus anreden (3, 1; 5, 1), von Rom aus einen Ausflug nach dem Meeresstrande unternommen und sind auf dem Wege einem Serapisbilde begegnet. Cäcilius, der Heide, unterließ es nicht, dem Götzen seine Verehrung zu bezeigen (*manum ori admovens osculum labiis impressit*, 2, 4), und Oktavius, der Christ, machte seinem Unwillen hierüber in einem Vorwurfe gegen Markus Luft, welcher letzterer seinen Freund in einer solchen Blindheit des unwissenden Volkes belasse (*in hac imperitiae vulgaris caecitate deserere*, 3, 1). Die Wanderer langten am Ufer des Meeres an, und es entspinnt sich eine anderweitige Unterhaltung. Cäcilius aber bleibt schweigsam und teilnahmslos. Von Markus zur Rede gestellt, bekennt er, durch des Oktavius Wort schwer gekränkt zu sein, und bringt sofort eine eingehende und umfassende Disputation in Vorschlag (*de toto et integro mihi cum Octavio res est*, 4, 4). Markus, welcher zum Schiedsrichter erkoren wird, in ihrer Mitte, lassen sich die Gegner auf einem ins Meer vorspringenden Steindamme nieder. Cäcilius tritt für den Skeptizismus ein, verteidigt jedoch den Glauben der Väter, welchem Rom seine Größe verdanke, und bekämpft das Christentum als ein aller Vernunft und Sittlichkeit hohnsprechendes Truggebilde (c. 5—13). Nach einigen Zwischenbemerkungen ergreift Oktavius das Wort, um die Thesen des heidnischen Freundes der Reihe nach zu würdigen, den Polytheismus zu geißeln, die Anklagen der Heiden gegen die Christen zurückzuweisen, den Glauben und das Leben der Christen in das rechte Licht zu stellen (c. 16—38). Eines Schiedsrichterspruches bedarf es nicht. Cäcilius erklärt sich selbst mit Freuden für überwunden. „Post haec“, so schließt der Verfasser (40, 4), „laeti hilaresque discessimus, Cäcilius quod crediderit, Octavius gaudere quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit.“

¹ Nach Elter, Prolegomena zu Minucius Felix (Bonner Universitätsprogramm vom Jahre 1909) 12 f, soll das Wort „Cirtensis noster“ beweisen, daß Cäcilius nicht aus Cirta, wohl aber aus Afrika stammte.

Der Gedankengang der beiden Redner soll noch etwas genauer verfolgt werden. Es gibt, so beginnt Cäcilus, keine sichere Erkenntnis, insbesondere keine zuverlässige Kunde von dem Jenseits. Die philosophische Forschung ist resultatlos geblieben. Wenn die Christen, Leute ohne alle Bildung, mit Sicherheit auf Fragen antworten wollen, über welche die größten Denker der Vorzeit ein Urteil abzugeben nicht gewagt haben, so ist dies nur eine widerwärtige Anmaßung. Entweder bleibt die Wahrheit dem Menschen vorenthalten, oder aber es herrscht in mannigfachem und unstetem Wechsel ein Zufall sonder Gesetz (*soluta legibus fortuna*, 5, 13). Ebendeshalb sei es geraten, ja geboten, an dem herkömmlichen Götterkulte festzuhalten. Derselbe habe den Alten als heilig gegolten und habe sich ihnen auch als heilbringend und segensreich erwiesen, indem er ihnen die Weltherrschaft eintrug. Das Attentat der Christen auf die überlieferte Religion könne nicht scharf genug verurteilt werden. Bilden doch diese Christen eine lichtscheue Sekte, welche im Dunkeln ein entsetzliches Unwesen treibt: sie erkennen sich an geheimen Zeichen, verehren einen Eselskopf und die Genitalien des Priesters, beten einen Gekreuzigten und das Kreuz an, schlachten bei ihren Mysterien ein Kind und verzehren es, frönen bei ihren nächtlichen Zusammenkünften der wildesten Geschlechtslust. Ihr Gott ist ein lächerliches Phantom. Zeigen können sie ihn nicht, und er soll doch allgegenwärtig sein. Dabei glauben sie an einen Untergang der ganzen Welt durch Feuer, an eine Auferstehung der Toten und eine ewige Vergeltung. In der Hoffnung auf ein ewiges seliges Leben verzichten sie auf die Gegenwart, enthalten sich ehrbarer Vergnügungen, wollen allem entsagen. Arme Toren! Wie wenig sie von dem Jenseits zu erwarten haben, zeigt schon das Elend ihrer jetzigen Lage, aus welcher ihr angeblicher Gott sie nicht zu befreien vermag. Über dem Künftigen schwebt undurchdringliches Dunkel. Sokrates erklärte: „*Quod supra nos, nihil ad nos.*“ Simonides gestand, daß er über das Wesen und die Natur der Götter um so weniger zu sagen wisse, je länger er darüber nachgrüble. „Ich denke auch so. Was zweifelhaft ist, soll man lassen wie es ist, und wo so viele ausgezeichnete Männer schwanken, soll man nicht unbesonnen und leichtfertig eine Entscheidung treffen, sonst wird ein Altweiber-Aberglaube eingeführt oder alle Religion untergraben“ (*ne aut anilis inducatur superstitio aut omnis religio destruat*, 13, 5).

So Cäcilus. Und nun Oktavius! Er folgt dem Gegner Schritt für Schritt. Nachdem er einleitend den Widerspruch zwischen dem prinzipiellen Skeptizismus und dem tatsächlichen Festhalten an der Religion der Vorfahren aufgezeigt, fordert er in dem Gefühle beleidigter Menschenwürde das Recht der Forschung zurück, dessen Cäcilus sich begeben hatte. Der aufrecht gehende, gen Himmel blickende,

mit Sprache und Vernunft begabte Mensch ist berufen zur Erkenntnis der Wahrheit. Er erkennt auch ohne Mühe aus der Organisation der Natur und des Menschen selbst das Walten einer göttlichen Vorsehung. Es kann nur zweifelhaft bleiben, ob ein Gott oder mehrere Götter die Welt regieren. Aber auch dieser Zweifel ist unschwer zu lösen. Die Einheit Gottes wird schon durch analoge Erscheinungen dieser Welt gefordert: „Einer ist König bei den Bienen, einer Führer bei dem Kleinvieh, einer Leiter bei dem Großvieh“ (18, 7). Auch die Redeweise des Volkes zeugt für den Monotheismus, Dichter und Philosophen bestätigen ihn. Der Polytheismus beruht auf späterer Verirrung. Die Götter waren, wie Euhemerus nachwies, Menschen, welchen besonderer Verdienste wegen göttliche Ehre gezollt wurde. Rom ist auch nicht durch seine Religiosität zur Weltherrschaft gelangt, sondern durch Raub und Gewalt. Und wenn die Auspizien, Augurien und Orakel einmal das Richtige getroffen haben, so war dies, wofern es sich nicht um einen Zufall handelte, das Werk der Dämonen. Diese gottentfremdeten Geister sind überhaupt die eigentlichen Urheber des Irrwahns und des Bösen (*adgrediar fontem ipsum erroris et pravitatis*, 26, 7). Sie geben den Götterbildern den Anschein der Gegenwart der Gottheit, sie inspirieren die Scher, sie beleben die Fibern der Eingeweide (der Opfertiere), sie lenken den Flug der Vögel. Sie sind von Haß gegen die Christen erfüllt und wissen ihren Haß auch dem Herzen der Heiden einzupflanzen. Alle die Anklagen, welche Cäcilius gegen die Christen vorgebracht hat, gehen auf Verleumdungen zurück, welche die Dämonen in Umlauf setzten. Glauben konnten diese Verleumdungen bei den Heiden nur deshalb finden, weil bei ihnen solche Schandtaten sehr häufig vorkommen. Freilich können die Christen ihren Gott nicht zeigen, wie sie ihn auch selbst nicht sehen. Wie sollte das Menschenauge, welches nicht in die Sonne sehen kann, den Quell alles Lichtes erschaun! Die Sonne ist am Himmel befestigt und ergießt doch ihre Strahlen in alle Lande: so thront Gott im Himmel und ist doch zugleich auch auf Erden überall zugegen. Für ihren Glauben an die Anflösung der Welt, an die Auferstehung des Fleisches und das jenseitige Gericht können die Christen sich wiederum sogar auf Aussprüche der Philosophen und Dichter berufen. Gegen Ende hebt sich die Rede zu immer steigender Wärme. Den Gedanken, daß die Christen, im Besitze der Gotteserkenntnis und in der Hoffnung auf ein besseres Jenseits, doch noch hier auf Erden schon die wahrhaft Glücklichen sind, trotz aller Armut, Entsagung und Verfolgung, erläutert und begründet Oktavius mit feuriger Beredsamkeit. „In unsern Tagen“, lauten die Schlußworte, „ist die wahre Gotteserkenntnis (*veritas divinitatis*) zur Reife gediehen. Freuen wir uns unseres Glückes und laben wir uns an der Wahrheit (*recti sententiam temperemus*)!“

Der Aberglaube soll bekämpft, die Gottlosigkeit soll gesühnt, die wahre Religion soll beibehalten werden“ (*cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur*)¹.

Das Ganze ist allem Anscheine nach nicht reine Fiktion, sondern künstlerische Verarbeitung eines wirklichen Vorkommnisses. Die Form der Reden des Heiden und des Christen rührt von dem Verfasser her, ihr wesentlicher Inhalt und ihr Schlußergebnis, die Bekehrung des Heiden, beruht auf Wirklichkeit. An Feinsinnigkeit der Anlage wie der Ausführung aber dürfte dieser Dialog alle andern Apologien des 2. und 3. Jahrhunderts, die griechischen wie die lateinischen, übertreffen. Auch die lateinischen Profanschriftsteller des genannten Zeitraums können dem Verfasser den Preis für Schönheit und Gewandtheit des Ausdruckes nicht streitig machen. Ebert² schrieb: „Im allgemeinen hat die Darstellung eine für jene Zeit merkwürdige Eleganz. Geistvoll und lebendig, schreitet sie rasch vorwärts mit leichter Beweglichkeit. Ohne Leidenschaftlichkeit, ist sie doch überall voll Wärme, die an einzelnen Stellen zu einer schönen Flamme der Begeisterung sich entzündet.“ Norden³ urteilt: „Minucius hat es mit einzigem Geschick verstanden, auf dem Grunde der Philosophie Ciceros und der Diktion Senecas in einem den verwöhntesten Ansprüchen genügenden hocheleganten Modestil die neue Religion den gebildeten Heiden zu empfehlen; die zierlichen Figuren des modernen sophistischen Stils, vor allem den Gliederparallelismus mit Gleichklang am Ende, weiß er mit einer Grazie anzubringen, die, obgleich sie keine natürliche, sondern eine durch Studium und gelegentlich durch Raffinement erworbene ist, doch nirgends verletzt wie bei Apulejus.“

Für die Komposition des Gespräches hat wahrscheinlich Ciceros Werk „*De natura deorum*“ als Vorbild gedient. Die Rollen des Akademikers Cotta und des Epikureers Vellejus hat der Heide Cäcilius übernommen; an die Stelle des Stoikers Balbus ist der Christ Oktavius getreten⁴. Auch Ciceros Schrift „*De divinatione*“ dürfte in dem Dialoge benutzt sein, und außer Cicero haben wohl auch Senecas „*De providentia*“ und „*De superstitione*“ dem Verfasser manchen erwünschten Gedanken in klassischer Form geliefert. Dagegen sind die Versuche, eine Benutzung der griechischen Apologeten, Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, durch Minucius nachzuweisen, bisher ohne nennenswerten

¹ Vgl. die Inhaltsübersicht der beiden Reden bei A. Ebert in „Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der k. sächs. Gesellsch. der Wiss.“ 5, Leipzig 1870, 332—340.

² Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1², Leipzig 1889, 31.

³ Die antike Kunstprosa 2³, Leipzig 1909, 605 f.

⁴ Siehe Ebert a. a. O. 5, 1870, 328 ff. Vgl. Behr, Der ‚Oktavius‘ des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern ‚*De natura deorum*‘, Gera 1870.

Erfolg geblieben¹. Noch weniger läßt sich annehmen, daß die verlorengegangene Rede Frontos von Cirra, auf welche Minucius den Heiden Cäcilius einmal Berufung einlegen läßt (9, 6), von irgendwelchem maßgebenden Einflusse auf die Gestaltung der Rede des Cäcilius gewesen sei².

Jedenfalls trägt das Werk ein echt römisches Gepräge und ist auf Leserkreise berechnet, welchen die römische Popularphilosophie des 2. Jahrhunderts geläufig war. Von solchen Anschauungen und Voraussetzungen aus sucht der Verfasser eine Brücke zu schlagen zum Christentum. Durch das ganze Buch geht ein Zug edler Humanität, und trotz aller Schärfe der Kritik macht sich doch immer wieder eine entgegenkommende Milde und Weitherzigkeit des Urteils geltend. Der christliche Glaube wird vorwiegend als Monotheismus dargestellt (c. 18), und der Schwerpunkt der christlichen Religion wird in praktische Sittlichkeit verlegt (vgl. 32, 3: *apud nos religiosior est ille qui iustior*). Die Mysterien des Christentums kommen nicht zur Sprache. Auch von der Heiligen Schrift wird kein Gebrauch gemacht. Einmal wird auf die „*divinae praedictiones prophetarum*“ verwiesen, welchen die heidnischen Philosophen eine „*umbra interpolatae veritatis*“ entlehnt haben (34, 5)³.

Kühn⁴ hat in dem Dialoge eine „heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum“ gefunden und dem Verfasser eine „fundamentale Verkennung des Christentums als einer Offenbarung Gottes“ vorgeworfen. Es war eine fundamentale Verkennung der Zwecke und Ziele des Apologeten. Mit Absicht geht Minucius den spezifisch christlichen Lehren nach Möglichkeit aus dem Wege, um vorerst die Vorurteile der Heiden zum Schweigen zu bringen; mit Absicht ruft er statt der biblischen Schriftsteller vielmehr heidnische Dichter und Philosophen zu Zeugen auf. Es ist aber keineswegs heidnisch-philosophische Münze mit christlichem Gepräge, was er bietet; es ist christliches Wahrheitsgut unter einer den Bedürfnissen philosophisch gebildeter Heiden angepaßten Hülle⁵.

¹ Am meisten Berührungspunkte bietet die Apologie des Athenagoras dar. Ein Abhängigkeitsverhältnis des Minucius zu Athenagoras hat namentlich Lösche in „*Jahrb. für protest. Theol.*“ 8, 1882, 168 ff vertreten. — Die Frage, ob Minucius das Apologeticum Tertullians verwertet hat, soll Abs. 2 besprochen werden.

² Gegen Schanz, vgl. Abs. 2. — Die Annahme Keims, die Rede des Cäcilius schließe sich an des Celsus Polemik gegen das Christentum an (Th. Keim, *Celsus' Wahres Wort*, Zürich 1873, 151 ff), ist durchaus hinfällig.

³ Nach Vahlen, im „*Hermes*“ 30, 1895, 385 ff, würde auch c. 19, 4 eine Bezugnahme auf das Alte Testament vorliegen. Kronenberg hingegen, im „*Philologus*“ 69, 1910, 130, meint: *Vahlenii interpunctio monstri instar est.*

⁴ Der „*Oktavius*“ des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum, Leipzig 1882.

⁵ Kühns Beweisführung ist eingehend geprüft und zurückgewiesen worden von Grillberger in „*Jahrb. f. Philos. und spekulat. Theol.*“ 3, 1889, 104 ff 146 ff 260 ff.

Elter hat eine neue Deutung der Eigenart des Dialoges vorgetragen. Wie die Einleitung zeige, sei die Schrift aus Anlaß des Ablebens des Oktavius, ihm zum ehrenden Andenken verfaßt. „Sie ist also eine Gedächtnisschrift, keine Tendenz- oder Streitschrift; und bestimmt ist sie nicht für das allgemeine Publikum, sondern für die Hinterbliebenen des Oktavius, den gemeinsamen Freundeskreis. Trotz der dialogischen Form und des so gewichtigen Inhalts ist sie also ein Brief und keine Apologie, sondern eine Trostschrift. Und wenn sie sich an die Angehörigen des Oktavius wendet, so ist sie eben für Christen geschrieben und nicht für Heiden.“¹ Diese Auffassung wird sich schwerlich Bahn brechen. Eine Gedächtnisschrift darf man den Dialog wohl nennen, ohne deshalb genötigt oder auch nur berechtigt zu sein, demselben den Charakter einer Tendenz- oder Streitschrift von vornherein abzusprechen. Der Gedanke an eine Trostschrift für die Hinterbliebenen des Oktavius könnte sich angesichts der Einleitung nahelegen, muß jedoch sofort wieder aufgegeben werden, weil die folgende Disputation, ihr Gegenstand und ihr Resultat, unausweichlich zu der Folgerung drängt, daß das Absehen des Verfassers auf eine Apologie des Christentums gegen die herrschenden Vorurteile der Heiden gerichtet ist. Eine solche Apologie aber ist naturgemäß für das allgemeine Publikum bestimmt, hofft sogar in erster Linie auf heidnische Leser, kann jedoch, wenn sie muß, auch mit christlichen Lesern vorlieb nehmen.

Der Dialog „Oktavius“ ist nur durch Cod. Parisinus 1661 saec. IX überliefert (in einem Cod. Bruxellensis saec. XVI liegt eine Kopie des Pariser Manuskriptes vor), und zwar erscheint derselbe hier als achttes Buch des Werkes des Arnobius „Adversus nationes“. Der Text des Manuskriptes ist sehr verderbt und infolgedessen der Kritik ein weites Feld geöffnet. Die editio princeps des Dialoges ist die editio princeps des Werkes des Arnobius, ein Abdruck des Cod. Paris., besorgt von Faustus Sabäus, Rom 1543, 2°. Unter dem Titel „Oktavius“ und als Schrift des Minucius Felix ist der Dialog zuerst von Fr. Balduin ediert worden, Heidelberg 1560, 8°. Die späteren, überaus zahlreichen Ausgaben und Abdrucke sind bei Schoenemann, *Bibl. hist.-lit. Patr. lat.* 1, 62—77, aufgeführt. Neuere Ausgaben bzw. Abdrucke lieferten C. de Muralt, Zürich 1836, 8°; J. H. B. Lübker, Leipzig 1836, 8° (nebst deutscher Übersetzung); Migne, *PP. Lat.* 3, Paris 1844; Fr. Öhler, Leipzig 1847 (in Gersdorfs „*Bibl. Patr. eccles. lat.*“ 13); A. Holden, Cambridge 1853, 8°; J. B. Kayser, Paderborn 1863, 8°; C. Halm, Wien 1867 (*M. Minucii Felicis „Oktavius“*, J. Firmici Materni „*liber de errore prof. rel.*“ *Rec. et commentario crit. instruxit C. H. = Corpus script. eccles. lat.* 2); H. Hurter, Innsbruck 1871 (*SS. Patr. opusc. sel.* 15); J. J. Cornelissen, Leiden 1882, 8°; F. Léonard, Namur 1883, 8°; E. Bährens, Leipzig 1886, 8°; H. Boenig, Leipzig 1903, 8°; J. P. Waltzing, Löwen 1903, 8°, Brügge 1909, 12°, und Leipzig 1912 (*Bibliotheca Teubneriana*); L. Valmaggi, Turin 1910, 8°; G. Rauschen, Bonn 1913 (*Florilegium Patristicum*, fasc. 8). — Halms Aus-

¹ Elter, *Prolegomena zu Minucius Felix* 25.

gabe vom Jahre 1867 begründete einen bedeutsamen Fortschritt der Texteskritik, wengleich Halm selbst die Verbesserungsbedürftigkeit seiner Leistung ausdrücklich hervorhob: „Larga emendandi copia et nobis relicta erat et post nostram amicorumque curam posteris relinquetur“ (ed. Halm, Praef. vi). Die Palme gebührt nunmehr der ersten und umfassendsten der drei Ausgaben Waltzings, Löwen 1903, sowohl der Zuverlässigkeit des Textes wie der Reichhaltigkeit der Beilagen wegen.

Deutsche Übersetzungen des Dialoges gaben u. a. J. H. B. Lübker, Leipzig 1836, 8°; J. Alleker, Trier 1865, 8°; A. Bieringer, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter); B. Dombart, Erlangen 1875—1876, 8°; 2. Aufl. Erlangen 1881 (dieser zweiten Auflage ist ein Abdruck des lateinischen Textes nach der Ausgabe Halms beigegeben); H. Hagen, Bern 1890, 8°. Französische Übersetzungen von J. P. Waltzing, Löwen 1903, 8°; von F. Record, Paris 1911, 16°.

E. Behr, Der ‚Oktavius‘ des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern ‚De natura deorum‘ (Inaug.-Diss.), Gera 1870, 4°. A. Faber, De M. Minucio Felice commentatio (Progr.), Nordhus. 1872, 4°. Th. Keim, Celsus‘ ‚Wahres Wort‘. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum. . . mit Lucian und Minucius Felix verglichen, Zürich 1873, 8°. P. de Felice, Etude sur l’Oktavius de Minucius Felix (These), Blois 1880, 8°. R. Kühn, Der ‚Oktavius‘ des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum, Leipzig 1882, 8°. O. Grillenberger, Studien zur Philosophie der patristischen Zeit. 1. Der ‚Oktavius‘ des M. Minucius Felix keine heidnisch-philosophische Auffassung des Christentums: Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol. 3, 1889, 104—118 146—161 260—269. G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891 (6^e éd. 1909), 1, 305—338: ‚L’Oktavius de Minucius Felix‘. P. Monceaux, Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne 1, Paris 1901, 463—508: ‚Minucius Felix‘. Fr. X. Burger, Minucius Felix und Seneca, München 1904, 8°. G. B. Bertoldi, M. Minuzio Felice e suo dialogo ‚Ottavio‘, Roma 1906, 16°. A. Elter, Prolegomena zu Minucius Felix (Universitätsprogramm zum 27. Januar 1909), Bonn 1909, 4°. J. Révay, Minucius Felix (aus: ‚Egyetemes Philologiai Közlöny‘ 1911), Budapest 1911.

Über die Sprache des Dialoges im besondern handeln E. Wölfflin, Minucius Felix. Ein Beitrag zur Kenntnis des afrikanischen Lateins: Archiv f. latein. Lexikogr. u. Grammatik 7, 1892, 467—484. B. Seiller, De sermone Minuciano (Progr.), Augustae Vind. 1893, 8°. Ploß, Der Sprachgebrauch des Minucius Felix (Progr.), Borna 1894, 4°. E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi (Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald, Ostern 1897), Gryphiswaldae 1897, 8°.

Sonstige Abhandlungen über die Entstehungszeit des Dialoges und sein Verhältnis zu Tertullians Apologeticum sollen Abs. 2 genannt werden. Übrigens ist die Literatur über den Dialog in neuerer Zeit bis zur Unüberschbarkeit angeschwollen. Siehe die ‚Bibliographie de Minucius Félix‘ in Waltzings größerer Ausgabe, Löwen 1903, 5—51, und den Nachtrag von J. Révay, Bibliographie de Minucius Felix depuis 1906: Le Musée Belge 16, 1912, 121—126. Waltzing zählt aus der Zeit vor Erscheinen der Ausgabe Halms (1867) 57 Schriften oder Gruppen von Schriften zu Minucius Felix auf und aus der Zeit von 1867—1901 nicht weniger als 130 Schriften; Révay aber kann noch 44 Schriften anreihen.

2. Die Abfassungszeit des Dialoges. Werden, wie vorhin bemerkt, in der Einleitung des Dialoges geschichtliche Tatsachen wiedergegeben, so ist kaum zu bezweifeln, daß Rom, der Wohnsitz

des Minucius, auch der Ort der Abfassung des Dialoges gewesen ist. Die Zeit der Abfassung aber ist gar sehr umstritten, und der Streit datiert aus den Tagen der ältesten Zeugen der Schrift. Schon Laktantius und Hieronymus traten in Widerspruch zueinander. Wenigstens scheint Laktantius vorauszusetzen, daß Minucius vor Tertullian geschrieben habe (Div. Instit. 5, 1, 22), während Hieronymus unzweifelhaft vielmehr voraussetzt, daß Tertullian der Ältere sei (De vir. ill. 53 und 58). Diese letztere Ansicht ist bis in die neuere Zeit hinein vorherrschend geblieben. Sie schien bestätigt zu werden durch das augenscheinliche Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Dialoge Oktavius und dem sehr wahrscheinlich aus dem Jahre 197 stammenden Apologeticum Tertullians. Es finden sich nicht wenige Stellen, an welchen wörtliche Übereinstimmung den unumstößlichen Beweis zu liefern scheint, daß der eine der beiden Apologeten den andern unmittelbar vor Augen gehabt und geradezu kopiert hat. Tertullian, allenthalben schöpferisch und bahnbrechend wie wenige andere Kirchenschriftsteller, ist auch hier, so pflegte man vorauszusetzen, der Vorgänger, Minucius ist der Nachfolger gewesen. In eingehenderer Weise hat zuerst de Muralt (1836) das Verwandtschaftsverhältnis in umgekehrtem Sinne gedeutet: nicht Tertullian, sondern Minucius sei die Priorität zuzusprechen¹. Ebert (1868) gelangte auf Grund einer genauen und umfassenden Vergleichung der beiden Schriften zu demselben Resultate, und seitdem hat die Annahme, Tertullian sei von Minucius abhängig, weite Verbreitung gefunden. Schwenke, Reck, Norden, Boenig, Krüger, Waltzing, Geffcken u. a. sind in Eberts Fußstapfen getreten und haben seine Beweisführung zu erweitern und zu vertiefen versucht. Massebieau, Ramorino, Kroll, Heinze u. a. hingegen sind zu der früheren Auffassung zurückgekehrt und haben Minucius aus Tertullian schöpfen lassen. Hartel, Wilhelm u. a. haben eine direkte Beziehung zwischen dem Dialoge und dem Apologeticum in Abrede gestellt und die beiderseitige Übereinstimmung auf gemeinsame Ausnutzung einer und derselben inzwischen verlorengegangenen Quellschrift zurückgeführt.

Gegen diesen dritten Lösungsversuch erhebt sich von vornherein ein sehr schwer wiegendes Bedenken. Die Existenz der gemeinsamen Quelle beruht auf bloßer Mutmaßung, und diese Mutmaßung leidet an großer Unwahrscheinlichkeit. Daß eine von Minucius und von

¹ C. de Muralt eröffnete seine Ausgabe des Dialoges Octavius, Zürich 1836, mit einer „Commentatio de Min. Felicis aetate sive argumenta IX, quae probent Apologeticum Minucianum non minus ante Tertullianum quam ante Cypriani librum de vanitate idolorum esse scriptum“. Zur Kritik dieser Argumente vgl. Ebert in „Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der k. sächs. Gesellsch. der Wiss.“ 5, 1870, 323 ff.

Tertullian in ausgedehntem Maße benutzte apologetische Schrift zu Grunde gegangen sei, ohne irgendwelche sonstige Spuren zu hinterlassen, ohne von den Literarhistorikern bezeugt, ohne von andern Kirchenschriftstellern zitiert zu werden, ist kaum glaublich. Es kommt jedoch hinzu, daß die gemeinsame Verwertung derselben Quelle kaum ausreicht, das vorliegende Problem in befriedigender Weise aufzuheben. Man müßte annehmen, daß die beiden späteren Apologeten, wiewohl ganz unabhängig voneinander, an einer Reihe von Stellen übereinstimmend beide mehr oder weniger genau den Wortlaut der Vorlage selbst sich angeeignet haben. Eine unbefangene Kritik wird die eigentümliche Art der Berührung immer nur aus einer unmittelbaren Abhängigkeit herleiten können.

Ob aber Minucius sich an Tertullian oder Tertullian sich an Minucius anlehnt, ist in der Tat nicht leicht zu entscheiden. Man gewinnt alsbald den Eindruck, auf einem schwankenden Boden zu stehen. Manche Übereinstimmung oder Abweichung läßt sehr verschiedene Erklärungen zu. An einzelnen Stellen scheint sich freilich das Verhältnis der beiden Schriften zueinander nur aus einer Abhängigkeit Tertullians begreifen zu lassen. Statt „*Nepos et Cassius in historia*“ bei Minucius (c. 21, 4) liest man bei Tertullian (c. 10): „*Cassius Severus aut Cornelius Nepos*“. Den Historiker Cassius Hemina, im 2. Jahrhundert v. Chr., scheint Tertullian verwechselt zu haben mit dem viel bekannteren Redner Cassius Severus, unter Augustus. Und die Quelle des Irrtums scheint oberflächliche oder allzu eilige Lesung des Dialoges zu sein. Anderswo kündigt Tertullian eine Kritik der heidnischen Religionsgebräuche an (*volo et ritus vestros recensere*, c. 14), löst aber dieses Wort nicht ein, sondern eilt mit einer gewissen tieberhaften Hast sofort zu einem andern Gegenstande (*sed conversus ad literas vestras etc.*). Wäre er durch eigenes Nachdenken auf das den heidnischen Riten zu entnehmende Argument geführt worden, so würde er sich die Zeit genommen haben, dasselbe in sachentsprechender Weise zu entwickeln: er hat dieses Argument bei einem Vorgänger verwertet gefunden und hat es seinerseits nicht unerwähnt lassen wollen. Minucius hatte an zahlreichen Beispielen die Lächerlichkeit und Abscheulichkeit der heidnischen Riten veranschaulicht („*quorum ritus si percenseas*“ etc., c. 24, 2)¹. Ein zwingender Beweis indessen läßt sich auch auf diese Wahrnehmungen nicht gründen, und eine andere Reihe von Stellen scheint vielmehr die Annahme einer Abhängigkeit des Minucius zu fordern. Minucius schreibt (c. 31, 3): „*Ius est apud Persas misceri cum matribus*“,

¹ Näheres über diese und ähnliche Stellen bei Norden, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi*, Gryphisw. 1897, 8 ff. Vgl. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907, 278 f.

und Tertullian schreibt (c. 9): „Persas cum suis matribus misceri Ctesias refert“. Die Gleichheit des Ausdruckes „Persas misceri cum matribus“ läßt schließen, daß der eine Autor den andern gekannt hat, und nicht Tertullian wird sich erst nach einem Gewährsmann umgesehen, sondern Minucius wird die Anführung eines Gewährsmannes für überflüssig gehalten haben. Minucius (c. 34, 7) fertigt die Lehre des Pythagoras von dem Übergange der Menschenseelen in Tierleiber mit den Worten ab: „Non philosophi sane studio, sed mimi convicio digna ista sententia est.“ Tertullian (c. 48) zitiert einen Vers des Mimendichters Laberius, in welchem die Lehre des Pythagoras verspottet wird (sic hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere). Hier scheint unzweifelhaft Tertullian das Original darzubieten: Minucius hat das Laberiuszitat vorgefunden und zu der Antithese zwischen der Wissenschaft des Philosophen und dem Spotte des Mimen benutzt¹.

Auf Grund der Vergleichung der Texte hat also die Frage, ob Minucius vor oder nach Tertullian geschrieben habe, bisher wenigstens nicht entschieden werden können. Bieten sich andere Mittel und Wege an, zu einer sichern Antwort zu gelangen?

Frühere Vermutungen wieder aufnehmend und weiter ausbildend, hat Schanz in dem Dialoge selbst zuverlässige Hinweise auf die Mitte des 2. Jahrhunderts zu entdecken geglaubt². Die zweimalige Erwähnung der Rede Frontos von Circa gegen die Christen (c. 9, 6; 31, 2) gestattet, meint Schanz, die Folgerung, daß Minucius sich speziell die Bekämpfung und Widerlegung der Rede Frontos zum Ziele gesetzt und seinem Vertreter des Heidentums, Cäcilius, den wesentlichen Inhalt der Rede Frontos in den Mund gelegt habe. Das aber sei nur dann verständlich, wenn die Rede Frontos zur Zeit des Minucius noch von aktuellem Interesse gewesen, mit andern Worten, wenn der Dialog noch zu Lebzeiten Frontos, welcher bald nach 175 starb, verfaßt sei. Und da überdies Minucius seinen Vertreter des Christentums, Oktavian, anläßlich des Beweises für die Einheit Gottes fragen lasse: „Wann hat jemals eine gemeinschaftliche Regierung mit Vertrauen begonnen oder ohne Blut geendet?“ (quando unquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? c. 18, 6), so sei anzunehmen, daß die Abfassung des Dialoges noch vor dem

¹ Näheres über diese und ähnliche Stellen bei W. Kroll, Randbemerkungen, in „Rhein. Museum f. Philol.“, N. F. 60, 1905, 307—313. Vgl. R. Heinze, Tertullians Apologeticum, in „Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig“, Philol.-hist. Kl. 62, 1910, 289 ff und passim.

² M. Schanz, Die Abfassungszeit des ‚Octavius‘ des Minucius Felix: Rhein. Museum f. Philol., N. F. 50, 1895, 114—136. Vgl. Schanz, Gesch. der römischen Lit., Tl 3², München 1905, 272 f.

Anfang des Kondominates der Kaiser Mark Aurel und Lucius Verus, d. h. vor dem Jahre 161 erfolgte. Diese gar zu kühne Hypothese ist sozusagen allerseits auf Widerspruch gestoßen.

Inschriften, welche 1880 bei Cirta aufgefunden wurden, handeln von einem Marcus Caecilius Quinti filius Quirina (sc. tribu) Natalis, welcher Triumvir von Cirta war und Kaiser Caracalla (211—217) zu Ehren einen Triumphbogen errichten ließ¹. Dessau hat diesen Cäcilius Natalis mit dem, wie gesagt, vermutlich aus Cirta gebürtigen Cäcilius Natalis unseres Dialoges identifizieren wollen². Wären dieselben wirklich eine und dieselbe Person, so müßte die Abfassung des Dialoges in das 3. Jahrhundert hinabgerückt werden. Aber der Cäcilius Natalis der Inschriften kann auch irgend ein Verwandter, kann auch der Vater, kann auch der Sohn des Freundes des Minucius sein³. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß die beiden Cäcilius Natalis eben nur den Namen miteinander teilen.

Nach Neumann soll der Dialog unter Philippus Arabs (244—249) veröffentlicht worden sein, nach Schultze gar erst zwischen 300 und 23. Februar 303⁴. Die letztere Hypothese scheidet bereits an der unter Cyprians Werken stehenden Abhandlung „Quod idola dīi non sint“, in welcher der Dialog anerkanntermaßen benutzt, um nicht zu sagen ausgeschrieben ist. Mag die Echtheit dieser Abhandlung bestritten, die Entstehungszeit zweifelhaft sein, daß dieselbe dem 3. Jahrhundert angehört, darf als ausgemacht gelten. Neumanns Datierung beruht auf einer bloßen Vermutung, welche jedes positiven Stützpunktes ermangelt. Warum soll denn gerade die Feier des tausendjährigen Bestandes des Römerreiches im Jahre 248 den Anstoß zur Abfassung des Dialoges gegeben haben?

¹ Siehe Corpus Inscript. lat. 8, 1, Berol. 1881, nr 7094—7098; vgl. nr 6996. Ein Abdruck dieser Inschriften auch in Waltzings größerer Ausgabe des Dialoges. Löwen 1903, 52 f.

² H. Dessau, Über einige Inschriften aus Cirta: Hermes 15, 1880, 471—474. Vgl. Dessau, Minucius Felix und Cäcilius Natalis: Hermes 40, 1905, 373—386.

³ Eine dieser Möglichkeiten hat E. Bährens in seiner Ausgabe des Dialoges, Leipzig 1886, vermittle einer immerhin glänzenden Textkonjektur zur Gewißheit zu erheben gesucht, indem er an der Stelle des Dialoges, an welcher zum erstenmal des Cäcilius Erwähnung geschieht (c. 1, 5), das handschriftlich überlieferte, aber jedenfalls fehlerhafte „quod Caecilium“ in „quo Q(antum) Caecilium“ abänderte. Des Minucius Freund würde jener Quintus sein, von dessen Sohn die Inschriften reden. Waltzing hat in der soeben genannten Ausgabe vom Jahre 1903 diese Konjektur zu der seinigen gemacht (S. 78: quo Q. Caecilium). Große Wahrscheinlichkeit darf dieselbe jedoch nicht beanspruchen, schon deshalb nicht, weil auch Oktavius zu Beginn des Dialoges ohne Vornamen eingeführt wird.

⁴ K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 241—245 250—252. V. Schultze, Die Abfassungszeit der Apologie „Octavians“ des Minucius Felix: Jahrbh. f. protest. Theol. 7, 1881, 485—506. Gegen Schultze vgl. W. Möller, Zu Minucius Felix: ebd. 757 f.

Zu einem ähnlichen Resultate wie Neumann sind übrigens in der letzten Zeit auch mehrere Forscher gelangt, welche nicht daran dachten, die Feier des Jahres 248 in Rechnung zu ziehen. Monceaux verwies den Dialog in die Jahre 213—250, Harnack in die Epoche kirchlichen Friedens zwischen Maximinus Thrax und Decius, also in die Jahre 239—249, Ramorino in das Jahr 230 oder seine nächste Umgebung¹. Der Beweisgang gestaltete sich verschieden. Harnack betonte, daß zur Zeit des Minucius das Christentum auch in der höheren römischen Beamtenwelt schon festen Fuß gefaßt haben müsse, daß Minucius selbst, der römische Jurist, von Verachtung, Spott und Haß gegen Kaiser und Reich ganz überfließe, daß er in Bezug auf die Märtyrer „die übermütige und theatralische Sprache Cyprians und seiner Zeitgenossen“ führe, daß seine „rein philosophische Christlichkeit“, ein „Destillationsprodukt“, im 2. Jahrhundert bei einem Lateiner ganz unverständlich sei usw.

Mehr Beweiskraft als diese etwas schillernden und flimmernden Wendungen² dürfte wohl die Erwägung beanspruchen, daß die Stimme der Tradition um so mehr beachtet sein will, je mehr die Kritik versagt. Die Tradition der Vorzeit aber, vertreten durch Hieronymus, stellt Minucius hinter Tertullian. Zwar scheint, wie schon bemerkt, Laktantius Hieronymus zu widersprechen, indem er einmal Minucius vor Tertullian nennt (Div. Instit. 5; 1, 22). Allein es ist fraglich, ob Laktantius überhaupt eine chronologische Reihenfolge einhalten will, und es ist sicher, daß Laktantius in diesen Dingen bei weitem nicht die Autorität des Hieronymus besitzt. Hieronymus aber hat der Ansicht, daß Tertullian der Ältere und Minucius der Jüngere sei, entschieden und folgerichtig an zahlreichen Stellen Ausdruck gegeben³. Daß weiterhin Minucius in kurzem Zwischenraum auf Tertullian gefolgt ist, daß er noch der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehört, würde durch die Andeutung des Dialoges über Fronto und durch die Benutzung des Dialoges in der Schrift „Quod idola dii non sint“ sehr wahrscheinlich gemacht werden. Diese Schrift⁴ wird als ein unfertiger Entwurf von der Hand Cyprians, also aus der Zeit vor 258,

¹ Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 1, Paris 1901, 463. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 1904, 324 ff. Ramorino im „*Didaskaleion*“ I, 1912, 136.

² Vgl. zur Kritik der Argumentation Harnacks Krüger in „*Göttingische Gel. Anzeigen*“ 1905, 36—41.

³ Außer De vir. ill. 53 und 58 sowie Ep. 70, 5 hat Hieronymus auch noch Ep. 60, Ep. 48 und Comm. in Is., praef., des Minucius gedacht. Die drei erstgenannten Stellen sind entscheidend, weil sie literarhistorische Tendenzen verfolgen, während kein Gewicht darauf zu legen ist, daß die zwei letztgenannten Stellen die Reihenfolge: Tertullian, Cyprian, Minucius, bringen. Der Wortlaut sämtlicher Stellen in Waltzings größerer Ausgabe des Dialoges, Löwen 1903, 55 f.

⁴ Ein Abdruck derselben auch bei Waltzing a. a. O. 68—72.

zu betrachten sein. Fronto ist in des Minucius Tagen noch eine weithin bekannte Persönlichkeit von nicht geringem Ansehen, der Stolz der Cirtenser gewesen. Endlich darf vielleicht aus dem Umstande, daß Minucius nur von vergangenen, nicht von gegenwärtigen Verfolgungen zu sprechen scheint, auf eine Zeit äußeren Friedens geschlossen werden, also etwa die Zeit zwischen Caracalla und Maximinus Thrax, 218—235, oder die Zeit zwischen Maximinus Thrax und Decius, 239—249.

Adhuc sub iudice lis est.

Ad. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodians ‚Carmen apologeticum‘: Abhandlungen der phil.-hist. Kl. der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. 5, Leipzig 1870, 319—420. Eberts Abhandlung erschien bereits 1868. Sie verfiel der Abhängigkeit Tertullians von Minucius. W. Hartel nahm in einer ausführlichen Rezension dieser Abhandlung: Zeitschr. f. die österr. Gymnasien 20, 1869, 348—368, gegen Ebert Stellung. Vgl. auch Hartel, Patristische Studien 2: Sitzungsberichte der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. der Wiss. 121, Wien 1890, 18 ff. Nach Hartel sind Minucius und Tertullian nicht abhängig voneinander, schöpfen aber aus einer gemeinsamen Quelle. P. Schwenke, Über die Zeit des Minucius Felix: Jahrb. f. protest. Theol. 9, 1883, 263—294 (Minucius ist älter als Tertullian). F. X. Reek, Minucius Felix und Tertullian, eine literarhistorisch-kritische Untersuchung: Theol. Quartalschr. 68, 1886, 64 bis 114 (Minucius ist der Ältere). Fr. Wilhelm, De Minucii Felicis ‚Octavio‘ et Tertulliani ‚Apologetico‘: Breslauer philologische Abhandlungen 2, 1, Breslau 1887 (Minucius und Tertullian benutzen unabhängig voneinander beide eine ältere Quelle). M. L. Massebieau, L’Apologetique de Tertullien et l’Octavien de Minucius Felix: Revue de l’hist. des religions 15, 1887, 316—346 (Minucius schöpft aus Tertullian). H. Boenig, M. Minucius Felix, ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Literatur (Progr.), Königsberg 1897, 4^o (für die Priorität des Oktavians vor dem Apologeticum). R. Agahd, M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri 1 14 15 16, Lips. 1898, 40—71 (für beiderseitige Benutzung einer älteren Quelle). F. Mandò, De Minucii Felicis aetate, Firenze 1903, 8^o. F. Ramorino, L’Apologetico di Tertulliano e l’Ottavio di Minucio: Atti del Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 1903, estratto dal vol. 11, Roma 1904. Vgl. Ramorino, Minucio Felice e Tertulliano: Didaskaleion 1, 1912, 125—137 (S. 136: „L’Ottavio fu scritto verso il 230“). W. Brikinga, De litterarische betrekking tuschen den Apologetiens van Tertullianus en den Octavius van Minucius Felix, Groningen 1905, 8^o. J. Stiglmayr, Zur Priorität des ‚Octavians‘ des Minucius Felix gegenüber dem ‚Apologeticum‘ Tertullians: Zeitschr. f. kath. Theol. 37, 1913, 221—243.

3. Die Schrift *De fato*. — Hieronymus kannte noch eine zweite Schrift unter dem Namen des Minucius Felix, glaubte jedoch, die Echtheit derselben wegen der Verschiedenheit des Stiles in Zweifel ziehen zu sollen: „Sed et alius sub nomine eius fertur (sc. liber s. dialogus) de fato vel contra mathematicos, qui cum sit et ipse disertus hominis, non mihi videtur cum superioris libri (sc. dialogi qui Octavianus inscribitur) stilo convenire“ (De vir. ill. 58; vgl. Ep. 70, ad Magnum, 5). In dem besprochenen Dialoge ließ Minucius den Oktavianus sagen: „Ac de fato satis, vel si pauca, pro tempore, disputaturi alias

et uberius et plenius“ (e. 36, 2). Er hatte also die Abfassung einer Schrift „De fato“ in Aussicht genommen. Aber eben diese Worte konnten freilich auch zur Unterschiebung einer fremden Schrift „De fato“ Anlaß bieten. Über die von Hieronymus erwähnte Schrift ist sonst nichts bekannt.

Nach Langen würde der unter den pseudoaugustinischen „*Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*“ stehende Aufsatz „*Adversum eos qui negant ad Deum aliquid pertinere*“ (in Souters Ausgabe der *Quaestiones*, Wien 1908, 419—421) der von Hieronymus erwähnten Schrift „De fato“ entnommen sein. Doch schwebt die Vermutung in der Luft. Siehe J. Langen, *De commentariorum in epistolas Paulinas qui Ambrosii, et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore*, Bonnae 1880, 10, n. 1.

Zweiter Teil.

Die polemische Literatur.

A. Die häretische Literatur.

§ 27. Die gnostische Literatur.

(I. Einleitendes. 2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. 3. Basilides und die Basilidianer. 4. Die Ophiten oder „Gnostiker“. 5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. 6. Die Karpokratianer. 7. Valentinus und die Valentinianer. 8. Bardesanes und die Bardesaniten. 9. Marcion und die Marcioniten. 10. Die Enkratiten.)

1. Einleitendes. — Die apologetische Literatur entsprang dem Kampfe der Kirche mit dem Heidentum und dem Judentum. Ein anderer Feind erstand der Kirche, auch schon zu den Zeiten der Apostel, in der Häresie, welche zwar nicht die Existenzberechtigung der Kirche verneinte, wohl aber die Reinheit und Unversehrtheit ihres apostolischen Glaubens bedrohte. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der kirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts wendet sich gegen die Angriffe der Häresie. Der Besprechung dieser antihäretischen Literatur soll ein kurzer Überblick über die schriftstellerische Tätigkeit der Häretiker selbst vorausgeschickt werden.

Die gewaltigste Häresie der ältesten Zeit ist der Gnostizismus, eine aus dem herrschenden religiösen Synkretismus hervorgewachsene, in christliche Lappen gehüllte Religionsphilosophie, Gnostizismus geheiß von dem Pochen auf höheres Wissen (*γνώσις* im Gegensatze zu *πίστις*). Insbesondere wollte dieser Gnostizismus eine den denkenden Menscheng Geist befriedigende Antwort geben auf die Fragen nach dem Ursprunge der Welt, nach der Herkunft des Bösen und nach dem Wesen der Erlösung. Zu diesem Ende verknüpfte und vermengte er

die christliche Idee von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus mit heidnisch-orientalischen Religionen (parsischem Dualismus, syrisch-phönizischer Kosmologie, chaldäisch-babylonischer Astrologie und Magie), indem er die positive Offenbarung durch kühne Allegorese verflüchtigte oder auch durch eine angeblich auf die Apostel zurückgehende Geheimtradition ersetzte.

Es darf nicht wundernehmen, wenn der mächtig um sich greifende und zündende Grundgedanke des Gnostizismus eine bunte Fülle und Mannigfaltigkeit von Systemen zu Tage förderte. Schon die heidnischen Elemente, welche zum Aufbau verwendet wurden, Philosophie und Mythen, Kulte und Mysterien, waren im einzelnen überaus verschiedener, vielfach ganz entgegengesetzter Art. Als gemeinsame Grundlinien der meisten oder doch der bedeutendsten gnostischen Systeme lassen sich etwa folgende Sätze ausheben: Der höchste Gott ist der unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit, aus welchem durch Emanation zahlreiche Äonen hervorgehen, in ihrer Gesamtheit das Lichtreich oder das Pleroma bildend. Diesem Lichtreiche steht von Ewigkeit her die Hyle oder Materie gegenüber, bald als ein gestalt- und lebloses Chaos, bald als das wilde Reich des Bösen oder der Finsternis aufgefaßt. Die Sinnenwelt ist das Werk des Demiurgen, und letzterer ist nach den einen ein untergeordneter Äon, nach den andern ein dem höchsten Gott feindliches, dem Reiche der Finsternis entstiegnes Wesen. In der Welt sind Bestandteile des Lichtreiches, Lichtfunken, beschlossen, und die Erlösung besteht in der Ausscheidung dieser höheren Kräfte und Keime aus der Materie, ihrer Zurückführung aus der Fremde in die Heimat. Der Erlöser ist ein Äon, welcher sich mit einem Menschen verbindet oder in einem Scheinleibe auf Erden auftritt und die bis dahin den Menschen unbekanntes Gottheit verkündet, aber nur bei denjenigen volles Verständnis findet, welche zur Gnosis berufen sind, weil in ihnen das pleromatische Element vorwiegt. Die Ethik gipfelt bei einzelnen Sekten in der Forderung gänzlicher Enthaltung von der Materie oder einer sehr asketischen Lebensweise, während sie bei andern auf eine freche Verhöhnung aller Sittengesetze hinausläuft, getragen von dem Grundsatz, daß für den wahren Gnostiker das äußere Verhalten gleichgültig sei.

So hat der Gnostizismus, obwohl er die geoffenbarte Wahrheit zur Grundlage seiner Spekulation zu machen vorgab, in Wirklichkeit den ganzen Bau des christlichen Glaubens untergraben.

Die Literatur des Gnostizismus ist, abgesehen von einigen wenigen, zumeist in koptischer Übersetzung erhaltenen Schriften, zu Grunde gegangen und nur aus den Bruchstücken bekannt, welche die kirchlichen Autoren ihren Gegenschriften zum Zweck der Bestreitung und Widerlegung eingelochten haben. Nur in seltenen Fällen reichen diese Reste hin, einen Einblick in das einstige Ganze zu erlangen,

und es ist deshalb nicht möglich, über Wert und Gehalt der gnostischen Literatur im allgemeinen ein Urteil zu gewinnen. Mit aller Sicherheit aber ist schon den überlieferten Büchertiteln zu entnehmen, daß die Anhänger des Gnostizismus eine außerordentlich reiche und mannigfaltige schriftstellerische Tätigkeit entwickelt haben. Es waren zum großen Teil Männer der Schule, welche sich auf literarische Propaganda angewiesen sahen und alsbald alle möglichen Literaturformen ihren Zwecken dienstbar machten: Prosa und Poesie, Abhandlungen und Kommentare, Geheimbücher und religiöse Romane. Über die Mittel weltlicher Bildung hat die Häresie augenscheinlich in ganz anderem Maße verfügt als die Kirche Jesu Christi. Die Kirche hatte dem Heere der Gnostiker gegenüber nur eine verschwindend kleine Streiterschär ins Feld zu stellen. Ihr Sieg über den Gnostizismus ist ein kaum minder glänzender Erweis ihres göttlichen Ursprungs als ihr Triumph über die heidnische Staatsgewalt.

Die wichtigsten Quellenwerke für die Kenntnis des Gnostizismus und insbesondere der gnostischen Literatur sind des Irenäus Werk „Adversus haereses“, des Hippolytus „Philosophumena“, des Epiphanius „Panarion“ oder „Haereses“ und des Filastrius „Liber de haeresibus“.

In den letzten Jahrzehnten sind diese Werke nebst verwandten Schriften mit Eifer und Erfolg quellenkritisch untersucht worden. R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, 8°. Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, 8°. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus, Leipzig 1873, 8°. Ders., Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus: Zeitschr. f. die histor. Theol. 44, 1874, 143—226. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt, Leipzig 1884, 8°. Ders., Judentum und Judenchristentum, eine Nachlese zu der Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1886, 8°. Ders., Der Gnostizismus: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 33, 1890, 1—63. J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Lips. 1894, 8°.

Sammlungen von Fragmenten gnostischer Schriften finden sich bei J. E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum ut et Haeticorum saeculi p. Chr. n. 1, 2 et 3. Oxon. 1698—1699; ed. alt. 1714, 2 tom. 8° passim; in R. Massuet's Ausgabe des Werkes des hl. Irenäus „Adv. haer.“, Paris 1710, 349 bis 376 (abgedruckt bei Migne. PP. Gr. 7, 1263—1322); in A. Stieren's Ausgabe des Werkes des hl. Irenäus, Leipzig 1848—1853, 1, 899—971; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums usf. passim.

Das vollständigste Verzeichnis gnostischer Schriftsteller und Schriften gibt Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 143—205; vgl. 2, 1, 289—311 533—541; 2, 2, 128—132. Vgl. R. Liechtenhan, Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 222 bis 237 286—299.

2. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger. — Dositheus, Simon Magus, Kleobius, Menander, Cerinth, Nikolaus (?), Saturnil sind, soviel bekannt, nicht als Schriftsteller aufgetreten. Nach Origenes (Comm. in Ioan. 13, 27) hatten die Dositheaner allerdings „Bücher des Dositheus“ (*βιβλία*;

τοῦ Ιωαννέου) in Gebrauch, und nach Eulogius von Alexandrien (bei Photius, Bibl. cod. 230)¹ hat Dositheus den mosaischen Oktateuch an unzähligen Stellen gefälscht (*κατακλιβόηλες αὐτῶν*), d. i. falsch ausgelegt und noch andere törichte Schriften (*σχηματισμοὶ μωροὶ*) hinterlassen. Aber hier wie dort wird es sich wohl um Schriften handeln, welche von Schülern verfaßt und dem Meister unterschoben waren.

Auch aus dem Kreise der Jünger Simons des Zauberers sind Schriften hervorgegangen. Hippolytus hat seiner Darstellung der Lehre Simons (Philos. 6, 7—20; vgl. 4, 51; 10, 12) ein vermutlich unter Simons Namen gehendes Werk *Ἀπόφασις μεγάλη*, „Große Offenbarung“, zu Grunde gelegt und teils im Wortlaute teils in Referaten eine Reihe von Stellen aus demselben mitgeteilt². Laut den Apostolischen Konstitutionen (6, 16) haben die Anhänger des Simon und des Kleobius giftige Bücher (*ἰώδη βιβλία*) unter dem Namen Christi und der Apostel verfaßt. In der Vorrede der orientalischen Sammlung nicänischer Kanones heißt es von den Simonianern: „Sibi autem perfidi isti evangelium effinxerunt, quod in quattuor tomos secantes librum quattuor angulorum et cardinum mundi appellarunt.“³ Doch ist auf diese Notiz schwerlich viel Gewicht zu legen.

Die Entdeckung Kreyenbühls, daß Menander, der Schüler Simons, der Verfasser des Johannesevangeliums gewesen sei⁴, dürfen wir auf sich beruhen lassen. Bekannt ist, daß die Johanneische Apokalypse und weiterhin die Johanneischen Schriften des Neuen Testaments überhaupt im 2. und 3. Jahrhundert von verschiedener Seite als Machwerke Cerinths bezeichnet worden sind⁵. Nach Epiphanius (Haer. 28, 5; vgl. 28, 1; 30, 14) haben die Cerinthianer „den Paulus“ verworfen, weil er die Beschneidung herabgewürdigt habe, und nur das Matthäusevangelium benutzt, aus welchem sie jedoch den Bericht über die Geburt des Herrn aus der Jungfrau entfernt hatten. Wenn Epiphanius anderswo (Haer. 51, 7) den Cerinthianern die Abfassung eines eigenen Evangeliums zur Last legt, so dürfte ihm nur jene eigenmächtige Verstümmelung des Matthäusevangeliums vor Augen schweben.

¹ Migne, PP. Gr. 103, 1085.

² Die Stellen sind gesammelt bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 453—461. — Nach Salmon und Stäbelin soll die *Ἀπόφασις μεγάλη* eine Fälschung gewesen sein, nicht von einem Simonianer, sondern von einem Betrüger verfaßt und als Simonianische Schrift Hippolytus in die Hände gespielt; siehe H. Stäbelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker: Texte und Untersuchungen usf. 6, 3, Leipzig 1890, 105.

³ Mansi, SS. Conc. Coll. 2, 1057.

⁴ J. Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit, neue Lösung der Johanneischen Frage, Berlin 1900—1905, 2 Bde, 8^o. Einen einläßlichen Bericht über diese seltsamen Bände gibt H. Holtzmann in „Theol. Literaturzeitung“ 1902, 6 ff.; 1906, 45 ff.

⁵ Über den Ursprung und die Geschichte dieser Schmähung des Apostels s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 220 ff.

Die Nikolaiten hatten laut Epiphanius (Haer. c. 25—26) und Filastrius (De haer. c. 33) folgende Schriften in Gebrauch: Bücher unter dem Namen Jaldabaoth (*βιβλία τινὰ ἐξ ὀνόματος τοῦ Ἰαλδαβαώθ*, Epiph. 25, 3), ein Buch Noria (*Νορίαν τινὰ βιβλίον καλοῦντες*, ebd. 26, 1), eine Prophetie des Barkabbas (ebd. 26, 2) und vielleicht noch andere prophetische Bücher (*visiones inanes et plenas fallaciae*, Filastr. a. a. O.), ein „Evangelium der Vollendung“ (*εὐαγγέλιον τελειώσεως*, Epiph. 26, 2: *evangelium consummationis*, Filastr. a. a. O.) sowie ein Evangelium der Eva (*εὐαγγέλιον Ἐβας*, Epiph. 26, 2 3 5). „Jaldabaoth“ ist der bei den Ophiten (Abs. 4) gebräuchliche Name des Demiurgen. „Noria“ soll der Name der Frau des Noe gewesen sein (Epiph. 26, 1). Der Prophet Barkabbas wird uns bei den Basilidianern (Abs. 3) wieder begegnen. Das Evangelium der Eva scheint nach den Andeutungen des hl. Epiphanius in die Form einer Apokalypse gekleidet gewesen zu sein¹. — Die „Gnostiker“, welche Epiphanius (c. 26) zusammen mit den Nikolaiten behandelt, sollen später (Abs. 4) erwähnt werden.

Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 155 bis 161 (Dositheus), 162—195 (Simon, Kleobius, Menander, Saturnil), 408—421 (Nikolaus, Cerinth). S. Krauss, Dosithee et les Dositheens: Revue des études juives 42, 1901, 27—42. K. Kohler, Dositheus, the Samaritan Heresiarch, and his relation to Jewish and Christian Doctrines and Sects: The American Journ. of Theol. 15, 1911, 404—435. — A. Redlich, Die Ἀπόρατις des Simon Magus: Archiv f. Gesch. der Philos. 23, 1910, 374—399 537—548 (Rekonstruktion des Systemes Simons). — A. Wurm, Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist? Theol. Quartalschr. 86, 1904, 20—38 (Cerinth sei Judaist, nicht Gnostiker gewesen).

3. Basilides und die Basilidianer. — Basilides hat unter Hadrian und Antoninus Pius (Clem. Al., Strom. 7, 17, 106; Eus., Chron. ad a. Abr. 2149), also etwa 120—140, zu Alexandrien (Iren., Adv. haer. 1, 24, 1) gewirkt und gelehrt. Nach Eusebius (Hist. eccl. 4, 7, 3) und Theodoret (Haer. fab. comp. 1, 2) war er von Haus aus Alexandriner. Nach Epiphanius hingegen wäre er ebenso wie Saturnil zu Antiochien Schüler des Menander gewesen (Haer. 23, 1) und erst später nach Alexandrien gekommen (ebd. 24, 1). Vermutlich beruhen jedoch diese Angaben des Epiphanius nur auf einem Mißverständnisse der Darstellung des Irenäus (Adv. haer. I, 24, 1).

¹ Es beruht auf einem Versehen, wenn Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1. 156 f.; 2. 1, 536, behauptet, nach Clem. Al., Strom. 3, 4, 26 (*λέγουσι γὰρ καὶ τὸν Ματθίαν ὄψεως ἀιδάσαι*) hätten die Nikolaiten sich auf Matthias, d. h. auf die apokryphen „Matthiasüberlieferungen“ (§ 42, 6) berufen. Das Wort *λέγουσι* bei Klemens bezieht sich keineswegs auf die Nikolaiten, ist vielmehr, wie Harnack selbst anderswo (a. a. O. 2, 1, 596) erklärt, so viel als „man sagt“, eine Wendung, welche es dahingestellt sein lassen will, ob die fragliche Schrift wirklich dem Apostel Matthias angehöre oder nicht; vgl. Clem., Strom. 7, 13, 82: *λέγουσι ὅτι ἐν ταῖς παραδίδοται Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παύει ἕκαστου εἰρηγένοι*.

laut welcher Saturnil und Basilides „als ein geistiges Brüderpaar an Menander als geistigen Vater sich anschließen“¹. Die Basilidianer haben Glaukias, einen angeblichen Dolmetscher des hl. Petrus, als den Lehrer ihres Meisters bezeichnet (Clem. Al. a. a. O.). Die Nachricht des Hegemonius (Acta Archelai 67)², Basilides habe bei den Persern gepredigt (fuit praedicator apud Persas), leidet an großer Unwahrscheinlichkeit.

Die Berichte der Alten über das Lehrsystem des Basilides weisen durchgreifende Verschiedenheiten, ja dem Anscheine nach unvereinbare Widersprüche auf. Auf Grund der Skizze des Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 3—7; vgl. 2, 16 u. a. St.) und der an ihn sich anschließenden Häreseologen pflegte man früher allgemein Basilides für einen Dualisten und Emanationisten zu halten. Die 1851 zuerst gedruckten „Philosophumena“ des Hippolytus brachten über Basilides (7, 2 20—27; vgl. 10, 14) eine größere Fülle neuer Mitteilungen als über irgend einen andern Vertreter des Gnostizismus, und nach anfänglichem Schwanken einigte sich der weitaus größere Teil der Forscher in dem namentlich von Uhlhorn verfochtenen Satze, der Basilides der Philosophumena sei Evolutionist und Pantheist. Die Erklärung des Gegensatzes oder Widerspruches suchte man in der Annahme, der eine Zeuge stelle das ursprüngliche System des Basilides dar, der andere eine spätere Umbildung desselben. Uhlhorn, Jacobi u. a. sprachen dem Berichte Hippolyts die Priorität zu, Hilgenfeld, Lipsius u. a. räumten dem Berichte des Irenäus den Vorrang ein. Funk bestritt die Voraussetzung eines Widerspruches; auch nach Hippolytus habe Basilides eine ausgesprochen dualistische Lehre über die Weltentwicklung vorgetragen; die große Verschiedenheit der beiden Darstellungen sei freilich nicht zu verkennen; die Priorität komme ohne Zweifel dem Berichte der Philosophumena zu, während Irenäus in mehreren Punkten, namentlich in der Christologie und in der Moral, nicht den Meister, sondern seine entarteten Schüler zu Worte kommen lasse³. Salmon und Stähelin glaubten nachweisen zu können, daß Hippolytus wie bei andern Anlässen, so auch bei dem Berichte über Basilides einem Betrüge zum Opfer gefallen sei und ein Falsifikat als Quelle benutzt habe. Nach Krügers Urteil wäre damit „der alte Streit der Gelehrten entschieden“⁴; in Wahrheit dürfte der Knoten nicht sowohl gelöst als vielmehr zerhauen sein.

¹ Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 759 A. 3.

² Beeson, Hegemonius' Acta Archelai, Leipzig 1906, 96.

³ Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 358—372 (Der Basilides der Philosophumena kein Pantheist).

⁴ Krüger in „Realencyklopädie f. protest. Theol. und Kirche“³ 2, Leipzig 1897, 432.

Als Schriften des Basilides werden ein Evangelium, ein Kommentar zu diesem Evangelium und Psalmen oder Oden genannt. Auch Basilides, berichtet Origenes (Hom. 1 in Luc.), hat sich für befugt gehalten, ein Evangelium nach Basilides zu schreiben (*γράψαι κατὰ Βασιλείδου εὐαγγέλιον*). Hieronymus übersetzte: „Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare“¹; richtiger paraphrasierte Ambrosius (Comm. in Luc. ad 1, 1): „Ausus est etiam Basilides evangelium scribere quod dicitur secundum Basilidem“; anderswo spricht Hieronymus (Comm. in Mt prol.) von einem „evangelium Basilidis“. Nähere Mitteilungen über dieses Evangelium, seinen Inhalt und seine Anlage fehlen. Zahn hält dasselbe für eine tendenziöse Zusammenstellung von Stücken der kanonischen Evangelien, eine Art Evangelienharmonie, Windisch für eine willkürliche Überarbeitung des Lukasevangeliums, ein Seitenstück zu dem später noch zu nennenden Evangelium Marcions. Der Kommentar, welchen Basilides zu seinem Evangelium schrieb, hat nach Agrippa Kastor (bei Eus., Hist. eccl. 4, 7, 7) 24 Bücher umfaßt, ist also jedenfalls ein umfangreiches Werk gewesen. Klemens von Alexandrien betitelt dasselbe *Ἐξηγητικὰ* und bringt mehrere Zitate aus dem 23. Buche (Strom. 4, 12, 81 ff.). Hege- monius (Acta Archelai 67) nennt das Werk „tractatus“ und führt zwei Stellen aus dem 13. Buche an. Endlich wird auch der von Origenes (Comm. in Rom. 5, 1)² ohne Angabe einer Quelle zitierte Satz des Basilides dem Kommentar über das Evangelium entnommen sein. In den verderbten Schlußworten des Muratorischen Fragmentes ist allem Anscheine nach von Psalmen des Basilides die Rede und durch eine Bemerkung des Origenes (In Iob 21, 11 f)³ über Oden des Basilides (*ὡδὰς Βασιλείδου*) wird diese Auffassung bestätigt.

Isidorus, „des Basilides echter Sohn und Schüler“ (*ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής*, Hipp., Philos. 7, 20), hat wenigstens drei Schriften hinterlassen. Die Titel lauten bei Klemens von Alexandrien *Περὶ προσφροῦς ψυχῆς* (Strom. 2, 20, 113), *Ἠθικά* (ebd. 3, 1, 2). *Ἐξηγητικὰ τοῦ προσφύτου Παρχώρου* (ebd. 6, 6, 53). Zum Verständnis des erstgenannten Titels ist zu bemerken, daß Isidorus eine zwiefache Menschenseele unterschieden wissen wollte, die Vernunftseele (*τὸ λογιστικόν*) und die „angewachsene Seele“ (*προσφύτης ψυχή*, vgl. ebd. 2, 20, 113 f). Diese letztere, über welche das vernünftige Prinzip die Oberhand gewinnen müsse, bildete den Gegen-

¹ Die von Hieronymus gefertigte Übersetzung der Hom. 1 Orig. in Luc. ist in Verbindung mit den Bruchstücken des griechischen Textes von neuem heraus gegeben worden durch Zahn a. a. O. 2, 624 ff.

² Migne, PP. Gr. 14, 1015.

³ Dieses Scholion des Origenes bei Migne a. a. O. 17, 80; vollständiger bei Pitra, *Analecta sacra* 2, 1884, 368.

stand der erstgenannten Schrift. Die „Ethik“, *Ἠθικά*, darf wohl identifiziert werden mit der bei Epiphanius (Haer. 32, 3) *Παρανετικά* genannten Schrift des Isidorus. Das von Klemens (a. a. O. und nach ihm von Epiphanius, Haer. 32, 4) angeführte Bruchstück der Ethik handelt über 1 Kor 7, 9. Die Erklärung des Propheten Parchor hat nach Klemens (a. a. O.) mindestens zwei Bücher gezählt. Aristoteles, behauptete Isidorus, habe die Propheten, insbesondere, wie es scheint, Parchor geplündert, ohne sie zu nennen. Schon Agrippa Kastor (bei Eus., Hist. eccl. 4, 7, 7) hat bemerkt, Basilides habe sich selbst Propheten erdichtet, wie Barkabbas und Barkoph und einige andere, welche in Wirklichkeit nie existiert hätten, und um das Staunen derjenigen zu erregen, welche dergleichen bewundern, habe er diesen Propheten barbarische Namen beigelegt. Es liegt nahe, zu vermuten, daß „Barkoph“ und „Parchor“ nur verschiedene Schreibweisen eines und desselben Namens seien.

In einem der von Klemens zitierten Sätze der Erklärung des Propheten Parchor gedenkt Isidorus einer „Prophetie des Cham“ (*τῆς τοῦ Χάμ προφητείας*, Strom. 6, 6, 53), aus welcher Pherekydes all seine allegorisierende Theologie geschöpft habe. Auch das apokryphe Matthäusevangelium bzw. die apokryphen Matthiasüberlieferungen haben bei Basilides und seinen Anhängern in hohem Ansehen gestanden (s. § 42, 6). Irenäus erwähnt Zauber- und Beschwörungsformeln der Basilidianer (*incantationes et invocationes*, Adv. haer. 1, 24, 5).

Die Fragmente der Schriften des Basilides und des Isidorus sind zusammengestellt bei Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum* 2, Oxon. 1699, 35—43 64—68; bei Massuet, *S. Iren. opp.*, Paris. 1700, 349 f 351 f; bei Stieren, *S. Iren. opp.* 1, Lipsiae 1853, 901 ff 907 ff; bei Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, 207 ff 213 ff. Ein paar weitere Angaben über die Lehre des Basilides fanden sich in dem 1903 durch Traube bekanntgegebenen Ketzerkataloge am Schluß der *Acta Archelai*, ed. Beeson, Leipzig 1906, 98. Zur Erläuterung der Fragmente siehe außer Hilgenfeld namentlich auch Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 1, 1888 bis 1889, 763—774; „Basilides und die kirchliche Bibel“. Vgl. H. Windisch, *Das Evangelium des Basilides*: *Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss.* usf. 7, 1906, 236—246.

4. Die Ophiten oder „Gnostiker“. — Unter dem Namen Ophiten (Schlangenbrüder) pflegt man eine Reihe gnostischer Parteien zusammenzufassen, welche den durch die Schlange veranlaßten Genuß vom Baume der Erkenntnis als den Durchbruch der Gnosis im Menschen feierten. Eben diese Parteien sind es auch gewesen, welche zuerst die Bezeichnung *γνωστικοί* für sich selbst in Anspruch nahmen¹. Dieselben verzweigten sich schon sehr früh in zahlreiche, vielfach

¹ Näheres bei Lipsius, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig 1875, 191—225: „Der älteste Gebrauch des Gnostikernamens“.

einander widersprechende und sich gegenseitig bekämpfende Denominationen. Manche überließen sich auf Grund prinzipiellen Antinomismus der wildesten Zügellosigkeit und den scheußlichsten Orgien. Andere bekannten sich, wenigstens in der Theorie, zu enkratitischen Grundsätzen.

Irenäus macht aus mehreren von den „Gnostikern“ benutzten und hochgehaltenen Schriften kurze Mitteilungen, ohne seine Quellen näher zu bezeichnen (Iren., Adv. haer. 1, 29—31). Eine dieser Quellen will Schmidt in einer koptischen Papyrushandschrift zu Berlin unter dem Titel „Apokryphum des Johannes“ wiedergefunden haben (s. Abs. 5). Nach Epiphanius hatten die Gnostiker neben den kanonischen Schriften, welche sie für interpoliert erklärten (Haer. 26, 6), viele, ja unzählige apokryphe Schriften in Gebrauch (*βιβλία πολλά*, ebd. 26, 8; *μυρία γραφῆναι*, 26, 12). Im einzelnen nennt Epiphanius (26, 8 12 13): „Große und kleine Fragen der Maria“ (*ἐρωτήσεις Μαρίας μεγάλαι καὶ μικραί*), die ersteren, und vermutlich auch die letzteren, unflätigen Inhalts, Bücher unter dem Namen „Jaldabaoth“ (vgl. Abs. 2), viele Bücher unter dem Namen Seths, Apokalypsen Adams (*ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ*)¹, apokryphe Evangelien unter dem Namen der Jünger (*εὐαγγέλια ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν*), ein Buch unter dem Titel *Γέννα Μαρίας* („Genealogie der Maria“?), in welchem erzählt war, Zacharias sei im Tempel ermordet worden (vgl. Mt 23, 35), weil er hinter das Geheimnis des jüdischen Gottesdienstes gekommen war, daß nämlich die Juden einen Esel als ihren Gott verehrten², ein Evangelium des Apostels Philippus (vgl. § 42, 6) und vielleicht ein Elias-Apokryph (26, 13), etwa eine Elias-Apokalyypse³.

Die Kainiten hatten ein „Evangelium des Judas“ (*εὐαγγέλιον τοῦ Ἰουδά*), des einzigen Apostels, wie sie sagten, welcher den Herrn verstanden habe (Iren., Adv. haer. 1, 31, 1; Epiph. Haer. 38, 1). Irenäus gedenkt auch noch anderer Schriften der Kainiten, ohne indessen Titel anzuführen (Iren. 1, 31, 2; vgl. Epiph. 38, 1). Epiphanius (38, 2) macht noch zwei andere Schriften namhaft: ein Buch mit Reden voll von Gottlosigkeit (*βιβλίον ἐν ᾧ ἐπλάσαντο ῥήματά τινα ἀνομίας πλῆρη*) und ein von den Kainiten wie von den „Gnostikern“ gebrauchtes Buch

¹ Über anderweitige christliche Adambücher, welche wahrscheinlich auf jüdische Materialien zurückgehen, s. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3¹, Leipzig 1909, 395 ff. — Sethbücher werden uns sogleich noch bei den Sethianern und den Archontikern begegnen. Von einer „Scriptura inscripta nomine Seth“ ist auch in dem „Opus imperfectum in Matth.“, hom. 2, Migne, PP. Gr. 56, 637, die Rede.

² Näheres über diese Erzählung bei A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 32—37.

³ Über Elias-Apokalypsen, jüdischer und christlicher Herkunft, s. Schürer a. a. O. 361 ff.

mit dem Titel *Ἐναθάτιζόν Παύλου*, „Himmelfahrt Pauli“, gleichfalls strotzend von Abscheulichkeiten (vgl. § 45, 2).

Klemens von Alexandrien bezeugt, daß die Prodicianer Geheimbücher (*βιβλίους ἀποκρυφίους*) unter dem Namen Zoroasters besaßen (Strom. I, 15, 69)¹, und daß antinomistisch gesinnte Gnostiker ein Apokryph (*τι ἀποκρυφίον*) frechen Inhaltes gebrauchten (ebd. 3, 4, 29). Auf antinomistische Gnostiker bezieht sich wohl auch das Wort des Origenes: „Multa secretorum facta (ficta?) sunt a quibusdam impiis et iniquitatem in excelsum loquentibus“ (Comm. in Matth. ser. 28)².

Über die Naassener berichtet Hippolytus (Philos. 5, 2 6—11; 10, 9) auf Grund einer Schrift, welche ihm aus den Kreisen der Naassener selbst zugekommen war³. Er entnimmt dieser Schrift hauptsächlich naassenische Deutungen von Bibelaussprüchen, auch Bruchstücke naassenischer „Hymnen“ (ebd. 5, 6 9) und einen naassenischen „Psalm“ (5, 10)⁴. Außerdem ergibt sich aus dem Berichte Hippolyts, daß die Naassener das Ägypterevangelium (5, 7; vgl. § 42, 4), das Thomasevangelium (5, 7; vgl. § 42, 6) und die simonianische *Ἀπόκρυφον μετὰ τὴν* (5, 9; vgl. Abs. 2) benutzt haben.

An die Naassener reiht Hippolytus die Peraten an (ebd. 5, 3 12—18; 10, 10)⁵. Er kennt verschiedene peratische Schriften (*γράμματα*, 5, 15), hebt aus einem von den Peraten verehrten Buche eine längere Stelle aus (5, 14) und handelt sonst wiederum vorwiegend über peratische Auslegungen von Schriftworten. Aus einer Stelle der Quellenschrift Hippolyts über Eva (5, 16) möchte Harnack⁶ auf Benutzung des Evangeliums der Eva (Abs. 2) von seiten der Peraten schließen.

Die Sethianer, welche Hippolytus auf die Peraten folgen läßt (ebd. 5, 4 19—22; 10, 11)⁷, hatten ihre Lehre in unermesslich vielen Schriften niedergelegt (*ἐν ἀπείροις συγγράμμασι*, 5, 21). Insbesondere aber war es das Buch *Ἡρώδου Σήθ*, welches einen Überblick über das sethianische System nach allen Richtungen hin gab (5, 22). Epi-

¹ Über anderweitige Spuren von Zoroasterbüchern vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 537 f.; Liechtenhan in „*Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.*“ usf. 3, 1902, 223 ff.

² Migne, PP. Gr. 13, 1657.

³ Nach H. Stähelin, *Die gnostischen Quellen Hippolyts*, Leipzig 1890, u. a. soll diese Schrift nicht naassenischer Herkunft, sondern das Werk eines Betrügers gewesen sein.

⁴ Dieser Psalm fand Aufnahme in die „*Anthologia graeca carminum christianorum*, adornaverunt W. Christ et M. Paronikas“, Lipsiae 1871, 32 f.; vgl. *Proleg.* xv f. Vgl. auch Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 260 f.

⁵ Nach Stähelin u. a. würde auch dieser Bericht auf einer Fälschung beruhen.

⁶ A. a. O. I, 168.

⁷ Nach Stähelin u. a. würde Hippolytus sich auch hier wieder auf eine Fälschung stützen.

phanus vervollständigt die Angaben Hippolyts. Die Sethianer, schreibt er (Haer. 39, 5), haben verschiedene Bücher unter dem Namen großer Männer verfaßt, sieben Bücher unter dem Namen Seths, andere Bücher unter dem Titel *Ἄλλογενεῖς* („Ausländer“), eine Apokalypse Abrahams, strotzend von aller möglichen Schlechtigkeit (*ἄλλογ, sc. βίβλον, ἐξ ὀνόματος Ἀβραάμ, ἦν καὶ Ἀποκάλυψιν φάσκειν εἶναι, πάσης κακίας ἐμπλεῶν*)¹, andere Bücher unter dem Namen Moses'², andere unter andern Namen.

Die mit den Sethianern auf das engste verwandten und bei Epiphanius in unmittelbarem Anschluß an die Sethianer behandelten Archontiker hatten gleichfalls zahlreiche Schriften in Gebrauch, insbesondere ein großes und ein kleines Buch *Συμφωνία*, die schon genannten Bücher unter dem Titel *Ἄλλογενεῖς*, die Himmelfahrt des Isaias³ und andere Apokryphen (Epiph., Haer. 40, 2). Später (Haer. 40, 7) kommt Epiphanius noch einmal auf die Schriften der Archontiker zurück und erwähnt verschiedene Bücher unter dem Namen Seths und seiner sieben Söhne. Seth, fügt er hier bei, ward von den Archontikern *ἄλλογενής* und seine sieben Söhne wurden *ἄλλογενεῖς* genannt (die Bücher unter dem Titel *Ἄλλογενεῖς* sind also Bücher unter dem Namen der Söhne Seths)⁴. Endlich bemerkt Epiphanius (a. a. O.), die Archontiker hätten sich auch auf die Propheten Martiades und Marsianus berufen, welche in den Himmel entrückt worden und innerhalb dreier Tage herabgestiegen seien.

Hippolytus hat zwei Gnostiker der Vergessenheit entrissen, welche sich gleichfalls zu der ophitisch-„gnostischen“ Richtung bekannten und welche zugleich literarisch tätig waren, Justinus und Monoimus⁵. Justinus hat zahlreiche Schriften verfaßt oder doch gebraucht (Philos. 5, 23 24), insbesondere ein Werk unter dem Titel „Baruch“ (5, 24—27), welches mindestens zwei Bücher umfaßte (5, 27)⁶. Der Araber Monoimus hinterließ einen Brief an Theophrast (Philos. 8, 15).

¹ Diese Apokalypse Abrahams hat wohl nichts zu tun mit der, wie es scheint, nur slavisch erhaltenen Apokalypse Abrahams, welche seit 1863 mehrfach gedruckt und durch G. N. Bonwetsch in „Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche“ 1, 1, Leipzig 1897, ins Deutsche übersetzt wurde. Hier fährt Abraham gen Himmel und erhält dort allerlei Offenbarungen über die Geschichte seiner Nachkommenschaft. Es handelt sich allem Anscheine nach um eine jüdische Schrift in leichter christlicher Überarbeitung. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes usf. 3⁴, 336 ff.

² Über Moses-Apokryphen s. Schürer a. a. O. 3⁴, 294 ff.

³ Über die jüdisch-christliche Himmelfahrt des Isaias s. Schürer a. a. O. 3⁴, 386 ff.

⁴ Auf Sethbücher stießen wir vorhin schon bei den „Gnostikern“ (S. 351).

⁵ Auch in den Berichten über Justinus und Monoimus soll Hippolytus nach Stähelin n. a. aus gefälschten Quellen schöpfen.

⁶ Über Baruch-Apokryphen, jüdische und christliche, s. Schürer a. a. O. 3⁴, 305 ff.

Die den Archontikern sehr nahestehenden Severianer bedienten sich einiger Apokryphen (Epiph., Haer. 45, 4; vgl. 45, 2).

Die Origenianer hatten gleichfalls Apokryphen, insbesondere apokryphe Apostelgeschichten oder, wie Epiphanius (Haer. 63, 2) sagt, „die sog. Akten des Andreas und der andern“.

Eine von Plotinus bekämpfte „gnostische“ Sekte besaß laut Porphyrius (Vita Plot. c. 16)¹ „Apokalypsen des Zoroaster und des Zostrianus und des Nikotheus und des Allogenes und des Mesus und anderer solcher Leute“.

Wünsch hat eine Reihe von griechischen und lateinischen Fluchgebeten, welche auf Bleitafeln aus den Jahren 390—420 erhalten sind und römischen Wagenlenkern (agitatores) dazu gedient haben, ihre konkurrierenden Kollegen den Dämonen zu überantworten und dem Untergang zu weihen, auf die Sekte der Sethianer zurückführen wollen. R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898, 8°. Sicherlich haben diese Zaubertexte mit der gnostischen Sekte nichts zu tun; vgl. Schürer in „Theol. Literaturzeitung“ 1899, 108 ff. Preuschen glaubte verschiedene armenisch überlieferte Adambücher, welche die Mechitaristen ihrer Sammlung armenischer Apokryphen des Alten Testaments, Venedig 1896, einverleibten, aus den Kreisen der Sethianer herleiten zu können. E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften, aus dem Armenischen übersetzt und untersucht, Gießen 1900 (Separatabdruck aus: Festgruß, B. Stade zur Feier seiner 25jährigen Wirksamkeit als Professor dargebracht von seinen Schülern, Gießen 1900, 8°). Auch diese Hypothese ist sehr schwach begründet; vgl. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes 3⁴, 1909, 398; Liechtenhan in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 3, 1902, 222 f. Über die von Plotinus bekämpften Gnostiker und die von diesen Gnostikern benutzten Schriften (Apokalypsen) verbreitet sich einläßlich C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum: Texte und Untersuchungen usw. 20, 4 a, Leipzig 1901.

5. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung. — Aus ophitischen Gemeinschaften, und zwar aus enkratitisch denkenden Kreisen, stammen einige gnostische Werke, welche in koptischer (sahidischer) Übersetzung erhalten geblieben sind.

Durch eine nach ihrem früheren Besitzer Codex Askewianus genannte Pergamenthandschrift des Britischen Museums zu London, aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammend und „in einem selten tadellosen Zustande überliefert“², ist eine umfangreiche Kompilation aufbewahrt worden, welche schon 1851 durch Schwartz bzw. Petermann unter der Aufschrift „Pistis Sophia“ zum Druck befördert wurde. In der Handschrift selbst ist sie in 148 Kapitel abgeteilt und außerdem in vier größere Abschnitte oder Bücher zerlegt. Das erste und das vierte Buch entbehren jedweden Titels, während das zweite die

¹ Plotini Enneades, praemisso Porphyrii de vita Plotini libello, edidit R. Volkmann, 1, Lipsiae 1883, 29.

² Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1, Leipzig 1905, xi.

Überschrift „Das zweite Buch der Pistis Sophia“ und die Unterschrift „Ein Teil der Bände des Erlösers“ (μέρος τῶν τευχῶν τοῦ σωτηρίου) trägt und das dritte keine Überschrift, aber dieselbe Unterschrift wie das zweite hat. Der koptische Text ist aus dem Griechischen geflossen. Die vier Bücher aber bilden, wie schon Köstlin (1854) in seiner tiefeindringenden Studie erkannte, keine literarische Einheit, sondern eine Kontamination zweier verschiedener Schriften. Die erste Schrift, Buch 1—3 umfassend, schildert zunächst die Schicksale der Pistis Sophia, welche aus dem 13. Äon in die Hyle hinabgesunken ist und nun durch Jesus an ihren alten Wohnort zurückgeführt und mit ihren früheren Genossen, den 24 Unsichtbaren, wieder vereinigt wird: zum Schluß, in Buch 3, handelt sie weiterhin von der Entstehung der Sünde und des Übels in der Menschenwelt, von der Notwendigkeit der Buße oder der Erhebung über die Mächte der Finsternis, von den Strafen, welche des Nichterlösten nach seinem Tode harren usf. Die zweite Schrift, Buch 4, berührt sich inhaltlich ziemlich enge mit den Schlußausführungen der ersten, trägt jedoch der ersten gegenüber ein gewisses archaisches Gedankengepräge zur Schau. „Man könnte das Ganze geradezu als eine Abhandlung Περὶ μετενοίας (im gnostischen Sinne) bezeichnen“¹. Der äußeren Anlage nach bestehen alle vier Bücher aus Unterredungen zwischen dem auferstandenen Heilande und seinen Jüngern und Jüngerinnen. In erster Linie sind es Johannes und Maria Magdalena, welche dem Meister Fragen vorlegen. Gleich zu Eingang des ersten Buches wird bemerkt, Jesus habe nach der Auferstehung noch elf Jahre lang mit den Seinigen verkehrt.

Die früher übliche Zueignung der ganzen Kompilation an Valentinus (Abs. 7) oder einen Valentinianer beruhte auf einem Irrtum. Die Grundanschauungen sind ophitisch-enkratitisch. Jetzt stimmen die Forscher darin überein, daß beide Schriften im Laufe des 3. Jahrhunderts, die zweite früher als die erste, in Ägypten entstanden sind².

Im ersten und zweiten Buche werden fünf „salomonische“ Oden zitiert, welche in den Augen des Verfassers dieselbe Dignität besitzen wie die davidischen Psalmen (s. Abs. 8). Im ersten Buche scheint auf apokryphe Evangelien unter den Namen der Apostel Philippus, Thomas und Matthäus (Matthias?) Bezug genommen zu werden (s. § 42, 6). Im zweiten und dritten Buche wird auf „zwei

¹ Köstlin in „Theologische Jahrbücher“ 13, 1854, 6.

² Harnack, Über das gnostische Buch ‚Pistis Sophia‘, Leipzig 1891, 95 ff. Schmidt a. a. O. I, xvii f. Die weitere Vermutung Harnacks, a. a. O. 107 ff, die erste Schrift oder die drei ersten Bücher seien vielleicht mit den laut Epiphanius (Haer. 26, 8) von den „Gnostikern“ gebrauchten „Kleinen Fragen der Maria“ (s. Abs. 4) zu identifizieren, hat Schmidt a. a. O. I, xviii mit Recht abgelehnt.

große Bücher *Jeu** verwiesen, welche Henoch im Paradiese geschrieben habe¹.

Kaum geringere Bedeutung als Codex Askewianus beansprucht die nach dem schottischen Reisenden Bruce Papyrus Brucianus gezeichnete Papyrushandschrift der Bodleiana zu Oxford, gleichfalls in das 5. oder 6. Jahrhundert zurückreichend, jetzt aber unter dem Einfluß des feuchten Klimas Englands nach und nach dahinschwindend. Ihr Inhalt ist 1891 von Amélineau und 1892 von Schmidt herausgegeben worden. Auch dieses Manuskript umschließt zwei aus dem Griechischen übersetzte Schriften, zwar ineinandergewürfelt, aber doch noch sicher zu erkennen und reinlich zu scheiden, wengleich beide mehrfach lückenhaft. Die erste, größere Schrift berichtet wiederum über angebliche Mitteilungen des Herrn an seine Jünger und Jüngerinnen. Zuvörderst werden, in fast unglaublich hölzerner Darstellungsform, kosmogonische Spekulationen vorgetragen und sodann praktische Fragen erörtert: die Überwindung der feindlichen Weltmächte, die Sicherstellung des Seelenheiles durch Vollzug einer Reihe von Riten und Mysterien u. dgl. Schmidt hält diese Schrift für identisch mit den in der *Pistis Sophia* angeführten zwei Büchern *Jeu*. Jedenfalls entstammt sie, wie die *Pistis Sophia*, der enkratitisch gesinnten Gruppe der Ophiten, und die Abfassung mag in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts zu setzen sein. Die zweite, kleinere Schrift verfolgt ausschließlich spekulative Interessen, indem sie ein Bild der Entstehung und Entwicklung der transzendentalen Welt entrollt. Sie entzieht sich jeder Identifizierung, läßt sich aber auf Grund von Andeutungen der alten Antignostiker mit Sicherheit aus der Mitte der Sethianer oder Archontiker herleiten. Hatte Schmidt sie früher bis in die Tage der Blüte des Gnostizismus, 170—200, hinaufgerückt, so hat er sie später ebenso wie die erste Schrift in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert: „Die Spekulation ist bereits verwildert, die himmlische Topographie überwuchert“².

In dieser zweiten Schrift finden sich Verweise auf die gnostischen Propheten Marsanes, Nikotheus und Phosilampes³. Der Name Marsanes erinnert sofort an den bei Epiphanius (*Haer.* 40, 7) als Prophet der Archontiker erwähnten Marsianus; Offenbarungen des Nikotheus besaßen auch die von Plotinus bekämpften „Gnostiker“ (*Porph., Vita Plot.* c. 16; vgl. *Abs.* 4); der Name Phosilampes läßt sich sonst nicht nachweisen⁴.

¹ In der Ausgabe des koptischen Textes von Schwartze bzw. Petermann, Berlin 1851, 245 f und 354; in der deutschen Übersetzung von Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften* 1, Leipzig 1905, 158 und 228 f.

² Schmidt a. a. O. I, xxvi.

³ Siehe Schmidt a. a. O. I, 341—343.

⁴ Vgl. über diese Propheten Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, Leipzig 1892, 599 ff.

Außer den zwei genannten Schriften enthält Papyrus Brucianus noch drei Fragmente: ein Fragment eines gnostischen Gebetes, ein Fragment eines zweiten gnostischen Gebetes und ein Fragment über den Durchgang der Seele durch die Archonten des Weges der Mitte¹.

Endlich ist hier einer 1896 zu Kairo für das Ägyptische Museum in Berlin erworbenen koptischen Papyrushandschrift saec. V (?) zu gedenken, welche laut einer vorläufigen Beschreibung Schmidts² drei Schriften gnostischer Herkunft umfaßt: 1. „Evangelium der Maria“, 2. „Apokryphum des Johannes“, 3. „Sophia Jesu Christi“, vermutlich alle drei Übersetzungen aus dem Griechischen. Das Evangelium der Maria erzählt von allerhand Belehrungen, welche die Jünger nach der Auferstehung des Herrn teils durch den Auferstandenen selbst teils durch Maria erhalten haben sollen. Das Apokryphum des Johannes bringt Offenbarungen des Auferstandenen an Johannes, meist kosmologischen Inhalts, und diese Schrift hat schon Irenäus bei seiner Darstellung des Systems der sog. Barbelo-Gnostiker (Adv. haer. 1, 29) als Quelle gedient³. Die Sophia Jesu Christi berichtet über Enthüllungen des Auferstandenen gegenüber den zwölf Jüngern und den sieben Jüngerinnen „in Betreff der Hypostasis des All und der Oikonomia und der heiligen Pronoia und der Aretè (= Kraft) der Gewalten, in Betreff aller Dinge, welche der Erlöser mit ihnen gemacht hatte, die Mysterien und die heilige Oikonomia“. Schmidt hat die drei Schriften herauszugeben bzw. zu übersetzen versprochen.

Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartz. Edidit J. H. Petermann, Berolini 1851, 8°. Die fünf „salomonischen“ Oden waren (nach derselben Handschrift) bereits von Fr. Münter herausgegeben worden: Odae gnosticae Salomoni tributae thebaice et latine (Progr.), Havniae 1812, 4°. E. Amélineau hat den koptischen Text der Pistis Sophia ins Französische übertragen, Paris 1895, G. R. S. Mead die lateinische Übersetzung Schwarzes ins Englische, London 1896. Eine deutsche Übertragung des koptischen Textes gab C. Schmidt in seinen „Koptisch-gnostischen Schriften“ 1, Leipzig 1905 (Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Vgl. K. R. Köstlin, Das gnostische System des Buches Pistis Sophia: Theol. Jahrb. 13, 1854, 1—104 137—196. A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 7, 2, Leipzig 1891, 1—114. — Eine Ausgabe des Papyrus Brucianus nebst französischer Übersetzung von E. Amélineau erschien in „Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques“ 29, 1, Paris 1891. Es folgte die Ausgabe C. Schmidts: Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus dem Codex Brucianus herausgegeben,

¹ Schmidt, Keptisch-gnostische Schriften I, 330 ff.

² In „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin“, 1896, 839—847. Vgl. Liechtenhan in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 3, 1902, 228 f.

³ Siehe darüber Schmidt, Irenäus und seine Quelle in „Adv. haer.“ 1, 29; Philotesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, 315—336.

übersetzt und bearbeitet: Texte und Untersuchungen usf. 8, 1—2, Leipzig 1892. Vgl. Schmidt, Die in dem koptisch-agnostischen Codex Brucianus enthaltenen beiden Bücher Jeü in ihrem Verhältnis zu der ‚Pistis Sophia‘ untersucht: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 37, 1894, 555—585. Die Identifizierung der größeren Schrift des Papyrus Brucianus mit den beiden Büchern Jeü bekämpfte R. Liechtenhan, Untersuchungen zur koptisch-agnostischen Literatur: ebd. 44, 1901, 236—253. Eine neue deutsche Übersetzung des Papyrus Brucianus gab Schmidt in seinen ‚Koptisch-agnostischen Schriften* 1, Leipzig 1905. — Die ‚Verfluchung‘, welche W. E. Crum nach einem koptischen Papyrus in ‚Zeitschr. f. ägyptische Sprache und Altertumskunde* 34, 1896, 85—89 veröffentlichte, ist, soviel ich sehe, durchaus nicht ‚agnostisch gefärbt‘ (Crum S. 85). Vgl. zu dieser Formel L. Fonck in ‚Zeitschr. f. kath. Theol.* 21, 1897, 574 f; 22, 1898, 382 ff.

6. Die Karpokratianer. — Mit den Anschauungen der antimonistischen Zweige der Ophiten hat sich die Gnosis des Alexandriner Karpokrates nahe berührt. Die Reminiszenzen aus dem Christentum waren in seiner Lehre fast völlig verwischt. Irenäus fußt in seinem Berichte über die Karpokratianer auf karpokratianischen Schriften (secundum quod scripta eorum dicunt, Adv. haer. 1, 25, 4; ἐν δὲ ταῖς συγγράμμασιν αὐτῶν ὁπίως ἀναγέγραπται, 1, 25, 5). Auch erwähnt er karpokratianische Zauberformeln (incantationes, 1, 25, 3). Über eine karpokratianische Schrift erfahren wir näheres durch Klemens von Alexandrien (Strom. 3, 2, 5—9). Des Karpokrates Sohn, Epiphanes, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, hinterließ, obwohl er nur ein Alter von 17 Jahren erreichte, eine Schrift Περὶ διζωοσύνης, welche, wie die von Klemens ausgehobenen Stellen zeigen, für einen vollständigen Kommunismus, auch Weibergemeinschaft, eintrat. Nach seinem Tode ward Epiphanes zu Same auf Kephallene, einer Insel des Jönischen Meeres, der Geburtsstätte der Mutter des Verstorbenen, göttlich verehrt und insbesondere auch in Hymnen gefeiert (ὕμνοι λέγονται, Strom. 3, 2, 5).

Über die Karpokratianer s. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 397—408. H. U. Meyboom, De Carpocratianen: Teylers Theol. Tijdschrift 4, 1906, 491—520.

7. Valentinus und die Valentinianer. — Valentinus ist nach Epiphanius (Haer. 31, 2) zu Frebonite (?) an der Nordküste Ägyptens geboren und zu Alexandrien in die Wissenschaft der Hellenen eingeführt worden. Die Valentinianer behaupteten, Theodas, ein persönlicher Schüler (γνώριμος) des Apostels Paulus, sei der Lehrer ihres Meisters gewesen (Clem. Al., Strom. 7, 17, 106). Zuerst, fährt Epiphanius (Haer. 31, 7) fort, hat Valentinus in Ägypten gepredigt, später zu Rom und endlich auf Cypern. „Er kam nach Rom“, versichert Irenäus (Adv. haer. 3, 4, 3), „unter Hyginus, blühte unter Pius und blieb bis zur Zeit Anicets.“ Er muß demnach von etwa 135 bis etwa 160 in Rom gewesen sein. Zu Rom erfolgte auch, wie

Tertullian bezeugt, sein definitiver Bruch mit der Kirche. Durch Übergehung bei einer Papstwahl in seinem Ehrgeize gekränkt, warf er sich zum Sektenhaupte auf (Tert., Adv. Valent. 4) und ward nun zu wiederholten Malen aus der römischen Gemeinde ausgeschlossen (semel et iterum eiectus, Tert., De praescript. haeret. 30). Die Zeit seines Todes steht dahin.

Valentinus, dessen Geist und Rednergabe auch von Tertullian (Adv. Valent. 4) gerühmt wird, gilt als der hervorragendste Vertreter der hellenisierenden Gnosis, welche im Anschluß an Plato einen Parallelismus zwischen der oberen Idealwelt (*πλήρωμα*) und der unteren Erscheinungswelt (*γένωμα*, *ύστέροσμα*) lehrt. Die letztere ist das Werk des Demiurgen, und der Demiurg ist ein schwacher Abglanz des höchsten Gottes. Auf den von dem Demiurgen verheißenen und gesandten Christus läßt sich bei der Taufe der Äon Soter oder Jesus herab. Die Pneumatiker (die Valentinianer) werden durch die Gnosis erlöst und erhalten Zutritt zu dem Pleroma; die Psychiker (die Katholiken) sind gehalten, zu glauben und gute Werke zu verrichten, und gehen, wenn sie ihre Pflicht erfüllen, mit dem Demiurgen in den „Ort der Mitte“ ein; die Hyliker sind unrettbar dem Bösen und dem Verderben verfallen.

Klemens von Alexandrien macht Mitteilungen aus mehreren Schriften Valentins, teils Briefen (Strom. 2, 8, 36; 20, 114; 3, 7, 59) teils Homilien (4, 13, 89—90; 6, 6, 52)¹. Hippolytus zitiert ein Bruchstück eines Psalms Valentins (*ἐν ψαλμῷ*, Philos. 6, 37) und benutzt einen Bericht Valentins über seine Unterredung mit einem kleinen Kinde (*γράφει ἐαυτὸν ἐωραξέναι*, 6, 42). Psalmen von der Hand des Häresiarchen selbst kennen auch Tertullian (De carne Christi 17, 20), der Verfasser des Muratorischen Fragmentes und Origenes (In Job 21, 11 f)². Wenn aber Tertullian (Adv. Valent. 2) den Valentinianern einen Ausspruch des Buches der Weisheit entgegenhält mit dem Beifügen: „docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis“, so hat er wohl nicht eine Schrift Valentins unter dem Titel *Σοφία*, sondern den valentinianischen Äon Sophia (Tert. a. a. O. S ff) im Auge. Das unter dem Namen des hl. Anthimus von Nikomedien überlieferte Fragment „De sancta ecclesia“ will ein Buch Valentins unter dem Titel *Περὶ τῶν τριῶν φύσεων* kennen³.

Nach Irenäus gebrauchten die Valentinianer ein „Evangelium der Wahrheit“, welches mit den kanonischen Evangelien nichts gemein

¹ Zu dem Homilienfragmente Strom. 6, 6, 52 vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 953—956: „Valentinus über kirchliche und profane Literatur“.

² Migne, PP. Gr. 17, 80. Pitra, Analecta sacra 2, 368.

³ Der Text bei G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica: Studi e Testi 5, Roma 1901, 96. — Über ein Zitat unter Valentins Namen in dem Dialogus Adamantii s. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, 182 f.

hatte (*veritatis evangelium, in nihilo conveniens apostolorum evangelii, Iren., Adv. haer. 3, 11, 9*). Es wird dieselbe Schrift sein, welche Pseudo-Tertullian vorschwebt, wenn er von Valentinus selbst sagt: „*Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra*“ (Pseudo-Tert., *Adv. omn. haer. 12*). Aber es ist doch sehr fraglich, ob Valentinus selbst schon dieses Evangelium verfaßt oder gebraucht hat, weil Tertullian ausdrücklich betont, Valentinus habe nicht, wie Marcion, „*ad materiam scripturas*“, sondern „*materiam ad scripturas*“ ersonnen (*excogitavit*, Tert., *De praeser. haeret. 38*)¹. Aus einem nicht näher bezeichneten Buche, welches gleichfalls in besonderem Ansehen bei den Valentinianern gestanden haben muß, hat Epiphanius (*Haer. 31, 5—6*) einen längeren Passus mitgeteilt.

Die Sekte Valentins verbreitete sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts über das ganze römische Reich und spaltete sich in einen italischen und einen morgenländischen Zweig. Die Italiker schrieben dem Erlöser einen psychischen Leib zu, die Morgenländer einen pneumatischen (*Hipp., Philos. 6, 35*).

Die Hauptvorkämpfer des italischen oder abendländischen Valentinianismus waren Herakleon und Ptolemäus (*Hipp. a. a. O.*). Beide sind ohne Zweifel noch persönliche Schüler Valentins gewesen, wie denn Herakleon von den Gewährsmännern des Origenes (*Comm. in Ioan. 2, 8*) ausdrücklich als *Θυαλεντινίου γνώριμος* bezeichnet wurde. Die Zeit ihrer Wirksamkeit muß deshalb etwa auf die Jahre 145—180 berechnet werden, während ihre sonstigen Lebensumstände sich nicht mehr ermitteln lassen². Klemens von Alexandrien führt zwei Stellen unter Herakleons Namen an, eine Erklärung zu Lk 12, 8—11 (*Strom. 4, 9, 70—72*)³ und eine Erklärung zu Mt 3, 11 f (*Eclogae proph. 25*), ohne die Schrift, aus welcher er schöpft, namhaft zu machen. Durch Origenes lernen wir ein Werk Herakleons kennen, welches *Ἱερομύηματα* betitelt war (*Orig.,*

¹ Vermutungen über den Inhalt des „*Evangeliums der Wahrheit*“ bei Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons 1, 748 ff.*

² Die Angaben des Verfassers des „*Praedestinatus*“ (1, 16) über Herakleon sind unglaubwürdig und wahrscheinlich auf eine Verwechslung Herakleons mit dem römischen Schismatiker Heraklius (zu Beginn des 4. Jahrhunderts) zurückzuführen. — Ptolemäus soll nach Harnack, *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom: Texte und Untersuchungen* usf. 28, 2, Leipzig 1905, 3 ff, identisch sein mit dem von Justin dem Märtyrer, *Apol. 2, 2*, erwähnten christlichen Lehrer und späteren Märtyrer Ptolemäus in Rom. Aber dieser christliche Lehrer wird nicht als Häretiker gekennzeichnet, und von einem Martyrium des Valentinianers Ptolemäus ist sonst nichts bekannt.

³ Zahn hat es wahrscheinlich gemacht, daß das Zitat aus Herakleon, *Strom. 4, 9*, nicht erst § 71 beginnt (wie auch noch Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums 473*, und Brooke, *The fragments of Heracleon, Cambridge 1891, 102*, voraussetzen), sondern schon § 70 anhebt: s. Zahn *a. a. O. 1, 742*.

Comm. in Ioan. 6, 8) und höchstwahrscheinlich einen fortlaufenden Kommentar zum Johannesevangelium darstellte. Seinem eigenen Kommentar zum Johannesevangelium hat Origenes beinahe fünfzig meist wörtliche und zum Teil umfängliche Zitate aus diesem Werke eingeflochten. Ob die vorhin erwähnten Stellen Herakleons bei Klemens auch dem Johannes-Kommentare oder aber andern Schriften entnommen sind, läßt sich nicht entscheiden. Merkwürdig ist, daß noch Photius (Ep. 134) Kenntnis des Johannes-Kommentars verrät. Nach den vorliegenden Fragmenten muß das Werk als eine nicht unbedeutende Leistung anerkannt werden. Sehr häufig freilich bekundet die Erklärung des Evangelientextes große Willkürlichkeit, und hin und wieder verliert sie sich geradezu in Abgeschmacktheiten¹. Zu Jo 4, 22 (bei Orig., Comm. in Ioan. 13, 17) beruft Herakleon sich auf die „Predigt des Petrus“ (§ 43, 1). Die neueren Forscher pflegen im Anschluß an Lipsius die Quellenschrift, welche Hippolytus für die Darstellung der Lehre Valentins (Philos. 6, 3 21—37; 10, 13) benutzt hat, auf die Kreise der Freunde Herakleons zurückzuführen, weil dieselbe die Züge der Herakleon eigentümlichen Anschauungen aufweise².

Mit größerer Sicherheit lassen sich die Schriften, welchen Irenäus seine Kunde um das valentinianische Lehrsystem entnimmt (*ὑπομνήματα τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν. Θυαλεντινῶν μαθητῶν*, Iren., Adv. haer. 1, praef., 2), dem Valentinianer Ptolemäus zueignen. Die Mitteilungen aus diesen Schriften beschließt Irenäus (a. a. O. 1, 8, 5) mit der Wiedergabe einer ausdrücklich auf Ptolemäus zurückgeführten Auslegung des Prologes des Johannesevangeliums. Aus einigen Angaben erhellt, daß in den fraglichen Schriften auch biblische Apokryphen verwertet waren (a. a. O. 1, 8, 1; vgl. 1, 3, 2). Außerdem besitzen wir von Ptolemäus noch einen Brief an eine gebildete Christin Flora, aufbewahrt von Epiphanius (Haer. 33, 3—7). Flora hat um Aufklärung über die Herkunft des mosaischen Gesetzes gebeten, und Ptolemäus sucht ihr aus der allseitigen Unvollkommenheit dieses Gesetzes zu beweisen, daß dasselbe nicht von dem höchsten Gott, sondern von dem Demiurgen stamme. Den Angriff Stierens auf die Echtheit bzw. die Einheitlichkeit des Briefes haben Rossel, Heinrici u. a. siegreich zurückgeschlagen.

Zur italischen Schule Valentins bekannten sich auch Florinus, Theotimus und Alexander. Florinus, kaiserlicher Hofbeamter

¹ Näheres bei G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, Berlin 1871, 127 ff; E. Preuschen in seiner Ausgabe des Johannes-Kommentars des Origenes, Leipzig 1903, Einleitung cii—cvii: „Herakleon und seine Noten zum Johannesevangelium“.

² Vgl. Hilgenfeld a. a. O. 465; Brooke a. a. O. 41.

und später Presbyter der römischen Kirche¹, hat laut einem syrisch erhaltenen Brieffragmente des hl. Irenäus² blasphemische Schriften verfaßt, welche auch nach Gallien drangen und dort nicht geringes Ärgernis erregten. Theotimus hat nach Tertullian eine Schrift über das Gesetz und seine Bildervorschriften veröffentlicht (*multum circa imagines legis Theotimus operatus est*, Tert., Adv. Valent. 4), und Alexander wird von demselben Gewährsmann als Verfasser einer nicht näher zu bestimmenden, vielleicht „Syllogismen“ betitelten Schrift bezeichnet (*remisso Alexandro cum suis syllogismis etc.*, Tert., De carne Christi 17; vgl. 15 16).

Hervorragende Vertreter des morgenländischen Valentinianismus waren nach Hippolytus (Philos. 6, 35) Axionikus und Bardesanes. Bardesanes soll später zur Sprache kommen (Abs. 8). Der Antiochener Axionikus erscheint auch bei Tertullian (Adv. Valent. 4) als treuer Schüler Valentins. Größeres Interesse als Axionikus beanspruchen indessen zwei andere Mitglieder der morgenländischen Schule, Theodotus und Markus, insofern von ihren Schriften noch einige Überbleibsel erhalten sind. Nachdem Irenäus auf Grund unbekannter Quellen eine Übersicht über die verschiedenen Aufstellungen der Schüler Valentins gegeben (Adv. haer. 1, 11—12), läßt er einen ausführlichen Bericht über Markus und seine Anhänger folgen (1, 13—21; wörtlich herübergenommen von Epiphanius, Haer. 34). Ohne Zweifel haben dem Berichtersteller Schriften des Markus vorgelegen, wiewohl man zugleich den Eindruck empfängt, daß Markus sich mehr als Zauberkünstler und Weiberfänger hervortat denn als Schriftsteller³. Sehr dankenswert ist die Mitteilung, daß die Marcianer (Markosier) eine unzählige Menge von apokryphen und unechten Schriften (*ἀμύθητον πλήθος ἀποκρύφων καὶ νόμων γραιφῶν*) in Gebrauch hatten, welche von ihnen selbst erdichtet waren (Adv. haer. 1, 20, 1). Außer liturgischen Formeln und Deutungen von Schriftstellen hebt Irenäus aus solchen marcia-nischen Schriften eine Erzählung über den Jesusknaben aus, welche

¹ Die Hypothese Kastners, Florinus sei kein anderer als Quintus Septimius Florens Tertullianus, dürfte verfehlt sein. Siehe K. Kastner, Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus: Der Katholik 1910, 2, 40—54 88—105. H. Koch, Tertullian und der römische Presbyter Florinus: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 13, 1912, 59—83. Kastner, Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzler Florinus: ebd. 133—156. Vgl. auch A. Baumstark, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus (nach dem arabischen Historiker Agapius von Mabbug): ebd. 306—319.

² Dieses syrische Fragment ward von neuem herausgegeben und ins Lateinische übersetzt durch Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, 1883, 27 300. Vgl. die deutsche Übersetzung Zahns in seinen „Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons“ usf., Tl 4, 1891, 259 f; in verbesserter Form ebd. Tl 6, 1900, 32 f.

³ Bei Tertullian, Adv. Valent. 4, heißt er denn auch schlechtweg „magus Marcus“.

sich in dem apokryphen Thomasevangelium wiederfindet (§ 42, 6). Hippolytus bezeugt, daß die Darstellung des hl. Irenäus von seiten der Marcianer beanstandet wurde, bei eingehender Prüfung aber sich als durchaus zutreffend erwies (Philos. 6, 42).

Theodotus ist nur aus den unter dem Namen des Klemens von Alexandrien überlieferten „Excerpta ex scriptis Theodoti“ oder *Ἐκ τῶν Θεοδοτίων καὶ τῆς ἀνατολικῆς καὶ ὀνομαζόμενης οὐδοσκαλίας κατὰ τοὺς ὀρθόδοξον χρόνους ἐπιτομαί* bekannt. Dieselben enthalten Auszüge aus Schriften des Theodotus¹ und anderer morgenländischer Valentinianer, welche letztere jedoch nicht mit Namen genannt werden. Aus c. 67 ergibt sich, daß die Valentinianer das sog. Ägypterevangelium (§ 42, 4) benutzt haben.

v. Arnim hat behauptet, daß die in der einzigen uns erhaltenen Handschrift an die „Excerpta ex scriptis Theodoti“ sich unmittelbar anschließenden „Eclogae ex scripturis prophetis“ oder *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*. Erörterungen über ausgewählte Stellen der Heiligen Schrift, gleichfalls eine Exzerptensammlung aus gnostischen Schriften seien². Kann sie noch nicht als gesichert gelten, so verdient diese These jedenfalls ernsteste Erwägung. Übrigens wird später noch, gelegentlich der Stromata des Klemens von Alexandrien, auf die „Excerpta“ sowohl wie auf die „Eclogae“ zurückzukommen sein.

Die Überbleibsel der Schriften Valentins sind gesammelt bei Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et Haeticorum* 2, Oxon. 1699, 43—58; bei Massuet, *S. Iren. opp.*, Paris. 1700, 352—355; bei Stieren, *S. Iren. opp.* 1, Lips. 1853, 909—916; bei Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, 292—307. Vgl. Hilgenfeld, *Der Gnostiker Valentinus* und seine Schriften: *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 23, 1880, 280—300; *Ders., Valentiniana*: ebd. 26, 1883, 356—360. — Die Fragmente Herakleons bei Grabe a. a. O. 80—117 236; bei Massuet a. a. O. 362—376; bei Stieren a. a. O. 936—971; bei Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 472 bis 505; bei A. E. Brooke, *The fragments of Heraclion*, Cambridge 1891: *Texts and Studies*. Edited by J. A. Robinson. Vol. 1, No 4. — Die „Epistola Ptolemaei ad Floram“ steht in den Ausgaben der Werke des hl. Epiphanius (*Haer.* 33, 3—7) sowie auch bei Grabe a. a. O. 68—80, bei Massuet a. a. O. 357—361; bei Stieren a. a. O. 922—936; bei Hilgenfeld, *Der Brief des Valentinianers Ptolemäus an die Flora*: *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 24, 1881, 214—230. Vgl. die Nachträge Hilgenfelds ebd. 26, 1883, 359 f, und in seiner „Ketzergeschichte des Urchristentums“ 346 A. 580. Die Echtheit bzw. die Integrität des Briefes ward bestritten von Ad. Stieren, *De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola*, Partic. 1 (*Diss. inaug.*), Jenae 1843, 8^o. (Eine partic. 2 ist nicht erschienen.) Gegen Stieren s. G. Heinrici, *Die valentinianische Gnosis*

¹ Die Vermutung Zahns, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 3, 1884, 125. Theodotus sei der Paulusschüler Theodas, welchen die Valentinianer als den Lehrer Valentins bezeichneten (*Clem. Al., Strom.* 7, 17, 106), ist von Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 295, wohl mit Recht abgelehnt worden.

² J. ab Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro* (*Progr.*), Rostochii 1894, 6 ff.

und die Heilige Schrift. Berlin 1871, 75 ff. Vgl. Harnack, Der Brief des Ptolemaus an die Flora, eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert: Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wiss. zu Berlin 1902, 507 bis 545. — Die „Excerpta ex Theodoto“ und die „Eclogae prophetae“ finden sich in den Ausgaben der Werke des Klemens von Alexandrien, z. B. bei O. Stählin, Clemens Alexandrinus 3. Leipzig 1909, 103—133; 135—155. Neuere Bearbeitungen beider Stücke sollen später, bei den Stromata des Klemens von Alexandrien, genannt werden. — G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift, Berlin 1871, 8°. (R. A. Lipsius hat in seinen Untersuchungen über Valentinus und dessen Schule: Jahrb. f. protest. Theol. 13, 1887, 585—658, die valentinianische Literatur beiseite gelassen.) Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 718—763: „Der Schriftgebrauch in der Schule Valentins“; vgl. 2, 953—956 (zu Valentinus), 956—961 (zu Ptolemäus). O. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 9, 1908, 230—247; 329—340. C. Barth, Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis: Texte und Untersuchungen usf. 37, 3, Leipzig 1911. — Ein neues Bruchstück einer gnostischen, vielleicht valentinianischen Schrift erkennt Harnack in einem Papyrusfragmente aus Oxyrhynchus, welches von der niederen und der höheren Seele handelt (bei B. P. Grenfell and A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri, part 1, London 1898, 7 f). Harnack, Über zwei von Grenfell und Hunt entdeckte und publizierte altchristliche Fragmente: Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie der Wiss. zu Berlin 1898, 516—520.

8. Bardesanes und die Bardesaniten. — Der Syrer Bardesanes (Bar Daisan) wurde laut morgenländischen Berichten am 11. Juli 154 zu Edessa aus vornehmer Familie geboren und war ein Jugendfreund des edessenischen Toparchen Abgar IX. (179—216). In den Jahren 180—190 ist er als Religionsstifter aufgetreten und hat in Syrien reichen Beifall gefunden. Als Caracalla 216 oder 217 Edessa eroberte, floh Bardesanes nach Armenien, wo er sich jedoch vergeblich bemühte, Schüler zu gewinnen. Später ist er nach Syrien zurückgekehrt und dort ist er 222 oder 223 gestorben¹.

Einen näheren Einblick in die eigentümliche Gedankenwelt des hochbegabten Mannes gestatten die vorliegenden Quellen nicht. Ausgehend von dem morgenländischen Valentinianismus (vgl. Hipp., Philos. 6, 35), hat Bardesanes alsbald eigene Wege eingeschlagen und ist zu einem Religionssystem gelangt, welches als Vorläufer des Manichäismus betrachtet werden darf. Nach Haase war Bardesanes sicher Häretiker, aber nicht Gnostiker im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern Vertreter einer gnostisch angehauchten Sonderlehre, deren Hauptwurzel in der Astronomie und Astrologie zu suchen ist, ohne daß sich noch ein genaueres Bild derselben gewinnen ließe².

Was seine schriftstellerische Tätigkeit angeht, so berichtet Ephräim³, Bardesanes habe 150 Psalmen gedichtet und auch Melodien zu diesen

¹ Vgl. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue, Paris 1897.

² Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 76 ff.

³ Serin. adv. haer. 53; S. Ephr. opp. syr. 2, Romae 1740, 554; vgl. Acta S. Ephr., ebd. 3, Romae 1743, 11.

Psalmen komponiert; derselbe habe eben ein anderer David sein wollen, habe aber freilich nicht das Lob der Wahrheit gesungen, sondern die Herzen des Volkes betört. Diese Angabe scheint in Widerspruch zu stehen mit der Nachricht bei Sozomenus (Hist. eccl. 3, 16), Harmonius, der Sohn des Bardesanes, sei es gewesen, welcher zum erstenmal (*πρωτωτον*) religiöse Gesänge in vaterländischer Sprache bei den Syrern einführte. Doch lassen sich die beiden Zeugnisse wohl dahin miteinander ausgleichen, daß Harmonius die Gedichte seines Vaters gesammelt und redigiert und durch eigene Gedichte diese Sammlung erweitert hat. Es würde also Bardesanes der Ruhm verbleiben, der Schöpfer des syrischen Kirchenliedes zu sein. Daß Ephräm orthodoxe Gesänge zu dem Zwecke verfaßte, die Gedichte des Bardesanes und des Harmonius aus den Händen der Gläubigen zu verdrängen, wird von verschiedenen Seiten übereinstimmend bezeugt¹. Vielleicht sind noch einige der Psalmen des Bardesanes erhalten geblieben. Den in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstandenen und wahrscheinlich aus der Schule des Bardesanes hervorgegangenen apokryphen Thomasakten sind vier poetische Stücke eingefügt, welche von einzelnen Forschern Bardesanes selbst zugeeignet werden (s. § 43, 8). — Sonstige Andeutungen Ephräms über Schriften seines Gegners Bardesanes sind sehr unbestimmt gehalten; so der Hinweis auf ein Buch der verwünschten Geheimnisse des Bardesanes², unter welchem wohl nichts anderes zu verstehen ist als die Psalmensammlung, und die Erwähnung eines Buches des Bardesanes, in welchem die Auferstehung des Fleisches verneint war³.

Eusebius (Hist. eccl. 4, 30, 1) spricht von Dialogen des Bardesanes „gegen die Anhänger des Marcion und einige andere Vertreter verschiedener Lehrmeinungen“, Dialogen, welche syrisch verfaßt und von Schülern des Verfassers ins Griechische übertragen worden waren. Schriften des Bardesanes „gegen die Häresie des Marcion“ kennt auch Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 22). Eusebius (a. a. O. 4, 30, 2) erwähnt ferner Schriften des Bardesanes „aus Anlaß der damaligen Verfolgung“ (*προφασει του τότε διωγμου*), vielleicht der Verfolgung unter Antoninus Verus oder Mark Aurel (161—180), in welcher Bardesanes sich laut Epiphanius (Haer. 56, 1) beinahe die Glorie eines Bekenners errang. Unter Schriften „aus Anlaß einer Verfolgung“ müssen wohl Schriften zur Verteidigung des Christentums verstanden sein⁴.

¹ Siehe Acta S. Ephr.: Opp. syr. 3, LII: Sozom., Hist. eccl. 3, 16; Theodor., Hist. eccl. 4, 26.

² Ephr., Serm. adv. haer. 56. Opp. syr. 2, 560.

³ Acta S. Ephr.: Opp. syr. 3, L.

⁴ Die Vermutung Ulbrichs, Bardesanes sei der Verfasser der unter dem Namen Melitos von Sardes syrisch überlieferten Apologie, soll weiter unten, § 36, 3 c. zur Sprache kommen.

Am häufigsten jedoch gedenken die griechischen Kirchenschriftsteller eines Dialoges des Bardesanes gegen das Fatum: *περὶ εἰμαρομένης* bei Eusebius (a. a. O.), *κατὰ εἰμαρομένης* bei Epiphanius (a. a. O.) und Theodoret (a. a. O.). Derselbe war laut Eusebius an Antoninus adressiert (d. i. wohl nicht an Kaiser Mark Aurel, wie Hieronymus, *De vir. ill.* 33, übersetzt, sondern an einen Freund des Verfassers mit Namen Antoninus), und nach Epiphanius war er gegen „den Astronomen“ Abeidas gerichtet. An anderem Orte hat Eusebius (*Praepar. evang.* 6, 10, 1—48; vgl. 6, 9, 32) zwei längere Bruchstücke aus des Bardesanes „Dialogen an Freunde“ über das Fatum mitgeteilt.

Eusebius und Epiphanius haben damit die Möglichkeit geboten, den Dialog gegen das Fatum mit dem syrischen Dialoge zusammenzustellen, welchen Cureton 1855 unter dem Titel „Buch der Gesetze der Länder“ herausgab¹. In diesem syrischen Dialoge wird Bardesanes als Bekämpfer der fatalistischen Anschauungen seines Schülers Awida eingeführt, und die von Eusebius (a. a. O.) zitierten Stellen kehren in dem syrischen Texte wieder. Die abweichende Aufschrift des syrischen Textes findet ihre Erklärung in dem Inhalt. Die körperlichen und geistigen Eigentümlichkeiten der Menschen, führt Bardesanes aus, können nicht durch den Stand der Sterne zur Zeit der Erzeugung oder der Geburt des einzelnen Menschen bedingt sein, weil ganze Länder dieselben Gesetze, Sitten und Gewohnheiten haben. Diese Gleichartigkeit ganzer Nationen hinwiederum darf nicht darauf zurückgeführt werden, daß jedes Klima von einem und demselben Wandelsterne beherrscht wird. Durch den Willen des Fürsten können ja die Sitten oder Unsitten eines ganzen Landes umgeändert werden, und die persischen Magier und noch mehr die Juden und die Christen bewahren und befolgen in allen Ländern ein und dasselbe Gesetz. — Aber freilich kann dieser Dialog nicht von Bardesanes selbst geschrieben sein. In den Fragmenten des griechischen Textes wie in dem syrischen Texte wird von Bardesanes immer nur in der dritten Person gesprochen, während ein gewisser Philippus, ein Schüler des Bardesanes, in der ersten Person redend auftritt. Dieser Philippus wird deshalb als der Verfasser oder Redaktor anzusehen sein, und er mag wirklich, wie er selbst erklärt, der Schule des Bardesanes angehört haben. Die Grundsprache des Dialoges war nach den einen das Syrische (Merx, Nau, Nöldeke u. a.), nach den andern das Griechische (Hilgenfeld, Schultheß u. a.). Zutreffen wird, was mehrere Forscher hervorheben, daß weder der Syrer Curetons noch der Grieche des Eusebius den echten Text darstellen, beide vielmehr

¹ Der syrische Text wurde ins Deutsche übertragen von A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, 25—55.

degenerierte und überarbeitete Rezensionen einer verlorengegangenen Urschrift sind¹.

Jüngere morgenländische Zeugen geben noch von einigen weiteren Schriften des Bardesanes Kunde. Georg der Araberbischof zitiert in einem Briefe aus dem Jahre 714 eine Ausführung des Bardesanes „über die gegenseitigen Synodoi der Sterne des Himmels“². Etwa um dieselbe Zeit benutzt Moses von Choren (Geschichte Großarmeniens 2, 66)³ als Quelle für seine eigene Darstellung eine armenische Königsgeschichte, welche von Bardesanes während seines Aufenthaltes in Armenien in syrischer Sprache verfaßt worden war. Im Jahre 987/988 schreibt Ibn Abi Jakub in seiner arabischen Literaturgeschichte („Fihrist alulum“, d. i. das Verzeichnis der Wissenschaften), Bardesanes sei Verfasser eines Buches über das Licht und die Finsternis, eines Buches über das geistige Wesen der Wahrheit, eines Buches über das Bewegliche und das Feste und vieler andern Schriften⁴. Das Buch über das Bewegliche und das Feste mag es gewesen sein, aus welchem der Araberbischof Georg schöpfte⁵.

Des Bardesanes Sohn Harmonius hat laut Sozomenus (Hist. eccl. 3, 16) den Lehren seines Vaters die Meinungen der griechischen Philosophen über die Seele, über Entstehen und Vergehen des Leibes und über die Wiedergeburt beigemischt. Die Angabe des Sozomenus, Harmonius habe den Syrern zuerst religiöse Gesänge gegeben, ist vorhin bereits besprochen worden. Auch Theodoret kann versichern, daß Harmonius „viele in syrischer Sprache geschrieben“ (Haeret. fab. comp. 1, 22), insbesondere aber „Oden“ verfaßt habe (Hist. eccl. 4, 26).

¹ Haase, Zur Bardesanischen Gnosis 9 ff. betont weiterhin, die postulierte Urschrift, welche in syrischer Sprache ein astrologiefreudliches Gespräch zwischen Bardesanes und seinen Jüngern aus den letzten Lebensjahren des Meisters (um 220) wiedergegeben habe, dürfe nicht verwechselt werden mit einer astrologiefreudlichen Schrift des Bardesanes an Mark Aurel aus früheren Jahren. Zwischen der Schrift *περὶ εἰρημύνης* bei Eus., Hist. eccl. 4, 30, 2, d. i. der früheren, astrologiefreudlichen Schrift, und der Schrift *κατὰ εἰρημύνης* bei Eus., Praepar. evang. 6, 10, 1—48 sowie bei Epiph., Haer. 56, 1, und Theodor., Haeret. fab. comp. 1, 22, d. i. der griechischen Bearbeitung der späteren, astrologiefreudlichen Schrift, sei wohl zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung, wie sie übrigens auch schon von Nau und Harnack befürwortet wurde, ist, scheint mir, nicht durchzuführen. Ich glaube, daß Eusebius an beiden Stellen von einer und derselben Schrift spricht und daß Epiphanius und Theodoret von eben dieser Schrift sprechen.

² Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert von V. Ryssel, Leipzig 1891, 48.

³ Des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens. Aus dem Armenischen übersetzt von M. Lauer, Regensburg 1869, 126.

⁴ Siehe den Text und die Übersetzung bei G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862, 161 f.

⁵ So vermutet Ryssel a. a. O. 171.

Ephräm¹ redet von Hymnen eines Bardesaniten, ohne dessen Namen anzugeben. Wichtiger ist die Mitteilung Ephräms, daß die Bardesaniten apokryphe Apostelgeschichten verfaßten, in welchen die Wundertaten der Apostel erzählt, zugleich aber auch die Lehren der Bardesaniten den Aposteln in den Mund gelegt waren². Speziell mag Ephräm die schon genannten Thomasakten im Auge haben. Ibn Abi Jakub läßt auf die Titel der ihm bekannt gewordenen Schriften des Bardesanes noch die Bemerkung folgen, die späteren Häupter der Sekte der Bardesaniten hätten über die nämlichen Gegenstände geschrieben³.

A. Merx, Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der klementinischen Rekognitionen zu dem ‚Buche der Gesetze der Länder‘, Halle 1863, 8°. A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864, 8°. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 516—522. F. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue (154—222) tirée de l'histoire de Michel le Grand, patriarche d'Antioche (1126—1199), Paris 1897, 8°. E. Buonaiuti, Bardesane l'astrologo: Rivista storico-critica delle scienze teol. 5, 1909, 691—704. F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, literarkritische und dogmengeschichtl. Untersuchungen, Leipzig 1910: Texte und Untersuchungen usf. 34, 4. — Die Literatur über die poetischen Stücke der Thomasakten soll § 43, 8 angegeben werden. — Das ‚Buch der Gesetze der Länder‘ wurde syrisch herausgegeben und ins Englische übersetzt von W. Cureton, Spicilegium Syriacum, London 1855, 8°, 1—21 des syrischen, 1—34 des englischen Textes. Eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes lieferte A. Merx a. a. O. 25—55. Über den Gedankengang und die Quellen des Buches handelte auch Fr. Boll, Studien über Klaudius Ptolemäus: Neue Jahrbh. f. Philol. u. Pädag., Suppl.-Bd 21, Leipzig 1894, 181 ff. Eine neue Ausgabe nebst Übersetzung von F. Nau, Bardesane l'astrologue, Le livre des lois des pays, texte syriaque et traduction française avec une introduction et de nombreuses notes, Paris 1899, 8°. Noch eine Ausgabe und Übersetzung von Nau, nebst Anmerkungen von Th. Nöldeke, bei R. Graffin, Patrologia Syriaca, pars 1, tom. 2, Paris, 1907, 490—658. Über die Ursprache des Buches vgl. noch Fr. Schultheß in ‚Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft‘ 64, 1910, 91—94 745—750 (für ein griechisches Original); Nöldeke ebd. 555—560 (für ein syrisches Original). Über Spuren des Buches in der ‚Vita S. Abercii‘ s. § 39 zum Schluß.

Hier mag der Ort sein, der neuentdeckten Oden Salomos zu gedenken, über deren Zugehörigkeit freilich wohl noch recht lange gestritten werden wird. Seit Jahrhunderten kannte man 18 ‚Psalmen Salomos‘, welche von einem Juden zu Jerusalem um die Zeit der Eroberung der Stadt durch Pompejus (63 v. Chr.) in hebräischer Sprache gedichtet worden sind, schöne Ergüsse einer glühenden Be-

¹ Serm. adv. haer. 54, Opp. syr. 2, 555.

² Siehe Ephräms Kommentar zu dem apokryphen dritten Korintherbriefe, deutsch bei P. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894, 72.

³ Siehe G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften 162.

geisterung für das Gesetz und die Religion der Väter. Das Original ging zu Grunde; eine griechische Übersetzung blieb erhalten. In dieser Übersetzung ist die jüdische Liedersammlung auch in christliche Kreise gedrungen, und hier ist sie um weitere Lieder vermehrt worden. Der Verfasser der ophitischen Pistis Sophia (Abs. 5) führte fünf „salomonische“ Oden an, welche mit jenen jüdischen Psalmen nichts gemein haben, vielmehr aus gnostischem Geist und Griffel geflossen zu sein scheinen. Laktantius aber (Div. Inst. 4, 12, 3) bringt das merkwürdige Zitat: „Salomon in ode undevicesima ita dicit: Infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseria mater virgo“, und der Wortlaut des Zitates selbst verbürgt den christlichen Charakter dieser 19. Ode Salomos in unanfechtbarer Weise. Laktantius und der Verfasser der Pistis Sophia waren übrigens, von dunklen Spuren aus späterer Zeit zu schweigen, auch die einzigen Zeugen christlicher Oden Salomos, bis Rendel Harris 1909 eine syrische Sammlung von „Oden und Psalmen Salomos“ veröffentlichte, welche außer den 18 jüdischen Psalmen noch 42 andere Oden, allerdings nicht ohne Lücken, enthält¹. Die jüdischen Psalmen bilden den Schluß; unter den andern Oden aber finden sich sowohl die von dem Verfasser der Pistis Sophia angezogenen Lieder wie auch die 19. Ode, von welcher Laktantius sprach, die letztere gerade an 19. Stelle. Es hat also wohl eben diese Sammlung mit derselben Numerierung auch schon Laktantius vorgelegen, nur nicht syrisch, sondern griechisch. Der syrische Text der 18 jüdischen Psalmen darf mit Sicherheit als Übersetzung der noch erhaltenen griechischen Version bezeichnet werden, und der syrische Text der 42 andern Oden wird entweder auf ein abhanden gekommenes griechisches Original zurückgehen oder aber, wenn er den Urtext darstellt, auch in griechischer Übersetzung in Umlauf gewesen sein. Doch gehen, wie schon angedeutet, die Ansichten über die Entstehungsverhältnisse dieser andern Oden noch sehr weit auseinander.

Die Einheitlichkeit ihres Ursprunges scheint außer Zweifel zu stehen. Sie bewegen sich alle in demselben religiösen Gedankenkreise, einem Gedankenkreise freilich, über welchem Nebelschleier lagern. Unter Ausschluß aller theologischen Spekulation führt die Frömmig-

¹ Die sehr junge syrische Handschrift, auf welche Harris angewiesen war, ist am Anfang und am Ende defekt. Am Anfang fehlen Ode 1—2 und der Eingang der Ode 3. Unter den Oden 4—42 kehren vier der fünf in der Pistis Sophia zitierten Oden wieder: die fünfte hat sehr wahrscheinlich an der Spitze der Sammlung gestanden. Auf eine zweite Handschrift dieser syrischen Sammlung, im Britischen Museum zu London, hat erst Burkitt: The Journ. of Theol. Studies 13, 1912, 372—385, aufmerksam gemacht. Sie ist um ca 500 Jahre älter als die von Harris benutzte Handschrift, aber leider noch viel unvollständiger, nur Ode 17, 7 bis 60 umfassend.

keit das Wort. „so daß man die ganze Sammlung ‚Gott und die Seele‘ überschreiben möchte“¹. Die meisten Oden ergehen sich in allgemeinen Lobpreisungen Gottes. Das „Ich“, welches in etwa 30 Oden dominiert, ist bald Christus oder der Messias, bald der Christusgläubige. Einzelne Oden scheinen speziell die Gnaden und Wohltaten der Taufe zu feiern. Der ästhetische Wert der ganzen Sammlung wird nicht sehr hoch angeschlagen werden dürfen.

Harnack, welcher Harris' Entdeckung in die deutsche Gelehrtenwelt einführte, betitelte die Sammlung „Ein jüdisch-christliches Psalmbuch“: die Oden seien etwa zu Anfang unserer Zeitrechnung von einem Juden verfaßt und nicht viel später von einem Christen überarbeitet und interpoliert worden. An die Voraussetzung jüdischer Herkunft anknüpfend, hat man auch schon versucht, den überlieferten syrischen Text ins Hebräische zu übersetzen, vermeintlich zurückzuübersetzen, und sogar Verse und Strophen herzustellen (so insbesondere Grimme). Heute darf jedoch die christliche Herkunft der Oden, für welche zuerst Batiffol mit Nachdruck eingetreten ist, wohl schon als gesichertes Ergebnis der Forschung gelten. Die angeblichen christlichen Interpolationen sind unlösbar mit dem Kontexte verwachsen. Wird auch Jesus nie genannt, so steht er doch überall im Hintergrund. Ein leichter gnostischer Einschlag dürfte in der eigenartigen Unbestimmtheit des Gedankens, der Flüssigkeit und Dehnbarkeit der Bildersprache, in Ausdrücken wie „Vater der Wahrheit“, „Vater der Erkenntnis“ u. dgl., in der Vorstellung vom Aufstieg der Seele (vgl. Ode 35 und 38) und sonstigen Eigentümlichkeiten nicht zu verkennen sein. Andererseits ist festzustellen, daß gewisse charakteristische Züge des vulgären Gnostizismus abgehen, daß insbesondere der Dualismus völlig zurücktritt. Wie wir sahen, haben Gnostiker sehr verschiedener Richtung Oden oder Psalmen hinterlassen, Basilides, Valentinus, Bardesanes, Harmonius. Der Gedanke an den Syrer Bardesanes hat sich schon mehreren Forschern beim Studium unserer Oden aufgedrängt (so insbesondere Newbold), und er wird kräftig unterstützt durch den Umstand, daß auch schon bemerkenswerte Berührungen zwischen diesen Oden und Hymnen des Syrer Ephräm wahrgenommen wurden (so insbesondere von Wensinck).

Die neueste und zugleich die beste Ausgabe der 18 jüdischen Psalmen Salomos liierte J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon, introduction, texte grec et traduction, avec les principales variantes de la version syriaque* par Fr. Martin: Documents pour l'étude de la Bible 4, Paris 1911. Unter der „version syriaque“ ist die von Harris 1909 herausgegebene syrische Liedersammlung verstanden. Den Schluß der Einleitung (S. 240—251) bildet eine umfassende „bibliographie du livre“. — J. Rendel Harris, *The Odes and*

¹ Harnack, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch*, Leipzig 1910, 113.

Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version, Cambridge 1909, 8°; 2. ed. 1911. Flemming und Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert, aus dem Syrischen übersetzt von J. Flemming, bearbeitet und herausgeg. von A. Harnack: Texte und Untersuchungen usf. 35, 4, Leipzig 1910. J. Labourt et P. Batiffol, Les Odes de Salomon, une œuvre chrétienne des environs de l'an 100—120, traduction française et introduction historique, Paris 1911, 8°. H. Grimme, Die Oden Salomos syrisch-hebräisch-deutsch, ein kritischer Versuch, Heidelberg 1911, 8°. Über die sonstige, sehr reiche Literatur s. den gewissenhaften Bericht J. Göttbergers in „Bibl. Zeitschr.“ 9, 1911, 110 f 332 ff; 10, 1912, 110 f 333 ff; 11, 1913, 111. Über die gnostische Färbung der Oden s. namentlich W. Stölten, Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 13, 1912, 29—58. Über die Oden und Bardesanes s. R. Newbold, Bardaisan and the Odes of Solomon: The Journ. of Bibl. Lit. 30, 1911, 161—204. Über die Oden und Ephräm s. A. J. Wensinek, Ephrem's hymns on Epiphany and the Odes of Solomon: The Expositor, Ser. 8, vol. 3, 1912, 108—112; vgl. J. R. Harris, Ephrem's use of the Odes of Solomon: ebd. 113—119.

9. Marcion und die Marcioniten. — Marcion, der Sohn eines Bischofs von Sinope in Pontus, ward wegen ausschweifenden Lebenswandels von dem eigenen Vater exkommuniziert, kam um 140 als reicher Reeder nach Rom und wußte Aufnahme in die dortige Kirchengemeinde zu erlangen. Aber schon nach wenigen Jahren, etwa 144, hat er mit den Vorstehern der römischen Gemeinde endgültig gebrochen und eine eigene Kirche zu gründen begonnen. Sein Tod ist nach Lipsius¹ um 165, spätestens um 170 anzusetzen. Harnack² läßt es dahingestellt, ob Marcion in den sechziger Jahren noch gelebt hat.

Der pontische Schiffsherr hat mächtiger als irgend ein anderer Häretiker des 2. Jahrhunderts die Mitwelt wie die Nachwelt in Bewegung gesetzt. Seine Kirche schien den Stürmen der Jahrhunderte trotzen zu können. „Gegen Marcion“ schrieb man orthodoxerseits noch, als der Name Valentins schon längst verweht war³.

In engem Anschluß an den zu Rom weilenden syrischen Gnostiker Cerdon hatte Marcion ein Lehrsystem ausgebildet, dessen Grundgedanke in dem unversöhnlichen Widerspruch zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum lag. Dieser Widerspruch fordere die Annahme zweier ewigen und ungeschaffenen Prinzipien, eines guten und eines gerechten sowie auch bösen Gottes, welch letzterer der Schöpfer dieser Welt sei (*dispareos deos constituere, alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum*, Tert., Adv. Marc.

¹ Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, 251.

² Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 310.

³ Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 318 ff; Harnack a. a. O. 1, 191 ff.

1, 6). Es sei aber nicht bloß das Alte Testament als eine Kundgebung des gerechten und bösen Gottes zu verwerfen, es sei auch das Neue Testament in der Gestalt, in welcher die Kirche dasselbe gebrauchte, abzulehnen. Die Urapostel, behauptete Marcion mit Berufung auf das zweite Kapitel des Galaterbriefes (Tert., Adv. Marc., 1, 20: 4, 3), hätten das Evangelium Christi durch Beimischung jüdischer Vorstellungen verfälscht, nur Paulus, der Gegner des Judentums, und sein Schüler Lukas dürften als treue Dolmetscher der Lehre des Herrn gelten.

Marcion gab deshalb seinen Anhängern eine neue „Heilige Schrift“ in die Hände, zwei Teile umfassend, *Εὐαγγέλιον* und *Ἀποστολικόν*. Das Evangelium war ein verstümmeltes und vielfach entstelltes Lukasevangelium, das Apostolikum umfaßte zehn überarbeitete Briefe des hl. Paulus: Gal, 1 und 2 Kor, Röm, 1 und 2 Thess, Laod. = Eph¹, Kol, Phil, Philem. Dank den Mitteilungen verschiedener Gegner Marcions, insbesondere Tertullians (Adv. Marc.), des hl. Epiphanius (Haer. c. 42) und des Verfassers des „Dialogus Adamantii de recta in Deum fide“, läßt sich diese „Heilige Schrift“ zum großen Teil noch bis auf den Text wiederherstellen. Die beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums hatte Marcion gestrichen: sein Evangelium hob mit den ersten Worten des dritten Kapitels an, ließ dann sofort den Bericht über die Heilung des Besessenen zu Kapharnaum (Lk 4, 31 ff) folgen und schloß sich im weiteren Verlauf im wesentlichen an den Gang des Lukasevangeliums an. Alles dasjenige aber, was mit seinen Voraussetzungen in Widerspruch stand, und namentlich alles das, was eine Anerkennung des Alten Testaments als einer Offenbarung des wahren Gottes in sich zu schließen schien, hatte Marcion entfernt oder abgeändert². An einzelnen Stellen hatte er, wie es scheint, auch von den drei andern kanonischen Evangelien Gebrauch gemacht³. In ähnlicher Weise wie mit dem Texte des Lukasevangeliums verfuhr Marcion auch mit den zehn genannten Briefen des hl. Paulus. Die drei Pastoralbriefe und den Hebräerbrief hat er von seinem Apostolikum ausgeschlossen. In den marcionitischen Gemeinden genoß diese Bibel kanonisches Ansehen. Ephräm der Syrer bekundet in seinen Hymnen gegen die Häretiker sowohl wie in seinem Kommentar zu dem Diatessaron Tatians Kenntnis einer syrischen Übersetzung

¹ Den Ephesierbrief hat Marcion *πρὸς Λαοδικεῖς* oder *Λαοδικεῖς* überschrieben (Tert., Adv. Marc. 5, 11 17), ohne Zweifel auf Grund der Annahme, der Ephesierbrief sei der Kol 4, 16 vom Apostel selbst erwähnte Laodiceerbrief.

² Die einst von Semler und Eichhorn vertretene und von der sog. Tübinger Schule aufgegriffene, allen geschichtlichen Zeugnissen hohnsprechende Behauptung, das kanonische Lukasevangelium sei eine Überarbeitung und Erweiterung des Evangeliums Marcions, wird schon längst und allgemein als abgetan betrachtet.

³ Siehe Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 673—680.

der Bibel Marcions¹. Der Wortlaut dieser Bibel ist freilich nicht lange unversehrt geblieben. Schon zur Zeit Tertullians haben die Marcioniten, gedrängt durch die Polemik der Katholiken, ihr Evangelium fort und fort „reformiert“ (cotidie reformant illud, Tert., Adv. Marc. 4, 5; vgl. De praescript. haeret. 42).

Zur Rechtfertigung seiner Bibelrezension oder, wie Tertullian (a. a. O. 4, 1) sich ausdrückt, als Mitgift zu seinem Evangelium veröffentlichte Marcion ein größeres Werk unter dem Titel *Ἀντιθέσεις*, in welchem Aussprüche des Alten und des Neuen Testaments einander gegenübergestellt waren und aus ihrem angeblichen Widerspruch die Unvereinbarkeit der beiden Bestandteile der kirchlichen Bibel gefolgert wurde. Tertullian gibt folgende Charakteristik: „Hae sunt Antitheses Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum“ (a. a. O. 1, 19). Den weiteren Angaben Tertullians und den Mitteilungen Ephräms läßt sich entnehmen, daß das Werk nicht bloß eine Darlegung der Grundzüge des marcionitischen Christentums, sondern auch einen mehr oder weniger einläßlichen Kommentar zu der marcionitischen Bibel enthalten hat. In den Tagen Tertullians verehrten die Marcioniten diese Antithesen als symbolisches Buch (Tert. a. a. O. 1, 19; 4, 4). Ephräm lagen dieselben allem Anscheine nach in syrischer Übersetzung vor.

Aus Tertullian lernen wir noch eine dritte, der Zeit nach aber wohl die erste Schrift Marcions kennen, einen Brief (litterae, epistula), welcher zeigte, daß der Häresiarch früher dem kirchlichen Glauben ergeben gewesen war (Tert. a. a. O. 1, 1; 4, 4; De carne Chr. 2), vielleicht eine Art Programm, in welchem Marcion sich über die Gründe seines Austritts aus der Kirche aussprach. Eine vierte Schrift unter dem Namen Marcions, welche *Προεραγγέλιον* betitelt war und einen schroffen weltfeindlichen Dualismus predigte, wird von Ephräm (Pseudo-Ephräm?) in einer armenisch überlieferten „Erklärung des Evangeliums“ bekämpft; inwieweit etwa dieses *Προεραγγέλιον* mit den *Ἀντιθέσεις* zusammenhängt, bleibt noch zu untersuchen².

Unter den Schülern Marcions ragt als Schriftsteller Apelles hervor. Er hatte sich zu Rom an Marcion angeschlossen, begab sich aber noch zu Lebzeiten des letzteren nach Alexandrien³, wo er das von dem Meister überkommene System zu einer Einprinzipienlehre

¹ Siehe Zahn a. a. O. 1, 609 ff.

² Siehe vorhin § 23, 4. S. 314 f.

³ Tertullian (De praescript. haeret. 30) gibt auch den Grund an, weshalb Apelles Rom verließ: „Lapsus in femina desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit.“

umbildete (der Weltschöpfer sei ein Geschöpf des guten Gottes), und kehrte später nach Rom zurück (vgl. § 30, 4). In der altkirchlichen Literatur ist besonders häufig von den Syllogismen (*Συλλογισμοί*) des Apelles die Rede, welche den Nachweis unternahmen, daß die Bücher Mosis nur Unwahrheiten enthielten, mithin nicht göttlichen Ursprungs sein könnten. Aus diesem Werke, dessen zuerst von Pseudo-Tertullian (*Adv. omn. haer.* 19) gedacht wird, hat namentlich Ambrosius (*De paradiso*) mehrere Bruchstücke aufbewahrt; sehr wahrscheinlich hat er dieselben verlorengegangenen Schriften seines Gewährsmannes Origenes entlehnt. Wie umfangreich das Werk gewesen, läßt sich in etwa daraus erschließen, daß die Kritik des biblischen Berichtes über den Sündenfall in dem 38. Bande der Syllogismen gestanden hat (*Ambr., De parad.* 5, 28). Ein zweites Werk des Apelles, *Φανερώσεις*, Aufzeichnungen der Offenbarungen einer angeblichen Seherin Philumene zu Rom, wird namentlich von Tertullian zu wiederholten Malen angezogen (*De praescript. haeret.* 30; *De carne Chr.* 6 etc.). Längere Zitate bietet jedoch Tertullian nicht. Das „Evangelium des Apelles“, welches erst bei Hieronymus (*Comm. in Matth. prol.*) auftaucht, war wohl nur eine weitere Verarbeitung oder eine neue Redaktion des Evangeliums Marcions¹.

Während Apelles von dem Dualismus seines Meisters sich dem Monismus zuwandte, ist der syrische Marcionit Prepon zu der Aufstellung dreier Urwesen fortgeschritten. Prepon verfaßte eine Streitschrift gegen Bardesanes (*Hipp., Philos.* 7, 31).

Hermogenes, Maler seines Zeichens, hat die Ewigkeit der Welt behauptet und allem Anscheine nach auch in Schriften verfochten. Theophilus von Antiochien und Tertullian sind gegen ihn aufgetreten. Er war vermutlich aus Syrien nach Karthago übersiedelt.

Über den „gemäß der Irrlehre Marcions unter des Paulus Namen erdichteten Laodiceerbrief“, von welchem das Muratorische Fragment spricht, wird später noch zu handeln sein (§ 44, 1). Ob in den verderbten Schlußworten des Muratorischen Fragmentes von Psalmen Marcions oder der Marcioniten die Rede ist, läßt sich nicht ent-

¹ Vgl. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Lipsiae 1874, 74 f. — Unrichtig ist es, wenn Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 199 zu Hier., *Comm. in Matth. prol.*, bemerkt, es sei Origenes, welcher hier ein Evangelium des Apelles bezeuge. Allerdings hat Hieronymus a. a. O. bei der Aufzählung apokrypher Evangelien des Origenes Hom. 1 in Luc. vor Augen gehabt. Aber ein Evangelium des Apelles wird weder in dem griechischen Texte der genannten Homilie des Origenes (bei Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 626 f) noch in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus (Zahn a. a. O. 2, 624 ff), noch in der gleichfalls an Origenes (a. a. O.) anknüpfenden Stelle bei Ambrosius, *Comm. in Luc. ad I, 1*, erwähnt.

scheiden. Eine sehr späte und durchaus nicht verdachtsfreie Quelle, die Vorrede der orientalischen Sammlung Nicänischer Kanones, eignet den Marcioniten eine apokryphe Apostelgeschichte unter dem Titel „Buch des vorgesteckten Zieles“ und liturgische Psalmengesänge zu: „Apostolorum Actus e medio omnino sustulerunt, alium substituentes Actorum librum, qui faveret opinionibus ac dogmatibus, illumque nuncuparunt Librum propositi finis . . . Psalmos quos recitent inter preces fundendas, alios a Davidis psalmis sibi effinxerunt.“¹

A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urehrigentums, Leipzig 1884, 316—341: Cerdon und Marcion; 522—543: Marcion und Apelles. A. Harnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 19, 1876, 80—120. H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten, Leiden 1888, 8°. V. Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne: Revue de l'Orient chrétien 1, 1896, 461—480. Le même, Le Marcionisme: Revue des questions hist. 87, 1910, 5—33. — A. Hahn, Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, nebst dem vollständigsten Beweise dargestellt, daß es nicht selbständig, sondern ein verstümmeltes und verfälschtes Lukasevangelium war, Königsberg 1823, 8°. Ders., Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descriptit A. H., bei J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1, Lipsiae 1832, 401—486. A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der Klementinischen Homilien und Marcions, Halle 1850, 389—475: „Das Evangelium Marcions“. G. Volckmar, Das Evangelium Marcions. Text und Kritik mit Rücksicht auf die Evangelien des Märtyrers Justin, der Klementinen und der apostolischen Väter, Leipzig 1852, 8°. Vgl. Hilgenfeld, Das marcionitische Evangelium und seine neueste Bearbeitung: Theol. Jahrb. 12, 1853, 192—244. Ders., Das Apostolikon Marcions: Zeitschr. f. die histor. Theol. 25, 1855, 426—484. Alle früheren Rekonstruktionsversuche sind mehr oder weniger antiquiert worden durch die Leistungen Zahns: Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 2, 2, Erlangen 1892, 409—529: „Marcions Neues Testament“ (Wiederherstellung des Textes). Vgl. ebd. 1, 2, 1889, 585 bis 718: „Marcions Neues Testament“ (Würdigung des Werkes). Über einzelne Abschnitte des Evangeliums Marcions s. noch Zahn, Das Vaterunser eines Kritikers: Neue kirchl. Zeitschr. 2, 1891, 408—416. Hilgenfeld, Die Verwerfung Jesu in Nazareth nach den kanonischen Evangelien und nach Marcion: Zeitschr. f. wiss. Theol. 45, 1902, 127—144. Über den Römerbrief Marcions s. D. de Bruyne in „Revue Bénédictine“ 25, 1908, 423—430; 28, 1911, 133 bis 142. Über kurze Prologe zu den von Marcion anerkannten Paulinischen Briefen, welche ohne Zweifel aus marcionitischer Feder stammen, aber auch den Weg in katholische Bibeln gefunden haben, s. de Bruyne ebd. 24, 1907, 1—16. — A. Hahn, Antitheses Marcionis Gnostici, liber deperditus, nunc quoad eius fieri potuit restitutus, Regiomonti 1823, 8°. Diese Habilitationsschrift Hahns ist längst veraltet. Ein weiterer Versuch, die Antithesen zu rekonstruieren, ist jedoch nicht gemacht worden. Die aus Tert., Adv. Marc. l. 1, zu gewinnenden Fragmente der Antithesen sind zusammengestellt bei A. Bill, Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians Adv. Marc.: Texte und Untersuchungen usf. 38, 2, Leipzig 1911, 103—109. Vgl. auch Th. v. Zahn, Ein verkanntes Fragment von Marcions Antithesen: Neue

¹ Mansi, SS. Conc. Coll. 2, 1057.

kirchl. Zeitschr. 21, 1910, 371—377. — Über Apelles s. auch A. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Lipsiae 1874, 8°. Über die Bruchstücke der Syllogismen des Apelles s. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 533 f; Harnack, *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles* [aus Ambr., *De parad.* 6, 30—32; 7, 35; 8, 38 40 41]: *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 6, 3, 1890, 111—120. Ders., *Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles*: ebd. 20, 3, 1900, 93 100. — Über Hermogenes s. Hilgenfeld a. a. O. 553 ff. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn 1893, 30—37. E. Heintzel, *Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin 1902, 8°.

10. Die Enkratiten. — Die eigentümlichen Lehrmeinungen der Enkratiten werden schon durch ihren Namen angedeutet. Sie verpönten sowohl die Ehe wie auch den Genuß von Fleisch und Wein als Sünde. Literarische Vertretung fanden ihre Anschauungen im 2. Jahrhundert hauptsächlich durch den Apologeten Tatian (§ 19) und durch Julius Cassianus, einen früheren Schüler Valentins (Clem. Al., *Strom.* 3, 13, 92). Den Höhepunkt der Wirksamkeit Cassians setzen Zahn und Harnack übereinstimmend um 170 an; als den Schauplatz seiner Wirksamkeit will Zahn Antiochien, Harnack Ägypten betrachtet wissen¹. Klemens von Alexandrien ist es, durch welchen wir zwei Schriften Cassians kennen lernen: *Ἐξήγητικά* und *Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ ἐσωτηρίας*. Die *Ἐξήγητικά* bestanden, wie ein Zitat bei Klemens (*Strom.* 1, 21, 101; vgl. Eus., *Praep. evang.* 10, 12, 1) zeigt, aus mehreren Büchern, und im ersten Buche war behauptet, Moses sei älter gewesen als die griechischen Philosophen. Auch Hieronymus (*Comm. in Gal. ad 6, 8*) scheint diese Schrift Cassians gekannt zu haben². Aus der Schrift „über die Enthaltbarkeit oder über die Ehelosigkeit“ hat Klemens mehrere Sätze ausgehoben, um dieselben zu bekämpfen (*Strom.* 3, 13, 91—92). In dieser Schrift hatte Cassianus wahrscheinlich von dem sog. Ägypterevangelium Gebrauch gemacht (s. § 42, 4).

Über die Zitate aus den „Exegetica“ Cassians bei Klemens von Alexandrien vgl. W. Christ, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus*, München 1900, aus „Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss.“, 1. Kl. 21, 3, 50—55. J. Gabrielsson, *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*, Tl 1, Upsala 1906, 137—148 153 ff 215 f.

¹ Siehe Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 636 750; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 535.

² Bei Hieronymus, *Comm. in Matth. prol.*, ist mit Vallarsi, S. Hier. opp. ed. alt. 7, 1, 526, „Cassianus“ zu lesen, nicht mit den früheren Herausgebern „Tatianus“. Über die Verwerflichkeit der Lesart „Tatianus“ s. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit.*, Tl 1, 1881, 6 A. 4. Vgl. E. Schwartz in seiner Ausgabe der Apologie Tatians: *Texte und Untersuchungen* usf. 4, 1, 1888, 50.

§ 28. Die judaistische Literatur.

(1. Ebionitische Schriften. 2. Symmachus. 3. Elkesaitische Schriften.)

1. Ebionitische Schriften. — Der häretische Judaismus erklärte den Stifter des Christentums für einen bloßen Menschen, lehrte die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und wollte überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen Christentum und Judentum anerkennen. Schon sehr früh sind derartige judaistische Voraussetzungen zum Ausgangspunkte gnostischer Spekulationen gemacht worden, und Dositheus, Simon Magus, Kleobius u. a., welche als die Väter des Judaismus bezeichnet zu werden pflegen, wurden vorhin unter den ältesten gnostischen Sektenhäuptern aufgeführt (§ 27, 1). Nicht erwähnt ward dort Ebion, der angebliche Stifter der Partei der Ebioniten.

Der Name Ἐβιωναῖοι, „Ebionaei“ tritt zuerst bei Irenäus auf, und die Häresie dieser Ebioniten gipfelte laut Irenäus darin, daß dieselben über den Herrn Jesus ähnliche Vorstellungen hegten wie Cerinth und Karpokrates (Adv. haer. 1, 26, 2), d. h. den Herrn für einen Sohn Josephs hielten (ebd. 3, 21, 1) und die Geburt aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste leugneten (5, 1, 3). Origenes und Eusebius unterscheiden innerhalb des Kreises der Ebioniten zwei große Gruppen, von welchen die eine gleich den katholischen Christen die Geburt des Herrn aus der Jungfrau annehme, die andere hingegen den Herrn in derselben Weise wie die übrigen Menschen ins Dasein treten lasse (Orig., C. Cels. 5, 61; Eus., Hist. eccl. 3, 27); in ähnlicher Weise hatte schon Justin der Märtyrer von zwei Richtungen des sektirerischen Judenchristentums, einer milderen und einer strengeren, gesprochen (Dial. c. Tryph. 47). Epiphanius hat für einen jeden der beiden Zweige des Ebionitismus einen besondern Namen, nur die entschieden häretischen Judenchristen nennt er Ebioniten, die andere im allgemeinen orthodoxe Gruppe Nazaräer (Haer. 29—30).

In Übereinstimmung mit älteren Gewährsmännern führt Epiphanius den Ursprung der Sekte der Ebioniten auf einen Ebion zurück, welcher aus dem basanitischen Flecken Kochabe hervorgegangen und später nach Asien und bis nach Rom gewandert sei (Haer. 30, 2 18). Hilgenfeld will diesen Ebion für eine geschichtliche Person gehalten wissen, während die überwiegende Mehrzahl der neueren Kirchenhistoriker in Ebion nur eine Fiktion sieht. Irrtümlich habe man aus dem Namen Ebioniten auf die Existenz eines Ebion geschlossen, indem man Ebioniten „Anhänger Ebions“ deutete, während Ebioniten so viel als אֲרָמִיָּם oder vielmehr אֲרָמִיָּיִם sei, „die Armen“, nämlich die armen Abkömmlinge und Nachfolger jener Urgemeinde von Jerusalem, deren Mitglieder schon im Galaterbriefe (2, 10) οἱ ἄραμοι, „die Armen“ heißen. Hilgenfeld stützt sich auf Fragmente

von Schriften Ebions, Fragmente, welche entscheidend sein würden, wenn sie als echt gelten dürften. Hieronymus führt eine griechische Übersetzung der Stelle: „Denn ein Fluch Gottes ist ein am Pfahle Hängender“ (5 Mos. 21, 23) mit den Worten ein: „Ebion ille haeresiarches semichristianus et semiudaeus ita interpretatus est“ (Comm. in Gal. ad 3, 14), und in dem um 700 zusammengestellten Florilegium „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ kommen drei Zitate aus einer Ebion zugeschriebenen Erklärung der Propheten vor (*Κιβίωνος ἐκ τῆς περὶ προφητῶν ἐξηγήσεως*)¹. Diese Fragmente werden indessen schon durch den Mangel an früheren Zeugnissen über Schriften eines Stifters der Ebioniten in hohem Grade verdächtigt, und die Texte selbst geben zu weiteren Bedenken Anlaß.

Von Geheimschriften der Ebioniten ist bei Irenäus nicht die Rede. Er begnügt sich hervorzuheben, daß die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gebrauchen und den Apostel Paulus als einen Apostaten vom Gesetze verwerfen (Adv. haer. 1, 26, 2; vgl. 3, 11, 7; 15, 1). Epiphanius hat die Angabe über den Gebrauch des Matthäusevangeliums wiederholt (Haer. 30, 3), hat dieselbe aber anderswo genauer gefaßt. Die Ebioniten, sagt er, haben ein nach Matthäus benanntes, aber nicht ganz vollständiges, sondern verfälschtes und verstümmeltes Evangelium (*οὐχ ὅλω δὲ πληροστάτω. ἀλλὰ νενοθυμένω καὶ ἡχρωτηριασμένω*, ebd. 30, 13), während die Nazaräer das Matthäusevangelium ganz vollständig (*πληροστάτου*) und zwar auf hebräisch haben (29, 9). Weitere Mitteilungen des hl. Epiphanius bleiben einer späteren Gelegenheit vorbehalten; sehr wahrscheinlich ist unter dem Ebionitenevangelium des hl. Irenäus und dem Nazaräerevangelium des hl. Epiphanius das sog. Hebräerevangelium verstanden (§ 42, 2); das Ebionitenevangelium des hl. Epiphanius geht auch heute noch unter dem Namen Ebionitenevangelium (§ 42, 3). Epiphanius kennt aber noch andere Schriften, welche bei den Ebioniten in besonderem Ansehen standen, nämlich die sog. „Reisen des Petrus“, aufgezeichnet durch Klemens (*αἱ περίοδοι καλούμεναι Πέτρον αἱ διὰ Κλήμεντος γραφείσαι*, 30, 15), andere Apostelgeschichten (*πράξεις ἄλλια ἀποστόλων*), unter ihnen die „Aufstiege des Jakobus“ (*οἱ ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, 30, 16), und sonstige den Aposteln, hauptsächlich Jakobus, dem Bruder des Herrn, unterschobene Bücher (30, 23; vgl. 30, 2). Die Reisen des Petrus, aufgezeichnet durch Klemens, werden im zweiten Bande, gelegentlich der sog. Klementinen, noch zu besprechen sein.

A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 421—446: „Die Ebionäer und Genossen“. Vgl. Hilgenfeld, Judentum und

¹ Siehe die Ausgabe der „Doctrina Patrum“ von Fr. Dickamp, Münster i. W. 1907, 302 f. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 437 ff; ders., Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886, 110.

Judenchristentum, Leipzig 1886, 89 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 205—212. V. Ermoni, L'Ebionisme dans l'Eglise naissante: Revue des questions hist. 66, 1899, 481—491.

2. Symmachus. — Nur ein ebionitischer Schriftsteller ist mit Namen bekannt, Symmachus aus Samaria, der Schöpfer einer von Sachkunde und Geschmack zeugenden griechischen Übersetzung der hebräischen Bücher des Alten Testaments¹. Nach Epiphanius (De mens. et pond. 16 ff) hat Symmachus unter Severus gelebt und früher als Theodotion das Alte Testament übersetzt. Pfl egte man bisher den Namen Severus auf Kaiser Septimius Severus (193—211) zu beziehen, aber an der Richtigkeit der Lesart Severus zu zweifeln, so hat Mercati (1892) nachzuweisen versucht, daß unter Severus Kaiser Mark Aurel (161—180) zu verstehen sei, welcher den Beinamen Antoninus Severus geführt habe. Außer der Übersetzung des Alten Testaments, für welche auf die Lehrbücher der biblischen Einleitungswissenschaft verwiesen werden muß, hat Symmachus wenigstens noch eine andere Schrift hinterlassen, deren Aufgabe und Tendenz sich jedoch nicht mehr mit Sicherheit bestimmen läßt. Laut Eusebius vertrat Symmachus in dieser Schrift dem Matthäusevangelium gegenüber die Anschauungen der Ebioniten (*ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμαχίου εἰσέτι νῦν κέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν*, Hist. eccl. 6, 17), wohingegen Hieronymus schreibt: „In evangelium quoque κατὰ Ματθαῖον scripsit commentarios, de quo et suum dogma confirmare conatur“ (De vir. ill. 54). Vielleicht dürfen diese Angaben in der Weise miteinander ausgeglichen werden, daß man annimmt, Symmachus habe das Ebionitenevangelium² kommentiert und dabei das kanonische Matthäusevangelium bekämpft. Dem syrischen Literaturhistoriker Ebedjesu³ (gest. 1318), welcher von Symmachus berichtet: „Habet libros, quorum unus nuncupatur de distinctione praeceptorum“, hat wohl auch die von Eusebius und Hieronymus erwähnte Schrift vor Augen geschwebt. Freilich ist seine Ausdrucksweise sehr unbestimmt. Jedenfalls muß Symmachus im Kreise der ebionitischen Gemeinden eine hervorragende

¹ Die zwei andern Übersetzer des Alten Testaments, welche gewöhnlich in Verbindung mit Symmachus genannt werden, Aquila und Theodotion, sind allem Anscheine nach beide Juden oder genauer jüdische Proselyten gewesen. Siehe Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes 3^e, 1909, 435 ff.

² Nicht das Hebräerevangelium, wie v. Sychowski, Hieronymus als Literaturhistoriker, Münster i. W. 1894, 146 f, vorschlug.

³ Cat. libr. omn. eccles. c. 10, bei J. S. Assemani, Bibl. orient. 3, 1, Romae 1725, 17. Assemani bemerkt, der „liber de distinctione praeceptorum“ sei wohl identisch mit des Symmachus „commentarii in Matthaevi evangelium, in quibus Christi genealogiam praecepue oppugnat“. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 212, hat Assemanis Vermutung nicht zutreffend wiedergegeben.

Rolle gespielt haben. Im Abendlande werden die Ebioniten noch im 4. Jahrhundert häufig „Symmachiani“ genannt (Ambrosiaster, Marius Victorinus, Filastrius u. a.).

G. Mercati, *L'età di Simmaco l'Interprete e S. Epifanio ossia se Simmaco tradusse in greco la bibbia sotto M. Aurelio il Filosofo* (Dissertazione storico-critica), Modena 1892 (Friburgo di Brisg. 1893), 4^o. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 164—167.

3. *Elkesaitische Schriften.* — Die Elkesaiten, wohl weniger eine geschlossene Sekte als vielmehr eine durch verschiedene judaistische Parteien sich hindurchziehende Fraktion, bekannten sich zu einem wunderlichen Gemisch von Judentum, Christentum und Heidentum. Epiphanius führt sie unter dem Namen Sampsäer auf und bemerkt, sie seien weder Christen noch Juden noch Heiden, sondern ein Mittelding und eigentlich gar nichts (Haer. 53, 1). Christus sollte nach den Elkesaiten die letzte von wiederholten Erscheinungen Adams, der Heilige Geist sollte seine Schwester sein; Christus sowohl wie der Heilige Geist habe eine Höhe von 96 Meilen und eine Breite von 24 Meilen (Epiph. a. a. O.; vgl. Hipp., Philos. 9, 13).

Die alten Häreseologen lassen die Elkesaiten von einem *Ἰλχασαί* oder *Ἰλζαί* abstammen und ein nach dem Stifter benanntes Buch „Elchasai“ oder „Elxai“ gebrauchen. Am eingehendsten hat Hippolytus über dieses Buch berichtet. Zur Zeit oder bald nach der Zeit des Papstes Kallistus (217—222) kam ein Ränkeschmied mit Namen Alcibiades aus Apamea in Syrien nach Rom und zeigte dort ein Buch vor, welches höheren Ursprungs sein sollte. Elchasai, ein gerechter Mann, habe dieses Buch im Lande der parthischen Serer aus der Hand eines Engels von wunderbarer Größe, welcher der Sohn Gottes gewesen sei, erhalten und dasselbe einem gewissen Sobiai übergeben. Im dritten Jahre des Kaisers Trajan (98—117) sei den Menschen eine neue Sündenvergebung angekündigt worden, und nunmehr könne ein jeder, welcher auf das heilige Buch höre und demselben gehorche, durch die Taufe Sündenvergebung erlangen (Philos. 9, 13). Hippolytus hat das Buch aus eigener Anschauung gekannt und mehrere Stellen aus demselben mitgeteilt (9, 14—17). Einige weitere Mitteilungen bringt Epiphanius (Haer. 19, 1 ff.; 53, 1). Nach den Fragmenten bei Hippolytus (s. namentlich Philos. 9, 16) kann kaum daran gezweifelt werden, daß das Buch Elchasai selbst im dritten Jahre der Regierung Trajans geschrieben sein wollte, und Epiphanius bestätigt diese Auffassung insofern, als er den Stifter Elchasai unter Trajan auftreten läßt (Haer. 19, 1). Hilgenfeld und Harnack lassen das Buch wirklich im Jahre 100 n. Chr. von Elchasai verfaßt sein¹. Da indessen Hippolytus augenscheinlich

¹ Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum* 105 f. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 167 f.

voraussetzt, daß zu Rom noch in den Tagen des Papstes Kallistus das Buch Elchasai und der Elkesaitismus überhaupt ganz unbekannt war, und Origenes und Eusebius gleichfalls bezeugen, daß die Häresie der Elkesaiten erst im 3. Jahrhundert aufgekommen sei oder um sich gegriffen habe (s. Eus., Hist. eccl. 6, 38 und die dort angeführten Worte des Origenes), so läßt sich die Vermutung kaum abweisen, daß der Pseudoprophet Alcibiades, welcher das Buch produzierte, zugleich auch derjenige gewesen sei, welcher das Buch verfaßte¹. Er hätte, so wäre anzunehmen, sein Werk einem Elchasai zugeeignet, welcher eine besonders angesehene Persönlichkeit unter seinen Gesinnungsgenossen gewesen sein mag, und dasselbe in das dritte Jahr Trajans hinaufdatiert, vielleicht deshalb, weil er dieses Jahr für das hundertste Jahr nach der Geburt Christi hielt und insofern als passenden Termin zum Angebot einer neuen Sündenvergebung erachtete. Brandt hingegen erklärt den von Alcibiades produzierten griechischen Text des Buches Elchasai für eine in Syrien gefertigte Übersetzung aus dem Aramäischen und das aramäische Original für eine Sammlung loser Blätter mit Aussprüchen des Stifters Elchasai. Eines dieser Blätter habe die Ankündigung einer politischen Katastrophe für das dritte Jahr Trajans enthalten². Elchasai, welcher also zur Zeit Trajans gelebt haben müsse, sei aber kein Christ, sondern Jude und Reformator des Judentums gewesen. Erst seine Jünger hätten der Lehre und auch den Aussprüchen des Meisters „einen christlichen Anstrich gegeben“³. Doch hat Brandt etwas allzusehr die freilich „rein wissenschaftlich interessierte“ Phantasie walten lassen⁴ und ungleich mehr behauptet, als er beweisen konnte.

Epiphanius brachte in Erfahrung, daß die Sampsäer oder Elkesaiten außer dem Buche Elxai ein Buch „Jexai“ zu besitzen vorgaben, so benannt nach Elxais Bruder Jexai (Haer. 53, 1; vgl. 19, 1). Weitere Nachrichten über dieses Buch liegen nicht vor.

A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem rec.*, fasc. 3, ed. 2. Lipsiae 1881, 227—240: „Elxai libri fragmenta collecta, digesta, diiudicata“. Vgl. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig 1886, 103 ff. J. Chapman, *La date du livre d'Elchasai: Revue Bénéd.* 26, 1909, 221—223. W. Brandt, *Elchasai, ein Religionsstifter, und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Leipzig 1912, 8^o.

§ 29. Die montanistische Literatur.

Der aus Phrygien stammende Montanismus bezeichnete sich selbst als die „neue Prophetie“, durch welche die Offenbarung Gottes an die Menschen erst zum Abschluß gebracht werde. „Durch das Evan-

¹ So auch Chapman in „Revue Bénéd.“ 26, 1909, 221 ff.

² Brandt, *Elchasai*, Leipzig 1912, 12 ff.

³ Ebd. 79.

⁴ Ebd. vi.

gelium“, erklärt Tertullian in seiner montanistischen Lebensperiode, „blühte die Gerechtigkeit zur Jugendlichkeit auf, durch den Parakleten gelangt sie zur Reife“ (Tert., De virg. vel. 1). In ekstatischer Begeisterung oder Raserei wollten Montanus und seine Gefährtinnen Priscilla oder Prisca und Maximilla die Organe des Parakleten sein; die Ekstase, welche jede Selbsttätigkeit des Menschen ausschloß, sei die Voraussetzung der wahren Prophetie; nicht der Prophet spreche aus dem Parakleten, sondern der Paraklet aus dem Propheten. Der Inhalt der Offenbarungen des Parakleten betraf das Gebiet der Kirchendisziplin. Die „regula fidei“, wie Tertullian sich ausdrückt (a. a. O.), sollte unverändert in Geltung bleiben. Aber an das Leben der Christen sollten neue Anforderungen gestellt und damit die Kirche auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit erhoben werden.

Montanus starb um 175, Priscilla bald nachher, Maximilla 179¹. Schriften hat das prophetische Trifolium selbst, so viel bekannt, nicht hinterlassen. Wenn kirchliche Autoren von Schriften der Propheten selbst reden, so sind darunter Sammlungen von Aussprüchen der Propheten verstanden, wie sie schon sehr früh von Anhängern veranstaltet wurden. Bereits Hippolytus kennt zahlreiche Bücher (*βιβλίους ἀπειρούς*) des Montanus, der Priscilla und der Maximilla (Philos. 8, 19)², und Hippolytus' Zeitgenosse und Landsmann Cajus hat in einer antimontanistischen Schrift, welche Eusebius vorlag, die Frechheit der Montanisten in der Anfertigung neuer Schriften „gebändigt“ (Eus., Hist. eccl. 6, 20, 3). „Neue Schriften“ (*καινὰς γραφάς*) nannte man die Orakelsammlungen, weil dieselben von den Montanisten den biblischen Offenbarungsurkunden gleichgestellt wurden. Einzelne Orakel werden hin und wieder von Tertullian, Eusebius, Epiphanius, Didymus dem Blinden u. a. angeführt³. Auch neue geistliche Lieder oder „Psalmen“ sind in montanistischen Gemeinden in Gebrauch gewesen (Tert., Adv. Marc. 5, 8; De anima 9).

Im übrigen hat die montanistische Literatur keine weiten Kreise gezogen.

Briefe montanistischer Gemeinden Kleinasiens nach Rom, in welchen um Anerkennung der neuen Prophetie nachgesucht wurde, lassen sich aus den Klagen Tertullians über Praxeas erschließen (Tert., Adv. Prax. 1; vgl. auch Eus., Hist. eccl. 5, 3, 4).

¹ Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 1893, 55 f. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 381.

² Ähnliche Äußerungen aus späterer Zeit bei Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 16 f.; bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 6 A. 1.

³ Dieselben sind zusammengestellt bei Bonwetsch a. a. O. 197—200; bei Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums 591—595.

Ein anonym er Antimontanist aus dem Jahre 192/193 zitiert eine montanistische „Schrift nach Asterius Urbanus“ (*λόγος κατὰ Ἀστέρριου Ὁρθοβανόν*), in welcher eine Weissagung der Maximilla stand (bei Eus., Hist. eccl. 5, 16, 17). Asterius Urbanus ist sonst nicht bekannt; ohne Zweifel ist er ein Kleinasiate gewesen. Seine Schrift aber war, wie schon der Ausdruck des Anonymus (*λόγος κατὰ*) vermuten läßt, wohl nichts anderes als eine Zusammenstellung von Aussprüchen der montanistischen Propheten.

Durch denselben Anonymus erfahren wir, daß die früher schon erwähnte antimontanistische Schrift des Apologeten Miltiades (§ 20) eine Gegenschrift von montanistischer Seite hervorrief (Eus. a. a. O. 5, 17, 1).

Themison, nach der Mitteilung des Anonymus ein Führer der phrygischen Montanisten noch zu Lebzeiten der Maximilla (ebd. 5, 16, 17), hat laut einem andern Antimontanisten, Apollonius, den Apostel nachgeahmt und einen katholischen, d. i. an die gesamte Christenheit gerichteten Brief geschrieben¹. Unter „Schmähungen auf den Herrn und die Apostel und die heilige Kirche“ forderte er allgemeinen Glauben an die neue Prophetie (ebd. 5, 18, 5).

Zu Rom ist gegen Anfang des 3. Jahrhunderts ein gewisser Proklus als literarischer Anwalt des Montanismus aufgetreten, indem er sich unter anderem auf die Sukzession der Propheten in Kleinasien berief. So der Antimontanist Cajus (ebd. 3, 31, 4).

Ihre glänzendste Eroberung aber hat die neue Prophetie zu Karthago in Tertullian gemacht. Die Schriften, welche Tertullian als Montanist veröffentlicht hat, bilden auch die Hauptquelle für die Kenntnis des Montanismus.

G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 8°. W. Belck, Geschichte des Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, sowie Darlegung und Kritik der wichtigsten darüber aufgestellten Ansichten. Eine religionsphilosophische Studie, Leipzig 1883, 8°. (Fleißige, aber unreife Studentenarbeit.) A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 560—601: „Die Kataphryger“. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 5, Erlangen 1893, 3—57: „Die Chronologie des Montanismus“. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, 238—243; 2, 1, 363—381. H. J. Lawlor, Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, bishop of Caesarea. Oxford 1912, 108—135: „The heresy of the Phrygians“. P. Lejay, Le plectre, la langue et l'Esprit [un oracle de Montan]: Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 2, 1912, 43—45.

¹ *Μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικῶν τενα συνταξάμενος ἐπιστολῶν*, Eus., Hist. eccl. 5, 18, 5. „Der Apostol“ ist nach Bonwetsch, Die Gesch. des Montanismus 18, Johannes, der Verfasser der Sendschreiben der Apokalypse, nach Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 9, hingegen Paulus. Auf alle Fälle dürfte die Nachahmung des Apostels eben in der Abfassung eines katholischen Briefes bestanden haben, nicht, wie Zahn will, „in dem überlegenen Ton der Belehrung und in der Rücksichtslosigkeit der Kritik des Bestehenden“.

B. Die antihäretische Literatur.

§ 30. Antignostiker, deren Schriften verlorengegangen sind.

- (1. Vorbemerkung. 2. Agrippa Kastor. 3. Hegesippus. 4. Rhodon. 5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. 6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a.)

1. Vorbemerkung. — Den vorhin, soweit es nötig schien, gekennzeichneten Häresien gegenüber unternahm man kirchlicherseits den Beweis für die ausschließliche Wahrheit und Berechtigung der katholischen Lehre. In erster Linie galt es natürlich, die von der Häresie am meisten bedrohten oder in Frage gestellten Lehrsätze zu verteidigen und zu erläutern. Im Gegensatz zu dem gnostischen Dualismus war vor allem der Glaube an den einen Gott zu rechtfertigen, welcher durch freie schöpferische Tätigkeit die gesamte Welt, den Geist wie die Materie, in das Dasein rief. Es lag indessen in der Natur der Sache, daß zugleich die Erkenntnisquellen des kirchlichen Dogmas und die unterscheidenden Merkmale der geoffenbarten Wahrheit überhaupt erörtert und beleuchtet wurden. Dem Gnostizismus gegenüber ward nicht nur die Autorität und Dignität der Schriften des Alten und Neuen Testaments zur Geltung gebracht, sondern insbesondere auch das katholische Traditionsprinzip entwickelt und die Häresie als ein Widerspruch gegen die apostolische Überlieferung, als ein Abfall von dem allgemeinen Glauben der Christenheit nachgewiesen. Die Einsprüche der Häresie haben daher in viel höherem Grade als die Angriffe des Heidentums und des Judentums zur Anbahnung und Grundlegung einer Theologie oder Glaubenswissenschaft Anstoß gegeben.

Die Art und Weise, wie man in ältester Zeit kirchlicherseits den Gnostizismus bekämpfte, ist vorzugsweise dem großen Werke des hl. Irenäus gegen „die fälschlich so genannte Gnosis“ zu entnehmen. Alle andern antignostischen Schriften des 2. Jahrhunderts hat das gleiche Geschick betroffen wie die Schriften der Gnostiker selbst. Das Interesse der späteren Generationen ward durch andere Fragen in Anspruch genommen. Die Streitschriften gegen den Gnostizismus sind der Vergessenheit und dem Untergang anheimgefallen und heute meist nur noch dem Namen nach bekannt. Einige derselben haben früher schon, bei Vorführung der Apologeten des 2. Jahrhunderts, Erwähnung gefunden, weil mehrere Apologeten zugleich als Polemiker, speziell als Antignostiker auftraten. Justin der Märtyrer hat eine Schrift gegen alle bis dahin aufgefauchten Häresien veröffentlicht, vielleicht noch eine besondere Abhandlung gegen die Häresie Marcions gerichtet und auch in dem Werke über die Auferstehung, wenn dasselbe anders ihm gehört, hauptsächlich gegen gnostische Thesen Stellung genommen (§ 18, 9). Miltiades ist wiederum gegen die Gnostiker, zunächst

gegen die Valentinianer, in die Schranken getreten (§ 20). Theophilus von Antiochien endlich hat eine Schrift gegen die Häresie des Hermogenes sowie eine Abhandlung gegen Marcion hinterlassen (§ 23, 3). An dieser Stelle soll der Autoren gedacht werden, welche, soweit unser Wissen reicht, den Kampf gegen die Gnosis ausschließlich oder doch verzugsweise sich zur Aufgabe machten.

Bildeten die Antignostiker, von welchen wir, dank dem Vater der Kirchengeschichte, noch Kunde haben, eine immerhin beträchtliche Streiterschar, im Vergleich mit ihren Gegnern, den literarischen Verfechtern des Gnostizismus, waren sie eine winzige Minderheit, welche menschlicher Voraussicht nach aller Hoffnung auf den Sieg entsagen mußte. Aber die Kirche, für deren Sache sie eintraten, hatte die Verheißung empfangen, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden.

2. Agrippa Kastor. — Agrippa Kastor ist nur aus Eusebius (Hist. eccl. 4, 7, 6—8) bekannt. Er lebte in den Tagen Hadrians (117—138) und verfaßte eine sehr tüchtige Streitschrift gegen Basilides (*ἰκανώτατος κατὰ Βασιλείδου ἐλεγχος*). Eusebius hat auch einige Sätze aus dieser Schrift ausgehoben, Sätze indessen, welche sich auf Basilides, seine Lehre und seine literarische Tätigkeit beziehen, aber keinen Aufschluß über die Anlage der Schrift selbst bieten. Eine Bemerkung Agrippas über die Propheten, auf welche Basilides sich zu berufen pflegte, ist früher angeführt worden (§ 27, 3). Hieronymus (De vir. ill. 21) hat die Notiz seines Vorgängers über Agrippa nach Mutmaßung etwas erweitert und zugleich etwas entstellt. Theodoret (Haeret. fab. comp. 1, 4) begnügt sich mit Nennung des Namens Agrippas.

Die Zeugnisse des Altertums über Agrippa Kastor sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 1, 330. vgl. Proleg. LXXIII; bei Migne, PP. Gr. 5, 1269—1272; sowie namentlich bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., Oxon. 1846—1848, 1, 83—90. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 114 f; 2, 1, 290 f 701. Harnack äußert (2, 1, 290 f) Zweifel an der Richtigkeit der Angabe bzw. Voraussetzung des Eusebius, daß Agrippa der Zeit Hadrians angehört habe. Indessen ist Basilides nachweislich unter Hadrian als Sektenstifter hervorgetreten, und Agrippa mag nicht bloß Zeitgenosse, sondern auch Landsmann des Gnostikers, d. h. gleichfalls Alexandriner gewesen sein.

3. Hegesippus. — Über Hegesippus sind wir etwas eingehender unterrichtet, auch hauptsächlich durch Eusebius. Erst auf Grund der Stellen, welche Eusebius aus den „Denkwürdigkeiten“ Hegesipps anzieht, hat es sich wahrscheinlich machen lassen, daß auch Klemens von Alexandrien und Epiphanius aus Hegesipps Werk geschöpft haben, ohne des Verfassers zu gedenken. In späteren Jahrhunderten wird Hegesippus einigemal ausdrücklich als Gewährsmann zitiert; aber nur

zwei dieser Zitate, ein solches bei dem Trithemisten Stephanus Gobarus um 600 (Phot., Bibl. cod. 232) und ein solches in einer Sammlung kirchengeschichtlicher Exzerpte aus nicht näher zu bestimmender Zeit, dürften unmittelbar aus Hegesippus genommen sein, während alle übrigen auf die Stellen bei Eusebius zurückgehen¹. Die Dürftigkeit der Zitate muß übrigens auffallen, weil auf Grund alter Bücherverzeichnisse wohl mit Bestimmtheit behauptet werden darf, daß im 16. und 17. Jahrhundert Hegesipps Werk sich noch in mehreren Bibliotheken vorfand².

Das Werk bestand aus fünf Büchern, und Eusebius nennt dasselbe bald *Πέντε ἱστορίαι* (Hist. eccl. 2, 23, 3; 4, 22, 1), bald *Πέντε συγγράμματα* (ebd. 4, 8, 2). Der ersteren Bezeichnung hatte Hegesippus selbst sich bedient — er verweist einmal auf früher Gesagtes mit den Worten *ἐν τοῖς ἱστορίαισιν* (2, 23, 8) —, und die nächstliegende Übersetzung des allerdings vielgebrauchten Ausdrucks *ἱστορίαι* bleibt „Denkwürdigkeiten“ oder „Memoiren“. Die Bruchstücke, welche Eusebius aufbewahrt hat, enthalten sozusagen sämtlich geschichtliche Mitteilungen, vorwiegend Überlieferungen über die Kirche von Jerusalem. Das bedeutendste Bruchstück bildet ein legendarisch gefärbter Bericht über das Ende des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, welcher kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges wegen seines öffentlichen Bekenntnisses für Jesus von fanatischen Juden von der Tempelzinne herabgestürzt, gesteinigt und schließlich mit einem Knüttel erschlagen ward (2, 23, 3—19).

Es war indessen übereilt, wenn Hieronymus aus den bei Eusebius vorliegenden Zitaten den Schluß zog, Hegesipps Werk sei eine mit dem Tode des Herrn anhebende und bis auf des Verfassers Zeit hinabreichende Kirchengeschichte gewesen (*omnes a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum texens historias*, Hier., De vir. ill. 22). Diese Auffassung scheidet bereits an dem Umstande, daß der Bericht über das Martyrium des hl. Jakobus laut Eusebius im fünften und letzten Buche des Werkes stand (*ἐν τῷ πέμπτῳ ὡς τὸ ἱστορίαι*, 2, 23, 3). Wenn Eusebius historische Abschnitte aushob, so war eben die Aufgabe und das Interesse des Kirchenhistorikers maßgebend. Den Charakter und die Tendenz des Werkes hat Eusebius dadurch gekennzeichnet, daß er den Verfasser unter den orthodoxen Gegnern der aufkeimenden Gnosis namhaft machte, indem er schrieb (4, 7, 15 bis 8, 2): „Auch zu jenen Zeiten rief die Wahrheit wieder mehrere Streiter auf den Plan, welche nicht bloß durch mündliche Widerlegungen, sondern auch durch schriftliche

¹ Über die Spuren des Werkes Hegesipps s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 254 ff.

² Die betreffenden Verzeichnisse sind aufgezählt bei Zahn a. a. O. 6, 249 A. 1.

Beweisführungen gegen die gottlosen Häresien zu Felde zogen. Unter diesen Streitern machte Hegesippus sich berühmt, dessen Worte wir schon früher vielfach benutzt haben, als wir Vorgänge aus den Tagen der Apostel nach seinem Zeugnisse erzählten. Er hat in seinen fünf Büchern die irrumsfreie Überlieferung der apostolischen Predigt in einfachster Form zur Darstellung gebracht“ (*τῶν ἀπλανῶν παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἀπλοσάτη συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος*). Bei einem späteren Anlasse (4, 21—22, 1) stellt der Kirchenhistoriker Hegesippus in die Reihe der Männer des 2. Jahrhunderts, „welche die gesunde Glaubenslehre, wie sie von den Aposteln überliefert worden ist, in Schriften aufgezeichnet haben“, und bemerkt dann weiter: „Hegesippus hat uns in den fünf Büchern, welche wir von ihm besitzen, ein vollständiges Denkmal seiner Lehransicht (*τῆς ἰδίας γνώμης πληροσάτην μνήμην*) hinterlassen. Er erklärt in denselben, daß er auf seiner Reise nach Rom mit sehr vielen Bischöfen zusammengetroffen sei und bei allen dieselbe Lehre (*τῶν αὐτῶν διδασκαλίαν*) gefunden habe.“ Im Anschluß an diese Bemerkung läßt Eusebius ein Zitat aus Hegesippus selbst folgen (4, 22, 3), welches gleichfalls sehr geeignet ist, die Zweckbestimmung der Denkwürdigkeiten in helles Licht zu rücken: „Die Kirche der Korinther verharrte bei der rechten Lehre bis zum Episkopat des dortigen Bischofs Primus. Ich besprach mich mit ihnen, als ich nach Rom schiffte, und ich verweilte bei den Korinthern geraume Zeit, während welcher wir uns der rechten Lehre erfreuten. Als ich aber nach Rom kam, verfertigte ich eine Sukzessionsliste (*διαδοχῶν ἐποισάμην*)¹ bis auf Anicet, dessen Diakon Eleutherus war. Und auf Anicet folgte Soter, auf diesen Eleutherus. In jeder Sukzession aber (*ἐν ἐκάστῃ δὲ διαδοχῇ*) und in jeder Stadt steht es so (*οὕτως ἔχει*, d. h. glaubt man so), wie das Gesetz es verkündigt und die Propheten und der Herr.“

Nach diesen Äußerungen des Kirchenhistorikers sowohl wie des Verfassers selbst kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Denkwürdigkeiten eine Streitschrift gegen den Gnostizismus dargestellt haben, mögen dieselben auch, ihrem Titel entsprechend, hauptsächlich thetisch vorgegangen sein. Das Umsichgreifen der Gnosis ist es allem Anscheine nach gewesen, welches Hegesippus veranlaßte, sich bei mehreren Kirchen über die „rechte Lehre“ zu erkundigen, und Rom muß das Hauptziel seiner Forschungsreise gebildet haben. Zur Widerlegung der Gnosis hat er später die Früchte und Ergebnisse seiner Fahrt zusammengestellt und dabei augenscheinlich den Traditionsbeweis in den Vordergrund geschoben. Die bis auf die Apostel zurückgehende und ununterbrochen fortschreitende Sukzession der Bischöfe

¹ Auf diese vielumstrittenen Worte soll im Verlaufe noch zurückgekommen werden.

verbürgt nach Hegesippus die Kontinuität der Glaubensüberlieferung und die Apostolizität der allgemeinen Kirchenlehre. Es ist dasselbe Argument, welchem wir bei Irenäus begegnen werden.

Lawlor¹ hat noch etwas tiefer in den Inhalt und die Gliederung der Denkwürdigkeiten einzudringen versucht. Er geht von der Beobachtung aus, daß fast alle Exzerpte, welche Eusebius mitgeteilt hat, enge zusammengehören und gewissermaßen einen fortlaufenden Text darstellen. Da nun zwei Exzerpte nach Eusebius (Hist. eccl. 2, 23, 3 und 4, 22, 1) aus dem fünften Buche stammen², so müßten auch die übrigen diesem Buche entlehnt sein. Es ergebe sich daraus, daß historischer Stoff überhaupt nur in diesem fünften Buche enthalten gewesen sei, daß also die vier ersten Bücher eine sachliche Darstellung und Rechtfertigung der apostolischen Predigt umfaßt hätten. Doch hat Lawlor selbst³ zwei Fragmente bei Eusebius ausgenommen und auf die vier ersten Bücher der Denkwürdigkeiten zurückgeführt. Das Fragment über die Apotheose des Antinous, des im Jahre 130 gestorbenen Sklaven des Kaisers Hadrian (4, 8, 2), läßt sich nicht in einen Zusammenhang mit den übrigen Fragmenten einreihen, und das Fragment über die sieben jüdischen Parteien (4, 22, 7) wird, wie es scheint, schon durch Hegesippus mit den Worten ἐν τοῖς ὑπομνήμασι (2, 23, 8), nicht dem fünften, sondern einem früheren Buche zugewiesen.

Hegesippus war Morgenländer. Er ist, wie er selbst angibt (Eus. a. a. O. 4, 22, 2), zur See nach Rom gereist und unterwegs in Korinth eingekehrt. Er muß also aus Asien gekommen sein, und sehr wahrscheinlich ist er ein geborener Palästinenser gewesen. Seine historischen Berichte, soweit sie Eusebius beachtenswert schienen, betrafen, wie schon gesagt, in erster Linie die Kirche von Jerusalem. Auch hat er Zitate aus dem Hebräerevangelium und einem syrischen Evangelientexte⁴ im aramäischen Wortlaute (ἐκ τῆς ἑβραϊκῆς διαλέκτου) eingeführt und „aus ungeschriebener jüdischer Überlieferung“ (ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως) Mitteilungen gemacht (ebd. 4, 22, 8). Eusebius folgert daraus, daß Hegesippus jüdischer Abkunft war (ebd.), und an dieser Vermutung dürfte festzuhalten sein, wiewohl in neuerer Zeit Bedenken gegen dieselbe geltend gemacht wurden. Die Erzählung über das Ende des hl. Jakobus im fünften Buche der Denk-

¹ In „Hermathena“ 11, 1901, 10 ff. und wiederum in seinen „Eusebiana“, Oxford 1912, 1 ff.

² An der zweiten Stelle, 4, 22, 1, heißt es übrigens nicht „in dem fünften Buche“, sondern, wie schon angegeben, „in den fünf Büchern“.

³ „Eusebiana“ 98.

⁴ Ἰκ τε τοῦ καθ' Ἑβραϊκῶν εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ, sagt Eus. 4, 22, 8. Unter „den Syrischen“ muß wohl ein syrischer Evangelientext verstanden sein, vermutlich das Diatessaron Tatians.

würdigkeiten weist freilich unglauwürdige Züge auf und verrät auch sehr sonderbare Vorstellungen über den jüdischen Tempelkultus und andere damit zusammenhängende Dinge. Hegesippus hat eben nur die bereits entstellte Tradition der jerusalemlischen Kirche seiner Zeit wiedergegeben. Daß er kein kritisch veranlagter Geschichtsschreiber war, zeigen auch anderweitige verworrene Angaben.

Über die Lebenszeit des Hegesippus bzw. die Abfassungszeit seines Werkes ist Eusebius sich nicht recht klar gewesen. Er hat Hegesippus als Schriftsteller einmal in die Zeit Hadrians (4, 8, 1—2), ein anderes Mal in die Zeit des Antoninus Pius (4, 11, 7) und ein drittes Mal in die Zeit Mark Aurels (4, 21) gesetzt. An der zweiten Stelle beruft er sich darauf, daß Hegesippus selbst erzähle, er sei zur Zeit des Papstes Anicet nach Rom gekommen und dort geblieben bis zum Pontifikate des Eleutherus (4, 11, 7). Ohne Zweifel schweben ihm die vorhin schon angezogenen Worte Hegesipps vor Augen: „Als ich aber nach Rom kam, verfertigte ich eine Sukzessionsliste bis auf Anicet, dessen Diakon Eleutherus war. Und auf Anicet folgte Soter, auf diesen Eleutherus“ (4, 22, 3). Aus diesen Worten — die Richtigkeit der Übersetzung wird einstweilen vorausgesetzt — läßt sich allerdings schließen, daß Hegesippus zur Zeit des Papstes Anicet (etwa 155—166) nach Rom gekommen, nicht aber, daß er bis zum Pontifikate des Eleutherus (etwa 174—189) dort geblieben ist. Im Gegenteil, Anicet muß noch Papst, Eleutherus muß noch Diakon gewesen sein, als Hegesippus Rom wieder verließ. Als aber Hegesippus seine Denkwürdigkeiten niederschrieb, hatte Eleutherus den päpstlichen Stuhl inne. Eusebius hat sich unverkennbar einen Flüchtigkeitsfehler zu schulden kommen lassen. Um 160 mag Hegesippus zu Rom geweiht, um 180 mag er in der Heimat sein Werk verfaßt haben. Nach dem „Chronicon paschale“¹ soll Hegesippus im letzten Jahre Mark Aurels oder im ersten Jahre des Commodus, also 180, schon gestorben sein. Diese Nachricht darf indessen keinen Wert beanspruchen, weil das Chronicon sich nur auf Eusebius stützt und auch selbst auf Eusebius verweist.

Zum Schlusse noch ein Wort über den Satz: *διαδοχῶν ἐποιήσαμην μὲχρι Ἀνικίτου*. „ich verfertigte eine Sukzessionsliste bis auf Anicet“ (4, 22, 3). Die Übersetzung ist beanstandet, der Text ist als sinnlos und verderbt bezeichnet worden². Unter den Texteszügen herrscht

¹ Chron. pasch., ed. Dindorf 490; Migne PP. Gr. 92, 641.

² Auch Schwartz erklärt in seiner neuen Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, Tl 3, Leipzig 1909, ccxxv, mit dem Texte sei „nichts anzufangen“; er sei „hoffnungslos verderben“. Doch ist dieses Urteil nicht etwa von textkritischen Erwägungen getragen, sondern von der Voraussetzung, „daß vor Soter (dem Nachfolger Anicets) ein monarchischer Episkopat in Rom nicht vorhanden war“ und erst später „aus dogmatischen Gründen die *διαδοχῆ* fabriziert wurde“. Vgl. dazu oben § 13, 1, S. 160 A. 1.

Übereinstimmung; auch nicht eine einzige Handschrift hat eine abweichende Lesart; die alten Übersetzer, der Syrer, der Armenier und der Lateiner (Rufinus) haben, soviel ersichtlich, alle den Text der Handschriften schon vorgefunden, mögen sie auch an demselben Anstoß genommen oder sich Freiheiten in der Wiedergabe gestattet haben¹. Das Wort *διαδοχήν* insbesondere steht um so sicherer, als es sofort weiter heißt: „Und auf Anicet folgte (*διαδέχεται*) Soter, auf diesen Eleutherus. In jeder Sukzession aber (*ἐν ἐκάστη δὲ διαδοχῇ*) und in jeder Stadt glaubt man so“ usw. Durch diesen nächsten Zusammenhang ist auch die Bedeutung der Phrase *διαδοχῇν ποιῶσθαι* außer Zweifel gestellt: „eine Sukzessionsliste oder Bischofsliste verfertigen“. Der Ausdruck ist hart und ungewöhnlich und, wie es scheint, sonst nicht mehr nachzuweisen. Aber schon Eusebius hat die „überaus große Einfachheit“ der Darstellungsweise Hegesipps betont (*ἀπλουστάτη συντάξει γραφῆς*. 4, 8, 2), und Zahn² hatte nicht ganz unrecht, wenn er statt dessen sagte, Hegesipps Ausdrucksweise sei „durchaus ungriechisch und dagegen jüdisch“. Wie vortrefflich die vorgetragene Auffassung des Satzes in den weiteren Zusammenhang paßt, d. h. der Aufgabe und Tendenz der Denkwürdigkeiten entspricht, braucht nach dem vorhin Gesagten hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Es ist demnach nicht gerechtfertigt, an dem überlieferten Texte zu rütteln und *διαδοχήν*, nach dem Vorschlag von P. Halloix und H. Savile, in *διατριβήν* zu ändern, wie wenn Hegesippus hätte sagen wollen, er habe zu Rom „Aufenthalt genommen bis auf Anicet“, woraus dann folgen würde, daß er schon vor dem Pontifikate Anicets nach Rom gekommen wäre. Auch Harnack und Zahn haben dieser Deutung das Wort geredet und die Konjekturen *διατριβήν* mehr oder weniger entschieden verteidigt. Soweit ihre Gründe dem Kontexte entnommen sind, dürften dieselben von Funk und Chapman als durchaus hinfällig erwiesen worden sein³. Auffallend aber bleibt das Verhalten des Eusebius.

¹ Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 243 f.

² Ebd. 6, 252.

³ Siehe Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I, 1897, 381 ff, gegen Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 180 ff. Auffallenderweise hat Zahn a. a. O. 6, 243 ff die Ausführungen Funks ganz außer acht gelassen. A. C. Mc Giffert wollte *διαδοχήν* geändert wissen in *διατριβήν*, was paläographisch näher liege als *διατριβήν*: Theol. Literaturzeitung 1887, 435 f. A. Ehrhard schlug vor, *διαδοχήν* beizubehalten, aber statt *ἐποιστάμεν* vielmehr *ἐνοστάμεν* zu schreiben, weil Hegesippus sagen wolle, „er habe in Rom die Sukzession der Bischöfe geistig wahrgenommen und als richtig erkannt bis auf Anicet“: Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. 1, 1900, 257. Gegen Ehrhard s. Funk in „Lit. Rundschau“ 1901, 35 f. Den Standpunkt Funks verfocht auch Chapman in „Revue Bénéd.“ 18, 1901, 410 ff; 19, 1902, 13 ff.

Hat Hegesippus einen Papstkatalog gefertigt, so wird er denselben auch seinen Denkwürdigkeiten einverleibt haben. Nun hat Eusebius alten Bischofslisten ein besonderes Interesse gewidmet und nicht unterlassen, aus dem Werke des hl. Irenäus zwei Stellen zu zitieren, welche in Verbindung miteinander einen Papstkatalog von Petrus und Paulus bis auf Eleutherus darstellen (Eus., Hist. eccl. 5, 6). Wie läßt es sich erklären, daß Eusebius von dem älteren Papstkataloge bei Hegesippus keine weitere Notiz nahm? Eine befriedigende Antwort wird sich schwerlich finden lassen. Vielleicht hat Eusebius aus irgend einem Grunde dem Kataloge des hl. Irenäus größeres Vertrauen entgegengebracht. Eine befriedigende Antwort darf aber auch nicht verlangt werden. „Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.“¹

Lightfoot hat die Hypothese vertreten, der Papstkatalog, welchen Hegesippus in seinen Denkwürdigkeiten mitgeteilt habe, sei doch nicht zu Grunde gegangen, liege vielmehr heute noch vor bei Epiphanius (Haer. 27, 6). Unter Berufung auf „gewisse Denkwürdigkeiten“ (ἐν τισιν ὑπομνηματισμοῖς) gibt Epiphanius einen bis auf Anicet gehenden Papstkatalog, und diese ὑπομνηματισμοί, so behauptete Lightfoot, seien identisch mit den ὑπομνήματα Hegesipps. Funk hat diese geistreiche Kombination bekämpft, weil er der Ansicht war, Epiphanius habe aus Irenäus oder aus Eusebius geschöpft. Chapman hat Lightfoot recht gegeben und überdies behauptet, die von Hegesippus aufgestellte und von Epiphanius übernommene Papstliste sei auch die Vorlage und Quelle des Irenäus gewesen.

Über die letzten Spuren der „Denkwürdigkeiten“ Hegesipps bzw. über Bücherverzeichnisse, welche die Denkwürdigkeiten noch kennen, handeln Th. Zahn, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert: Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, 288—291. Ph. Meyer, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert: ebd. 11, 1890, 155—158. Zahn, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 16. und im 17. Jahrhundert: Theol. Literaturblatt 1893, Nr 43, 495—497. E. Bratke, Das Schicksal der Handschriften in Rodosto bei Konstantinopel: ebd. 1894, Nr 6, 65—67.

Die durch Eusebius u. a. aufbewahrten Fragmente der Denkwürdigkeiten sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 59—67, vgl. Proleg. vii f; bei Migne, PP. Gr. 5, 1307—1328 (nach Gallandi a. a. O.); bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 1, 203—284; bei A. Hilgenfeld, Hege-

¹ Der Satz Harnacks: Hätte in den Denkwürdigkeiten Hegesipps eine römische Bischofsliste gestanden, so wäre Eusebius nicht stillschweigend an derselben vorübergegangen (a. a. O. 2, 1, 184), steht auf einer und derselben Linie mit dem andern Satze Harnacks: Hätte der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern in den Paulusakten gestanden, so hätten Origenes u. a. dieses Briefwechsels erwähnen müssen (a. a. O. 2, 1, 506). Wie bald sollte dieser andere Satz Lügen gestraft werden! Vgl. unten § 44, 4.

sippus: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 19, 1876, 177—229; bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit. 6, 1900, 228—273; bei H. J. Lawlor, Eusebiana: Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius, bishop of Caesarea, Oxford 1912, 1—107. Aus einer Sammlung kirchengeschichtlicher Exzerpte veröffentlichte C. de Boor 1888 „Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekanntem Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes“: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 5, 2, 165—184. Auf Hegesippus entfiel indessen nur eine sehr kurze Notiz über die Namen der beiden Söhne des hl. Judas, des Bruders des Herrn (S. 169), und diese Notiz war nicht „neu“ und „unbekannt“, sondern, wie Zahn a. a. O. 6, 240 zeigte, schon 1839 von J. Cramer aus einer ähnlichen Exzerptensammlung herausgegeben und bei Routh a. a. O. 1, 284 wieder abgedruckt. Vgl. noch die Sammlung der Hegesippusfragmente bei Preuschen, Antilegomena², Gießen 1905, 107 ff 210 ff.

Über Hegesippus schrieben u. a.: C. Allemand-Lavigerie, De Hegesippo disquisitio historica, Parisii-Lugduni 1850, 8° (61 SS.). Th. Jeß, Hegesippus nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung: Zeitschr. f. die histor. Theol. 35, 1865, 3—95. K. F. Nösgen, Der kirchliche Standpunkt Hegesipps: Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, 193—233. A. Hilgenfeld, Hegesippus und die Apostelgeschichte: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 21, 1878, 297—330. H. Dannreuther, Du témoignage d'Hégésippe sur l'Église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878, 8°. Fr. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung (Progr.), Basel 1892, 4°, 6—13 17—22. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 483—485; 2, 1, 311—313; vgl. auch 2, 1, 180—187. H. J. Lawlor, Two notes on Eusebius: Hermathena 11, 1901, 10—49. Der erste dieser beiden Aufsätze ist den Hegesippuszitaten in Eusebius' Kirchengeschichte gewidmet. Eine erweiterte Neubearbeitung desselben bietet Lawlor in seinen „Eusebiana“ a. a. O. Vgl. auch Lawlor, Hegesippus and the Apocalypse: The Journ. of Theol. Studies 8, 1907, 436 bis 444.

Zur Frage nach dem Papstkataloge Hegesipps im besondern siehe J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part 1: S. Clement of Rome, London 1890, 1, 327—333. Funk, Der Papstkatalog Hegesipps: Hist. Jahrb. 9, 1888, 674—677. Ders., Zum angeblichen Papstkatalog Hegesipps: ebd. 11, 1890, 77—80. Ders., Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 373—390; „Zur Frage nach dem Papstkatalog Hegesipps“. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 180—193. J. Chapman, La chronologie des premières listes épiscopales de Rome: Revue Bénéd. 18, 1901, 399 bis 417; 19, 1902, 13—37 145—170.

4. Rhodon. — Unser Wissen um Rhodon verdanken wir ganz und gar Eusebius (Hist. eccl. 5, 13). Die Lebenszeit Rhodons verlegt Eusebius in die Regierung des Kaisers Commodus (180—192), als sein Vaterland bezeichnet er Asien. Zu Rom schloß sich Rhodon an Tatian den Assyrer an, ließ sich aber keineswegs für gnostische Anschauungen gewinnen, ergriff vielmehr, sei es zu Rom, sei es in Kleinasien, auch in Schriften zu nachdrücklicher Bekämpfung des Gnostizismus das Wort. Eusebius spricht ausdrücklich von verschiedenen Schriften Rhodons (*διάφορα βιβλία*). Aus einer Schrift gegen die Sekte Marcions (*πρὸς τὴν Μαρκίωνα ἀρεσκῶν*) teilt er zwei

interessante Proben mit: eine Stelle über die Spaltungen und Streitigkeiten innerhalb der Schule Marcions und einen Teil des Berichtes über eine Disputation zwischen Rhodon und dem Marcioniten Apelles (§ 27, 9). Außerdem hebt Eusebius hervor, daß Rhodon die Absicht äußerte, Tatians Buch der Probleme, welches den Schriften des Alten Testaments Unrichtigkeiten und Widersprüche vorwarf (§ 19, 4), mit einer Gegenschrift unter dem Titel *Προβλημάτων ἐπιλύσεις*, „Lösungen der Probleme“, zu beantworten. Ob Rhodon diese Absicht ausgeführt hat, ist nicht bekannt. Die Absicht selbst aber zeigt schon, wie wenig nachhaltigen Einfluß Tatians Sonderlehren auf Rhodon geübt haben. Gewidmet war die Schrift gegen die Sekte Marcions einem sonst nicht bekannten Kallistion. Die Vermutung, Kallistion sei der spätere Papst Kallistus (217—222), ist ja wohl schon durch den Zeitabstand ausgeschlossen.

Über seine Disputation mit Apelles, deren Schauplatz jedenfalls in Rom zu suchen ist, berichtete Rhodon laut Eusebius wie folgt: „Der greise Apelles hatte nämlich mit uns ein Gespräch, worin er überführt wurde, daß er in vielen Stücken unrecht habe. Deshalb sagte er auch, man müsse die Lehre (*τὸν λόγον*) nicht so genau abwägen, vielmehr solle jeder bei dem Glauben bleiben, den er einmal angenommen habe. Denn (alle) diejenigen, behauptete er, welche auf den Gekreuzigten gehofft, würden gerettet werden, wenn sie nur in guten Werken erfunden würden. Als das dunkelste Problem aber bezeichnete er, wie vorhin gesagt, die Lehre von Gott. Er nahm nämlich ein Urwesen (*μίαν ἀρχήν*) an, wie auch unsere Lehre es tut. . . . Als ich aber zu ihm sagte: Woher hast du den Beweis dafür oder auf welchen Grund hin kannst du ein Urwesen behaupten? sag es uns; da entgegnete er: Die Aussprüche der Propheten widerlegten sich selbst, weil sie durchaus nichts Wahres enthielten, denn sie stimmten nicht miteinander überein und seien falsch und einander widersprechend. Warum es aber ein Urwesen gebe, das, sagte er, wisse er nicht, aber er fühle sich angetrieben, nur so zu glauben. Als ich ihn hierauf beschwor, die Wahrheit zu sagen, so schwur er, daß er die Wahrheit sage, wenn er sage, er wisse nicht, weshalb es einen ungewordenen Gott gebe, aber er glaube es. Ich aber lachte und verspottete ihn, weil er sich für einen Lehrer ausbe, aber das, was er lehre, nicht beweisen könne.“

Eine zweite Schrift Rhodons heißt bei Eusebius *Εἰς τὴν ἑξαήμερον ὑπόμνημα*, „Kommentar über das Hexaemeron“. Näheres über dieselbe erfahren wir nicht. Doch darf auf Grund der Darstellung des Kirchenhistorikers selbst mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, diese zweite Schrift sei gegen Apelles gerichtet gewesen, welcher „sich tausendfach gegen das Gesetz Mosis versündigte und in mehreren Schriften die göttlichen Bücher verlästerte und sich nicht

geringe Mühe gab, dieselben, wie er meinte, zu entlarven und zu widerlegen“ (vgl. § 27, 9).

Hieronymus schreibt Rhodon außer den bei Eusebius genannten Schriften noch ein Werk gegen die Montanisten zu (*adversum Phrygas insigne opus*, *De vir. ill.* 37; *opus adversus Montanum*, *Priscam Maximillamque*, ebd. 39). Allein dieses Zeugnis ist wertlos, weil Hieronymus all seine Kunde um Rhodon aus Eusebius schöpft und nur infolge von Flüchtigkeit Rhodon zum Verfasser einer antimontanistischen Schrift stempelt, welche bei Eusebius (*Hist. eccl.* 5, 16 bis 17) anonym auftritt¹.

Theodoret macht Rhodon unter den Ketzerbestreitern der Vorzeit (*Haeret. fab. comp.*, praef.) und später auch unter den Gegnern Marcions (ebd. 1, 25) namhaft.

Die Nachrichten der Alten über Rhodon bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 2, 144—145, vgl. *Proleg.* xvii; bei Migne, *PP. Gr.* 5, 1331—1338; bei Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. alt., 1, 435—446. Vgl. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, 532 f. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 599; 2, 1, 313 f.

5. Philippus von Gortyna, Modestus, Musanus. — Bischof Philippus von Gortyna auf Kreta ist nur aus einer dreimaligen Erwähnung bei Eusebius (*Hist. eccl.* 4, 21 23; 5, 25) bekannt. Laut der zweiten Stelle hat Dionysius von Korinth in einem Briefe an die Gemeinde zu Gortyna und die übrigen Gemeinden auf Kreta den Bischof Philippus gerühmt, „weil seiner Kirche das Zeugnis größter Standhaftigkeit erteilt werde“; laut der dritten Stelle hat Philippus „eine sehr tüchtige Schrift gegen Marcion verfaßt“. Die Notiz über Philippus bei Hieronymus (*De vir. ill.* 30) ist aus den Angaben bei Eusebius zusammengestellt. Auch Theodoret (*Haeret. fab. comp.* 1, 25) kennt des Philippus Schrift jedenfalls nur aus Eusebius.

Ein gewisser Modestus hat nach Eusebius gleichfalls gegen Marcion geschrieben und mit besonderem Geschick die Irrlehre dieses Mannes vor aller Augen aufgedeckt (4, 25; cf. 21). Nach Hieronymus (c. 32) waren im 4. Jahrhundert auch noch andere Schriften unter des Modestus Namen in Umlauf, welche jedoch in besser unterrichteten Kreisen nicht als echt anerkannt wurden. Eine weitere Nachricht über diese Schriften liegt nicht vor. Der Schrift gegen Marcion gedenkt auch Theodoret (1, 25).

Musanus veröffentlichte „ein sehr eindringliches Buch an einige Brüder, welche zu der Sekte der sog. Enkratiten abgefallen waren“ (*Eus. a. a. O.* 4, 28; cf. 21). Hieronymus (c. 31) und Theo-

¹ Siehe namentlich Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* nsf. 5, 1893, 14 A. 2. Vgl. unten § 32, 2 und 5.

doret (1, 21) fußen ohne Zweifel auf Eusebius, ohne das Buch selbst eingesehen zu haben. Zahn¹ hält es für wahrscheinlich, daß Musanus Kleinasiate gewesen.

Philippus, Modestus und Musanus werden bei Eusebius (4, 21) zu einer Gruppe von Schriftstellern gerechnet, welche von Hegesippus bis zu Irenäus reicht. Hieronymus (c. 30—32) läßt die drei Autoren unter Mark Aurel und Commodus blühen. Zu einer genaueren Bestimmung ihrer Lebenszeit fehlen die Mittel.

Über Philippus von Gortyna vgl. etwa Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 237; über Modestus ebd. 1, 759; 2, 1, 701; über Musanus ebd. 1, 760; 2, 1, 701.

6. Heraklitus, Maximus, Kandidus u. a. — Im Begriffe, zur Regierungszeit des Septimius Severus (193—211) überzugehen, gedenkt Eusebius (Hist. eccl. 5, 27) noch einer Fülle von Schriften „alter und kirchlicher Männer“ (*παλαιῶν καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν*), welche er geneigt ist, an das Ende der Zeit des Commodus oder doch an den Anfang der Zeit des Septimius Severus zu setzen. Nur einige dieser Schriften macht er namhaft: „Die Schrift des Heraklitus über den Apostel und die des Maximus über die bei den Häretikern vielverhandelte Frage: Woher das Übel? und darüber, daß die Materie geworden sei, die Schrift des Kandidus über das Hexaemeron und die des Apion über denselben Gegenstand, ebenso eine Schrift des Sextus über die Auferstehung und eine solche des Arabianus über einen andern Gegenstand.“ Hieronymus hat die Notiz des Eusebius etwas weiter ausgeführt (De vir. ill. 46—51).

Wenn nicht sämtlich, so doch zum größten Teil werden auch diese Autoren den Antignostikern beizuzählen sein.

Heraklitus ist freilich sonst ganz unbekannt. Auch der Gegenstand seiner Schrift, „über den Apostel“ (*εἰς τὸν ἀπόστολον*), dürfte keine weitergehenden Mutmaßungen gestatten.

Maximus ist gar für ein Phantom erklärt worden, dessen Name aus der christlichen Literaturgeschichte zu tilgen sei². Und es läßt sich nicht leugnen, daß sich an diesen Namen schwer zu lösende Rätsel knüpfen. In seiner Kirchengeschichte (5, 27) spricht Eusebius von einer Schrift des Maximus *περὶ τοῦ πολυθρονήτου παρὰ τοῖς αἰρεσιώταις ζητήματος, τοῦ πόθεν ἢ κακία, καὶ περὶ τοῦ γεννητῆρ ὑπάρχειν τῆν ὕλην*. In seiner „Evangelischen Vorbereitung“ (7, 21, 5) erwähnt Eusebius einer „von Maximus, einem nicht unberühmten Manne der christlichen Schule“, verfaßten Abhandlung *περὶ τῆς ὕλης*

¹ Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 1, 1881, 287. Ders., Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 438.

² Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 786; vgl. 471.

und zitiert aus dieser Abhandlung ein umfangreiches, in Form eines Gespräches verlaufendes Bruchstück, in welchem gezeigt wird, daß die Annahme zweier ewigen Prinzipien einen Widerspruch enthalte und die Materie nicht ungeworden sein könne. Ohne Zweifel redet Eusebius an beiden Stellen von einer und derselben Schrift; einen förmlichen Titel will er weder hier noch dort angeben, nur das Thema hat er, in der Kirchengeschichte umständlicher und erschöpfender, bezeichnet. Nun ist jedoch längst bemerkt worden, daß das Stück der Abhandlung des Maximus über die Materie wörtlich übereinstimmend auch in dem Dialoge des Methodius von Olympus über den freien Willen (*περὶ τοῦ ἀποτεξοσίου*) steht¹. Die Erklärung, Methodius habe mehrere Seiten aus Maximus abgeschrieben und ohne jede eigene Zutat seinem Dialoge einverleibt, kann nicht befriedigen. Abgesehen davon, daß Methodius selbst die Benutzung einer fremden Vorlage in keiner Weise andeutet, finden sich in dem fraglichen Stücke auch Verweise oder Beziehungen auf frühere Abschnitte des Dialoges, und die Gleichheit der Sprache und des Stiles erhebt es vollends zur Gewißheit, daß das Stück einen von der Hand des Verfassers selbst herrührenden Teil des Ganzen bildet. Der Annahme, Maximus habe aus Methodius geschöpft, ist durch des Eusebius Datierung der Zeit des Maximus von vornherein der Weg versperrt. Die Abhandlung des Maximus, welche Eusebius exzerpiert, muß vielmehr, wie zuerst Zahn nachwies und seitdem allgemein anerkannt worden ist, der Dialog des Methodius selbst gewesen sein. Irrtümlich hat Eusebius diesen der Bekämpfung des gnostischen Dualismus und Determinismus gewidmeten Dialog einem Maximus zugeschrieben. Irrtümlich, denn gegenüber den äußeren Zeugnissen und inneren Gründen, welche für die Autorschaft des Methodius sprechen, können die isolierten Angaben des Eusebius gar nicht in die Wagschale fallen. Wie aber kam Eusebius zu seinem Irrtum? Es wäre denkbar, daß er den jüngeren Methodius mit einem älteren Maximus verwechselt hätte, etwa deshalb, weil die Schrift des letzteren sich inhaltlich mit dem Dialoge des ersteren nahe berührte, so daß also an der Existenz des Schriftstellers Maximus und seiner Abhandlung über den Ursprung des Übels und die Geschöpflichkeit der Materie doch nicht gezweifelt zu werden brauchte. Weiß ja Eusebius auch zu berichten, daß Maximus gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts gelebt habe (Hist. eccl. a. a. O.) und daß er ein nicht unberühmter Mann der christlichen Schule gewesen sei (*τῆς Ἀριστοῦ διατριβῆς ὄντι ἀσίμῳ ἀνδρὶ*, Praepar. evang. a. a. O.). Allein es streift aus Unglaubliche, daß Eusebius bei zwei verschiedenen Anlässen zwei Schriften und Schrift-

¹ Bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I, Schriften, Erlangen 1891, 15—38.

steller miteinander vertauscht haben soll. Es wird richtiger sein, Maximus und seine Abhandlung völlig preiszugeben. Eusebius würde einen Maximus für den Verfasser des Dialoges des Methodius gehalten haben, etwa deshalb, weil sein Exemplar des Dialoges fälschlich *ΜΑΞΙΜΟΥ* statt *ΜΕΘΟΔΙΟΥ* überschrieben war, und seine weiteren Angaben über Maximus würden nur Folgerungen, freilich verfehlte Folgerungen sein, welche er aus dem Dialoge des Methodius zog.

Über Kandidus, Apion, Sextus, Arabianus wissen wir ebensowenig wie über Heraklitus. Harnack möchte Kandidus für den Valentinianer Kandidus halten, mit welchem Origenes um 240 zu Athen, wie es scheint, eine Disputation hatte¹. Aber unser Kandidus erhält ja von Eusebius das Prädikat eines „kirchlichen Mannes“ (*ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ*, Hist. eccl. 5, 27) und wird an das Ende des 2. Jahrhunderts verwiesen. Die Schriften des Kandidus und des Apion über das Hexaemeron (*εἰς τὴν ἑξάήμερον*) erinnern sofort an Rhodons Kommentar über das Hexaemeron (Abs. 4) und sind höchst wahrscheinlich gleichfalls gegen die gnostische Bekämpfung des Alten Testamentes gerichtet gewesen, und die Schrift des Sextus über die Auferstehung (*περὶ ἀναστάσεως*) wird ähnliche Tendenzen verfolgt haben wie die Schrift über die Auferstehung unter dem Namen Justins des Märtyrers (Abs. 1).

Das von Eusebius (Praepar. evang. 7, 22) unter des Maximus Namen zitierte Bruchstück wird bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 146—153, vgl. Proleg. xvii, einem Bischofe Maximus von Jerusalem zugewiesen. Ebense bei Migne, PP. Gr. 5, 1337—1356. Auch Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 2, 75—121, hat daran festgehalten, daß ein gewisser Maximus, nicht Methodius, der Verfasser der von Eusebius exzerpierten Schrift sei. Die gegenwärtige Ansicht begründete erst Zahn gelegentlich seiner Untersuchungen über den Dialog „des Adamantius“ mit den Gnostikern: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 9, 1888, 224—229. In der zweiten Hälfte dieses Dialoges kehrt nämlich das in Rede stehende Bruchstück wenigstens zum großen Teil wieder, und jedenfalls hat der unbekannte Verfasser aus dem erwähnten Dialoge des Methodius von Olympus geschöpft. Siehe den Text bei W. H. van de Sande Bakhuizen, Der Dialog des Adamantius *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁδοῦς πνεύματος*, Leipzig 1901, 146—168. Der Umstand aber, daß es in diesem Dialoge einen Platz gefunden hatte, gab Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz Anlaß, das Stück nun auch in die von ihnen veranstaltete Blumenlese aus den Werken des Origenes, „Philocalia Origenis“ c. 24, aufzunehmen. Sie entlehnten den Wortlaut, wie sie selbst erklären, der „Evangelischen Vorbereitung“ des Eusebius; statt des hier genannten Maximus aber glaubten sie, im Hinblick auf jenen Dialog mit den Gnostikern, vielmehr Origenes für den Eigentümer des Stückes halten zu sollen. Den Verfechter der Kirchenlehre in jenem Dialoge, Adamantius, haben sie voreilig mit Origenes Ada-

¹ Hier., Adv. Ruf. 2, 18—19. Ruf., De adulter. libr. Orig. (bei Migne, PP. Gr. 17, 624—626). — Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, 759.

mantius identifiziert. Siehe den Text bei J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893, 212—226. In der Einleitung seiner Ausgabe, xl bis xlix, hat Robinson die Frage nach dem Autor des Stückes von neuem untersucht und sich mit Zahn für Methodius entschieden. In demselben Sinne äußert sich van de Sande Bakhuyzen a. a. O. xi. Ebenso früher schon G. N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus I*, Schriften, Erlangen 1891, xvii

Der Verfasser des Werkes „*Praedestinatus*“, ein Zeuge, welcher sich keines guten Rufes erfreut, weiß anzugeben, daß Bischof Zacchäus von Cäsarea die Valentinianer und speziell Ptolemäus, den Vorkämpfer des abendländischen Valentinianismus (§ 27, 7), verdammt habe (*Praedest.* 1, 11 13). Längst gewöhnt, das Los mancher andern Mitteilungen jenes Werkes zu teilen und unbeachtet zu bleiben, ist diese Notiz kürzlich bis zu einem gewissen Grade wenigstens in ganz unerwarteter Weise beglaubigt worden. Mercati fand in einer Mailänder Handschrift des 10. Jahrhunderts, welche eine noch ungedruckte theologische Anthologie enthält, nachstehendes Scholion: „Simon Magus war ein Samaritaner, gebürtig aus dem Flecken Gitton, wie Bischof Zacchäus von Cäsarea Stratonis sagt“ (*καθὰ φησιν Ζακχαῖος ὁ ἐπίσκοπος Καισαρείας πρὸς Στρούζονος*). Es muß also wohl unter dem Namen eines Bischofs Zacchäus von Cäsarea eine Schrift umgelaufen sein, in welcher von Simon Magus und vielleicht auch noch andern Häresiarchen die Rede war. Darf Zacchäus als eine geschichtliche Person und als Verfasser einer Schrift gegen Ptolemäus gelten, so würde es nahe liegen, ihn in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts zu setzen. Sehr befremdend ist es freilich, daß Eusebius über diesen seinen Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle von Cäsarea das tiefste Schweigen beobachtet.

J. M. Mercati, *Zacchaeus Caesarensis*: *Theol. Quartalschr.* 78, 1896, 287 bis 289. H. v. Schubert, *Der sog. „Praedestinatus“: Texte und Untersuchungen* usf. 24, 4, Leipzig 1903, und A. Faure, *Die Widerlegung der Häretiker im ersten Buch des „Praedestinatus“* (Inaug.-Diss.), Göttingen 1903, sind auf Mercatis Mitteilung nicht eingegangen.

Endlich mag hier noch erwähnt sein, daß Irenäus (*Adv. haer.* 1, 15, 6) und nach ihm auch Epiphanius (*Haer.* 34, 11) ein kleines Gedicht eines „gottseligen Greises und Heroldes der Wahrheit“ auf den morgenländischen Valentinianer und Zauberkünstler Markus (§ 27, 7) zitiert. In acht jambischen Sechsfüßlern werden die angeblichen Wundertaten des Gauklers als teuflisches Blendwerk gekennzeichnet. Dieser antignostische Dichter, dessen Name leider nicht genannt wird, wird wohl Zeitgenosse und Landsmann des Markus gewesen, also in Kleinasien (vgl. *Iren. a. a. O.* 1, 13, 5), nicht etwa in Gallien, zu suchen und noch ziemlich tief in das 2. Jahrhundert hinaufzurücken sein.

Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 6, 1900, 53—58.

§ 31. Irenäus von Lyon.

(1. Lebenslauf. 2. Das Werk *Adversus haereses*. 3. Die *Demonstratio praedicationis apostolicae*. 4. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. 5. Zur Theologie des hl. Irenäus.)

1. Lebenslauf. — Irenäus stammte aus Kleinasien und hat wahrscheinlich in oder bei Smyrna, dem Bischofsitze des hl. Polykarpus, seine Kindheit verlebt. Das Datum seiner Geburt erfuhr noch in jüngster Zeit sehr widersprechende Bestimmungen: nach Zahn wäre Irenäus schon um 115, nach Harnack wäre er erst um 140 geboren worden. Die Lösung der Frage ist wesentlich bedingt durch die Auffassung der Beziehungen des hl. Irenäus zu Polykarpus, Beziehungen, über welche Irenäus selbst sich an zwei verschiedenen Stellen geäußert hat. In seinem großen Werke gegen die falsche Gnosis hebt er gelegentlich hervor, er habe in seiner frühesten Jugend Polykarpus, welcher ein sehr hohes Alter erreicht habe, selbst noch gesehen (*ὄν καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. ἐπιπολὴ γὰρ παρέμεινε*, Adv. haer. 3, 3, 4). In dem von Eusebius angeführten Fragmente eines Briefes an den römischen Presbyter Florinus bezeugt er, daß er als Knabe (*παῖς ἔτι ὄν*) noch den Predigten des greisen Polykarpus lauschte, und schildert in rührenden Worten, welcher unauslöschlichen Eindruck der Prediger auf seine empfängliche Seele machte (Ens., Hist. eccl. 5, 20, 4 ff; vgl. oben § 13, 1). Aus diesen beiden Stellen hat schon Massuet¹, der treffliche Herausgeber des hl. Irenäus, den Schluß gezogen: „Irenaeum tum cum Polycarpum audiret, duodenni maiorem esse non potuisse“, und es darf billig überraschen, daß fast 200 Jahre später Zahn² den Brief an Florinus dahin verstand, Irenäus habe „von der frühen Jugend an bis in sein junges Mannesalter hinein in der Umgebung Polykarps gelebt“. Nein, irgendwelchen Verkehr mit Polykarpus, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, hat Irenäus seinen eigenen Äußerungen gemäß nicht mehr pflegen können; nur seine ältesten, aber ebendeshalb, wie er selbst betont (bei Eus. a. a. O. 5, 20, 5—6), tief und fest wurzelnden Kindheitserinnerungen reichen bis in den letzten Lebensabend des Bischofs von Smyrna zurück. Den Tod Polykarps setzte Massuet, der früher herrschenden Annahme entsprechend, in das Jahr 166, während es nunmehr als feststehend gelten darf, daß Polykarpus bereits am 23. Februar 155 oder am 22. Februar 156 seine Laufbahn beschloß (§ 13, 1). Nur um so größere Beachtung verdient es, daß auch Massuet³ die Geburt des hl. Irenäus um 140

¹ S. Iren. c. Haer. libri, Parisiis 1710, LXXVII.

² Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 37 f. Zahn wendet sich hier gegen Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 333.

³ Ebd.

datierte: „non procul igitur a vero aberraverimus, si natum Irenaeum dicamus anno circiter 140“. Einzig und allein die Erwägung, daß Irenäus schon 177 oder 178 zum Bischof bestellt ward, könnte Anlaß geben, seine Geburt vor 140 zu verlegen¹. Die übrigen Daten aus seinem späteren Leben stehen mit der Ansetzung seiner Geburt auf 140 in vollem Einklang.

Wie lange Irenäus in Kleinasien verblieben ist oder wann er sich nach dem Westen gewandt hat, ist nicht mehr zu ermitteln. Eine Moskauer Handschrift des „Martyrium S. Polycarpi“ bringt anhangsweise einige weitere Notizen², laut welchen Irenäus beim Tode Polykarps zu Rom geweiht und dort viele belehrt haben soll (πολλοὺς ἐδίδουξεν). Diese letztere Angabe ist jedenfalls abzulehnen, weil auf einen etwa fünfzehnjährigen Knaben nicht anwendbar und sehr wahrscheinlich auch nur der Mitteilung des hl. Irenäus nachgebildet, daß Polykarpus bei seinem Aufenthalte zu Rom viele Häretiker bekehrt habe (Adv. haer. 3, 3, 4). Die andere Nachricht, daß Irenäus beim Tode Polykarps in Rom gewesen sei, könnte zutreffen, ist jedoch durchaus unverbürgt und schon ihrer legendenhaften Umgebung wegen verdächtig. Sollte aber Irenäus im Jahre 155 sich zu Rom aufgehalten haben, so muß er von dort noch einmal nach Kleinasien zurückgekehrt sein. Die reiche Fülle kleinasiatischer Traditionen, welche er, aus persönlicher Erfahrung schöpfend, seinem Werke gegen die Gnosis einzuflechten weiß³, zeigt unverkennbar, daß er, wie seine Kindheit, so auch wenigstens einen großen Teil seiner Jünglingsjahre in Kleinasien verbracht hat.

Zur Zeit der Christenverfolgung unter Mark Aurel war Irenäus Presbyter der Gemeinde zu Lugdunum oder Lyon in Gallien. Der großenteils in Kerkerhaft sich befindende Klerus von Lyon sandte Irenäus 177 oder 178 mit einem den Montanismus betreffenden Briefe nach Rom an Papst Eleutherus und stellte ihm bei dieser Gelegenheit ein rühmliches Zeugnis aus. Eusebius (Hist. eccl. 5, 4, 2) hat die Worte aufbewahrt: „Wir haben“, schreibt der Klerus an den Papst, „mit der Überbringung dieses Briefes unsern Bruder und Mitgenossen Irenäus betraut und bitten dich, du mögest ihn dir empfohlen sein lassen, weil er ein Eiferer für das Testament Christi ist (ζήλωτον ὄντα τῆς ἀληθείας Χριστοῦ). Denn wenn wir wüßten, daß der Stand

¹ Corssen, in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ usf. 4, 1903, 155 ff., will aus dem Datum der Erhebung zum Bischof sogar folgern, daß die Geburt nicht später als 130 gefallen sein könne.

² Siehe den Text dieser Notizen bei Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part 2, London 1885; 2. ed. 1889; 2, 985 f., bei Funk, *Patres apostol.*², Tubingae 1901, 1, 342 ff.

³ Vgl. die früher schon, § 13, 3, erwähnten Berufungen auf mündliche Aussagen kleinasiatischer „Presbyter“, welche Schüler der Apostel, insbesondere des Apostels Johannes gewesen waren.

jemanden den Charakter eines rechtschaffenen Mannes verleihen könnte. so würden wir ihn dir als einen Priester der Kirche — diese Würde bekleidet er — vor allem empfohlen haben.“

Von Rom zurückgekehrt, ward Irenäus 177 oder 178 zum Bischof von Lyon bestellt, als Nachfolger des im Alter von 90 Jahren der Verfolgung zum Opfer gefallenen Bischofs Pothinus (Eus. a. a. O. 5. 5, 8). Dank dem Eifer des neuen Bischofs nahm das Christentum zu Lyon einen mächtigen Aufschwung, mag immerhin die Meldung Gregors von Tours (Hist. Franc., ed. Arndt, 1, 29), Irenäus habe in kurzer Zeit ganz Lyon christlich zu machen verstanden, an großer Übertreibung leiden. Auch um die Christianisierung anderer Gegenden Galliens, insbesondere des Keltenlandes, hat Irenäus durch Aussendung von Missionären sich Verdienste erworben. Mit Recht schreibt Hirschfeld¹: „So spät und verfälscht auch die uns überkommenen Berichte über diese Missionen sind, so ist doch an der Tatsache, die ihnen zu Grunde liegt, meines Erachtens ein Zweifel nicht gerechtfertigt.“ In hervorragendem Maße ist die Tätigkeit des Bischofs von Lyon durch den Kampf mit der falschen Gnosis in Anspruch genommen worden. Diesem Kampfe war insbesondere, so viel wir wissen, fast sein gesamtes schriftstellerisches Wirken gewidmet. In den 190 oder 191 von neuem aufflackernden innerkirchlichen Streit um die Osterfeier hat Irenäus durch eine weitverzweigte Korrespondenz eingegriffen, welche sich vornehmlich die Aufgabe setzte, erhitzte Gemüter zu beruhigen. Auch Papst Viktor gegenüber hat Irenäus mahndend und warnend seine Stimme erhoben, „seinem Namen Ehre machend und auch in seinem Verhalten ein Friedensstifter“ (εἰρηνοποιός, Eus. 5, 24, 18).

Seit den Tagen des Osterstreites verstummen die Nachrichten über Irenäus. Auch die Zeit seines Todes ist unbekannt. Erst jüngere Zeugen wollen wissen, er habe die Märtyrerkrone erlangt. Hieronymus hat ihm einmal das Prädikat „martyr“ beigelegt (Comm. in Is. ad 64, 4 f). Gregor von Tours scheint Näheres über die Umstände des Martyriums angeben zu können (a. a. O. 1, 29; In gloria martyrum 49). verwickelt sich jedoch in Widersprüche, insofern er das Martyrium nicht etwa in die Verfolgung unter Septimius Severus, sondern in die Verfolgung unter Mark Aurel verlegt. Da die älteren Gewährsmänner schweigen, namentlich auch Eusebius von einem Martyrium des hl. Irenäus keine Kunde hat, überhaupt bis ins 5. Jahrhundert hinein von diesem Martyrium nichts verlautet — auch Hieronymus hat bei einer früheren Gelegenheit (De vir. ill. 35) des Martyriums nicht erwähnt —, so müssen die späteren Zeugnisse zum mindesten als sehr fragwürdig erscheinen.

¹ In „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin“ 1895. 394.
Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur. I. 2. Aufl.

J. M. Prat, Histoire de St. Irénée, Lyon 1843, 8°; ins Deutsche übersetzt von J. N. Oischinger, Regensburg 1846, 8°. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien² 2: Irénäus, der Bischof von Lugdunum, oder die Bildung der altkatholischen Kirche und Kirchenlehre im Kampfe mit dem Gnostizismus, 2. Ausg., Stuttgart 1873. H. Ziegler, Irénäus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche, Berlin 1871, 8°. R. A. Lipsius, Die Zeit des Irénäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche: Historische Zeitschr. 28, 1872, 241—295. C. Leimbach, Wann ist Irénäus geboren? Zeitschr. für die gesamte lutherische Theol. u. Kirche 34, 1873, 614—629. (Gegen Ziegler a. a. O., welcher Irénäus um 147 geboren werden ließ, will Leimbach nachweisen, daß Irénäus schon vor 120 geboren wurde.) A. Guillaud, St. Irénée et son temps, deuxième siècle de l'Eglise, Lyon 1876, 8°. Th. Zahn, Zur Biographie des Polykarpus und des Irénäus: Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl. 4. Herausgeg. von J. Haußleiter und Th. Zahn, Erlangen 1891, 249—283. L. Levêque, Le martyre de St. Irénée: La Science catholique 7, 1893, 791—801. (Levêque verteidigt die Geschichtlichkeit des Martyriums. Siehe vielmehr K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 297 f.) A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 4, 1897, 320—333. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 27—40. P. Corssen, Zur Chronologie des Irénäus: Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 155—166. A. Dufourey, Saint Irénée (2^e siècle), Paris 1904: Les Saints; auch in italienischer Übersetzung, Rom 1906, erschienen. Vgl. auch E. Montet, La légende d'Irénée et l'introduction du christianisme à Lyon, Genève 1880, 8°. O. Hirschfeld, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 381—409. J. W. Thompson, The alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177: The Americ. Journ. of Theology 16, 1912, 359—384. (Meint beweisen zu können, daß es keine Christenverfolgung zu Lyon unter Mark Aurel gegeben habe!)

2. Das Werk *Adversus haereses*. — Irénäus hinterließ vor allem ein großes Werk gegen den Gnostizismus, „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“, *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδογνώσεως γνώσεως*, betitelt, gewöhnlich „*Adversus haereses*“ genannt (so Hier., *De vir. ill.* 35; nach Eus., *Hist. eccl.* 2, 13, 5; 3, 28, 6: *πρὸς τὰς αἰρέσεις*). Teilte dieses Werk das Schicksal der andern antignostischen Schriften des 2. Jahrhunderts insofern, als der griechische Urtext zu Grunde ging, so ist es um so freudiger zu begrüßen, daß dasselbe in einer alten lateinischen Übersetzung erhalten blieb. Schon als das letzte Blatt eines weggestürzten Literaturzweiges der kirchlichen Vorzeit besitzt das Werk einen einzigartigen Reiz und Wert.

Aus alten Bücherverzeichnissen scheint hervorzugehen, daß der griechische Urtext des Werkes ganz ähnlich wie der Text der „Denkwürdigkeiten“ Hegesipps im 16. und 17. Jahrhundert noch vorhanden war¹. Jetzt liegen indessen, so viel bekannt, nur noch Frag-

¹ Auf das Vorsetzblatt eines im Johanneskloster auf Patmos befindlichen Exemplars der Pindar-Ausgabe vom Jahre 1515 sind wahrscheinlich um 1550 die

mente des griechischen Textes vor, in Form von Zitaten späterer Kirchenschriftsteller (Hippolytus, Eusebius, Epiphanius u. a.). Das erste der fünf Bücher, in welche das Werk zerfällt, läßt sich aus solchen Zitaten ziemlich vollständig wiederherstellen. Die lateinische Übersetzung ist unbekannter Herkunft und pflegte seit den alten Kritikern Grabe und Massuet bis vor kurzem für älter als Tertullian gehalten zu werden, weil dieser sie in seiner Schrift „*Adversus Valentinianos*“ schon benützt haben sollte. Jordan dürfte überzeugend dargetan haben, daß vielmehr der Irenäus-Übersetzer die Schrift Tertullians benützt hat, daß Augustinus der erste Lateiner ist, welcher Kenntnis der Irenäus-Übersetzung verrät, und daß die Übersetzung sehr wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstanden ist¹. Die bisher ans Licht getretenen, zum Teil freilich wieder abhandengekommenen Handschriften dieser lateinischen Übersetzung sind nach den Untersuchungen von Loofs in drei Gruppen zu gliedern, welche jedoch alle auf einen gemeinsamen, vielleicht noch dem 4. oder 5. Jahrhundert zuzuweisenden Archetypus zurückgehen. Die älteste und wertvollste Gruppe scheint aus Nordfrankreich zu stammen und wird durch einen Cod. Claramontanus saec. IX und einen Cod. Vossianus saec. XIV repräsentiert; die beiden andern Gruppen sind jüngere Zweige, eng miteinander verwandt und anscheinend in Südfrankreich heimatberechtigt². Jedenfalls ist die Übersetzung verhältnismäßig sehr gut überliefert und außerdem darf sie volles Vertrauen beanspruchen, weil sie durchweg die gewissenhafteste Treue, ja die ängstlichste Wörtlichkeit bekundet, so sehr, daß nicht selten erst die Rückübersetzung in den deutlich durchschimmernden Originaltext den Schlüssel zum Verständnis bietet.

Die zwei letzten der fünf Bücher des Werkes sind in armenischer Übersetzung aufgefunden und 1910 durch Ter-Minassiantz herausgegeben worden. Erhalten durch eine Handschrift des 13. Jahrhunderts zu Eriwan, mag diese Übersetzung im 7. oder 8. Jahrhundert gefertigt worden sein, sehr wahrscheinlich nach griechischer Vorlage. Endlich sind einige zwanzig kürzere und längere Stellen des Werkes auch in syrischer Sprache auf uns gekommen. Vermutlich sind

Titel verschiedener Bücher eingetragen worden, darunter der Titel: *Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λογγοδοῦνων κατὰ αἵρεσεων βιβλίον ε'*, und ein Bücherverzeichnis aus dem 17. Jahrhundert, welches in einer Handschrift des Iwironklosters auf dem Athos enthalten ist, bietet an dritter Stelle den Titel: *Εἰρηναίου ἐπισκόπου Λογγοδοῦνου λόγος κατὰ αἵρεσεων*. Näheres bei Zahn in „Theol. Literaturblatt“ 1893, Nr 43, 495 ff.

¹ Jordan, Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus, Leipzig 1908.

² Loofs, Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus, Leipzig 1890.

diese syrischen Fragmente nicht Reste einer Übersetzung des Ganzen, sondern Übersetzungen griechischer Fragmente¹.

Den nächsten Anstoß zur Abfassung des Werkes gab laut der Vorrede des ersten Buches das Ersuchen eines Freundes, wahrscheinlich eines Bischofs, welcher die Aufstellungen der Häretiker näher kennen lernen wollte. In einer kleineren Schrift gedachte Irenäus die Lehren des Valentinianers Ptolemäus zu „entlarven“ und zugleich auch zu „widerlegen“. Aber schon bald erweiterte sich sein Plan. Er entwickelt das System des Ptolemäus und stellt demselben einen Abriss des Glaubens der Kirche gegenüber (1, 10), wendet sich dann aber (1, 11) zu den Lehren des Valentinus selbst und seiner verschiedenen Schüler, insbesondere des Gauklers Markus, und geht schließlich (1, 22, 2 ff) auch noch auf eine lange Reihe älterer Gnostiker ein, Simon Magus, Menander, Saturnil, Basilides usw., die „matres et patres et proavi“ der Valentinianer (1, 31, 3). Die Klarstellung solcher Irrlehren, bemerkt er zum Schlusse, sei zwar selbst schon ein Triumph über die Irrlehrer (*adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio*, 1, 31, 3). Doch wolle er seinem Versprechen gemäß auch eine Widerlegung folgen lassen: „*omnibus eis contradicentes in sequenti libro: enarratio enim in longum pergit, ut vides*“ (1, 31, 4). Er glaubte, als er diese Worte niederschrieb, auch die Widerlegung mit einem Buche abschließen zu können. Aber die Rede zog sich wiederum in die Länge. Am Schlusse des zweiten Buches kündigt er mehrere weitere Bücher an (*demonstrabimus in libris consequentibus*, 2, 35, 2). Die Widerlegung hat also noch einen viel breiteren Raum beansprucht als die Entlarvung. Allerdings aber ist sie auch um so allseitiger geworden. Kehrt sie sich zunächst gegen die These, der Welterschöpfer sei ein anderer als der höchste Gott, eine These, welche zu Eingang des zweiten Buches (2, 1, 1)

¹ Einmal ins Syrische übersetzt, sind diese Fragmente in der späteren syrischen Literatur gewissermaßen von Hand zu Hand gegangen. Der syrische Jakobit (Monophysit) Moses Bar Kepha, gest. 903, schreibt in „*De anima*“ c. 25: „Andronikus, Bischof von Gugran, sagt in seinem Buche, dessen Titel ist: Armeseligkeit der fälschlich so genannten Wissenschaft (Gnosis?): ‚Genügend hat der Herr erklärt, daß nicht nur die Seele ohne Vergehen verharre, sondern daß auch die Gestalt des Leibes, in der sie eingegrenzt ist, als solche bewahrt bleibe, und daß sie sich der hier vollbrachten Taten erinnere, in dem, was er aussagt in der Geschichte von dem Reichen und dem im Schoße Abrahams ruhenden Lazarus.‘“ So übersetzt O. Braun, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i. Br. 1891, 97. Der Titel des zitierten Werkes führte Braun auf die Vermutung, daß statt „Andronikus, Bischof von Gugran“, vielmehr „Irenäus, Bischof von Lugdunum“, zu lesen sei (in syrischer Schrift sehen die Namen viel ähnlicher aus). Die Stelle findet sich in der Tat bei Irenäus, *Adv. haer.* 2, 34, 1, und die syrische Übersetzung der Stelle ist gedruckt in der Irenäusausgabe von W. W. Harvey, Cambridge 1857, 2, 435–436, sowie bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 1883, 19.

ausdrücklich als die blasphemische Fundamentallehre der Gnosis gekennzeichnet wird, so nimmt sie im weiteren Verlaufe fast allen wichtigeren Lehrsätzen der Gnostiker, speziell der Valentinianer, gegenüber Stellung, insbesondere auch gegenüber ihrer Christologie oder der Leugnung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit des Erlösers, ihrer Anthropologie und Ethik, der Unterscheidung zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern und der Aufhebung des sittlichen Unterschiedes zwischen gut und böse, ihrer Eschatologie oder der Bekämpfung der leiblichen Auferstehung. Übrigens schreitet die Widerlegung, ähnlich wie die Entlarvung, sehr ungezwungen fort und ist stets zu Exkursen bereit. Im zweiten Buche herrscht die dialektisch-philosophische Argumentation vor, im dritten wird die kirchliche Überlieferung und die Heilige Schrift zum Zeugnis aufgerufen. Das vierte Buch vervollständigt den Schriftbeweis insofern, als es das, was vorhin als Lehre der Apostel (*sententia apostolorum*) dargetan wurde, durch Aussprüche des Herrn (*per Domini sermones*, l. 4, praef.) erhärtet. Unter den Aussprüchen des Herrn sind jedoch auch die Zeugnisse der Propheten des Alten Bundes verstanden, weil durch den Mund der Propheten ebenderselbe gesprochen hat, welcher später Fleisch annahm (vgl. 4, 2, 3). Christus also und die Propheten lehren gleichfalls nur einen Gott, den Schöpfer der Welt, sie führen den Alten wie den Neuen Bund auf diesen einen Gott zurück, sie schreiben dem eingeborenen Sohne dieses Gottes wahre Gottheit und wahre Menschheit zu. Das fünfte Buch endlich, welches seine Waffen den Aussprüchen des Herrn und den Briefen der Apostel entnimmt, befaßt sich hauptsächlich mit den letzten Dingen. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches wird nach allen Seiten hin verteidigt, und zum Schlusse (5, 32—36) finden die chiliastischen Theorien des Verfassers eine Stelle. Jedenfalls sollen auch diese Theorien, welche auf Schriftworte und auf die Autorität des Bischofs Papias von Hierapolis (5, 33, 4) gegründet werden, ein gewisses Gegengewicht bilden gegenüber der gnostischen Lehre von der Materie als dem Sitze des Bösen.

Die fünf Bücher sind demnach nicht ein Werk aus einem Guße. Zwischen der Niederschrift des ersten und des letzten Buches mag ein längerer Zeitraum gelegen sein. Irenäus hatte, wie die Vorrede des dritten Buches zeigt, die zwei ersten Bücher seinem Freunde bereits zugehen lassen, bevor er das dritte Buch in Angriff nahm. Und ebenso hat er, wie aus den Vorreden des vierten und des fünften Buches erhellt, das dritte und das vierte Buch gleich nach ihrer Fertigstellung dem Adressaten übermittelt, ohne die Vollendung des ganzen Werkes abzuwarten. Zu einer genaueren Feststellung der Entstehungszeit der einzelnen Bücher mangeln die erforderlichen Anhaltspunkte. Im dritten Buche aber wird Papst Eleutherus, etwa 174—189, als der dermalige

Bischof von Rom bezeichnet (3, 3, 3), und da im ganzen Werke teils stillschweigend vorausgesetzt teils ausdrücklich bezeugt wird, daß die Kirche sich im allgemeinen wenigstens äußeren Friedens erfreute (vgl. etwa 4, 30, 1), so ist die Abfassung in die zweite Hälfte des Pontifikates des Eleutherus hinabzurücken, nicht mehr in die Regierung Mark Aurels, sondern in die Regierung des Commodus (180—192). Die zwei letzten Bücher können auch erst während des Pontifikates Viktors I. 189—198/199, geschrieben sein.

Es begreift sich nach dem Gesagten, daß das Werk methodischen Aufbau, Gedankenzusammenhang und Gedankenfortschritt, vielfach vermissen läßt. Der Autor hat sich gehen lassen. Der unvorhergesehene Andrang des Stoffes hat ihn weit über seine anfänglichen Absichten hinausgeführt. An schriftstellerischer Befähigung hat es Irenäus durchaus nicht gefehlt. Seine Sprache ist schlicht und einfach, ohne jedoch, wie er selbst in der Vorrede des ersten Buches befürchtet, Spuren keltischer Barbarei zu verraten. Er schreibt auch leicht und flott und ist immer zu kleinen Bosheiten aufgelegt. Dabei verfügt er über ein reiches Wissen, eine klare und scharfe Auffassung und eine besonders bemerkenswerte Anlage zu gemütvoller und tiefsinniger Spekulation.

Die gründliche Darstellung der gnostischen Systeme hat ihm schon vonseiten Tertullians den Titel „omnium doctrinarum curiosissimus explorator“ eingetragen (Tert., Adv. Valent. 5), und sie bildet auch heute noch den sichern Ausgangspunkt für die Entwirrung der verschlungenen Fäden der ältesten Ketzergeschichte. Als Hauptquelle dienen Schriften der Gnostiker selbst, Schriften des Ptolemäus, des Markus, des Marcion und manche andere, anscheinend meist anonyme, jetzt längst verschollene Schriften. Außerdem hat Irenäus persönlich mit Vertretern der Gnosis verkehrt und auch von solchen, welche von der Häresie zur Kirche zurücktraten, Mitteilungen empfangen. Eine genaue Kenntnis der Häresie hat er für die unerläßliche Vorbedingung einer sachentsprechenden und erfolgverheißenden Widerlegung gehalten. „Darum“, schreibt er in der Vorrede des vierten Buches, „vermochten unsere Vorgänger, und zwar auch viel trefflichere Leute als wir, doch nicht ausreichend den Valentinianern zu antworten, weil sie das System derselben nicht kannten“ (quia ignorabant regulam ipsorum). Hippolytus erzählt, einige der Anhänger des Gauklers Markus hätten gegen die Darstellung ihrer Lehren und Riten durch Irenäus (Adv. haer. 1, 13—21) Einspruch erhoben und Irenäus der Unwahrheit bezichtigt, wie denn diese Leute stets belehrt würden, zu leugnen. Er habe sich die Mühe genommen, genaue Nachforschungen anzustellen, und sei in der Lage, die Angaben des Irenäus in allen Stücken als zuverlässig zu bestätigen (Hipp., Philos. 6, 42). Wie früher schon bemerkt, hat Schmidt in einem koptisch erhaltenen

„Apokryphum des Johannes“ (§ 27, 5) die Quellenschrift wieder entdeckt, welche Irenäus für seine Skizze der Lehre der sog. Barbelognostiker (1, 29) verwertete. Hier liegt also, ein seltener Fall, die Möglichkeit vor, das Verfahren des alten Berichterstatters bei Benützung der gegnerischen Literatur zu kontrollieren, und die Gegenüberstellung der Texte läßt seine Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe im hellsten Lichte erstrahlen¹. Daß Irenäus auch die kirchliche, insbesondere die antignostische Literatur nicht unberücksichtigt gelassen hat, war bereits der angeführten Äußerung über frühere antivalentinianische Schriftsteller zu entnehmen. Ausdrücklich zitiert Irenäus den Brief des hl. Ignatius an die Römer (5, 28, 4), den Brief des hl. Polykarpus an die Philipper (3, 3, 4), die „fünf Bücher“ des Bischofs Papias von Hierapolis (5, 33, 4), den Hirten des Hermas (4, 20, 2), die Abhandlung Justins des Märtyrers gegen Marcion (4, 6, 2; vgl. 5, 26, 2). Bei Anfertigung des Ketzerkataloges des ersten Buches (1, 23 ff) wird er auch Justins „Syntagma“ gegen alle Häresien zu Rate gezogen haben, wenn anders nicht schon unter der Abhandlung gegen Marcion dieses Syntagma bzw. ein Teil desselben verstanden ist. Über alle fünf Bücher des Werkes verteilen sich zahlreiche Anklänge an die erste Apologie Justins sowie an den Dialog mit dem Juden Tryphon².

Über die letzten Spuren des griechischen Textes des Werkes „*Adversus haereses*“ in alten Bücherverzeichnissen s. die § 30, 3, S. 391, zitierten Aufsätze von Th. Zahn und Ph. Meyer. Die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Übersetzung des Werkes wird eingehend erörtert von Fr. Loofs, Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenäus und ihre Kapitelteilung: Kirchengeschichtliche Studien, H. Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet, Leipzig 1888, 1—93; auch separat erschienen, Leipzig 1890, 8°. Vorher hatte Pitra, *Analecta sacra* 2, Paris, 1884, 188—193 211—217, einzelne Nachweise und Kollationen gegeben. Vgl. noch W. Sanday, *The Mss. of Irenaeus: The Journal of Philology* 17, 1888, 81—94. H. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus: Theologische Studien*, Th. Zahn zum 10. Oktober 1908 dargestellt, Leipzig 1908, 133—192; auch separat erschienen, Leipzig 1908, 8°. G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Roma 1899, 100—108, hat auf Grund eines Irenäuszitates bei Agobard von

¹ Siehe Schmidt in „*Philotesia*“, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, 315 ff. Schmidt schreibt S. 327: „Eine Gegenüberstellung der beiden Berichte zeigt im allgemeinen die getreue Wiedergabe bei Irenäus; nur bei den Namen treten kleine Differenzen hervor, die vielleicht aus der verschiedenen Überlieferung der Vorlage resultieren oder erst bei der lateinischen Übersetzung entstanden sind.“ Und wiederum S. 335 f: „Bei näherer Prüfung kann man nicht ablegen, daß Irenäus sich die größte Mühe gegeben hat, den Inhalt möglichst im Anschluß an den Wortlaut des Textes zu reproduzieren; nirgendwo läßt sich eine beabsichtigte Entstellung der gegnerischen Ansichten konstatieren.“

² Siehe de Otto, *S. Justini opp. ed.* 3, tom. 1, pars 2, Jenae 1877, 595.

Lyon (im 9. Jahrhundert), welches von der überlieferten lateinischen Übersetzung des Werkes *Adversus haereses* auffallend abweicht, die These vertreten, es habe noch eine zweite lateinische Übersetzung des Werkes gegeben. C. H. Turner, *Mercati on Cyprian and Irenaeus: The Journ. of Theol. Studies* 2, 1901, 143—148, wollte das Zitat trotz seiner Eigenart auf die überlieferte Übersetzung zurückgeführt wissen. Die Wahrheit dürfte, wie Mercati selbst später (Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901, 241—243) andeutete, in der Mitte liegen, insofern das Zitat nicht aus der überlieferten Übersetzung gelassen sein kann, aber auch nicht auf eine andere Übersetzung zurückweist, sondern ein griechisches Zitat zur Grundlage hat.

Auf selbständiger Benützung von (lateinischen) Handschriften beruhen folgende Ausgaben des Werkes *Adversus haereses*: von D. Erasmus, Basel 1526; von Fr. Feuardent, Köln 1596 (Nachdruck 1639); von J. E. Grabe, Oxford 1702; von R. Massuet, Paris 1710 (Nachdruck Venedig 1734); von A. Stieren, Leipzig 1848—1853; von W. W. Harvey, Cambridge 1857. Weitaus die bedeutendste Leistung stellt anerkanntermaßen die Ausgabe des Mauriners Massuet (gest. 1716) dar; sie bildet die Grundlage der späteren Ausgaben. Sie umschließt auch wertvolle „Dissertationes praeviae de haereticis quos libro primo recenset Irenaeus eorumque actibus, scriptis et doctrina; de S. Irenaei vita, gestis et scriptis; de Irenaei doctrina“. Ein neuer Abdruck der Ausgabe Massuets bei Migne, PP. Gr. 7, 1857. Wenn jetzt Harveys Ausgabe als die brauchbarste bezeichnet werden muß, so verdankt dieselbe diesen Vorzug nur dem doppelten Umstande, daß sie einmal die 1851 herausgegebenen, manche Zitate aus Irenäus enthaltenden „Philosophumena“ Hippolyts verwertet, und daß sie fürs zweite die syrischen und armenischen Fragmente (des Werkes *Adv. haer.* sowohl wie der andern Schriften des hl. Irenäus) aufgenommen hat. In tom. 2, 431—453 bietet Harvey 23 syrische und ein armenisches Fragment des Werkes *Adv. haer.*

Inzwischen sind diese Fragmente durch P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, Paris, 1883, von neuem herausgegeben worden; die 23 syrischen Nummern S. 17—25 292—299; die armenische Nummer S. 33 304. Drei neue griechische Stücke des Werkes *Adversus haereses* (3, 7, 2; 5, 13, 3; 5, 16, 2) veröffentlichte A. Papadopulos-Keramefs in „*Ἀνάκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυοφυίας*“ 1, St Petersburg 1891, 387—389. Vgl. J. Hauffleiter. Ein paar neue Fragmente des griechischen Irenäus: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 14, 1894, 69—75. Ein ziemlich langer Abschnitt des letzten Buches, 5, 3, 2 bis 13, 1, ist griechisch auf den Resten einer etwa dem 4. Jahrhundert angehörigen Papyrushandschrift gefunden worden. Siehe H. Lietzmann. Der Jenaer Irenäuspapyrus: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, *Philol.-hist. Kl.* 1912, 291—320. Die armenische Übersetzung der zwei letzten Bücher des Werkes edierte Ter-Minassiantz: *Irenäus gegen die Häretiker. Լեւորոյ յն հետքոսնի յիս փրճոսնորոս Գրճեոս*. Buch 4 und 5, in armenischer Version entdeckt von K. Ter-Mekertschian, herausgeg. von E. Ter-Minassiantz, Leipzig 1910: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 35, 2. Vgl. Fr. C. Conybeare, *The age of the old Armenian Version of Irenaeus*: Husehardzan, Festschrift aus Anlaß des 100jährigen Bestandes der Mechitaristen-Kongregation in Wien, Wien 1911, 193—202. Conybeare leitet die armenische Übersetzung aus dem 5. Jahrhundert her.

Eine neue deutsche Übersetzung des Werkes *Adversus haereses* spendete E. Klebba, Kempten 1912. 2 Bde (Bibliothek der Kirchenväter).

3. Die Demonstratio praedicationis apostolicae. — Das vorhin erwähnte armenische Manuskript des 13. Jahrhunderts, welches eine Übersetzung der zwei letzten Bücher des Werkes *Adversus haereses* enthält, läßt im Anschluß an diese Bücher noch eine andere Schrift unter dem Namen des Irenäus folgen: „Zum Erweis der apostolischen Predigt“, laut dem Eingang an einen gewissen Marcianus gerichtet, den der Verfasser im christlichen Glauben befestigen will. Ter-Mekerttschian, der gelehrte Entdecker des Manuskriptes, konnte über die Identität der Schrift nicht lange in Zweifel sein. Die Zueignung an Irenäus ward dadurch als glaubwürdig gewährleistet, daß der Verfasser gegen Schluß (c. 99), wo er von den Gnostikern spricht, den Verweis einfließen läßt: „wie wir in der Entgegnung gegen dieselben und in der Widerlegung ihrer lügnerisch so genannten Wissenschaft gezeigt haben“¹. Der Verweis zielt auf *Adv. haer.* 3, 11, 9. Und dementsprechend bezeugt auch Eusebius (*Hist. eccl.* 5, 26), daß Irenäus einem „Bruder“ Marcianus eine Schrift „Zum Erweis der apostolischen Predigt“, *Ἐκ τῆς ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικῶν κηρύγματος*, gewidmet hat. Weitere Spuren des griechischen Textes sind nicht nachzuweisen. Der irenäische Ursprung der Schrift aber ist mit dem Gesagten schon ausreichend sichergestellt, ohne daß es nötig wäre, beizufügen, daß der Inhalt sich ganz und gar im Rahmen der drei letzten Bücher *Adv. haer.* bewegt. Da sie auf das dritte Buch *Adv. haer.* zurückblickt, so muß die Schrift entweder während der Ausarbeitung des vierten und fünften Buches oder nach Abschluß des ganzen Werkes *Adv. haer.* verfaßt sein. Das erstere ist deshalb keineswegs ausgeschlossen, weil es sich augenscheinlich um eine Gelegenheitschrift handelt. Die Entstehungsverhältnisse der armenischen Übersetzung bleiben vorläufig ungewiß. Wahrscheinlich geht dieselbe ebenso wie die armenische Übersetzung der zwei letzten Bücher *Adv. haer.* auf das griechische Original zurück, und vielleicht entstammt sie gleichfalls dem 7. oder 8. Jahrhundert.

Wie der Titel schon vermuten läßt, steht die Schrift im Dienste apologetischer Tendenzen. Die Predigt der Apostel, die Quelle und Norm des Glaubens der Christenheit, soll als wahr erwiesen werden. Nach einigen einleitenden Worten über die Beweggründe zur Abfassung der Schrift (c. 1—3) wird in einem ersten Teile der wesentliche Inhalt des Glaubens vorgeführt (c. 4—42) und in einem zweiten Teile aus den Weissagungen des Alten Bundes der Beweis für die Wahrheit dieses Glaubens erbracht (c. 42—97). Ermahnungen zu einem dem Glauben entsprechenden Leben und Warnungen vor der

¹ Ich zitiere nach der deutschen Übersetzung des armenischen Textes von S. Weber, Kempten 1912.

Häresie, ihrer Gottlosigkeit und ihrer Torheit bilden den Schluß (c. 98—100). Die Darlegung des Glaubens im ersten Teile will ausgesprochenermaßen nur auf die Grundlehren eingehen. „Zu deiner Befestigung im Glauben“, sagt der Verfasser eingangs seinem Marci-
 annus, „möchten wir dir in Kürze zeigen, wie die Wahrheit verkündigt wurde. Wir senden dir diese Darstellung als eine Erinnerung über die Grundlehren. Mögest du an ihrer Hand aus einigen wenigen Stücken vieles erreichen und an dem wenigen alle Glieder am Leibe der Wahrheit¹ erkennen“ (c. 1). Auch der zweite Teil schlägt insofern ein summarisches Verfahren ein, als er sich damit begnügt, die Erlösung durch Christus aus den Stimmen der Propheten zu erhärten, in der Voraussetzung, daß damit zugleich der göttliche Ursprung des Christenglaubens überhaupt verbürgt sei. „Wenn“, schreibt der Verfasser, „die Propheten also voraussagten, daß der Sohn Gottes auf Erden erscheinen werde, wenn sie voraussagten, wo auf Erden, wie und in welcher Weise er sein Erscheinen offenbart, und wenn der Herr allen den vorausgesagten Verhältnissen sich unterzog, so war unser Glaube an ihn festbegründet und die Überlieferung der Predigt wahrhaft, d. h. wahrhaft ist das Zeugnis der Apostel, welche, ausgesandt vom Herrn, in der ganzen Welt die Predigt von der Hingabe des Gottessohnes in das Leiden, in seine Vernichtung im Tode und zur Wiederbelebung seines Leibes haben erschallen lassen“ (c. 86).

Harnack bezeichnete unsere Schrift als einen „katechetisch-erbaulichen Traktat“, aus welchem zu ersehen sei, wie in Lyon am Ende des 2. Jahrhunderts die Christenheit unterwiesen und geleitet wurde. Und das Spiegelbild sei interessant. „Hierarchisches und Zeremonielles fehlt ganz . . . die Kirchenautorität und Tradition wird gar nicht in Szene gesetzt . . . auch das Sakramentale, welches nicht fehlt, tritt doch zurück.“² Das Sakramentale fehlt allerdings nicht; dreimal ist von der Taufe und ihren Gnadenwirkungen die Rede (c. 3 7 41). Aber auch die Kirchenautorität und Tradition wird etwas in Szene gesetzt; c. 3 liest man: „wie uns die Alten, die

¹ Der ‚Leib der Wahrheit‘ ist der Inbegriff des christlichen Glaubens, und die Glieder am Leibe der Wahrheit sind die einzelnen Glaubenslehren. Im Griechischen wird τὸ τῆς ἀληθείας σῶμα wie Adv. haer. 1, 14, 9: 1, 18, 1 (ed. Harvey 1, 144 171) oder τὸ τῆς ἀληθείας σωματίον wie Adv. haer. 1, 9, 4 (Harvey 1, 89) gestanden haben. Als Inbegriff des christlichen Glaubens aber sowie als Glaubens- oder Wahrheitsregel betrachtet und behandelt Irenäus das Taufbekenntnis. Eine anderweitige Deutung des Ausdrucks τὸ τῆς ἀληθείας σωματίον, wie sie F. Kattenbusch, Das σωματίον τῆς ἀληθείας bei Irenäus: Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. 10, 1909, 331 f. vertrat, dürfte unhaltbar sein.

² Harnack bei Ter-Mekerttschian und Ter-Minassiantz, Des hl. Irenäus Schrift ‚Zum Erweise der apostol. Verkündigung‘, Leipzig 1907, 65 f.

Schüler der Apostel, überliefert haben“; nach c. 98 hat „die Kirche“ den Weg des Lebens „ihren Kindern auf der ganzen Welt eröffnet“. Sogar das Hierarchische fehlt nicht ganz; c. 41 werden die Apostel als hierarchische Gnadenspender geschildert. Dagegen fehlen andere Stücke, an welchen ein „katechetisch-erbaulicher Traktat“ schwerlich hätte vorübergehen dürfen, wie eine Belehrung über die letzten Dinge und eine Unterweisung in der christlichen Moral, und das Fehlen dieser Stücke dürfte allein schon beweisen, daß Harnacks Auffassung der Schrift verfehlt war.

Die Schrift ist keine Katechese, sondern eine apologetische Abhandlung. Sie versucht, den christlichen Glauben vernunftgemäß zu begründen. Die genannten Stücke fehlen, weil sie teils ganz außerhalb des Planes des Verfassers lagen, teils der Kürze halber beiseite gestellt wurden. Marcianus soll im Glauben befestigt werden. Er ist getauft und in der christlichen Lehre unterrichtet worden. Er hat jedoch dem befreundeten Bischof zu Besorgnissen oder Befürchtungen hinsichtlich seiner Glaubensstreue Anlaß gegeben, und zwar vermutlich dadurch, daß er in eine gewisse judaisierende Richtung hineingeriet¹. Aus dieser Annahme dürften manche Eigentümlichkeiten der Schrift erst volles Licht empfangen: die ausschließliche Verwertung alttestamentlichen Beweismaterials, die so entschiedene Ablehnung des alttestamentlichen Gesetzes in Verbindung mit der eindrucksvollen Betonung der Vorzüge der Religion Christi, sowie insbesondere die auffällige Mahnung, sich nicht zur Gesetzgebung des Moses zurückzuwenden (c. 95; vgl. 89).

Des hl. Irenäus Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“, *Εἰς ἐπιδείξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altheistl. Lit. 31, 1, Leipzig 1907. Die deutsche Übersetzung der armenischen Version ist 1908 in 2. Auflage ausgegeben worden. Eine neue deutsche Übersetzung lieferte S. Weber. Kempten 1912 (Bibliothek der Kirchenväter). Beiträge zur Texteskritik der armenischen Version gab Weber in „Theol. Quartalschr.“ 91, 1909, 559—573; 93, 1911, 162 f. Im übrigen siehe noch etwa P. Drews, Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 8, 1907, 226—233. F. R. M. Hitschock, The ‘Apostolic Preaching’ of Irenaeus and its light on his doctrine of the Trinity: *Hermathena* 14, 1906—1907, 307 bis 337. The same, The ‘Apostolic Preaching’ of Irenaeus: *The Journ. of Theol. Studies* 9, 1908, 284—289. L. Th. Wieten, Irenaeus’ geschrift ‘Ten bewijze der apostolische prediking’. Utrecht 1909, 8°.

4. Verlorengegangene Schriften. Fragmente. — Zahlreiche andere Schriften des hl. Irenäus sind der Ungunst der Zeiten zum Opfer gefallen. Der Hauptzeuge für diese Schriften ist Euse-

¹ So schon Diekamp in „Theol. Revue“ 1907, 245.

bius, welcher dem alten Bischof von Lyon augenscheinlich ein besonders liebevolles Interesse gewidmet hat. Einige weitere Reste der von Eusebius namhaft gemachten Schriften lernen wir durch Zitate späterer Kirchenschriftsteller, seien es Griechen, seien es Syrer, Armenier, Kopten, kennen. Dagegen sind die neuen, bei Eusebius nicht erwähnten Schriften, welche in der späteren Überlieferung unter des Irenäus Namen auftreten, wenn nicht sämtlich, so doch zumeist zweifelhaft oder unecht. Ich versuche, soweit es angeht, einen Überblick über die verlorengegangenen Schriften zu geben.

Die Fragmente der übrigen Schriften pflegen den Ausgaben des Werkes *Adversus haereses* beigegeben zu werden: Massuet, Paris. 1710, 339—348 = Migne, PP. Gr. 7. 1225—1264; Stieren 1. 821—897; Harvey 2, 454—511. Die griechischen „Fragmenta deperditorum operum S. Irenaei“ sind am vollständigsten gesammelt bei Harvey 2. 470—511. Einige Stücke dieser Sammlung entstammen freilich nicht verlorengegangenen Schriften, sondern dem Werke *Adv. haer.* Ein paar neue griechische Fragmente bei Pitra, *Analecta sacra* 2. Paris. 1884, 194—199 202—210. Außerdem gibt Harvey 2, 454—469 noch sechs syrische und zwei armenische Irenäusfragmente, welche nicht in dem Werke *Adv. haer.* stehen. Martin bei Pitra a. a. O. 4, 1883, konnte sieben solcher syrischen Fragmente, S. 26—30 299—302, und acht solcher armenischen Fragmente, S. 30—35 302—305, mitteilen. Ein kleiner Nachtrag bei Pitra a. a. O. 2, 200 f. Ein neues koptisches Irenäusfragment bei P. de Lagarde, *Catena in Evangelia Aegyptiacae quae supersunt*. Göttingae 1886, 220; s. unten i.

Vgl. über die verlorengegangenen Schriften des hl. Irenäus im allgemeinen Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 263—288; über die bei Harvey gedruckten Fragmente im besondern Harnack a. a. O. 2, 1, 518—522.

Einige unechte oder mit Unrecht unter des Irenäus Namen gestellte Fragmente mögen schon hier ausgeschieden werden. Die griechischen Fragmente 16 und 17 bei Harvey 2, 487 sind nicht von Irenäus, sondern von Hippolytus von Rom, Stücke der Abhandlung des letzteren über den Segen Moses. Siehe Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, Leipzig 1904, xiii f 49 f. Außerdem sind fünf griechische Fragmente zum Segen Bileams, die Nummern 15 20—22 44 bei Harvey, von Bonwetsch a. a. O. xiv 94 f für Hippolytus in Anspruch genommen worden. Über ein griechisch und syrisch vorliegendes Fragment, welches wahrscheinlich gleichfalls Hippolytus angehört, s. unten d. Auch die Schrift des Hippolytus über das Wesen des Universums ist fälschlich Irenäus beigelegt worden, s. unten m. — Das griechische Fragment Nr 46 bei Harvey 2, 510 ist Eigentum Gregors von Nazianz und entstammt seiner „*Oratio*“ 6, 7 (Migne, PP. Gr. 35, 729). J. Viteau, *Note sur un fragment grec attribué à St. Irénée*: *Revue de philologie etc.* 34, 1910, 146—148. — Ein syrisches Fragment, welches überschrieben ist: „Vom hl. Irenäus, Bischof von Lugdunum, aus der Erklärung des ersten (Kapitels?) des Hohenliedes“ (Harvey 2. 455; Martin-Pitra 4, 26 299 f), aber seines Inhaltes wegen von vornherein verdächtig erscheinen muß, ist der siebten Homilie Gregors von Nyssa zum Hohenliede (Migne PP. Gr. 44, 937) entnommen. H. Jordan in „*Theol. Literaturblatt*“ 1911, 288.

a) Eine der verlorengegangenen Schriften muß eine Apologie des Christentums gewesen sein. Dieselbe heißt bei Eusebius: „Schrift

gegen die Griechen, betitelt ‚Über die Wissenschaft‘ (*πρὸς Ἑλληνας λόγος περὶ ἐπιστήμης ἐπιτετραμμένης*), sehr kurz und überaus schlagend“ (Hist. eccl. 5, 26). Unrichtig übersetzte Hieronymus: „Contra Gentes volumen breve et de disciplina aliud“ (De vir. ill. 35). Eusebius spricht nicht von zwei, sondern von einer einzigen Schrift. Weiteres ist über dieselbe nicht bekannt. — Mehrere Schriften haben antihäretische, insbesondere antignostische Tendenzen verfolgt.

b) In dem Werke *Adversus haereses* (1, 27, 4; 3, 12, 12) äußert Irenäus selbst die Absicht, Marcion aus seinen eigenen Schriften zu widerlegen. Es ist indessen nicht wahrscheinlich, daß er eine solche Widerlegung Marcions wirklich veröffentlicht hat, weil andernfalls doch wohl noch irgend eine Nachricht über dieselbe sich erhalten haben würde. Eusebius weiß auch nur von einer in Aussicht genommenen Schrift gegen Marcion (a. a. O. 5, 8, 9).

c) An den römischen Presbyter Florinus richtete Irenäus ein Schreiben über die Monarchie (Gottes) oder darüber, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist (*περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*. Eus. a. a. O. 5, 20, 1), also jedenfalls der Bekämpfung des gnostischen Dualismus gewidmet. Aus diesem Schreiben hat Eusebius eine längere und sehr interessante Stelle mitgeteilt (5, 20, 4—8). In früher Jugend hatte Irenäus Florinus persönlich kennen gelernt, als letzterer, noch Hofbeamter, in Begleitung des Kaisers (Antoninus Pius) zu Smyrna weilte und die Gunst des dortigen Bischofs Polykarpus sich zu erwerben suchte¹. Später, nachdem er Presbyter der römischen Kirche geworden, bekundete Florinus Neigung, sich der valentinianischen Irrlehre in die Arme zu werfen, und dies war es, was Irenäus Anlaß gab, Florinus zu warnen und zu mahnen. „Diese Lehren, Florinus, sind, um mich schonend auszudrücken, nicht gesunde Wissenschaft; diese Lehren stehen in Widerspruch mit der Kirche und stürzen ihre Anhänger in die größte Gottlosigkeit: diese Lehren haben selbst die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker niemals zu vertreten gewagt; diese Lehren haben die Presbyter, welche vor uns lebten und welche bei den Aposteln in die Schule gingen, dir nicht überliefert.“ Und nachdem er an den greisen Bischof von Smyrna erinnert, fährt er fort: „Im Angesichte Gottes kann ich bezeugen, daß dieser selige und apostolische Presbyter, wenn er etwas derartiges gehört hätte, laut aufgeschrien und sich die Ohren verstopft und seiner Gewohnheit gemäß ausgerufen hätte: ‚O guter Gott, für welche Zeiten hast du mich aufbewahrt, daß ich das erleben muß!‘ und hinweggeflohen sein würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend derartiges gehört hätte.“

¹ Die Hypothese Kastners, Florinus sei kein anderer als Quintus Septimius Florens Tertullianus, ist vorhin schon. § 27, 7, S. 362, als unzutreffend abgelehnt worden.

Die von Eusebius angeführte Stelle des Schreibens steht armenisch bei Pitra, *Analecta sacra* 2, 200f. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 4, 306 A. 1, glaubte vermuten zu dürfen, daß Filastrius von Brescia in seinem „*Liber de haeresibus*“ c. 79 (der überlieferte Text ist wahrscheinlich verstümmelt und aus Aug., *De haeres.* c. 66, zu ergänzen) das Schreiben des hl. Irenäus an Florinus benützt habe.

d) Florinus blieb taub, brach mit der Kirche und trat zum Valentinianismus über. Jetzt schrieb Irenäus „um Florinus willen“ (*δι' αὐτοῦ*, Eus., *Hist. eccl.* 5, 20, 1), also wohl nicht in Form eines an Florinus adressierten Schreibens (*ἐπιστολῆς*), sondern in Form einer an das theologische Publikum sich wendenden Abhandlung, „Über die Achtzahl“ (*περὶ ὀγδόωδος*), sehr wahrscheinlich die valentinianische Äonen-Achtzahl. Aus dieser Schrift hat Eusebius nur die Schlußworte ausgehoben, in welchen Irenäus den künftigen Abschreiber des Textes beschwört, die Kopie sorgsam mit dem Originale zu vergleichen (Eus. 5, 20, 2).

Schon Massuet wollte der Schrift „Über die Achtzahl“ ein kleines griechisches Fragment zuweisen, welches in einer Handschrift *κατὰ Βασιλειῶν* übersrieben ist, also einer antivalentinianischen Schrift zu entstammen scheint (Harvey 2, 479). Dieses beachtenswerte Fragment bringt den Leib oder die Menschheit Christi in antitypische Beziehung zu der alttestamentlichen Bundeslade; wie die Bundeslade, so sei auch der Leib Christi von innen und von außen vergoldet gewesen, von innen mit dem Logos, von außen mit dem Heiligen Geiste. In etwas erweiterter Fassung liegt das Fragment auch syrisch vor (Harvey 2, 454f; Martin-Pitra 4, 26 299). Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 520, vgl. 519, will die Schrift, welcher das Fragment angehöre, nicht bestimmen, hält aber an der Echtheit des Fragmentes entschieden fest. Er läßt indessen außer acht, daß das Fragment sozusagen wörtlich übereinstimmend auch in dem Kommentar des hl. Hippolytus über das Buch Daniel steht (4, 24, 3, ed. Bonwetsch), ein Umstand, welcher allerdings nicht gerade entscheidend ist, aber doch Bedenken herausfordert. Hippolytus müßte stillschweigend Irenäus ausgeschrieben haben. Es kommt hinzu, daß, wie soeben bemerkt, mehrere Stellen aus Schriften Hippolytus unter dem Namen des Irenäus in Umlauf gekommen sind.

e) In Verbindung mit Florinus tritt bei Eusebius ein gewisser Blastus auf, welcher auch zu Rom lebte und gleichfalls Neuerungen anstrebte und die kirchliche Ordnung störte (Eus. a. a. O. 5, 15 und 20, 1). An diesen Blastus sandte Irenäus ein Schreiben „Über das Schisma“ (*περὶ σχίσματος*, ebd. 5, 20, 1). Über die Art der Neuerungen Blastus und den Inhalt des Schreibens des hl. Irenäus gibt Eusebius keinen Aufschluß. Theodoret von Cyrnus hat seinen Vorgänger dahin verstanden, daß Blastus ebenso wie Florinus zum Valentinianismus abgefallen sei (*Haeret. fab. comp.* 1, 23), und unter dieser Voraussetzung läge die Vermutung nahe, das Schreiben des hl. Irenäus habe der Bekämpfung des Valentinianismus dienen sollen. In neuester Zeit ist jedoch die Vermutung herkömmlich geworden, die Osterfeier habe den Gegenstand des Schreibens gebildet, weil Blastus

von Pseudo-Tertullian (Adv. omn. haer. 22) als Quartadecimaner bezeichnet wird.

Unrichtig war es jedenfalls, wenn Harvey 2, 456 das Schreiben an Blastus mit einem Briefe über die Osterfeier identifizierte, von welchem sich syrisch ein Bruchstück erhalten hat. Laut der Aufschrift des Bruchstückes ist dieser Brief „an einen Alexandriner“ geschrieben worden, während Blastus Römer war. Vgl. unten h. Über die sehr verwirren Nachrichten betreffend Blastus vgl. Harnack a. a. O. 1, 594 f.

f) Von Florinus handelt auch ein nur syrisch überliefertes Fragment eines Briefes an Papst Viktor I. (189—198/199). Hier ersucht Irenäus den Papst, gegen Florinus einzuschreiten und dessen blasphemische Schriften, welche sogar in Gallien Unheil anrichten, zu unterdrücken. Das Fragment macht durchaus den Eindruck der Echtheit, und das Schweigen des Eusebius über diesen Brief kann keinen Verdacht begründen. Jedenfalls ist dieser Brief später geschrieben worden als der Brief an Florinus (c), vielleicht auch später als die Abhandlung über die Achtzahl (d). Florinus aber muß zur Zeit der Abfassung noch Presbyter der römischen Kirche gewesen sein, weil es in dem Fragmente heißt: „Jener Schriftsteller rühmt sich, daß er einer von euch sei. . . . Scheltet aber den, der dies geschrieben hat. . . .“ In der Folge, vielleicht noch durch Papst Viktor, ist Florinus des Presbyteramtes entsetzt worden (Eus. a. a. O. 5. 15).

Das syrische Fragment bei Harvey 2, 457; Martin-Pitra 4, 27 300. Eine deutsche Übersetzung bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 4, 1891, 289 f.; in verbesserter Form ebd. 6, 1900, 32 f. Es hängt mit bestimmten Voraussetzungen über die Lebenszeit und Lebensdauer des hl. Irenäus und weiterhin auch des Florinus zusammen, wenn Zahn, dem Wortlaute des Fragmentes zum Trotz, behauptet, bei Abfassung des fraglichen Briefes sei Florinus nicht nur nicht mehr römischer Presbyter, sondern überhaupt nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Ebenso unhaltbar erscheint die andere These Zahns, der fragliche Brief werde auch bei Eusebius erwähnt oder sei mit dem bei Eusebius erwähnten Brief an Papst Viktor in Sachen der Osterfeier identisch. Siehe g.

g) Eusebius erwähnt und exzerpiert einen Brief, welchen Irenäus aus Anlaß des Osterstreites im Namen der gallischen Gemeinden an Papst Viktor richtete (Eus. a. a. O. 5, 23, 3 u. 24, 11—17). Viktor hatte die der quartadecimanischen Praxis ergebenden Gemeinden Kleinasiens aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (ebd. 5, 24, 9). Irenäus suchte zu vermitteln, „indem er sich zwar dafür aussprach, daß man nur am Sonntage das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern solle, aber doch Viktor in geziemender Weise bat, er möge nicht ganze Gemeinden Gottes, weil sie an einer altüberlieferten Sitte festhalten, in den Bann tun“. Differenzen bezüglich des Tages der Osterfeier wie auch bezüglich der Dauer des vorausgehenden Fastens seien mit der Einheit des Glaubens wohl verträglich. So seien auch die früheren Päpste mit den Anhängern einer abweichenden

Osterfestpraxis in Gemeinschaft verblieben, insbesondere auch Papst Anicet mit Bischof Polykarpus (vgl. oben § 13, 1).

Soviel aus Eusebius zu ersehen ist, befaßte sich der von ihm exzerpierte Brief an Viktor ausschließlich mit der Osterfeier, und das vorhin genannte syrische Fragment (f) ist deshalb einem andern Briefe an Viktor zuzuweisen. Es war verfehlt, wenn Zahn zu zeigen versuchte, daß Irenäus nur ein einziges Mal an Viktor geschrieben und dieser eine Brief von der Osterfeier und zugleich auch von Florinus und dessen Schriften gehandelt habe. Die eine wie die andere Angelegenheit war gewiß bedeutsam genug, um zum Gegenstande eines eigenen Schreibens gemacht zu werden, und da keine Nachricht des Altertums besagt, daß Irenäus sich nur einmal an Viktor gewandt habe, die angerufenen Zeugnisse aber, der Bericht bei Eusebius und das syrische Fragment, die gegenteilige Annahme zwar nicht ausdrücklich fordern, aber doch sehr dringend empfehlen, so ist Zahns Aufstellung mit Recht fast allerseits abgelehnt worden.

Einige sonstige Notizen über Briefe des hl. Irenäus an Viktor sind von keinem Belang. Hieronymus und Photius glauben zu wissen, daß Irenäus in Sachen der Osterfeier mehrere oder gar viele Briefe an Viktor gesandt habe (*aliae ad Victorem episcopum Romanum de quaestione paschae epistolae*, Hier., *De vir. ill.* 35; *πολλόκις*, Phot., *Bibl. cod.* 120). Allein Hieronymus hat nur die Worte des Eusebius unaufmerksam gelesen und unrichtig gedeutet (vgl. vorhin a), und Photius fußt aller Wahrscheinlichkeit nach auf der griechischen Übersetzung der fraglichen Schrift des hl. Hieronymus. Wichtiger ist ein leider sehr kurzes Zitat *ἐκ τῆς πρὸς Βικτωρίου ἐπιστολῆς* in dem Florilegium des hl. Maximus Confessor (*Capita theologica*, sermo 7, Migne, PP. Gr. 91, 769). Maximus, oder wer sonst der Kompilator des Florilegiums ist, wird dieses übrigens auch anderweitig überlieferte Sätzchen dem von Eusebius exzerpierten Briefe an Viktor entnommen haben, und da er von „dem Briefe an Viktor“ spricht, hat er vielleicht auch keinen andern Brief an Viktor gekannt.

Die von Eusebius und Maximus aufbewahrten Bruchstücke bei Harvey 2, 473—477. Das Sätzchen bei Maximus ist auch in die „*Saera Parallela*“ des Damaseeners übergegangen; s. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den „Saera Parallela“*, Leipzig 1899, 83. Vgl. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* 4, 1891, 283—308: „*Sendschreiben des Irenäus an Viktor von Rom*“; 6, 1900, 31—35. An der ersteren Stelle hat Zahn eine sehr gezwungene Interpretation des Fragmentes bei Eusebius vorgetragen, laut welcher Anicet und Polykarpus nicht über den Tag der Osterfeier, sondern nur über das die Feier einleitende Fasten verhandelt hätten. Siehe dagegen A. Jülicher in „*Theol. Literaturzeitung*“ 1892, 160 f.

h) Das Exzerpt aus dem Briefe an Viktor in Sachen der Osterfeier schließt Eusebius mit der Bemerkung ab: „Aber nicht bloß mit Viktor, sondern auch mit sehr vielen andern Kirchenvorstehern

hat Irenäus sich brieflich über die in Anregung gebrachte Streitfrage ausgetauscht“ (Eus. a. a. O. 5, 24, 18). Zu diesen Kirchenvorstehern mag auch der Bischof von Alexandria gehört haben. In syrischer Sprache ist ein kleines Fragment vorhanden mit der Aufschrift: „Irenäus nämlich, Bischof von Lugdunum, welcher gewürdigt ward, den Apostelschüler Polykarpus, Bischof von Smyrna und Märtyrer, zu hören, und welcher deshalb mit Recht in großem Ansehen stand, schrieb, als er an einen Alexandriner darüber schrieb, daß es sich gezieme, daß wir das Fest der Auferstehung am ersten Wochentage feierten, wie folgt.“ Die Genauigkeit der Aufschrift muß Vertrauen erwecken, und das Fragment selbst gibt zu Zweifeln keinen Anlaß.

Harvey 2, 456. Martin-Pitra 4, 26 f 300. Über die Überlieferung dieses Fragmentes, welches arabisch und äthiopisch unter dem Namen eines „Archaeus“ auftaucht, handelte H. Jordan, Wer war Archaeus? Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 13, 1912, 157—160.

i) Endlich erwähnt Eusebius noch einen sehr interessanten Titel: „Ein Buch verschiedener Reden (*βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων*), in welchem er des Hebräerbriefes und der Weisheit Salomons gedenkt, indem er einige Zitate aus diesen Schriften beibringt“ (Eus. a. a. O. 5, 26). Dieses Buch muß wohl eine Predigtsammlung gewesen sein — die Predigten des hl. Polykarpus nennt Irenäus *τὰς διαλέξεις αὐτοῦ ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος* (bei Eus. a. a. O. 5, 20, 6) —, es wäre die älteste Predigtsammlung, von welcher wir Kunde haben. In den „Sacra Parallela“ des Damaszeners kommt ein Irenäuszitat vor, welches *ἐκ τῶν διαλέξεων* genommen sein will und lautet: „Der Christ hat keine andere Aufgabe als an das Sterben zu denken“ (*τὸ ἔργον τοῦ χριστιανοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστίν ἢ μελετᾶν ἀποθνήσκειν*). Ein anderes Irenäuszitat der „Parallela“ ist *ἐκ τῶν διαλέξεων* überschrieben, und vermutlich ist *διαλέξεων* nur ein Schreibfehler für *διαλέξεις*. Armenisch hat sich ein längeres Stück einer Predigt über Mt 20, 20 ff erhalten mit der Aufschrift: „Aus der zweiten Serie von Homilien des hl. Irenäus, des Schülers der Apostel; eine Homilie über die Söhne des Zebedäus.“ In dieser Form wird das Stück indessen schwerlich auf Irenäus zurückgeführt werden können.

Zu den Zitaten der „Sacra Parallela“, Harvey 2, 480 508, vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter 83. Das armenische Stück bei Harvey 2, 464—469; Martin-Pitra 4, 31—33 302—304. Einer Predigt des hl. Irenäus möchte Mannucci auch das koptische Fragment zuweisen, welches durch die von de Lagarde edierte koptische Katene zu den Evangelien (Göttingen 1886, 220) überliefert ist und sehr wahrscheinlich in einer Ausführung über Jo 20, 24 gestanden hat. Ub. Mannucci, Ein unbeachtetes Irenäusfragment: Theologie und Glaube 1, 1909, 291. Vgl. J. Denk ebd. 618 f.

k) Hieronymus scheint Irenäus einen Kommentar zur Apokalypse zuzuschreiben, von welchem Eusebius nichts weiß (Apocalypsim, quam

interpretatur Justinus Martyr et Irenaeus, Hier., De vir. ill. 9; vgl. Chron. ad a. Abr. 2110). v. Sychowski und Bernoulli glaubten auch hier ein Mißverständnis oder eine übereilte Schlußfolgerung des hl. Hieronymus annehmen zu sollen, veranlaßt durch den Hinweis des Eusebius auf Zeugnisse über die Apokalypse im fünften Buehe des hl. Irenäus „Adversus haereses“ (Eus., Hist. eccl. 5, 8, 5—7). Aber Hieronymus spricht wohl gar nicht von einem Kommentar zur Apokalypse, sondern von den auf die Apokalypse immer wieder Bezug nehmenden eschatologischen und chiliastischen Ausführungen jenes fünften Buches „Adv. haer.“ Ähnlich verhielt es sich auch bei Justin dem Märtyrer (§ 18. 9 i).

Vgl. v. Sychowski und Bernoulli an den oben S. 248 zitierten Stellen.

b) Maximus Confessor zitiert drei Sätze *ἐκ τῶν πρὸς Ἀγμύτριον οὐλόγον Βιάνης περὶ πίστεως λόγων* (Opusc. theol. et polem. bei Migne, PP. Gr. 91, 276). Ein älteres Zeugnis für diese Abhandlungen oder Reden über den Glauben ist nicht bekannt, man müßte dieselben denn mit den Predigten (siehe i) identifizieren oder unter diese Predigten einreihen wollen. Exzerpte aus der von Maximus benutzten Abhandlung oder Rede bietet auch eine Pariser Miszellenhandschrift (Cod. 854) unter der Aufschrift *ἐκ τοῦ πρὸς Ἀγμύτριον οὐλόγον Βιάνης περὶ πίστεως λόγων*, fünf Zitate, von welchen die drei letzten sich mit den Sätzen bei Maximus decken. Die Echtheit aller dieser Zitate muß vorläufig in der Schwebe bleiben.

Harvey 2, 477 f gibt die drei Sätze bei Maximus griechisch und das zweite Zitat der Pariser Handschrift lateinisch. Alle Zitate der Pariser Handschrift griechisch zuerst bei Pitra, Analecta sacra 2, 202 f.

m) Laut Photius (Bibl. cod. 48) wurde das Werk des hl. Hippolytus von Rom über das Wesen des Universums (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς ὀυσίας*) von einigen Irenäus zugeschrieben, und in den „Sacra Parallela“ des Damasceners wird ein Zitat aus diesem Werke unter Irenäus' Namen eingeführt.

Harvey 2, 481 f. Holl a. a. O. 84.

n) Auch die nicht näher bekannte Schrift *Περὶ τῆς ἀγίας τριῦδος*, welcher die „Sacra Parallela“ ein Sätzchen entnehmen, ist jedenfalls mit Unrecht Irenäus zugeeignet worden.

Holl 84.

o) Schließlich sei noch vier griechischer Fragmente gedacht, welche von Chr. M. Pfaff (gest. 19. Nov. 1760 als Professor der Theologie und Kanzler der Universität zu Gießen) angeblich in Handschriften der Bibliothek zu Turin aufgefunden wurden und in der Folge „Pfaffsche Irenäusfragmente“ genannt zu werden pflegten. Pfaff ließ dieselben zuerst 1713 durch Scipio Maffei in dessen „Giornale

de' letterati d' Italia“ veröffentlichten und veranstaltete sodann selbst eine mit umfassenden Noten und Beilagen ausgestattete Sonderausgabe, Haag 1715. Das erste dieser Fragmente handelt über „die wahre Gnosis“, welche in dem christlichen Sinne bestehe, das zweite über „die neue Oblation“, welche gemäß der Weissagung des Malachias vom Herrn im Neuen Bunde eingesetzt worden sei; das dritte, kürzere Fragment warnt vor Streitigkeiten über Fasten und Feiertage, um den Glauben und die Liebe einzuschärfen, und in dem vierten und kürzesten Fragmente ist von der Ankunft des Sohnes Gottes in der Fülle der Zeiten und von seiner Wiederkunft am Ende der Tage die Rede. Maffei begleitete die erste Ausgabe der Fragmente mit einem kritischen Briefe, welcher den Anstoß zu einer längeren Kontroverse gab. Maffei, Leoni, Pasinus bezweifelten oder leugneten den irenäischen Ursprung der Fragmente, Pfaff verteidigte denselben. Mit einer Erklärung Pfaffs vom Jahre 1752 schloß die Kontroverse ab; die Authentie der Fragmente blieb fraglich, der Glaube an die Ehrlichkeit Pfaffs aber war nicht erschüttert worden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und ebenso im 19. Jahrhundert wurden die Fragmente immer wieder zitiert, auch wohl nach dieser oder jener Seite hin etwas näher beleuchtet, aber keiner eindringenderen Prüfung mehr unterzogen. Erst Funk (1899) nahm die Verhandlungen von neuem auf und vertrat die Sätze, das zweite Fragment könne in der vorliegenden Fassung unmöglich Irenäus angehören, weil dasselbe bereits von den Apostolischen Konstitutionen Gebrauch mache, das erste und ebenso das dritte Fragment unterlägen gleichfalls einigen Bedenken, das vierte hingegen möge wirklich von Irenäus herrühren. Den Gedanken an eine Fälschung Pfaffs lehnte Funk ausdrücklich ab. Hier setzte Harnack (1900) ein, um in einer meisterhaft angelegten und durchgeführten Untersuchung auf das schlagendste nachzuweisen, daß der angebliche Entdecker der Fragmente in Wirklichkeit der Verfasser der Fragmente ist. Die Pfaffschen Fragmente müssen fürderhin Pfaffsche Fälschungen heißen. Die vier Fragmente sind auf das engste miteinander verwandt und müssen einheitlicher Herkunft sein. Alle vier sind aus fast unzähligen Stellen des Neuen Testaments mosaikartig zusammengefügt, und zwar ist dabei das Neue Testament in dem Wortlaute des sog. *textus receptus* verwendet worden. Alle vier aber sind zugleich auch reich durchzogen mit Anklängen an des Irenäus Werk „*Adv. haer.*“, jedoch immer nur an solche Abschnitte dieses Werkes, welche schon vor dem Jahre 1713 im griechischen Urtexte bekannt geworden waren; ein *ἔκκλησις*, welches in den älteren Ausgaben des Werkes als Fehler für *ἐπίκλησις* steht (4, 18, 5), wird in dem zweiten Fragmente nachgeahmt durch ein *ἐκκαλοῦμεν*. Muß es sich demnach notwendig um eine späte Fälschung handeln, so gibt eine dritte Eigentümlichkeit,

welche wiederum sämtlichen Fragmenten gemeinsam ist, auch über die Persönlichkeit des Fälschers Aufschluß: alle vier Fragmente enthalten Pfaffsche Theologie. Aus dem ersten spricht Pfaffs Pietismus, aus dem zweiten seine lutherische Abendmahlslehre, aus dem dritten seine Hoffnung auf Wiedervereinigung aller Kirchen nach Überwindung des „Äußerlichen“ im Christentum, aus dem vierten sein Glaube an die Apokatastasis. Es begreift sich daher, daß Pfaff nie dazu gebracht werden konnte, ein bestimmtes Wort über die Handschriften zu sagen, aus welchen er geschöpft haben wollte; in der Bibliothek zu Turin waren diese Handschriften nach dem Besuche Pfaffs nicht mehr zu finden, und wenn sie vorher dort gewesen wären, hätten sie nicht spurlos verschwinden können.

S. Irenaei episc. Lugdun. Fragmenta Aneecdota, quae ex bibliotheca Taurinensi eruit, latina versione notisque donavit, duabns dissertationibus de oblatione et consecratione eucharistiae illustravit, denique liturgia graeca Jo. Ern. Grabii et dissertatione de praeiudiciis theologicis auxit Christophorus Matthaeus Pfaffius, Hagae Comitum 1715, 8^o; mit einem neuen Titelblatte Lugduni Bat. 1743, 8^o. Die späteren Irenäusausgaben bieten Abdrucke der Fragmente: Migne, PP. Gr. 7, 1248—1257; Stieren 1. 847—891; Harvey 2. 498—506. In der Ausgabe von Stieren (2, 381—528) ist auch ein bedeutender Teil der gelehrten Verhandlungen über die Fragmente aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, insbesondere die kritischen Briefe Maffeis und die Entgegnungen Pfaffs, wieder abgedruckt. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 198—208: „Die Pfaffschen Irenäusfragmente“. Harnack, Die Pfaffsehen Irenäusfragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen: Texte und Untersuchungen usf. 20, 3, 1900, 1—69. Harnacks Studie umfaßt fünf Kapitel: 1. Der gegenwärtige Stand der Untersuchung (S. 1—5); 2. Das Auftauchen der Fragmente und der Streit um sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (S. 5—32); 3. Abdruck der Fragmente mit dem Nachweise ihrer Quellen (S. 32—38); 4. Kritische Untersuchung des Inhalts der Fragmente (S. 39—63); 5. Rekapitulation und historische Würdigung der Fälschung (S. 63—69). Vgl. noch P. Batiffol. Le cas de Pfaff d'après des pièces nouvelles: Bulletin de littérature ecclési. 1901, 189—200.

5. Zur Theologie des hl. Irenäus. — Pfaff wollte Irenäus zu einem Gewährsmann der pietistischen Theologie des 18. Jahrhunderts stempeln. Die neuere protestantische Dogmengeschichte pflegt in Irenäus den ersten Zeugen des katholischen Christentums zu erblicken; in die Tage des Kirchenvaters von Lyon falle die Entstehung der katholischen oder altkatholischen Kirche und Kirchenlehre¹. Und Irenäus selbst? Er will nichts anderes als den Glauben, welchen die Kirche von den Aposteln empfangen und trotz ihrer Ausbreitung über das ganze Erdenrund rein

¹ Siehe nur die Titel der vorhin, Abs. 1, genannten Schriften und Abhandlungen über Irenäus von Böhringer, Ziegler, Lipsius.

und unverfälscht bewahrt hat, gegen die Neuerungen der Gnostiker verteidigen.

Auf der einen Seite, diesen Hinweis wiederholt Irenäus mit besonderer Vorliebe, steht der Glaube der Kirche in festgeschlossener Einheit, dem Siegeszeichen der Wahrheit, auf der andern Seite eine bunte Menge sich gegenseitig widerstrebender und an Tollheit einander überbietender Systeme der Lüge. „Die Väter dieser Fabel“ reden eben „aus verschiedenen Geistern des Irrtums“ (Adv. haer. 1, 9, 5), und ihre Wege müssen deshalb plan- und ziellos durcheinander laufen, während „der Pfad derjenigen, welche zur Kirche halten, wiewohl er die ganze Welt umkreist, von den Aposteln her eine feste Tradition hat und uns bei allen einen und denselben Glauben sehen läßt“ (ebd. 5, 20, 1). Über den Inhalt dieses Glaubens hat Irenäus an einer vielgenannten Stelle (1, 10, 1) wie folgt berichtet: „Die Kirche nämlich ist zwar durch die ganze Welt bis an die Grenzen der Erde zerstreut, hat aber von den Aposteln und deren Schülern einen und denselben Glauben empfangen: den Glauben an den einen Gott Vater, den Allmächtigen, der den Himmel und die Erde und die Meere und alles, was darin ist, gemacht hat, und an den einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, welcher Fleisch geworden ist um unseres Heiles willen, und an den Heiligen Geist, welcher durch die Propheten die Heilsveranstaltungen Gottes (τὰς οἰκονομίας) verkündet hat, und (an) die Ankunft (τὰς ἐλεύσεις, im Lateinischen adventum) und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und die Auferweckung von den Toten und die leibliche Himmelfahrt des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn, und seine Wiederkunft vom Himmel her in der Herrlichkeit des Vaters, um alles wiederherzustellen und alles Fleisch der ganzen Menschheit wiederaufzuwecken, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn und Gott und Heiland und König, nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters jedes Knie sich beuge derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und jede Zunge ihn bekenne, und er gerechtes Gericht über alle halte, die Geister der Bosheit und die ungehorsamen und abtrünnig gewordenen Engel, sowie die Gottlosen und Ungerechten und Übeltäter und Gotteslästerer unter den Menschen in das ewige Feuer schicke, den Gerechten und Frommen aber und denjenigen, welche seine Gebote gehalten haben und in seiner Liebe verblieben sind, sei es von Anfang an, sei es seit ihrer Bekehrung, Leben gewähre und Unvergänglichkeit schenke und ewige Herrlichkeit verleihe.“¹

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Irenäus das Taufbekenntnis umschreibt oder, wie er selbst sich ausdrückt, „die Richt-

¹ In ähnlicher Weise skizziert Irenäus den Inhalt des Glaubens der Kirche auch in Adv. haer. 3, 4, 1—2; 4, 33, 7; sowie in Demonstr. praedic. apost. 3 u. 6.

schnur der Wahrheit“ (τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας), welche der Christ bei der Taufe empfing (1, 9, 4). Es ist aber eine Verkennung des Tatbestandes, wenn Harnack¹ sagt, Irenäus habe das Taufbekenntnis als regula veritatis „proklamiert“. Eine regula veritatis erst zu proklamieren hatte Irenäus nicht den mindesten Anlaß. Jener Inbegriff von Grundwahrheiten des Christentums galt als regula veritatis nicht etwa bloß in Gallien, sondern überall da, wo der christliche Name erklang, im Orient wie im Okzident. Irenäus, welcher, wie früher ausgeführt, Orient und Okzident aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, schreibt darüber (1, 10, 2—3): „Diese Botschaft, die sie empfangen, und diesen Glauben, wie wir ihn angegeben, bewahrt die Kirche, wiewohl sie in der ganzen Welt zerstreut ist, mit Sorgfalt, wie wenn sie nur ein einziges Haus bewohnte, und ebenso glaubt sie daran, wie wenn sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und einstimmig predigt und lehrt und überliefert sie dies, wie wenn sie nur einen einzigen Mund besäße. Denn mögen auch die Sprachen in der Welt verschieden sein, so ist doch der Inhalt der Überlieferung einer und derselbe. Denn weder die in Germanien gegründeten Kirchen lehren anders oder überliefern anders noch die in Iberien oder bei den Kelten, weder die im Orient oder in Ägypten oder Libyen noch die in der Mitte der Welt gegründeten Kirchen, sondern wie die Sonne, das Werk Gottes, in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so scheint auch die Verkündigung der Wahrheit allenthalben und erleuchtet alle Menschen, welche zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen wollen.“ Mag immerhin der eine mehr als der andere über diesen Glauben zu sagen wissen, der eine tiefer als der andere in das Verständnis (σύνεσις) der Lehren des Glaubens eindringen, alle glauben doch dasselbe, der Inhalt der Lehre selbst (ἡ ὑπόθεσις ἀπὸ τῆς) erfährt keine Änderung, „die ganze Kirche hat einen und denselben Glauben in der ganzen Welt“².

Dieser allein wahre und lebendigmachende Glaube (sola vera ac vivifica fides, l. 3 praef.) geht zurück auf die Apostel. Sie haben das Evangelium zuerst mündlich verkündigt und später nach Gottes Willen

¹ Lehrb. der Dogmengeschichte⁴ 1, 1909, 361.

² Vgl. Iren., Adv. haer. 3, 3, 1; 3, 4, 1—2. Zu diesen Zeugnissen über die Einheit des Glaubens der Kirche bemerkt Harnack a. a. O. 1, 361 A. 3: „Qui nimis probat nihil probat. Die Überschwenglichkeit im Ausdruck zeigt, daß hier eine dogmatische Theorie wirksam ist. Ihr liegt jedoch die richtige Einsicht zu Grunde, daß die gnostischen Spekulationen den Gemeinden fremd und jüngeren Datums sind.“ Harnack muß natürlich besser wissen, wie es im 2. Jahrhundert mit der Einheit des Glaubens der Kirche bestellt war, als Irenäus. Irenäus aber will gar nichts beweisen und braucht nichts zu beweisen; er verzeichnet nur notorische Tatsachen und darf mit Sicherheit voraussetzen, daß auch seine Gegner nicht wagen werden, diese Tatsachen zu leugnen.

auch in Schriften uns übergeben als die künftige Grundlage und Säule unseres Glaubens (*fundamentum et columnam fidei nostrae futurum*, 3, 1, 1). Glaubensquelle und Glaubensnorm ist demnach die in der Kirche unverändert fortlebende Lehrüberlieferung der Apostel. Hätten die Apostel uns keine Schriften hinterlassen, so würden wir der Richtschnur der Überlieferung folgen müssen, welche sie denjenigen übergaben, denen sie die Kirchen anvertrauten (*oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus committebant ecclesias*, 3, 4, 1). Die Häretiker pflegen nun freilich sowohl dem Beweise aus den Schriften wie der Berufung auf die mündliche Überlieferung mit verschiedenen Ausflüchten zu begegnen. „Wenn sie nämlich aus den Schriften überführt werden, so erheben sie Anklagen gegen die Schriften selbst“ usw. (3, 2, 1); „wenn wir sie aber hinwieder auf die apostolische Überlieferung verweisen, welche durch die Amtsfolgen der Presbyter (*successiones presbyterorum*) in den Kirchen bewahrt wird, so widersetzen sie sich der Überlieferung“ usw. (3, 2, 2). Allein „für alle, welche sehen wollen, ist die Überlieferung der Apostel, welche in der ganzen Welt kundgemacht wurde, in einer jeden Kirche zu erkennen, und wir können diejenigen aufzählen, welche von den Aposteln zu Bischöfen in den Kirchen bestellt worden sind, und ihre Amtsfolgen bis auf uns“ (3, 3, 1).

Diese ununterbrochene Sukzession der Bischöfe (der Träger des kirchlichen Lehramtes) in den von den Aposteln gegründeten Kirchen verbürgt und beweist die Apostolizität der Lehre dieser Kirchen: die Apostel haben nur „ganz vollkommene und untadelhafte Männer“ zu ihren Nachfolgern berufen, und diese haben die Lehre der Apostel als heiliges Erbeil ihren Nachfolgern hinterlassen (3, 3, 1). Weil es jedoch zu weit geführt haben würde, die Amtsfolgen aller Kirchen aufzuzählen, so begnügt Irenäus sich damit, bezüglich „der größten und ältesten und allen bekannten, von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründeten und errichteten Kirche“ (*maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae*) den Beweis zu erbringen, daß die Reihe ihrer Bischöfe ununterbrochen bis auf die Apostel zurückgeht und folglich ihre Lehre apostolischen Charakter in Anspruch nehmen darf. „Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorum (potiorum?) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio“ (3, 3, 2). Und nachdem er nun die römischen Bischöfe von Petrus bis Eleutherus einzeln aufgeführt, schließt Irenäus: „In dieser Ordnung und Abfolge ist die apostolische Überlieferung in der Kirche und die Verkündigung der Wahrheit auf uns gekommen. Und das ist der vollgültigste Beweis (*plenissima ostensio*)

dafür, daß es ein und derselbe lebendigmachende Glaube ist, welcher in der Kirche von den Aposteln her bis jetzt bewahrt und in Wahrheit überliefert worden“ (3, 3, 3).

Der berühmte Satz über die römische Kirche ist leider griechisch nicht erhalten. Der lateinische Text, wie er soeben angeführt wurde, dürfte zu übersetzen sein: „Mit dieser Kirche nämlich muß ihrer höheren Autorität wegen eine jede Kirche, d. h. die Gesamtheit der Gläubigen aller Orte, übereinstimmen, in Verbindung mit welcher immer von den Gläubigen aller Orte die apostolische Überlieferung bewahrt worden ist.“ Der Ausdruck „potentior (potior) principalitas“ mag im Griechischen *ἰσχυροτέρα ἀποστολία* gelautet haben. Die Grundlage der besondern „principalitas“ der römischen Kirche aber bildet jedenfalls die Tatsache der Stiftung dieser Kirche durch „die beiden glorreichsten Apostel“, Petrus, welcher unter den Aposteln die erste Stelle einnahm, und Paulus, welcher unter den Aposteln die erfolgreichste Wirksamkeit entfaltete. Das Wort „convenire“, welches vielleicht einem *συντρέχειν* entspricht, muß nach dem Zusammenhang „übereinstimmen“ heißen, und „necesse est“, *ἀνάγκη* oder *ἀναγκαῖον*, bezeichnet nicht eine sittliche Verpflichtung, sondern eine schlechthinige Notwendigkeit, wie sie mit dem Verhältnisse der übrigen Kirchen zu der römischen Kirche von selbst gegeben ist oder auf göttlicher Anordnung beruht. Der Relativsatz „in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio“, ist in neuerer Zeit häufig auf „omnem ecclesiam“ bezogen worden, so daß sich der Gedanke ergab, mit der römischen Kirche müßten alle übrigen Kirchen übereinstimmen, wofern anders die apostolische Überlieferung in denselben bewahrt worden sei. Diese Auffassung, welcher auch Funk¹ sich anschloß, stößt indessen in dem Worte „semper“ und wiederum in den Worten „ab his qui sunt undique“ auf große Schwierigkeiten. Auch der Tendenz der ganzen Stelle erscheint es angemessener, den Relativsatz, wie es früher üblich war, mit „hanc ecclesiam“ zu verbinden, also auf die römische Kirche zu beziehen, und „in qua“ (*ἐν ᾗ*) mit „in Verbindung mit welcher“ zu übersetzen. An die Bemerkung, mit der römischen Kirche müßten alle andern Kirchen übereinstimmen, wird der Hinweis angeknüpft, daß auch tatsächlich die römische Kirche stets für die gesamte Christenheit das Zentrum und die Quelle der Glaubenseinheit gebildet habe².

¹ Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, 1897, 18 ff.

² Die andern christlichen Kirchen, will Irenäus sagen, pflegten von jeher in wichtigen Streit- und Zweifelsfällen den Rat bzw. die Entscheidung der römischen Kirche einzuholen. Noch in demselben Kapitel, in welchem er von dem Vorrang der römischen Kirche handelt, gedenkt Irenäus der Romreise des hl. Polykarpus (3, 3, 4). Auch Hegesippus begab sich nach Rom, um sich über den wahren Glauben

Eine lehrreiche Parallele liegt in dem Satze des Donatistengegners Optatus von Mileve (*Contra Parmen.* 2, 2), zugleich eines Zeitgenossen und Landsmannes des lateinischen Übersetzers des irenäischen Werkes, vor: „Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur“, d. h. „auf daß in Verbindung mit diesem einen Stuhle die Einheit von allen gewahrt würde“¹.

Daß Irenäus der römischen Kirche einen Vorrang, einen Primat vor allen übrigen Kirchen einräumt, wird begreiflicherweise von niemanden bestritten. Soll aber den Worten volle Gerechtigkeit widerfahren, so wird anerkannt werden müssen, daß dieser Primat nach der Ausdrucksweise späterer Zeiten nicht ein bloßer Ehrenprimat, sondern ein wahrer Jurisdiktionsprimat ist. Mit dem Nachweis des apostolischen Charakters der Lehre der römischen Kirche ist nach Irenäus zugleich auch die Lehre aller andern Kirchen als apostolisch dargetan, weil alle andern Kirchen notwendig dasselbe lehren müssen wie die römische Kirche. Der Glaube der römischen Kirche gilt ihm also als der Glaube der Gesamtkirche, und mit der römischen Kirche übereinstimmen heißt mit der Gesamtkirche überein-

zu erkundigen, und Irenäus selbst überbrachte Papst Eleutherus ein Schreiben des Klerus von Lyon betreffend den Montanismus und verhandelte brieflich mit Papst Viktor über die Osterfeier.

¹ Ein Eingriff in den handschriftlich beglaubigten Wortlaut des Relativsatzes „in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio“ ist unnötig und deshalb unzulässig. Morin, *Une erreur de copiste dans le texte d'Irenée sur l'église romaine: Revue Bénéd.* 25, 1908, 515—520, wollte die Worte „qui sunt undique“ als Doublette (vorher hieß es: „eos qui sunt undique fideles“) gestrichen und „ab his“ proleptisch auf „apostoli“ bezogen wissen. Dörholt (*Theol. Revue* 1909, 94 f; vgl. jedoch *Theol. Revue* 1910, 255 f) stimmte der Streichung der Worte „qui sunt undique“ zu, während er „ab his“ einem *ἀπὸ πάντων* gleichsetzte und „von da an“ übertrug. D'Herbigny, *Sur le second 'qui sunt undique' dans le texte d'Irenée* 3, 3, 2: *Revue Bénéd.* 27, 1910, 103—108, will „ab his qui sunt undique“ in „ab episcopis qui sunt undecim“ abändern und unter diesen elf Bischöfen die gleich darauf von Irenäus aufgezählten elf Nachfolger des hl. Petrus verstehen. — Auch die Annahme eines Übersetzungsfehlers in dem überlieferten Texte dürfte abzulehnen sein. Nach Mausbach (*Theol. Revue* 1909, 126) würde „ab his qui sunt undique“ einem griechischen *ἀπὸ τῶν πανταχόθεν* entsprechen, *ἀπὸ* aber würde verlesen sein aus *ἐπεὶ*, und der ursprüngliche Sinn wäre: „In ihr ist nämlich stets für die Christen allerwärts (zum Besten der Christen) die von den Aposteln stammende Überlieferung bewahrt werden.“ Nach Stiglmayr (*Der Katholik* 1909, 2, 401—405) wäre „in qua“ Wiedergabe eines *ἐν τῇ* (nicht *ἐν τῷ*) und deshalb zu übersetzen: „in Gemäßheit mit“, „im Einklang mit“. Nach Gutberlet (*Der Katholik* 1910, 1, 237 f) wäre „conservata est“ Übersetzungsfehler für „observata est“ (*τηρηθησκει*), weil Irenäus sagen wolle: „In der römischen Kirche haben immer alle Kirchen des Erdkreises die apostolische Tradition beobachtet, sie kennen zu lernen gesucht, um mit ihr übereinzustimmen.“

stimmen. Damit ist noch nicht explicite, wohl aber implicite ausgesprochen, daß die römische Kirche die höchste und letzte Instanz in Glaubenssachen darstellt und daß sie der Gesamtheit der Gläubigen gegenüber eine maßgebende Lehrautorität besitzt.

Auf die Schriften, in welchen die Apostel das Evangelium niederlegten, kommt Irenäus häufiger zurück. Eine bestimmte Bezeichnung für den ganzen Komplex dieser Schriften hat er noch nicht. Im Gegensatz zu den Schriften des Alten Testaments nennt er dieselben einmal schlechtweg „*evangelia*“ (*universae scripturae, et prophetiae et evangelia*, 2, 27, 2), während er anderswo zwei Gruppen neutestamentlicher Schriften unterscheidet: *τὰ εὐαγγελικά καὶ τὰ ἀποστολικά* (1, 3, 6). Die erste Gruppe umfaßt die vier Evangelien, und zwar in der heute üblichen Reihenfolge (3, 1, 1), in Verbindung miteinander auch das viergestaltige, aber von einem Geiste durchwehte Evangelium genannt (*τετραμόρφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ ᾧ πνεύματι συνεχόμενον*, 3, 11, 8). Diese Evangelien sind *λόγια τοῦ θεοῦ* (1, 8, 1), *θεῖαι γραφαί* (2, 27, 1), „*dominicae scripturae*“ (5, 20, 2), und ihr Ansehen ist in der ganzen Christenheit so tief und fest begründet, daß selbst die Häretiker sie als Beweisquellen für ihre Lehre zu benutzen versuchen (*tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam*, 3, 11, 7), wiewohl das Wahrzeichen aller Irrlehre, der Widerspruch und die Verwirrung, wieder darin zu Tage tritt, daß die Ebioniten nur das Matthäusevangelium gelten lassen wollen, die Marcioniten nur das Lukasevangelium, die Doketen nur das Markusevangelium, die Valentinianer endlich dem Johannesevangelium den Vorzug geben, zugleich aber sich rühmen, noch mehr Evangelien zu besitzen, als es ihrer in Wirklichkeit gibt (3, 11, 7; vgl. 3, 11, 9). Es kann ja doch nicht mehr und nicht weniger Evangelien geben als gerade vier. Wie die Welt vier Himmelsgegenden und vier Hauptwindrichtungen hat, so muß die über die ganze Erde ausgebreitete Kirche auf vier Säulen ruhen, den vier Evangelien, gleichsam Säulen, welche Geist und Leben hauchen. Und wenn nach Ezechiel dem Propheten (1, 4 ff; 10, 1 ff) vier Cherubim den Herrscherwagen des Allmächtigen stützen und nach dem Seher der Apokalypse (4, 6 ff) hinwiederum vier geheimnisvolle Wesen den Thron Gottes umstehen, so hat das Alte Testament vorausgesagt und das Neue Testament bestätigt, daß in der Fülle der Tage ein Viergespann von Evangelien den Herrn durch die Erdenräume tragen soll (3, 11, 8)¹. Den Umfang des zweiten Teiles des Neuen Testa-

¹ Irenäus kennt also auch schon die Deutung der vier Cherubgestalten auf die vier Evangelien. Er verteilt die Symbole in der Weise, daß er Johannes den Löwen, Lukas das Rind, Matthäus den Menschen und Markus den Adler zu-

mentes, der *ἀποστολική*, hat Irenäus nicht näher abgegrenzt. Indessen gebraucht er als gleichwertig mit den Evangelien die Apostelgeschichte, die Briefe des hl. Paulus, auch die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief, ferner den Jakobusbrief, den ersten Petrusbrief, den ersten und zweiten Johannesbrief sowie endlich die Apokalypse. Von den Paulusbriefen wird nur der kleine Brief an Philemon nicht angezogen. Den Hebräerbrief zitierte Irenäus, wie Eusebius hervorhebt, auch in dem verlorengegangenen „Buche verschiedener Reden“ (s. Abs. 4, i); doch hat er diesen Brief laut Stephanus Gobarus (bei Phot., *Bibl. cod.* 232) dem hl. Paulus abgesprochen¹.

So oft und nachdrücklich Irenäus den Gnostikern gegenüber die Einheit Gottes betonen muß, so spricht er doch auch wiederholt von der Dreiheit der Personen. „Es ist immer bei Gott (*adest Deo*) das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch welche und in welchen (*per quos et in quibus*) er alles frei und selbständig gemacht hat, zu welchen er auch spricht, wenn er sagt (*Gn* 1, 26): ‚Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis‘“ (4, 20, 1). Die von den späteren griechischen Theologen *περιχώρησις* genannte wechselseitige Durchdringung der göttlichen Personen ist in den Worten angedeutet: „Durch den Sohn, welcher im Vater ist und den Vater in sich hat (*qui est in patre et habet in se patrem*), ist der Gott, der da ist (*Ex* 3, 14), kundgemacht worden“ (3, 6, 2). Die den Apologeten so geläufige Vergleichung der Zeugung des Sohnes durch den Vater mit der Aussprache eines inneren Wortes erklärt Irenäus für unpassend und unrichtig, weil die Ewigkeit des Sohnes aufhebend (2, 13, 8; 2, 28, 5); das Geheimnis dieser Zeugung durchschaut nur der zeugende Vater und der gezeugte Sohn (*solus qui generavit pater et qui natus est filius*, 2, 28, 6)². In der Zeit ward der Sohn Gottes Sohn der Jungfrau. Fälschlich behaupten die Häretiker, Jesus, welcher aus Maria geboren worden, sei ein anderer als Christus, welcher aus der Höhe herniedergestiegen. „Sonst hätte Matthäus (1, 18) wohl sagen können: ‚mit der Geburt Jesu aber verhielt es sich also‘; allein die Fälscher voraussehend und ihrer Truglist vorbauend sagte der Heilige Geist durch Matthäus (*Spiritus sanctus per Matthaem ait*): ‚mit der Geburt Christi aber verhielt es sich also‘, und dieser sei der Emmanuel (*Mt* 1, 22 f), damit wir ihn nicht für einen bloßen Menschen hielten . . . und nicht meinten, Jesus sei ein anderer als Christus, sondern wüßten, daß es einer und

weist. Vgl. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 2, 1883, 257—275: „Die Tiersymbole der Evangelisten“.

¹ Die *Demonstratio praedic. apost.* hat keine neuen Aufschlüsse über den neutestamentlichen Kanon des Irenäus gebracht.

² Über die Trinitätslehre des Irenäus ist auch *Demonstr. praedic. apostol.* 6 ff zu vergleichen.

derselbe ist“ (3, 16, 2). Er mußte Gott und Mensch zugleich sein in einer Person. Denn wenn nicht ein Mensch den Widersacher des Menschen besiegt hätte, so wäre der Feind nicht in der rechten Weise (*δίκαιως*) besiegt worden. Und wiederum, wenn nicht Gott das Heil geschenkt hätte, so hätten wir es nicht sicher (*βεβαίως*, 3, 18, 7). „Dazu ist das Wort Gottes Mensch geworden, daß der Mensch, das Wort aufnehmend und die Sohnschaft empfangend, Sohn Gottes würde“ (3, 19, 1; der Text ist etwas zweifelhaft).

Auch der jungfräulichen Mutter weist Irenäus, ähnlich wie Justin der Märtyrer (*Dial. c. Tryph.* 100), eine Stelle im Erlösungswerke an. „Wie Eva, da sie zwar einen Mann, Adam, hatte, aber doch noch Jungfrau war . . ., durch ihren Ungehorsam sich selbst und dem gesamten Menschengeschlechte Ursache des Todes geworden ist, so ist Maria, da sie auch einen ihr vorherbestimmten Mann hatte und doch Jungfrau war, durch ihren Gehorsam sich selbst und dem gesamten Menschengeschlechte Ursache des Heiles (*causa salutis*) geworden“ (3, 22, 4). „Wie Eva durch Engelsrede sich verführen ließ, Gott zu entfliehen, indem sie sein Wort übertrat, so erhielt auch Maria durch Engelsrede die frohe Botschaft, daß sie Gott tragen sollte, indem sie seinem Worte gehorchte. Und wenn jene Gott ungehorsam war, so ließ diese hingegen sich raten, Gott gehorsam zu sein, damit die Jungfrau Maria die Beisteherin (*advocata*) der Jungfrau Eva würde. Und wie das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau an den Tod gekettet wurde, so wird es durch eine Jungfrau errettet, indem die Wagschalen gleichgestellt sind, Jungfrauen-Ungehorsam aufgewogen durch Jungfrauen-Gehorsam“ (5, 19, 1). Dem „*advocata*“ der lateinischen Übersetzung entsprach im Urtexte sehr wahrscheinlich ein *παρούχης*. Dem Sinne nach ist „*advocata*“ so viel wie „*causa salutis*“ (3, 22, 4). Das Wort bleibt denkwürdig, weil es in die kirchliche Liturgie Eingang fand (*advocata nostra*).

Alten Rufes erfreuen sich auch die Ausführungen des hl. Irenäus über die heilige Eucharistie. Aus der realen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Sakramente, welche von den Gnostikern zugestanden wurde, folgert Irenäus sowohl die wahre Menschwerdung dessen, welcher seinen Leib und sein Blut zum Genusse darreicht, wie auch die leibliche Auferstehung dessen, welcher durch den Genuß dieser Speise selbst ein Glied des unverweslichen Leibes Christi wird. Ist Christus nicht Mensch geworden, „so ist der Kelch der Eucharistie nicht die Gemeinschaft seines Blutes, und das Brot, welches wir brechen, nicht die Gemeinschaft seines Leibes. Denn alles Blut kommt aus den Adern und dem Fleische und der übrigen menschlichen Substanz, welche das Wort Gottes wahrhaft angenommen hat“ (5, 2, 2). „Wie aber können sie anderseits sagen, daß das Fleisch in Verwesung übergehe und nicht des Lebens teilhaftig werde, wenn dasselbe sich

nährt von dem Leibe und dem Blute des Herrn?“ (4, 18, 5.) „Wie können sie sagen, das Fleisch sei nicht empfänglich für das Geschenk Gottes, welches ewiges Leben ist, wenn dasselbe sich nährt von dem Leibe und Blute des Herrn und sein Glied ist?“ (5, 2, 3.) Die Art und Weise der Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut wird nur im vorübergehen gestreift. Das Brot „empfängt die Anrufung Gottes“ (*προσλαμβάνόμενος τῆν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ*, 4, 18, 5); der Kelch und das Brot „nehmen das Wort Gottes auf“ (*ἐπιπέμπεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, 5, 2, 3). Um so einläßlicher wird der Opfercharakter der heiligen Eucharistie erörtert (4, 17—18).

Über die Lehre des hl. Irenäus im allgemeinen handeln, abgesehen von den schon Abs. 1 angeführten Autoren, A. Dufoureq, *Saint Irénée*, Paris 1905; *La Pensée chrétienne*. P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris 1908, 8°. P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 195—276; „Le catholicisme de St. Irénée“. Vgl. J. Werner, *Der Paulinismus des Irenäus*. Eine kirchen- und dogmengeschichtl. Untersuchung über das Verhältnis des Irenäus zu der paulinischen Briefsammlung und Theologie: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 6, 2, Leipzig 1889. Sv. A. Becker, *Ἡ ἀλήθεια τῆς ἀληθείας*, *Regula veritatis* eller Sandhedens Regel, et Bidrag til Belysning of dette Udtrykts Forekomst og Betydning hos Irenaeos, Kopenhagen 1910, 8°.

Zu den Äußerungen des hl. Irenäus über die römische Kirche im besondern s. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1864, 598 bis 627; „Irenäus über den Primat der römischen Kirche“. *Acta et decreta ss. Concil. recent. Collectio Lacensis* 4, Frib. Brig. 1873, v—xxxiv; „S. Irenaei de ecclesiae Romanae principatu testimonium“. Fr. X. Funk, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen* 1, 1897, 1—23; „Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus“. H., *Das Zeugnis des hl. Irenäus für den Primat des römischen Bischofs*: *Hist.-pol. Blätter* 94, 1884, 875—896. A. Harnack, *Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche*: *Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss.* zu Berlin 1893, 939—955. J. Chapman, *Le témoignage de St. Irénée en faveur de la primauté romaine*: *Revue Bénéd.* 12, 1895, 49—64 (gegen Harnack). H. Boehmer, *Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche*: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 7, 1906, 193—201. C. A. Kneller, *Der hl. Irenäus und die römische Kirche*: *Stimmen aus Maria-Laach* 76, 1909, 402—421. L. Salvatorelli, *La 'principalitas' della Chiesa Romana in Ireneo ed in Cipriano*, Roma 1910, 8°.

Über Irenäus' neutestamentlichen Kanon s. A. Camerlijnek, *St. Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain 1896, 8°. J. Kaczmarczyk, *Ireneusz z Lugdunu a nacze ewangielie*, Kraków 1901, 8°. F. S. Gutjahr, *Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums aufs neue untersucht*: *Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz*, Graz 1904, 8°. Fr. Gr. Lewis, *The Irenaeus Testimony to the Fourth Gospel, its extent, meaning and value*, Chicago 1908, 8°.

J. Kunze, *Die Gotteslehre des Irenäus*, Leipzig 1891, 8°. — L. Duncker, *Des hl. Irenäus Christologie, im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren dargestellt*, Göttingen 1843, 8°. — E. Klebba,

Die Anthropologie des hl. Irenäus, eine dogmenhistorische Studie: Kirchengeschichtl. Studien 2, 3, Münster i. W. 1894. J. Koerber, S. Irenaeus de gratia sanctificante (Diss. inaug.), Wirceburgi 1865, 8°. G. Molwitz, De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate (Diss. inaug.), Dresdae 1874, 8°. F. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung: Der Katholik 1905, 1, 46—71. J. Stuffer, Die Sündenvergebung bei Irenäus: Zeitschr. f. kath. Theologie 32, 1908, 488—497 (gegen H. Koch in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ usf. 9, 1908, 35—46). J. Rivière, La doctrine de St. Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption: Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 1, 1911, 169—200. Le même, Le démon dans la théologie rédemptrice de St. Irénée: Recherches de science relig. 4, 1913, 57—60. — L. Hopfenmüller, S. Irenaeus de eucharistia (Diss. inaug.), Bambergae 1867, 8°. J. W. Fr. Höfling, Die Lehre des Irenäus vom Opfer im christlichen Kultus (Progr.), Erlangen 1840, 8°. — M. Kirchner, Die Eschatologie des Irenäus: Theol. Studien und Kritiken 36, 1863, 315—358. L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vorniëanischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 219—263: „Die Verteidigung und Entwicklung der offenbarten Eschatologie durch Irenäus“. — H. G. Erbkam, De S. Irenaei principiis ethicis (Progr.), Regiomonti 1856, 8°.

§ 32. Antimontanisten.

(1. Vorbemerkung. 2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192 193. 3. Apollonius. 4. Cajus von Rom. 5. Ein Unbekannter.)

1. Vorbemerkung. — Nach Eusebius (Hist. eccl. 4, 27; 5, 16, 1) ist Bischof Claudius Apollinaris von Hierapolis in Kleinasien gewesen, welcher von kirchlicher Seite den literarischen Kampf gegen den Montanismus eröffnete. Die betreffende Schrift hat sich an einer früheren Stelle als ein kirchliches Sendschreiben erwiesen, dessen Erlaß in die Jahre 170—175 gefallen sein mag (s. § 21). Nicht lange nachher¹ veröffentlichte Miltiades den gleichfalls früher schon (§ 20) erwähnten Nachweis, daß ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe (περὶ τοῦ μὴ ὀρεῖν προφήτην ἐν ἐκστασει λαλεῖν). Damit war bereits die Frage herausgestellt, welche in der späteren Polemik zwischen Katholiken und Montanisten die Hauptrolle gespielt hat: das ekstatische Reden der montanistischen Propheten. Eben die mit Bewußtlosigkeit oder Raserei verbundene Ekstase, welche den Montanisten den Finger Gottes und die Reinheit und Wahrheit der Offenbarung zu verbürgen schien, eben sie wurde von den Katholiken als das verräterische Zeichen der Pseudopropheteie gebrandmarkt. Noch Tertullian erklärt: „In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deum loquitur, necesse

¹ „Ungefähr gleichzeitig“, sagt Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 5, 55. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 364 380, widerspricht sich selbst, indem er Apollinaris als den ältesten literarischen Gegner der Montanisten bezeichnet und gleich darauf die Schrift des Miltiades gegen die Montanisten erheblich früher ansetzt als das Sendschreiben des Apollinaris.

est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos (Montanisten) et psychicos (Psychiker = Katholiken) quaestio est“ (Adv. Marc. 4, 22).

Über die antimontanistischen Schriften des 2. Jahrhunderts im allgemeinen s. die § 29 angeführte Literatur, insbesondere G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 8^o, und Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., Tl 5, Erlangen 1893, 3—57. Vgl. auch Fr. Leitner, Die prophetische Inspiration (Biblische Studien 1, 4—5), Freiburg i. Br. 1896, 114—132. P. de Labriolle, La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique: Revue d'hist. et de litt. relig. 11, 1906, 97—145. Ders., „Mulieres in ecclesia taceant“, un aspect de la lutte antimontaniste: Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét. 1, 1911, 3—25 103—123; vgl. 292—298.

2. Ein Anonymus aus dem Jahre 192/193. — Besonders zu bedauern ist der Untergang einer Schrift gegen den Montanismus, aus welcher Eusebius (Hist. eccl. 5, 16—17) umfangreiche Mitteilungen macht, ohne jedoch den Verfasser zu nennen. Diese Schrift umfaßte drei Bücher und bot außer einer Bekämpfung der montanistischen Lehre auch eine eingehende Darstellung der Geschichte der montanistischen Propheten. Die Entstehungszeit ergibt sich aus den Exzerpten bei Eusebius mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit. Der Verfasser selbst bemerkt gelegentlich, er schreibe zu einer Zeit, zu welcher das Reich sowohl wie die Kirche schon mehr als 13 Jahre lang sich eines ungetrübten Friedens erfreut hatten, und zu welcher Maximilla, die montanistische Prophetin, schon 13 oder 14 Jahre lang zu den Toten zählte (5, 16, 19; 5, 17, 4). Jene lange Friedensperiode kann nur die Zeit des Kaisers Commodus, etwa mit Einschluß der letzten Jahre seines Vorgängers Mark Aurel, sein; gleich nach des Commodus Tode am 31. Dezember 192 begannen die Kämpfe der Kronprätendenten. Die Schrift muß deshalb spätestens zu Beginn des Jahres 193 verfaßt und Maximilla muß 179 gestorben sein. Der Verfasser war ein kleinasiatischer Geistlicher, Bischof oder Priester; er ist einmal persönlich zu Ancyra in Galatien mit Erfolg gegen den Montanismus in die Schranken getreten (5, 16, 4), und er bezeichnet einen Presbyter Zotikus von Otrus im östlichen Phrygien als seinen „Mitpriester“ (τὸν συμπεραστέρου ἡμῶν, 5, 16, 5). Seinen Namen aber hat schon Eusebius offenbar nicht mehr gekannt, und es fehlen die Mittel, diese Lücke auszufüllen. Wenn Hieronymus den Ungenannten mit dem Antignostiker Rhodon identifiziert (De vir. ill. 37 39), so ist dies nur eine Mutmaßung, welche keinen Wert beanspruchen kann, weil Hieronymus die fragliche Schrift augenscheinlich nur aus Eusebius kennt (vgl. § 30, 4). Rufinus suchte den Verfasser in Apollinaris von Hierapolis (Interpret. Eus. a. a. O.); „moderne Unachtsamkeit“¹ wollte denselben gar in dem Montanisten Asterius Urbanus

¹ Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. Tl 5, 14 f.

(§ 29) wiederfinden. Gewidmet war die Schrift einem Freunde des Verfassers namens Avircius Marcellus (5, 16, 3), und dieser Avircius Marcellus ist höchstwahrscheinlich jener Abercius von Hieropolis (nicht Hierapolis) unweit Otrus im östlichen Phrygien, welcher durch seine selbstverfaßte Grabschrift Berühmtheit erlangt hat (s. § 39).

Die von Eusebius mitgeteilten Fragmente der Schrift des Anonymus auch bei Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. 2, 2, 181—217; bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3, 273—277; Migne, *PP. Gr.* 10, 145—156. Vgl. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus* 27—29. Zahn, *Forschungen* usf. 5, 13—21. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 240 f.; 2, 1, 364—369.

3. Apollonius. — Außer der Schrift des Ungenannten hat Eusebius namentlich die Schrift eines gewissen Apollonius gegen die Montanisten als Quelle für seine Darstellung der Geschichte der phrygischen Häresie benutzt (*Hist. eccl.* 5, 18). Diesen zweiten Gewährsmann führt der Kirchenhistoriker als „kirchlichen Schriftsteller“ ein (*ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς*, 5, 18, 1), ohne Näheres über seine Personalien anzugeben. Jedenfalls ist auch des Apollonius Heimat in Kleinasien zu suchen, wengleich der Verfasser des „*Praedestinatus*“, welcher Apollonius zum Bischof von Ephesus macht (1, 26 27 86), nur sehr wenig Vertrauen verdient. Apollonius selbst gab an, daß zur Zeit der Abfassung seiner Schrift 40 Jahre seit dem ersten Auftreten des Montanus verflossen seien (*Eus. a. a. O.* 5, 18, 12). Nach Zahn und Harnack ist Montanus 157 (156) aufgetreten und hat Apollonius 197 (196) geschrieben¹. Die Schrift setzte sich die Aufgabe, einmal die montanistischen Weissagungen als falsch zu erweisen und sodann auch den Lebenswandel der montanistischen Propheten ans Licht zu stellen (*ebd.* 5, 18, 1), und diesen letzteren Abschnitten hat Eusebius verschiedene Stellen entnommen, welche schwere Anklagen gegen die Häupter des Montanismus erheben. Laut Hieronymus hat Tertullian im siebten Buche seines verlorengegangenen Werkes über die Ekstase (*περὶ ἐκστασεως*) sich speziell gegen Apollonius gewandt und dessen Anklagen zu entkräften gesucht (*Hier., De vir. ill.* 40 53).

Die von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke bei Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. 2, 1, 463—485; Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 2, 199 f.; Migne, *PP. Gr.* 5, 1381—1386. Vgl. Bonwetsch *a. a. O.* 29 f.; Zahn *a. a. O.* 5, 21—28; Harnack *a. a. O.* 1, 241; 2, 1, 370 f.

4. Cajus von Rom. — Dem römischen Montanisten Proklus (§ 29) ist sein Landsmann und Zeitgenosse Cajus mit einer in die Form eines Dialoges gekleideten Streitschrift entgegengetreten, aus welcher Eusebius einige Zitate mitteilt (*Hist. eccl.* 6, 20; vgl. 2, 25, 6—7; 3, 28, 1—2; 3, 31, 4). Eusebius fügt bei, der Dialog sei zu

¹ Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. *TI* 5, 55 f. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 380 f.

Rom unter Papst Zephyrinus (199—217) geschrieben worden und der Verfasser sei ein kirchlicher und ein sehr gelehrter Mann gewesen (*ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ*, 2, 25, 6; *λογιώτατος ἀνὴρ*, 6, 20, 3). Die erstere Bezeichnung setzt nicht notwendig geistlichen Charakter voraus.

Eine Ergänzung und Erläuterung haben die Mitteilungen des Eusebius durch die 1888 von J. Gwynn herausgegebenen Fragmente einer Schrift des hl. Hippolytus erfahren. Die früher verschieden gedeutete Äußerung des Verfassers des Dialoges über eine Apokalypse Cerinths (bei Eus. a. a. O. 3, 28, 1—2) wird durch jene Fragmente in authentischer Weise dahin erklärt, daß Cajus die kanonische Johannesapokalypse für ein Werk des Gnostikers Cerinth ausgab, welches ein tausendjähriges Reich voll fleischlicher Genüsse lehre und damit zu den als kanonisch und apostolisch anerkannten Schriften in Widerspruch trete. Diese Bekämpfung der Apokalypse durch Cajus gab Hippolytus zur Abfassung seiner „Kapitel gegen Cajus“ Anlaß, und in den von Gwynn entdeckten Fragmenten dieser Kapitel liegen noch fünf Proben der von Cajus an der Apokalypse geübten Kritik vor.

Wahrscheinlich hat aber auch die freilich nur dem Namen nach bekannte Schrift des Hippolytus „Zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes“ ihre Spitze gegen Cajus gekehrt. Mit der Apokalypse verwarf Cajus zugleich auch das Johannesevangelium. Ohne Zweifel ließ er sich von der Absicht leiten, den Montanisten die Stützen zu entreißen, welche sie am Johannesevangelium für ihre Lehre vom Parakleten und an der Apokalypse für ihren Chiliasmus zu haben schienen.

Auch Dionysius von Alexandrien hat in seiner nicht mehr erhaltenen Schrift über die Verheißungen (*περὶ ἐπαγγελιῶν*), nach Ausweis der durch Eusebius geretteten Bruchstücke, auf den Dialog des Cajus Bezug genommen und dessen Behauptungen über die Herkunft der Apokalypse abgewiesen. Die von Dionysius angezogenen früheren Kritiker der Apokalypse (*τῶν πρὸ ἡμῶν*, bei Eus. a. a. O. 7, 25, 1) sind die Gesinnungsgenossen des Cajus oder auch Cajus allein¹. Hieronymus hat seine Nachrichten über Cajus (De vir. ill. 59) sämtlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt. Photius hingegen bringt auf Grund von Randbemerkungen, welche er in seinem Exemplare der Schrift des hl. Hippolytus über das Wesen des Universums (*περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*) fand, mehrere über Eusebius hinausgehende Angaben (Bibl. cod. 48), Angaben, welche indessen durchaus unrichtig sind, weil sie samt und sonders auf einer Verwechslung des Antimontanisten Cajus mit Hippolytus bzw. dem Verfasser der „Philosophumena“ beruhen. Cajus, behauptete der Autor jener Rand-

¹ Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 227 ff; 2, 950.

bemerkungen, sei der Verfasser des „Labyrinths“, d. i. der Philosophumena, und deshalb auch der Verfasser der (laut Philos. 10, 32 derselben Feder entfloßenen) Schrift über das Wesen des Universums. Cajus sei unter Viktor und Zephyrinus Presbyter der römischen Kirche gewesen, sei aber auch zum Heidenbischof (ἐθνῶν ἐπίσκοπον) geweiht worden (wahrscheinlich ein Mißverständnis der Aussagen des Verfassers der Philosophumena über seine Lebensverhältnisse; eine Ordination zum „Heidenbischof“ oder „episcopus i. p. i.“ ist für das 3. Jahrhundert etwas Unerhörtes). Cajus sei endlich auch der Verfasser der Schrift gegen die Häresie Artemons (welche sehr wahrscheinlich gleichfalls Hippolytus zuzueignen ist). Diese Angaben haben in den Verhandlungen über den Verfasser der Philosophumena nicht geringe Verwirrung angerichtet. Mit Berufung auf Photius bzw. seinen Gewährsmann wurde das Werk für Cajus in Anspruch genommen. Als unbestreitbares Eigentum verbleibt Cajus nur der Dialog gegen Proklus.

Sammlungen von Cajusfragmenten bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 2, 123—158; Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 203—208; Migne, PP. Gr. 10, 25—36. Von den Fragmenten der Kapitel des hl. Hippolytus gegen Cajus, ihren Ausgaben und Bearbeitungen, soll später, bei Hippolytus, die Rede sein. Vgl. über Cajus C. P. Caspari, Ungedruckte usf. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christiania 1875, 374—377. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 985—991. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 601—603. Über die Worte des Cajus an Proklus: „Ich kann die Grabstätten (τὰ τφβπατα) der Apostel (Petrus und Paulus) zeigen“ usw. (Eus., Hist. eccl. 2, 25, 7) handelte Zisterer, Die Apostelgräber nach Cajus: Theol. Quartalschr. 74, 1892, 121—132.

Epiphanius (Haer. 51) spricht von häretischen Alogern, welche aus Anlaß des Kampfes gegen den Montanismus die Schriften des Apostels Johannes verwarfen und für Machwerke Cerinths erklärten. Den Namen ἄλογοι hat er selbst erst, wie er wiederholt erklärt, diesen Häretikern beigelegt, und zwar deshalb, weil dieselben den von Johannes gepredigten Logos nicht annahmen. Auf Grund älterer Quellenschriften aber hat er einige Exzerpte aus anscheinend anonymen kritisch-exegetischen Abhandlungen der Aloger über und gegen das Johannesevangelium und die Apokalypse mitteilen können. Vgl. Zahn a. a. O. 1, 220 ff.; 2, 967 ff. Ders., Forschungen usf. 5, 35 ff. Harnack a. a. O. 1, 243; 2, 1, 376 ff. — Daß die Quellenschriften, welche Epiphanius benutzte, verlorengegangene Schriften des hl. Hippolytus gewesen sind, haben schon Zahn und Harnack erkannt. Hippolytus aber scheint da, wo Epiphanius die Aloger einsetzt, einzig und allein Cajus von Rom im Auge gehabt zu haben. Es legt sich deshalb der Schluß nahe, daß die Aloger alle auf eine einzige Persönlichkeit, die des Cajus, zurückzuführen sind. So P. Ladeuze, Caius de Rome le seul Aloge connu: Mélanges Godefroid Kurth, Liège 1908, 2, 49—60.

5. Ein Unbekannter. — In dem Berichte des hl. Epiphanius über die Montanisten (Haer. 48, 1—13) ist eine alte Schrift benutzt, welche gleichfalls die montanistische Prophetie und insbesondere das ekstatische Reden einer scharfen Verurteilung unterzog. Über die

Herkunft dieser Schrift beobachtet Epiphanius Schweigen; dieselbe scheint jedoch mit keiner der bisher genannten antimontanistischen Schriften identifiziert werden zu dürfen. Voigt¹ hat sie auf Grund eingehender Untersuchungen als mutmaßliches Eigentum Rhodons, des Antignostikers, bezeichnet. Rolffs² hingegen ist zu dem Resultate gelangt, sie sei Hippolytus zuzuweisen, aber von dessen Abhandlung über die Gnadengaben (*περὶ χάρισμάτων*) zu unterscheiden. Beide Hypothesen unterliegen schweren Bedenken. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die verlorengegangene Abhandlung Hippolyts über die Gnadengaben wenigstens zum Teil der Bekämpfung des Montanismus gewidmet war. Eine andere Schrift Hippolyts aber, welche ihre Spitze gegen den Montanismus gekehrt hätte, ist nicht bezeugt. Ebenso wenig läßt sich ein Beweis dafür erbringen, daß Rhodon eine gegen den Montanismus gerichtete Schrift veröffentlicht habe. Hieronymus (De vir. ill. 37 39), auf welchen Voigt sich beruft, hat, wie schon bemerkt (§ 30, 4), in der Eile Rhodon mit dem Anonymus bei Eus., Hist. eccl. 5, 16—17, verwechselt.

H. G. Voigt, Quae sint indicia veteris ab Epiphano in relatione de Cataphrygibus (Pan. haer. 48) a secunda paragrapho usque ad tertiam decimam usurpati fontis (Diss. inaug.), Regiomonti 1890, 8°. Ders., Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Die Berichte des Epiphanius über die Kataphryger und Quintillianer untersucht, Leipzig 1891, 8°. E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Eine quellenkritische Untersuchung, Leipzig 1895: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altheistl. Lit. 12, 4.

§ 33. Schreiben kirchlicher Obern in Sachen des Montanismus und des Gnostizismus.

(1. Papst Soter. 2. Papst Eleutherus. 3. Papst Viktor I. 4. Papst Zephyrinus. 5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossos. 6. Serapion von Antiochien.)

1. Papst Soter. — Seit Klemens von Rom ist Soter (etwa 166—174) der erste Papst, von welchem wir wissen, daß er einen Brief geschrieben hat, und zwar wiederum einen Brief an die Gemeinde zu Korinth, wahrscheinlich begleitet von einer Liebesgabe. Dies ersehen wir aus dem bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 23, 10—12; 2, 25, 8) bruchstückweise aufbewahrten Antwortschreiben des Bischofs Dionysius von Korinth. Die Hypothese Harnacks, der Brief Soters

¹ Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, Leipzig 1891, 208—233. Ebenhier bespricht Voigt auch die früher geäußerten Vermutungen über den Verfasser der Schrift. Lipsius hatte den Anonymus bei Eus., Hist. eccl. 5, 16—17, Bonwetsch hatte Hippolytus *περὶ χάρισμάτων*, Hilgenfeld hatte Apollonius in Vorschlag gebracht usw.

² Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Leipzig 1895, 99 ff 122 ff.

sei in dem sog. zweiten Korintherbriefe des hl. Klemens noch erhalten, soll weiter unten (§ 38) gewürdigt werden. Daß Papst Soter auch ein Buch (*librum*) gegen die Montanisten verfaßt und Tertullian dieses Buch bekämpft habe, berichtet nur der Verfasser des „*Praedestinatus*“ (1, 26; vgl. 86), und der Verfasser des *Praedestinatus* ist kein vertrauenerweckender Gewährsmann. Indessen hat Zahn es wahrscheinlich gemacht, daß diese Angabe doch einen historischen Kern birgt, insofern nämlich, als Soter allerdings in einem Sendschreiben gegen den Montanismus Stellung genommen zu haben scheint. Tertullian erzählt von einem nicht mit Namen bezeichneten römischen Bischof, derselbe habe die Prophetien des Montanus, der Prisca und der Maximilla anerkannt und infolgedessen den Gemeinden Asiens und Phrygiens den Frieden angeboten, sei dann aber durch Praxeas, welcher von Asien nach Rom kam, zu einer Änderung seines Urteils bestimmt worden. Praxeas habe die Propheten und ihre Gemeinden beim Papste verleumdet und die Gutachten der Vorgänger des Papstes in Schutz genommen (*falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum eius auctoritates defendendo*), und unter dem Eindruck dieser Vorstellungen habe der Papst die bereits erlassenen Friedensbriefe (*litteras pacis*) widerrufen und die Absicht, die neue Prophetie gutzuheißen, fallen gelassen (Tert., *Adv. Prax.* 1). Dieser Papst ist nach den scharfsinnigen Darlegungen Zahns wahrscheinlich Viktor I. gewesen, und die „*praecessores*“ dieses Papstes, welche abfällig über den Montanismus geurteilt hatten, müssen Viktors Vorgänger Soter und Eleutherus gewesen sein.

Th. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 5, 1893, 43—54. Über den „*Praedestinatus*“ und seine Nachricht vgl. auch A. Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II.: Texte und Untersuchungen* usf. 13, 1, Leipzig 1895, 44—49. Unechte „*epistolae et decreta*“ unter Soters Namen, Pseudo-Isidorische Dekretalen und anderes, bei Mansi, *SS. Conc. Coll.* 1, Florentiae 1759, 687—692; Migne, *PP. Gr.* 5, 1133—1140. Eine deutsche Übersetzung bei S. Wenzlowsky, *Die Briefe der Päpste* usf. übersetzt 1, Kempten 1875, 247—256. Vgl. noch P. Coustant, *Epistolae Rom. Pontificum etc.* 1, Paris. 1721, 75—86. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 589 f.

2. Papst Eleutherus. — Daß Eleutherus (etwa 174—189) die neue Prophetie verworfen hat, ist auch aus Eusebius zu erschen. Irenäus überbrachte 177 oder 178 Papst Eleutherus zwei den Montanismus betreffende Schreiben, das eine von der Gemeinde zu Lyon, das andere von mehreren inzwischen vollendeten Märtyrern zu Lyon, und in derselben Angelegenheit gingen von seiten der Märtyrer sowohl wie von seiten der Gemeinde auch Schreiben an die Brüder in Asien und Phrygien ab (s. *Eus. a. a. O.* 5, 3, 4 bis 4, 2; vgl. 5, 1, 2—3). Den Inhalt dieser Briefe hat Eusebius nicht genauer gekennzeichnet. Wenn er aber bemerkt, die Brüder in Gallien hätten in den Briefen

nach Kleinasien ein vorsichtiges und durchaus rechtgläubiges Urteil über den Montanismus abgegeben (*χρίσιν ἐβλάψῃ καὶ ὀρθοδοξοπάτην*, 5, 3, 4), und sodann beifügt, um des Friedens der Gemeinden willen (*τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν*, ebd.) hätten jene Brüder sich auch an Papst Eleutherus gewandt, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß man in Lyon eine sehr entschiedene oder auch schroffe Haltung gegenüber der neuen Prophetie bei Eleutherus voraussetzte und einem milderen Auftreten das Wort reden zu sollen glaubte, wenn man auch die Verwerflichkeit der neuen Prophetie durchaus nicht bestreiten wollte. Vermutlich hatte also Eleutherus vorher schon in einem Sendschreiben nach Kleinasien den Standpunkt Soters vertreten. Von andern Schreiben des Papstes Eleutherus ist nichts bekannt.

Zahn a. a. O. (Abs. 1). Unechte „epistolae et decreta“ des Eleutherus bei Mansi a. a. O. 1, 693—698; Migne a. a. O. 5, 1139—1144; deutsch bei Wenzlowsky a. a. O. 1, 257—267. Vgl. Coustant a. a. O. 1, 85—92. Harnack a. a. O. 1, 591 f. Vgl. auch Harnack, Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherus: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1904, 909—916. Nach dem sog. Liber Pontificalis hat der britische König Lucius einen Brief an Papst Eleutherus gerichtet, in welchem er um Aufnahme in die christliche Kirche bat. Harnack deutet die Nachricht auf Lucius Älius Septimius Megas Abgarus IX. von Edessa, den einzigen christlichen König, den es zu Ende des 2. Jahrhunderts gab.

3. Papst Viktor I. — Viktor I. hingegen (189—198/199) muß eine Reihe von Rundschreiben erlassen haben. Außer den Briefen in Sachen des Montanismus (Abs. 1) sind mehrere die Osterfeier betreffende Briefe bezeugt. Dieselben einzeln aufzuzählen, wird sich weiter unten noch eine passendere Gelegenheit bieten (§ 40). Die Exkommunikation des Lederhändlers Theodotus und die Verdammung der Lehre, Jesus sei ein bloßer Mensch (Hippol. bei Eus. a. a. O. 5, 28, 6 9), hat Viktor wohl auch in einem Schreiben promulgiert.

Überdies aber ist Viktor, ein geborener Afrikaner, laut Hieronymus Schriftsteller im engeren Sinne des Wortes, und zwar der erste lateinische Kirchenschriftsteller gewesen. „Tertullianus presbyter“, schreibt Hieronymus in seinem Schriftstellerkataloge, „nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur“ (De vir. ill. 53). Er hatte vorher berichtet, Viktor habe „super quaestione paschae et alia quaedam opuscula“ geschrieben (c. 34), und er hatte auch bereits in seiner Bearbeitung der Eusebianischen Chronik zu dem Namen Viktors bemerkt: „cuius medioeria de religione exstant volumina“ (Chron. ad a. Abr. 2209). Der Ausdruck „medioeria volumina“ könnte auf schlechten Stil oder auf unbedeutenden Inhalt hinweisen wollen, ist aber hier wohl nur Synonymum von „opuscula“ und von dem geringfügigen Umfange zu verstehen. Alle diese opuscula sind zu Grunde gegangen. Die Annahme Harnacks, eines derselben sei

in der unter den Schriften Cyprians stehenden Predigt gegen das Würfelspiel. „Adversus aleatores“, wiederzuerkennen, wird sich bei Besprechung der Schriften Cyprians als undurchführbar erweisen¹.

Es muß aber schon an dieser Stelle hervorgehoben werden, daß das Zeugnis des hl. Hieronymus über die schriftstellerische Tätigkeit Viktors an Unklarheit und Zweideutigkeit leidet. In dem Schriftstellerkataloge werden allerdings Viktor und Apollonius, der römische Märtyrer, als lateinische Kirchenschriftsteller vor Tertullian bezeichnet (c. 53). In dem etwa fünf Jahre später geschriebenen Briefe des hl. Hieronymus an den Rhetor Magnus (Ep. 70) aber, welcher gleichsam einen Auszug aus dem Kataloge bildet, wird Tertullian an die Spitze der lateinischen Kirchenschriftsteller gestellt (c. 5), wird ferner Apollonius den griechischen Kirchenschriftstellern zugezählt (c. 4) und wird endlich Viktor mit keiner Silbe erwähnt. Mit den Schriften Viktors muß es also doch wohl eine eigene Bewandnis gehabt haben². Darauf soll nun kein besonderes Gewicht gelegt werden, daß Apollonius, wie später zu zeigen sein wird, überhaupt nicht geschriftstellert hat, weder in lateinischer noch in griechischer Sprache. Die Schrift, welche Apollonius verfaßt haben soll, kannte Hieronymus nur aus einer ohnehin nicht ganz durchsichtigen Stelle bei Eusebius (Hist. eccl. 5, 21). Über die Schriften Viktors hingegen scheint Hieronymus genauer unterrichtet zu sein. Die Frage indessen dürfte sich von selbst nahelegen, ob die „opuscula de quaestione paschae et alia quaedam“ nicht etwa nur die Enzykliken Viktors über die Osterfeier und einige andere Gegenstände sein sollen. Diese Enzykliken waren vermutlich griechisch und lateinisch zugleich abgefaßt, und insofern könnte zur Not von lateinischen Schriftstücken die Rede sein. Die Bezeichnung „opuscula“ aber würde auch nicht befremden dürfen; nennt doch Hieronymus in dem Kataloge selbst den Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus an Papst Viktor sozusagen in einem Atemzuge ganz genau und treffend „epistolam synodicam“ und wiederum möglichst unbestimmt und dehnbar „opusculum“ (De vir. ill. 45). Auf alle Fälle ist demnach die Prädizierung Viktors als des ersten lateinischen Kirchenschriftstellers von sehr zweifelhaftem Werte.

Die Zeugnisse des Altertums über Viktor und seine Schriften besprechen Constant, *Epistolae Rom. Pontificum etc.* 1, 91—108. C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel* 3 (Progr.), 413 f. 432—435. Harnack, *Der pseudocyprianische Traktat 'De aleatoribus'*: Texte und Untersuchungen usw. 5, 1. Leipzig 1888, 110—122; vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1,

¹ Ist auch inzwischen von Harnack selbst, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 1904, 370 ff, preisgegeben worden.

² Vgl. Bernoulli, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*, Freiburg i. Br. 1895, 53—56 285—287.

595 f. A. Schöne, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900, 181—201 279 f. Pseudo-Isidor hat Viktor zwei „epistolae“ unterschoben: Decretales Pseudo-Isidorianae. Rec. Hinschius, Lips. 1863, 127—130. Noch zwei andere unechte Briefe bei Mansi, SS. Conc. Coll. 1, Florentiae 1759, 704—706; Migne, PP. Gr. 5, 1488—1490. Zwei weitere lateinische Fragmente unter Viktors Namen bei J. v. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita 2, Stuttgart 1884, 1—2. Eine deutsche Übersetzung der Briefe Viktors bei Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usf. übersetzt 1, Kempten 1875, 269—288.

4. Papst Zephyrinus. — Die Angabe des hl. Optatus von Mileve (Contra Parmen. 1. 9), Papst Zephyrinus (199—217) habe in Schriften den katholischen Glauben gegen Ketzler verteidigt, ist anderweitig nicht zu belegen. Auch dürfte es etwas allzu kühn sein, mit Harnack aus Andeutungen bei Tertullian (De virg. vel. 2—3) und Hieronymus (De vir. ill. 53) den Schluß zu ziehen, unter Zephyrinus hätten römische Kleriker durch ein Schreiben nach Karthago in den dort zwischen Katholiken und Montanisten entbrannten Streit über die Verschleierung der Jungfrauen eingegriffen. Endlich ist das Indulgenzedikkt eines römischen Bischofs (pontifex maximus, episcopus episcoporum), gegen welches Tertullian in seiner Schrift „De pudicitia“ zu Felde zieht, nicht Zephyrinus, sondern seinem Nachfolger Kallistus zuzueignen.

Das Papstbuch, Liber pontificalis, legt Zephyrinus zwei Dekrete bei, und Pseudo-Isidor hat ihm zwei Briefe zugeschrieben: Mansi a. a. O. 1, 727 bis 734; Migne a. a. O. 10, 9—18; deutsch bei Wenzlowsky a. a. O. 1, 289 bis 305. Vgl. noch das lateinische Fragment unter Zephyrins Namen bei v. Pflugk-Harttung a. a. O. 2, 2. Im übrigen s. Coustant a. a. O. 1, 107 bis 112. Harnack a. a. O. 1, 597. Zu den Stellen bei Tertullian und Hieronymus, welche Harnack für die Annahme eines römischen Schreibens in Sachen des Schleierstreites zu Karthago geltend macht, vgl. auch E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes: Texte und Untersuchungen usf. 12, 4, Leipzig 1895, 78—80. Das von Tertullian (De pud.) bekämpfte Indulgenzedikkt, welches früher allgemein Papst Zephyrinus zugeschrieben zu werden pflegte (so noch Caspari a. a. O. 3, 435 f), wird jetzt, nach dem Vorgang de Rossis, ebenso allgemein für Papst Kallistus in Anspruch genommen. Über die Gründe s. E. Rolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist: Texte und Untersuchungen usf. 11, 3, Leipzig 1893, 1 ff.

5. Dionysius von Korinth und Pinytus von Knossus. — Dem Bischof Dionysius von Korinth, welcher mit Papst Soter korrespondierte (Abs. 1), also um 170 lebte und schrieb, hat Eusebius in seiner Kirchengeschichte ein längeres Kapitel gewidmet (4, 23; vgl. 4, 21), um so interessanter und wertvoller, als es zugleich die einzige Quelle über Dionysius darstellt, weil Hieronymus (De vir. ill. 27) ganz und gar auf Eusebius fußt.

Dionysius, so hebt Eusebius an, „hat seine gottbegeisterte Tätigkeit nicht bloß seinen eigenen Untergebenen, sondern auch Auswärtigen in reichem Maße zugewandt und um alle sich große Verdienste

erworben durch die Abfassung seiner katholischen Briefe an die Gemeinden“ (*καθολικαῖς πρὸς τὰς ἐκκλησίας ἐπιστολαῖς*). Sieben solcher Briefe zählt Eusebius einzeln auf und deutet kurz den Inhalt eines jeden an. Wie es scheint, hat er eine geschlossene Sammlung dieser Briefe in Händen gehabt und in seiner Aufzählung die Reihenfolge dieser Sammlung beibehalten. Zum Schlusse bemerkt er: „Außer diesen Briefen ist noch ein anderer Brief des Dionysius vorhanden, an eine sehr gläubige Schwester namens Chrysophora gerichtet, welcher er gleichfalls in angemessener Weise passende geistige Nahrung reichte.“

Dieser achte Brief war ein Privatschreiben und stand vermutlich nicht in der Sammlung der katholischen, d. h. an die gesamte Christenheit oder doch an zerstreute Gemeinden des christlichen Erdkreises gerichteten Briefe. Von sehr verschiedenen Seiten ward Dionysius gebeten, in kirchlichen Streitfragen das Wort zu ergreifen und Belehrung zu erteilen, und seine Antwortschreiben erfreuten sich eines so hohen Ansehens, daß Häretiker den Text zu fälschen versuchten. In seinem Briefe an Soter bzw. die Gemeinde zu Rom sagt Dionysius selbst: „Auf Bitten von Brüdern habe ich Briefe geschrieben, und die Apostel des Teufels haben diese Briefe mit Unkraut angefüllt, indem sie einiges hinwegnahmen, anderes hinzusetzten“ (Hist. eccl. 4, 23, 12). Es sind auch wohl sämtliche Briefe, bald mehr, bald weniger ausschließlich, der Verteidigung des kirchlichen Glaubens gegenüber häretischen Neuerungen gewidmet gewesen, wenngleich das Referat des Eusebius im einzelnen Zweifeln Raum läßt.

Die zwei ersten Briefe der Sammlung wandten sich an griechische Gemeinden. „Der eine ist an die Lacedämonier gerichtet und enthält eine Darlegung des rechten Glaubens und eine Mahnung zum Frieden und zur Einigkeit; der andere, an die Athener, ermuntert zum Glauben und zu einem den Vorschriften des Evangeliums entsprechenden Lebenswandel und führt aus, daß die Athener ihrer Pflicht sich nicht bewußt gewesen, ja beinahe von der rechten Lehre (*τὸν λόγον*) abgefallen seien“ (Eus. 4, 23, 2). Bei diesem zweiten Briefe bleibt Eusebius einen Augenblick stehen, um einige Notizen zur Geschichte der Gemeinde zu Athen auszuheben. Dionysius bezeugte auch, daß der aus der Apostelgeschichte (17, 34) bekannte Dionysius Areopagita zum ersten Bischof von Athen bestellt worden war. Der dritte Brief war nach Kleinasien, und zwar nach Nikomedien gegangen, und in diesem Briefe hatte Dionysius „die Häresie Marcions bekämpft und die Richtschnur der Wahrheit zur Geltung gebracht“ (*τῇ τῆς ἀληθείας παρίσταται κανόνι*, 4, 23, 4). In einem vierten Briefe, an die Gemeinde zu Gortyna und die übrigen Gemeinden auf Kreta, spendete Dionysius dem eifrigen und erfolgreichen Wirken des Bischofs Philippus von Gortyna Werte der Anerkennung und empfahl zugleich Behutsamkeit vor den Verführungskünsten der Häretiker. Auch unter diesen Häretikern werden

zunächst Marcioniten verstanden sein. Philippus von Gortyna hat, wie früher bemerkt (§ 30, 5), selbst eine Streitschrift gegen Marcion verfaßt. Die zwei folgenden Briefe erörterten Fragen, welche wohl mit der montanistischen Bewegung im Zusammenhang standen. Ein Brief an die Gemeinde zu Amastris und die übrigen Gemeinden in Pontus handelte nämlich über Ehe und Enthaltbarkeit und stellte die Bitte, alle diejenigen, welche von irgend einem Falle oder Vergehen oder häretischen Irrtum sich bekehrten, freundlich wieder aufzunehmen. Und in einem Briefe an die Gemeinde zu Knossus auf Kreta mahnte Dionysius den dortigen Bischof Pinytus, „in Betreff der Enthaltbarkeit keine zu schwere Last als unerläßliche Pflicht den Brüdern aufzubürden, sondern der Schwäche der Mehrzahl gebührende Rechnung zu tragen“ (4, 23, 7). Am längsten verweilt Eusebius bei dem siebten Briefe an die Gemeinde zu Rom bzw. an Papst Soter, in welchem Dionysius allem Anscheine nach für Liebesgaben gedankt und das Begleitschreiben beantwortet hat. Aus diesem Briefe teilt Eusebius vier Stellen mannigfachen Inhaltes im Wortlaute mit (4, 23, 10—12 und 2, 25, 8), darunter das goldene Zeugnis über den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom (§ 11, 2).

Endlich hatte in die Briefsammlung des hl. Dionysius auch ein Schreiben an Dionysius Aufnahme gefunden. Nach Erwähnung des sechsten Briefes, durch welchen Bischof Pinytus ersucht wurde, in Betreff der Enthaltbarkeit keine zu hohen Anforderungen an die Brüder zu stellen, fährt Eusebius fort: „In der Antwort auf diesen Brief spricht Pinytus Dionysius seine Hochachtung und seinen Beifall aus, mahnt ihn dann aber seinerseits, nunmehr auch einmal festere Kost zu reichen und demnächst seine Gemeinde mit einem kräftigeren Schreiben zu nähren, damit sie nicht, wenn sie immer nur milchartige Lehre hörten, durch diese Kinderpflege unvermerkt erschlaften. In diesem Briefe spiegelt sich wie in einem sorgfältig ausgeführten Gemälde die Rechtgläubigkeit des Bischofs Pinytus, seine Sorge für das Wohl seiner Untergebenen, seine Gewandtheit in der Rede und seine Einsicht in die göttlichen Dinge“ (4, 23, 8). Der Bischof von Knossus scheint also strengeren Anschauungen gehuldigt zu haben als der Bischof von Korinth. Jedenfalls im Hinblick auf diesen Brief hatte Eusebius vorher schon Pinytus unter den Kirchenschriftstellern der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts namhaft gemacht (4, 21), und dank den Anführungen des Eusebius hinwiederum hat Pinytus auch einen Platz in dem Kataloge des hl. Hieronymus erhalten (De vir. ill. 28).

Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. alt., 1, 175—201: „BB. Dionysius et Pinytus“. Möglicherweise sind dem Briefe des hl. Dionysius an die Gemeinde zu Knossus zwei kurze Sätze entnommen, welche in den „*Sacra Parallela*“ des Damazeners unter dem Namen des hl. Ignatius von Antiochien eingeführt werden, in den Ignatianischen Briefen aber, den echten wie den un-

echten, nicht vorkommen (bei K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter* aus den „*Sacra Parallela*“, Leipzig 1899, 28). Diese Sätze nämlich, „Bürde niemand das Joeh der Jungträulichkeit auf“ usw., „Die jungen Leute laß heiraten“ usw., berühren sich fast überraschend nahe mit dem Regest des genannten Briefes bei Eusebius, laut welchem Pinytus gemahnt wurde, „in Betreff der Enthaltbarkeit keine zu schwere Last als unerläßliche Pflicht den Brüdern aufzubürden, sondern der Schwäche der Mehrzahl gebührende Rechnung zu tragen“. Vgl. über Dionysius Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 235 f; 785; 2, 1, 313; über Pinytus ebd. 1, 237.

6. Serapion von Antiochien. — Über Serapion von Antiochien sind wir wiederum hauptsächlich durch Eusebius unterrichtet. Serapion war der achte Bischof von Antiochien, bestieg den Bischofsstuhl unter Kaiser Commodus (Ens., *Chron. ad a. Abr.* 2209; *Hist. eccl.* 5, 19, 1 22) und erlebte noch die Christenverfolgung unter Kaiser Septimius Severus (*Hist. eccl.* 6, 11, 4; 6, 12, 1). de Buck berechnet die Dauer der bischöflichen Wirksamkeit Serapions auf 190 bis 211, Harnack auf 190/191—211/212¹.

Eusebius berichtet über das Wirken Serapions nur insoweit, als dasselbe sich auf literarischem Gebiete bewegte (a. a. O. 6, 12). Folgende Schriften von der Hand Serapions seien zu seiner Kenntnis gekommen: ein Brief an einen gewissen Dominus, welcher zur Zeit der Verfolgung vom Christentum zum jüdischen Aberglauben abgefallen war, ein Brief an die kirchlichen Männer Pontius und Karikus, andere Briefe an verschiedene Persönlichkeiten und ein Brief an die Christengemeinde zu Rhossus (in der Nähe von Antiochien) über das Petrus-evangelium. Es sei wahrscheinlich, fügt Eusebius bei, daß Serapion noch mehr Schriften hinterlassen habe. Aus dem Briefe über das Petrus-evangelium hebt der Kirchenhistoriker eine längere Stelle aus, welche in jüngster Zeit, nachdem Bouriant 1892 ein Fragment des Petrus-evangeliums herausgegeben hatte, sehr lebhaft erörtert worden ist. Serapion erklärt, die Lektüre der apokryphen Schrift, welche bei doketisch gesinnten Christen zu Antiochien und zu Rhossus sich besonderer Wertschätzung erfreute, verbieten zu müssen, weil ihr Inhalt dem Doketismus Vorschub leiste, ein Urteil, welches durch das neuentdeckte Fragment bestätigt wurde (s. § 42, 5). Der Brief an Pontius und Karikus war nach einer anderweitigen Mitteilung desselben Gewährsmannes (5, 19) der Bekämpfung des Montanismus gewidmet, und als Anhang war demselben das Sendschreiben des Bischofs Apollinaris von Hierapolis gegen den Montanismus beigegeben (vgl. § 21).

Hieronymus (*De vir. ill.* 41) hat seine Nachrichten über Serapion aus Eusebius herübergenommen. Dagegen muß die Notiz bei Sokrates

¹ de Buck in „*Acta SS. Oct.*“ 13, 248 ff. Harnack, *Gesch. der altchristl. Literatur* 2, 1, 208 ff.

(Hist. eccl. 3, 7), Serapion sei in seinen Schriften für den Glauben eingetreten, daß Jesus Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe, auf eine andere, nicht mehr zu identifizierende Quelle zurückgeführt werden. Die sagenhaften Angaben der syrischen „Doctrina Addaei“ über Serapion¹ beweisen nur, daß Serapions Name wenigstens in der syrischen Kirche noch lange in frischer Erinnerung blieb.

Die Zeugnisse des Altertums sind zusammengestellt bei Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. alt., 1, 447—462; Migne, PP. Gr. 5, 1371—1376. Vgl. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe bis Tyrannus*, Leipzig 1878, 45 ff 62. Ders., *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 503 f 763; 2, 1, 208 ff. V. de Buck in „*Acta SS. Oct.*“ 13, Paris. 1883. 248—252. Siehe auch die § 42, 5 verzeichnete Literatur über das Petrus-evangelium, insbesondere Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 742 ff; ders., *Das Evangelium des Petrus*, Erlangen 1893, 2 ff 76 f.

Dritter Teil.

Die innerkirchliche Literatur.

§ 34. Vorbemerkungen.

Eine dritte Gruppe kirchlicher Schriftwerke des 2. Jahrhunderts ist im Gegensatze zu der apologetischen und der polemischen oder antihäretischen Literatur an früherer Stelle (§ 6) als innerkirchliche Literatur bezeichnet worden. Die unterscheidende Eigentümlichkeit dieser Literaturgattung liegt eben darin, daß sie nicht dem Kampfe mit nichtchristlichen oder nichtkirchlichen Gegensätzen, sondern den eigenen Bedürfnissen der Kirche selbst, seien es nun bleibende, seien es nur vorübergehende Bedürfnisse, entsprungen ist. Dieselbe bildet also ihrer Aufgabe und ihrem Gegenstande nach die Fortsetzung der urkirchlichen Literatur, welche den Zwecken der Belehrung und Erbauung der Gläubigen dienen wollte, zeigt jedoch begreiflicherweise schon eine reichere Entfaltung und Verzweigung und läßt bis zu einem gewissen Grade bereits die verschiedenen Richtungen erkennen, nach welchen später die positiv-theologische Literatur der Kirche sich entwickeln sollte. Indessen muß auf eine nähere Charakteristik dieser innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts wegen der Dürftigkeit und Unzulänglichkeit der Quellen verzichtet werden. Es erübrigen von dieser Literatur, ganz ähnlich wie von der antihäretischen Literatur, nicht sowohl Schriften als vielmehr nur Schriftentitel, Titel überdies, deren bloße Übersetzung bereits Schwierigkeiten bietet.

¹ The Doctrina of Addai, the apostle. By G. Phillips, London 1876, S. 52 des syrischen Textes, S. 50 der englischen Übersetzung. Diese „Doctrina Addaei“ wird § 43, 11 näher besprochen werden.

Nicht wenige solcher Schriftentitel wurden vorhin schon in den Abschnitten über die apologetische und die antihäretische Literatur namhaft gemacht; vor allem wäre zu erinnern an die „katechetischen Schriften“ des Bischofs Theophilus von Antiochien (§ 23, 3) und an des hl. Irenäus „Buch verschiedener Reden“ (§ 31, 4 i). Hier kommen zunächst drei Schriftstücke in Betracht, welche oben (§ 7) aus dem Kreise der urkirchlichen Literatur ausgeschlossen worden sind: die unter dem Namen des zweiten Klemensbriefes gehende Predigt, der „Hirt“ des Hermas, ein Mahnruf zur Buße in visionärer Einkleidung, und des Papias von Hierapolis „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“, wohl der erste exegetische oder biblisch-theologische Versuch größeren Umfanges von kirchlicher Seite, wengleich freilich die erhaltenen Trümmer des Werkes nicht ausreichen, einen Einblick in die Anlage des ursprünglichen Baues zu gewähren. An Papias von Hierapolis läßt sich noch ein anderer Kleinasiate, Melito von Sardes, anschließen, welcher eine lange Reihe von Schriften hinterlassen, auch als Apologet und als Antihäretiker sich Verdienste erworben, hauptsächlich aber, soweit anders die Titel ein Urteil gestatten, mit innerkirchlichen oder positiv-theologischen Fragen und Gegenständen sich befaßt hat. Von der kirchlichen Poesie des 2. Jahrhunderts, die sich übrigens in bescheidenen Ansätzen erschöpft zu haben scheint, liegt in der metrischen Grabschrift des Abercins eine denkwürdige Probe vor. Und endlich sind noch die Urkunden aus den Tagen des Osterstreites zu berücksichtigen, durch welchen die Christenheit zu Ende des 2. Jahrhunderts in so große Aufregung versetzt wurde.

Ihrer Unvollständigkeit ist diese Aufzählung sich wohl bewußt. Der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts könnten und müßten auch einige, zum Teil sogar noch genauer bekannte, neutestamentliche Apokryphen zugewiesen werden, insbesondere das Protevangelium Jakobi und die Akten des Apostels Paulus, zugleich vielleicht die ersten Anfänge der historisch-theologischen oder doch der hagiographischen Literatur. Allein zweckmäßiger wird es sein, diese Schriften in Verbindung mit den übrigen Apokryphen vorzuführen. Den gleichen Anspruch, zu der innerkirchlichen Literatur des 2. Jahrhunderts gerechnet zu werden, dürften die ältesten Märtyrerakten erheben, das Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna über das Ende ihres Bischofs Polykarpus, die Acta SS. Justini et sociorum, Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices usw. Allein es wird sich mehr empfehlen, an einer späteren Stelle auch die Märtyrerakten als eine besondere Klasse von Literaturwerken im Zusammenhange zu besprechen.

Zu poetischen Versuchen scheint man sich kirchlicherseits im 2. Jahrhundert, wie bemerkt, nur in vereinzelt Fällen aufgeschwungen zu haben. Justin der Märtyrer veröffentlichte eine Schrift unter dem Titel „Psalter“ (§ 18, 9 g); Irenäus zitierte ein polemisches Gedicht auf den Valentinianer

Markus (§ 30, 6 zum Schluß); weitere Zeugnisse bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 795 ff.; J. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*², Paderborn 1881, 21 ff. Preuschen glaubt einen „Hymnus“, welchen Grenfell und Hunt in der Amherstischen Papyrussammlung auffanden (Grenfell and Hunt, *The Amherst Papyri*, Part 1, London 1900, 23 ff), der Form nach ein alphabetisches Akrostichon, dem Inhalte nach mehr Mahnrede als Lobgesang, in das 2. Jahrhundert verweisen zu dürfen; s. E. Preuschen, *Ein altchristlicher Hymnus*: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* nst. 2, 1901, 73—80. Nach Harnack wäre dieses Gedicht „ein zur Einprägung bestimmtes Tauflied“ aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts; s. Harnack, *Zu den Amherst-Papyri*: *Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1900, 986 f. Vgl. auch K. Krumbacher in *Byzant. Zeitschr.* 10, 1901, 331—333.

§ 35. Papias von Hierapolis.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn.)

1. Lebensverhältnisse. — Eine außergewöhnlich heiß umstrittene Persönlichkeit ist Bischof Papias von Hierapolis. Der Streit über seine Lebensverhältnisse, insbesondere seine Beziehungen zum Apostel Johannes, reicht zurück in die Tage des Eusebius, und der Streit über die Fragmente seines Werkes, insbesondere seine Angaben in Betreff der Evangelien, wird wohl niemals mehr verstummen. Es empfiehlt sich, von seinen Lebensverhältnissen auszugehen und wenigstens die wichtigsten Zeugnisse des Altertums kurz vorzuführen.

Daß Papias¹ Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien war, wird von Eusebius (*Chron. ad a. Abr.* 2122; *Hist. eccl.* 3, 36, 2) bezeugt, von Hieronymus (*De vir. ill.* 18) und manchen Späteren wiederholt und von niemand bezweifelt. Irenäus hat Papias nicht als Bischof bezeichnet; er nennt ihn „einen Hörer des Johannes, einen Freund des Polykarpus, einen Mann des grauen Altertums“ (*Ιωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταίρου γερωνώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ*, *Adv. haer.* 5, 33, 4), und unter Johannes muß nach dem Zusammenhange notwendig der Apostel Johannes verstanden sein. Dementsprechend gibt Hieronymus Papias den Ehrentitel „Joannis auditor“ (*De vir. ill.* 18) oder „auditor evangelistae Joannis“ (*Ep.* 75, ad Theodoram, 3). Auch Eusebius hatte in seiner Chronik (a. a. O.) Papias als Hörer (*ἀκουστής*) des Theologen und Apostels Johannes gelten lassen, behauptete aber in seiner Kirchengeschichte (3, 39), die Angabe des hl. Irenäus könne nicht zutreffen, weil Papias selbst in der Vorrede seines Werkes keineswegs sage, er sei Hörer und Augenzeuge der heiligen Apostel gewesen, vielmehr ausdrücklich berichte, daß er die Lehren des Glaubens von den Schülern der Apostel (*παρὰ τῶν ἐκείνου γλωσσίμων*) empfangen habe. Zum

¹ *Παπίας* oder *Παππίας* scheint in Phrygien und seiner Umgebung wenigstens in römischer Zeit ein gar nicht ungewöhnlicher Name gewesen zu sein: siehe Hatch in *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 12, 1911, 83.

Beweise dessen läßt Eusebius die Worte des Papias folgen, und in diesen Worten kommt der Name Johannes zweimal vor, das erste Mal in Verbindung mit andern Apostelnamen, das zweite Mal in Verbindung mit dem Namen Aristion. Eusebius schließt daraus, es habe in Kleinasien zwei Jünger des Herrn mit Namen Johannes gegeben, den Evangelisten und einen Presbyter. Der letztere, fügt er alsbald bei, möge der Verfasser der Apokalypse sein (welche Eusebius im Widerspruch mit der kirchlichen Überlieferung dem Evangelisten Johannes absprechen will). Der letztere sei aber jedenfalls der Johannes, welchen Papias gehört habe und welchen er im Verlaufe seines Werkes häufig zu Worte kommen lasse.

Diese Ausführung des Eusebius unterliegt den gewichtigsten Bedenken. Erstens wiegt die Autorität des hl. Irenäus sehr schwer. Zweitens weiß, abgesehen von Papias, auch nicht ein einziger Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte etwas von einem Presbyter Johannes, welcher von dem Apostel Johannes zu unterscheiden wäre¹. Drittens ist die Schlußfolgerung des Eusebius in den Worten des Papias selbst nicht ausreichend begründet. Die Worte lauten: „Kam einmal einer zu mir, der mit den Presbytern (τοῖς πρεσβυτέροις) umgegangen war, so frug ich ihn sorgfältig nach den Reden der Presbyter (τῶν πρεσβυτέρων): τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.“ Die Presbyter sind augenscheinlich die Apostel, und Eusebius selbst kann nicht umhin, dieser Auffassung beizupflichten, indem er bemerkt, Papias bekenne, die Reden der Apostel (τῶν τῶν ἀποστόλων λόγους) von denjenigen, welche mit denselben umgegangen waren, empfangen zu haben (3, 39, 7). Folglich ist „der Presbyter Johannes“ der Apostel Johannes, und im Unterschiede von ihm wird Aristion nicht Presbyter, sondern nur Jünger des Herrn genannt, weil er eben kein Apostel ist. Auffällig ist nur, daß der Presbyter Johannes zweimal erwähnt wird. Haufeleiter² machte den Vorschlag, die Worte

¹ Dionysius von Alexandria hat einmal auf der Suche nach einem Verfasser der Apokalypse, welche auch er nicht als Werk des Evangelisten anerkennen wollte, die Vermutung ausgesprochen, es möge in Kleinasien, und zwar zu Ephesus, zwei Johannes gegeben haben. Er will aber eben nur eine Vermutung äußern (οἶμαι); er ist sich wohl bewußt, von aller Tradition verlassen zu sein; er kann nur sagen: „Es heißt (γασί), in Ephesus seien zwei Grabmäler gewesen, welche beide „Johannesgrabmal“ hießen“ (Dion. Alex. bei Eus., Hist. eccl. 7, 25, 16). Eusebius unterläßt es nicht, diese Worte des hl. Dionysius als Stütze für seine Schlußfolgerung zu verwerten (a. a. O. 3, 39, 6). Es liegt aber auf der Hand, daß der Hinweis auf zwei Johannesgrabmäler nichtssagend ist. Ohne Zweifel hat es in Ephesus viele Johannes gegeben und auch viele Johannesgrabmäler.

² Der kleinasiatische Presbyter Johannes vor der Kritik: Theol. Literaturblatt 1896, 465—468. Trotz der scharfsinnigen Begründung trage ich Bedenken, der

ἡ τὴ Ἰωάννης als eine spätere Glosse zu tilgen. Indessen läßt sich, unter Voraussetzung einer gewissen Nachlässigkeit des Ausdrucks, die Wiederholung des Namens Johannes auch aus den besondern persönlichen Beziehungen des Berichterstatters zu diesem Apostel erklären. Sehr wahrscheinlich will Papias selbst durch das Präsens λέγουσιν, im Gegensatze zu dem vorher gebrauchten Aorist εἶπεν, andeuten, daß Aristion und der Presbyter Johannes sich damals, als er seine Nachforschungen anstellte, noch unter den Lebenden befanden, während die andern Presbyter bereits heimgegangen waren. Dazu paßt vortrefflich die Mitteilung des Eusebius, daß Papias gerade Aristion und den Presbyter Johannes häufig als Gewährsmänner eingeführt habe.

Aber mehr noch! Eusebius gründet seinen Widerspruch gegen Irenäus auf den angeführten Satz der Vorrede des Werkes des Papias, läßt aber einen andern, wenige Zeilen vorher in derselben Vorrede stehenden Satz bei seiner Auslegung des späteren Satzes völlig außer acht. Papias hatte schon ausdrücklich bemerkt, daß er mit einzelnen Presbytern oder Aposteln auch persönliche Fühlung besessen, persönlichen Umgang gepflogen: ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα. Papias ist auf zwiefachem Wege zur Kenntnis der Überlieferungen der Presbyter gelangt: manches hat er aus dem Munde der Presbyter selbst gehört, anderes hat er durch Erkundigungen bei Schülern der Presbyter in Erfahrung gebracht.

Die Einrede des Eusebius gegen das Zeugnis des hl. Irenäus dürfte sich demnach als völlig verfehlt erweisen. Der Bibelkritiker hat dem Historiker das Auge getrübt. Eusebius hat mit Freuden nach einem Strohmanne gegriffen, welcher sich als den Verfasser der Apokalypse ausgegeben ließ. Umsonst betont Harnack¹, Eusebius habe seine Quellen gründlich gelesen. Im vorliegenden Falle hat er seine Quelle wörtlich angeführt und damit dem Leser selbst ein Urteil ermöglicht. Zu bedauern bleibt, daß Hieronymus auf eine Nachprüfung verzichtet und die Sage von den zwei Johannes auch in die abendländische Literatur verpflanzt hat (apparet in ipso catalogo nominum, alium esse Joannem qui inter apostolos ponitur et alium seniore Joannem quem post Aristionem enumerat, sc. Papias, De vir. ill. 18). Mehr noch zu bedauern ist, daß namentlich in Schriften, welche sich mit der Einleitung in das Neue Testament befassen, der Presbyter Johannes auch heute noch sein Spiel treibt. Und welches Spiel! Im Tone des Historikers weiß Harnack² zu erzählen: nicht der Zebedäide

Vermutung Haußleiters mich anzuschließen, weil die Glosse schon in voreusebianischer Zeit in den Text des Werkes des Papias eingedrungen sein müßte. Auch Zahn, Einleitung in das Neue Testament 2³, 1907, 222, erklärt Haußleiters Emendation des Textes für gewagt und für entbehrlich.

¹ Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 657.

² Ebd. 2, 1, 679 693 698.

Johannes, sondern „der Presbyter Johannes hat gegen Ende der Regierung Domitians die Apokalypse herausgegeben und in dem Menschenalter zwischen ca 80 und ca 110 das Evangelium und die Briefe geschrieben“, „er hat auch die griechischen Übersetzungen eines hebräischen Evangeliums des Matthäus in den Kreis seiner Anordnungen hineingezogen“, er hat auch „an dem Markusevangelium eine superioren, wohlwollende und sicher klingende Kritik geübt“. Dieser Presbyter Johannes hat gar nicht existiert¹.

Das sog. Chronicon paschale läßt Papias zu Pergamum den Märtyrertod erleiden, und zwar um dieselbe Zeit, um welche Polykarpus zu Smyrna starb². Diese Nachricht ist jedoch ohne Zweifel aus einer Namensverwechslung geflossen und auf Eus., Hist. eccl. 4, 15, 48 zurückzuführen. Dem Namen *Ἡρόδοτος* bei Eusebius ist durch den Chronisten oder einen Abschreiber irrtümlich der Name *Ἡαπίσιος* oder *Ἡαππίσιος* substituiert worden. Von größerem Gewichte ist es, daß auch Photius Papias einen Märtyrer nennt (*μάρτυρα*, Bibl. cod. 232). Gleichwohl bleibt die Berechtigung dieses Titels bei dem Schweigen der Alten sehr zweifelhaft.

Sichere Anhaltspunkte zu einer näheren Umgrenzung der Lebenszeit des alten Bischofs liegen nicht vor. Da er den Apostel Johannes gehört und andere unmittelbare Jünger des Herrn gekannt hat, so wird seine Geburt noch ziemlich tief in das 1. Jahrhundert hinein zu verlegen sein.

E. H. Hall, Papias and his contemporaries: A study of religious thought in the second century, Boston 1899, 12°. B. W. Bacon, Date and Habitat of the Elders of Papias: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 12, 1911, 176 bis 187. Über das im Texte besprochene Fragment aus der Vorrede des Werkes des Papias (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 3—4) im besondern handeln u. a. W. Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eusebius, Kirchengesch. 3, 39, 3—4, eingehend exegetisch untersucht, Gießen 1874, 8°. C. L. Leimbach, Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weiffenbach, Gotha 1875, 8°. W. Weiffenbach, Rückblick auf die neuesten Papiasverhandlungen mit besonderer Beziehung auf Leimbach: Jahrb. f. protest. Theol. 3, 1877, 323—379, 406—468. H. Lüdemann, Zur Erklärung des Papiasfragmentes: ebd. 5, 1879, 365—384, 537—576. H. Holtzmann, Papias und Johannes: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 23, 1880, 64—77. H. Poggel, Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896, 27—51: „Das Papiasfragment (Eus., Hist. eccl. 3, 39) über den Presbyter Johannes“. Th. Mommsen, Papias: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 3, 1902, 156—159. J. Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911, 8°.

Aristion der Jünger des Herrn ist nur aus Papias bzw. Eusebius bekannt. Papias selbst erklärt, daß er auch nach dem, was Aristion sage,

¹ So auch Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911, 41 ff.

² Chron. pasch., ed. Dindorf 481; Migne, PP. Gr. 92, 628.

Umfrage hielt, und Eusebius bezeugt, daß Papias zu wiederholten Malen über Erzählungen und Überlieferungen Aristions berichtete (Eus., Hist. eccl. 3, 39, 4 7 14). Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Aristion zu den Presbytern gehört, von welchen Irenäus Aussprüche mitteilt (s. § 13, 3). Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 217 ff. Erst in den letzten Jahrzehnten ist Aristion häufiger genannt worden. In einer armenischen Evangelienhandschrift vom Jahre 989, welche aus viel älterer Vorlage geflossen sein will, ist hinter Mk 16, 8 ein Raum für zwei Zeilen freigelassen und hierauf erst folgt Mk 16, 9—20 unter der Aufschrift „Aristons des Presbyters“. Der Name „Aristion“ wird in der armenischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius durch „Ariston“ wiedergegeben. Conybeare hat auf jene Handschrift aufmerksam gemacht und im Anschluß an sie Aristion als den Autor der zwölf letzten Verse des Markusevangeliums bezeichnet. F. C. Conybeare, Aristion, the author of the last twelve verses of Mark: The Expositor 1893, Oct., 241—254; vgl. ebd. 1895, Dec., 401—421. Er hat viele Zustimmung gefunden. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 698, versichert mit Bestimmtheit: „In dem εὐαγγέλιον τετραπόρουτον steckt, wenn auch in bescheidenen Grenzen, der Presbyter Aristion ebenso wie sein größerer Genosse, der Presbyter Johannes.“ Zahn, Einleitung in das Neue Testament 2³, 1907, 236, hält wenigstens die Verse Mk 16, 14—18 für eine Erzählung Aristions, welche Papias in seinem Werke angeführt habe. Belsler, Einleitung in das Neue Testament², Freiburg i. Br. 1905, 102, ist nicht abgeneigt, Aristion als den Autor des ganzen Markusschlusses anzusehen. Jedenfalls würde Aristion nur durch eine mündliche Erzählung oder Überlieferung an dem Markusschluß beteiligt sein können. Von einer schriftstellerischen Tätigkeit Aristions darf, mit Rücksicht auf das Schweigen des Altertums, nicht die Rede sein. Über die auf die Verwandtschaft des Markusschlusses mit dem Hebräerbriefe gegründete These J. Chapmans: „Aristion, author of the Epistle to the Hebrews“: Revue Bénéd. 22, 1905, 50—64, werden künftige Lehrbücher der Einleitung in das Neue Testament voraussichtlich sehr schnell hinweggehen. Und in dem Streite um den Markusschluß werden schließlich wohl die Verteidiger der Echtheit und Ursprünglichkeit der zwölf Verse Sieger bleiben.

2. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn. — Papias ist Verfasser eines fünf Bücher umfassenden Werkes unter dem Titel „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“. Irenäus spricht nur von fünf Büchern des Papias (πέντε βιβλία, Adv. haer. 5, 33, 4). Eusebius teilt auch die Aufschrift mit: *Λογιῶν κηριακῶν ἐξηγήσεις* (Hist. eccl. 3, 39, 1); Hieronymus übersetzt: „Explanatio sermonum Domini“ (De vir. ill. 18). Als gleichbedeutend mit dem Worte ἐξηγήσεις gebrauchte Papias selbst zu Eingang seines Werkes das Wort ἐρμηνεύειαι (s. Eus. 3, 39, 3). Heute liegen nur noch einige wenige Bruchstücke des Werkes in Form von Zitaten oder Referaten vor. Irenäus hat eine bzw. zwei Stellen über das tausendjährige Reich Christi auf Erden angeführt (a. a. O. 5, 33, 3—4), hat aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch bei andern Anlässen stillschweigend aus Papias geschöpft¹.

¹ Seine Mitteilungen über Aussprüche der „Presbyter in Asien, welche noch den Johannes und die andern Apostel gesehen haben“, hat Irenäus aber nicht dem Werke des Papias entnommen. Siehe oben § 13, 3. S. 170.

Vielleicht hat auch Hippolytus ohne Angabe seiner Quelle des Papias Werk benutzt¹. Eusebius hat das 39. Kapitel des dritten Buches der Kirchengeschichte Papias und seinem Werke gewidmet und Notizen mannigfachen Inhaltes, insbesondere auch Bemerkungen über die zwei ersten Evangelien ausgehoben. Hieronymus (a. a. O.) gibt eine Auswahl aus den Mitteilungen des Eusebius und läßt deutlich durchblicken, daß er des Papias Werk selbst nicht gekannt hat. Ein paar kleine Zitate oder Referate in der verlorengegangenen Kirchengeschichte des Philippus Sidetes sind durch die Vermittlung eines späteren Exzerpisten erhalten geblieben. Jüngere oder zweifelhafte Spuren des Werkes dürfen hier übergangen werden. Rätselhaft ist ein lateinischer „Papias“ in mittelalterlichen Bücherkatalogen. In einem 1341 verfaßten Kataloge der Bibliothek des Cistercienserklosters Stams in Tirol findet sich der Vermerk „Papias cum sermonibus diversis“, und in einem Kataloge der Bibliothek des Cistercienserstiftes Heiligenkreuz in Niederösterreich vom Jahre 1374 erscheint ein Band mit der Aufschrift „Papias“². Bickell zweifelte nicht daran, daß unter „Papias“ eine lateinische Übersetzung der Erklärungen von Aussprüchen des Herrn zu verstehen sei; ich möchte eher glauben, daß es sich um den lateinischen Grammatiker Papias vom Jahre 1053 gehandelt hat. Von einer lateinischen Übersetzung des alten Papias ist schlechterdings nichts bekannt, abgesehen etwa davon, daß Hieronymus sich veranlaßt sah, dem Gerüchte entgegenzutreten, er habe „sanctorum Papiæ et Polycarpi volumina“ übersetzt (Ep. 71, ad Lucin., 5).

Immerhin dankenswerten Anschluß über die Bedeutung des Titels und den Gegenstand des Werkes bieten die von Eusebius (Hist. eccl. 3, 39, 3—4) aufbewahrten Sätze der Vorrede. „Ich werde aber keinen Anstand nehmen“, schrieb Papias, „dir³ auch alles das, was ich einst von den Presbytern gut gelernt und fest dem Gedächtnisse eingepreßt habe, mit den Erklärungen zusammenzustellen (συγγραψάσαι ταῖς ἐρημυσίαις), indem ich die Wahrheit desselben verbürge. Denn ich habe mich nicht, wie die meisten tun, an diejenigen gehalten, welche viele Worte machen, sondern an diejenigen, welche die Wahrheit lehren, auch nicht an diejenigen, welche fremdartige Gebote, sondern an diejenigen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und der Wahrheit selbst entquillenden Gebote vortragen. Kam aber einmal einer zu mir, der mit den Presbytern umgegangen war, so frag ich ihn sorgfältig nach den Reden der Presbyter. . . . Denn ich

¹ Vgl. Zahn, Forschungen usw. 6, 1900, 128 A. 2.

² Über den ersteren Katalog s. G. Bickell in „Zeitschr. f. kath. Theol.“ 3, 1879, 799 ff; über den letzteren G. Meier in „Archiv f. österreichische Geschichte“ 90, 1901, 409.

³ Dem Wörtchen σοι ist zu entnehmen, daß das Werk einem einzelnen gewidmet war.

glaubte nicht, daß das aus Büchern zu Erlernende ($\tau\acute{\alpha} \epsilon\zeta \tau\acute{\omega}\nu \beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omega\nu$) mir so nutzbringend sein würde wie das der lebenden und bleibenden Stimme zu Entnehmende ($\tau\acute{\alpha} \piαρα\grave{\alpha} \zeta\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon\varsigma \varphi\omega\nu\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$).“ Aus diesen Sätzen erhellt¹, daß die Aussprüche des Herrn, welche Papias zu erklären unternahm, nicht bloß den schriftlich vorliegenden Evangelien, sondern auch der mündlichen Überlieferung entnommen waren. Es war also nicht ein Kommentar zu den Evangelien, was ihm vorschwebte². Wohl aber waren es die Evangelien, welche ihm in erster Linie den zu behandelnden Stoff lieferten. Er trägt kein Bedenken, auch ($\kappa\alpha\iota$) das, was ihm auf dem Wege mündlicher Überlieferung zugeflossen ist, seinem Werke einzuverleiben, weil er überzeugt ist, daß auch dieses Material als probehaltig, echt und zuverlässig, gelten darf. Die große Masse der Aussprüche aber hat er aus den evangelischen Darstellungen geschöpft, und die Reinheit und Lauterkeit dieser Hauptquelle brauchte kaum näher beleuchtet zu werden. Ohne Zweifel handelte Papias selbst vor der angeführten Stelle von den Evangelien als dem nächstliegenden Fundorte von Aussprüchen des Herrn, und aus diesem Zusammenhang mögen die Angaben über die zwei ersten Evangelien stammen, welche Eusebius seinem Bericht einflocht. Dieselben sind auch für die in Rede stehende Frage insofern von Bedeutung, als sie zeigen, daß Papias die Evangelien bzw. ihren Inhalt schlechtweg $\tau\acute{\alpha} \lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha$ ($\tau\acute{\alpha} \chi\omicron\rho\iota\alpha\kappa\acute{\iota}$) genannt hat. Die Lehrvorträge des hl. Petrus, auf welchen das Markusevangelium beruht, betrafen die $\chi\omicron\rho\iota\alpha\zeta\omicron\iota \lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha$ (Eus. 3, 39, 15), und Matthäus brachte in hebräischer Sprache $\tau\acute{\alpha} \lambda\acute{o}\gamma\iota\alpha$ zur Darstellung (ebd. 3, 39, 16). In ähnlicher Weise hat Papias sein eigenes Werk a potiori betitelt. Auch in diesem Werke war nicht bloß von Reden, sondern auch von Taten des Herrn die Rede. Es ist als selbstverständlich vorauszusetzen, daß Papias die geschichtliche Umrahmung, in welcher die Aussprüche des Herrn überliefert waren, nicht unberücksichtigt ließ, und auch die noch erhaltenen Fragmente bezeugen schon zur Genüge, daß er als Belege und Illustrationen zu Worten Jesu Tatsachen der apostolischen Zeit heranzog³.

¹ Vgl. namentlich Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 2, 849 ff.

² Noch viel weniger natürlich ein Kommentar zum Matthäusevangelium im besondern oder zu einem angeblichen Urmatthäus. Schon deshalb entbehrt die Vermutung Nestles, die Fünfteilung des Werkes des Papias stehe in Zusammenhang mit einer vermeintlichen „Fünfteilung der Herrnreden“ im Matthäusevangelium, aller und jeder Wahrscheinlichkeit; s. E. Nestle, Die Fünfteilung im Werke des Papias und im ersten Evangelium: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 1, 1900, 252—254. Aber beachtenswert bleibt die Fünfzahl der Bücher doch. Auch Hegesippus und Irenäus haben gerade fünf Bücher geschrieben.

³ Die in den Fragmenten erwähnten Tatsachen sind zusammengestellt bei Zahn a. a. O. 1, 2, 854 f.

Einen brauchbaren Wink in Betreff der Abfassungszeit des Werkes scheint die Angabe bei Philippus Sidetes zu enthalten, laut welcher Papias berichtete, die durch Christus von den Toten Auferweckten hätten bis in die Zeit Hadrians hinein gelebt (*ἕως Ἀδριανοῦ ἕζων*). Aber diese Angabe ist sehr wahrscheinlich als unzutreffend, weil auf einer Verwechslung des Papias mit dem Apologeten Quadratus beruhend, abzuweisen¹. Nichtsdestoweniger dürfte des Papias Werk allerdings während der Jahre 117—138 geschrieben worden sein. Mit Rücksicht darauf, daß Papias „Hörer des Johannes“ war, empfiehlt es sich sehr, innerhalb der Zeit Hadrians stehen zu bleiben².

Auf Eusebius hat das Werk des Papias einen recht ungünstigen Eindruck gemacht. Dasselbe enthalte manches, was mehr dem Gebiete der Fabel angehöre (*μυθιζώτερον*), und lehre insbesondere auch, aus Mangel an Verständnis für die figürliche Ausdrucksweise der apostolischen Darstellungen, ein mit der Auferstehung der Gerechten anhebendes tausendjähriges Reich Christi auf Erden³. Der Verfasser sei augenscheinlich ein sehr geistesbeschränkter Mann gewesen (*σφόδρα γὰρ τῶν σμικρῶν ὄν τὸν νοῦν φαίνεται*, Hist. eccl. 3, 39, 11—13)⁴. Es fehlen die Mittel, dieses Urteil zu prüfen. Jedenfalls aber hat Eusebius bei Papias einen strengeren Maßstab angelegt als bei manchen andern Schriftstellern der kirchlichen Vorzeit.

Unter den Fragmenten des Werkes haben insbesondere die von Eusebius (3, 39, 14—16) mitgetheilten Äußerungen über die zwei ersten Evangelien große Berühmtheit erlangt. Es sind eben die ältesten und wichtigsten Nachrichten, welche wir über diese Evangelien besitzen. Das erste Fragment lautet: „Auch dies sagte der Presbyter: Markus ist Dolmetscher des Petrus geworden und hat das, was von Christus, sei es geredet, sei es getan worden war, soweit er sich desselben erinnerte, genau aufgezeichnet, jedoch nicht der Ordnung nach.“ So weit reicht das Wort des Presbyters, d. i. jedenfalls des Presbyters oder Apostels Johannes. Papias seinerseits schließt

¹ Vgl. oben § 15, S. 185 f.

² Wenn Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 656, das Werk auf 140 (145) bis 160 datiert, so geht er von der Voraussetzung aus, daß Papias nicht den Apostel, sondern den angeblichen Presbyter Johannes hörte. Ein triftiger Grund für die Datierung läßt sich freilich auch unter dieser Voraussetzung nicht beibringen. Zahn, Forschungen usf. 6, 112, welcher an der Richtigkeit des Zeugnisses des hl. Irénäus festhält, läßt das Werk etwa 125—130 entstanden sein.

³ Über diesen Chiliasmus des Papias vgl. L. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 90 ff.

⁴ Ein entgegenstehendes Urteil an anderer Stelle (Eus., Hist. eccl. 3, 36, 2), nach welchem Papias ein in allen Dingen überaus gelehrter und der Heiligen Schrift kundiger Mann gewesen wäre (*ἀλλ' οὐ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς ἐιδύμενος*), ist längst als unechter Einschub erkannt worden.

folgende Erläuterung an: „Er (Markus) hatte nämlich den Herrn weder gehört noch begleitet, später aber hat er, wie ich schon sagte¹, den Petrus begleitet, welcher seine Lehrvorträge nach dem Bedürfnisse einrichtete, nicht aber so, daß er eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herrn gab (*ἀλλ' οὐχ ὡσπερ σύνταξιόν τῶν κηριακῶν ποιούμενος λόγον*). Markus hat deshalb durchaus nicht gefehlt, wenn er so einiges aufzeichnete, wie er sich desselben erinnerte. Denn für eines hat er Sorge getragen: nichts von dem, was er gehört hatte, auszulassen oder sich dabei einer Lüge schuldig zu machen.“ Das Wort des Presbyters sowohl wie die Erläuterung des Papias sind allem Anscheine nach gegen abfällige Beurteilungen des Markusevangeliums gerichtet. Daß beide von dem kanonischen Markusevangelium reden, sollte schon deshalb nicht mehr bezweifelt werden, weil Eusebius es ausdrücklich bezeugt. Auch der Sinn des Ausdruckes „Dolmetscher des Petrus“, *ἑρμηνευτῆς Πέτρου*, kann nicht fraglich sein. Dolmetscher des Petrus ist Markus eben dadurch geworden, daß er die Lehrvorträge des Petrus weiteren Kreisen zugänglich machte, also in und mit der Abfassung seines Evangeliums.

Über die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Matthäus bemerkte Papias: „Matthäus allerdings hat in hebräischer Sprache die Aussprüche zusammengestellt, es übersetzte dieselben aber ein jeder, so gut er dazu im stande war“ (*Ματθαῖος μὲν ἐβραϊοὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συναγγράψατο, ἑρμηνεύεντες δ' αὐτὰ ὡς ἔν ἰκανότητι ἕκαστος*). Daß von dem kanonischen Matthäusevangelium die Rede sei, hat man im Anschluß an Eusebius ganz allgemein als selbstverständlich betrachtet, bis Schleiermacher (1832) den Finger auf das Wort *λόγια* legte, welches eine von dem Evangelium inhaltlich ganz verschiedene Schrift bezeichnen müsse. Seitdem geht die Spruchsammlung des Matthäus um oder gar eine Schrift des Matthäus unter dem Titel *λόγια*, eine angebliche Quelle der kanonischen Evangelien. Aber die Bedeutung der kurzen Ausdrucksweise war ja durch den Zusammenhang gegen jedes Mißverständnis sichergestellt. Wenn der Presbyter sagte, Markus habe *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ παραχθέντα* aufgezeichnet, so sagte Papias, Markus habe einiges aus den Lehrvorträgen des Petrus über die *κηριακοὶ λόγοι* aufgezeichnet. Die Übersetzungen, deren Papias gedenkt, sind nicht schriftliche Übersetzungen des Evangeliums, sondern mündliche Übersetzungen der in dem Evangelium enthaltenen Aussprüche. Diese Auffassung wird durch das Wort *ἕκαστος* gebieterisch gefordert. Es handelt sich um Christen, welche des Griechischen und des Hebräischen (Aramäischen) einigermaßen kundig

¹ Die frühere Stelle des Werkes, auf welche Papias mit *ὡς ἔφη* zurückweist, hat Eusebius nicht mitgeteilt.

waren und nun in gottesdienstlichen Versammlungen griechisch redender oder sprachlich gemischter Gemeinden Perikopen des hebräischen Matthäusevangeliums, so gut es gehen wollte, in das Griechische übertragen. So war es früher in Kleinasien gehalten worden (ἱερομύθευσε). Zur Zeit, da Papias schrieb, lag das hebräische Buch selbst in griechischer Übersetzung vor.

Die Überbleibsel des Werkes des Papias und die Zeugnisse späterer Kirchenschriftsteller über ihn sind zusammengestellt bei M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. alt., 1. Oxonii 1846, 3—44; Migne. PP. Gr. 5, 1255—1262; A. Hilgenfeld, *Papias von Hierapolis*: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 18, 1875, 231—270; de Gebhardt et Harnack, *Barnabae epist.*: *Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt*, Harnack, *Zahn*. Fasc. 1 partis 2, ed. 2, Lipsiae 1878, 87 bis 104; Funk, *Patr. apostol.*, ed. alt., 1, Tub. 1901, 346—375; Preuschen, *Antilegomena*?, Gießen 1905, 91 ff 195 ff. — In den Worten des Eusebius, *Hist. eccl.* 2, 15 ein Zitat aus Papias, den Abfassungsort des ersten Petrusbriefes betreffend, zu erkennen, geht nicht an. Gegen Zahn, Einleitung in das Neue Testament 2³, 20, siehe Harnack, *Pseudopapianisches*: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 3, 1902, 159—166. — Die fünf Stücke unter des Papias Namen bei Pitra, *Analecta sacra* 2. Paris. 1884, 155—161 (drei armenische, ein lateinisches und ein griechisches Stück) boten kaum etwas Neues; die drei ersten Stücke, „ex Papia et Hippolyto“, sind aus Hippolytus, *De Antichristo* cc. 4 46 f 59 f. — Die kleinen Bruchstücke bei C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias*, Hegesippus und Pierius in bisher unbekanntenen Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 5, 2, 1888, 165—184, sind mit Vorsicht aufzunehmen. Vgl. zur Kritik derselben Chapman, *John the Presbyter and the Fourth Gospel*, Oxford 1911, 95—101. — Über zwei syrische Papiaszitate, die freilich inhaltlich auch nichts Neues bringen, berichtete A. Baumstark in „*Oriens Christianus*“ 2, 1902, 352—357.

Kommentare zu den Fragmenten lieferten u. a. Fr. Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien: *Theologische Studien und Kritiken* 1832, 735—768; wieder abgedruckt in *Schleiermachers Sämtlichen Werken*, Berlin 1835 II, Abt. 1, Bd 2, 361—392. Th. Zahn, *Papias von Hierapolis*, seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugnis über die Evangelien: *Theol. Studien und Kritiken* 39, 1866, 649 bis 696. Ders., *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 1, 2, 1889, 849—903; 2, 2, 1892, 790—797. Ders., *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 6, 1900, 109—157. Zahn ist jedenfalls der zuverlässigste Führer in dem Labyrinth von Streitfragen. G. E. Steitz, *Des Papias von Hierapolis „Auslegung der Reden des Herrn“*: *Theol. Studien und Kritiken* 41, 1868, 63—95. F. Fr. Zyro, *Neue Beleuchtung der Papiasstelle in der Kirchengeschichte des Eusebius* 3, 39, Darmstadt 1869, 8°. J. G. D. Martens, *Papias als Exeget van Logia des Heeren*, Amsterdam 1875, 8°. W. Weiffenbach, *Die Papiasfragmente über Markus und Matthäus eingehend exegetisch untersucht und kritisch gewürdigt*, Berlin 1878, 8°. A. Hilgenfeld, *Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung*: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 29, 1886, 257—291. J. Chapman, *Le témoignage de Jean le Presbytre au sujet de St. Marc et de St. Luc*: *Revue Bénéd.* 22, 1905, 357—376. The same, *The metrical clausulae of Papias*: ebd. 30, 1913, 221—225. F. H. Colson, *Τῶν in Papias* (bei Eus., *Hist. eccl.* 3. 39. 15): *The Journ. of Theol. Studies* 14, 1913, 62—69. A. Wright, *Τῶν in Papias*: ebd. 41, 298—300.

§ 36. Melito von Sardes.

(1. Die Nachrichten über sein Leben. 2. Die Zeugnisse über seine Schriften.
3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. 4. Literatur.)

1. Die Nachrichten über sein Leben. — Reicher und mannigfaltiger war der schriftstellerische Nachlaß eines andern Kleinasiaten, des Bischofs Melito von Sardes, einer der ehrwürdigsten Gestalten der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts. Polykrates von Ephesus führt in seinem Briefe an Papst Viktor (189—198/199) Melito unter den bereits entschlafenen großen Lichtern (*μεγάλα στοιχεία*)¹ der kleinasiatischen Kirche auf und nennt ihn bei dieser Gelegenheit „den Eunuchen (*τὸν ἐνόθητον*, d. i. den Ehelosen), welcher in seinem ganzen Wandel voll des Heiligen Geistes war und nun in Sardes liegt in Erwartung der Heimsuchung vom Himmel, bei welcher er von den Toten auferstehen wird“ (bei Eus., Hist. eccl. 5, 24, 2 5). Tertullian hat als Montanist das „feine und rhetorische Talent“ Melitos (*elegans et declamatorium ingenium*) bspöttelt, während sehr viele Katholiken in Melito einen Propheten verehrten (Hier., De vir. ill. 4). Der Verfasser des „Kleinen Labyrinths“, Hippolytus, darf fragen: „Wer fürwahr kennt nicht die Schriften des Irenäus, des Melito und der übrigen, welche Christum als Gott und Mensch verkündigen?“ (Eus. a. a. O. 5, 28, 5.)

Über dem Lebensgange Melitos ruht dichtes Dunkel. Nur aus der Kirchengeschichte des Eusebius lassen sich einige dürftige Daten gewinnen. Melito war Bischof von Sardes in Lydien (ebd. 4, 13, 8; 4, 26, 1), lenkte schon unter Antoninus Pius (138—161) die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich (*γνώσιζόμενος*, 4, 13, 8) und stand unter Mark Aurel (161—180) auf der Höhe seines Ruhmes (*ἤχμαζεν*, 4, 21; 4, 26, 1). In einem von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke (4, 26, 14) berichtet Melito selbst, daß er eine Reise nach Palästina unternommen habe, um den Schauplatz der Erlösungstatsachen persönlich kennen zu lernen. Zur Zeit, da Polykrates an Viktor schrieb, weilte Melito, wie gesagt, nicht mehr unter den Lebenden; die Abfassung dieses Schreibens wird meist um 195, richtiger vielleicht von Harnack um 190 angesetzt².

¹ Nach H. Diels, Elementm. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1899, 53 f. wäre *στοιζία* so viel als Astralgeister. Das Wort ist vielmehr in der herkömmlichen Weise „Lichter“ oder „Sterne“ zu übersetzen, d. h. besonders hervorragende Persönlichkeiten. Vgl. A. Deißmann in „Theol. Literaturzeitung“ 1901, 2 f.

² Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 323. — Thomas, Melito von Sardes, Osnabrück 1893, 22 27 81, bezeichnet es als wahrscheinlich, daß Melito bald nach 171 gestorben ist. Er fußt indessen lediglich auf der ganz unbeweisbaren Voraussetzung, daß die Apologie Melitos an Mark Aurel, welche aus dem Jahre 170 stammen soll, die letzte Schrift Melitos gewesen sei.

2. Die Zeugnisse über seine Schriften. — Unsere Kenntnis der schriftstellerischen Tätigkeit Melitos geht gleichfalls vorwiegend, ja fast ausschließlich auf des Eusebius Kirchengeschichte zurück. Im vierten Buche (c. 26) zählt Eusebius einige zwanzig Schriften Melitos auf, ohne jedoch für erschöpfende Vollständigkeit eine Bürgschaft übernehmen zu wollen. Auch scheint seinem Verzeichnisse kein bestimmter Plan zu Grunde zu liegen, weil weder eine chronologische Anlage nachzuweisen¹ noch auch eine Ordnung nach sachlichen Gesichtspunkten wahrzunehmen ist. An einzelnen Stellen endlich ist wegen des Schwankens der Texteszeugen der Wortlaut des Verzeichnisses zweifelhaft und bleibt infolgedessen die Fassung mehrerer Titel unsicher.

Andere Kirchenschriftsteller des Altertums gewähren nur sehr geringe Ausbeute. Anastasius Sinaita, im 7. Jahrhundert, gedenkt zweier Schriften Melitos, welche bei Eusebius nicht genannt sind. Im übrigen ist in späterer Zeit nur selten mehr von Melito die Rede; namentlich in der griechischen Kirche muß sein Andenken verhältnismäßig früh erloschen sein.

Die Schriften bzw. Schriftentitel, welche wir durch Eusebius und Anastasius Sinaita kennen lernen, sind im einzelnen folgende:

a) An erster Stelle erwähnt Eusebius (Hist. eccl. 4, 26, 1) eine Schutzschrift für den christlichen Glauben (*λόγος ὑπὲρ τῆς πίστεως*), welche Melito Kaiser Mark Aurel überreicht hatte (vgl. 4, 13, 8), ein kleines Büchlein (*βιβλίδιον*, 4, 26, 2). Drei Stellen hat Eusebius ausgehoben. Die zwei ersten handeln über die Willkür und Grausamkeit, welcher die Christen Kleinasiens jetzt schutzlos preisgegeben seien, die dritte weist auf den Segen hin, welchen die christliche „Philosophie“ dem Römischen Reiche gebracht habe und noch fortwährend bringe, und erinnert sodann den Kaiser an die Reskripte, welche sein Großvater Hadrian und sein Vater Antoninus Pius zum Schutze der verfolgten Christen erlassen hatten. Einige weitere Worte aus der Apologie Melitos sind im Chronicon paschale aufbewahrt². In der Chronik des

¹ Eine chronologische Anlage des Verzeichnisses möchte Thomas, Melito von Sardes 23, annehmen, allerdings mit manchen Einschränkungen. Gegen Thomas siehe Krüger in „Theol. Literaturzeitung“ 1893, 569 f.

² Chron. pasch., ed. Dindorf 483; Migne, PP. Gr. 92, 632. Das Zitat aus der Apologie Melitos schließt sich hier an Zitate aus der ersten Apologie Justins an und wird eingeleitet mit den Worten: *Μελίτων Σαρδιανῶν ἐπίσκοπος μετὰ πολλὰ τῶν ἐπιδοθέντων παρὰ τοῦ αὐτοῦ Ἰουστινῶν ρησίων*. Nach Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 251, und Thomas, a. a. O. 30, soll in diesen Worten die „Abhängigkeit“ der Apologie Melitos von der Apologie Justins ausgesprochen sein. Ich denke, die Worte lauten: „Nach manchem andern, was Justin seinerseits noch beifügt, sagt Melito“, so daß Melito nur als ein weiterer Gewährsmann an Justin angereiht wird, über das Verhältnis der Apologie Melitos zu den Apologien Justins aber gar nichts ausgesagt ist.

Eusebius (ad a. Abr. 2187) wird von Melito und seiner Apologie beim elften Jahre Mark Aurels Notiz genommen, in unmittelbarem Anschluß an die Erwähnung des Bischofs Apollinaris von Hierapolis. Die Stellung und Fassung der Notiz über Melito läßt es zweifelhaft erscheinen, ob auf Grund derselben Melitos Apologie, so wie die Apologie des Apollinaris, in das Jahr 172 verwiesen werden darf¹. Sehr wahrscheinlich aber ist auch Melitos Apologie zu der Zeit überreicht worden, zu welcher Mark Aurel Alleinherrscher war, 169 bis 176/177, weil auch Melito nach den Andeutungen der Kirchengeschichte des Eusebius sich an Mark Aurel allein gewandt hat.

b) An die Apologie reiht Eusebius zwei Bücher über das Pascha an, τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο (a. a. O. 4, 26, 2), und im Verlaufe seiner Mitteilungen führt er als beachtenswert die Worte an, in welchen Melito selbst die Entstehungszeit dieser zwei Bücher angab (4, 26, 3). Aber das Datum „als Servilius Paulus Prokonsul von Asien war“ ist unverständlich; ein Prokonsul Asiens mit Namen Servilius Paulus ist sonst nicht bekannt. In Rufins Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius lautet der Name „Sergius Paulus“, und diese Lesart pflegt jetzt fast allgemein bevorzugt zu werden. Ein Sergius Paulus ist als Prokonsul Asiens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts auch anderweitig bezeugt, wengleich die Jahre seiner Amtstätigkeit sich noch nicht mit Sicherheit haben feststellen lassen. Waddington entschied sich für die Jahre 164—166, W. Schmid für das Jahr 166/167². Außer Zweifel steht, daß Melito in diesen Büchern über das Pascha eine Lanze für die Tradition der kleinasiatischen Kirche oder den Gebrauch der Quartadecimaner eingelegt hat. In dem vorhin erwähnten Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus wird Melito als Anhänger der kleinasiatischen Praxis aufgeführt, und die gegen die Quartadecimaner sich wendende Schrift des Klemens von Alexandrien über das Pascha ist laut Eusebius „aus Anlaß“ (ἐξ αἰτίας), d. i. zum Zweck der Bekämpfung der Bücher Melitos über das Pascha verfaßt worden (4, 26, 4; vgl. 6, 13, 9).

c) Περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν (Eus. 4, 26, 2), „Von der rechten Lebensweise und den Propheten“. Hieronymus scheint περὶ πολιτείας προφητῶν gelesen zu haben, weil er übersetzt: „de vita prophetarum“ (De vir. ill. 24)³. Vermutlich hat sich diese Schrift ebenso wie die

¹ Siehe Harnack a. a. O. 2, 1, 30 43 358.

² Näheres über diese Frage bei Thomas a. a. O. 20 f; bei Harnack a. a. O. 2, 1, 359 f.

³ Genauerer über die Textesvarianten in diesem und den folgenden Titeln bei de Otto, Corpus apol. 9, 376 f; Harnack in „Texte und Untersuchungen“ usf. 1, 1—2, 1882, 246 ff; Thomas a. a. O. 24 ff. Doch vgl. jetzt auch den kritischen Apparat der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius von E. Schwartz, Leipzig 1903—1909.

unter o) noch zu nennende Schrift „Von der Prophetie“ mit dem Montanismus befaßt¹. Mag auch eine Beteiligung Melitos an den Verhandlungen über die „neue Prophetie“ nicht unzweideutig zu erweisen sein, so erscheint es doch schwer glaublich, daß ein so fruchtbarer Schriftsteller nicht auch mit der Feder zu der in unmittelbarer Nähe sich erhebenden und in das kirchliche Leben tief einschneidenden Frage Stellung genommen habe. Wahrscheinlich hat Melito, ähnlich wie später Irenäus, eine mehr oder weniger unentschiedene, abwartende Haltung beobachtet, weil es unter dieser Voraussetzung erklärlich ist, daß er nirgendwo als Anhänger der neuen Prophetie bezeichnet, aber auch nirgendwo (insbesondere auch nicht bei Eus., Hist. eccl. 5, 16 ff) unter den Gegnern des Montanismus genannt wird.

d) *Περὶ ἐκκλησίας* (Eus. a. a. O.), „Von der Kirche“.

e) *Περὶ κυριακῆς* (Eus.), „Vom Sonntage“.

f) *Περὶ πίστεως ἀνθρώπων* (Eus.), „Von dem Glauben des Menschen“ (die Lesart *περὶ φύσεως ἀνθρώπων* ist falsch).

g) *Περὶ πλάσεως* (Eus.), „Von der Schöpfung (des Menschen)“.

h) *Περὶ ὑπακοῆς πίστεως* (Eus.), „Von dem Gehorsam des Glaubens“ oder „Von dem Gehorsam gegen den Glauben“ (vgl. Röm 1, 5).

i) *Περὶ αἰσθητηρίων* (Eus.), „Von den Sinnen“. Auffallenderweise haben sämtliche Eusebiushandschriften: *περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων*. Nach den Aussagen anderer Zeugen ist, scheint es, dieser Text verderbt und ein doppelter Titel zu unterscheiden.

k) *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* (Eus.), „Von der Seele und dem Leibe“ (die in vielen Handschriften folgenden Worte *ἡ νοῦς* sind zweifelhaft).

l) *Περὶ λουτροῦ* (Eus.), „Von der Taufe“.

m) *Περὶ ἀληθείας* (Eus.), „Von der Wahrheit“. Auch Apollinaris von Hierapolis schrieb zwei Bücher *περὶ ἀληθείας* (§ 21).

n) *Περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ* (Eus.), „Von dem Glauben und der Geburt Christi“.

o) *Περὶ προφητείας* (Eus.), „Von der Prophetie“. Die griechischen Handschriften haben: *λόγος αὐτοῦ προφητείας* (oder *περὶ προφητείας*), Rufinus übersetzte: „De prophetia eius“, Hieronymus: „De prophetia sua“. Über den mutmaßlichen Gegenstand dieser Schrift s. unter c)².

p) *Περὶ φιλοξενίας* (Eus.), „Von der Gastfreundschaft“.

¹ Vgl. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881, 20 ff; Thomas, Melito von Sardes 89 ff.

² Die Titel l—o faßt Schwartz zu einem einzigen Titel zusammen. Er schreibt: *Ὁ περὶ λουτροῦ καὶ περὶ ἀληθείας καὶ περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ καὶ λόγος αὐτοῦ προφητείας καὶ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*, und bemerkt dazu: „nicht Einzeltitel, sondern Kapitelüberschriften eines einzigen Werkes“ (vgl. Schwartz in Tl 3 seiner Ausgabe cum f). Allein erstens deutet der Ausdruck *λόγος αὐτοῦ προφητείας* doch wohl auf eine neue Schrift hin, und zweitens scheint die Echtheit der Worte *καὶ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* an dieser Stelle fragwürdig zu sein.

q) *Ἡ κλεις* (Eus.), „Der Schlüssel“.

r) *Περὶ τοῦ διαβόλου* (Eus.), „Von dem Teufel“.

s) *Περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* (Eus.), „Von der Offenbarung des Johannes“. Die griechischen Handschriften haben: *περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*. Rufinus und Hieronymus unterscheiden jedoch zwei Titel; ersterer sagt: „De diabolo, de revelatione Ioannis“; letzterer: „De diabolo, de apocalypsi Ioannis“. Origenes bemerkt gelegentlich, Melito habe Absalom als Typus des Teufels bezeichnet, ohne indessen die Schrift, in welcher diese Äußerung gestanden, zu nennen (Orig., *Selecta in Psalm. ad 3, 1*)¹. Gennadius von Marseille wehrt einmal den Chiliasmus mit den Worten ab: „In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium exspectemus, sicut Melitiani sperant“ (Genn., *De eccles. dogm. 25; al. 55*). Vielleicht sind unter den „Melitiani (Melitiani?)“ Anhänger Melitos verstanden, und vielleicht hat Melito in der Schrift über die Apokalypse dem Chiliasmus das Wort geredet².

t) *Περὶ ἐνσώματων θεοῦ* (Eus.), „Von der Körperlichkeit Gottes“. Die Übersetzung „von der Menschwerdung Gottes“ würde den Sprachgebrauch einer viel späteren Zeit in das 2. Jahrhundert hineinbringen. Dazu kommen anderweitige Zeugnisse. Origenes spricht von Schriften Melitos (*συγγράμματα*) *περὶ τοῦ ἐνσώματων εἶναι τὸν θεόν* (Orig., *Selecta in Gen. ad 1, 26*)³, und die von Origenes angedeuteten Beweise der Anthropomorphiten für eine gewisse Körperlichkeit Gottes scheinen den „Schriften“ Melitos entnommen zu sein. Ganz unzweideutig legt Gennadius von Marseille Melito sowohl wie Tertullian die Annahme einer Körperlichkeit Gottes zur Last: „Nihil corporeum (in trinitate credamus), ut Melito et Tertullianus“ (Genn., *De eccles. dogm. 4*).

u) *Ἐξλογαί* (Eus.), „Auszüge“, und zwar, wie der Verfasser selbst eingangs erklärte, „Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten über unsern Erlöser und unsern ganzen Glauben“, in sechs Büchern. Den Eingang oder die Widmung des Werkes an einen gewissen Onesimus hat Eusebius (4, 26, 13—14) ausgeschrieben. Ihn interessierte das hier entworfene Verzeichnis der Schriften des Alten Testaments. Es ist das älteste aus christlicher Feder, welches wir besitzen. Melito hatte in Palästina genaue Erkundigungen über den Umfang des alttestamentlichen Kanons eingezogen.

v) *Εἰς τὸ πάθος*. „Auf das Leiden (des Herrn)“, erwähnt von Anastasius Sinaita (*Viae dnx 12*)⁴. Es sind wenige, aber schwerwiegende Worte, welche Anastasius aus dieser Schrift anführt: *ὁ θεὸς πέποιθεν*

¹ Migne, PP. Gr. 12, 1120.

² Vgl. Thomas a. a. O. 29 87.

³ Migne a. a. O. 12, 93.

⁴ Ebd. 89, 197.

ὅτι ὁ θεὸς ἠσπασεν ἐσθραηλίτιδος. „Gott hat gelitten von einer israelitischen Rechten“.

w) *Ἐπιτομή σωζώσεως Χριστοῦ*. „Von der Menschwerdung Christi“, gegen den Gnostiker Marcion gerichtet und wenigstens drei Bücher umfassend, zitiert von Anastasius Sinaita (*Viae dux* 13). In dem längeren Fragmente, welches Anastasius dem dritten Buche entnimmt, heißt es von Christus: „Gott und vollkommener Mensch zugleich in einer Person, hat er uns seine beiden Wesenheiten zu erkennen gegeben“ (*θεὸς γὰρ ὢν ἁπλοῦς τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός, τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσασα ἡμῖν*). An der Echtheit des Fragmentes zu zweifeln, findet auch Harnack¹ keinen Grund.

3. Die überlieferten Schriften und Fragmente. — Keine der von Eusebius und Anastasius bezeugten Schriften hat sich auf unsere Tage retten können. Doch haben sich außer den bereits erwähnten Bruchstücken teils griechisch, teils syrisch noch einige weitere Fragmente unter Melitos Namen erhalten, welche als echt anerkannt werden dürfen und mit größerer oder geringerer Sicherheit sich auf eine der erwähnten Schriften Melitos zurückführen lassen. Andere Schriften und Fragmente hingegen, in syrischer, armenischer und lateinischer Sprache, tragen den Namen Melitos augenscheinlich mit Unrecht.

a) In griechischen Katenen zur Genesis treten vier Scholien unter Melitos Namen auf, welche die Opferung Isaaks als ein Vorbild der Kreuzigung Christi behandeln². Der Eingang des ersten und das zweite und das dritte Scholion geben keinen Anlaß zu Bedenken; die zweite Hälfte des ersten und das vierte Scholion hingegen erregen Verdacht. Das vierte greift zu Anfang auf den syrischen und den hebräischen Text des Alten Testaments zurück, und eben diese Worte werden in andern Handschriften Eusebius von Emesa beigelegt. Als mutmaßliche Quelle oder Heimat der unverdächtigen Scholien bieten sich zunächst die von Eusebius genannten *Ἐκλογαί* oder Auszüge aus dem Alten Testamente an.

b) Ein interessantes Fragment ist erst von Kardinal Pitra³ entdeckt und herausgegeben worden. Die Aufschrift *Ἐπιτομή λογισμῶν* deckt sich mit einem der von Eusebius aufgeführten Titel, und die stark poetisch gefärbte Ausdrucksweise scheint Tertullians Wort von dem „elegant et declamatorium ingenium“ Melitos bestätigen zu wollen. Der Inhalt läuft auf eine Erklärung oder Rechtfertigung der Taufe des Herrn im Jordan hinaus: auch die irdische Sonne, der Mond und

¹ Gesch. der altchristl. Lit. 1, 250; 2, 1, 518.

² Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. alt., 1, 122—124; de Otto, *Corpus apol.* 9, 416—418.

³ *Analecta sacra* 2, 3—5.

die Sterne baden sich in den Fluten des Ozeans. Nach Thomas¹ würde das Fragment Polemik gegen Marcion und die Marcioniten atmen. Irgendwelche Anzeichen der Unechtheit enthält der Text jedenfalls nicht.

c) In syrischer Sprache hat sich in einer Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts eine „Apologie“ erhalten, welche die Aufschrift führt: „Oratio Melitonis philosophi quae habita est coram Antonino Caesare. Et locutus est ad Caesarem ut cognosceret Deum, et indicavit ei viam veritatis et incepit loqui in hunc modum.“² Aus mehreren späteren Stellen geht deutlich hervor, daß es sich nicht um eine in Gegenwart des Kaisers gehaltene Rede, sondern um eine dem Kaiser unterbreitete Schrift handelt. Die diesen späteren Stellen widersprechenden Worte der Aufschrift gehen auf einen Schreiber, nicht auf den Verfasser zurück. Den Kern des Inhaltes bildet eine energische Polemik gegen Polytheismus und Götzendienst. Spezifisch christliche Lehren werden kaum berührt. Das Christentum wird als die Wahrheit dem Irrtum derjenigen gegenübergestellt, welche die Elemente oder Sonne, Mond und Sterne oder die Werke ihrer eigenen Hände verehren und anbeten. Es ist derselbe Grundgedanke, von welchem auch die früher besprochene Apologie des Atheners Aristides beherrscht wird (§ 16, 2)³. Der besondere Reiz der syrischen Schrift liegt hauptsächlich in den eingestreuten Details aus orientalischer Mythologien⁴. Den Anspruch, von Melito verfaßt zu sein, erhebt die Schrift jedenfalls mit Unrecht. Sie kann nicht mit der aus Eusebius bekannten Apologie Melitos an Mark Aurel identifiziert werden, weil die von Eusebius (und dem Verfasser des Chronicon paschale) mitgeteilten Bruchstücke sich in dem syrischen Texte nicht finden, und sie kann auch nicht ein Fragment der Apologie Melitos darstellen, weil sie unverkennbar ein unversehrtes Ganzes ist, ohne Lücke und festgefügt. Von einer zweiten Apologie Melitos zu reden, welche Eusebius nicht gekannt habe⁵, ist eine verzweifelte Ausflucht, und auf Melitos Schrift *Ἐπεὶ ἀληθείας* zu verweisen⁶, ist gleichfalls unzulässig, insofern diese Schrift aller Wahrscheinlichkeit nach nicht an den

¹ Melito von Sardes 53 f.

² Zuerst herausgegeben von W. Cureton in seinem „Spicilegium Syriacum“, London 1855.

³ Über die Verwandtschaft unserer syrischen Apologie mit der Apologie des Aristides vgl. Seeberg bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw., Tl 5, 1893, 237 f.

⁴ Siehe darüber Ulbrich bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, 1906, 78 ff.

⁵ So der erste Herausgeber Cureton.

⁶ So Ewald in „Götting. Gel. Anzeigen“ 1856, 658 f. Ewald stützt sich auf die vorhin angeführte Aufschrift (et indicavit ei viam veritatis), welche indessen, wie schon gesagt, nicht dem Verfasser, sondern einem Schreiber angehört.

Kaiser gerichtet war. Es fehlt auch nicht an Gründen, welche den Gedanken an Melito überhaupt ausschließen. Der etwas grobe oder doch plumpe Ton gegenüber dem kaiserlichen Adressaten sticht sehr ab von der verbindlichen und rücksichtsvollen Art und Weise, wie sie den Bruchstücken der Apologie Melitos eignet. Mabug in Syrien scheint die Heimat des Verfassers zu sein (s. c. 5), nicht Sardes in Lydien. Und der syrische Text der Schrift ist wohl nicht aus dem Griechischen geflossen, sondern Original: der syrische Ausdruck ist gewandt und fließend und weist keine Spuren einer Übersetzung auf¹. Die Zeit der Abfassung hat sich freilich bisher noch nicht ermitteln lassen. „Antoninus Caesar“, der Adressat, könnte Antoninus Pius, könnte aber auch Mark Aurel oder Caracalla (211—217) oder Elagabal (218—222) sein: alle diese und auch noch andere Kaiser des 2. und 3. Jahrhunderts führten den Beinamen Antoninus². Eine Nötigung, im 2. Jahrhundert stehen zu bleiben, läßt sich jedenfalls aus der Schrift selbst nicht ableiten³.

d) Außer dieser Apologie sind in syrischer Sprache noch vier Fragmente unter Melitos Namen überliefert: „Ex tractatu de anima et corpore“, „Ex sermone de cruce“, „De fide“, „Melitonis episcopi urbis Atticae“ (über das Leiden des Herrn)⁴. Alle vier Fragmente gehören dem Inhalte nach enge zusammen und scheinen einer und derselben Schrift entnommen zu sein. In dem vierten Fragmente findet sich jener Satz wieder, welchen Anastasius Sinaita, wie vorhin bemerkt, aus der Schrift Melitos *Ἐπί τῷ πάθῳ* angeführt hat. Die Aufschrift des ersten Fragmentes hingegen erinnert sofort an die von Eusebius erwähnte Schrift Melitos *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*. Störender noch ist der Widerspruch der Überlieferung. Nicht bloß Melito, sondern auch andern Autoren werden diese vier Fragmente, sämtlich

¹ Über den syrischen Ausdruck s. Nöldeke in „Jahrb. f. protest. Theol.“ 13, 1887, 345 f.

² Siehe v. Rohden bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 1, 1894, 2574.

³ Die dahin zielende Argumentation Seebergs, bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, 1893, 238 ff, ist nicht überzeugend. Seeberg will in der syrischen Apologie eine Übersetzung der im griechischen Original verlorengegangenen Apologie des Kleinasiaten Miltiades (§. 20) sehen. Zu Gunsten dieser Vermutung läßt sich aber nur der Umstand geltend machen, daß „Melito“ ein verhältnismäßig leicht erklärlicher Schreibfehler für „Miltiades“ sein könnte. Ulbrich, bei Sdrasek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, 1906, 141 ff, sucht den Verfasser der syrischen Apologie in dem syrischen Gnostiker Bardesanes, welcher allerdings auch als Apologet aufgetreten zu sein scheint. Die Beweisführung dürfte indessen nur bestätigt haben, was schon in der ersten Ausgabe dieses Bandes gesagt wurde, daß es an triftigen Stützpunkten für die Zuweisung unserer Schrift an Bardesanes fehlt.

⁴ Gleichzeitig mit der Apologie zuerst herausgegeben von Cureton.

oder teilweise, in Handschriften zugeeignet, besonders häufig dem Bischof Alexander von Alexandrien (gest. 328). Der damit gegebenen Frage: „Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?“ hat Krüger eine sorgfältige Untersuchung gewidmet und die Annahme vertreten, die Fragmente seien Eigentum Melitos und Überbleibsel einer Schrift, welche *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος* betitelt gewesen und von Eusebius *Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*, von Anastasius *Εἰς τὸ πάθος* genannt worden sei. Diese Schrift Melitos habe Alexander von Alexandrien sich insofern angeeignet, als er sie zu einer Predigt, dem in syrischer Übersetzung noch erhaltenen „Sermo de anima et corpore deque passione Domini“ (Migne, PP. Gr. 18, 585—608), verarbeitet¹. Inzwischen hat sich freilich herausgestellt, daß diese Predigt in koptischer Version und in ausführlicherem Wortlaut unter dem Namen des hl. Athanasius überliefert ist². Doch würde es sehr voreilig sein, dieselbe deshalb Alexander abzusprechen.

e) Ein vierzeiliges armenisches Fragment „Ex Melitonis epistola ad Eutrepium“ gehört, wenn es den Namen Melito mit Recht führt, jedenfalls einem andern, sonst unbekanntem Melito an.

f) Entschieden unecht sind auch mehrere lateinische Schriften unter Melitos Namen, vor allem die umfangreiche „Clavis Scripturae“, welche Kardinal Pitra in kürzerer und in längerer Rezension veröffentlichte. Dieses Werk ist nicht, wie Pitra wollte, eine Übersetzung bzw. Überarbeitung und Erweiterung der von Eusebius als Schrift Melitos bezeugten *Κλέις*, sondern, wie Rottmanner und Duchesne zeigten, ein aus Augustinus, Gregor d. Gr. und andern lateinischen Vätern kompiliertes biblisches Glossar. Ohne Zweifel ist dasselbe auf lateinischem Boden erwachsen, wenngleich die Entstehungsverhältnisse noch nicht genauer festgestellt sind³. Nach Ausweis der handschriftlichen Überlieferung ist das Werk frühestens im 11. Jahrhundert mit dem Namen Melitos in Verbindung gebracht und als Melitos *Κλέις* angegeben worden.

¹ Siehe Krüger in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 31, 1888, 434 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 251 f.; 2, 1, 518, hat der Lösung Krügers beigepflichtet. Thomas, Melito von Sardes 50 f., hat Bedenken erhoben.

² Der koptische Text ward herausgegeben von E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 115—132 (koptisch), 258—274 (englisch).

³ Der Rabe wird als Sinnbild des die Bekehrung von Tag zu Tag verschiebenden Sünders bezeichnet: „Corvus, peccatoris ad paenitentiam tarditas, et vana spes de die in diem differentis“ (Pitra, Analecta sacra 2, 87). Denselben Vergleich gebraucht Augustinus wiederholt, unter Hinweis auf den Schrei des Raben (vox corvina): „cras cras“ (Aug., In Ps. 102, n. 16; Serm. 82, 14: 224, 4). Natürlich konnte nur ein Lateiner diese Anwendung machen, da das griechische Wort für „morgen“, *αὔριον*, mit dem Rabenschrei nichts gemein hat.

g h i) Allgemein als unecht anerkannt sind die lateinischen Schriften „De passione S. Ioannis evangelistae“, eine Bearbeitung der später noch (§ 43, 7) zu besprechenden gnostischen Akten des Apostels Johannes, jedenfalls erst nach dem 6. Jahrhundert entstanden; „De transitu B. Mariae virginis“, eine gleichfalls auf griechischen Quellen beruhende Erzählung über den Heimgang der Gottesmutter, welche erst nachträglich im Abendlande Melito beigelegt worden ist; „Catena in apocalypsin“, eine exegetische Kompilation aus den Werken lateinischer Kirchenschriftsteller, nicht vor dem 13. oder 14. Jahrhundert von unbekannter Hand gefertigt.

4. Literatur. — Sammlungen von Zeugnissen über Melito und Fragmenten seiner Schriften finden sich bei Routh, *Reliquiae Sacrae*, ed. alt., 1, Oxonii 1846, 111—153; bei de Otto, *Corpus apol. christ.* 9, Jenae 1872, 374—478 497—512.

Über diese Zeugnisse und Fragmente handeln C. Chr. Woog, *De Melitone Sardinum in Asia episcopo* (Diss. 1—2), Lipsiae 1744—1751, 4°. F. Piper, *Melito: Theol. Studien und Kritiken* 11, 1838, 54—154. Harnack in „*Texte und Untersuchungen*“ usf. 1, 1—2, 1882, 240—278; „*Melito und seine Schriften*“. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 246—255; 2, 1, 358 ff 517 f 522 ff. C. Thomas, *Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie*, Osnabrück 1893, 8°.

Das griechische Fragment *Ἐπι 1097095* wurde, wie schon bemerkt, entdeckt und herausgegeben von J. B. Pitra, *Analecta sacra* 2, Paris. 1884, 3—5. Ein Abdruck auch bei Thomas a. a. O. 52. Eine Kollation des Fragmentes nach einer Mailänder Handschrift vom Jahre 1142 gab J. M. Mereati, *Symbolae Melitonianae: Theol. Quartalschr.* 76, 1894, 597 bis 600.

Die syrischen Stücke, die Apologie und die vier Fragmente, wurden zuerst herausgegeben und zugleich ins Englische übersetzt von W. Cureton, *Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion. Now first edited with an english translation and notes*, London 1855, 8°. Alle diese Stücke, mit Ausnahme des letzten der vier Fragmente, finden sich, von E. Renan bearbeitet, syrisch und lateinisch auch in Pitras „*Spicilegium Solesmense*“ 2, Paris. 1855. Die Apologie ließ Renan gleichzeitig auch separat erscheinen, syrisch und lateinisch, Paris 1855, 4°. Bei de Otto a. a. O. sind gleichfalls sämtliche Stücke mitgeteilt, syrisch (S. 497—512) und lateinisch (S. 419—432; vgl. S. 453—478). Eine deutsche Übersetzung der Apologie, nach dem syrischen Text, gab B. Welte in „*Theol. Quartalschr.*“ 41, 1862, 384—410; eine deutsche Übersetzung der lateinischen Version bei de Otto a. a. O. fertigte V. Gröne für die „*Bibliothek der Kirchenväter*“, Kempten 1873. Eine dänische Übersetzung der Apologie und der vier Fragmente veröfentlichte Th. Sk. Roerdam, Kopenhagen 1856, 8°.

Über die syrische Apologie im besondern handeln H. Ewald in „*Götting. Gel. Anzeigen*“ 1856, 655—659. J. L. Jacobi in „*Deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. und christl. Leben*“ 7, 1856, 105—108. Th. Nöldeke in „*Jahrb. f. protest. Theol.*“ 13, 1887, 345—346. R. Seeberg in Zahns „*Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons*“ usf., *Th.* 5, 1893, 237—240. Th. Ulbrich, *Die pseudomelitonische Apologie*, bei M. Sdrakel, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen* 4, Breslau 1906, 67—148. Gegen die Annahme Ulbrichs, Bardesanes sei der Verfasser, s. F. Haase, *Zur Bardesanischen Gnosis*, Leipzig 1910, 68—72.

Über die vier syrischen Fragmente s. G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? Zeitschr. f. wissensch. Theol. 31, 1888, 434—448. Thomas, Melito von Sardes 40—51. Vgl. auch Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 35.

Die vier Zeilen „Ex Melitonis epistola ad Eutrepium“ wurden armenisch und lateinisch herausgegeben von P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, Paris. 1883, 16 292.

Die „Clavis Scripturae“ ist von Kard. Pitra zweimal herausgegeben worden, zuerst in längerer Textgestalt in „Spicilegium Solesmense“ 2—3, pars 1, Paris. 1855, sodann in kürzerer und ursprünglicherer Form, nach einem Codex Claromontanus saec. IX, in „Analecta sacra“ 2, Paris. 1884. Zu der ersten Ausgabe vgl. G. E. Steitz in „Theol. Studien und Kritiken“ 30, 1857, 584—596; zu der zweiten Ausgabe O. Rottmann in „Bulletin critique“ 1885, nr. 3, 47—52; L. Duchesne ebd. nr. 10, 196—197. Einen Überblick über die gesamte, die „Clavis“ betreffende Literatur gibt Rottmann, Ein letztes Wort über die „Clavis“ Melitonis: Theol. Quartalschr. 78, 1896, 614—629; wiederholt in „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle“, München 1908, 159—171.

Über die andern lateinischen Schriften unter Melitos Namen s. de Otto a. a. O. 9, 390—391; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 252—254.

Ein Papyrusfragment aus Oxyrhynchus in Unterägypten, welches der Herausgeber (Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 1, London 1898, 8—9) als Bruchstück einer Homilie oder Abhandlung „Über den Geist der Prophetie“ bezeichneten, möchte Harnack (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1898, 517 ff) für ein Überbleibsel der Schrift Melitos *Ἐπιτομή πρὸς τὴν ἐπίστασιν* halten. — Bartlet will in dem Muratorischen Fragment ein Überbleibsel jener *Ἐπιτομή* Melitos erkennen, aus welchen Eusebius das Verzeichnis der Schriften des Alten Testaments mitteilte. V. Bartlet. Melito the author of the Muratorian Canon: *The Expositor*, Ser. 7, vol. 2, 1906, 210—224.

§ 37. Der Hirt des Hermas.

(1. Die Überlieferung. 2. Der Inhalt. 3. Die Form. 4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. 5. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. 6. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Die neuere Kritik. 7. Lehranschauungen.)

1. Die Überlieferung. — Ein nach Form und Inhalt besonders merkwürdiges Denkmal der kirchlichen Vorzeit ist der „Hirt“ (*Ποιμήν*, Pastor) des Hermas. Derselbe umfasst fünf Gesichte (*ὁράσεις*, visiones), zwölf Gebote (*ἐντολαί*, mandata) und zehn Gleichnisse (*παρομοιώσεις*, similitudines). Doch ist nicht, mit Rücksicht auf diese dreifache Einkleidungsform, das Ganze in drei Teile zu zerlegen. Hermas selbst oder der zu ihm redende Engel unterscheidet vielmehr in dem fünften und letzten Gesichte (Vis. 5, 5) zwei Teile: die voraufgehenden Gesichte 1—4, welche die Kirche in Gestalt einer Matrone dem Verfasser zeigte, und die nachfolgenden Gebote und Gleichnisse, welche ein Bußengel in Hirtegestalt ihm vorträgt. Den Unterscheidungsgrund bildet die verschiedene Vermittlung der Offenbarungen, durch die Matrone und durch den Hirten (vgl. Sim. 9.

1, 1—3). Letzterer hat dem ganzen Buche seinen Namen gegeben, wie er denn auch schon im ersten Teile desselben auftritt, wenngleich noch nicht in Hirtengestalt und nur in untergeordneter Rolle (vgl. Vis. 2, 4, 1; 3, 10, 7). Sämtliche Offenbarungen aber, welche Hermas zuteil werden, münden schließlich in Mahnungen zur Buße, Mahnungen, welche zunächst an den ersten Empfänger und seine Familie, weiterhin an die römische Kirche und die gesamte Christenheit gerichtet sind.

Die Überlieferung des Werkes läßt manches zu wünschen übrig. Eine vollständige Handschrift des griechischen Urtextes hat sich, soviel bekannt, nicht erhalten. Jahrhundertlang ist das Werk nur in einer lateinischen Übersetzung bekannt gewesen, welche durch zahlreiche Handschriften überliefert und schon von J. Faber Stapulensis, Paris 1513, zum Druck befördert wurde. Dressel veröffentlichte 1857 aus einem Cod. Palatinus, nunc Vaticanus, saec. XIV eine zweite lateinische Übersetzung, und seitdem pflegte man die erstere „versio vulgata“, die letztere „versio Palatina“ zu nennen. Diese Übersetzungen berühren sich sehr nahe und sind jedenfalls nicht unabhängig voneinander entstanden, wenngleich das Verhältnis der Texte nicht in allen Abschnitten des Werkes das gleiche bleibt. Ohne Zweifel stammen auch beide Übersetzungen aus dem kirchlichen Altertum. Nach der gewöhnlichen Annahme ist die „Vulgata“ noch im 2. Jahrhundert, die „Palatina“ etwa im 5. Jahrhundert, mit Benutzung der Vulgata, gefertigt worden. Der Widerspruch Haußleiters (1884) und sein Versuch, die Priorität der Palatina wenigstens für den zweiten Teil des Werkes (Vis. 5 bis Sim. 10) nachzuweisen, hat wenig Beifall geerntet.

Im Jahre 1860 trat eine äthiopische Übersetzung des „Hirten“ ans Licht, welche d'Abbadie 1847 in dem abessinischen Kloster Guindagninde entdeckt hatte. Sie ist wohl gleichfalls aus dem Griechischen geflossen und reicht vielleicht in das 6. Jahrhundert zurück. Doch hat der Übersetzer sich wiederholt Auslassungen und Zusammenfassungen gestattet, und die junge Handschrift, welche d'Abbadie auffand, leidet an manchen Gebrechen.

Inzwischen war aber auch die Kunde von zwei griechischen Handschriften des Hirten erschollen. Die eine derselben, aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, sehr klein geschrieben¹ und von Haus aus zehn Blätter zählend, war im Gregorioskloster auf dem Athos verborgen. Das letzte der zehn Blätter (Sim. 9, 30, 3 bis 10, 4, 5) war jedoch abhanden gekommen. Der bekannte Urkundenfälscher C. Simo-

¹ Siehe das Faksimile zweier Seiten der Handschrift, Blatt 1v und Blatt 3r, bei Lambros in „Byzant. Zeitschr.“ 2, 1893, 609 ff. Ein Faksimile der sechs auch jetzt noch auf dem Athos befindlichen Blätter der Handschrift bei Lake, Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas, Oxford 1907.

nides (gest. 1867) spürte diese Handschrift 1855 auf, entwendete die Blätter 5, 6, 9 und kopierte die sechs andern Blätter. Statt dieser Handschrift bzw. Abschrift verkaufte dann aber Simonides der Leipziger Universitätsbibliothek einen griechischen Hirten, welchen er selbst erst, auf Grund der vorhin als Vulgata bezeichneten lateinischen Übersetzung und der Zitate griechischer Kirchenschriftsteller, hergestellt hatte. Der Betrug ward indessen bald erkannt und die Bibliothek gelangte auch in den Besitz der drei Blätter und der Kopie der sechs andern Blätter. Tischendorf übergab den Text 1856 der Öffentlichkeit. Die sechs andern Blätter befinden sich auch heute noch auf dem Athos, und eine genaue Kollation derselben hat erst Lambros bzw. Robinson 1888 geliefert. Seit 1907 liegen diese Blätter auch in photographischer Wiedergabe vor. Die Kopie des Fälschers erweist sich als sehr unzuverlässig. Die zweite griechische Handschrift ist der berühmte Cod. biblicus Sinaiticus. In einem Anhang zum Neuen Testament, hinter dem Barnabasbrief, hat in dieser Handschrift auch der Hirt des Hermas eine Stelle gefunden. Doch ist nur noch etwa das erste Viertel des Werkes erhalten; die Handschrift ist verstümmelt und bricht Mand. 4, 3, 6 ab. Für das erste Viertel des Werkes ist also der griechische Text zwiefach bezeugt; für den Schluß hingegen (Sim. 9, 30, 3 bis 10, 4, 5) mangelt ein Zeuge; der von Simonides produzierte Schluß ist ein Falsifikat. Bei der Dürftigkeit des handschriftlichen Materials sind die Zitate aus dem Hirten bei griechischen Kirchenschriftstellern, insbesondere die sehr umfangreichen Zitate in der unter den Werken des hl. Athanasius stehenden „Doctrina ad Antiochum ducem“ und in den „Pandekten“ des Mönches Antiochus von St Saba bei Jerusalem, für die Textesrezension von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Dazu kommen kürzere und längere Stellen des griechischen Textes des Hirten, wie sie in letzter Zeit auf neuentdeckten Papyrus- und Pergamentblättern gefunden wurden.

In allerletzter Zeit sind endlich noch kleine Bruchstücke einer koptischen (sahidischen) Übersetzung des Hirten zu Tage gefördert worden.

Die von Faber Stapulensis 1513 herausgegebene lateinische Übersetzung des Hirten, „versio vulgata“, findet sich in den Ausgaben der Schriften der Apostolischen Väter von Cotelier, Gallandi, Migne, Hefele; s. § 7. Die neueste und beste Ausgabe dieser Übersetzung besorgte Hilgenfeld: *Hermae Pastor. Veterem latinam interpretationem edidit A. Hilgenfeld*, Lips. 1873, 8°. Doch ist auch zu dieser Ausgabe nur ein sehr geringer Bruchteil der erhaltenen Handschriften verwertet worden; s. die weiter unten zu erwähnende Ausgabe des griechischen Textes des Hirten von v. Gebhardt und Harnack, Leipzig 1877, xiv—xxii. Über neue Handschriften s. J. Warichez in „Revue d'histoire eccl.“ 6, 1905, 281—288. — Die andere lateinische Übersetzung, „versio Palatina“, edierte erstmals A. R. M. Dressel in

seiner Ausgabe der Apostolischen Väter: *Patr. apostol. opp.*, Lipsiae 1857; ed. alt. 1863. Schätzenswerte Beiträge zur Texteskritik gab W. Hollenberg: *Pastorem Hermae emendavit, indicem verborum addidit G. H.*, Berol. 1868, 8°. In wesentlich berichtiger Gestalt ward die Palatina von v. Gebhardt und Harnack in ihre Ausgabe des griechischen Textes, Leipzig 1877, aufgenommen. Vgl. J. Haußleiter, *Textkritische Bemerkungen zur palatinischen Übersetzung des Hirten des Hermas*: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 26, 1883, 345—356. Funk, *Zur versio Palatina des ‚Pastor Hermae‘*: *Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien* 36, 1885, 245—249. Bisher hat nur eine einzige Handschrift der versio Palatina benutzt werden können. Von einer zweiten Handschrift „in Rom“ spricht Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 51. — J. Haußleiter, *De versionibus Pastoris Hermae latinis*, Erlangen 1884, 8°. Nach Haußleiter ist in dem ersten Teile des Hirten, Vis. 1—4, die Vulgata die ältere, die Palatina die jüngere Übersetzung; bei dem zweiten Teile hingegen, Vis. 5 bis Sim. 10, sei die Palatina für die ältere, schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene Übersetzung zu halten. Siehe dagegen Lipsius in „*Theol. Literaturzeitung*“ 1885, 281—284.

Die äthiopische Übersetzung veröffentlichte d'Abbadie, mit Unterstützung Dillmanns: *Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit A. d'Abbadie*, Lips. 1860: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 2, Nr 1. Vgl. A. Dillmann, *Bemerkungen zu dem äthiopischen Hermas*: *Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.* 15, 1861, 111—125. G. H. Schodde, *Hermä Nabi. The Ethiopic version of Pastor Hermae*, Leipzig 1876, 8° (Inaug.-Diss.), ist oberflächlich und unzuverlässig.

Ein griechischer Text des Hirten ward zuerst herausgegeben durch R. Anger und W. Dindorf: *Hermae Pastor. Graece primum ediderunt et interpretationem veterem latinam ex codicibus emendam addiderunt R. A. et G. D., pars prior*, Lips. 1856, 8°. (Eine pars altera ist nicht erschienen.) Dieser Text war indessen nur eine Fälschung des Simonides. Den echten griechischen Text edierte nach der zu Leipzig befindlichen Handschrift bzw. Kopie der Handschrift vom Athos C. Tischendorf in Dressels Ausgabe der Apostolischen Väter, Leipzig 1857 und 1863, sowie auch separat (in 100 Exemplaren), Leipzig 1856, 8°. Von den ersten Abdrucken des Cod. Sinaiticus ist früher schon einmal die Rede gewesen (§ 10, 4). Auf Grund des Cod. Athous-Lipsiensis und des Cod. Sinaiticus wurden, unter mehr oder weniger erschöpfender Verwertung der sonstigen Hilfsmittel (Übersetzungen, Zitate), Ausgaben des griechischen Textes veranstaltet von Hilgenfeld, *Nov. Test. extra canonem rec.* 3, Lips. 1866; ed. alt. 1881; von de Gebhardt et Harnack, *Patr. apostol. opp. Rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn*, fasc. 3, Lips. 1877; von Funk, *Patr. apostol.*, ed. alt., 1, Tub. 1901; vgl. § 7. J. Dräseke, *Zum Hirten des Hermas*: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 30, 1887, 172—184, veröffentlichte auch den Schluß des Hirten, von Sim. 9, 30, 3 an, in griechischem Texte, und Hilgenfeld ließ dieser Veröffentlichung eine Ausgabe des vollständigen griechischen Textes des Hirten auf dem Fuße folgen: *Hermae Pastor. Graece integrum ambitu primum edidit A. Hilgenfeld*, Lips. 1887, 8°. Dräseke hatte den Text dem Anhang eines 1859 zu London von Simonides herausgegebenen Sammelwerkes: *Ὁμοδόξων Ἑλλήνων θεολογικῶν γράμμι τέρματες*, entnommen. Derselbe war aber nur eine Fälschung des Herausgebers Simonides; s. Funk in der soeben genannten Ausgabe des Hirten vom Jahre 1901, Proleg. cxlix. Die Kollation der sechs Blätter der Athoshandschrift, welche sich heute noch auf dem Athos befinden, von Spyr. P. Lambros, herausgegeben von J. A. Robinson, Cambridge 1888, hat Funk bereits verwerten können. Inzwischen legte Lake ein Faksimile dieser sechs

Blätter vor: Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas, photographed and transcribed by K. Lake, Oxford 1907, 4°. Der photographischen Wiedergabe des neutestamentlichen Teiles des Codex Sinaiticus, mitsamt dem Barnabasbriefe und dem Hirten des Hermas, von H. und K. Lake, Oxford 1911, ward schon § 10, 4 gedacht. — Die neuentdeckten Fragmente des griechischen Textes des Hirten auf abgerissenen Papyrus- und Pergamentblättern sind, anlässlich der Veröffentlichung zweier Berliner Papyrusblätter, zusammengestellt worden bei C. Schmidt und W. Schubart, *Altchristliche Texte: Berliner Klassikertexte* 6, Berlin 1910, 13—20. Unerwähnt blieb ein Zitat aus dem Hirten, Mand. 11, 9—10, auf einem Papyrusblatt aus Oxyrhynchus (Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 1, London 1898, 8—9), über welches Harnack in „*Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin*“ 1898, 517 ff handelte. Über andere, auch bei Schmidt und Schubart erwähnte Papyrusblätter mit Stücken des griechischen Hirten handelte Funk in „*Theol. Quartalschr.*“ 85, 1903, 639 f; 87. 1905, 260—264.

Die Bruchstücke einer koptischen (sahidischen) Übersetzung des Hirten, welche von Leipoldt und Delaporte ans Licht gezogen wurden, sind gleichfalls bei Schmidt und Schubart a. a. O. 16—17 aufgezählt. Es fehlt L. Delaporte, *Le Pasteur d'Herma, nouveaux fragments sahidiques: Revue de l'Orient chrét.* 11, 1906, 301—312. — Über ein Stück des Hirten, Sim. 9, 19—24, in mittelpersischer Sprache siehe F. W. K. Müller, *Eine Hermasstelle in manichäischer Version: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1905, 1077—1083.

2. Der Inhalt. — Der erste Teil des „Hirten“ berichtet in vier Gesichtern über vier Erscheinungen der die Kirche repräsentierenden Matrone. Das erstemal erscheint dieselbe alt und kraftlos und ihrer Schwäche wegen auf einem Lehnstuhle sitzend; sie symbolisiert in dieser Erscheinung die in der Sünde dahinlebende Kirche (Vis. 3, 11). Das zweitemal erscheint sie stehend und mit jugendlich heiterem Antlitze, aber mit welcher Haut und grauen Haaren; es ist die büßende Kirche, die der Vergebung ihrer Sünden entgegenharrt (3, 12). In dem dritten Gesichte ist die Alte ganz verjüngt und schön und fröhlich, nur hat sie noch graues Haar; es ist die Kirche der Gerechtfertigten, welche von schweren Sünden verjüngt und schön und fröhlich, nur hat sie noch graues Haar; es ist die Kirche der Gerechtfertigten, welche von schweren Sünden behaftet sind (3, 13). In dem vierten Gesichte endlich gleicht die Alte einer Jungfrau, welche strahlend aus dem Brautgemach hervortritt; es ist die von allen Makeln gereinigte Kirche, und die Verwirklichung dieser Erscheinung gehört erst dem Ende der Tage an (4, 2—3). Wie in der Art und Weise der Erscheinung der Matrone, so liegt auch in ihren jedesmaligen Offenbarungen und Unterweisungen eine gewissermaßen fortschreitende Aufmunterung zur Buße. Weitans das bedeutsamste unter den vier Gesichtern ist das dritte, das Gesicht vom Turmbau, welches später in den Gleichnissen 8—9 näher entwickelt wird. Dasselbe zeigt die Kirche, und zwar die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Getauften und in der Taufgnade Beharrenden, mögen sie nun noch leben oder bereits abgeschieden sein, unter dem Bilde eines ge-

waltigen Turmes, welcher aus glänzenden Quadersteinen über dem Wasser erbaut wird. Diejenigen, welche durch schwere Sünden die Taufgnade verloren haben, gehören nicht mehr zu dem Turme, sind aus jener Gemeinschaft ausgeschlossen. Sie sind dargestellt durch umherliegende Steine, welche erst behauen und gereinigt werden müssen, um sodann wieder in den Turm eingefügt zu werden (3, 5, 5).

Diese vier Gesichte sollen den Grund- und Aufriß enthalten; die folgenden Gebote und Gleichnisse, welchen das fünfte Gesicht als Einleitung vorausgeht, sollen die Ausführung und Erklärung bringen (Vis. 5, 5; Sim. 9, 1, 1—3). Die Gebote, zwölf an der Zahl, sind, wie ihr Name besagt, paränetischer Natur. Sie betreffen im einzelnen den Glauben an einen Gott (1), die Einfalt (2), die Wahrhaftigkeit (3), die Keuschheit (4), die Sanftmut und Geduld (5), die Unterscheidung der Eingebungen der guten und der bösen Engel (6), die Furcht des Herrn (7), die Enthaltbarkeit (8), das Gottvertrauen (9), die Flucht der Traurigkeit (10), die Meidung der falschen Propheten (11), den Kampf gegen die böse Begierlichkeit (12). Das wichtigste ist das vierte Gebot, in welchem der Bußengel, nachdem er Hermas zur Bewahrung der Keuschheit ermahnt, von der Ehescheidung, der zweiten Ehe und der Buße handelt.

Die zehn Gleichnisse sind mehr didaktisch gehalten und ihrer Anlage nach den Gesichtern verwandt. In wechselnden Bildern werden verschiedene christliche Wahrheiten und Grundsätze zur Darstellung gebracht. Das erste Gleichnis warnt vor übermäßiger Sorge um zeitliche Güter, das zweite fordert zur Wohltätigkeit auf, die beiden folgenden zeigen, wie in der Weltzeit Gute und Böse zusammenleben und die Scheidung erst am Ende der Tage eintritt: auf den Winter, in welchem man die lebenden Bäume von den erstorbenen nicht unterscheiden kann, folgt der Sommer, in welchem die Gerechten erkannt werden. Das fünfte Gleichnis veranschaulicht die Verdienstlichkeit des Fastens, das sechste die Notwendigkeit der Buße, das siebte den Wert der Trübsal, das achte und das neunte greifen auf das Gesicht vom Turmbau zurück. Das achte nämlich vergleicht die Kirche mit einem großen Weidenbaume, dessen Zweige ein sehr zähes Leben haben. Auch vom Baume abgerissen, können die scheinbar verdorrtten Zweige, wenn sie in die Erde gepflanzt und reichlich begossen werden, wieder zu neuem Leben erblühen (Sim. 8, 2, 7). So können auch diejenigen, welche durch schwere Sünden der lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche verlustig gegangen sind, durch Buße und Gebrauch der in der Kirche hinterlegten Gnadenmittel wieder zu neuem Leben erweckt werden, mit andern Worten: wieder Aufnahme in den Turm finden (8, 6, 6). Im neunten Gleichnisse wird das Bild vom Turme selbst wieder aufgenommen und einläufiger durchgeführt. Die Kirche erscheint als das neue Israel, erbaut auf dem Fundamente der Propheten

und der Apostel, während der ewige Sohn Gottes der Grund- und Eckstein ist. Der Turm ist noch nicht ausgebaut (9, 5, 1 2). Der Herr desselben kommt, um die schadhafte Steine herauszunehmen und dem Bußengel zur Behauung und Reinigung zu übergeben (9, 6—7): viele Sünder werden durch Buße wieder zur lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche gelangen und so in der verherrlichten Kirche der Zukunft einen Platz finden. Im zehnten und letzten Gleichnisse endlich wird Hermas durch den Bußengel nochmals ermahnt, sein eigenes Haus durch Buße von allem Bösen zu reinigen, und zugleich mit Nachdruck von neuem beauftragt, jeden Menschen zur Buße aufzufordern. „Denn um euretwillen ist der Bau des Turmes unterbrochen worden; wenn ihr euch also nicht beeilt, Gutes zu tun, so wird der Turm ausgebaut und ihr seid dann ausgeschlossen“ (10, 4, 4).

Die Tendenz des Werkes liegt klar zu Tage. In der Mahnung zur Buße laufen alle einzelnen Abschnitte wie in einem Mittelpunkte zusammen. Der Verfasser will die Erkenntnis der Sündhaftigkeit, den Bußgeist, wecken und auf diesem Wege das christliche und kirchliche Leben erneuern und reinigen. Das Recht, ja die Pflicht, als Bußprediger aufzutreten, entnimmt er den tatsächlichen Verhältnissen der Zeit. Wie er selbst, so bedürfen zahlreiche andere Gläubige einer durchgreifenden Sinnesänderung; ein Zustand der Halbheit und Unentschiedenheit hat sich weiter Kreise bemächtigt, ja es ist sozusagen die gesamte Christenheit von der Höhe ihres Berufes tief herabgesunken; wenigstens bleibt kein Stand von Vorwürfen verschont, auch die Vorsteher der Kirche werden an ihre Pflichten erinnert, am häufigsten jedoch werden die Reichen zur Rechenschaft gezogen. Die Dringlichkeit des Anrufes zur Buße aber wird durch den steten Hinweis auf die besondern Zeitumstände begründet. Einmal ist Hermas überzeugt, daß in der allernächsten Zukunft eine gewaltige Verfolgung über die Kirche hereinbrechen wird. Die Kirche selbst zeigt ihm diese Verfolgung in dem vierten Gesichte unter dem Bilde eines grimmigen, wutschnaubenden Ungeheuers. Sodann aber setzt Hermas mit Bestimmtheit voraus, daß in Bälde die Vollendung der Zeiten eintreten und der Bau der Kirche zum Abschluß kommen wird. Nur wer sich schleunig bessert, kann deshalb noch hoffen, als tauglicher Baustein erfunden zu werden.

3. Die Form. — Die Eigenart des Werkes beruht auf seiner apokalyptischen Anlage. Der Verfasser schreibt auf Grund göttlicher Offenbarungen und infolge göttlichen Auftrags. Er tritt als ein vom Geiste Gottes inspirierter Prophet auf. Ohne Zweifel hat er damit seinen Mahnungen und Mitteilungen eine größere Kraft, eine höhere Weihe geben wollen. Daß er Anstoß erregen würde, war kaum zu befürchten. Er schrieb zu einer Zeit, wo der Glaube an die Fortdauer des prophetischen Charismas noch allgemein geteilt wurde, wo man

noch ganze Reihenfolgen von Propheten seit Agabus (Apg 11, 28; 21, 10) bis in die Gegenwart aufzählen und behaupten konnte, das Prophetentum werde bis zur Wiederkunft des Herrn nicht untergehen¹. Hermas selbst erörtert des näheren die Merkmale, durch welche der wahre Prophet sich von dem falschen Propheten unterscheidet, und der Kern seiner Ausführungen bzw. der Belehrungen des Bußengels ist in dem Satze beschlossen: „An seinem Leben erkenne, ob ein Mensch den Geist Gottes habe“ (Mand. 11, 7). Auch der Umstand dürfte Beachtung verdienen, daß Hermas auf den Gedanken gerät, die ihm erschienene Matrone sei die Sibylle (Vis. 2, 4, 1). Vielleicht sind damals bereits außer heidnischen und jüdischen auch christliche Sibyllen-Orakel in Umlauf gewesen².

Die Schreibweise des „Hirten“ ist breit und behaglich, aber auch volkstümlich und anschaulich. Er erzählt und schildert in greifbaren Farben und er belehrt und mahnt mit packender Kraft. Er gewinnt durch eine gewisse Urwüchsigkeit oder Kindlichkeit, welcher nichts ferner liegt als künstlicher Aufputz. Auch die Sprache ist die Sprache des gemeinen Mannes, ungesucht und eintönig und bei aller Fülle von Worten im Grunde doch wortarm, weil stets auf dieselben Wendungen angewiesen. Lateinische Wörter und sonstige Latinismen deuten darauf hin, daß der Hirt in einer Gegend entstand, in welcher neben dem Griechischen das Lateinische gesprochen wurde. Lateinische Wörter sind *συμβέλλιον* (Vis. 3, 1, 4 7 al.), „subsellium“, Sitzbank; *κερβετάριον* (Vis. 3, 1, 4), „cervical“, Kopfkissen; *ὁδὸς χαμπανῆ* (Vis. 4, 1, 2), „via campana“, Feldweg; *στατίων* (Sim. 5, 1, 1 2), „statio“, Fasten. Sonstige Latinismen sind *ἐάν σοι φανῆ* (Vis. 2, 3, 4), „si tibi visum fuerit“; *τῷ ἐαυτοῦ πᾶθει τὸ ἰκανὸν ποῶν* (Sim. 6, 5, 5), „suae ipsius passioni satisfaciens“; *ἐτοιμάζειν* (Sim. 1, 1 2 al.) im Sinne von „comparare“, erwerben. Viel stärker indessen als durch das Lateinische ist die Sprache des Hirten durch das Hebräische beeinflusst. Einen Unterschied zwischen *ἐν* und *εἰς* scheint er kaum zu kennen. Alle möglichen Verba und Adjektiva werden mit *ἀπὸ* verbunden zur Vertretung eines negativen Folgesatzes; vgl. *ὅπως ἀποτυχεῖσθε ἀπὸ τῆς διανοίας τῆς ἀγαθῆς* (Mand. 5, 2, 7), „er wird völlig blind, so daß ihm die rechte Erkenntnis mangelt“; *ἐσκωνδάλισμένους ἀπὸ τῆς πίστεως* (Mand. 8, 10), „welche Ärgernis genommen haben, so daß sie vom Glauben abgefallen sind“. Auch der Ausdruck *ἐάν ἔτι προσθήτε ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (Vis. 5, 7), „wenn ihr noch zu sündigen fortfahrt“, oder *προσέθηκαν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν* (Sim. 6, 2, 3) hat echt hebräischen Klang. Fast unzählige Male kehrt die Wendung wieder: *πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς*

¹ Noch Irenäus spricht von zeitgenössischen Propheten. Siehe Iren., Adv. haer. 2, 32, 4; 5, 6, 1; vgl. Eus., Hist. eccl. 5, 7.

² Nach Geffcken, bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 321, würde Hermas an jüdische Sibyllen-Orakel denken.

oder auch ἐν ἀκαζία (Vis. 2, 3, 2) oder dgl.; kaum weniger häufig findet sich die Verbindung: *ζητάσσω τὰς ἐντολάς* oder auch *τῶν νοσηρίων* (Sim. 5, 3, 5) oder dgl.; *ἔρωτᾶν* ist immer so viel als „bitten“; „fragen“ heißt *ἐπερωτᾶν*¹. Dieses hebraisierende Kolorit der Sprache kann jedenfalls nicht auf künstliche Nachahmung der Redeweise der griechischen Bibel, sondern nur auf jüdische Abstammung oder doch jüdische Erziehung des Verfassers zurückgeführt werden. Anspielungen auf den Text der biblischen Bücher oder stillschweigende Entlehnungen aus denselben kommen übrigens in Fülle vor, ohne daß sie äußerlich gegen die Worte des Verfassers selbst abstächen, weil eben der letztere Fleisch vom Fleische der biblischen Autoren ist. Von den Schriften des Neuen Testaments werden namentlich die Evangelien, die Apostelgeschichte, mehrere Briefe des hl. Paulus, der Brief des Jakobus und der erste Brief des Petrus verwertet. Ein ausdrückliches biblisches Zitat sucht man im ganzen Hirten vergebens. Einmal wird das apokryphe Buch „Eldad und Modat“ angeführt (Vis. 2, 3, 4)².

Als Probe der Darstellung mag das kurze fünfte Gesicht, welches, wie gesagt, den zweiten Teil des Werkes, die Gebote und Gleichnisse, einleitet, in Übersetzung folgen.

„Als ich zu Hause mein Gebet verrichtet und mich auf das Sopha niedergelassen hatte, trat ein Mann von vornehmen Gesichtszügen in Hirtentracht ein. Er trug ein weißes Ziegenfell, hatte einen Ranzen über der Schulter und einen Stab in der Hand. Und er grüßte mich und ich erwiderte seinen Gruß. Und alsbald ließ er sich an meiner Seite nieder und sagte zu mir: ‚Ich bin von dem ehrwürdigsten Engel³ gesandt worden, um die übrigen Tage deines Lebens bei dir zu wohnen.‘ Ich war der Meinung, er sei gekommen, mich zu versuchen, und sagte zu ihm: ‚Wer bist du denn? Ich möchte doch wissen,‘ sprach ich, ‚wem ich anvertraut worden bin.‘ Er sagte zu mir: ‚Erkennst du mich nicht?‘ ‚Nein,‘ sprach ich. ‚Ich bin,‘ sprach er, ‚der Hirt, welchem du anvertraut wurdest.‘ Da er noch sprach, veränderte sich sein Aussehen und ich erkannte, daß es jener war, welchem ich anvertraut wurde⁴, und alsbald schrak ich zusammen und Furcht ergriff mich und ich ward ganz überwältigt von Schmerz, daß ich ihm so boshaft und unverständlich geantwortet hatte. Er aber antwortete und sagte zu mir: ‚Erschrick nicht, sondern zeige dich

¹ Weiteres bei Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, 485—497: „Über die Sprache des Hermas“.

² Vgl. über dieses Buch E. Schüter, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, 1909, 360 f.

³ Über die Persönlichkeit dieses ehrwürdigsten Engels (*σεμνοτάτου ἀγγέλου*) wird gestritten. Wahrscheinlich ist der Erzengel Michael gemeint.

⁴ Der Hirt ist also identisch mit dem schönen Jüngling, welchen Hermas schon im zweiten und dritten Gesicht gesehen hat (Vis. 2, 4, 1; 3, 10, 7).

stark in Befolgung meiner Gebote, welche ich dir geben soll. Denn ich bin gesandt', sprach er, 'um dir alles das, was du früher gesehen hast, noch einmal zu zeigen, eben die Punkte, welche für euch von Nutzen sind. Zuerst von allem schreib meine Gebote und die Gleichnisse nieder; das andere aber sollst du so niederschreiben, wie ich es dir zeigen werde'. Deshalb', sprach er, 'befehle ich dir, zuerst die Gebote und die Gleichnisse niederschreiben, damit du sie unverweilt vorledest und sie beobachten könntest.' So schrieb ich denn die Gebote und Gleichnisse nieder, wie er mir befohlen hatte. Wenn ihr sie nun hört und sie beobachtet und nach ihnen wandelt und sie ins Werk setzt mit reinem Herzen, werdet ihr vom Herrn alles empfangen, was er euch verheißen hat. Wenn ihr sie aber hört und trotzdem keine Buße tut, sondern noch zu sündigen fortfahrt, werdet ihr das Gegenteil vom Herrn empfangen. Dieses alles in solcher Weise niederschreiben, hat mir der Hirt, der Bußengel, befohlen.'

Moderne Übersetzungen des „Hirten“ finden sich unter den § 7 genannten Übersetzungen der Werke der Apostolischen Väter. Eine neue deutsche Übersetzung nebst Kommentar von H. Weinel bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 217—292; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 290—323. Eine neue englische Übersetzung bei C. Taylor, Shepherd of Hermas, London 1903—1906, 2 vol.: Early Church Classics.

Über den Hirten handeln u. a. K. R. Jachmann, Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik, Königsberg 1835, 8°. H. Hagemann, Der Hirt des Hermas: Theol. Quartalschr. 42, 1860, 1—40. E. Gaab, Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik, Basel 1866, 8°. Th. Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868, 8°. J. Nirschl, Der Hirt des Hermas. Eine historisch-kritische Untersuchung, Passau 1879, 8°. M. C., Le Pasteur d'Hermas; analyse accompagnée d'une notice, d'extraits et de notes, Paris 1880, 8°. A. Brüll, Der Hirt des Hermas, nach Ursprung und Inhalt untersucht, Freiburg i. Br. 1882, 8°. J. Bénazech, Le prophétisme chrétien, depuis les origines jusqu'au Pasteur d'Hermas (Thèse), Cahors 1901, 8°. A. Stahl, Patristische Untersuchungen. 1. Der erste Brief des römischen Klemens. 2. Ignatius von Antiochien. 3. Der Hirt des Hermas, Leipzig 1901, 8°. E. Grosse-Brauckmann, De compositione Pastoris Hermae (Diss. inaug.), Göttingae 1910, 8°. K. D. Macmillan, The Shepherd of Hermas, Apocalypse or Allegory? The Princeton Theol. Review 9, 1911, 61—95. The same, The interpretation of the Shepherd of Hermas: Biblical and Theological Studies, by the members of the Faculty of Princeton Theological Seminary, New York 1912, 493—543.

Die besondere Literatur über die Entstehungsverhältnisse und die Lehranschanungen des Hirten soll im Verlaufe noch Erwähnung finden. Über die Beziehungen des Hirten zu den vier Evangelien s. C. Taylor, The witness of Hermas to the Four Gospels, London 1892, 4°. Vgl. H. Holtzmann in „Theol. Literaturzeitung“ 1893, 228—230. C. Taylor, Hermas and the Four Gospels: The Classical Review 7, 1893, 200—201.

¹ Unter dem andern (*τὰ ἕτερα*) ist wohl ohne Zweifel das den Geboten und den acht ersten Gleichnissen nachträglich angereihte neunte Gleichnis verstanden. Vgl. unten Abs. 6, zum Schluß.

C. Taylor, *Hermas and Cebes: The Journal of Philology* 27, 1900, 276 bis 319; vgl. ebd. 28, 1901, 24—38 (Taylor), 87—93 (St. G. Stock), 94—98 (Taylor). Anknüpfend an Beobachtungen J. M. Cotterills behauptet Taylor, Hermas habe das unter dem Namen des Philosophen Kebes gehende „Gemälde“ (πίναξ, tabula), welches in seltsamen Allegorien die stoische Ethik zur Darstellung bringt, sich zum Vorbild genommen und als Quelle benutzt. Wiewohl indessen, zumal zwischen dem dritten Gesicht und dem neunten Gleichnisse bei Hermas einerseits und dem „Gemälde“ andererseits eine immerhin beachtenswerte Ähnlichkeit besteht, so ist doch nirgendwo ein wörtliches Zusammentreffen und nirgendwo eine Abhängigkeit des christlichen Autors von dem heidnischen zu konstatieren. Vgl. über die „Cebetis Tabula“ etwa Fr. Susemihl, *Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit*, Leipzig 1891—1892, 1, 23 ff.; 2, 657 f. — R. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-christlichen Literatur*, Leipzig 1904, hat auf Parallelen zwischen dem Hirten des Hermas und jener merkwürdigen Literatur hingewiesen, welche in den ersten christlichen Jahrhunderten unter dem Namen des Hermes Trismegistus umgelaufen ist. Daß aber Hermas, wie Reitzenstein will, diese Literatur gekannt habe und durch sie beeinflusst worden sei, läßt sich durchaus nicht erweisen. Siehe G. Bardy, *Le Pasteur d'Hermas et les livres Hermétiques: Revue Biblique, Nouv. Série* 8, 1911, 391—407.

4. Die Entstehungsverhältnisse. Das Selbstzeugnis des Verfassers. — Der Verfasser des „Hirten“ nennt sich selbst zu wiederholten Malen „Hermas“ (Vis. 1, 1, 4 u. 2, 2 u. 4, 3; 2, 2, 2 usf.), ohne indessen diesem Namen irgendwelche nähere Bestimmung beizufügen. Die Offenbarungen, welche er empfing, insbesondere die Gesichte, knüpften aber an persönliche Erfahrungen an, und infolgedessen sind seinem Berichte doch noch einige weitere Andeutungen über seinen Lebensgang und seine Lebensstellung eingeflochten. Er war Sklave und ward, noch jung an Jahren, von seinem Herrn an eine gewisse Rhode nach Rom verkauft (Vis. 1, 1, 1), von dieser aber freigegeben. Er begründete einen Hausstand und betrieb mit großem Erfolge auswärtige Handelsgeschäfte (Vis. 1, 3, 1; 2, 3, 1; 3, 6, 7). Der Reichtum, welchen er auf nicht ganz redlichem Wege gewonnen, war von nachteiligem Einfluß auf ihn und seine Familie. Sein Weib war nicht ohne Tadel. Seine Kinder verleugneten sogar in der Verfolgung den Glauben und wurden die Ankläger ihrer eigenen Eltern (Vis. 2, 2, 2). Die Strafe des Himmels blieb nicht aus. Hermas verlor das rasch erworbene Vermögen und lebte später in sehr bescheidenen Verhältnissen zu Rom, wo er in der Nähe der Stadt einen Acker bebaute (Vis. 3, 1, 2; 4, 1, 2). Auf diesem Acker, an dem Wege von Rom nach Cumä gelegen, erhielt er die Offenbarungen der Matrone. Er war bereits zur Erkenntnis seiner Schuld gelangt und durch das erbarmungsvolle Entgegenkommen des Himmels ward er in seinen guten Vorsätzen neu bestärkt. Auch seine Angehörigen sind in sich gegangen; seine Kinder haben „von ganzem Herzen Buße getan“ (Sim. 7, 4).

Sehr auffällig ist eine Bemerkung zu Eingang des neunten Gleichnisses. Der Bußengel, schreibt Hermas, „entführte mich nach Arkadien auf einen zitzenförmigen Berg und setzte mich auf die Spitze des Berges und zeigte mir eine große Ebene und rings um die Ebene herum zwölf Berge, von welchen jeder ein anderes Aussehen hatte“ (Sim. 9, 1, 4). Folgt eine einläßliche Schilderung der Gegend. Die Angabe εἰς τὴν Ἀρκαδίαν muß befremden, weil alles andere, was Hermas berichtet, zu Rom oder in der nächsten Umgebung Roms sich abspielt. Zahn¹ hat kein Bedenken getragen, den Text zu ändern und zu schreiben εἰς τὴν Ἀρικίαν, nach Aricia, der alten Latinerstadt. Allein die ungetrübbte Übereinstimmung sämtlicher Texteszeugen bildet eine schwer hinwegzuräumende Gegeninstanz. Harris² trat den Nachweis an, daß Hermas wirklich Arkadien, das Mittelland des Peloponnes, im Auge gehabt und seine Beschreibung aus Pausanias entlehnt habe. Nach Robinson³ soll Hermas vielmehr eine selbständige Kenntnis Arkadiens bekunden und wahrscheinlich ein griechischer Sklave aus Arkadien gewesen sein. Die fragliche Stelle wird wohl stets bestritten bleiben, ist aber auch nur von untergeordneter Bedeutung.

Ungleich wichtiger ist eine Andeutung gegen Ende des zweiten Gesichtes. Die Matrone fragt Hermas, ob er ihrem Auftrag entsprechend ein Büchlein (βιβλίον), welches sie ihm früher mitgeteilt, den Presbytern eingehändigt habe. Hermas muß die Frage verneinen, und die Matrone fährt fort: „Du hast recht gehandelt, denn ich habe noch einige Worte hinzuzufügen. Wenn ich nun meine Worte ganz beendet habe, sollen dieselben durch dich allen Auserwählten bekannt gegeben werden. Du sollst also zwei Abschriften (βιβλαρίδια) fertigen und eine an Klemens und eine an Grapte schicken. Klemens wird alsdann (die Schrift) an die auswärtigen Städte schicken, denn ihm ist dies aufgetragen (ἐξείνην γὰρ ἐπιτέτραπται); Grapte wird die Witwen und Waisen (gemäß der Schrift) unterweisen; du aber wirst (die Schrift) in dieser Stadt den Presbytern vorlesen, welche der Kirche vorstehen“ (Vis. 2, 4, 2--3). Grapte ist, wie es scheint, Diakonisse; Klemens aber wird als Papst dargestellt: er steht an der Spitze der römischen Kirche und hat den Verkehr dieser Kirche mit den auswärtigen Gemeinden zu leiten⁴. Ohne Zweifel redet Hermas von

¹ Der Hirt des Hermas, Gotha 1868, 211 ff.

² Hermas in Arcadia: Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis 7, 1887, 69—83.

³ In seiner vorhin genannten Ausgabe der Kollation der Athoshandschrift des Hirten von Lambros, Cambridge 1888, 30—36.

⁴ Harnack, Gesch. der althristl. Literatur 2, 1, 175, erblickt in den Worten αὐτὸς δὲ ἀναγνώσας εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν προεστραμένων τῆς ἐκκλησίας einen Beweis, und zwar einen „unwidersprechlich deutlichen“ Beweis dafür,

Klemens von Rom und wahrscheinlich will er auf den schon im Altertum hochgefeierten Brief des hl. Klemens an die Korinther hinweisen. Hermas stellt sich also selbst dem Leser als einen Zeitgenossen des hl. Klemens vor, und Klemens hat, wie wir früher sahen, in den Jahren 92—101 den Stuhl Petri innegehabt (§ 14, 1).

5. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Das Urteil des Altertums. — Mehrere Kirchenschriftsteller der ältesten Zeit haben Hermas als einen göttlich inspirierten Propheten anerkannt und seinem Werke das höchste Ansehen beigemessen. Irenäus (Adv. haer. 4, 20, 2) leitet ein Zitat aus dem „Hirten“ mit der bedeutungsvollen Formel ein: *ἔλεπεν ἡ γραφή*. Tertullian (De orat. 16) nennt das Werk „scriptura“, Pseudo-Cyprian (Adv. aleat. 2) „scriptura divina“. Klemens von Alexandrien hat dem Hirten, wie zahlreiche Zitate und sonstige Entlehnungen beweisen, gleichfalls wenigstens eine große Verehrung entgegengebracht. Origenes (Comm. in Rom. 10, 31) glaubte den Verfasser mit jenem Hermas identifizieren zu dürfen, welchen Paulus Röm 16, 14 grüßen läßt; er gab damit einer Vermutung Ausdruck, welche in der Folge noch sehr häufig wiederholt werden sollte. Er war aber auch, wie er sofort hinzufügt, sehr geneigt, den Hirten für eine göttlich inspirierte Schrift zu halten (*quae scriptura valde mihi utilis videtur et. ut puto, divinitus inspirata*).

Dieser mehr oder weniger rückhaltlosen Anerkennung des Hirten ist jedoch von Anfang an ein wesentlich anders lautendes Urteil zur Seite gegangen. Origenes selbst hebt hervor, daß seine Ansicht vielem Widerspruch begegne, insofern der Hirt nicht von allen als kanonische Schrift (*γραφὴ θεία*) geschätzt (Comm. in Matth. 14, 21), von einigen gar verächtlich behandelt werde (*κατασφραγίσμενον*, De princ. 4, 11). Er begleitet deshalb seine Anführungen aus dem Hirten wiederholt mit der Restriktion: „si cui tamen scriptura illa recipienda

„daß damals die römische Kirche von einem Presbyterkollegium geleitet wurde und wohl Bischöfe besaß, daß jedoch ein monarchischer Bischof noch fehlte“. Wie kann Harnack in diesem Zusammenhang die unmittelbar vorhergehenden Worte über Klemens ganz unerwähnt lassen? Muß er doch selbst zugeben, daß unter Klemens kein anderer verstanden ist als der im Namen der römischen Gemeinde schreibende Verfasser des Briefes an die Korinther (a. a. O. 2, 1, 265), eben jener Klemens, welchen das gesamte christliche Altertum als einen der ersten Nachfolger des hl. Petrus bezeichnet. Die Worte über Klemens erinnern an folgende Worte des Schreibens einer palästinensischen Synode an Papst Viktor I. (189—198/199) bzw. die damalige römische Gemeinde: „Traget Sorge, daß Abschriften unseres Briefes an alle Gemeinden gesandt werden“ (*τῆς δ' ἐπιστολῆς ἡμῶν περιήθητε κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν ἀντίγραφα διαπέμψασθαι*, bei Eus., Hist. eccl. 5, 25). Es wird nicht etwas Ungewöhnliches gewesen sein, worum die palästinensischen Bischöfe baten. Der Bischof von Rom pflegte wohl auch die Korrespondenz der verschiedenen Landeskirchen untereinander zu vermitteln.

videtur“ oder dgl.¹ Längst vor Origenes aber hatte der Verfasser des Muratorischen Fragmentes den Glauben an den inspirierten Charakter des Hirten mit Entschiedenheit bekämpft und zugleich auch positiven Aufschluß über die Herkunft des Werkes gegeben. In der Aufzählung der Schriften des Neuen Testaments schrieb er²: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest.“ Mögen auch diese Sätze, wie die meisten Sätze des Fragmentes, der Schwierigkeiten und Dunkelheiten manche bieten, so viel ergibt sich unzweideutig, daß der Fragmentist den Hirten nicht auf eine Linie mit den Schriften der Propheten und Apostel gestellt oder nicht zum biblischen Kanon gerechnet wissen will, und zwar deshalb, weil dieser Hirt sehr jungen Datums, von dem Bruder des Papstes Pius I., welcher etwa 140—155 regierte, verfaßt ist. Eine Stelle Tertullians, und zwar Tertullians des Montanisten, darf auch nicht übergangen werden. Er tritt einem Indulgenzdekret des Papstes Kallistus (217—222), welches vermutlich Berufung auf den Hirten eingelegt hatte, mit den Worten entgegen: „Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa indicaretur“ (De pudic. 10; vgl. 20). Nachweislich hat Tertullian, wie so oft, die Wahrheit übertrieben; jedenfalls aber muß zu Beginn des 3. Jahrhunderts in der abendländischen Kirche die Anschauung weit verbreitet gewesen sein, daß der Hirt auf kanonische Dignität keinen Anspruch erheben dürfe und nur beschränktes Vertrauen verdiene.

In der Folge ist das Ansehen des Hirten mehr und mehr gesunken. Athanasius schließt denselben aus dem Kanon aus (De decr. Nic. Syn. 18). Eusebius stellt ihn unter die Apokryphen (Hist. eccl. 3, 25, 4). Freilich bezeugt Eusebius gleichzeitig, daß das Buch mehrfach als unentbehrlich für den Katechumenenunterricht angesehen und öffentlich in den Kirchen vorgelesen werde (a. a. O. 3, 3, 6), und auch Athanasius will die Brauchbarkeit des Buches für die Zwecke der Katechese keineswegs bestreiten (Ep. fest. 39 a. 367). Es begreift sich daher, daß der Hirt, wie oben bemerkt, in dem Anhang des Cod. Sinaiticus eine Stelle fand. In der lateinischen Kirche hat derselbe seine Hochschätzung schneller und vollständiger eingebüßt. Hieronymus durfte sagen, bei den Lateinern sei das Buch fast unbekannt (apud Latinos paene ignotus est, De vir. ill. 10),

¹ Siehe die Stellen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 54.

² Nach der Textesrezension von Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1 ff.

und nahm seinerseits keinen Anstand, das apokryphe Buch wegen seiner Bemerkung über den den Tieren vorgesetzten Engel Thegri (Vis. 4, 2, 4)¹ der Torheit zu bezichtigen (liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, Comm. in Hab. ad 1, 13 ff.)². Übrigens ist die Schrift, wie schon die zahlreichen Handschriften der älteren lateinischen Übersetzung lehren, auch im Abendlande nicht ganz aus dem Gebrauche geschwunden. Die äthiopische Übersetzung erkennt dem Verfasser noch einmal den Titel eines Propheten zu (Hermä Nabi)³.

6. Die Entstehungsverhältnisse, Fortsetzung. Die neuere Kritik. — Der Vorschlag des Origenes, den Verfasser des „Hirten“ in dem apostolischen Hermas, dem Freunde des hl. Paulus (Röm 16, 14), zu suchen, hat, obwohl er sich lediglich auf den Klang des Namens stützen kann, auch in neuerer Zeit noch Verteidiger gefunden. Gaab (1866) und Zahn (1868) ließen jedoch diese Meinung fallen, erklärten den Verfasser für einen Zeitgenossen des Papstes Klemens und wiesen die Schrift dem Ende des 1. Jahrhunderts zu. Die Angabe des Muratorischen Fragmentes, urteilten sie, könne dem Selbstzeugnisse des Verfassers gegenüber keinen Glauben verdienen. Die Mehrzahl der neueren Kritiker indessen ergriff umgekehrt für den Fragmentisten gegen den Verfasser Partei und verlegte die Entstehung des Hirten in die Tage des Papstes Pius I. (140—155)⁴. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß in dem Muratorischen Fragment ein durchaus unanfechtbares Zeugnis vorliegt. Der Fragmentist steht dem Verfasser des Hirten örtlich wie zeitlich nahe, und der wesentliche Inhalt seiner Worte wird durch spätere Stimmen des Abendlandes, Tertullian insbesondere und Hieronymus, nur bestätigt. Dem Verdachte, er habe aus persönlicher Abneigung gegen den Hirten

¹ Über ergebnislos verlaufene Bemühungen, den rätselhaften Namen *Θεγρί* aufzuhellen, berichtet Funk in seiner Ausgabe des Hirten vom Jahre 1901 zu der genannten Stelle.

² Die anerkennenden Worte über den Hirten bei Hier., De vir. ill. 10: „Re vera utilis liber multique de eo scriptorum veterum usurpavere testimonia“, spiegeln nicht etwa das Urteil abendländischer Kreise wider, sondern sind lediglich aus Eus., Hist. eccl. 3, 3, 6 herübergenommen. v. Sychewski, Hieronymus als Literaturhistoriker, Münster i. W. 1894, 94, will die Worte „utilis liber“ auf Orig., Comm. in Rom. 10, 31 zurückführen. Ich denke, sie sind ebenso wie die folgenden Worte aus Eus. a. a. O. geflossen (*ὅς ἐτέρων ὁὐ ἀναγκαιώτατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέρχεται. sc. τὸ βιβλίον*).

³ Welch weite Verbreitung das Buch gefunden, war schon den Bemerkungen über die Überlieferung desselben (Abs. 1) zu entnehmen. Der Hirt ist fast überall beteiligt gewesen, wo immer in jüngster Zeit neue patristische Funde gemacht wurden. Nach Ausweis des mittelpersischen Fragmentes, welches Müller vorlegte (Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1905, 1077 ff), war er auch in Zentralasien bekannt.

⁴ So auch Funk in seiner Ausgabe des Hirten vom Jahre 1901, Proleg. cxxvi ff: Weinel bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 220 ff u. a.

Falsches berichtet, mangelt alle Begründung. Der Verfasser des Hirten wird damit allerdings der Unwahrheit, der Täuschung beschuldigt: er hat seine Gegenwart um ein halbes Jahrhundert zurückdatiert¹. Aber nicht erst durch den Fragmentisten, durch sein Werk selbst wird der Verfasser entlarvt. Durch innere Anzeichen wird die Entstehung des Hirten um die Mitte des 2. Jahrhunderts wenn nicht sichergestellt, so doch sehr wahrscheinlich gemacht. Die besondere Vorliebe und die auffallende Weitläufigkeit, mit welcher die Frage nach der Vergebung der schweren Sünde behandelt wird (s. namentlich Vis. 3; Sim. 8—9), weckt alsbald die Vermutung, der Verfasser kenne und berücksichtige wenigstens schon die ersten Anfänge der montanistischen Bewegung. Jedenfalls bekämpft derselbe bereits die Gnostiker (Vis. 3, 7, 1; Sim. 8, 6, 5; 9, 22, 1: *ἡέλονται πάντα γνώσκειν καὶ οὐδέν ἄλλο γινώσκουσι*). Die Christenverfolgung, auf welche Hermas zurückblickt, kann nach manchen Andeutungen (vgl. insbesondere Sim. 9, 28) nicht wohl diejenige Domitians (81—96), und muß daher wohl diejenige Trajans (98—117) sein. Die lange Zeit des Friedens aber, welche sich an jene Verfolgung anschloß und den Eifer vieler Christen in trauriger Weise erkalten ließ (s. namentlich Vis. 2, 2—3), wird die Regierungszeit des Antoninus Pius (138—161) sein. Und in der Erwartung einer neuen, heftigeren Verfolgung mag die Furcht vor Mark Aurel zum Ausdruck kommen, welcher zu Anfang des Jahres 147 durch Antoninus Pius zur Mitregentschaft berufen wurde². Endlich ist die Christenheit, an welche der Hirt sich wendet, überhaupt bereits gealtert; Lauheit und Weltsinn haben weit um sich gegriffen; eine Verschärfung der Kirchenzucht, namentlich bezüglich der Wiederaufnahme Gefallener, erscheint dringend geboten. Auf die Kirche des 1. Jahrhunderts dürfte das düstere Bild, welchem diese Züge entnommen sind (vgl. auch Abs. 2, zum Schluß), keine Anwendung finden.

¹ Seltsamerweise glaubt Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 264 ff, die Angabe des Fragmentisten und das Selbstzeugnis des Verfassers miteinander vereinbaren zu können. Der Hirt sei sukzessiv entstanden, die Redaktion und Publikation des Ganzen in der vorliegenden Gestalt sei um 140 erfolgt, das in dem zweiten Gesichte steckende „Büchlein“ aber sei schon um 110 niedergeschrieben und Klemens überreicht worden. Allerdings ist der Hirt nicht ein Werk aus einem Gusse. Aber daß drei volle Jahrzehnte über der Ausarbeitung und Umarbeitung dahingegangen sein sollen, ist denn doch nicht mehr recht glaublich. Die Voraussetzung, Klemens habe noch um 110 gelebt, fußt auf sehr fragwürdigen Kombinationen. Die Überlieferung besagt, Klemens sei schon 101 gestorben (vgl. § 11, 1). Der andern Voraussetzung, der Hirt sei um 140 der Öffentlichkeit übergeben worden, fehlt gleichfalls ein ausreichender Stützpunkt. Nach dem Fragmentisten wurde das Werk innerhalb der Jahre 140—155 verfaßt; das Jahr 155 hat ganz denselben Anspruch, als Jahr der Abfassung zu gelten, wie das Jahr 140.

² Über das Datum der Bestellung Mark Aurels zum Mitregenten und die Bedeutung der Mitregentschaft s. R. Seeberg, Die Apologie des Aristides (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 5, 1893) 271 ff.

Diesen inneren Beweismomenten gegenüber können die Angaben des Verfassers über seine Lebensverhältnisse nicht ins Gewicht fallen. Dieselben haben ebensowenig historische Bedeutung wie die visionäre Einkleidung der ganzen Schrift. Hier wie dort handelt es sich um eine Fiktion. Der Verfasser spielt Verstecken. Der angebliche Laie, Handelsmann und Bauer ist wohl in Wirklichkeit ein hervorragendes Mitglied des römischen Klerus gewesen. Jedenfalls lassen sich die Selbstaussagen mit der durch den Inhalt nahegelegten Vorstellung von der Persönlichkeit des Verfassers kaum in Einklang bringen. Sie sind allem Anscheine nach den Tendenzen des Buches angepaßt und mit Rücksicht auf letztere erdichtet. Hermas und sein Haus sind der Typus der Schäden der damaligen Christenheit, wie denn auch der Ruf zur Buße zuerst an Hermas und sein Haus ergeht.

In neuester Zeit ist die Einheitlichkeit des Hirten von einzelnen Forschern bestritten und das Buch in der überlieferten Gestalt auf mehrere Autoren verteilt worden. de Champagny¹ nahm zwei Autoren an: der erstere, der apostolische Hermas (Röm 16, 14), habe die Gesichte 1—4, der andere, der Bruder des Papstes Pius I., habe die Gebote und die Gleichnisse sowie das dieselben einleitende Gesicht 5 geschrieben. Hilgenfeld² wollte drei Autoren unterschieden wissen: einen „Hermas pastoralis“, einen Zeitgenossen des römischen Klemens, welchem der eigentliche Hirt, d. i. Vis. 5 bis Sim. 7, zuzuweisen sei, einen „Hermas apocalypticus“, welcher unter Trajan oder Hadrian Vis. 1—4, eine entschieden antipaulinische Schrift, veröffentlicht habe, und einen „Hermas secundarius“, den Bruder oder doch einen Zeitgenossen des Papstes Pius I., von welchem Sim. 8—10 herrühre und von welchem das ganze Werk seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe. Diese Teilungshypothesen haben indessen wenig Anklang gefunden und sind von Link und Baumgärtner eingehend widerlegt worden. Die Gleichheit des Stils und des Wortschatzes, der Tendenz und der Situation zeugt laut für den einheitlichen Ursprung des Ganzen.

In anderer Weise hat Spitta³ die Annahme zweier Autoren vertreten. In dem kanonischen Briefe des hl. Jakobus glaubte er den Brief eines Juden Jakobus und in dem Hirten des Hermas die christliche Überarbeitung einer jüdischen Grundschrift zu erkennen. Ein prophetisches oder apokalyptisches Buch, welches ein spätestens unter Kaiser Claudius (41—54) lebender Jude verfaßt habe, sei etwa

¹ In seinem berühmten Werke über die Antonine, „Les Antonins“, Paris 1863, 1, 134, nr. 1; 2, 347, nr. 3; 3^e éd. 1875, 1, 144.

² In der 2. Auflage seiner Ausgabe des Hirten: Nov. Test. extra canonem rec. 3, Lips. 1881, Proleg. XXI ff.

³ Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums 2, Göttingen 1896.

80 Jahre später von einem Christen Hermas, wahrscheinlich dem Bruder des Papstes Pius I., revidiert und interpoliert worden. Auch leide der Text des Hirten an mannigfacher Unordnung, insofern durch Zufälligkeiten der Überlieferung verschiedene Abschnitte an eine verkehrte Stelle geraten seien. Spittas Ausführungen hat Funk einer kritischen Beleuchtung unterzogen. Es ergab sich, daß die überlieferte Ordnung der Schrift als die ursprüngliche anzusehen ist und daß Spuren späterer Umarbeitung einer älteren Vorlage nicht aufzufinden sind. Mehrere Stücke, welche von Spitta als nachträgliche Zusätze ausgeschieden wurden, werden durch den Kontext selbst als Eigentum der ersten Hand erwiesen, und da die meisten dieser Stellen ein entschieden christliches Gepräge haben, so ist der Gedanke an einen jüdischen Ursprung der Schrift ausgeschlossen¹.

Auch verfehlte Theorien pflegen ein Körnchen Wahrheit zu enthalten. Spitta konnte an die vorhin berührte jüdische oder judenchristliche Färbung der Sprache des Hirten anknüpfen, und Hilgenfeld hat mit Recht auf einen gewissen Mangel an Abrundung und Geschlossenheit des Ganzen, auf gewisse Unebenheiten und Widersprüche im einzelnen hingewiesen. Diese letzteren Erscheinungen sind wenigstens zum großen Teil darauf zurückzuführen, daß das Buch stückweise nach und nach entstanden oder aus der Zusammenfügung kleinerer Sonderschriften erwachsen ist. Die zwei Teile, von welchen der zweite in Geboten und Gleichnissen von neuem ausführen soll, was der erste in Gesichten vorgetragen hatte (Vis. 5, 5), sind nicht gegenseitig sich ergänzende Glieder, sondern selbständige Stücke, welche äußerlich und künstlich, durch später eingeschobene redaktionelle Vermerke, miteinander verknüpft worden sind. Ob der erste Teil, die Gesichte 1—4, eine ursprüngliche Einheit gebildet hat, muß auch sehr bezweifelt werden, um so mehr, als schon im zweiten Gesicht von einem besondern Büchlein (*βιβλίον*) die Rede ist, welches eine einzelne Offenbarung der Matrone enthielt². Der zweite Teil darf mit Sicherheit, im Anschluß an Fingerzeige des Verfassers selbst, als ein nicht einheitlich konzipiertes Stück bezeichnet werden. Ursprünglich hat derselbe das Gesicht 5, die Gebote und die Gleichnisse 1—8 umfaßt. Das große Gleichnis 9 stellt einen späteren Nachtrag dar: es wird ausdrücklich als ein Zusatz zu den Geboten und Gleichnissen des Bußengels eingeführt (Sim. 9, 1, 1 ff; vgl.

¹ Völter, Die Apostolischen Väter, neu untersucht, Tljl, Leiden 1904, will in dem Hirten einen „neutral christlichen“ Grundstock und eine „spezifisch christliche“ Überarbeitung unterscheiden können. Der Überarbeiter sei jedoch kein anderer als der Verfasser; Hermas selbst sei im Laufe der Jahre für ein „volleres Christentum“ gewonnen worden.

² Zu der Stelle Vis. 2, 1, 4—5 vgl. H. Müller in „Theol. Quartalschr.“ 90, 1908, 89—94.

Vis. 5, 5). Es bildet aber zugleich eine sachlich und formell in sich abgeschlossene Schrift; das zehnte und letzte Gleichnis, welches mit den Worten beginnt: „postquam perscripseram librum hunc“, ist wiederum erst später hinzugetreten¹. Zur Bemessung des Zeitraumes, welcher zwischen der Niederschrift des ältesten Teiles und der schließlichen Redaktion des Ganzen gelegen, fehlen die Mittel. Äußere Zeugnisse für eine frühere Sonderexistenz einzelner Teile sind nicht beizubringen. An der Zusammenstellung des Ganzen durch den Verfasser selbst ist, wie gesagt, nicht zu zweifeln.

Ledrain, Deux apocryphes du 2^e siècle, avec une étude sur la date du Pasteur d'Herma, Paris 1871, 8°. G. Heyne, Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit (Diss. inaug.), Regiomonti 1872, 8°. H. M. Th. Behm, Über den Verfasser der Schrift, welche den Titel ‚Hirt‘ führt (Gekrönte Preisschrift), Rostock 1876, 8°. Ad. Link, Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888, 8°. P. Baumgärtner, Die Einheit des Herma-Buches (Gekrönte Preisschrift), Freiburg i. Br. 1889, 8°. Die Einwendungen Hilgenfelds gegen die Verteidigung der Einheit des Hirten durch Link und Baumgärtner (Zeitschr. f. wiss. Theol. 32, 1889, 363—373) sind unzureichend. F. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums 2: Der Brief des Jakobus; Studien zum Hirten des Hermas, Göttingen 1896. Gegen Spitta siehe Funk, Die Einheit des Hirten des Hermas: Theol. Quartalschr. 81, 1899, 321—360; mit einem Zusatz wieder abgedruckt in Funks ‚Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen‘ 3, 1907, 230—261. D. Völter, Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Klemens von Rom. Ein Beitrag zur Gesch. der altchristl. Literatur, Berlin 1900, 8°. Ders., Die Apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 1, Leiden 1904, 171—327: ‚Der Hirte des Hermas‘. H. A. van Bakel, De compositie van den Pastor Hermae (Proefschrift), Amsterdam 1900, 8°. J. Réville, La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Herma, Paris 1900, 8°.

7. Lehranschauungen. — Die lehrhaften Ausführungen des „Hirten“ drehen sich zunächst und hauptsächlich um die Frage nach der Möglichkeit der Vergebung der schweren Sünde, insbesondere des Ehebruchs und des Abfalls vom Glauben. Eine gedrängte Zusammenfassung seiner Lehre von der Sündenvergebung gibt Hermas Mand. 4, 3; die weitere Erläuterung enthalten die großen Gleichnisse vom Turmbau, Vis. 3 und Sim. 9, und vom Weidenbaume, Sim. 8. Im vierten Gebote scheint zwar der Bußengel, welcher Hermas unterweist, in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, indem er zuerst erklärt, daß es außer der Buße, welche in der Taufe vollzogen wird, keine andere Buße mehr gebe (Mand. 3, 1—2), dann aber fortfährt, daß auch nach der Taufe noch eine zweite Buße von der Barmherzigkeit Gottes verstattet sei (3, 4—6). Man hat daraus geschlossen, es hätten in der Umgebung des Verfassers des Hirten zwei verschiedene Ansichten über die Buße bestanden, eine strengere und eine mildere.

¹ Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 260 ff.

Richtiger wird es sein, mit d'Alès¹ anzunehmen, daß der Bußengel verschiedene, aber gegenseitig sich ergänzende Lehren an verschiedene Klassen von Gläubigen richten will. Den Katechumenen will er einschärfen, daß die Taufgerechtigkeit nur einmal erlangt werden kann, weil ein Hinweis auf die Möglichkeit wiederholter Rechtfertigung ihnen gegenüber nicht am Platze zu sein schien. Den Getauften hingegen, welche wieder gefallen sind, kann und soll der Ausblick auf eine erneute, aber nur einmalige Vergebung eröffnet werden, damit sie nicht verzweifeln. Der „großen und heiligen Berufung“ (Mand. 4, 3, 6), nämlich zum Glauben und zur Taufe, unwiderruflich treu zu bleiben, ist das Ideal, welches Hermas in erster Linie erstrebt und erreicht zu sehen wünscht. Wer jedoch fällt und die Taufnade verliert, darf noch einmal Buße tun, muß sich aber angesichts der bevorstehenden Parusie beeilen. Wer jedoch auch diese Buße mißbraucht und nochmals fällt, *ἄσζόλωσ ἕσσειται* (4, 3, 6), „wird nur äußerst schwer noch zum Leben gelangen“. Niemand also soll von der Verzeihung gänzlich ausgeschlossen sein. Wenn es an späterer Stelle von gewissen Apostaten heißt: „Sie haben keine Buße, ihrer ist der Tod“ (Sim. 9, 19, 1), so wird auch zur Erläuterung beigefügt, daß diese Sünder sich freiwillig im Bösen verhärteten und sich nicht bekehren wollen (9, 26). Die durch die Buße bzw. durch die Taufe zu erlangende Rechtfertigung ist nicht eine bloße Entsündigung, sondern eine positive Heiligung vermöge der Innewohnung des Heiligen Geistes. „Bewahre“, mahnt der Bußengel, „dieses dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der Geist, welcher in ihm wohnt, ihm Zeugnis gebe (vgl. Hebr 10, 15) und dein Fleisch gerechtfertigt werde. Schau zu, daß nicht in deinem Herzen der Gedanke aufsteige, dieses dein Fleisch sei vergänglich, und du dasselbe mißbrauchest zu irgend einer Befleckung. Denn wenn du dein Fleisch befleckst, wirst du auch den Heiligen Geist beflecken; wenn du aber den Geist befleckst, wirst du nicht leben“ (Sim. 5, 7, 1—2; vgl. 6, 5—7).

Im Stande der Rechtfertigung kann der Mensch wahrhaft verdienstliche Werke verrichten und auch überpflichtmäßigen Tugendübungen sich unterziehen, welchen von seiten Gottes ein besonderer Lohn in Aussicht steht. Die katholische Lehre von den „opera supererogatoria“ bezeugt der Hirt auf das unzweideutigste. Dem Knechte, welcher den Weinberg zu bearbeiten hatte, gibt der Herr nach seiner Rückkehr nicht bloß die Freiheit, welche er ihm versprochen; weil der Knecht mehr getan, als ihm aufgetragen war, macht der Herr ihn überdies „zum Miterben seines Sohnes“ (Sim. 5, 2). Und in der Auslegung dieses Gleichnisses heißt es: „Beobachte die Gebote des Herrn, und du wirst Gott wohlgefällig sein und in die Zahl derjenigen ein-

¹ In „Recherches de science relig.“ 2, 1911, 105 ff 240 ff.

geschrieben werden, welche seine Gebote beobachten. Wenn du aber etwas Gutes tust, was über das Gebot Gottes hinausgeht, so wirst du dir selbst überschwinglicheren Ruhm erwerben und zu größerem Ansehen bei Gott gelangen, als es sonst der Fall sein würde“ (Sim. 5, 3, 2—3). Auf der Lehre von den „*opera supererogatoria*“ fußt die Lehre von den evangelischen Räten, und auch sie kommt wenigstens andeutungsweise im Hirten zum Ausdruck. Die Frau des Hermas soll fürderhin seine Schwester sein (Vis. 2, 2, 3), ein Ausdruck, welcher nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Buches nur auf ein enthaltsames Leben der Ehegatten gedeutet werden kann (vgl. Vis. 2, 3, 1; Sim. 9, 11, 3). Dementsprechend wird auch die zweite Ehe für erlaubt erklärt, zugleich aber die Enthaltensamkeit als das Vollkommenere bezeichnet (Mand. 4, 4).

In neuerer Zeit hat die Christologie des Hirten sehr ernste Beanstandungen erfahren. Es wird fast allgemein der Vorwurf erhoben, Hermas habe den Sohn Gottes (der Name Christus kommt in dem ganzen Werke nicht vor) identifiziert mit dem Heiligen Geiste, und es läßt sich kaum verkennen, daß dieser Vorwurf begründet ist¹. In der Erklärung des vorhin schon angezogenen Gleichnisses von dem Weinberge sagt der Bußengel: „Der Sohn“ sc. des Herrn des Weinberges „ist der Heilige Geist, der Knecht ist der Sohn Gottes, der Weinberg ist dieses Volk da, welches er selbst gepflanzt hat“ (Sim. 5, 5, 2). Es wird also allerdings unterschieden zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes; es wird aber zugleich auch der Heilige Geist Sohn Gottes genannt: der Herr des Weinberges ist eben Gott (ebd.). Worauf beruht die Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes? Den vor der Welt existierenden Heiligen Geist (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ παρόν*), lehrt der Bußengel, hat Gott in einem Fleische Wohnung nehmen lassen (*κατόρπισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα*), und dieses Fleisch hat Gott in Anerkennung seines heiligen und makellosen Wandels zur Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste erhoben (*μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἔλατο κοινωνόν*, ebd. 6, 5—6). Der Sohn Gottes aber wird Knecht genannt, insofern er von Gott in den Weinberg gesandt worden, d. h. auf Erden erschienen und unter den Menschen tätig gewesen ist. Es läßt sich also wohl der Schluß nicht abweisen: der Unterschied zwischen dem Heiligen Geiste und dem Sohne Gottes gründet in der Menschwerdung; der Sohn Gottes in seiner Präexistenz ist kein anderer als der Heilige Geist. Deutlicher, weil nicht durch den Schleier des Gleichnisses verhüllt, ist eine spätere Stelle (Sim. 9, 1, 1). „Ich will dir alles zeigen“, sagt hier der Bußengel zu Hermas, „was der Heilige Geist (*τὸ πνεῦμα τὸ*

¹ Brüll, Der Hirt des Hermas. Freiburg i. Br. 1882. 42 f. hat denselben für unbegründet erklärt. Gegen Brüll s. Adam in „Theol. Quartalschr.“ 88. 1906, 36 ff.

ἄγιον) dir gezeigt hat, welcher in der Gestalt der Kirche mit dir sprach; denn jener Geist ist der Sohn Gottes“ (ἐξεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν). Der Heilige Geist also ist der Sohn Gottes. Die Erklärung, der Heilige Geist, welcher (in der Gestalt der die Kirche repräsentierenden Matrone) mit Hermas sprach, nicht der Heilige Geist schlechtweg werde als der Sohn Gottes bezeichnet, würde dem Wortlaute nicht gerecht werden. Es heißt eben nicht τὸ πνεῦμα, ohne τὸ ἄγιον, noch auch ἐξεῖνο τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον, sondern τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον, und es wird fortgefahren: „jener Geist ist der Sohn Gottes“, ἐστίν, nicht, wie bei der angedeuteten Auffassung erwartet werden müßte, ἦν. Es muß daher die Rede sein von dem geistigen Wesen, welches als Heiliger Geist präexistierte, bevor es in Menschengestalt als Sohn Gottes auf die Erde herabkam. Eine Trinität könnte es demnach für Hermas nur etwa insofern geben, als Jesus nach Vollbringung des Erlösungswerkes zur Gemeinschaft mit dem Vater und dem Heiligen Geiste erhoben wurde.

Unrichtig aber dürfte die weitverbreitete Behauptung sein, Hermas habe den Sohn Gottes für den Erzengel Michael gehalten. Freilich werden dem Erzengel Michael im achten Gleichnisse fast ganz dieselben Funktionen beigelegt, welche im neunten Gleichnisse dem Sohne Gottes zugeeignet werden: beide erscheinen im Besitze der Macht über das Volk Gottes, beide halten Gericht über die Gläubigen, beide überweisen die Sünder dem Bußengel zur Besserung. Eine Identität der Person darf jedoch aus dieser Ähnlichkeit der Stellung und Aufgabe um so weniger gefolgert werden, als es an bedeutsamen Unterschieden in der Benennung und Kennzeichnung durchaus nicht fehlt. So wird Michael eben stets Engel genannt, während der Sohn Gottes diesen Namen nie erhält. Nach Sim. 8, 3, 3 hat Michael Macht über das Volk; der Sohn Gottes aber heißt nicht bloß Herr des Volkes (Sim. 5, 6, 4; vgl. 9, 18, 4), sondern auch der Eigentümer, der Besitzer, der Herr des Turmes (Sim. 9, 5, 6 bis 7, 7, 1). Und wenn Michael laut Sim. 8, 3, 3 das Gesetz den Gläubigen ins Herz pflanzt, so wird wenige Zeilen vorher von diesem Gesetze bzw. vom Sohne Gottes gesagt: „Dieses Gesetz ist der Sohn Gottes, wie er gepredigt wurde bis an die Grenzen der Erde“; Michael ist folglich ein Diener des Wortes, der Sohn Gottes ist der Gegenstand der Predigt und des Glaubens oder das Gesetz selbst.

Kikäm. Glaubenslehre und Orthodoxie des ‚Pastor Hermas‘ (Progr.), Kleve 1863, 4^e. R. A. Lipsius, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom; Zeitschr. f. wissensch. Theol. 8, 1865, 266—308; 9, 1866, 27—81 182—218. Auf die scharfe Kritik dieser Abhandlung durch Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868, antwortete Lipsius ebd. 12, 1869, 249—311: „Die Polemik eines Apologeten beleuchtet“. Zahn erwiderte in ‚Jahrb. f. deutsche Theol.‘ 15, 1870, 192—206 „Antwort auf des Herrn Prof. Dr Lipsius Beleuchtung der Polemik eines Apologeten“. Rambouillet,

L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Herma, Paris 1880, 12°. Le même, Un dernier mot sur l'orthodoxie d'Herma, Paris 1880, 12°. R. Schenk, Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Herma (Progr.), Aschersleben 1886, 4°. Ad. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Herma (Inaug.-Diss.), Marburg 1886, 8°. A. Ribagnac, La christologie du Pasteur d'Herma, Paris 1887, 8°. E. Hückstädt, Der Lehrbegriff des ‚Hirten‘. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 2. Jahrhunderts, Anklam 1889, 8°. B. Heurtier, Le dogme de la Trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Herma (Thèse), Lyon 1900, 8°. E. Dersch, Zur Hierarchie des ‚Hirten‘: Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 250—294. V. Schweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria: Theol. Quartalschr. 86, 1904, 539—556. K. Adam, Die Lehre von dem Heiligen Geiste bei Herma und Tertullian: ebd. 88, 1906, 36—61. A. J'Ales, La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Herma: Recherches de science relig. 2, 1911, 105—139 240—265. A. Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae: Freiburger theol. Studien 9, Freiburg i. Br. 1912.

§ 38. Die älteste noch erhaltene Predigt (der sog. zweite Klemensbrief).

Im Anschluß an eine Notiz über den Korintherbrief des hl. Klemens von Rom schreibt Eusebius: „Es muß bemerkt werden, daß es noch einen zweiten Brief des Klemens geben soll (*καὶ δευτέρου τῆς εἶναι λέγεται τοῦ κλήμεντος ἐπιστολῆς*); jedoch können wir versichern, daß derselbe nicht gleich dem ersten anerkannt ist, weil die Alten (*τοὺς ἀρχαίους*), soviel wir wissen, keinen Gebrauch von ihm gemacht haben“ (Hist. eccl. 3, 38, 4). Hieronymus sagt statt dessen: „Fertur et secunda eius (Clementis) nomine epistola, quae a veteribus reprobatur“ (De vir. ill. 15). Aus der Zeit vor Eusebius sind auch heute keine sichern Spuren dieses zweiten Klemensbriefes nachzuweisen. Seit dem 5. Jahrhundert aber wird derselbe in der kirchlichen Literatur häufiger genannt, und zwar tritt er bei Griechen und Syrern regelmäßig als zweiter Brief des hl. Klemens an die Korinther neben dem oben (§ 11) besprochenen Korintherbriefe auf. In dieser Verbindung ist er auch griechisch und syrisch überliefert worden. Die alexandrinische Bibelhandschrift, aus welcher er zuerst 1633 durch P. Junius herausgegeben wurde, bietet jedoch nur etwa drei Fünftel des Textes (c. 1 bis c. 12, 5); die folgenden Abschnitte (c. 12, 5 bis c. 20) sind erst 1875 durch Ph. Bryennios nach jener jerusalemischen Handschrift veröffentlicht worden, welcher auch die Zwölfapostellehre ihre Erhaltung verdankt.

Sobald der Text vollständig vorlag, war auch jeder Zweifel daran ausgeschlossen, daß der angebliche Brief in Wahrheit eine Homilie ist. Kritiker wie Dodwell und Grabe hatten schon in dem von Junius edierten Stück ein Fragment einer Homilie zu erkennen geglaubt. In dem neuentdeckten Teile tritt der homiletische Charakter des Ganzen wiederholt in der ausgesprochensten Weise zu Tage. Man lese nur folgende Sätze: „Das können wir Gott unserem Schöpfer als

Entgelt erstatten, wenn der Redner und der Zuhörer (*ὁ λέγων καὶ ἀκούων*) mit Glauben und Liebe redet und zuhört“ (c. 15, 2); „Auch laßt uns nicht bloß jetzt, wenn wir von den Priestern ermahnt werden, glänzig und aufmerksam erscheinen, vielmehr wollen wir, auch wenn wir nach Hause gegangen sind, der Gebote des Herrn eingedenk bleiben“ (c. 17, 3); „Daher, ihr Brüder und Schwestern, lese ich euch nach dem Gott der Wahrheit (*μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας*, nach der Schriftlektion) die Ermahnung vor, auf daß ihr acht habt auf das, was geschrieben steht, damit ihr sowohl euch selbst rettet wie auch denjenigen, welcher unter euch liest“ (c. 19, 1). Diese Stellen dulden keinen Widerspruch: das Schriftstück ist kein Brief, sondern eine Predigt, und zwar eine Predigt, welche beim Gottesdienste vorgelesen worden ist, nachdem eine Lektion aus der Heiligen Schrift voraufgegangen war¹. Die Predigt hat sich aber nur äußerlich angeschlossen. Sie ist nicht etwa eine fortlaufende Erläuterung oder Besprechung einer bestimmten Schriftperikope. Sie ist eine einfache und herzliche Paränese von recht lockerem Gewebe, ohne einheitlichen Gedankengang und sehr allgemeinen Inhaltes. Wieder und wieder lösen sich die Mahnungen ab, einen des Christenberufes würdigen Lebenswandel zu führen, die Tugend zu üben, das Laster zu fliehen und Buße zu tun und dem Genusse der Gegenwart die kommende Verheißung vorzuziehen oder im Hinblick auf Gericht und Vergeltung in dem Kampfe des Erdenlebens mutig auszuhalten. Der Ausdruck leidet an Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit. Aber tiefer sittlicher Ernst ist dem Prediger nicht abzusprechen. Die neuerdings von einzelnen Kritikern verfochtene Annahme, die zwei letzten Kapitel (19—20) seien ein späterer Zusatz von anderer Hand², entbehrt einer ausreichenden Begründung.

Daß diese Predigt nicht Klemens von Rom angehören kann, ist seit der Veröffentlichung des vollständigen Textes allgemein anerkannt worden. Schon der Umstand, daß die Alten, wie Eusebius sagte, keine Kenntnis des Schriftstückes verraten, fällt schwer ins Gewicht. Sprache und Stil zeigen dem echten Korintherbriefe gegenüber eine durchgreifende Besonderheit. Es fehlt auch nicht an Anzeichen einer

¹ Als diese Lektion hat Knepf in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 3, 1902, 266 ff., die Stelle Is 54—66 (dreizehn Kapitel!) zu bestimmen versucht. Gegen Knepf s. Schüßler in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 28, 1907, 10 ff.

² So zuerst, soviel ich sehe, di Pauli in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 4, 1903, 326 ff., und sodann namentlich Schüßler in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 28, 1907, 1 ff. Nach Schüßler würden cc. 1—18 die vorgelesene Predigt, 19—20 eine persönliche Bemerkung des Vorlesers sein. Die völlige Gleichartigkeit der Ausdrucksweise und das nunmehrige Fehlen eines Schlusses der Predigt läßt Schüßler außer acht. — Völter, Die Apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 2, 1, Leiden 1908, weiß eine Urgestalt der Predigt und zwei verschiedene Überarbeitungen nachzuweisen.

späteren Entstehungszeit; es werden apokryphe Evangelien benutzt¹, und in und mit der Lehre: „Dieses Fleisch wird nicht gerichtet und steht nicht auf“ (c. 9), werden, wie es scheint, gnostische Anschauungen bekämpft. In neuerer Zeit wurde die Homilie denn auch meist bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts oder noch etwas weiter herabgerückt. Genauere Zeitbestimmungen, wie sie hin und wieder versucht wurden, sind sehr zweifelhaften Wertes. Mit größerer Sicherheit dürfte sich die Heimat oder der Wohnsitz des Redners bestimmen lassen. Auf die isthmischen Spiele wird mit den Worten hingewiesen: „Viele schiffen zu den vergänglichen Wettspielen“ (*εἰς τοὺς φθαρτοὺς ἀγῶνας καταπλέουσιν πολλοί*, c. 7, 1; vgl. 7, 3), ohne daß das Ziel der Schifffahrt, Korinth oder der Isthmus, angegeben wird. Auf einen solchen Zusatz konnte, so scheint es, nur ein Redner verzichten, welcher zu Korinth selbst sprach. Andere Forscher ziehen es indessen vor, die Predigt nach Rom zu verlegen, indem sie auf die Verwandtschaft der Stimmung und des Gedankengehaltes mit dem jedenfalls zu Rom beheimateten Hirten des Hermas hinweisen².

Vor Auffindung der jerusalemischen Handschrift hatte Hilgenfeld und nach ihm auch Harnack die Vermutung ausgesprochen, der zweite Korintherbrief sei der Brief, welchen Papst Soter (etwa 166 bis 174) bzw. die damalige römische Gemeinde an die Christen zu Korinth richtete, sonst nur bekannt aus den von Eusebius aufbewahrten Fragmenten des Antwortschreibens, welches Bischof Dionysius von Korinth an Papst Soter sandte (bei Eus., Hist. eccl. 4, 23, 10—12; 2, 25, 8). Diese Identifizierung bringe Licht in die Art und Weise der Überlieferung des Briefes. Als ein zweiter Brief der Römer an die Korinther habe derselbe naturgemäß an der Seite des Briefes des hl. Klemens seine Stelle gefunden. Nach Herausgabe des Textes der jerusalemischen Handschrift ward die Hypothese im Hinblick darauf, daß der zweite Korintherbrief sich als eine Predigt erwies, von Harnack sowohl wie auch von Hilgenfeld ausdrücklich zurückgenommen. Nichtsdestoweniger hat Harnack bei einem neueren Anlaß eben diese Hypothese wieder aufgegriffen und in längerer Ausführung zu empfehlen versucht³. Es handle sich freilich um eine Predigt, aber diese Predigt sei wohl nicht zu Korinth, sondern zu Rom gehalten worden, und die Identifizierung derselben mit dem Briefe des Papstes Soter sei „aus überlieferungsgeschichtlichen Erwägungen

¹ Die apokryphen Evangelienzitate oder Herrenworte sind schon Photius (Bibl. cod. 126) aufgefallen. Jetzt werden dieselben gerne auf das sog. Ägypterevangelium zurückgeführt. Vgl. dazu unten § 42, 4.

² Bartlet, in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 7, 1906, 123 ff, suchte die Heimat des Predigers in Alexandrien.

³ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 438 ff. Vgl. Harnack in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 6, 1905, 67 ff.

nahezu geboten“. Aber gerade diese Erwägungen dürfen schwerlich irgendwelche Beweiskraft beanspruchen. Die Geschichte der Überlieferung der altkirchlichen Literatur erzählt sozusagen auf jeder Seite von Kuriositäten und Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten. Bezüglich des Barnabasbriefes, um nur das nächstliegende Beispiel zu nennen, muß auch Harnack¹ erklären: „Einen Grund, weshalb man gerade dem Barnabas den Brief beigelegt hat, vermögen wir nicht mehr zu finden.“ Dann aber will doch auch die Tatsache berücksichtigt sein, daß eben eine Predigt vorliegt, während Papst Soter einen Brief nach Korinth gelangen ließ (*ἑμῶν τῆν ἐπιστολῶν*, sagt Dionysius bei Eus. 4, 23, 11). Und endlich bleibt es wahrscheinlicher, daß die Predigt zu Korinth und nicht zu Rom verfaßt ist, wie denn auch gerade die Annahme korinthischer Herkunft für die Angliederung an den Korintherbrief des hl. Klemens in unsern Handschriften eine durchaus befriedigende Erklärung bietet. Zu Korinth sind die beiden Schriftstücke zusammengestellt worden und von Korinth aus sind sie in Verbindung miteinander den übrigen Kirchen zugegangen. Wegen ihrer Stellung hinter dem Korintherbriefe aber ward die Predigt in den außerkorinthischen Gemeinden für einen Brief, und zwar einen zweiten Brief des hl. Klemens gehalten.

Über die Überlieferung, die Ausgaben und Übersetzungen der Predigt ist gelegentlich des echten Korintherbriefes des hl. Klemens, § 11, gehandelt worden. Eine deutsche Übersetzung lieferte auch H. v. Schubert bei E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 172—179; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 248—255. An Bearbeitungen wären zu nennen: H. Hagemann, Über den zweiten Brief des Klemens von Rom: Theol. Quartalschr. 43, 1861, 509—531. A. Harnack, Über den sog. zweiten Brief des Klemens an die Korinther: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1, 1877, 264—283 329—364. Th. M. Wehofer, Untersuchungen zur althechristlichen Epistolographie, Wien 1901: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. 143, Abh. 17, 102—137: „Der zweite Klemensbrief“. C. Taylor, The homily of Pseudo-Clement: The Journal of Philology 28, 1901, 195—208. Funk, Der sog. zweite Klemensbrief: Theol. Quartalschr. 84, 1902, 349—364; mit einem Zusatz wiederholt bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 261—275. R. Knopf, Die Anagnose zum zweiten Klemensbriefe: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 266—279. A. Frhr di Paoli, Zum sog. zweiten Korintherbrief des Klemens Romanus: ebd. 4, 1903, 321—329. Harnack, Zum Ursprung des sog. zweiten Klemensbriefes: ebd. 6, 1905, 67 bis 71. V. Bartlet, The origin and date of 2 Clement: ebd. 7, 1906, 123 bis 135. W. Schüßler, Ist der zweite Klemensbrief ein einheitliches Ganzes? Zeitschr. f. Kirchengesch. 28, 1907, 1—13. D. Völter, Die Apostolischen Väter, neu untersucht, Tl 2, 1: Die älteste Predigt aus Rom (der sog. zweite Klemensbrief), Leiden 1908. Praetorius, Die Bedeutung der beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis: Zeitschr. f. Kirchengesch. 33, 1912, 347—363 501—528.

¹ Gesch. der altheistl. Lit. 2, 1, 412 A. 1.

§ 39. Eine metrische Grabschrift.

Ein Bürger von Hieropolis unweit Otrus im östlichen Phrygien, Abercius mit Namen, hat sich im Alter von 72 Jahren ein Grabmal errichten und dasselbe mit einer Inschrift ausstatten lassen, welche in 22 Versen, einem Distichon und 20 weiteren Hexametern, Denkwürdigkeiten aus seinem Leben vorführt. Der Stein, auf welchen die Inschrift eingegraben ward, ist 1883 von W. Ramsay nahe der Stelle des alten Hieropolis im Tale des Glaukus wieder aufgefunden worden und befindet sich nunmehr im Museum des Lateran. Auf einer der vier Seiten des Steines sind die Verse 7—15 der Inschrift noch erhalten, freilich auch diese nicht mehr unverletzt. Zur Wiederherstellung der drei ersten und der drei letzten Verse leistet die Grabschrift eines gewissen Alexander aus dem Jahre 216 n. Chr., welche 1881 im Bezirke von Hieropolis entdeckt und alsbald als eine ungeschickte Nachbildung des Anfangs und des Schlusses der Grabschrift des Abercius identifiziert wurde, nicht unwichtige Dienste. Auf anderem Wege war nämlich die Grabschrift des Abercius früher bereits bekannt geworden, insofern 1838 durch Boissonade eine griechische Lebensbeschreibung des Abercius ans Licht gezogen wurde, welche sich auf die Grabschrift gründet und zum Schluß den vollen Text der Grabschrift mitteilt. Für buchstäblich treue Wiedergabe des Textes konnte jedoch der Verfasser dieser „Vita“, welcher gegen Ende des 4. Jahrhunderts lebte, keine Bürgschaft übernehmen, weil die Lesung der Schrift ihm schon Schwierigkeiten bereitete, wie er denn auch den metrischen Charakter des Textes nicht mehr erkannt zu haben scheint¹.

Wiewohl indessen vorläufig wenigstens noch Zweifel und Lücken übrig bleiben, so ist doch im großen und ganzen der Wortlaut der denkwürdigen Inschrift ausreichend gesichert. Man wird übersetzen dürfen wie folgt: „Ich, Bürger einer auserlesenen Stadt, habe dieses (Grabmal) bei meinen Lebzeiten errichtet, auf daß ich hier offenkundig eine Ruhestätte meines Leibes fände, ich, Abercius mit Namen, der Jünger eines heiligen Hirten, welcher Herden von Schafen auf Bergen und Fluren weidet, welcher große, alles überschauende Augen hat; dieser nämlich lehrte mich . . .² glaubwürdige Schriften. Er ist's, der mich nach Rom sandte, die Königsstadt zu schauen³ und die Königin zu sehen mit goldenem Gewand und mit goldenen Sandalen. Ein Volk aber sah ich dort, das ein glänzendes Siegel trägt.

¹ Das Überlieferungsmaterial ist am vollständigsten zusammengetragen bei Lüdtko und Nissen, Die Grabschrift des Aberkios, Leipzig 1910.

² Die Punkte sollen eine Lücke oder eine zweifelhafte Stelle andeuten.

³ Die richtige Lesart dürfte sein *ἑπισκεψάμενος ἀποδοῦναι*.

Auch Syriens Ebene sah ich und sämtliche Städte . . .¹, nachdem ich den Euphrat überschritten. Überall aber hatte ich Reisegefährten an Paulus . . . Der Glaube aber zog überall als Führer voran und setzte überall den Fisch aus der Quelle als Speise vor, den überaus großen und reinen Fisch, den die heilige Jungfrau gefangen, und diesen reichte er (der Glaube) stets den Freunden zum Essen dar, indem er edlen Wein hatte und Mischtrank mit Brot gab. Dies habe ich, Abercius, hier schreiben lassen, indem ich dabei stand, als ich fürwahr 72 Jahre zählte. Du, der du dies verstehst, bete für Abercius, ein jeder, der desselben Sinnes ist. Niemand aber soll in mein Grab einen andern legen. Tut einer es dennoch, so soll er dem Schatz der Römer 2000 Goldstücke und der edlen Vaterstadt Hieropolis 1000 Goldstücke zahlen.“

Abercius bezeichnet sich also als Mitglied einer besondern Religionsgemeinschaft und redet mit Absicht eine Geheimsprache, welche nicht jeder Vorübergehende, sondern nur der Religionsgenosse (*ὁ συναφός*, Vers 19) versteht. Die Worte über Paulus und über den Glauben sowie auch die Bitte um das Gebet des Religionsgenossen lüften den Schleier. Der heilige Hirt (*ποιμὴν ἀγρόν*, V. 3) ist Christus. Er hat seinen Jünger gemahnt, nach Rom zu pilgern, weil Rom seine Königsstadt darstellt, die Residenz der Königin, der Vorsitzenden des Liebesbundes, wie Ignatius sagte, der römischen Christengemeinde². Nach Rom wie nach Syrien gibt eine Sammlung der Briefe des hl. Paulus Abercius das Geleite, und wohin er kommt, nimmt er an der eucharistischen Feier der Christen teil. Der Glaube, der ihm die Wege weist, setzt ihm allenthalben unter den Gestalten von Brot und Wein den Fisch aus der Quelle, den die heilige Jungfrau gefangen, zur Speise vor, Christus, den die Kirche bei der Taufe der Gläubigen im Taufbrunnen ergreift, um ihn dann ihren Kindern als Speise darzu-reichen³.

Der Versuch Fickers (1894), den christlichen Charakter der Inschrift zu bestreiten und Abercius zu einem Priester der Göttin Kybele zu stempeln, ist fehlgeschlagen. Den Bemühungen Dieterichs (1896), einen Niederschlag der Attismysterien in dem Texte nachzuweisen, war kein größerer Erfolg beschieden. Nur unter Anerken-

¹ Das Wort *Ναῖζον* ist wohl nur späteres Glossem: vgl. Lüdtko und Nissen, Die Grabschrift des Aberkios 47.

² Die Ausführungen Wehofers, in „Röm. Quartalschr.“ usf. 10, 1896, 74 ff. laut welchen statt *βασιλίστιον* vielmehr *βασιλίστιαν* zu lesen und unter *βασιλίστιαν* eine Prinzessin und unter dem folgenden *βασιλίστιαν* eine Kaiserin zu verstehen wäre, haben mich nicht überzeugen können.

³ Zu dem Fisch aus der Quelle vgl. Dölger, *Υγρός* 1, 1910, 87 ff. Durch die altchristliche Taufwasser-Epiklese ward der Logos in das Taufwasser herabgeteilt, und zwar als Fisch, welcher das Wasser lebendig und lebenerzeugend machen sollte.

nung der christlichen Herkunft des Epitaphs kann man dem Wortlaute gerecht werden. Auch Harnacks Ansicht, es sei wenigstens kein katholischer Christ, der hier spreche, sondern der Angehörige eines heidnisch-christlichen oder synkretistischen Kultvereins, kann nicht befriedigen. Es dürfte vielmehr ein ganz spezifisch katholisches Christentum sein, zu welchem Abercius sich bekennt.

Abgefaßt ist das Epitaph spätestens zu Ende des 2. Jahrhunderts. Die Imitation in der Alexanderstele vom Jahre 216 läßt schließen, daß das Abercius-Grabmal damals schon ein bekanntes und berühmtes Monument war, welches seinen persönlichen Charakter mehr oder weniger eingebüßt hatte. Daß Abercius jener Avircius Marcellus sei, welchem der Anonymus aus dem Jahre 192/193 seine Schrift gegen die Montanisten widmete (§ 32, 2), ist freilich nur eine Vermutung, aber eine Vermutung, die sich, da auch Zeit und Ort übereinstimmen, kaum umgehen läßt. Die spätere Legende hat Abercius zum Bischof von Hierapolis in Phrygien gemacht. Das Schweigen der Inschrift empfiehlt vielmehr die Annahme, daß er kein kirchliches Amt bekleidete. Übrigens scheint er auch keine Familienangehörigen gehabt zu haben, weil das Grab für ihn allein, nicht auch für Weib und Kind, bestimmt war. Jedenfalls ist er ein Mann von günstiger sozialer Stellung, von einiger weltlichen Bildung und von glühendem christlichen Glauben gewesen.

Die Literatur über die Grabschrift verzeichnet H. Leclercq bei F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1, 1, Paris 1907, 85—87. Nachträge bei Th. Nissen, *S. Abercii Vita*, Lipsiae 1912, Praef. xxi—xxiii. Die Literatur der Jahre 1878—1896 auch bei Klufmann, *Bibliotheca scriptorum classicorum et graecorum et latinorum* 1, 1, 1909, 159. — Neuere Ausgaben der Grabschrift von Th. Preger, *Inscriptiones graecae metriceae ex scriptoribus praeter Anthologiam collectae*, Lipsiae 1891, 27—29; von Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons* usw., Tl 5, Erlangen 1893, 57—99; von G. Rauschen, *Florilegium Patristicum* fasc. 3, Bonnae 1905, 36—42, vgl. 3—9; von H. Leclercq bei Cabrol a. a. O. 1, 1, 66—87; von W. Lüdtke und Th. Nissen, *Die Grabschrift des Aberkios, ihre Überlieferung und ihr Text*, Leipzig 1910 (*S. Abercii Vita*, ed. Th. Nissen, *Supplementum*; *Bibl. Teubneriana*). — G. Ficker, *Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift*: *Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1894, 87—112. A. Harnack, *Zur Abercius-Inschrift: Texte und Untersuchungen* nsf. 12, 4b, Leipzig 1895. Th. Zahn, *Eine altchristliche Grabschrift und ihre jüngsten Ausleger*: *Neue kirchl. Zeitschr.* 6, 1895, 863—886 (gegen Ficker und Harnack). A. Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios* erklärt, Leipzig 1896, 8°. Th. M. Wehofer, *Philologische Bemerkungen zur Aberkios-Inschrift*: *Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde* usw. 10, 1896, 61—84. Ders., *Eine neue Aberkios-Hypothese*: ebd. 351—378 (gegen Dieterich). G. de Sanetis, *Die Grabschrift des Aberkios*: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 21, 1897, 673—695. Vgl. Fr. J. Dölger, 1905, das Fischesymbol in frühchristlicher Zeit 1, Rom 1910, 8—11 87—112.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist, wie schon gesagt, von unbekannter Hand, jedenfalls einem Phrygier, eine „*Vita S. Abercii*“ in Umlauf gesetzt

worden, welche das, was die Grabchrift im Lapidarstil meldet, zu einer weitläufigen Erzählung ausspinnt. Der christliche Charakter der Grabchrift wird vorausgesetzt und Abercius als Bischof von Hierapolis dargestellt. Die Schrift ist in drei verschiedenen Rezensionen überliefert, einer älteren, relativ ursprünglichen Fassung und zwei jüngeren Metaphrasen. Eine dieser Metaphrasen, diejenige Simeons des Metaphrasten, steht in „Acta SS.“ Oct. 9, 1858, 493—519, sowie bei Migne, PP. Gr. 115, 1864, 1211—1248; die andere, anonyme Metaphrase war bereits 1838 durch Boissonade herausgegeben worden; alle drei Rezensionen wurden sehr sorgfältig ediert von Th. Nissen, S. Abercii Vita, Lipsiae 1912 (Bibl. Teubneriana). Genaueres über die Überlieferung in der Praefatio dieser Ausgabe: ebd. xxi ff auch ein Verzeichnis der neuesten Literatur über die „Vita“. Die Grabchrift des Abercius scheint die einzige Quelle des Verfassers gewesen zu sein. Zitiert werden außerdem noch, und zwar schon in der ursprünglichsten Rezension des Textes, ein Bischof Abercius betreffender Brief des Kaisers Mark Aurel an einen Euxeinianus (c. 48—49, ed. Nissen 35—36) und ein von Abercius seinem Klerus hinterlassenes sehr nützliches Buch der Lehre (βιβλίον διδασκαλίας πάντο ὡς ἐπιπόσειον, c. 74, ed. Nissen 52). Ein anderweitiges Zeugnis über diese Schriftstücke gibt es nicht. Sie verdanken ihre Existenz lediglich der Phantasie des Verfassers. Dagegen hat der Verfasser, dem Beispiel anderer Hagiographen der Vorzeit folgend, zur Abrundung und Ausschmückung seines Berichtes ältere schriftliche Vorlagen ausgebeutet, ohne dieselben namhaft zu machen. Drei Redestücke und eine Erzählung der „Vita“ finden sich lateinisch in den „Actus Petri cum Simone“ (Actus Vercellenses, § 43, 2) wieder, und ein Dialog zwischen Abercius und Euxeinianus repräsentiert ein griechisches Seitenstück zu dem Anfang des syrisch unter des Bardesanes Namen erhaltenen Dialoges „Buch der Gesetze der Länder“ (§ 27, 8). Siehe darüber Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitische Dialog in der Aberkios-Vita: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 9, 1908, 190—203 315—328.

§ 40. Urkunden aus den Tagen des Osterstreites.

Über Differenzen in Betreff der Feier des Osterfestes verhandelten schon Papst Anicet und Bischof Polykarpus von Smyrna, und zwar ohne zu einer Verständigung gelangen zu können (§ 13, 1). Nicht lange nachher sind auch in Kleinasien selbst, wie namentlich aus den Schriften der Bischöfe Apollinaris von Hierapolis und Melito von Sardes *περὶ τοῦ πάσχα* hervorgeht, Meinungsverschiedenheiten über die Osterfeier zu Tage getreten. Größeren Umfang und drohenden Charakter nahmen die Streitigkeiten unter Papst Viktor I. (189—198/199) an. „In dieser Zeit“, berichtet Eusebius (Hist. eccl. 5, 23, 1—2), „wurde eine nicht unbedeutende Streitfrage angeregt. Die Gemeinden von ganz Asien nämlich glaubten, unter Berufung auf ältere Überlieferung, am 14. des Monats, an dem Tage, an welchem den Juden geboten war, das Lamm zu schlachten, das heilbringende Paschafest feiern und demzufolge auch an diesem Tage, gleichviel welcher Wochentag es sein mochte, die Fasten beschließen zu müssen. Alle übrigen Gemeinden der ganzen Welt hingegen befolgten eine andere Praxis, indem sie auf Grund apostolischer Überlieferung an dem auch jetzt noch herrschenden Gebrauche festhielten, nach welchem man die Fasten

an keinem andern Tage beendigen darf als an dem Tage der Auferstehung des Erlösers. In dieser Angelegenheit wurden Synoden und Versammlungen von Bischöfen abgehalten, und alle stellten es einstimmig in Briefen als kirchliche Regel für die Gläubigen aller Orte auf, daß nie an einem andern Tage als am Sonntag das Geheimnis der Auferstehung des Herrn von den Toten gefeiert werden und nur an diesem Tage die Osterfasten beschlossen werden sollten.“

a) Die Anregung zu diesen Synoden muß von Papst Viktor ausgegangen sein. Er hat bald nach seinem Regierungsantritt, um 190, sehr wahrscheinlich sämtliche Kirchen in einem Rundschreiben aufgefordert, ihr Votum in der Osterfrage abzugeben. Daß er den Bischof Polykrates von Ephesus beauftragt hat, in Kleinasien eine Synode zur Erörterung dieser Frage zu veranstalten, bezeugt Polykrates selbst in seinem Antwortschreiben (bei Eus. a. a. O. 5, 24, 8). Nicht ganz klar ist, wie das Rundschreiben (bei Eus. a. a. O. 5, 24, 8). Nicht ganz klar ist, wie das Rundschreiben Viktors sich zu dem von Eusebius erwähnten Schreiben einer römischen Synode verhielt, welches gleichfalls die Osterfrage betraf und auch Viktors Namen trug (ebd. 5, 23, 3). Über den Anlaß und Zweck dieses Schreibens gibt Eusebius keine nähere Auskunft. Mag es indessen auch nicht ausgeschlossen sein, daß Viktor in einem und demselben Schreiben die Sentenz der römischen Synode promulgierte und zugleich die übrigen Kirchen zu gutachtlicher Äußerung einlud, so liegt es doch ungleich näher, zwei verschiedene, aber bald nacheinander erfolgte Kundgebungen Viktors bzw. der römischen Kirche anzunehmen. Endlich hat Viktor nach Empfang der Antwort des Bischofs Polykrates, welche mit Entschiedenheit für die quartadecimanische Praxis eintrat, in einer weiteren Enzyklika (*διὰ γραμμάτων*) die kleinasiatischen Gemeinden als häretisch aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (ebd. 5, 24, 9).

Literatur über Viktor und seine Schreiben in der Osterfrage ist schon § 33, 3 angeführt worden.

b) Größeres Interesse als den Schreiben des Papstes hat Eusebius dem von Polykrates verfaßten Schreiben der kleinasiatischen Synode gewidmet, wohl nicht bloß deshalb, weil dasselbe in einen scharfen Gegensatz zu allen andern Stimmen des christlichen Erdkreises trat, sondern namentlich deshalb, weil dasselbe bedeutsames Material zur Kirchengeschichte Kleasiens barg. Zwei Stellen hat Eusebius im Wortlaute mitgeteilt (a. a. O. 5, 24, 2—8; vgl. 3, 31, 3). Polykrates berief sich auf die großen Lichter (*μεγάλα στοιχεία*¹) Asiens, welche immer am 14. Tage des Monats das Paschafest gefeiert hätten, auf Philippus den Apostel² und drei seiner Töchter, Johannes, welcher an der

¹ Zur Übersetzung des Wortes *στοιχεία* vgl. vorhin S. 455 A. 1.

² Der Apostel Philippus wird von Polykrates verwechselt mit dem in der Apostelgeschichte auftretenden Diakon und „Evangelisten“ Philippus. Letzterer

Brust des Herrn gelegen, Polykarpus von Smyrna, Thraseas von Eumeneia, Sagaris von Laodicea, Papius von Smyrna und Melito von Sardes. „Aber auch ich, Polykrates“, fuhr der Bischof von Ephesus dann fort, „der geringste unter euch allen, halte es so gemäß der Überlieferung meiner Verwandten, von denen einige auch meine Vorgänger waren. Sieben meiner Verwandten nämlich waren Bischöfe, und ich bin der achte, und stets haben meine Verwandten den Tag gefeiert, an welchem das Volk den Sauerteig entfernte. Ich, Brüder, der ich 65 Jahre im Herrn habe und mit den Brüdern aus der ganzen Welt verkehrt und die ganze Heilige Schrift durchlesen habe, ich lasse mich nicht schrecken durch Drohungen. Denn Größere als ich haben gesagt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.““

Die Mitteilungen über Polykrates und sein Schreiben bei Hieronymus, *De vir. ill.* 45, sind sämtlich der Kirchengeschichte des Eusebius entlehnt. Die von Eusebius aufbewahrten Fragmente des Schreibens nebst erläuternden Noten bei Routh, *Reliquiae sacrae*, ed. alt., 2, 9—36; Migne, *PP. Gr.* 5, 1355—1362. Vgl. etwa Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 260; 2, 1, 323. Zu den Aussagen des Schreibens über Philippus und Johannes s. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 6, 1900, 162 f 169—174 208—214.

e) Viktor muß also vorher schon mit der Exkommunikation gedroht haben, und durch den Ton des kleinasiatischen Synodalschreibens vielleicht noch mehr gereizt, hat er, wie schon bemerkt, seine Drohung auch zur Tat werden lassen. Doch rief sein Vorgehen selbst auf seiten der Gegner der Kleinasiaten lebhaften Widerspruch hervor. „Nicht allen Bischöfen“, schreibt Eusebius (*Hist. eccl.* 5, 24, 10—11), „gefiel das Verfahren Viktors. Man forderte ihn geradezu auf, des Friedens und der Eintracht und der Nächstenliebe eingedenk zu bleiben. Noch sind die Schreiben dieser Bischöfe vorhanden, welche Viktor ziemlich scharfe Vorwürfe machten. Unter andern schrieb auch Irenäus im Namen der Brüder in Gallien, welchen er vorstand, indem er sich zwar dafür aussprach, daß man nur am Sonntag das Geheimnis der Auferstehung des Herrn feiern solle, aber doch Viktor in geziemender Weise bat, er möge nicht ganze Gemeinden Gottes, weil sie an einer altüberlieferten Sitte festhalten, in den Bann tun.“ Dieses gallische Synodalschreiben ist früher bereits, bei Irenäus, zur Sprache gekommen (§ 31, 4 g).

Außer dem kleinasiatischen und dem gallischen Schreiben hat Eusebius noch einige weitere Schreiben an Viktor bzw. die römische Gemeinde mit Namen angeführt, ohne jedoch erschen zu lassen, ob dieselben vor oder, was indessen weniger wahrscheinlich ist, erst nach

war es, welcher sich später zu Hierapolis in Kleinphrygien ansiedelte und dort auch sein Leben beschloß. Siehe Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf., *TI* 6, 1900, 158 ff.

Bekanntwerden der Exkommunikation der Kleinasiaten abgesandt worden sind. Darin aber stimmten diese Schreiben überein, daß sie, wie das gallische Schreiben, die quartadecimanische Praxis ablehnten. Es sind folgende:

d) Ein Schreiben einer palästinensischen Synode unter dem Vorsitz der Bischöfe Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem (Eus. 5, 23, 3). Die Schlußworte dieses Schreibens, beachtenswert wegen der Zeugnisse über die Vermittlung der Korrespondenz der verschiedenen Landeskirchen durch die römische Kirche und über den brieflichen Verkehr zwischen der palästinensischen und der alexandrinischen Kirche, hat Eusebius ausgehoben (5, 25). Vorher schon hatte er Theophilus und Narcissus als berühmte Bischöfe und orthodoxe Schriftsteller namhaft gemacht (5, 22).

Die Schlußworte des Schreibens nebst erläuternden Noten bei Routh a. a. O. 2, 1—7; Migne a. a. O. 5, 1365—1372. Von Narcissus, welcher über 116 Jahre alt wurde, weiß Eusebius noch manches zu erzählen (5, 12; 6, 8 bis 11). In dem Katalog des hl. Hieronymus wird das Schreiben unter dem Namen des Bischofs Theophilus aufgeführt (De vir. ill. 43) und Narcissus nur beiläufig in dem Artikel über Polykrates erwähnt (c. 45). Vgl. die Zeugnisse über Theophilus und Narcissus bei Harnack a. a. O. 1, 503 798.

e) Ein Schreiben der Bischöfe des Pontus, unter welchen Bischof Palmas von Amastris als der älteste den Vorsitz führte (Eus. 5, 23, 3).

Dieses Bischofs Palmas gedenkt auch Dionysius von Korinth bei Eus. 4, 23, 6.

f) Ein Schreiben der Bischöfe im Gebiete von Osroëne, in Mesopotamien (ebd. 5, 23, 4).

g) Ein Privatschreiben des Bischofs Bacchyllus von Korinth (ebd. 5, 23, 4). Dank diesem Schreiben hat Bacchyllus auch einen Platz unter den orthodoxen Schriftstellern bei Eusebius erhalten (5, 22).

Hieronymus, De vir. ill. 44, hat das *ἕκω;* bei Eus. 5, 23, 4 übersehen und aus dem Privatschreiben ein Synodalschreiben gemacht.

Über den schließlichen Ausgang des ganzen Streites beobachten unsere Quellen Schweigen. Tatsächlich sind indessen die kleinasiatischen Gemeinden in kirchlicher Gemeinschaft mit der übrigen Christenheit verblieben. Vielleicht hat Viktor selbst seinen Scheidebrief an die Katholiken Kleinasiens ebenso zurückgenommen, wie er seine Friedensbriefe an die Montanisten Kleinasiens widerrufen hat (§ 33, 1).

Nachtrag.

Die neutestamentlichen Apokryphen.

§ 41. Übersicht über die neutestamentlichen Apokryphen.

- (1. Allgemeines. 2. Apokryphe Evangelien. 3. Apokryphe Apostelgeschichten.
4. Apokryphe Apostelbriefe. 5. Apokryphe Apokalypsen.)

1. Allgemeines. — Biblische Apokryphen oder Apokryphen schlechtweg pflegt man eine weitverzweigte Gattung von Literaturerzeugnissen zu nennen, welche Nachbildungen biblischer Schriften darstellen, insofern sie den Gegenstand biblischer Schriften von neuem behandeln oder weiter ausführen und meist auch biblischen Schriftstellern oder doch hervorragenden Persönlichkeiten der biblischen Geschichte unterschoben sind. Je nachdem der behandelte Gegenstand oder der angebliche Verfasser dem Alten oder dem Neuen Testamente angehört, unterscheidet man alttestamentliche und neutestamentliche Apokryphen¹.

¹ Der Ausdruck oder der Begriff „apokryphe Schriften“ hat übrigens in der christlich theologischen Literatur eine wechselreiche Geschichte durchlaufen und unterliegt auch heute noch gewissen Schwankungen. An und für sich können βιβλία ἀπόκρυφα sowohl Schriften sein, welche geheimgehalten werden, als auch Schriften, deren Ursprung in Dunkel gehüllt ist. Auf die erste Bedeutung des Wortes geht der älteste kirchliche Sprachgebrauch zurück, laut welchem apokryphe Schriften vom öffentlichen Gebrauch der Kirche, d. i. von der Vorlesung beim Gottesdienste, ausgeschlossene Schriften sind. Namentlich bei Origenes erscheint dieser Sprachgebrauch scharf ausgeprägt und konsequent festgehalten: den Gegensatz zu ἀπόκρυφος bildet bei ihm *φανερὸς, δηλοποιημένος = δημοσιευμένος, κοινός*, manifestus, publicus, vulgatus. Die Belegstellen gibt Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 1, 1, Erlangen 1888, 126 ff; vgl. namentlich 131 Anm. An die zweite Bedeutung des Wortes anknüpfend erklären andere Kirchenschriftsteller „apokryph“ als gleichbedeutend mit „unbekannter Herkunft, pseudonym, unterschoben“. So schreibt Augustinus: „Apocryphae (scripturae) nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus“ (*De civ. Dei* 15, 23, 4). Vorherrschend aber ist schon in der patristischen Literatur und noch mehr in der Folgezeit eine Begriffsbestimmung, welche durch den von Origenes vertretenen Sprachgebrauch bereits angebahnt war. Apokryphe Schriften sind Schriften, welche vermöge ihres Gegenstandes oder ihres Verfasser Namens den kanonischen Schriften an die Seite treten und auf kanonische Dignität Anspruch erheben wollen oder doch zu wollen scheinen. Apokryph ist demzufolge so viel als nichtkanonisch oder nichtbiblisch, häufig mit dem Neben-

Die alttestamentlichen Apokryphen sind vorwiegend aus dem Schoße des Judentums hervorgegangen, und die wichtigsten derselben sind in den zwei letzten vorchristlichen und dem ersten christlichen Jahrhundert verfaßt worden. Zumeist einem glühenden Eifer für das Gesetz und den Glauben der Väter entsprungen, begegnen sich diese Schriften in dem Bestreben, das sinkende nationale Bewußtsein der Juden zu heben und dem Andringen des Heidentums zu wehren. Manche derselben haben in der Folge auch in christliche Kreise Eingang gefunden und sind vorübergehend hier oder dort sogar zum Kanon des Alten Testaments gerechnet worden (das vierte Buch Esdras, das dritte Buch der Makkabäer, die Psalmen Salomos, das Buch Henoch usw.). Es währte auch nicht lange, bis Christen, insbesondere Gnostiker, in die Fußstapfen der Juden traten und ihrerseits gleichfalls unter klangvollen Namen des Alten Testaments religiöse Schriften in Umlauf setzten. Die früher gegebene Übersicht über die gnostische Literatur bietet zahlreiche Beispiele. Die „Gnostiker“ des hl. Epiphanius (Haer. 26), um nur sie zu nennen, hatten Apokalypsen Adams, ein Evangelium der Eva, viele Bücher unter dem Namen Seths usw.

Die neutestamentlichen Apokryphen sind natürlich sämtlich christlichen Ursprungs. In ihrer Form und Anlage pflegen sie an die Schriften des Neuen Testaments anzuknüpfen, so daß sie sich äußerlich in vier Klassen abteilen lassen: Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe und Apokalypsen. Ihrer Herkunft und Tendenz nach gehen sie in zwei große Gruppen auseinander. Die Mehrzahl, namentlich die Mehrzahl der Evangelien und der Apostelgeschichten, vertritt häretische Sonderlehren und ist auch von Haus aus dazu bestimmt, für die Häresio Propaganda zu machen. Mit welcher unheimlicher Üppigkeit dieser Literaturzweig auf gnostischem Boden gewuchert hat, ist im allgemeinen früher bereits gezeigt worden. Es genügt, daran zu erinnern, daß die Marcianer eine unzählige Menge apokrypher und unechter Schriften (*ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ ψόθων ἱραφῶν*, *Iren., Adv. haer. 1, 20, 1*), die „Gnostiker“ Tausende von

begriffe des Unkirchlichen oder Häretischen, mitunter auch des Erdichteten oder Fabelhaften. Die protestantische Theologie hat bezüglich des Kanons des Alten Testaments von Anfang an mit den Anschauungen der Vorzeit gebrochen und dementsprechend auch den Umfang des Begriffes „alttestamentliche Apokryphen“ abweichend bestimmt. Alttestamentliche Apokryphen heißen bei den Protestanten die in der hebräischen Bibel fehlenden Bücher des Alten Testaments, während die früher als alttestamentliche Apokryphen bezeichneten Schriften von den Protestanten Pseudepigraphen genannt werden. „In der alten Kirche und im Mittelalter ist die Bezeichnung ‚apokryphisch‘ so gut wie nie auf diejenigen Schriften angewandt worden, für welche dann in der protestantischen Kirche diese Bezeichnung üblich wurde“: E. Schürer, in „Realenzyklopädie f. protest. Theol. und Kirche“³ 1. Leipzig 1896, 624.

apokryphen Schriftwerken (*μυσία γραφεία*, Epiph., Haer. 26, 12) besaßen. Eine zweite Gruppe neutestamentlicher Apokryphen geht auf orthodoxe Hände zurück und will teils die Häresie bekämpfen teils der Erbauung dienen. Daß schon sehr früh an dem Stamme der neutestamentlichen Geschichtserzählung legendarisches Schlinggewächs sich emporzuranken begann, darf nicht wundernehmen. Das Schweigen des Neuen Testamentes über die Jugendgeschichte des Herrn, über das Leben seiner Mutter, über die späteren Geschehnisse seiner Apostel schien die fromme Phantasie geradezu herauszufordern.

Allen mehr oder weniger historisch gehaltenen Apokryphen — und sie bilden den weitaus größten Teil der gesamten Apokryphenliteratur — ist ein sehr hervorstechender Zug gemeinsam. Es ist die Absonderlichkeit, Abenteuerlichkeit und Abgeschmacktheit des Inhaltes. Vermöge dieses Gepräges tritt die apokryphe Historiographie zu den Geschichtsbüchern des Neuen Testamentes in einen Gegensatz, welcher, wie oft und mit Recht hervorgehoben wurde, die Reinheit und Wahrheit der kanonischen Berichterstattung in das hellste Licht rückt. „Die apokryphe Literatur zieht eine scharfe Grenzlinie zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen der Einfachheit und Erhabenheit der göttlichen Offenbarungstatsachen und der Buntscheckigkeit, Lächerlichkeit, Trivialität und Phantasterei menschlicher Erfindungen. Schon dieser, besonders in den Apostelgeschichten handgreifliche Gegensatz kennzeichnet die kanonischen Schriften mit dem Siegel der Echtheit.“¹

Gleichwohl haben gerade die apokryphen Legenden und Romane eine große geschichtliche Bedeutung erlangt. Die alte Kirche zwar hat allen Apokryphen gegenüber ein nicht bloß zurückhaltendes, sondern direkt abwehrendes Verhalten beobachtet. Der Verfasser der Paulusakten, ein kleinasiatischer Presbyter, ward wegen Verbreitung geschichtlicher Unwahrheiten seines Amtes entsetzt (Tert., De bapt. 17). Nach und nach aber sind die apokryphen Erzählungen, dank der Anziehungskraft des Gegenstandes, in vielen Ländern die Erbauungs- und Unterhaltungslektüre, gewissermaßen die geistliche Nahrung des Volkes geworden, und nicht etwa bloß harmlose Dichtungen haben Anklang und Beifall geerntet, auch manche häretische Tendenzschriften haben in revidierter und von Anstößen gereinigter Gestalt noch lange nach dem Aussterben ihres ersten Leserkreises fortgelebt und fortgewirkt. Den schlagendsten Beweis für die Beliebtheit der Apokryphen liefert die Eigentümlichkeit ihrer handschriftlichen Überlieferung. Die Urtexte sowohl wie die Übersetzungen liegen zum Teil heute noch in überaus mannigfaltigen Bearbeitungen, Erweiterungen und Abkürzungen vor, und auf keinem andern Literaturgebiete dürfte so häufig wie hier jede einzelne Handschrift einen eigenen Text darstellen.

¹ J. Knabenbauer in „Zeitschr. f. kath. Theol.“ 8, 1884, 803 f.

In Übersetzungen haben viele apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten ihren Weg über den ganzen christlichen Erdkreis genommen. Im Abendlande waren es insbesondere apokryphe Legenden über die Kindheit und den Tod der Gottesmutter, über die Geburt und die Höllenfahrt des Herrn, über die Taten und die Leiden der Apostel, welche fort und fort das Interesse der Gläubigen wachhielten und auch auf die bildende Kunst bedeutsamen Einfluß gewannen. Im Mittelalter sind diese Legenden gleichsam noch einmal zu neuem Leben erstanden, indem sie sich auf germanischem wie auf romanischem Boden zu einem reichen Blütengarten geistlicher Poesie entwickelten.

Die Schwierigkeiten, welche dazu geführt haben, die neutestamentlichen Apokryphen in Form eines Nachtrags an das Ende dieses Bandes zu stellen, sind oben (§ 6) beleuchtet worden. An dieser ganzen Literaturgattung, welche sich von Haus aus nur hinter falscher Flagge sicher fühlte, haftet nun einmal der Fluch der Lüge. Die Herkunft und Zugehörigkeit der einzelnen Stücke unterliegt um so größerer Unsicherheit, als fast durchweg die ursprünglichen Texte abhanden gekommen und nur noch spätere Überarbeitungen zugänglich sind.

Die erste Sammlung neutestamentlicher Apokryphen, veranstaltet von M. Neander Soraviensis, erschien zu Basel 1564 und 1567, als Anhang zu der „Catechesis M. Lutheri parva graecolatina“, unter dem Titel: *Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia . . .* Den Inhalt dieser Sammlung verzeichnet Th. Ittig, *De Bibliothecis et Catenis Patrum*, Lipsiae 1707, 776 f. Einige andere Sammlungen aus dem 16. und 17. Jahrhundert dürfen hier übergangen werden. Siehe den Bericht bei J. C. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti* 1, Lipsiae 1832, Proleg. iv f. Alle früheren Versuche wurden völlig in den Hintergrund gedrängt durch die Leistung des bekannten Literarhistorikers J. A. Fabricius: *Codex apocryphus Novi Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus a Johanne Alberto Fabricio*, Hamburgi 1703, 12° (zwei partes in einem Bande); *Codicis apocryphi Novi Testamenti pars tertia nunc primum edita, curante J. A. F.*, Hamb. 1719, 12°. Der erste Band wurde 1719, der zweite 1743 von neuem aufgelegt. Der erste enthält im ersten Teile apokryphe Evangelien, im zweiten apokryphe Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen; der zweite Band bringt außer Nachträgen zum ersten Bande namentlich Liturgien unter den Namen der Apostel und den Hirten des Hermas. Auf Fabricius' Schülern steht J. Jones, der Verfasser des Werkes: *A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament*, London 1726—1727, Oxford 1798 und Oxford 1827, 3 Bde, 8°. Jones bietet im wesentlichen das Material des ersten Bandes der Fabricianischen Sammlung, bereichert um Abhandlungen und Untersuchungen, welche aus dem Unwerte der Apokryphen den Wert der kanonischen Schriften beleuchten wollen. Eine nicht unwichtige Ergänzung der Fabricianischen Sammlung lieferte A. Birch, *Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani, continens plura inedita, alia ad fidem codicum mss. emendatius expressa, fase. 1*, Hauniae 1804, 8°. J. C. Thilo hatte sich eine kritische Sammelausgabe der neutestamentlichen Apokryphen zur Lebensaufgabe gemacht, konnte jedoch, abgesehen von Sonderausgaben

apokrypher Apostelgeschichten, nur den ersten Band vorlegen, welcher eine völlig neue und durchweg ausgezeichnete Rezension zahlreicher apokrypher Evangelien bietet: *Codex apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et manuscriptis, maxime Gallicanis, Germanicis et Italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio J. C. Th., 1, Lipsiae 1832, 8°.* Von weit geringerer Bedeutung ist der von W. Giles besorgte, auch hauptsächlich apokryphe Evangelien enthaltende *Codex apocryphus Novi Testamenti: The uncanonical Gospels and other writings referring to the first ages of Christianity in the original languages, London 1853, 2 vol., 8°.* In der Folgezeit sind nur noch Sammelausgaben einzelner Gruppen neutestamentlicher Apokryphen, der Evangelien, der Apostelgeschichten usw., erschienen; s. Abs. 2—5. An dieser Stelle sind ihres mannigfaltigeren Inhaltes wegen noch folgende Editionen namhaft zu machen. A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum. Fasc. 4: Evangeliorum sec. Hebraeos, sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae traditionum, Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt, Lipsiae 1866, 8°; ed. 2 1884.* M. Rh. James, *Apocrypha anecdota. A collection of thirteen apocryphal books and fragments, now first edited from manuscripts, Cambridge 1893, 8°: Texts and Studies, edited by J. A. Robinson, 2, no 3.* M. Rh. James, *Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 8°: Texts and Studies 5, no 1.*

Über lateinische Apokryphen des Neuen Testamentes im besondern vgl. etwa A. Dufourcq, *De manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris* (Thèse), Paris 1900, 8°. — Syrische Texte bei W. Wright, *Contributions to the apocryphal literature of the New Testament, collected and edited from Syriac manuscripts in the British Museum with an English translation and notes, London 1865, 8°.* — Eine Sammlung von neutestamentlichen Apokryphen in armenischer Sprache haben die Mechitaristen von San Lazzaro 1898—1904 zu Venedig in zwei Oktavbänden erscheinen lassen. Der erste Band enthält vorwiegend Evangelien und Apokalypsen, während der zweite fast ausschließlich Apostelgeschichten brachte. Über den ersten Band s. P. Vetter in „Literarische Rundschau“ 1901, 257 ff; über den zweiten Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 87, 1905, 609 f. — Eine Übersicht über die altslavischen Apokryphen gibt N. Bonwetsch bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 902—917. Dazu J. Franko, *Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 3, 1902, 146—155 315—335. Ders., *Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentl. Apokryphen: ebd.* 7, 1906, 151 bis 171. — Über koptische Apokryphen vgl. C. Schmidt bei Harnack a. a. O. 1, 919—924. E. Revillout, *Apocryphes coptes du Nouveau Testament, Paris 1876, 4°.* Eine Sammelausgabe koptischer Apokryphen eröffnete Revillout bei Graffin und Nau, *Patrologia Orientalis* 2, Paris 1907, 117—198, mit apokryphen Evangelienfragmenten (*Les Evangiles des douze Apôtres et de St. Barthelemy*). — R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens traduits en français, Paris 1893 ff, 8°.* Den Inhalt der sieben oder acht ersten Hefte dieser Sammlung verzeichnet James, *Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 166 f.*

Neuere Übersetzungswerke. K. Fr. Borberg, *Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen. Gesammelt, übersetzt und erläutert von K. Fr. B. Bd 1: Die apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten, Stuttgart 1841, 8°.* (Ein zweiter Band ist nicht erschienen.) E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben. Tübingen 1904, 8°.* Anmerkungen zu den

hier gebotenen Texten bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben, Tübingen 1904, 8°. Movers (Kaulen), Apokryphen und Apokryphenliteratur, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 1, Freiburg i. Br. 1882, 1036—1084. (Eine sehr gelehrte und gründliche Arbeit.) R. Hofmann, Apokryphen des Neuen Testaments in „Realencyklopädie f. prot. Theol. und Kirche“³ 1, Leipzig 1896, 653—670. J. E. Belser, Einleitung in das Neue Testament², Freiburg i. Br. 1905, 789—871: „Die Apokryphen“. J. E. Weis-Liebersdorf, Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen, Freiburg i. Br. 1902, 4°. Zu den Personalbeschreibungen in den Apokryphen vgl. auch J. Fürst, Untersuchungen zur „Ephemeris“ des Diktys von Kreta, in „Philologus“ 61, 1902, 407—420. B. J. Snell, The value of the Apocrypha, London 1905, 12°. S. N. Sedgwick, Story of the Apocrypha. A series of lectures on the books and times of the Apocrypha, London 1906, 12°. J. Geffcken, Christliche Apokryphen, Tübingen 1908, 8°.

2. Apokryphe Evangelien. — Die im Prologe des Lukasevangeliums erwähnten außerkanonischen Berichte über das Leben Jesu sind sämtlich zu Grunde gegangen, wenn nicht etwa in dem Faijumer Papyrusfragmente ein Überbleibsel eines dieser Versuche vorliegt. Daß auch im 2. Jahrhundert noch von kirchlicher Seite Evangelienchriften nach Art der kanonischen Evangelien verfaßt worden sind, läßt sich nicht beweisen und ist aus inneren Gründen wenig glaubhaft. Das sog. Protevangelium Jacobi will das frühere Leben der Gottesmutter erzählen, also gleichsam eine Ergänzung der kanonischen Evangelien bilden. Das verlorengegangene Hebräerevangelium, welches eine Überarbeitung und Erweiterung des Urtextes des Matthäusevangeliums gewesen sein muß, leitet schon von den kirchlichen zu den sektiererischen oder häretischen Evangelienchriften über.

Häretische Kreise sind es, wie vorhin bereits bemerkt wurde, auf welche die große Masse der apokryphen Evangelien entfällt. In bewußtem Gegensatz zu den kanonischen Evangelien verfolgen diese Apokryphen den Zweck, häretischen Lehranschauungen apostolische Sanktion zu geben. Manche derselben haben im Bereich einer einzelnen Sekte oder Sektengruppe die gleiche oder eine ähnliche Autorität genossen, wie sie die kanonischen Evangelien in der katholischen Kirche besaßen. Die weitaus überwiegende Mehrzahl ist nachweislich von gnostischen Händen geschrieben oder doch in gnostischen Gemeinschaften gebraucht worden. Ja mit Ausnahme des Hebräerevangeliums und des Ebionitenevangeliums dürften die häretischen Evangelien des 2. und 3. Jahrhunderts, von welchen wir Kunde haben, alle gnostischer Herkunft sein. Es war früher schon die Rede von dem Evangelium des Basilides (§ 27, 3), dem Judasevangelium der Kainiten (§ 27, 4), dem Marienevangelium und dem Johannesapokryphum der „Gnostiker“ (§ 27, 5), dem valentinianischen Evangelium der Wahrheit (§ 27, 7), dem Evangelium des Marcion und

des Apelles (§ 27, 9) usw. Eine Reihe anderer gnostischer Evangelien wird in der Folge noch zu besprechen sein.

Ihrem Aufbau und ihrem Inhalte nach lassen sich die gnostischen Evangelien in zwei Klassen scheiden. Die einen sind tendenziöse Umgestaltungen der kanonischen Evangelien. Das Material der letzteren ist nach Maßgabe bestimmter Sonderinteressen verarbeitet, die geschichtliche Wahrheit dogmatischen Tendenzen zum Opfer gebracht. Beispiele liefern das Evangelium des Basilides, das Evangelium des Marcion, das Petrus-evangelium. Die zweite Klasse gibt sich den Anschein, Lücken der kanonischen Evangelien auszufüllen. Sie handelt teils von der Jugendgeschichte des Herrn teils von seiner Lehrtätigkeit nach der Auferstehung. Das Material beruht auf freier Erfindung. Die Ophiten oder „Gnostiker“ erhoben gegen die kanonischen Evangelien den Vorwurf, daß sie das Wirken des Herrn vor seiner Taufe und nach seiner Auferstehung mit Stillschweigen übergingen; nach seiner Auferstehung sei der Herr noch 18 Monate lang auf Erden verblieben, um einige wenige bevorzugte Jünger tiefer in die Geheimnisse seiner Lehre einzuführen (Iren., Adv. haer. 1, 30, 14). Eben- dies behaupteten die Valentinianer bzw. die Anhänger des Ptolemäus (ebd. 1, 3, 2). und auch Herakleon hat den Auferstandenen noch längere Zeit auf Erden wirken lassen (Orig., Comm. in Ioan. t. 13, 51). Die sog. „Pistis Sophia“ dehnt diese Zeit sogar auf elf Jahre aus (§ 27, 5). Die Zahl der gnostischen Evangelien, welche über angebliche Geheimlehren des Herrn nach seiner Auferstehung berichteten, scheint sehr beträchtlich gewesen zu sein; fast alle die in koptischer Übersetzung noch vorliegenden ophitischen Schriften (§ 27, 5) wollen Unterweisungen des Auferstandenen enthalten. Die Kindheitsgeschichte des Herrn bildete den Gegenstand des in einem revidierten Auszuge überlieferten Thomasevangeliums.

Die erst durch Funde der neuesten Zeit angeregte Frage, ob es neben den in den Spuren der kanonischen wandelnden apokryphen Evangelienbüchern in den ersten Jahrhunderten auch Schriften gegeben habe, welche lediglich Worte Jesu zusammenstellten, ohne zugleich Taten Jesu zu erzählen, wird zu verneinen sein. Die bekannt gewordenen Bruchstücke solcher Spruchsammlungen dürften nachträglichen Exzerpten oder Florilegien aus gewöhnlichen Evangelienbüchern angehören.

Evangelia apocrypha adhibitibus plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus edidit C. Tischendorf, Lipsiae 1853, 8°; ed. alt. 1876. (Die zweite Ausgabe, besorgt von Fr. Wilbrandt, hat nur sehr wenige und sehr unbedeutende Änderungen und Erweiterungen erfahren; siehe die praefatio Wilbrandts lxxxv bis xc.) Additamenta ad Evangelia apocrypha ließ Tischendorf in seinen „Apocalypses apocryphae“, Lipsiae 1866, li—lxiv, folgen. E. Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplementum, Lipsiae 1896, 67—94: „Evangeliorum deper-

ditorum fragmenta, dicta Salvatoris agrapha, alia⁷. E. Prenschen, Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen herausgegeben und übersetzt, Gießen 1901, 8°; 2. Aufl. 1905. — F. Robinson, Coptic apocryphal Gospels. Translations together with the texts of some of them, Cambridge 1896: Texts and Studies 4, no. 2. — M. N. Speranskij, Die slavischen apokryphen Evangelien. Allgemeine Übersicht, Moskau 1895, 2°. (In russischer Sprache.) Vgl. Krumbacher in „Byzantin. Zeitschr.“ 5, 1896, 221 f. Eine Sammlung ruthenischer Evangelia apocrypha enthält der zweite Band des von J. Franko herausgegebenen Codex apocryphus o manuscriptis Ucraino-Russicis collectus, Lemberg 1899. Vgl. Krumbacher a. a. O. 9, 1900, 266.

G. Brunet, Les Évangiles apocryphes, traduits et annotés d'après l'édition de J. C. Thilo, Paris 1849, 12°; 2^e éd. 1863. B. H. Cowper, The apocryphal Gospels and other documents relating to the history of Christ, translated from the originals, London 1867, 8°; 6. ed. 1897. Ch. Michel, Évangiles apocryphes 1, Paris 1911: Textes et documents pour l'étude historique du christianisme.

C. Tischendorf, De evangeliorum apocryphorum origine et usu, Hagae Comitum 1851, 8°. R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851, 8°. M. Nicolas, Etudes sur les Évangiles apocryphes, Paris 1865, 8°. J. Variet, Les Évangiles apocryphes; histoire littéraire, forme primitive, transformations, Paris 1878, 8°. A. Tapphorn, Außerbiblische Nachrichten, oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä, Paderborn 1885, 8°. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 621—797: „Über apokryphe Evangelien“. J. Hoyer, Die apokryphischen Evangelien, auch ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der kanonischen, Halberstadt 1898—1899, 4°. (Zwei Gymnasialprogramme.) J. de Quincy Donehoo, Apocryphal gospels. The apocryphal and legendary life of Christ, New York 1903, 8°. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1908, 8°. L. Couard, Altehrstl. Sagen über das Leben Jesu und der Apostel, Gütersloh 1909, 8°.

3. Apokryphe Apostelgeschichten. — Die apokryphen Apostelgeschichten lassen sich im allgemeinen als eine religiöse Romanliteratur bezeichnen. An die alten Überlieferungen über die Wirksamkeit und das Lebensende der ersten Sendboten des Evangeliums hatte sich schon sehr früh, aus mannigfachem Anlasse, ein reiches Sagengewebe geheftet, und die schriftliche Aufzeichnung derartigen Erzählungsstoffes pflegte mit weiterer Ausmalung des Überkommenen Hand in Hand zu gehen. Mitunter wollten solche Schriften nur der frommen Wissbegierde der Gläubigen entgegenkommen, häufiger aber wollten sie mit Hilfe der gern gelesenen Wunderberichte künstlich eingeflochtenen Sonderlehren um so leichtern Eingang verschaffen.

Eusebius bezeugt (Hist. eccl. 3, 25, 6), daß die Häretiker Akten ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$)¹ des Andreas und des Johannes und der andern Apostel

¹ Der Titel $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ist jedenfalls der Aufschrift der kanonischen Apostelgeschichte entlehnt. Als gleichbedeutend wurde in der Folgezeit das dem Neuen Testamente fremde Wort $\pi\rho\iota\delta\omicron\tau\iota$, „Reisen“, gebraucht; vgl. z. B. Phot., Bibl. cod. 114.

anzogen, welche von den kirchlichen Schriftstellern keiner Erwähnung gewürdigt wurden. Ephräm der Syrer berichtet über die Anhänger des syrischen Gnostikers Bardesanes: „Von ihnen sind ja auch die Apokryphen geschrieben worden, damit sie mittels der Krafttaten und Zeichen der Apostel, welche sie beschrieben, ihre eigene Gottlosigkeit, gegen welche die Apostel gekämpft hatten, auf den Namen der Apostel schreiben könnten.“¹ Seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts wird sehr oft eine bestimmte Persönlichkeit, ein gewisser Leucius, als Verfasser apokrypher und häretischer Apostelgeschichten bezeichnet. Nach Augustinus (*De actis cum Felice Manichaeo* 2, 6) und seinem Freunde Evodius von Uzalum (*De fide contra Manichaeos* cc. 4 und 38) hat dieser Leucius die „Actus apostolorum“ geschrieben, welche sich im Gebrauche der Manichäer, der Priscillianisten und anderer Sekten befanden. Turribius von Astorga (*Ep. ad Idac. et Cepon.* c. 5) eignet speziell die Johannesakten Leucius zu; Papst Innocenz I. (*Ep. 6, ad Exsuperium*, c. 7) außer den Johannesakten auch die Petrusakten². Photius beschreibt eine Sammlung häretischer Apostelgeschichten, welche Akten des Petrus, des Johannes, des Andreas, des Thomas und des Paulus enthalten habe und welche ihrem ganzen Umfange nach von Leucius Charinus verfaßt worden sei (*Bibl. cod.* 114).

Wer ist dieser Leucius, oder wie Photius sagt, Leucius Charinus?

Epiphanius (*Haer.* 51, 6) kennt einen Leucius, welcher Schüler des Apostels Johannes war und die Christologie der Ebioniten bekämpfte, und Pacianus von Barcelona (*Ep. 1 ad Sympron.* c. 2) gedenkt einer montanistischen Sekte, welche lügnerischerweise Leucius ihren Vater nannte. Es ist unbedenklich, anzunehmen, daß Epiphanius und Pacianus von einem und demselben Leucius reden, und es liegt nahe, zu vermuten, dieser Leucius sei kein anderer als der Verfasser häretischer Apostelgeschichten. Auch erscheint es beachtenswert, daß Leucius bei Epiphanius Schüler des Apostels Johannes heißt und anderseits von den häretischen Apostelgeschichten gerade die Johannesakten besonders häufig auf Leucius zurückgeführt werden. Der Schluß dürfte nicht zu gewagt sein, daß der Verfasser der nur

¹ Ephräm in seinem Kommentar über den apokryphen dritten Korintherbrief, nach der Übersetzung des armenischen Textes von P. Vetter. Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894, 72. „Das heißt“, fügt Vetter bei, „die Bardesaniten verfaßten apokryphe Apostelgeschichten, in denen sie die Wunder der Apostel berichteten, dabei aber den Aposteln ihre eigene falsche Lehre in den Mund legten.“

² Die sog. Gelasianische Dekretale *De libris recip. et non recip.* verwirft mehrere apokryphe Apostelgeschichten (*actus nomine Andreae, Thomae, Petri, Philippi*) und erst im weiteren Verlaufe auch die nicht näher bezeichneten Leucius-schriften (*libri omnes quos fecit Leucius discipulus diaboli*). E. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, Leipzig 1912, 49 ff.

sehr fragmentarisch überlieferten Johannesakten sich selbst als einen bei den Ereignissen beteiligten Schüler des Apostels eingeführt und sich zugleich den Namen Leucius oder Leucius Charinus gegeben habe. Die geschichtliche Wahrheit dieses Selbstzeugnisses würde natürlich dahingestellt bleiben müssen. Die Tradition über Leucius aber würde in ausreichender Weise erklärt sein. So trümmerhaft nämlich die Johannesakten sich erhalten haben, so unzweifelhaft erweisen sie sich als ein Werk häretischer und zwar gnostischer Richtung. Und derselben Hand, welche die Johannesakten schrieb, gehören wahrscheinlich auch die gleichfalls gnostischen Petrusakten und vielleicht auch die wiederum gnostischen Andreasakten an. Es würde also verständlich und nicht unbegründet sein, wenn mehrere häretische Apostelgeschichten Leucius beigelegt werden. Unbegründet aber ist es und entschieden unzutreffend, wenn Photius auch die Thomasakten und die Paulusakten Leucius zuschreibt. Die Thomasakten sind freilich auch gnostischer Herkunft, können aber nicht von dem Verfasser der Johannesakten stammen, und die Paulusakten sind überhaupt nicht aus gnostischer, sondern aus katholischer Feder geflossen. Bei Photius würde die Tradition bereits entstellt und gefälscht sein: der Name Leucius war, wie es scheint, schon eine Etikette für apokryphe Apostelgeschichten geworden¹.

Wie von den apokryphen Evangelien, so liegen auch von den apokryphen Apostelgeschichten der drei ersten Jahrhunderte nur noch spärliche Reste vor. Die gnostischen Werke sind im Urtexte meist gänzlich zu Grunde gegangen, zum Teil aber in katholischen Überarbeitungen wenigstens bruchstückweise erhalten geblieben. Man hat dieselben kirchlicherseits vielfach in der Weise umgestaltet, daß mehr oder weniger folgerichtig die Erzählungen über die Reisen und die Wundertaten der Apostel beibehalten, die eingestreuten Reden und Lehren aber gestrichen wurden. Auch die aus kirchlichen Kreisen hervorgegangenen Werke sind dem Zahne der Zeit erlegen oder haben sich doch nur in Trümmern bis auf unsere Tage gerettet. Von mehreren apokryphen Apostelgeschichten, häretischen wie kirchlichen Ursprungs, sind nur die Schlußabschnitte, die Berichte über das Martyrium der Apostel, auf uns gekommen, ohne Zweifel deshalb, weil diese Abschnitte an den Gedächtnistagen der Apostel als Lesestücke beim Gottesdienste verwendet wurden.

¹ Die Nachrichten des Altertums über Leucius sind zusammengestellt bei Th. Zahn, *Acta Ioannis*, Erlangen 1880, 195—218. Zur Kritik und Erklärung dieser Nachrichten s. Zahn a. a. O. LX—CLXXII; Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 1, 44—117; Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 856—861; C. Schmidt, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur*, Leipzig 1903, 27 ff.

An die Spitze der Literatur über die apokryphen Apostelgeschichten ist das grundlegende Werk von R. A. Lipsius zu stellen: *Dio apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte, Braunschweig 1883—1890, 2 Bde und ein Ergänzungsheft, 8°. Lipsius hat das fast unglaublich weitschichtige Material mit staunenswerter Gelehrsamkeit und noch größerer Ausdauer aus gedruckten und undgedruckten Quellen zusammengetragen und historisch-kritisch bearbeitet. Ein oft gerügter Fehler liegt darin, daß dem Begriffe „gnostisch“ eine zu weite Ausdehnung gegeben bzw. eine Reihe von Schriftstücken ohne hinreichenden Grund als gnostisch gekennzeichnet wird.

Acta apostolorum apocrypha ex triginta antiquis codicibus graecis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius edidit C. Tischendorf, Lipsiae 1851, 8°. Additamenta ad Acta apostolorum apocrypha gab Tischendorf in seinen *Apocalypses apocryphae*. Lipsiae 1866, XLVII—L 137—167. — *Acta apostolorum apocrypha*. Post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet. Pars prior, Lipsiae 1891, 8°. (Auch u. d. T. *Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddaei*. Edidit R. A. Lipsius.) *Partis alterius volumen prius*, 1898. (Auch u. d. T. *Passio Andreae, Ex actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et Matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartholomaei, Acta Ioannis, Martyrium Matthaei*. Edidit M. Bonnet.) *Partis alterius volumen alterum*, 1903. (Auch u. d. T. *Acta Philippi et Acta Thomae. Accedunt Acta Barnabae*. Edidit M. Bonnet.) *Supplementum codicis apocryphi 1: Acta Thomae*. Edidit M. Bonnet, Lipsiae 1883, 8°. *Suppl. cod. apoc. 2: Acta Andreae*. Ed. Bonnet, Parisiis 1895.

W. Wright. *Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries*, London 1871, 2 vol., 8°. Vol. 1: *The Syriac texts*. Vol. 2: *The English translation*. Über den Inhalt dieser Sammlung s. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 1, 217. — Eine Edition der armenischen apokryphen Apostelgeschichten hat P. Vetter in *„Oriens Christianus“* 2, 1901, 217—239; 3, 1903, 16—41 324—383, begonnen, dann aber mit Rücksicht auf den 1904 erschienenen und hauptsächlich Apostelgeschichten enthaltenden Band der Apokryphensammlung der Mechitaristen von San Lazzaro (Abs. 1, S. 502) abgebrochen. Vgl. Vetter in *„Theol. Quartalschr.“* 88, 1906, 161 ff. — Zerstreute Bruchstücke koptischer Apostelgeschichten hat J. Guidi 1887 bis 1888 herausgegeben und ins Italienische übertragen. Einige weitere Fragmente hat O. v. Lemm 1890—1892 folgen lassen. Siehe darüber Lipsius a. a. O. Ergänzungsheft 89 ff und 259 f. Neuere hierhin gehörige Veröffentlichungen C. Schmidts sollen unten bei den Petrus- und den Paulusakten genannt werden. — Aus dem Koptischen sind, wohl erst im 13. Jahrhundert, die arabischen Apostellegenden geflossen, von welchen A. Smith Lewis eine reiche Auswahl vorlegte: *Acta mythologica Apostolorum (Horae Semiticae 3)*, London 1904, 4°; *The mythological Acts of the Apostles (Horae Semiticae 4)*, London 1904. Der erste Band enthält den arabischen Text, der zweite eine englische Übersetzung. Vgl. zu dieser Publikation H. Grefmann in *„Zeitschr. der deutschen Morgenländ. Gesellsch.“* 59, 1905, 166—178. — Ein äthiopisches Korpus von Apostelgeschichten unter dem Titel *„Die Kämpfe der Apostel“* ruht auf arabischer Grundlage und stammt aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts. Diese Sammlung ward nach einer jungen und schlechten Handschrift des äthiopischen Textes in englischer Übersetzung herausgegeben von S. C. Malan: *The Conflicts of the holy Apostles, translated from an Ethiopic Ms.*, London 1871, 8°. Vgl. Lipsius

a. a. O. 1, 222 ff. Mit reicheren handschriftlichen Hilfsmitteln ausgestattet, edierte E. A. W. Budge, unter Beifügung einer neuen englischen Übersetzung, den äthiopischen Text: *The Contendings of the Apostles, being the histories of the lives and martyrdoms and deaths of the twelve Apostles and Evangelists. The Ethiopic texts now first edited from Mss. in the British Museum with an English translation*, London 1899—1901. 2 vol., 8°. In Deutschland scheint diese Ausgabe sehr wenig Beachtung gefunden zu haben.

A. v. Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans: Rheinisches Museum f. Philologie. N. F. 19, 1864, 161—183 380—401.* Mit einigen Zusätzen ist diese Abhandlung wieder abgedruckt in den Kleinen Schriften von A. v. Gutschmid, herausgeg. von Fr. Rühl, 2, Leipzig 1890, 332—394. Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 797—910: „Über apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten“.* H. Lietz, *Der gnostisch-christliche Charakter der apokryphen Apostelgeschichten und -legenden im Anschluß an R. A. Lipsius: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 37, 1894, 34—57.* Duchesne, *Les anciens recueils des légendes apostoliques: Compte rendu du 3^e Congrès scientifique internat. des Catholiques, Bruxelles 1895, Section 5, 67—79.* F. Piontek, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 6, Breslau 1908, 1 bis 71.* Fr. Rostalski, *Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten, Myslowitz 1910—1911, 4^o.* (Zwei Gymnasialprogramme.) Ders., *Die Gräzität der apokryphen Apostelgeschichten: Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, herausgeg. vom schlesischen Philologenverein, Breslau 1911, 57—70.*

4. Apokryphe Apostelbriefe. — Es handelt sich hier ausschließlich um solche apokryphe Apostelbriefe, welche als selbständiges Ganzes (und nicht etwa nur als Bestandteile größerer Schriftwerke) an die Öffentlichkeit getreten oder in Umlauf gekommen sind. Die Zahl solcher Briefe ist gegenüber der langen Reihe der apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten eine sehr geringe. Aus den ersten drei oder vier Jahrhunderten sind nur einige den Namen des hl. Paulus in Anspruch nehmende Lehrschreiben bekannt. Der im Muratorischen Fragment erwähnte häretische (marcionitische) Brief „ad Alexandrinos“ ist, wie es scheint, zu Grunde gegangen. Ein in verschiedenen Versionen vorliegender Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern und ein lateinisch erhaltener Laodiceerbrief wollen zunächst die 1 Kor 5, 9; 7, 1 und Kol 4, 16 angedeuteten Lücken in der Überlieferung der Korrespondenz des Völkerapostels ergänzen. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, ursprünglich ein Bestandteil der apokryphen Paulusakten, verfolgt zugleich eine antibäretische (antignostische) Tendenz und hat in der syrischen und der armenischen Kirche vorübergehend kanonischen Ansehens sich erfreut. Der sehr unschuldige Laodiceerbrief ist wohl bedeutend jüngeren Datums, hat aber doch noch in viele lateinische Bibelhandschriften Eingang gefunden. Dem läppischen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca,

dessen frühester Zeuge Hieronymus ist, blieb diese Ehre mit gutem Grunde versagt.

Eine besondere Sammelausgabe apokrypher Apostelbriefe liegt nicht vor. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, Erlangen 1892, 565—621: „Unechte Paulusbriefe“.

5. Apokryphe Apokalypsen. — Eine dem hl. Petrus zugehörige Apokalypse, welche in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückreicht, ist 1892 bruchstückweise durch Bouriant ans Licht gezogen worden. Alle andern apokryphen Apokalypsen unter neutestamentlichen Namen stammen aus viel späterer Zeit. Auch die Paulusapokalypse ist erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts verfaßt worden.

Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis. Maximam partem nunc primum edidit C. Tischendorf, Lipsiae 1866, 8°.

Zahn a. a. O. 797—910: „Über apokryphe Apokalypsen und Apostelgeschichten“.

§ 42. Apokryphe Evangelien.

(1. Evangelienfragmente ohne Titel. 2. Das Hebräerevangelium. 3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebionitenevangelium. 4. Das Ägypterevangelium. 5. Das Petrus-evangelium. 6. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium. 7. Das Protevangelium Jacobi. 8. Das Andreas- und das Bartholomäusevangelium. 9. Sammlungen von Herrnworten. 10. Die Anfänge der Pilatus-Literatur.)

1. Evangelienfragmente ohne Titel. — Zuvörderst mögen hier einige Fragmente aufgeführt werden, deren Herkunft und Zugehörigkeit vorläufig wenigstens dahingestellt bleiben muß.

a) Ein Fragment aus Faijum. Nach Lk 1, 1—4 hatten schon vor Abfassung des dritten kanonischen Evangeliums viele (*πολλοί*) den Versuch gemacht, an der Hand der Überlieferung die christlichen Heilstatsachen zur Darstellung zu bringen. Allem Anscheine nach sind es gut gemeinte, aber wenig befriedigende Aufzeichnungen kleineren Umfangs gewesen, welche dem Evangelisten vor Augen schwebten. Ein Fragment einer derartigen Aufzeichnung glaubt Bickell in einem kleinen Bruchstück entdeckt zu haben, welches durch einen zu Faijum in Mittelägypten aufgefundenen, dem 3. Jahrhundert angehörenden Papyrus überliefert ist. Dieses Bruchstück umfaßt sieben am Anfang und am Schluß verstümmelte Zeilen und handelt von den Vorhersagungen des Herrn betreffend das Ärgernis der Jünger und die Verleugnung Petri. Es bildet also eine Parallele zu Mt 26, 30—34 und Mk 14, 26—30, weicht jedoch im Wortlaut von den beiden kanonischen Berichten viel stärker ab als diese letzteren voneinander, nähert sich aber mehr dem Texte des Markusevangeliums. Bemerkenswert ist eine eigentümliche Energie, Gedrungenheit und Anschaulichkeit des Ausdrucks. Jedenfalls bleibt es möglich, daß in diesem Bruchstück ein Fragment eines nichtkanonischen Evangeliums vor-

liegt. Allein Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit läßt sich bei der Kürze des Stückes nicht erzielen. Es kann sich auch nur um ein freies Zitat aus Markus oder auch aus Matthäus handeln, ein Überbleibsel einer Homilie oder irgend einer andern Schrift. Einem sonst bekannten apokryphen Evangelium das Bruchstück zuzuweisen, fehlt jeder triftige Anhaltspunkt.

Der fragliche Papyrus findet sich in der Papyrussammlung Erzherzog Rainer zu Wien. Der Text ward von G. Bickell zu wiederholten Malen herausgegeben und bearbeitet, zuerst in „Zeitschr. f. kath. Theol.“ 9, 1885, 498—504, vgl. ebd. 10, 1886, 208 f; sodann in „Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer“ 1, 1886—1887, 53—61 (S. 53 ein Faksimile der Handschrift), vgl. ebd. 2 und 3, 1887, 41 f; zuletzt ebd. 5, 1892, 78—82. K. Wessely, Über das Zeitalter des Wiener Evangelienpapyrus: Zeitschr. f. kath. Theol. 11, 1887, 507—515. A. Chiappelli, Studi di antica letteratura cristiana, Torino 1887, 1—19; vgl. 219—222 (für ein Evangelienfragment). A. Harnack in „Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altheistl. Literatur“ 5, 4, 1889, 481—497 (für ein Evangelienfragment). Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 780—790 (für ein patristisches Zitat aus Markus oder Matthäus). P. Savi in „Revue Biblique“ 1. 1892, 321—344 (hält die Annahme eines Evangelienfragmentes für besser begründet als die Annahme eines patristischen Zitates).

b) Ein Fragment aus Oxyrhynchus. Zwei weitere Fragmente, welche an dieser Stelle in Betracht kommen, stammen aus dem Gebiete des alten Oxyrhynchus, des heutigen Behnesa in Unterägypten, der Heimat der „Oxyrhynchus Papyri“ Grenfells und Hunts, welche der gelehrten Welt schon so manche Überraschung bereiteten. Der vierte Band dieser Sammlung brachte in gewohnter muster-gültiger Bearbeitung ein unscheinbares Fragment, welches sich auf acht Papyrusfetzen erhalten hat, geschrieben in der schmalen, schrägen Unciale des 3. Jahrhunderts. Ursprünglich scheint dasselbe 46 Zeilen umfaßt zu haben; die Zeilen 24—40 sind jedoch völlig zu Grunde gegangen, die übrigen zumeist verstümmelt. Die Zeilen 1—17 enthalten einen Ausspruch des Herrn, welcher sich als Parallele zu Mt 6, 25 f und Lk 12, 22 f bezeichnen läßt, wesentlich kürzer als die kanonischen Texte, aber doch nicht ohne eigene Zutaten. Zeile 17—23 fragen die Jünger: Wann wirst du uns offenbar sein und wann werden wir dich sehen?“ und der Herr antwortet: „Wenn ihr entkleidet sein und euch nicht schämen werdet.“ Die letzten Zeilen 41—46 berichten im Erzählungston (ἐξέγερ, Z. 41) über ein Wort des Herrn, welches an Lk 11, 52 (Mt 23, 13) erinnert. — Die Herausgeber werden im Rechte sein, wenn sie dieses Fragment als Überbleibsel eines verlorengegangenen Evangeliums bezeichnen. Die eigenartige Frage und Antwort Z. 17—23 wollen sie mit dem im Ägypterevangelium wiedergegebenen Gespräche des Herrn mit Salome (Abs. 4) in Verbindung bringen.

B. P. Grenfell and A. S. Hunt, *New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus*, edited with translation and commentary, London 1904, 8°. Separatarausgabe aus Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 4, London 1904, nr. 654—655. Vgl. A. Hilgenfeld, *Neue gnostische Logia Jesu*: *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 47, 1904, 567—573. Ders., *Die neuesten Logia-Funde von Oxyrhynchus*: ebd. 48, 1905, 343—353. P. Batiffol, *Nouveaux fragments évangéliques de Behnesa*: *Revue biblique*, N. S. 1, 1904, 481—493. G. Heinrici, *Die neuen Herrensprüche*: *Theol. Studien u. Kritiken* 78, 1905, 188—210.

c) Ein zweites Fragment aus Oxyrhynchus. Im fünften Bande ihrer Sammlung teilten Grenfell und Hunt ein zweites Fragment eines nichtkanonischen Evangeliums von etwas größerem Umfang mit, welches sich auf einem sehr kleinen, aber überaus engbeschriebenen und 45 Zeilen zählenden Pergamentblatt fand. Die Schriftzüge weisen in das 4. oder 5. Jahrhundert. Manche Zeilen sind noch unversehrt und die Ergänzung der lückenhaften Zeilen ist dadurch bedeutend erleichtert. Die Zeilen 1—7 enthalten den Schluß einer Rede, anscheinend einer gegen die Heuchler sich wendenden Streitrede des Herrn. Dann heißt es: „Und er nahm sie mit sich und führte sie in das Heiligtum selbst (ἐὶς αὐτὸ τὸ ἁγιοσύριον) und begann im Tempel (ἐν τῷ ἱεροῦ) umherzuwandeln.“ Im Tempel, wird nunmehr erzählt, ward der Heiland (ὁ σωτήρ) von einem pharisäischen Hohenpriester zur Rede gestellt, wie er es wagen könne, diesen Ort zu betreten, ohne die vorschriftsmäßigen Reinigungen vollzogen zu haben. Auf die Gegenfrage des Heilandes, ob er denn rein sei, erwidert der Hohepriester: „Ich bin rein, denn ich habe mich in dem Becken Davids (ἐν τῷ λίμνῃ τοῦ Δαβὶδ) gewaschen und bin auf der einen Treppe hinunter- und auf der andern hinaufgestiegen und habe weiße und reine Gewänder angezogen.“ Davon nimmt der Heiland Anlaß zu einer scharfen Strafpredigt: der Pharisäer wasche sich in diesem Wasser, in welches Hunde und Schweine hineingeworfen worden seien, und suche sich äußerlich zu reinigen, wie es auch die Dirnen und Flötenspielerinnen tun, um den Menschen zu gefallen, während sie innerlich voll von Skorpionen und aller Schlechtigkeit sind. — Jedenfalls eine phantastische Komposition auf Grund echter Tradition (Mt c. 15 und 23). In ihren Angaben und Voraussetzungen bezüglich der Kultusgebräuche der Juden und der Räumlichkeiten des jerusalemischen Tempels tritt die Erzählung zu allen besseren Zeugnissen in Widerspruch. Als ursprünglicher Standort derselben muß wohl ein apokryphes Evangelium vorausgesetzt werden. Nicht selten, aber ohne triftigen Grund ist an das Hebräerevangelium gedacht worden.

Grenfell and Hunt, *Fragment of an uncanonical gospel from Oxyrhynchus*, edited with translation and commentary, London 1908, 8°. Separatarausgabe aus Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 5, London 1908, nr. 840. Vgl. A. Harnack, *Ein neues Evangelienbruchstück*: Preuß.

Jahrbücher 131, 1908, 201—210. E. Preuschen. Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos: Zeitschr. f. die neutest. Wiss. usf. 9, 1908, 1—11. Th. Zahn, Neue Bruchstücke nichtkanonischer Evangelien: Neue kirchl. Zeitschr. 19, 1908, 371—386. M. J. Lagrange, Nouveau fragment non canonique relatif à l'Évangile: Revue Biblique, N. S. 5, 1908, 538—553. Über sonstige Literatur vgl. J. Sickenberger in „Bibl. Zeitschr.“ 6, 1908, 221 f 441; 7, 1909, 223—437.

2. Das Hebräerevangelium. — Das verlorengegangene und nur aus zerstreuten Mitteilungen alter Kirchenschriftsteller bekannte Hebräerevangelium hat seit den Tagen G. E. Lessings (gest. 1781) eine Rolle in der modernen Evangelienkritik gespielt und hat infolgedessen eine Flut sehr widersprechender Hypothesen über sich ergehen lassen müssen. Der entscheidende Grund für das wechselnde Urteil lag in der Stellungnahme des jedesmaligen Kritikers zu dem sog. synoptischen Probleme bzw. zu der Frage nach der Ursprache des Matthäusevangeliums. Der zuversichtliche Ton mancher Aufstellungen stand zu der Dürftigkeit unseres wirklichen Wissens um das Hebräerevangelium in einem gar seltsamen Kontraste.

Der Titel *Τὸ καθ' Ἑβραίων εὐαγγέλιον* taucht zuerst in einem Zitate bei Klemens von Alexandrien (Strom. 2, 9, 45^a) auf. Zwar bezeugt Eusebius, daß bereits Hegesippus Stellen zitiert hat *ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίων εὐαγγέλιου* (Hist. eccl. 4, 22, 8); ob jedoch auch diese Bezeichnung der Schrift auf Hegesippus selbst zurückgeht und nicht vielmehr dem Referenten Eusebius angehört, muß dahingestellt bleiben. Origenes legte, wie Hieronymus (De vir. ill. 2) versichert, häufig Berufung auf das Hebräerevangelium ein; in den erhaltenen Schriften des Alexandriners lassen sich wenigstens noch drei solcher Anführungen nachweisen¹. Durch Eusebius erfahren wir, daß das Hebräerevangelium in hebräischer Sprache abgefaßt bzw. mit hebräischen Buchstaben geschrieben war (Theoph.)², daß dasselbe von einigen den vier kanonischen Evangelien als gleichwertig an die Seite gestellt wurde (Hist. eccl. 3, 25, 5), daß es endlich im Kreise der Ebioniten als das einzige Evangelium von kanonischer Dignität verehrt ward (ebd. 3, 27, 4). Eingehendere Aufschlüsse erhalten wir erst von Hieronymus.

Hieronymus lernte zwei Exemplare des „Evangelium secundum Hebraeos“ kennen; das eine befand sich in den Händen der Nazaräer zu Beröa (Aleppo) in Syrien, das andere gehörte der von Pamphilus gegründeten Bibliothek zu Cäsarea an (Hier., De vir. ill. 3). Hieronymus ist also in der Lage gewesen, zuverlässige Mitteilungen zu

¹ Siehe Orig., Comm. in Ioan. 2, 12, ed. Preuschen 67; Hom. 15 in Jer. c. 4, ed. Klostermann 128; Comm. in Matth. 15, 14, bei Migne, PP. Gr. 13, 1293 f.

² Die Stellen finden sich in der syrischen Theophanie 4, 12, ed. Gressmann 183, und in der zweiten Theophanie, bei Migne a. a. O. 24, 685—688.

machen, und dank seiner Vorliebe für hebräische Bibeltexte hat er noch häufiger als Origenes Anlaß genommen, auf das Hebräerevangelium zurückzukommen¹. Der mehrmals wiederholten Angabe, das Evangelium sei hebräisch geschrieben, gibt Hieronymus einmal die genauere Fassung: „Chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum est“ (Dial. adv. Pelag. 3, 2), d. h. es ist in aramäischer Sprache verfaßt, aber in hebräischer Quadratschrift geschrieben. Was den Inhalt angeht, so lassen sich die Aussagen unseres Gewährsmannes dahin zusammenfassen, daß das Hebräerevangelium mit dem kanonischen Matthäusevangelium zwar nicht identisch, wohl aber sehr nahe verwandt war. In einzelnen Fällen nennt Hieronymus das Hebräerevangelium geradezu „den hebräischen Urtext“ (ipsum hebraicum) des Matthäusevangeliums (De vir. ill. 3; Comm. in Matth. ad 2, 5); anderswo läßt er eben diese Auffassung von vielen andern vertreten werden (vocatur a plerisque Matthaei authenticum, Comm. in Matth. ad 12, 13); in der Regel aber pflegt er zwischen dem Hebräerevangelium und dem Matthäusevangelium als zwei Evangelien zu unterscheiden und das erstere als ein wertvolles Hilfsmittel zum Verständnis des letzteren hinzustellen. Es ist denn auch namentlich sein Kommentar über das Matthäusevangelium, welchem er eine Reihe von Zitaten aus dem Hebräerevangelium eingeflochten hat, und gerade diese Zitate stellen es außer Zweifel, daß die beiden Schriften nicht bloß in ihrer ganzen Anlage, sondern auch in verschiedenen einzelnen mehr oder weniger charakteristischen Eigentümlichkeiten zusammentrafen. Der Unterschied lag, wie es scheint, lediglich in kleinen Zusätzen, durch welche das Hebräerevangelium den Stoff des Matthäusevangeliums ergänzte und erweiterte.

¹ Die verschiedenen Zeugnisse des hl. Hieronymus sind zusammengestellt bei R. Handmann, Das Hebräerevangelium, Leipzig 1888, 45–65; bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 650 ff.; bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 8 ff.; bei Schmidke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den jüdenchristlichen Evangelien, Leipzig 1911, 36 ff. Zu vergleichen sind die Bemerkungen des Hieronymus über den Urtext des Matthäusevangeliums, bei L. Schade, Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal: Bibl. Zeitschr. 6, 1908, 346–363. Widersprechende Deutungen erfuhr die Angabe in „De vir. ill.“ vom Jahre 392, c. 2: „Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est“ ... (vgl. c. 16). Daß Hieronymus das Hebräerevangelium aus dem Aramäischen ins Griechische und Lateinische übertragen habe, läßt sich kaum annehmen. Es ist wohl nur von der um 383 im Auftrage des Papstes Damasus durch Hieronymus vorgenommenen Revision des lateinischen Textes des Matthäusevangeliums auf Grund des griechischen Textes die Rede. Aus den vorhin erwähnten Zitaten bei Klemens von Alexandrien und Origenes ist geschlossen worden, daß schon lange vor Hieronymus eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums in Umlauf gewesen sei (Harnack a. a. O. 2, 1, 636 ff.). Auch diese Annahme leidet sehr an innerer Unwahrscheinlichkeit: vgl. Zahn a. a. O. 2, 2, 655 ff.

Um einige Beispiele anzuführen, so lauteten die Verse Mt 3, 16—17 im Hebräerevangelium wie folgt: „Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te ut venires et requiescerem in te: tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum“ (Hier., Comm. in Is. ad 11, 1 sq.). Vermutlich in dem Berichte über die Versuchung des Herrn (Mt 4, 1 oder 4, 8) legte das Hebräerevangelium dem Herrn selbst das sonderbare Wort in den Mund: „Modo tulit me mater mea, spiritus sanctus, in uno capillorum meorum et me in montem magnum Thabor portavit“ (Hier., Comm. in Mich. ad 7, 5—7; Orig., Comm. in Ioan. 2, 12)¹. Der Mann mit der verdorrten Hand, Mt 12, 9 trug im Hebräerevangelium dem Herrn die Bitte vor: „Caementarius eram, spiritus sanctus, in uno capillorum meorum et me in montem magnum Thabor portavit“ (Hier., Comm. in Mich. ad 7, 5—7; Orig., Comm. in Ioan. 2, 12)¹. Der Mann mit der verdorrten Hand, Mt 12, 9 trug im Hebräerevangelium dem Herrn die Bitte vor: „Caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Iesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos“ (Hier., Comm. in Matth. ad 12, 13). — Kurze Notizen über Lesarten des Hebräerevangeliums sind auch in Form von Randglossen durch Handschriften des griechischen Textes des Matthäusevangeliums überliefert. Mit dem Lemma τὸ Ἰουδαϊκόν (sc. εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον) werden dem griechischen Texte Varianten des jüdischen Textes, d. i. des Hebräerevangeliums, an die Seite gestellt. Schmidtke hat diese Glossen gesammelt² und zu zeigen versucht, daß dieselben aus dem verlorengegangenen Matthäuskommentar des Bischofs Apollinaris von Laodicea exzerpiert sind.

Da es, auch abgesehen von der Sprache des Hebräerevangeliums, auf Grund des einstimmigen Zeugnisses der ganzen alten Kirche als feststehend gelten muß, daß das Matthäusevangelium in aramäischer Sprache abgefaßt wurde, so ergibt sich aus dem Gesagten mit kaum zu umgehender Notwendigkeit die Folgerung, das Hebräerevangelium sei nichts anderes gewesen als eine Überarbeitung und Erweiterung des Urtextes des Matthäusevangeliums. Ebendies ist es wohl auch, was Epiphanius sagen will, wenn er von den Nazariern berichtet: „Sie haben das Matthäusevangelium ganz vollständig (πληρῶστατον) auf Hebräisch; denn bei ihnen wird ganz gewiß dieses Evangelium so, wie es von Anfang an geschrieben worden ist, in hebräischen Buchstaben noch aufbewahrt“ (Haer. 29, 9). Schon Irenäus meldete, die Ebioniten hätten nur ein einziges Evangelium, und zwar das Matthäusevangelium (Adv. haer. 1, 26. 2; 3, 11, 7), und indem Eusebius diese Angabe wiederholte, setzte er an die Stelle des

¹ Andere, auch Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. alt., 15 23, verweisen dieses Wort des Herrn in den Bericht über die Verklärung des Herrn (Mt 17, 1 ff).

² Schmidtke a. a. O. 39 f.

Matthäusevangeliums „das sog. Hebräerevangelium“ (Hist. eccl. 3, 27, 4)¹.

Wie bemerkt, hat bereits Hegesippus das Hebräerevangelium gekannt und benutzt (Eus., Hist. eccl. 4, 22, 8). Die Abfassung desselben muß deshalb spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts erfolgt sein. Wahrscheinlich ist dieselbe jedoch in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts zu verlegen. Die Behauptung des hl. Hieronymus (De vir. ill. 16), daß das apokryphe Evangelienzitat, welches Ignatius von Antiochien in seinem Briefe an die Smyrnäer (c. 3) anführt, dem Hebräerevangelium entlehnt ist, dürfte Glauben verdienen (vgl. Hier., Comm. in Is. lib. 18 prol.)².

Die Hebräer, von welchen das Evangelium seinen Namen erhalten hat, sind zunächst die Judenchristen Palästinas und Syriens, welche der aramäischen Sprache treu geblieben waren. Hieronymus nennt die Leser und Verehrer des Hebräerevangeliums, in Übereinstimmung mit Epiphanius, durchweg Nazaräer, einmal (Comm. in Matth. ad 12, 13) Nazaräer und Ebioniten. Diese letztere Ausdrucksweise erinnert an Irenäus und Eusebius, welche alle irgendwie von der katholischen Kirche abgesonderten Judenchristen als Ebioniten zu bezeichnen pflegen. Wie indessen früher schon hervorgehoben wurde (§ 28, 1), waren diese Ebioniten in zwei Linien oder Klassen gespalten, von welchen die eine Jesus für den Sohn Josephs erklärte, während die

¹ Harnack betont immer wieder, das Hebräerevangelium sei „eine selbständige Schöpfung“ gewesen, „den kanonischen Evangelien gegenüber ein ganz selbständiges Evangelium“, „ein ganz selbständiges, keineswegs, gemessen an Matthäus, sekundäres Werk“ (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 630 645 694). Unter Matthäus ist das griechische Matthäusevangelium verstanden, während der Urtext des Matthäusevangeliums und das Verhältnis des Hebräerevangeliums zu diesem Urtexte völlig außer Betracht gelassen wird. Die Frage, ob Matthäus ein hebräisches (aramäisches) Evangelium geschrieben habe, bezeichnet Harnack zwar als „eine der Kapitalfragen der Kritik“, erklärt jedoch zugleich, daß er über diese Frage „nichts zu sagen“ wisse. So heißt es wirklich, ungläubiger Leser, bei Harnack a. a. O. 2, 1, 694. — Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen etc. 46, setzt die Originalität des griechischen Textes des Matthäusevangeliums von vornherein voraus. Aber auch das Hebräerevangelium, welches identisch sein soll mit dem sog. Ebionitenevangelium (Abs. 3), sei, behauptet Schmidtke, in griechischer Sprache und in Anlehnung an den griechischen Matthäus verfaßt worden. Außer dem Hebräerevangelium habe es jedoch noch ein Nazaräerevangelium gegeben, eine um 150 entstandene targumartige Übersetzung des Matthäusevangeliums in aramäischer Sprache, und diese Übersetzung habe den Ausgangspunkt der falschen Tradition von einem hebräischen Urmatthäus gebildet. Was freilich schon deshalb nicht zutreffen kann, weil die Tradition von einem hebräischen Urmatthäus bereits von Papias von Hierapolis vertreten wird (§ 35, 2).

² Harnack, a. a. O. 2, 1, 640, vgl. 473, zweifelt auch nicht an der Richtigkeit der Angabe des hl. Hieronymus und läßt das Hebräerevangelium „zwischen ca 70 und ca 100“ entstanden sein (a. a. O. 2, 1, 650). Zahn konnte sich nicht entschließen, Hieronymus Glauben zu schenken; s. Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, 600 ff.

andere Jesus als den Sohn Gottes anerkannte. Diese mildereren, im allgemeinen orthodoxen Ebioniten sind es, welche bei Epiphanius und Hieronymus Nazaräer heißen, die Abkömmlinge jener Judenchristen, welche vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus nach Pella ins Ostjordanland flüchteten. Örtlich von der übrigen Christenheit abgeschieden, sind sie derselben nach und nach auch religiös entfremdet worden. Das Matthäusevangelium in seinem aramäischen Originaltexte war ihr „Evangelium“ schlechtweg, und auch in seiner späteren Überarbeitung und Erweiterung ist dieses Evangelium von den Hebräern oder Nazaräern selbst vermutlich „das Evangelium“ genannt worden. Draußen stehende Berichterstatter gaben demselben den Namen *Τὸ κατ' Ἑβραίων ἐὺαγγέλιον*, offenbar im Anschluß an die Redeweise *ἐὺαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* usf. Dieser Name könnte besagen wollen, das Evangelium sei nach den besondern Lehranschauungen der Hebräer bearbeitet worden oder habe unter den Händen der Hebräer seine besondere Gestalt erhalten. Vermutlich aber ist der Name lediglich von dem ausschließlichen Gebrauche des Evangeliums im Kreise der Hebräer zu verstehen.

Eine „Geschichte der Kritik“ des Hebräerevangeliums, von Lessing bis auf Gla (1887), gibt Handmann in der alsbald zu nennenden Schrift vom Jahre 1888. Hier soll nur die neueste Literatur verzeichnet werden. E. B. Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews, its fragments translated and annotated with a critical analysis of the external and internal evidence relating to it*, London 1879, 8°. (Nach Nicholson hat Matthäus selbst ein griechisches und später auch ein hebräisches Evangelium geschrieben, und das letztere ist eben das Hebräerevangelium.) A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 5—31: Sammlung und Besprechung der Fragmente des Hebräerevangeliums. Vgl. Hilgenfeld, *Das Hebräerevangelium in England: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 27, 1884, 188—194. (Gegenüber Nicholson vertritt Hilgenfeld den Satz, das Hebräerevangelium sei die Quelle und Grundlage des griechisch abgefaßten Matthäusevangeliums.) D. Gla, *Die Originalsprache des Matthäusevangeliums*, Paderborn 1887, 8°, 101—121. J. Chrzaszcz, *De evangelio secundum Hebraeos* (Diss. inaug.), Cliviciis 1888, 8°. Vgl. J. Chrzaszcz, *Die apokryphen Evangelien, insbesondere das Evangelium iuxta Hebraeos. Tl 1* (Gymnasialprogr.), Gleiwitz 1888, 4°. R. Handmann, *Das Hebräerevangelium. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 5, 3, Leipzig 1888. (Nach Handmann ist das Hebräerevangelium „zwar nicht die Grundlage, aber doch eine in Matthäus und Lukas benutzte resp. verarbeitete Quelle“, S. 133.) Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, Erlangen 1892, 642 bis 723. (Eine ausgezeichnete Abhandlung, welche zu zeigen versucht, daß das Hebräerevangelium eine Überarbeitung und Erweiterung des aramäischen Urtextes des Matthäusevangeliums gewesen.) A. Meyer bei Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 11—21; vgl. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tüb. 1904, 21—38. A. Rouanet, *Étude exégétique et critique de l'Évangile des Hébreux* (Thèse), Cahors 1904, 8°. A. S. Barnes, *The Gospel according to the Hebrews: The Journal of Theol. Stud.* 6, 1905, 356—371. A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Unter-*

suehungen zu den judenchristlichen Evangelien. Ein Beitrag zur Literatur und Geschichte der Judenchristen: Texte und Untersuchungen usf. 37, 1, Leipzig 1911.

3. Das Evangelium der Zwölf und das Ebioniten-evangelium. — Origenes nennt unter den Evangelien, welche von unberufener Hand verfaßt worden seien, auch „das sog. Evangelium der Zwölf“, *Τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δωδεκα ἀποστόλων* (Hom. 1 in Luc.). Hieronymus übersetzte: (Evangelium) iuxta duodecim apostolos¹. Die späteren Erwähnungen dieser Schrift bzw. dieses Titels, bei Ambrosius (Comm. in Luc. ad 1, 1: Evangelium quod duodecim scripsisse dicuntur), Hieronymus (Comm. in Matth. prol.: Evangelium duodecim apostolorum), Beda dem Ehrw. (Comm. in Luc. ad 1, 1 ff) und Theophylakt (Comm. in Luc. ad 1, 1 ff), scheinen direkt oder indirekt sämtlich auf die Äußerung des vielgelesenen Alexandriners als gemeinsame Quelle zurückzugehen.

Eine anderweitige Bemerkung des hl. Hieronymus hat Anlaß gegeben, das Evangelium der Zwölf mit dem Hebräerevangelium zu identifizieren. Hieronymus leitet nämlich ein Zitat aus dem Hebräerevangelium mit den Worten ein: In evangelio iuxta Hebraeos . . . quo utuntur usque hodie Nazareni, „secundum apostolos“ sive, ut plerique autumant, „iuxta Matthaeum“ . . . (Dial. adv. Pelag. 3, 2). In „secundum apostolos“ glaubte man den Namen des Evangeliums der Zwölf wiedererkennen und zugleich einen Nebentitel des Evangelium iuxta Hebraeos erblicken zu sollen. Zutreffender wird es sein, in „secundum apostolos“ und „iuxta Matthaeum“ nicht zwei andere Titel des Hebräerevangeliums, sondern zwei verschiedene Mutmaßungen über den oder die Verfasser desselben zu finden. Origenes hat das Evangelium der Zwölf allem Anscheine nach von dem Hebräerevangelium unterschieden und nur das erstere, nicht auch das letztere, für ein häretisches Werk gehalten, und triftige Gründe empfehlen es, nach dem Vorgange von Hilgenfeld, Zahn, Harnack, das Evangelium der Zwölf vielmehr mit dem von Epiphanius etwas näher gekennzeichneten Ebionitenevangelium zu identifizieren.

Epiphanius nennt, wie soeben noch gesagt wurde (Abs. 2), den im allgemeinen orthodoxen Zweig der sektiererischen Judenchristen Nazariäer, den entschieden heterodoxen Zweig Ebioniten (Haer. 29 bis 30). Die Nazariäer, bezeugt er weiterhin, hatten das Matthäusevangelium ganz vollständig auf hebräisch (Haer. 29, 9), die Ebioniten benutzten gleichfalls das Matthäusevangelium (ebd. 30, 3), aber nicht ganz vollständig, sondern verfälscht und verstümmelt (γεννοθευ-

¹ Eine neue Rezension des griechischen Textes wie der hieronymianischen Übersetzung der ersten Lukashomilie des Origenes bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2. 624 ff.

μένω καὶ ἰχθυοποιησμένω. 30, 13), insbesondere auch der Genealogie des Herrn beraubt (30, 14). Die Stellen, welche Epiphanius im Wortlaute mitteilt (30, 13—16 22), lassen erkennen, daß dieses Ebionitenevangelium nur eine tendenziöse Kompilation aus den kanonischen Evangelien war. Deutlicher noch als der Anschluß an das Matthäusevangelium springt die Verwertung des Lukasevangeliums in die Augen. Eine Spur besonderer Lehranschauungen macht sich namentlich in der Abneigung gegen das jüdische Opferwesen und gegen jeden Fleischgenuß geltend. Im Widerspruch mit Mt 5, 17 sollte der Herr erklärt haben: „Ich bin gekommen¹, die Opfer aufzuheben, und wenn ihr nicht vom Opfern ablasst, wird von euch der Zorn nicht ablassen“ (Epiph. 30, 16). Statt der ἀκροίδες, Heuschrecken (Mt 3, 4; Mk 1, 6), werden vielmehr ἐγκροίδες, Öl- oder Honigkuchen, als die Speise des Täufers bezeichnet (30, 13), und das Wort des Herrn Lk 22, 15 wird in die Frage verkehrt: „Habe ich etwa mit Verlangen nach diesem Pascha verlangt, um Fleisch mit euch zu essen?“ (30, 22.)

Eines der Fragmente scheint die Annahme zu fordern, daß in dem Ebionitenevangelium die zwölf Apostel als Erzähler aufgetreten sind und Matthäus im besondern als der Verfasser oder Schreiber eingeführt worden ist. An die Worte: „Es trat ein Mann mit Namen Jesus auf, und er war ungefähr dreißig Jahre alt, welcher uns auserwählt hat“ (ὁς ἐξελέξατο ἡμᾶς), reiht sich ein Ausspruch des Herrn an: „Ich habe auserwählt den Johannes und den Jakobus . . . und dich, Matthäus (καὶ σὲ Ματθαῖον), habe ich, als du an der Zollstätte saßest, gerufen, und du bist mir gefolgt; ihr also, so will ich, sollt zwölf Apostel sein zum Zeugnisse Israels“ (ὑμᾶς οὖν ἱσθῆναι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. 30, 13). Dieses Fragment ist es, welches zu der Vermutung berechtigt, daß unter dem Evangelium der Zwölf das Ebionitenevangelium zu verstehen ist. Der volle Titel mag gelautet haben: *Εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα* oder *δεκαδύο ἀποστόλων διὰ Ματθαίου*. Die Ebioniten selbst haben laut Epiphanius ihr Evangelium nach Matthäus benannt (ἐν τῷ γόνῃ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζόμενον, 30, 13)². Um so auffälliger sind zwei andere Benennungen, welche Epiphanius gleichfalls den Ebioniten selbst beilegt: (*εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίων* (30, 3) und (*εὐαγγέλιον Ἑβραϊκόν* (30, 13). Entweder haben die Ebioniten als Judenchristen selbst „Hebräer“ heißen wollen und deshalb auch ihr Evangelium ein

¹ Statt des ἦλθον der früheren Ausgaben hat übrigens G. Dindorf, Epiph. episc. Constant. opera 2, Lipsiae 1860, 108, ἦλθεν geschrieben: vgl. vol. 3. 623.

² Den Übergang von der Aufschrift εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα διὰ Ματθαίου zu dem Namen εὐαγγέλιον Ματθαίου können die zwei handschriftlichen Titel der „Didache“ veranschaulichen: οὐδαχὶ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων und οὐδαχὶ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.

„Hebräerevangelium“ oder ein „hebräisches (bei den Hebräern gebräuchliches) Evangelium“ geheißen, oder aber Epiphanius hat hier das Ebionitenevangelium mit dem Hebräerevangelium verwechselt und Bezeichnungen des letzteren auf das erstere übertragen. Ohne Zweifel war das Ebionitenevangelium in griechischer Sprache verfaßt und stand außer allem Zusammenhange mit dem Hebräerevangelium. Die Zeit der Abfassung mag in die zweite Hälfte oder in den Ausgang des 2. Jahrhunderts fallen. Den terminus ante quem bildet die erste Lukashomilie des Origenes.

Zwei ziemlich schlecht erhaltene, zu Straßburg aufbewahrte Papyrusblätter, wahrscheinlich aus dem 5. Jahrhundert, bieten in koptischer Sprache ein Gebet Jesu zum Vater nach Analogie des sog. hohenpriesterlichen Gebets Jo 17 und im Anschluß an dasselbe Bruchstücke einer Darstellung des Leidens und der Himmelfahrt Jesu. Jacoby, der Herausgeber, wollte diese Fragmente als Überbleibsel des Ägypterevangeliums (Abs. 4) betrachtet wissen, eine These, die von der Kritik sozusagen einstimmig abgelehnt wurde. Zahn, Schmidt u. a. haben die Fragmente mit guten Gründen dem Ebionitenevangelium zugewiesen, dessen Anwartschaft schon dadurch nahegelegt ist, daß auch hier, ganz ebenso wie im Ebionitenevangelium, alle zwölf Apostel als Erzähler eingeführt oder als Verfasser angegeben werden („wir, die Apostel“).

Revillout glaubt in Gestalt von 16 koptischen Bruchstücken große Massen des Ebionitenevangeliums oder des Evangeliums der Zwölf wiedervereint zu haben. Aber das, was er zusammengestellt, ist nicht mit Unrecht ein Phantasiegebäude genannt worden. Abgesehen von jenen Straßburger Fragmenten, dürfte sich in dem Baumaterial nur sehr wenig finden, was als Rest des Evangeliums der Zwölf in Frage kommen kann; weit mehr gehört einem gewissen Gamalielevangelium an, welches aber einer viel späteren Zeit entstammt.

Näheres über das Evangelium der Zwölf und (oder) das Ebionitenevangelium bei Hilgenfeld, *Nov. Test. extra can. rec.*, fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 32—38. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 724—742. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 205 f; 2, 1, 625—631. A. Meyer bei Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 24—27; vgl. 36—38; Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tüb. 1904, 42—47; vgl. 89 f. A. Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien*, Leipzig 1911, 166 ff. H. Waitz, *Das Evangelium der zwölf Apostel (Ebionitenevangelium)*: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 13, 1912, 338—348; 14, 1913, 38—64 117—132.

A. Jacoby, *Ein neues Evangelienfragment*, Straßburg 1900, 8°. Th. Zahn, *Koptische Fragmente eines apokryphen Evangeliums*: *Neue kirchl. Zeitschr.* 11, 1900, 361—370. C. Schmidt in „*Göttingische Gel. Anzeigen*“ 1900, 481 bis 506. Gegen die Kritik Schmidts wenden sich W. Spiegelberg und A. Jacoby, *Zu dem Straßburger Evangelienfragment*, eine Antikritik: *Sphinx*

4. 1901, 171—193. Vgl. noch Jacoby, Zum Straßburger Evangelienfragment: *Sphinx* 6, 1903, 132—142. — E. Revillout, *Les Apocryphes coptes*. 1. *Les Évangiles des douze Apôtres et de St. Barthélemy*, bei Graffin und Nau, *Patrologia Orientalis* 2, Paris 1907, 117—198. Zur Kritik dieser Edition vgl. A. Baumstark, *Les Apocryphes coptes*: *Revue Biblique*, N. S. 3, 1906, 245—265. P. Ladeuze, *Apocryphes évangéliques coptes*, Pseudo-Gamaliel, *Évangile de Barthélemy*: *Revue d'histoire ecclés.* 7, 1906, 245—268.

Rendel Harris veröffentlichte aus einer Handschrift des 8. Jahrhunderts (?) ein syrisches „Evangelium der heiligen zwölf Apostel“ nebst Apokalypsen des Johannes, des Simon Petrus und des Jakobus: *The Gospel of the twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them*, edited from the Syriac ms. with a translation and introduction by J. Rendel Harris, Cambridge 1900, 8°. Diese Schrift, welche nach Angabe des Manuskriptes aus dem Hebräischen ins Griechische und aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden sein soll, hat mit dem alten Evangelium der Zwölf nichts zu tun und ist viel jüngeren Datums. Vgl. etwa Nestle in „*Theol. Literaturzeitung*“ Jahrg. 1900, 557—559.

4. Das Ägypterevangelium. — Eines Ägypterevangeliums gedenkt zuerst Klemens von Alexandrien mit den Worten: *ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγελίῳ* (Strom. 3, 9, 63 u. 13, 93). Derselbe Titel tritt dann alsbald auch bei Origenes auf (Hom. 1 in Luc.: *τὸ ἐπιγεγραμμένον κατὰ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον*¹, in der Übersetzung des hl. Hieronymus: *evangelium secundum Aegyptios*), und gleichzeitig erscheint derselbe bei Hippolytus (Philos. 5, 7: *ἐν τῷ ἐπιγεγραμμένῳ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιῳ*)². Bei Epiphanius heißt die Schrift *τὸ καλούμενον Αἰγυπτίον εὐαγγέλιον* (Haer. 62, 2). *Αἰγυπτίον* ist hier jedenfalls so viel als: bei den Ägyptern gebräuchlich, eine Abkürzung des Namens *κατ' Αἰγυπτίους*³. Von dem Namen *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* aber gilt dasselbe, was vorhin von dem Namen *εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους* gesagt wurde. Derselbe stellt ohne Zweifel eine Imitation der Aufschrift *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίου* usf. dar, will jedoch allem Anscheine nach nur das Verbreitungsgebiet des Evangeliums bezeichnen (vgl. Abs. 2). Und wie der Name „Hebräerevangelium“ nicht von den Hebräern, so wird auch der Name „Ägypterevangelium“ nicht von den Ägyptern ausgegangen sein. Es ist jedoch sehr wohl möglich, daß derselbe auf ägyptischem Boden erwachsen, vielleicht gar von dem alexandrinischen Presbyter Klemens zum ersten Male gebraucht worden ist. Unter den „Ägyptern“ wären in diesem Falle christliche Bewohner der Pro-

¹ Siehe den Text bei Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 627.

² Die Anführungen des Titels bei Hieronymus, *Comm. in Matth. prol.* und Theophylakt, *Comm. in Luc. ad l. 1 ff.* sind wahrscheinlich aus der erwähnten Stelle bei Origenes geflossen. Vgl. vorhin S. 518.

³ Vgl. die auf ein und dasselbe Evangelium, sei es das Ebionitenevangelium, sei es das Hebräerevangelium, gehenden Bezeichnungen *κατὰ Ἑβραίων* und *Ἑβραϊκόν* bei Epiph., *Haer.* 30, 3 13 (Abs. 3).

vinzen (Aegyptus, Thebais, Libya) im Gegensatze zu den Christen der Hauptstadt zu verstehen¹.

Auch das Ägypterevangelium ist dem Zahne der Zeit erlegen, und über seinen Inhalt ist nur sehr dürftige Kunde zu uns gedrungen. Von Klemens von Alexandrien (Strom. 3. 9, 63 u. 13, 93) erfahren wir, daß das Evangelium über ein Gespräch des Herrn mit Salome berichtete und daß dieses Gespräch oder dieser Bericht von den Enkratiten dazu benutzt wurde, die Ehe als verwerflich zu erweisen. Hippolytus (Philos. 5, 7) bezeugt, daß die Naassener für ihre Theorien über die Seele (und die Seelenwanderung?) Aussprüche des Ägypterevangeliums ins Feld führten, und Epiphanius (Haer. 62, 2) verdanken wir die Mitteilung, daß die Sabellianer „ihren ganzen Irrtum“, insbesondere ihre modalistische Trinitätslehre, auf das Ägypterevangelium stützten.

Das einzige sichere Fragment des Textes ist der Bericht über das Gespräch des Herrn mit Salome (der Gattin des Zebedäus?). Der ursprüngliche Wortlaut ist jedoch aus den wiederholten Anführungen und Andeutungen bei Klemens von Alexandrien (a. a. O. 3, 6, 45 n. 9, 63 64 66 u. 13, 92; Exc. ex Theod. 67) nicht mehr klar zu erkennen. Nach dem Wiederherstellungsversuche Reschs würde der Bericht wie folgt gelautet haben: „Da Salome frug, bis wann

¹ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 612 ff, findet in dem Namen „Ägypterevangelium“ nichts weniger als „ein Stück einer sonst völlig unbekanntes Urgeschichte der Evangelien“. Das Ägypterevangelium sei das von den Heidenchristen Ägyptens gebrauchte Evangelium gewesen und „Ägypterevangelium“ sei dasselbe genannt worden im Gegensatze zu dem von den Judenchristen Ägyptens in griechischer Übersetzung gebrauchten Hebräerevangelium. Der Name bezeuge somit, daß es eine Zeit gegeben habe, zu welcher die Heidenchristen Ägyptens außer dem Ägypterevangelium kein anderes Evangelium von gleicher oder gar höherer Autorität kannten. — Ein Stück Geschichte oder eine Probe von Geschichtskonstruktion? Die Namen „Hebräerevangelium“ und „Ägypterevangelium“ setzen beide die Kenntnis und den Gebrauch der kanonischen Evangelien schon voraus, insofern sie beide auf einer Nachbildung der Ausdrucksweise *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* usf. beruhen. Im übrigen besteht zwischen den beiden Namen keinerlei Zusammenhang. Ob es überhaupt eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums gegeben hat, ist sehr fraglich (vgl. Abs. 2). Anzunehmen, daß eine solche Übersetzung früher Eingang in Ägypten gefunden habe als die kanonischen Evangelien, ist geradezu abenteuerlich. — Höchst wahrscheinlich will der Name „Ägypterevangelium“ nichts Weiteres besagen, als daß das Evangelium ausschließlich oder vorzugsweise von den Ägyptern gebraucht wurde, und das Auftreten dieses Namens bei Klemens und Origenes empfiehlt es sehr, die Ägypter als die Provinzialen im Gegensatze zu den Alexandrinern aufzufassen. Man erinnere sich der Namen Makarius der Ägypter und Makarius der Alexandriner oder der Städter. „Der eine“, sagt Sokrates, „stammte aus Oberägypten, der andere aus der Stadt Alexandrien“ (*ὁ μὲν ἐκ τῆς ἄνω Αἰγύπτου ἦν, ὁ δὲ ἐκ τῆς Ἀλεξανδρείας πόλεως*, Soer., Hist. eccl. 4, 23); „Der eine“, schreibt Sozomenus, „wurde Ägypter, der andere als Städter *πολιτικῶς* genannt, er war nämlich seiner Herkunft nach ein Alexandriner“ (*ὁ μὲν Αἰγύπτιος, ὁ δὲ πολιτικῶς ὡς ἄστυς ἀναστάστω, ἦν γὰρ τῷ γένει Ἀλεξανδρεὺς*, Sozom., Hist. eccl. 3, 14).

der Tod herrschen werde, sagte der Herr: So lange, als ihr Weiber gebärt; denn ich bin gekommen, die Werke des Weibes abzutun. Und Salome sprach zu ihm: So hätte ich also gut daran getan, wenn ich nicht geboren hätte [oder auch: „So habe ich also gut daran getan, daß ich nicht gebar“]? Der Herr aber entgegnete: Ist jede Pflanze, diejenige aber, welche Bitterkeit hat, ist nicht. Da aber Salome frug, wann das erkannt werden würde, wovon er [„sie“?] angefangen hatte (nämlich das Weltende), sprach der Herr: Wenn ihr das Gewand der Scham zertreten habt und wenn die Zwei eins geworden sind und das Männliche mit dem Weiblichen beisammen ist, weder männlich noch weiblich.“¹

Eine Bezugnahme auf dieses merkwürdige Gespräch findet sich auch in dem sog. zweiten Korintherbriefe des römischen Klemens (c. 12, 2). Ob jedoch der Verfasser den Bericht des Ägypterevangeliums benützt und ob er überhaupt aus einer schriftlichen Quelle schöpft, bleibt zweifelhaft, und um so bedenklicher war es, wenn Hilgenfeld u. a.² unter Voraussetzung der Benutzung des Ägypterevangeliums auch noch eine Reihe anderer mehr oder minder auffälliger Zitate des zweiten Klemensbriefes für das Ägypterevangelium in Anspruch nahmen. Mit viel größerer Sicherheit läßt sich eine Verwertung des Ägypterevangeliums in der verlorengegangenen Schrift des Enkratiten Julius Cassianus „Über die Enthaltbarkeit“ annehmen. Klemens von Alexandrien sagt ausdrücklich, daß Cassianus sich auf das Gespräch des Herrn mit Salome berief (Strom. 3, 13, 91 92), und Klemens scheint auch voranzusetzen, daß Cassianus seine Kenntnis dieses Gespräches dem Ägypterevangelium entnahm (3, 13, 92 93). Auch die Valentinianer müssen das Evangelium gebraucht und speziell das Gespräch mit Salome sich zunutze gemacht haben (Clem. Al., Exc. ex Theod. 67).

Einen klaren Einblick in die Gedankenwelt des Evangeliums gewähren die Zeugnisse des Altertums nicht. Den häretischen Charakter desselben verbürgt die Reihe seiner Freunde, Enkratiten, Valentinianer, Naassener, Sabellianer. Bezeichnend ist auch die Antwort des Herrn an Salome, das Ende der Welt werde eintreten, ἦσαν γέννηται τὰ ὄντα ἐν καὶ τὸ ἄρρῆεν μετὰ τῆς θηλείας, ὅττε ἄρρῆεν ὅττε θηλίον. „In den letzten Worten spricht die pythagoreische Schule, welche die Eins und die Zwei, das Männliche und das Weibliche, in ihrer Kategorientafel hatte und die Grundanschauung, welche die

¹ Siehe den Rekonstruktionsversuch bei Resch: Agrapha², Leipzig 1906, 252 f. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 2, 634, gibt dem Gespräche eine etwas abweichende Fassung.

² Auch Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 38 ff: v. Schubert bei Hennecke 252.

Naturerklärung trägt, auch zur Basis für die Erklärung der sittlichen Welt machte.“¹

Entstanden ist das Evangelium höchst wahrscheinlich in Ägypten, vermutlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts.

M. Schneckenburger, Über das Evangelium der Ägypter. Ein historisch-kritischer Versuch, Bern 1834, 8°. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2. Lipsiae 1884, 42—48. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 628—642. D. Völter, Petrusvangelium oder Ägypterevangelium? Eine Frage bezüglich des neuentdeckten Evangelienfragments, Tübingen 1893, 8°. (Völter vermutet, das Ägypterevangelium sei eine spätere Überarbeitung des Petrusvangeliums, und das 1892 von Bouriant herausgegebene Evangelienfragment gehöre nicht dem Petrusvangelium, sondern dem Ägypterevangelium an; vgl. Abs. 5.) Vgl. Völter, Petrusvangelium oder Ägypterevangelium? Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. u. f. 6, 1905, 368—372. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 21—23; Ders., Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 38—42.

5. Das Petrusvangelium. — Auch das Petrusvangelium war bis zum Herbst 1892 nur aus einigen Mitteilungen alter Kirchenschriftsteller bekannt. Die reichsten und wichtigsten Nachrichten bot das von Eusebius (Hist. eccl. 6, 12, 3—6) aufbewahrte Bruchstück eines Schreibens des Bischofs Serapion von Antiochien (um 200) an die Christengemeinde zu Rhossus oder Rhosus (an der syrischen Küste, nicht weit von Antiochien). Auf einer Visitationsreise hatte Serapion zu Rhossus Christen getroffen, welche ein pseudo-petrinisches Evangelium (*ἀπόματι Πέτρον εὐαγγέλιον*) lasen und wegen ihrer Vorliebe für dieses Buch von andern Christen zu Rhossus zur Rede gestellt wurden. Um sein Urteil über das Buch befragt, erklärte der Bischof: „Wenn nur dies es ist, was euch Verdruß bereitet, so mag es gelesen werden.“ Er hatte vorausgesetzt, daß die Freunde des Buches, an deren Spitze ein gewisser Marcianus stand, rechtgläubige Christen seien, und es deshalb nicht für nötig gehalten, das Buch näher zu prüfen. Später erfuhr er, daß Marcianus und seine Anhänger im geheimen einer häretischen Denkweise huldigten, und schöpfte nun auch gegen das Petrusvangelium Verdacht. Er fand das Buch in den Händen einer christlichen Sekte zu Antiochien, deren Mitglieder von den Katholiken „Doketen“ geheißen wurden, und überzeugte sich durch eigene Einsichtnahme, daß dasselbe im allgemeinen der rechten

¹ G. Esser, Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“, in „Katholik“ 1898, 1, 143. Esser fügt bei: „Damit ist über den Charakter dieses Evangeliums entschieden, und alle künstlichen Argumentationen Harnacks für die frühere kanonische Geltung, für die dem Matthäus und Lukas blutsverwandte Art desselben helfen nicht über die Tatsache hinweg, daß dieses Evangelium die pythagoreische Systeichienlehre in den Mund Jesu legte. Und ein Evangelium, welches solch sonderbare Weltweisheit vorträgt, soll ein ‚wirkliches, selbständiges Evangelium gewesen sein und früher kanonisches Ansehen‘ gehabt haben!“

Lehre des Erlösers entspreche, aber einige Zusätze (*προσδιεσαυμέννα*) aufweise, welche die Anschauungen der Doketen begünstigten. Jetzt widerrief er in dem von Eusebius exzerpierten Schreiben seine frühere Erklärung, um die Lektüre des Petrus-evangeliums zu verbieten¹.

Neue Aufschlüsse über dieses Evangelium brachte eine Handschrift, welche im Winter 1886/1887 aus einem christlichen Grabe zu Akhmim, dem alten Panopolis in Oberägypten, ans Licht gezogen und 1892 durch den Entdecker Bouriant herausgegeben wurde. Dieselbe gehört wahrscheinlich dem 8. Jahrhundert an², besteht aus 33 Pergamentblättern und enthält ein Fragment des Petrus-evangeliums (S. 2—10), ein Fragment der Petrus-apokalypse (S. 13—19) und bedeutende Stücke des griechischen Henochbuches (S. 21—66). Das erstgenannte Fragment umfaßt den Hauptteil der Leidensgeschichte des Herrn und die sehr ausführlich erzählte und mit recht sonderbaren Wunderereignissen ausgeschmückte Auferstehungsgeschichte. Es beginnt mit den Worten: „Von den Juden aber wusch keiner sich die Hände, auch Herodes nicht, noch einer seiner Richter.“ Offenbar war vorher erzählt worden, Pilatus habe durch Händewaschen die Verantwortung für die blutige Entscheidung abgelehnt. Der Schluß lautet: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, nahmen unsere Netze und gingen fort an das Meer, und bei uns war Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr“ . . . Dieser verstümmelte Satz bildete aller Wahrscheinlichkeit nach den Eingang eines Berichtes über eine Erscheinung des Auferstandenen am See Genesareth.

Wenngleich das Fragment weder Überschrift noch Unterschrift hat, so gibt es sich doch ziemlich deutlich als Überbleibsel einer pseudopetrinischen Schrift zu erkennen. An der angeführten Stelle: „Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder“ (V. 60 nach der von Harnack eingeführten Versabteilung) muß doch wohl „Simon Petrus“ sich als den Verfasser der Schrift bezeichnen wollen. Auch vorher schon spricht der Erzähler von sich in der ersten Person: „Ich aber mit meinen Gefährten“ (V. 26), und das „Ich“ tritt hier als so selbstverständlich in den Gang der Ereignisse hinein, daß mit Bestimmtheit vorauszusetzen ist, es sei früher bereits eine bestimmte Persönlichkeit, Simon Petrus, als Berichterstatter namhaft gemacht worden. Wenn gegen Ende einmal alle Apostel redend eingeführt

¹ Es war ein Mißverständnis, wenn man die Worte Serapions dahin auslegte, das Petrus-evangelium sei beim Gottesdienste der katholischen Gemeinde zu Rhossus neben den kanonischen Evangelien oder gar statt derselben gebraucht worden. Die Leser des Evangeliums werden vielmehr unzweideutig als eine häretisch gesinnte Minderheit gekennzeichnet. Näheres bei Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 742 ff; vgl. Zahn, *Das Evangelium des Petrus*, Erlangen 1893, 2 ff 76 f.

² Vgl. v. Gebhardt, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus*, Leipzig 1893, 13 f.

werden: „Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn“ (V. 59), so darf dies nicht befremden, insofern „Wir“ gleichbedeutend ist mit „Ich mit meinen Gefährten“. Es ist demnach hinreichender Grund zu der Vermutung vorhanden, das Fragment stelle den Rest eines Evangeliums dar, welches den Namen Petrus an der Stirne trug. Dieses Evangelium weiterhin mit dem von Serapion verbotenen Petrus-evangelium zu identifizieren, liegt um so näher oder ist um so mehr geboten, als die dogmatische Färbung des Fragmentes dem Urteile Serapions durchaus entspricht. Das Petrus-evangelium leistete dem Döketismus Vorschub, und ein gewisses Maß doketischer Geistesrichtung verrät auch das Fragment. Wenn gelegentlich der Anheftung des Herrn an das Kreuz bemerkt wird: „Er aber schwieg, wie einer, welcher gar keinen Schmerz empfindet“ (ὡς μηδέναι¹ πόνον ἔχων, V. 10), so soll jedenfalls das Leiden des Herrn zu einem bloßen Scheinleiden gestempelt werden. Und wenn über den letzten Augenblick des Gekreuzigten berichtet wird: „Und der Herr schrie auf und sprach: Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen. Und da er es gesagt, ward er aufgenommen“ (ἀνελήθη θύγ, V. 19), so scheint auch durch diese freilich dunkle und mehrdeutige Redeweise eine doketisch-agnostische Christologie hindurchzuklingen². Es ist denn auch schon sehr bald fast ungeteilte Einstimmigkeit darüber erzielt worden, daß das Fragment dem Petrus-evangelium Serapions zuzuweisen sei³.

Über den Wert und die Bedeutung des Evangeliums bzw. des Fragmentes sind die Urteile der Forscher anfangs weit auseinandergegangen. Nach den einen sollte hier eine den kanonischen Evangelien mehr oder weniger selbständig an die Seite tretende, aus dem „noch frei flutenden Strome der evangelischen Überlieferung“ geschöpfte Darstellung vorliegen (Harnack u. a.), nach den andern eine spätere, im Dienste bestimmter Sondertendenzen stehende Verarbeitung des Stoffes der kanonischen Evangelien (Robinson, Zahn, v. Schubert u. a.). Die letztere Auffassung hat in der Folge immer allseitigere Zustimmung gefunden. Eine unbefangene Vergleichung des Fragmentes mit den parallelen Abschnitten der kanonischen Evangelien läßt über den sekundären Charakter des Petrus-evangeliums keinen Zweifel. „Simon Petrus“ ist ein Epigone, welcher auf den Schultern der Evangelisten steht. Alle vier Evangelien hat er gebraucht bzw. mißbraucht⁴; ab-

¹ Das handschriftliche *μηδέν* wird in *μηδένα* abzuändern sein. Vgl. v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig 1893, 19 43.

² Näheres über die zweite Stelle (V. 19) bei v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments, Berlin 1893, 40—48.

³ Über die eigentümliche Ansicht Völters s. Abs. 4, S. 524.

⁴ Der Beweis ist am eingehendsten von v. Schubert in der vorhin genannten Schrift sowie neuerdings von Stocks in „Neue kirchl. Zeitschr.“ 13, 1902, 276 ff, erbracht worden. Treffend sagt Stülcken: „Das Petrus-evangelium, soweit es uns

wechselnd hat er bald diesem, bald jenem einzelne Züge entlehnt, und durch den Namen des Apostelfürsten hat er seine Quellen in den Schatten stellen wollen. Von besonderem Interesse ist die Wahrnehmung, daß das Fragment (V. 26—27) auch eine Parallele zu dem Schlusse des Markusevangeliums (16, 10) bietet und V. 60 auch Kenntnis des letzten Kapitels des Johannesevangeliums bekundet. In sehr auffälliger Weise macht sich im Verlaufe der Erzählung das Bestreben geltend, alle Schuld an dem Leiden und Sterben des Herrn einzig und allein den Juden aufzubürden. Als der oberste Richter Jesu und der eigentliche Machthaber in Jerusalem wird König Herodes eingeführt; er gibt auch den Befehl zur Kreuzigung des Herrn, während Pilatus gegen das Urteil des jüdischen Richterkollegiums protestiert (V. 1—2). Joseph von Arimathäa ist „der Freund des Pilatus und des Herrn“ (V. 3), und auf Bitten Josephs bemüht sich Pilatus bei Herodes um Herausgabe des Leichnams Jesu (V. 4)¹.

Allem Anscheine nach ist das Petrus-evangelium um die Mitte des 2. Jahrhunderts zu Antiochien in doketisch-agnostischen Kreisen entstanden. Mit Unrecht hat man schon in den Schriften Justins des Märtyrers Spuren des Petrus-evangeliums finden wollen und mit Rücksicht hierauf die Entstehung desselben in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts verlegt. Unter den bei Justinus erwähnten „Denkwürdigkeiten des Petrus“ (*ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ*, nach dem Zusammenhange *Πέτρον*, Dial. c. Tryph. 106) ist nicht das Petrus-evangelium, sondern das kanonische Markusevangelium zu verstehen. Und das Zusammentreffen Justins (Apol. 1, 35) mit dem Fragment (V. 7) in unrichtiger Auffassung der Worte Jo 19, 13 braucht durchaus nicht auf eine Abhängigkeit des einen Autors von dem andern zurückgeführt zu werden². Eusebius hat das Petrus-evangelium zu

verliegt, ist im wesentlichen eine von bestimmten Interessen beeinflusste freie Überarbeitung unserer vier Evangelien“ (bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 29). Harnack wiederholt mit Verliebe die Vermutung, die Perikope von der Ehebrecherin Jo 7, 53 bis 8, 11 sei aus dem Petrus-evangelium in das kanonische Johannesevangelium eingedrungen (Gesch. der altchristl. Lit 1, 12; 2, 1, 474 A. 6, 624 A. 3). Indessen hat Harnack selbst dieser Vermutung auch schon das Urteil gesprochen, indem er betonte, die Menge der Hypothesen über das Petrus-evangelium stehe „in umgekehrtem Verhältnis zu dem, was wir über es wissen“ (ebd. 1, 10). Wir wissen nämlich auch nicht und wir sind nicht einmal berechtigt zu mutmaßen, daß das Petrus-evangelium die Perikope von der Ehebrecherin überhaupt nur enthalten hat.

¹ In der Tendenz, die römische Obrigkeit in einem Christus und den Christen freundlich Licht erscheinen zu lassen, berührt sich das Petrus-evangelium mit der sog. Pilatus-Literatur (vgl. Abs. 10); s. v. Schubert n. n. O. 175 ff.

² Justin berichtet: „Sie setzten ihn zum Spott auf einen Richterstuhl, ἐπί βήματος, und sprachen: Richte uns!“ (Apol. 1, 35.) Das Fragment sagt: „Sie setzten ihn auf einen Richterstuhl, ἐπί καθέδρου κρίσεως, indem sie sprachen: Richte gerecht,

den apokryphen Schriften gezählt, welche von keinem rechtgläubigen Kirchenschriftsteller einer Erwähnung gewürdigt worden seien und sich deutlich als häretische Erdichtungen (*ἀνακρίσματα*) zu erkennen gäben (Hist. eccl. 3, 25, 6—7; vgl. 3, 3, 2).

Die Zeugnisse der alten Kirchenschriftsteller über das Petrus-evangelium sind zusammengestellt bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 39—41. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 742—751.

Der Inhalt der zu Akhmim entdeckten, jetzt im Museum zu Gizeh befindlichen Handschrift ward zuerst herausgegeben von U. Bouriant in „Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire“, 9. fasc. 1, Paris 1892, 91—147: „Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à St. Pierre“. Im folgenden Jahre erschien ebd. 9, fasc. 3, Paris 1893, ein Faksimile der ganzen Handschrift: Reproduction en héliogravure du manuscrit d'Énoch et des écrits attribués à St. Pierre, avec introduction de M. A. Lods. Vgl. A. Lods, L'évangile et l'apocalypse de Pierre, publiés pour la première fois d'après les photographies du manuscrit de Gizeh, avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch, Paris 1893, 12^e. Gleich nachher veröffentlichte O. v. Gebhardt ein Faksimile der die Petrusfragmente enthaltenden Seiten der Handschrift: Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus. Die neu entdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift zu Gizeh in Lichtdruck herausgegeben von O. v. G., Leipzig 1893, 4^e. Rezensionen des Textes der beiden Fragmente oder des Evangelienfragmentes sind auch den noch zu nennenden Bearbeitungen der Fragmente von Robinson und James, Harnack, Zahn, v. Schubert u. a. beigegeben. Beachtenswerte Konjekturen zu beiden Fragmenten gibt E. Piccolomini, Sul testo dei frammenti dell' Evangelio e dell' Apocalissi del Pseudo Pietro: Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Estratto dal vol. 8, fasc. 8, Roma 1899, 8^o. Eine Zusammenstellung und Übersetzung der Reste des Petrus-evangeliums auch bei Preuschen, Antilegomena², Gießen 1905, 15 ff.; vgl. 145 ff. Eine Übersetzung und Erläuterung von A. Stülcken bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 27 ff.; Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 72 ff.

Über „die literarische Hochflut“, welche alsbald über die Petrusfragmente, insbesondere das Evangelienfragment, hereinbrach, berichtet eingehender H. Lüdemann in „Theol. Jahresbericht“, herausgegeben von H. Holtzmann, 12, 1892, 171—173; 13, 1893, 171—181; 14, 1894, 185 f. Vgl. A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, Abt. I, Freib. i. Br. 1900, 127 ff. Die wichtigsten Schriften sind folgende: J. A. Robinson and M. Rh. James, The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter. Two lectures on the newly recovered fragments together with the Greek texts, London 1892, 8^o; 2. ed. 1892. A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus: Texte und Unter-

König Israels!“ (V. 7.) Es wird beiderseits eine alte Sage bezeugt, welche unrichtiger Auffassung der Worte *ἐκτίθισεν ἐπὶ βήματος* Jo 19, 13 („er setzte ihn“, statt „er setzte sich“) ihre Entstehung verdankte und welche in Is 58, 2 (Septuaginta) („sie fordern von mir jetzt gerechtes Gericht und begehren sich Gott zu nahen“) eine Stütze zu finden schien. Vgl. Zahn, Das Evangelium des Petrus 42—45 66—70.

suchungen usf. 9, 2, Leipzig 1893; 2. Ausg. 1893. Funk, Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus: Theol. Quartalschrift 75, 1893, 255—288. Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus. Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht, Erlangen 1893, 8°. J. Kunze, Das neu aufgefundene Bruchstück des sog. Petrus-evangeliums übersetzt und beurteilt, Leipzig 1893, 8°. H. v. Soden, Das Petrus-evangelium und die kanonischen Evangelien: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 3, 1893, 52—92. A. Hilgenfeld, Das Petrus-evangelium über Leiden und Auferstehung Jesu: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1893, 1, 439—454; vgl. 2. 160. H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments (mit einer synoptischen Tabelle als Ergänzungsheft), Berlin 1893, 8°. A. Sabatier, L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques, Paris 1893, 8°. J. B. Semeria, L'évangile de Pierre: Revue Biblique 3, 1894, 522—560. A. C. McGifford, The Gospel of Peter: Papers of the American Society of Church History 6, New York 1894, 99—130. E. Koch, Das Petrus-evangelium und unsere kanonischen Evangelien: Kirchliche Monatsschrift 15, 1896, 311—338. W. Mallinckrodt, De inhoud en de aard van het Pseudo-Petrus-Evangelie: Geloof en Vrijheid 1896, 33—109. V. H. Stanton, The 'Gospel of Peter', its early history and character considered in relation to the history of the recognition in the Church of the Canonical Gospels: The Journ. of Theological Studies 2, 1901, 1—25. H. Stocks, Zum Petrus-evangelium: Neue kirchl. Zeitschr. 13, 1902, 276 bis 314; 14, 1903, 515—542. H. Usener, Eine Spur des Petrus-evangeliums [aus späterer Zeit]: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3, 1902, 353—358. C. H. Turner, The Gospel of Peter: The Journ. of Theol. Studies 14, 1913, 161—195. Stocks, Quellen zur Rekonstruktion des Petrus-evangeliums: Zeitschr. f. Kirchengesch. 34, 1913, 1—57.

6. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomas-evangelium. — Ein Matthiasevangelium (*κατὰ Μαθθίαν εὐαγγέλιον*) tritt zuerst an der oft genannten Stelle bei Origenes (Hom. 1 in Luc.) unter den von unbefugter Hand verfaßten Evangelien auf. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6—7) kennzeichnet dasselbe als häretisches Machwerk und stellt es auf gleiche Stufe mit dem Petrus-evangelium. Über seinen Inhalt schweigen die beiden Gewährsmänner.

Vermutlich ist unter diesem Matthiasevangelium dieselbe Schrift verstanden, welche Klemens von Alexandrien zu wiederholten Malen unter dem Namen „Matthiasüberlieferungen“ einführt (*Μαθθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι*. Strom. 2, 9, 45; *λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Μαθθίαν οὕτως δοξάζει*. 3, 4, 26; *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Μαθθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕξαστα εἰρηγένηαι*. 7, 13, 82)¹. Die hier von Klemens angezogenen Sätze weisen freilich nicht darauf hin, daß die „Überlieferungen“ den Charakter eines Evangeliums trugen. Anderswo jedoch (a. a. O. 4, 6, 35) gibt Klemens zu der Vermutung Anlaß, daß die Überlieferungen auch evangelischen Stoff, nämlich einen Parallelbericht

¹ Für die Identität des Matthiasevangeliums und der Matthiasüberlieferungen ist Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 751 ff., eingetreten. Dagegen hat Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 595 ff., zwei verschiedene Schriften angenommen.

zu Lk 19, 1—10 (in welchem der Oberzöllner nicht „Zacchäus“, sondern „Matthias“ hieß), enthalten haben. Dazu kommt, daß laut Klemens (Strom. 7, 17, 108) die Basilidianer die Ansicht des Matthias für sich geltend machten, d. h. auf die Matthiasüberlieferungen sich beriefen, und laut Hippolytus (Philos. 7, 20) Basilides und sein Sohn Isidor und „ihr ganzer Chor“ Geheimlehren (*λόγους ἀποκρύφους*) zu besitzen vorgaben, welche Matthias in privatem Unterrichte vom Herrn empfangen habe. Es sind also wahrscheinlich Geheimlehren des Herrn in den Überlieferungen niedergelegt gewesen, und unter dieser Voraussetzung würde die Bezeichnung „Evangelium“ nicht mehr befremden dürfen. Die Abfassung der Überlieferungen oder des Evangeliums dürfte nach dem Gesagten noch in den ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts zu Alexandrien, oder doch in Ägypten, in gnostischen Kreisen erfolgt sein.

Nahe verwandter Herkunft und zugleich auch ähnlichen Inhaltes scheint das Philippusevangelium gewesen zu sein. Sein Name taucht zuerst bei Epiphanius (Haer. 26, 13) auf, wo von einer gnostischen Sekte in Ägypten, den „Gnostikern“, berichtet wird: *προσφέρουσι δὲ εἰς ὄνομα Φιλίππου τοῦ ἁγίου μαθητοῦ εὐαγγέλιον πεπλασμένον, ὅτι ἐγχείν* . . . folgt eine angebliche Offenbarung des Herrn an Philippus. Allem Anscheine nach hat aber auch die ophitische „Pistis Sophia“ aus dem 3. Jahrhundert (§ 27, 5) das Philippusevangelium im Auge, wenn sie den Apostel Philippus im Auftrage des Herrn Geheimlehren niederschreiben läßt, welche der Herr in seinem Verkehre mit den Jüngern nach der Auferstehung vorgetragen haben soll¹.

Die gleiche Rolle weist die „Pistis Sophia“ den Aposteln Thomas und Matthäus zu: Philippus, Thomas und Matthäus seien die drei Zeugen (nach Mt 19, 15), welche der Herr selbst mit der Aufzeichnung alles dessen betraut habe, was er nach der Auferstehung redete und tat². Nach einer scharfsinnigen Vermutung Zahns ist der Name „Matthäus“, welchen der überlieferte Text bietet, abzuändern in „Matthias“, weil eine Bezugnahme auf die unter den Namen Philippus, Thomas und Matthias unlaufenden apokryphen Evangelien vorliege³. Diese drei Apostel würden als die nachgeborenen Evangelisten der Gnostiker bezeichnet werden.

Daß auch das Thomasevangelium gnostischen Ursprungs war, wird durch die Umgebung, in welcher uns die frühesten Spuren desselben entgegentreten, wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht. Das

¹ Siehe die Ausgabe des koptischen Textes der „Pistis Sophia“ von Schwartz bzw. Petermann, Berlin 1851, 32 69 ff 73, oder die deutsche Übersetzung von Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften 1, Leipzig 1905, 19 44 ff 47.

² Bei Schwartz bzw. Petermann a. a. O. 70 f; bei Schmidt a. a. O. 44 f.

³ Siehe Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 758 t. — Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 597 f. lehnt Zahns Vermutung ab.

älteste ausdrückliche Zeugnis für sein Vorhandensein ist ein Zitat in einer von Hippolytus als Quelle benutzten und nach seiner Angabe aus den Kreisen der Naassener hervorgegangenen ketzerischen Schrift (*ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγέλῳ*, Philos. 5, 7). Bei Origenes wird das Thomasevangelium unter den von unberufener Seite geschriebenen Evangelien aufgeführt (*τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον*, Hom. 1 in Luc.). Irenäus endlich (Adv. haer. 1, 20, 1) teilt aus einem von den Marcianern gebrauchten apokryphen Buche eine Erzählung über den Jesusknaben mit, welche in dem heute noch vorliegenden Thomasevangelium (cc. 6 und 14 der längeren griechischen Rezension) wiederkehrt¹.

Es hat sich nämlich in verschiedenen Rezensionen und Versionen, griechisch, lateinisch, syrisch, slavisch, ein Thomasevangelium erhalten, welches die Kindheitsgeschichte des Herrn zur Darstellung bringen will. Die längere und wohl auch ältere der beiden griechischen Fassungen ist in der Ausgabe Tischendorfs überschrieben: *Θωμᾶ Ἰσραηλίου φιλοσόφου ἱητὰ εἰς τὰ παιδικὰ τοῦ κυρίου*. Dieselbe stellt sich als eine Zuschrift an die Heidenchristen dar (*πᾶσι τοῖς ἐξ ἔθνων ἀδελφοῖς*, c. 1) und erzählt eine Reihe von Wundertaten, welche das göttliche Kind von seinem fünften bis zu seinem zwölften Lebensjahre verrichtet haben soll. Der biblische Bericht über den zwölfjährigen Knaben im Tempel (Lk 2, 41—52) bildet den Schluß (c. 19). Die vorausgehenden Wunderberichte beruhen auf freier Erfindung und lassen den Helden der Erzählung in einem durchaus unbiblischen Lichte erscheinen. Als fünfjähriges Kind spielt Jesus an dem Ufer eines Baches, leitet das schmutzige Wasser in Grübchen ab und läßt dasselbe mit einem einzigen Worte rein werden. Am Sabbath bildet er aus Lehm zwölf Vöglein, und über die Schändung des Sabbats zur Rede gestellt, läßt er diese Vöglein davonfliegen (c. 2). Einen Knaben läßt er verdorren, weil derselbe sein Spiel gestört (c. 3), einen andern Knaben läßt er sterben, weil derselbe ihn an die Schulter gestoßen (c. 4). Die Leute ersuchen Joseph, seinen Sohn zu lehren, daß er segne und nicht fluche (c. 4), und Joseph „nahm ihn beim Ohr und zupfte ihn gar sehr“ (c. 5). Im Verlaufe tritt der Wundertäter denn auch wiederholt als Segensspender auf, indem er insbesondere Tote ins Leben zurückruft. Aber auch hier scheint er mehr aus Laune als aus menschenfreundlicher Gesinnung zu handeln. Und so abstoßend der Inhalt des Buches ist, so trivial ist der Stil und so platt ist die Sprache.

Dieses Buch deckt sich nun jedenfalls nicht mit dem von Hippolytus und Origenes und vielleicht auch schon von Irenäus bezeugten

¹ Dagegen erscheint die Annahme Zahns a. a. O. 2, 771 f., daß schon Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. 88) Kenntnis des Thomasevangeliums (c. 13 der längeren griechischen Rezension) verrate, nicht hinlänglich begründet.

Thomasevangelium. Das bei Hippolytus angeführte Zitat kommt in demselben nicht vor, und spezifisch-gnostische Lehranschauungen lassen sich gleichfalls nicht nachweisen. Wohl aber scheint das vorliegende Buch eine verkürzte und purifizierte Gestalt des ursprünglichen Thomasevangeliums darzubieten. Schon die erwähnte Mitteilung des hl. Irenäus beweist, daß der Stoff des Buches wenigstens teilweise in das höchste Altertum zurückreicht. Nach dem dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) zugeschriebenen, wahrscheinlich aber im 5. Jahrhundert entstandenen stichometrischen Verzeichnisse der kanonischen Schriften zählte das Thomasevangelium 1300 Stichen (Zeilen)¹, ein Umfang, welchen auch die längere griechische Rezension bei weitem nicht erreicht. Und in der unter dem Namen des hl. Athanasius gehenden, etwa dem 6. Jahrhundert angehörenden „Synopsis scripturae sacrae“ wird das Thomasevangelium zu den Antilegomena des Neuen Testaments gerechnet, welche man von orthodoxer Seite einer Revision unterzogen und auszüglich von neuem bearbeitet habe². In ihrer ursprünglichen Gestalt scheint die Schrift fast nur von Häretikern gebraucht worden zu sein. Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6—7) verweist sie ohne weiteres unter die häretischen Machwerke³.

Über das Matthäusevangelium bzw. die Matthiasüberlieferungen siehe Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec., fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 49 f. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 751—761. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 17 f; 2, 1, 595—598. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 40 167; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 90 f 238 f.

Über das Philippusevangelium s. Zahn a. a. O. 2, 761—768. Harnack a. a. O. 1, 14 f; 2, 1, 592 f. Vgl. auch Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 6, Leipzig 1900, 24—27.

Die längere der beiden griechischen Rezensionen des Thomasevangeliums ist vollständig zuerst herausgegeben und ins Lateinische übersetzt worden von J. A. Mingarelli in „Nuova Raccolta d' opuscoli scientifici e filologici“, 12, Venezia 1764, 73—155, nach einem Cod. S. Salvat. Bononiensis saec. XV. J. C. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti 1, Lipsiae 1832, 275—315 (vgl. Proleg. lxxiii—xcv), konnte mit Hilfe eines Cod. Dresdensis saec. XVI die Ausgabe wie die Übersetzung Mingarellis wesentlich berichtigen. Auf den genannten beiden Handschriften und zwei weiteren Handschriftenfragmenten beruht auch der Text bei C. de Tischendorf, Evangelia apocrypha, ed. 2, Lipsiae 1876, 140—157 (vgl. Proleg. xxxvi ff). Über einen noch nicht verwerteten Cod. Vatopaed. saec. XIV vel XV s. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden. Ergänzungsheft, Braunschweig 1890, 24. Auf die längere Rezension läßt v. Tischendorf a. a. O. 158—163 eine kürzere griechische Rezension folgen, nach einem Cod. Sinait. saec. XIV vel

¹ Siehe den Text des Verzeichnisses bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 300; vgl. 769.

² Siehe den Text der Synopse bei Zahn a. a. O. 2, 317; vgl. 304.

³ Vgl. auch Cyrillus von Jerusalem (Catech. 4, 36; 6, 31), Chrysostomus (Hom. 17, al. 16 in Ioan. c. 3, bei Migne, PP. Gr. 59, 110) u. a.

XV, und S. 164—180 einen lateinischen „Tractatus de pueritia Jesu secundum Thomam“, nach einem Cod. Vatic. Über einen Cod. palimps. Vindob. saec. fere V dieses lateinischen Textes berichtet v. Tischendorf a. a. O. Proleg. XLIV bis XLVI. Eine syrische Rezension, welche wohl jedenfalls auf ein griechisches Original zurückgeht, aber von den gedruckten griechischen Texten bedeutend abweicht, veröffentlichte und übersetzte W. Wright, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, London 1865, 11—16 des syrischen, 6—11 des englischen Textes, nach einem Cod. Mus. Britann. saec. VI. Wright überschreibt seine Übersetzung: The Gospel of Thomas the Israelite, or, the history of the childhood of our Lord. In dem syrischen Manuskript lautet die Aufschrift (und ebenso die Unterschrift) einfach: „Die Kindheit unseres Herrn Jesus.“ Über eine zweite Handschrift des syrischen Textes siehe Duensing in „Theol. Literaturzeitung“ 1911, 637. Über slavische Texte des Thomasevangeliums s. N. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 910. Das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zueinander bedarf noch sehr der näheren Klarstellung. — Deutsche Übersetzungen der längeren griechischen Rezension (nach der Ausgabe Thilos) bei K. Fr. Borberg, Bibliothek der neutestamentlichen Apokryphen 1, Stuttgart 1841, 57 bis 84; (nach der Ausgabe Tischendorfs) bei A. Meyer in Hennekes „Neutestamentl. Apokryphen“, Tübingen 1904, 63—73, und Hennekes „Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen“, Tüb. 1904, 132—142. Eine englische Übersetzung der beiden griechischen, des lateinischen und des syrischen Textes (nach den Ausgaben Tischendorfs und Wrights) bei B. H. Cowper, The Apocryphal Gospels. 4. ed., London 1874, 128—169 448—456. — Vgl. Zahn a. a. O. 2, 768—773. Harnack a. a. O. 1, 15—17; 2. 1, 593—595. L. Conrady, Das Thomasevangelium, ein wissenschaftlicher Versuch: Theol. Studien und Kritiken 76, 1903, 377—459. Fälschlich schreibt Conrady das Thomasevangelium bzw. die Urgestalt desselben dem Verfasser des Protevangelium Jacobi (Abs. 7) zu. Die Erzählung des Thomasevangeliums über das wunderbare Wissen, welches das göttliche Kind beim Elementarunterrichte bekundet habe (cc. 6 und 14 der längeren griechischen Rezension, vgl. Iren., Adv. haer. 1, 20, 1), hat E. Kuhn als Nachbildung einer buddhistischen Legende erweisen wollen; s. Gurupūjakaumudī, Festgabe, zum 50jährigen Doktorjubiläum A. Weber dargebracht von seinen Freunden und Schülern, Leipzig 1896, 116—119. Doch erheben sich gegen diese Annahme die schwersten Bedenken; s. v. Dobschütz in „Theol. Literaturzeitung“ 1896, 442—446.

7. Das Protevangelium Jacobi. — Einen viel günstigeren Eindruck macht das sog. Protevangelium Jacobi. Die Sprache ist ungleich reiner, der ganze Ton der Erzählung edler, der Inhalt anziehender und bedeutungsvoller. In der handschriftlich überlieferten Gestalt will diese Schrift das Leben der allerseligsten Jungfrau bis zum bethlehemitischen Kindermorde schildern. Die Eltern Mariens, welche hier zum erstenmal die Namen Joachim und Anna führen, waren mit Glücksgütern reich gesegnet, seufzten jedoch unter der Schmach der Kinderlosigkeit (c. 1—3). Durch einen Engel des Herrn wird ihnen die Erhörung ihres Gebetes um Nachkommenschaft angekündigt (4, 1—2), und Anna gelobt sofort, das verheißene Kind dem Herrn als Weihegesehenk aufzuopfern (4, 1). Schon bald nach der Geburt wird das Mädchen in ein Hausheiligtum verbracht, zu

welchem nur die unbefleckten Töchter der Hebräer Zutritt erhalten (6, 1). Nach vollendetem dritten Jahre wird dasselbe dem Tempel übergeben (7, 2), wo es wie eine Taube aufgezogen wird und seine Nahrung aus der Hand eines Engels empfängt (8, 1). Im Alter von zwölf Jahren endlich wird Maria auf himmlische Weisung hin Joseph, einem Witwer und Greis, zur Behütung anvertraut (c. 8—9). Es folgen die biblischen Szenen der Verkündigung Mariä, der Aufklärung und Beruhigung Josephs, der Geburt des Herrn, der Ankunft der Magier und der Ermordung der bethlehemitischen Kinder, alle mannigfach ausgeschmückt und erweitert. Von dem Verdachte ehe-lichen Umganges müssen Joseph und Maria sich dadurch reinigen, daß sie das Fluchwasser des Herrn trinken (c. 16; vgl. Num. 5, 18). Die unverletzte Jungfräulichkeit Mariens nach der Geburt des Herrn wird mittels Hebammenkunst festgestellt (c. 20). Aus Anlaß des Kindermordes wird auch Johannes der Täufer verfolgt und sein Vater Zacharias auf Befehl des Herodes getötet (c. 22—24).

Das Selbstzeugnis der Schrift über ihre Herkunft lautet: „Ich aber, Jakobus, welcher diese Geschichte (*ἱστορίαν*) in Jerusalem schrieb, zog mich, als beim Tode des Herodes Unruhen entstanden, in die Wüste zurück, bis die Unruhen in Jerusalem ein Ende genommen hatten, Gott den Herrn preisend, welcher mir die Gabe und die Weisheit verlieh, diese Geschichte (*ἱστορίαν*) zu schreiben“ (25, 1). Wie sie hier vom Verfasser selbst *ἱστορία* genannt wird, so ist die Schrift auch in den Manuskripten *ἱστορία* oder *διήγησις καὶ ἱστορία* oder *διήγησις* u. dgl. betitelt. Erst der französische Humanist G. Postel (gest. 1581), welcher eine griechische Handschrift aus dem Oriente brachte und eine lateinische Übersetzung fertigte, hat, angeblich nach dem Vorgang orientalischer Christen, dem Buche den Namen „*πρωτοεὐαγγέλιον*“ h. e. *primum evangelium*“ gegeben. Und insofern das Buch zum Teil evangelischen Stoff in neuer Bearbeitung bietet und zum Teil den Schleier der evangelischen Vorgeschichte lüften will, erscheint die Bezeichnung „Evangelium“ und speziell „Vorevangelium“ als nicht unzutreffend.

Der Verfasser will, wie gesagt, Jakobus heißen und ohne Zweifel der berühmteste Träger dieses Namens sein, Jakobus der Jüngere, der Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem. Der Wert oder Unwert dieser Selbstbezeichnung bedarf keiner weiteren Beleuchtung. In der vorliegenden Form kann das Buch überhaupt nicht als Werk eines und desselben Verfassers gelten. Kleinere Unebenheiten und Sprünge der Erzählung mögen auf die Mangelhaftigkeit der Textüberlieferung zurückgeführt werden können. In dem Berichte über die Geburt des Herrn aber (18, 2; 19, 1 2) tritt plötzlich und ohne jede Vermittlung Joseph in der ersten Person redend auf („ich aber, Joseph“ usw.), ein Umstand, welcher auf Entlehnung des fraglichen Abschnittes

aus einer angeblich von Joseph verfaßten Grundschrift hindeutet. Äußere Gründe, den Zitaten der alten Kirchenschriftsteller entnommen, legen die Annahme nahe, daß der Bericht über die Verfolgung Johannes des Täufers und die Ermordung seines Vaters Zacharias (c. 22 bis 24) erst in späterer Zeit in das Protevangelium eingefügt worden ist¹.

Der erste, welcher das Buch bzw. den Kern und Grundstock des Buches (c. 1 bis 18, 1) mit Namen anführt, ist Origenes. Er meint die Annahme, die Brüder Jesu (Mt 13, 55) seien Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen, entweder auf das Petrus-evangelium oder aber auf „das Buch des Jakobus“ (ἡ βίβλος Ἰακώβου) zurückführen zu sollen (Orig., Comm. in Matth. t. 10, 17). In der Tat ist von solchen Söhnen Josephs in dem Buche des Jakobus mehrfach die Rede (c. 9, 2; 17, 1 2; 18, 1). Sehr wahrscheinlich darf indessen auch Klemens von Alexandrien als Zeuge des Protevangeliums aufgerufen werden. Klemens hält gleichfalls die Brüder Jesu für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe (Adumbr. in Jud. 1)², und er verzeichnet außerdem die Tradition, daß Maria nach der Geburt ihres Sohnes von Hebammenhand als Jungfrau erfunden worden sei (Strom. 7, 16, 93). Vermutlich hat er diese Tradition dem Protevangelium (c. 20) entnommen. Endlich dürfte auch schon Justin der Märtyrer unsere Schrift gekannt und benutzt haben. Wenigstens trifft er in verschiedenen charakteristischen Punkten mit derselben zusammen, in Ausschmückungen der evangelischen Geschichte (der Erzählung von der Geburt des Herrn in einer Höhle, *σπηλαιον*, nahe bei Bethlehem: Dial. c. Tryph. 78; vgl. Protev. 18, 1), in singulären Lesarten (der Erweiterung von Lk 1, 31 aus Mt 1, 21: Apol. 1, 33; vgl. Protev. 11, 3), in einzelnen Ausdrucksweisen (*χαρὸν λαβοῦσα Μαρία*: Dial. c. Tryph. 100; vgl. Protev. 12, 2)³.

In der Voraussetzung, daß Justin die Schrift bereits benutzt hat, pflegt man die Entstehung derselben fast allgemein noch in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zu verlegen⁴. Der Verfasser war wohl

¹ Siehe A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden. Leipzig 1895, 37 ff. — Zahn, in „Neue kirchl. Zeitschr.“ 13, 1902, 19 ff, dürfte bewiesen haben, daß die Angabe über die davidische Herkunft Marias (Protev. 10, 1) erst später in den Text eingetragen und eine (übrigens durchaus unhistorische) Angabe über den priesterlichen Stand Joachims später aus dem Text ausgemerzt worden ist.

² Siehe den Text bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur, Tl 3, Erlangen 1884, 83; vgl. 95 f.

³ Über unsichere Spuren des Protevangeliums in einem syrischen Fragment unter dem Namen Justins (bei de Otto, Corpus Apol. 5, ed. 3, 374 f), in dem Thomasevangelium und in der Himmelfahrt des Isaias s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 777 ff.

⁴ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 598 ff, bestreitet die Benutzung der Schrift durch Justin und läßt dieselbe „nicht lange vor Origenes“ verfaßt sein.

ein Judenchrist, aber kein Palästinenser, weil er sehr unklare und verworrene Vorstellungen von den geographischen Verhältnissen Palästinas bekundet, sondern etwa ein Ägypter oder ein Kleinasiate. Conradys Behauptungen, der griechische Text sei nicht als Original anzusehen, sondern als Übersetzung eines verlorengegangenen hebräischen Urtextes und die Schrift sei nicht eine sekundäre Kompilation aus Matthäus und Lukas, sondern vielmehr die von Matthäus und Lukas benutzte Quelle, waren ganz und gar auf Sand gebaut. Insoweit die Erzählung sich auf biblischem Boden bewegt, liegen ihr die Berichte des Matthäus- und des Lukasevangeliums zu Grunde. Hin und wieder scheint auch der Text des Johannesevangeliums einigen Einfluß auf die Darstellung geübt zu haben. Die Mitteilungen über das Leben Mariens vor ihrer Verlobung dürften ihrem ganzen Umfange nach Phantasiegebilde darstellen und allen geschichtlichen Wertes entbehren. Augenscheinlich hat der Verfasser die Verherrlichung der Gottesmutter sich zur Aufgabe gesetzt: dieselbe erscheint von der Geburt an, ja schon vor der Geburt der Sphäre der Alltäglichkeit entrückt und in den Glorienschein des Außerordentlichen und Wunderbaren gehüllt.

Dank dieser Tendenz hat die Schrift in kirchlichen Kreisen weite Verbreitung gefunden und großen Einfluß erlangt. Tischendorf¹ schätzt die Zahl der noch erhaltenen Handschriften des griechischen Textes auf über fünfzig. Auch Übersetzungen und Bearbeitungen in syrischer, armenischer, slavischer, koptischer und arabischer Sprache sind auf uns gekommen. Eine lateinische Übersetzung ist auffallenderweise bisher nicht bekannt geworden; jüngere lateinische Apokryphen aber, das Buch „De ortu beatæ Mariæ et infantia salvatoris“, auch Evangelium Pseudo-Matthæi genannt, und das Buch „De nativitate Mariæ“ haben den Stoff des Protevangeliums vielfach wörtlich herübergenommen und den mittelalterlichen „Marienleben“ vermittelt. Fiktionen des Protevangeliums gehen heute noch durch die Erbauungsliteratur sowohl wie durch die bildende Kunst. So das Bild des greisen Witters Joseph, welcher die eben erblühte Jungfrau in seine Hut nimmt, wohl ohne Zweifel lediglich den Andeutungen des Neuen Testaments über Brüder und Schwestern Jesu entlehnt, welche letztere zu Kindern Josephs aus einer früheren Ehe gestempelt wurden. So auch die Ausmalung der Verkündigungsszene, insbesondere die Angabe, Maria sei in dem Augenblick, da sie die Botschaft des Engels empfing, mit dem Spinnen von Purpur beschäftigt gewesen².

Die erste Ausgabe des griechischen Textes des Protevangeliums lieferte M. Neander, Basel 1564. Eine lateinische Übersetzung von der Hand

¹ *Evangelia apocrypha*, ed. 2, xiv.

² Zu der Ausmalung der Verkündigungsszene vgl. Bardenhever, *Mariä Verkündigung*, Freiburg i. Br. 1905, 89 ff.

G. Postels war schon zwölf Jahre früher von Th. Bibliander herausgegeben worden, Basel 1552. Weitere Ausgaben des griechischen Textes besorgten J. J. Grynäus, Basel 1569; J. A. Fabricius, Hamburg 1703; J. Jones, London 1726; A. Birch, Kopenhagen 1804. Thilo und Tischendorf versuchten auf Grund umfassender Handschriftenvergleiche den relativ ältesten Wortlaut des griechischen Textes herzustellen: Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti* I, Lipsiae 1832, 159—273 (vgl. Proleg. XLV—LXXIII); de Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, ed. 2, Lipsiae 1876, 1—50 (vgl. Proleg. XII bis XXII). Eine Separatausgabe des Protevangeliums von C. A. Suckow, Breslau 1841, 8^o, hatte die Aufgabe der Texteskritik nicht zu fördern vermocht. Tischendorfs Ausgabe beruht auf 18 bzw. 19 Handschriften. Die älteste ist ein Cod. Paris. Coisl. saec. IX, welcher jedoch nur ein kleines Bruchstück des Textes (c. 6, 3 bis 12, 2) enthält. Ein Papyrusfragment des Protevangeliums (c. 7, 2 bis 10, 1) saec. V vel VI hat B. P. Grenfell veröffentlicht: *An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri, chiefly Ptolemaic*, Oxford 1896, 13—19.

Ein Bruchstück einer syrischen Version des Protevangeliums, c. 17 bis 25, veröffentlichte und übersetzte W. Wright, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London 1865, 3—7 des syrischen, 1—5 des englischen Textes, nach einem Cod. Mus. Britann. saec. VI. Eine vollständige syrische Rezension nach einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts syrisch und englisch bei A. Smith Lewis, *Apocrypha Syriaca, the Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae: Studia Sinaitica* 11, London 1902. Armenische Übersetzungen oder Bearbeitungen sind 1898 zu Venedig von den Mechitaristen herausgegeben worden; vgl. Vetter in „Literarische Rundschau“ 1901, 258 f. Eine armenische Bearbeitung ward in englischer Übersetzung mitgeteilt von Fr. C. Conybeare in „*The American Journal of Theology*“ 1, 1897, 424—442. Über slavische Versionen, Ausgaben und Handschriften, s. N. Bonwetsch bei Harnack, *Gesch. der alchristl. Lit.* 1, 909 f. J. V. Jagić gab 1898 in russischer Sprache „*Kritische Bemerkungen zur slavischen Übersetzung zweier apokryphen Erzählungen*“, nämlich des Protevangeliums und des Sendschreibens des Pilatus nach Rom; vgl. Krumbacher in „*Byzantin. Zeitschrift*“ 8, 1899, 568 f. Ein kleines koptisches Fragment bei J. Leipoldt, *Ein saïdisches Bruchstück des Jakobus-Protevangeliums: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 6, 1905, 106 f. Zwei koptische Fragmente, einen Auferstehungsbericht und eine Geschichte der Emmausjünger, edierte E. Revillout in „*Journal Asiatique*“, sér. 10, vol. 6, 1905, 113—120 unter dem Titel: „*Un nouvel apocryphe copte, le Livre de Jacques*.“ Dieses Buch des Jakobus scheint mit dem Protevangelium nichts zu tun zu haben.

Auf der Ausgabe Tischendorfs beruhen die deutschen Übersetzungen bei F. A. v. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*², Stuttgart 1886, 223—236, und bei A. Meyer in Hennekes „*Neutestamentl. Apokryphen*“, Tübingen 1904, 47—63, und Hennekes „*Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*“, Tüb. 1904, 106—131. Ebenso die englische Übersetzung bei B. H. Cowper, *The Apocryphal Gospels*, 4. ed., London 1874, 1—26.

L. Conrady, *Das Protevangelium Jacobi in neuer Beleuchtung: Theol. Studien und Kritiken* 62, 1889, 728—784. Ders., *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Ein wissenschaftlicher Versuch*, Göttingen 1900, 8^o. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 774—780. Ders., *Retractions* 4: *Neuo kirehl. Zeitschr.* 13, 1902, 19—22. E. Amann, *Le Prot-évangile de Jacques et ses remaniements latins: Les apocryphes du Nouveau Testament* 1, Paris 1910, 8^o.

8. Das Andreas- und das Bartholomäusevangelium. — Die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recipiendis et non recipiendis“ führt unter den apokryphen Evangelien auch evangelia „nomine Barnabae“, „nomine Bartholomaei (apostoli)“, „nomine Andreae (apostoli)“ auf¹. Unter dem Andreasevangelium sind indessen wohl die später noch zu besprechenden Andreasakten verstanden. Jedenfalls hat Papst Innozenz I. diese Andreasakten im Auge, wenn er (in dem umlaufenden Texte seiner Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7)² von „apocrypha sub nomine Andreae“ redet, und die „apocrypha quae sub nominibus apostolorum Andreae Joannisque conscripta sunt“ bei Augustinus (Contra adversarium legis et prophetarum 1, 20, 39) sind gleichfalls sonder Zweifel Andreas- und Johannesakten. Ein Andreasevangelium wird in der altkirchlichen Literatur sonst nicht erwähnt.

Von Barnabasevangelien und Barnabasakten ist oben schon, gelegentlich des Barnabasbriefes (§ 10, 7), die Rede gewesen.

Eines „Evangelium iuxta Bartholomaeum“ gedenkt zuerst Hieronymus (Comm. in Matth. prol.), nach ihm erst wieder Beda der Ehrwürdige (Comm. in Luc. ad 1, 1 ff). Mitteilungen über den Inhalt fehlen, und nicht selten ist die Vermutung ausgesprochen worden, der Titel „Bartholomäusevangelium“ beruhe auf einem bloßen Mißverständnis und verdanke seinen Ursprung der Legende, daß der Apostel Bartholomäus den hebräischen Urtext des Matthäusevangeliums nach Indien (d. h. dem südlichen Arabien) gebracht habe (vgl. Eus., Hist. eccl. 5, 10, 3; Hier., De vir. ill. 36)³. Es gibt aber noch anderweitige Zeugnisse, welche für die Existenz eines Bartholomäusevangeliums oder doch einer apokryphen Bartholomäusschrift einzutreten scheinen, wenn sie gleich aus nachhieronymianischer Zeit stammen. Einige neu entdeckte koptische Fragmente sind von Lacau auf eine Bartholomäusapokalypse zurückgeführt, von Revillout hingegen unter der Aufschrift „Evangile de St. Barthélemy“ zusammengefaßt, also wenigstens beiderseits einem Bartholomäusapokryph zugewiesen worden. Eine Bartholomäusapokalypse ist sonst, soviel ich sehe, auch dem Namen nach nicht nachzuweisen. Bartholomäusakten, welche längst in Bruchstücken bekannt waren, pflegen in das 5. oder 6. Jahrhundert gesetzt zu werden, und die griechisch und slavisch erhaltenen „Quaestiones S. Bartholomaei apostoli“, welche übrigens bemerkenswerterweise gnostische Färbung zeigen, dürften erst aus den Bartholomäus-

¹ Siehe den Text bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum 50 f.

² Der Text auch bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 245. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 1, Braunschweig 1883, 85.

³ So auch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 5.

akten hervorgegangen sein¹. Pseudo-Dionysius Areopagita (De myst. theol. 1, 3) zitiert einen in der späteren Literatur noch häufig wiederholten Ausspruch des hl. Bartholomäus (ὁ θεῖος Βαρθολομαῖος εἶπεν), ohne freilich den Fundort irgendwie anzudeuten². Epiphanius Monachus endlich (De vita SS. Deiparae 25)³ kann bezüglich des Testamentes der allerseligsten Jungfrau auf einen Bericht des Apostels Bartholomäus verweisen (ὡς ὁ ἀπόστολὸς εἶπεν Βαρθολομαῖος), welcher sehr wohl in den Rahmen eines Bartholomäusevangeliums hineinpassen würde.

Kardinal Mai, Nova Patrum Bibl. 7, Romae 1854, pars 3, 117, sprach von einem in den Handschriften der Vatikanische enthaltene Fragment eines Bartholomäusevangeliums: „Evangelii apocryphi secundum Bartholomaeum fragmentum quoddam est apud nos in mss.“ In Cod. Vatic. lat. 1311, einer Abschrift der noch ungedruckten „Summa de summo bono“ des Dominikaners Ulrich von Sträßburg (gest. um 1277), findet sich lib. 1, c. 6 das Zitat: „Dicit Bartholomaeus apostolus in evangelio suo, theologiam multam esse et minimam et evangelium latum et magnum et rursus concisum.“ Ch. Sigwalt hat mir den Wortlaut mitgeteilt, indem er die sehr annehmbare Vermutung beifügte, diese Stelle in Cod. Vatic. lat. 1311 möge es gewesen sein, welche Mai im Auge hatte. Das Zitat ist eine genaue Übersetzung des, wie im Texte bemerkt, von Pseudo-Dionysius Areopagita angeführten Bartholomäus-spruches, der aber nunmehr aus dem von Hieronymus erwähnten Bartholomäusevangelium hergeleitet wird. Über anderweitige Wiederholungen dieses Spruches vgl. Resch, Agrapha², Leipzig 1906, 283. — P. Lacau, Fragments d'apocryphes Coptes: Memoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire 9, Le Caire 1905. E. Revillout, Évangile de St. Barthélemy, bei Graffin und Nau, Patrologia Orientalis 2, Paris 1907, 185—198. Zur Kritik der Edition Revillouts vgl. die vorhin Abs. 3, S. 521, verzeichneten Abhandlungen von Baumstark und Ladenze. Soeben erscheint A. Wilmart et E. Tisserant, Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélemy: Revue Biblique N. S. 10, 1913, 161—190. A suivre.

9. Sammlungen von Herrnworten. — Im Gebiete von Oxyrhynchus ist 1897 aus einem Abfallhaufen ein Papyrusblatt zu Tage gefördert worden, welches im Hinblick auf seine Schriftzüge, die jüngere hellenistische Unciale, mit großer Wahrscheinlichkeit in das 2. oder 3. Jahrhundert verwiesen werden darf. Dieses Blatt muß einem größeren Ganzen angehört haben, weil es mitten im Satze anhebt und abbricht, und vermutlich ist es das elfte Blatt eines Buches gewesen, weil eine

¹ Vgl. N. Bonwetsch, Die apokryphen Fragen des Bartholomäus: Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1897, 1—42. Sonstige neuere Literatur über die Bartholomäusakten und die Bartholomäusfragen verzeichnet Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Abt. 1. Freiburg i. Br. 1900, 166 f.

² Die Gotteswissenschaft, soll Bartholomäus gesagt haben, sei sowohl umfassend wie auch sehr klein, und das Evangelium sei weit und groß und auch wieder kurz (καὶ πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην καὶ τὸ εὐαγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα καὶ ἀθροῖς συνεπετημένον).

³ Migne, PP. Gr. 120, 213; Epiphanius monachi et presbyteri Edita et Inedita, cura A. Dressel, Paris. 1843, 42.

spätere Hand auf die Rückseite die Zahlbuchstaben *ω* gesetzt hat. Leider ist das Blatt jetzt am untern Rande verstümmelt und an andern Stellen durch Risse und Löcher stark beschädigt. Es enthält in griechischer Sprache sieben oder acht Sprüche bzw. Stücke von Sprüchen, eingeführt mit der stets wiederholten Formel *λέγει Ἰησοῦς*. Einige Sprüche decken sich ganz oder zum Teil mit Worten des Herrn in den kanonischen Evangelien; so der erste Spruch bzw. der das Blatt eröffnende Rest des ersten Spruches: „Und dann magst du zusehen, den Splitter herauszuziehen, welcher in dem Auge deines Bruders ist.“ Andere Sprüche sind der kanonischen Überlieferung fremd und können auch nicht aus dem Munde des Herrn gekommen sein; so der zweite Spruch: „Wenn ihr nicht der Welt entsagt (*ἐὰν μὴ ὑποστρέψητε τὸν κόσμον*), werdet ihr das Reich Gottes nicht finden, und wenn ihr nicht den Sabbat feiert (*ἐὰν μὴ σαρββατίσητε τὸ σάββατον*), werdet ihr den Vater nicht sehen.“ In dem ersten Teile dieses Spruches scheint ein echt biblischer Gedanke in enkratitischer Überspannung vorzuliegen; der zweite Teil dürfte entschieden judaistisches Gepräge tragen. Der zweite Teil des vierten oder fünften Spruches: „Hebe den Stein auf und du wirst mich dort finden, spalte das Holz und ich bin dort“, erinnert an die gnostische Ubiquitätslehre. Der erste Teil dieses Spruches bietet bedauerlicherweise der Entzifferung große Schwierigkeiten. Die wohlabgerundete, durch den Parallelismus der Glieder gekennzeichnete Form verleiht wenigstens der Mehrzahl der Sprüche eine einheitliche Färbung. Im übrigen aber stellen dieselben ein buntes Durcheinander dar, ohne inneren Zusammenhang, ohne sachliche Ordnung.

Die Herausgeber, Grenfell und Hunt, erblicken in dem Blatte ein Überbleibsel einer Sammlung von Herrnsprüchen, welche von allen bisher bekannten Evangelienchriften sich dadurch unterschieden habe, daß sie unter Verzicht auf historische Mitteilungen eben nur Worte oder Reden Jesu buchte. Die sieben Sprüche würden uns einen ganz neuen Typus von Evangelienliteratur vor Augen führen. Diese Annahme hat indessen wenig Beifall gefunden. Eine Spruchsammlung, welche als selbständiges Werk auftritt, müßte doch wohl nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sein. Nach der weit überwiegenden Majorität der Forscher — und das Blatt hat eine sehr große Zahl von Federn in Bewegung gesetzt — handelt es sich nicht um den Bruchteil einer Evangelienchrift, sondern um den Bruchteil eines Exzerptes, einer Blumenlese aus einem Evangelium oder auch aus mehreren Berichten über Taten und Reden Jesu. Harnack brachte das Ägypterevangelium, Zahn das Ebionitenevangelium, Batiffol das Hebräerevangelium als Quelle in Vorschlag. Esser u. a. glaubten sich nicht berechtigt, das kurze und dunkle Fragment auf ein anderswoher bekanntes Evangelium zurückzuführen, und hielten es auch für

wahrscheinlich, daß der Verfasser der Blumenlese die Sprüche einer eigenen Bearbeitung unterzog.

Λόγια Ἰησοῦ. Sayings of our Lord from an early Greek papyrus. Discovered and edited with translation and commentary by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. With two plates, London 1897, 8°. Der Text der Sprüche ist wiederholt bei Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 1, London 1898, 4°, 1—4. Über die Fülle von Abhandlungen, welche diese Sprüche hervorriefen, s. H. Holtzmann in „Theol. Jahresbericht“ 17, 1897, 115 ff.; 18, 1898, 148 ff.; vgl. A. Ehrhard, *Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900*, Abt. 1, Freib. i. Br. 1900, 124 ff. Hier seien folgende Abhandlungen genannt: A. Harnack, *Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu*, Freib. i. Br. 1897, 8°. Eine englische Übersetzung dieser Studie Harnacks erschien in „*The Expositor*“, nov. 1897, 321—340; dec. 1897, 401 bis 416. Interessante Nachweise J. A. Robinsons über Spuren der Sprüche oder Anklänge an den Text der Sprüche bei Klemens von Alexandria stehen ebd. dec. 1897, 417—421. Th. Zahn, *Die jüngst gefundenen „Aussprüche Jesu“*: *Theol. Literaturblatt* 1897, 417—420 425—431. Vgl. Zahn, *The recently discovered „Logia of Jesus“*: *The Lutheran Church Review* 1898, 1, 168—183. P. Batiffol, *Les Logia du papyrus de Behnesa*: *Revue Biblique* 6, 1897, 501—515. W. Lock and W. Sanday, *Two lectures on the „Sayings of Jesus“ recently discovered at Oxyrhynchus*, London 1897, 8°. G. Esser, *Die neu aufgefundenen „Sprüche Jesu“*: *Der Katholik* 1898, 1, 26—43 137—151. C. Bruston, *Les paroles de Jésus récemment découvertes en Egypte et remarques sur le texte du fragment de l’Évangile de Pierre*, Paris 1898, 8°. Ch. Taylor, *The Oxyrhynchus Logia and the apocryphical gospels*, Oxford 1899, 8°. A. v. Scholz, *Zu den Logia Jesu*: *Theol. Quartalschr.* 82, 1900, 1—22.

Im Jahre 1904 konnten Grenfell und Hunt in ihren „*Oxyrhynchus Papyri*“ ein zweites Fragment einer Sammlung von Herrnworten vorlegen, gefunden auf der Rückseite einer Papyrusrolle, deren Vorderfläche eine Liste von Grundstücken enthielt. Die Schrift der Rückseite mag derselben Zeit angehören wie diejenige des vorhin erwähnten Spruchblattes. Das neue Blatt ist jedoch noch stärker verstümmelt; von den zwei Kolumnen, welche auf der Rückseite standen, ist die zweite fast ganz, die erste halb zerstört. Die ersten Zeilen bilden eine Einleitung, welche Thomas und noch einen andern¹ als die Jünger bezeichnet, an welche diese Sprüche, *λόγοι* (nicht *λόγια*), gerichtet gewesen. Folgen fünf Sprüche, wiederum jedesmal eingeführt durch ein *λέγει Ἰησοῦς*. Der erste Spruch ist noch vollständig wiederherzustellen: „Wer sucht, soll nicht ablassen zu suchen, bis er gefunden, und wenn er gefunden, wird er staunen, und im Staunen wird er herrschen und im Herrschen wird er ausruhen.“ Der zweite, längere Spruch, vom Himmelreiche handelnd, ist nur zum Teil noch zu entziffern, und der dritte ist fast nicht mehr zu erkennen. Der vierte würde nach der wohl einwandfreien Ergänzung der Herausgeber lauten:

¹ Der vor „und Thomas“ stehende Jüngername ist abhanden gekommen.

„Alles, was nicht vor deinem Angesichte und was verborgen ist vor dir, wird dir offenbar gemacht werden; denn nichts ist verborgen, was nicht kund werden, und begraben, was nicht erweckt werden wird.“ Der fünfte, kürzere Spruch hat vielleicht noch mehr gelitten als der dritte.

Grenfell und Hunt sehen in diesem Blatte einen zweiten Zeugen für die Existenz selbständiger Sammlungen von Herrnworten. Sie berufen sich vor allem auf die Einleitung, durch welche die Annahme eines Exzerptes aus einem gewöhnlichen Evangelienbuche ausgeschlossen werde. *Heinrici*¹ hat zugestimmt; andere haben widersprochen. Trotz der Einleitung dürfte auch dieses Blatt als Rest eines Florilegiums aus einem Evangelium, welches über Worte und Taten Jesu berichtete, sehr wohl verständlich sein. Allerdings aber erinnern beide Blätter lebhaft an die Gnomensammlungen der Griechen.

Grenfell and Hunt, *New Sayings of Jesus and fragment of a lost gospel from Oxyrhynchus*, London 1904. Separatausgabe aus Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 4, London 1904, n. 654—655. Vgl. A. Hilgenfeld, *Nene Logia Jesu: Zeitschr. f. wiss. Theol.* 47, 1904, 414—418. Ders., *Die neuesten Logiafunde von Oxyrhynchus: ebd.* 48, 1905, 343—353. P. Batiffol, *Nonveaux fragments évangéliques de Behnesa: Revue Biblique*, Nouv. sér. 1, 1904, 481—493. G. Heinrici, *Die neuen Herrnsprüche: Theol. Studien u. Kritiken* 78, 1905, 188—210. Ch. Taylor, *The Oxyrhynchus Sayings of Jesus found in 1903 with the Sayings called 'Logia' found in 1897. A lecture*, Oxford 1905, 8°. C. Taylor, *The Oxyrhynchus and other Agrapha: The Journ. of Theol. Studies* 7, 1906, 546—562. Über sonstige Literatur s. den Bericht Sickenbergers in „*Bibl. Zeitschr.*“ 3, 1905, 441 f.

Außerkanonische Herrnorte, sog. Agrapha (*ἀγραφα*), sind, abgesehen von apokryphen Evangelien, auch in alten Handschriften und Übersetzungen des Neuen Testamentes, in altkirchlichen Liturgien und bei Kirchenschriftstellern zu finden. Das namentlich von Resch garbenweise aufgehäufte Material reduziert sich jedoch bei Ausscheidung dessen, was nur freie Variation, rhetorische Umprägung, verdeutlichende Erweiterung ist, auf einen verhältnismäßig geringfügigen Bestand an Körnern, und von diesen wirklich neuen, über die kanonische Überlieferung hinausgehenden Sprüchen dürfen nur verschwindend wenige den Anspruch erheben, als möglicherweise echt oder aus dem Munde des Herrn stammend in Betracht gezogen zu werden. Resch will infolge seiner eigentümlichen Ansichten über ein verlorengegangenes, aber jahrhundertlang im Bewußtsein und Gebrauch der Kirche fortlebendes Urevangelium noch 36 Agrapha, Ropes will nur mehr 14 als wahrscheinlich echt gelten lassen; auch die letztere Zahl ist entschieden zu hoch gegriffen.

¹ In „*Theol. Studien und Kritiken*“ 78, 1905, 202 ff.

A. Resch, *Agrapha*, außerkanonische Evangelienfragmente, in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt und quellenkritisch untersucht: *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 5, 4, Leipzig 1889; 2. Aufl. u. d. T.: *Agrapha*, außerkanonische Schriftfragmente: *Texte und Untersuchungen* usf. 30, 3—4, Leipzig 1906. Vgl. auch die Zusammenstellung bei Prenschen, *Antilegomena*?, Gießen 1905, 26 ff.; 152 ff. J. H. Ropes, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*. Eine kritische Bearbeitung des von A. Resch gesammelten *Materials: Texte und Untersuchungen* usf. 14, 2, Leipzig 1896. Ropes, *The so-called Agrapha: The American Journal of Theology* 1, 1897, 758—776. A. Harnack, *Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1904, 170 bis 208. E. Klostermann, *Zu den Agrapha: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 6, 1905, 104—106. A. Jacoby, *Agrapha: ebd.* 13, 1912, 161 bis 164. A. Uckelov, *Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen: Bibl. Zeit- und Streitfragen* 7, 3, Groß-Lichterfelde 1911.

10. Die Anfänge der Pilatusliteratur. — Die in den kanonischen Evangelien niedergelegte Leidensgeschichte des Herrn ist sehr häufig zum Gegenstande besonderer, sagenhafter und tendenziöser Bearbeitungen gemacht worden. Den Mittelpunkt dieser Literatur bildet Pilatus als der Vertreter der römischen Obrigkeit an der Wiege des Christentums. Pilatus selbst soll Zeugnis für den göttlichen Ursprung des Christentums ablegen, ein Gedanke, welcher sich auch in der Darstellung des Petrus-evangeliums wirksam zeigte (Abs. 5).

Vielleicht ist eine derartige Pilatusschrift schon Justin dem Märtyrer bekannt gewesen. Er erlaubt sich, in seiner ersten Apologie die römischen Kaiser sowohl bezüglich des Kreuzestodes des Herrn als auch bezüglich seiner Wundertaten auf die Akten des Prozesses unter Pilatus zu verweisen (*ἀνάσθη μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπιὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων*, *Apol.* 1, 35; ganz ebenso e. 48; vgl. auch e. 38). Möglich, daß er eine bestimmte, in der Öffentlichkeit umlaufende Darstellung der Prozeßverhandlungen im Auge hat, von welcher anzunehmen sein würde, daß sie von christlicher Hand zu apologetischen Zwecken verfaßt war¹. Entschieden wahrscheinlicher aber ist es, daß die Äußerungen Justins nur von der Voraussetzung eingegeben sind, es seien, römischem Brauche entsprechend, Akten des Prozesses des Herrn mitsamt einer Schilderung seiner Tätigkeit im kaiserlichen Archive zu Rom hinterlegt gewesen². Kurz vorher beruft sich Justinus bezüglich der Geburt des Herrn zu Bethlehchem mit derselben Wendung auf Tabellen des Zensus unter Quirinius (*μαθεῖν ἀνάσθη ἐκ τῶν*

¹ So auch v. Schubert, *Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments*. Berlin 1893, 176 f.

² So namentlich Lipsius, *Die Pilatusakten*, Kiel 1871, 18 f. Ebenso Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 609 ff.

ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κῶργίου. Apol. 1, 34), Tabellen, welche wohl jedenfalls nur in der Einbildung Justins existiert haben. Ganz ähnlich dürfte es sich mit den sonst völlig unbezeugten Akten verhalten.

Tertullian gedenkt eines Berichtes des Pilatus an Kaiser Tiberius über Christus und glaubt auf Grund dieses Berichtes Pilatus als Anhänger des Christentums bezeichnen zu dürfen. Eine Skizze der Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Herrn beschließt er (Apol. 21) mit den Worten: „Ea omnia super Christo Pilatus, et ipse iam pro sua conscientia Christianus, Caesari tunc Tiberio nuntiavit.“ Anderswo (Apol. 5) weiß er noch mitzuteilen, daß Kaiser Tiberius den erhaltenen Bericht dem römischen Senate unterbreitet habe und trotz der ablehnenden Haltung des Senates bei seinem günstigen Urteile über die Christen verblieben und gegen die Ankläger derselben mit Strafandrohungen vorgegangen sei. Daß Tertullian ein Schriftstück unter des Pilatus Namen in Händen gehabt oder doch selbst gekannt hat, möchte ich nicht bezweifeln¹. Ob dieses Schriftstück in irgend welcher Form noch vorliegt, muß dahingestellt bleiben. Unter dem Titel eines Berichtes des Pilatus an den Kaiser sind verschiedene Dokumente überliefert, deren Inhalt den Andeutungen Tertullians bald mehr, bald weniger entsprechen würde. Als das älteste Stück dieser Art betrachtet Lipsius wohl mit Recht jenen Brief des Pilatus an Kaiser Claudius, welcher den leider nicht sicher zu datierenden Akten des Petrus und des Paulus (§ 43, 5) einverleibt ist². Abgesehen von der Adresse, würde dieser Brief den auf Grund der Angaben Tertullians zu stellenden Anforderungen durchaus gerecht werden, indem derselbe gleichfalls von den Wundertaten Jesu, seiner Kreuzigung und seiner Auferstehung handelt, die Bosheit der Juden an den Pranger stellt und den Kaiser vor den Lügenreden der Juden warnt. Doch bleibt die Identität dieses Briefes oder einer älteren Grundschrift mit dem von Tertullian erwähnten Berichte immer nur eine Möglichkeit³.

Tatsache ist, daß zur Zeit der Christenverfolgung unter Maximinus Daza. 311 oder 312, die Staatsregierung gefälschte Pilatusakten verbreiten ließ, um den Stifter des Christentums dem Gespötte preiszu-

¹ Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 604 ff, trägt kein Bedenken, zu behaupten, Tertullian habe lediglich aus den vorhin angeführten Stellen bei Justinus das Vorhandensein eines solchen Schriftstückes erschlossen.

² Siche Lipsius, *Die Pilatusakten* 17 f. Vgl. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 2, 1, Braunschweig 1887, 365. Inzwischen hat Lipsius selbst die Akten des Petrus und des Paulus von neuem herausgegeben in „*Acta apostolorum apocrypha*“. Ediderunt Lipsius et Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 118–222.

³ Nach Harnack a. a. O. 2, 1, 607 ff soll dieser Brief vielmehr erst aus Anlaß und nach Mafgabe der Worte Tertullians (Apol. 21) verfaßt sein.

geben. „Sie erdichteten“, schreibt Eusebius (Hist. eccl. 9, 5, 1), „Akten des Pilatus und unseres Erlösers (*Πράξεις καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἑπομνήματα*), voll von allerlei Lästereien gegen Christus, und schickten dieselben nach dem Willen des Herrschers in seinem ganzen Reiche umher, mit dem Befehle, daß sie allerorten, auf dem Lande wie in den Städten, durch öffentlichen Anschlag zur allgemeinen Kenntnis gebracht und von den Lehrern als Schulbuch verwendet und von den Kindern auswendig gelernt würden.“¹ Dieses heidnische Pamphlet, über welches keine weiteren Zeugnisse vorliegen, mag den Anstoß gegeben haben zur Abfassung christlicher Pilatusakten, wie sie uns zuerst bei Epiphanius (Haer. 50, 1) entgegenreten. Seine kurzen Zitate sind freilich nicht geeignet, Anlage und Haltung der christlichen *Ἔκτα Πιλάτου* erkennen zu lassen. In späterer Bearbeitung aber scheint die Schrift auch heute noch vorzuliegen.

Unter verschiedenen Titeln und in verschiedenen Sprachen hat sich ein längerer Bericht über den Prozeß und den Tod, die Auferstehung und die Höllenfahrt Jesu erhalten, welcher aus der Feder des Synedristen Nikodemus geflossen sein will, daher bei den Lateinern seit dem 13. Jahrhundert „Evangelium Nicodemi“, jetzt gewöhnlich „Pilatusakten“ genannt. Er verfolgt die offenkundige Absicht, darzutun, daß nicht nur der römische Prokurator durch ein umständliches Gerichtsverfahren von der Unschuld Jesu überzeugt worden sei, sondern daß auch die jüdischen Volksoberrn, durch zahlreiche und handgreifliche Beweise überführt, die Auferstehung Jesu als eine unzweifelhafte Tatsache hätten anerkennen müssen. Die älteste Rezension des Berichtes, in griechischer Sprache verfaßt, stammt allem Anschein nach aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts². Sie umschließt aber Quellen- oder Grundschriften aus früherer Zeit. Der erste Teil des Ganzen, den Prozeß vor Pilatus sowie die Kreuzigung und das Begräbnis betreffend (c. 1—11), dürfte sich im wesentlichen decken mit den Pilatusakten, welche Epiphanius in Händen hatte. Ein zweiter Teil macht Mitteilung über Verhandlungen, welche im Schoße des Synedriums gepflogen wurden und die Tatsächlichkeit der Auferstehung ergaben (c. 12 bis 16). Ein dritter und letzter Teil³ handelt über die Aussagen zweier

¹ Vgl. Eus., Hist. eccl. 9, 7, 1; 1, 9, 3 u. 11, 9.

² Die verwirrten Angaben des Prologs, auf welche diese Altersbestimmung sich gründet, werden von Lipsius, Die Pilatusakten, Kiel 1871, II ff. auf das Jahr 425, von Mommsen in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 3, 1902, 198 auf das Jahr 440 gedeutet.

³ In der Ausgabe Tischendorfs, Evangelia apocrypha², Lipsiae 1876, brechen die zwei griechischen Rezensionen der „Acta Pilati“ mit c. 16 ab (S. 286 bzw. 322), worauf dann als selbständige Schrift ein „Evangelium Nicodemi, pars 2. sive Descensus Christi ad inferos“ folgt. Dieser „Descensus“ ist vielmehr der Schlußteil der Acta, und zwar in der vorliegenden Form der Schlußteil der zweiten griechischen

von den Toten Auferweckten, welche Zeugen von der Höllenfahrt Jesu und seiner Taten in der Unterwelt waren. Dieser letzte Teil, literarisch-ästhetisch betrachtet der Schmuck und die Krone des Ganzen, ist nur lose an das Voraufgehende angereiht und wahrscheinlich einer selbständigen Quelle entnommen, welche sich freilich sonst nicht mehr nachweisen läßt¹.

Andere Pilatusschriften, „Anaphora Pilati“, d. i. Bericht des Pilatus an den Kaiser, „Paradosis Pilati“, d. i. Verurteilung des Pilatus durch den Kaiser, usf., sind durchweg noch jüngeren Datums als die Pilatusakten.

Die erhaltene Pilatusliteratur ist im wesentlichen zusammengestellt bei de Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, ed. 2, Lipsiae 1876, 210—486; vgl. Proleg. LV—LXXXVIII. Hier finden sich folgende Schriften: „Acta Pilati“ (griechisch in zwei Rezensionen), „Evangelium Nicodemi, pars 2, sive Descensus Christi ad inferos“ (griechisch), „Gesta Pilati“ (lateinisch), „Evangelium Nicodemi, pars 2, sive Descensus Christi ad inferos“ (lateinisch in zwei Rezensionen), „Epistola Pontii Pilati ad Romanum Imperatorem“ (lateinisch), „Anaphora Pilati“ (griechisch in zwei Rezensionen), „Paradosis Pilati“ (griechisch), „Mors Pilati“ (lateinisch), „Narratio Josephi“ (griechisch), „Vindicta Salvatoris“ (lateinisch). — Eine dringend nötige neue Ausgabe dieser Schriften hat E. v. Dobschütz in Angriff genommen. Über eine neuentdeckte griechische Handschrift der „Acta Pilati“ oder des „Evangelium Nicodemi“ berichtete K. Lake, *Texts from Mounth Athos*, in „*Studia biblica et ecclesiastica*“ 5, 2, Oxford 1902, 152—163. Einen neuen griechischen Text, welcher die „Anaphora Pilati“ und die „Paradosis Pilati“ inhaltlich in sich vereinigt, veröffentlichte G. F. Abbott, *The report and death of Pilate: The Journal of Theol. Studies* 4, 1903, 83—86. Ein bei v. Tischendorf fehlender Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes und ein gleichfalls bei v. Tischendorf fehlender Brief des Tiberius an Pilatus wurden griechisch ediert von M. Rh. James, *Apocrypha anecdota. Ser. 2*, Cambridge 1897, 65—70 und 77—81. Der Brief des Tiberius an Pilatus war auch früher schon griechisch herausgegeben worden, der Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes war bis dahin nur syrisch bekannt.

Eine syrische Version der Pilatusakten ward erst herausgegeben und ins Lateinische übersetzt durch Patriarch J. E. Rahmani, *Apocryphi hypomnemata Domini nostri seu Acta Pilati, antiqua versio syriaca*, Monte Libano 1908: *Studia Syriaca* 2. Eine deutsche Übersetzung der syrischen Version liefert J. Sedláček, *Neue Pilatusakten, besprochen und übersetzt*, aus „*Sitzungsberichte der böhm. Gesellsch. der Wiss.*“, Prag 1908. — Die „Anaphora Pilati“ und die „Paradosis Pilati“ sind in einer syrischen und zwei arabischen Rezensionen herausgegeben worden von M. Dunlop Gibson,

Rezension der Acta. Diese zweite Rezension ist auch die ursprünglichere und hätte deshalb an die erste Stelle gerückt werden sollen. Siehe v. Dobschütz in „*Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.*“ 3, 1902, 90.

¹ Die zwei von den Toten auferweckten Zeugen erhalten die Namen Leucius und Charinus. Aus dem früher, § 41, 3, erwähnten Leucius Charinus sind zwei Personen gemacht worden. Die Namen selbst aber dürften auf gnostischen Ursprung der in dem letzten Teile der Acta benutzten Quelle hinweisen.

Apoerypha Sinaitica: Studia Sinaitica 5, London 1896. Der syrische und wahrscheinlich auch die beiden arabischen Texte sind direkt aus dem Griechischen geflossen, und die eine der beiden arabischen Handschriften (die Anaphora und im Anschluß an sie die Paradosis enthaltend) ist datiert und stammt aus dem Jahre 799. Es geht also nicht mehr an, den griechischen Text der Anaphora und der Paradosis „ins Mittelalter“ zu verweisen (Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 23). — Eines syrisch und armenisch überlieferten Schreibens des Bischofs Jakobus von Jerusalem an Quadratus, welches sich um einen angeblich vor kurzem abgegangenen Bericht des Pilatus an Tiberius dreht, ist oben § 15. S. 187, gedacht worden. — Eine Sammlung armenischer Pilatusschriften haben die Mechitaristen von San Lazzaro 1898 zu Venedig herausgegeben, s. P. Vetter in „Lit. Rundschau“ 1901, 259 f.

Über die Pilatusliteratur handeln R. A. Lipsius, Die Pilatusakten kritisch untersucht, Kiel 1871, 4^o; neue, vermehrte Ausgabe 1886. H. v. Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments, Berlin 1893, 175—190. J. Rendel-Harris, The Homeric Centones and the Acts of Pilate, London 1898, 8^o. (Nach Rendel-Harris wären die erhaltenen Pilatusakten die Prosabearbeitung eines altchristlichen Evangeliums in Homerversen. Gegen diese allzu originelle These siehe v. Dobschütz in „Theol. Literaturzeitung“ 1899, 333 ff.) E. v. Dobschütz, Der Prozeß Jesu nach den „Acta Pilati“: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usw. 3, 1902, 89—114. Th. Mommsen, Die Pilatusakten: ebd. 198—205. A. Stülcken bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 74—76; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 143—153.

§ 43. Apokryphe Apostelgeschichten.

- (1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. 2. Die Akten des Petrus.
3. Die Akten des Paulus. 4. Die Akten des Paulus und der Thekla. 5. Die Akten des Petrus und des Paulus. 6. Die Akten des Andreas. 7. Die Akten des Johannes.
8. Die Akten des Thomas. 9. Die Akten des Philippus. 10. Die Akten des Matthäus.
11. Die Thaddäuslegende.)

1. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. — Klemens von Alexandrien führt zu wiederholten Malen Worte eines Buches an, welches den Titel trug: *Ἡζερων ζήρογγια*¹. Ohne sich über die Autorität und die Herkunft dieses Buches näher auszusprechen, behandelt Klemens dasselbe als eine durchaus glaubwürdige Quelle der Lehre des Apostelfürsten. In derselben Weise und mit der gleichen Hochachtung hat, wie wir von Origenes (Comm. in Ioan. t. 13, 17)² erfahren, auch schon der Gnostiker Herakleon, etwa 160—170, in einer nicht auf uns gekommenen Schrift das *Ἡζερων ζήρογγια* angezogen und

¹ Clem. Alex., Strom. 1, 29, 182; 2, 15, 68; 6, 5, 39 42 u. 6, 48 u. 15, 128; Eclog. proph. 58. Anderswo zitiert Klemens Stellen des Buches, ohne Nennung des Titels, als Worte Petri. Siehe die Sammlung der Zitate bei v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht, Leipzig 1893, 18 ff.; vgl. 8 ff.

² Bei Migne, PP. Gr. 14, 424 ff.; ed. Preuschen 241. Zur Kritik der Stelle vgl. Brooke, The fragments of Heracleon, Cambridge 1891, 78 f.; vgl. 30.

verwertet. Origenes glaubte vorsichtiger sein zu müssen. Er lehnt es zwar ab, in eine umständliche Untersuchung darüber einzutreten, ob das Buch echt oder unecht oder gemischten Charakters sei (*μικτόν*, wohl so viel als mit unechten oder häretischen Zusätzen versehen), will auch die Möglichkeit der Echtheit nicht in Abrede ziehen, stellt aber dieser Möglichkeit als mindestens gleichberechtigt die Annahme völliger Unechtheit gegenüber. Eusebius (Hist. eccl. 3, 3, 2) hat das Buch mit Entschiedenheit als apokryph verworfen, und in der Folge wird die „Predigt des Petrus“, unter diesem Titel wenigstens, nur noch bei solchen Schriftstellern erwähnt, welche aus Eusebius schöpfen, wie bei Hieronymus (De vir. ill. 1: praedicationis. sc. Petri, liber). Wahrscheinlich ist indessen die in den „Sacra Parallela“ des Johannes von Damaskus auftretende *Ἡέζρον διδασκαλία* oder *διδασκαλία Ἡέζρον*¹ nichts anderes gewesen als die Predigt des Petrus. Die Bezeichnung *Ἡέζρον διδασκαλία* hat vielleicht schon Origenes an einer jetzt freilich nur noch lateinisch vorliegenden Stelle (De princ. praef. n. 8) gebraucht. Unter der hier genannten „Petri doctrina“ ist vermutlich die Predigt des Petrus verstanden, und „Petri doctrina“ mag im Griechischen *Ἡέζρον διδασκαλία* gelautet haben.

Ein greifbares Bild der zu Grunde gegangenen Schrift läßt sich den dürftigen und zusammenhanglosen Resten nicht mehr entnehmen. Wie es scheint, hat dieselbe von Petrus selbst verfaßt sein wollen und nicht etwa einen von anderer Hand niedergeschriebenen Bericht über die Predigt des Petrus dargeboten. Den Inhalt aber bildete wohl nicht ein einzelner Lehrvortrag des Apostelfürsten, sondern eine Reihe von Predigten, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten worden sein sollten. Dem Singular *κίρυγμα* eignet fast regelmäßig kollektiver Sinn², und ähnlich verhält es sich mit dem Worte *διδασκαλία*. Die Texte der Predigten endlich werden durch einen Faden historischer Erzählung verbunden gewesen sein, und diese Erzählung wird die Missionsreisen des Predigers zum Gegenstande gehabt haben. Die Predigt des Petrus hätte demnach einen nach Analogie der kanonischen Apostelgeschichte angelegten Bericht über die Missionstätigkeit des hl. Petrus dargestellt.

In den erhaltenen Fragmenten erscheint Petrus vorwiegend als Heidenmissionär. Er beruft sich auf einen Auftrag des Herrn an die Apostel: „Nach zwölf Jahren (aber) zieht in die Welt hinaus,

¹ Bei Migne, PP. Gr. 95, 1157 1461. Über die in den Handschriften schwankende Aufschrift der zwei Zitate s. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht 106 ff; Hüll, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den „Sacra Parallela“, Leipzig 1899, 234.

² Vgl. etwa aus dem Neuen Testamente 1 Kor 2, 4 (*ὁ λόγος μου καὶ τὸ κίρυγμα μου*) und 15, 14 (*τὸ κίρυγμα ἡρώδης*).

damit nicht jemand sage: wir haben es nicht gehört“ (Clem. Al., Strom. 6, 5, 43). Der Mahnung, den wahren Gott nicht nach Weise der Heiden zu verehren, läßt er die Worte folgen: „Verehrt ihn aber auch nicht nach Weise der Juden; denn auch diese, wengleich sie allein den wahren Gott zu kennen meinen, sind unverständlich, indem sie Engeln und Erzengeln, Monat und Mond dienen, und wenn der Mond nicht scheint, den sog. ersten Sabbat nicht feiern, noch auch Neumond feiern noch die ungesäuerten Brote noch das (Pfingst-) Fest noch den großen (Versöhnungs-) Tag“ (a. a. O. 6, 5, 41).

Aus dem Mangel an Spuren häretischer Sonderlehren in den überlieferten Bruchstücken darf wohl auf katholischen Ursprung des Buches geschlossen werden. Vielleicht ist es die Äußerung des hl. Petrus über ein seinen Tod überdauerndes Denkmal seiner apostolischen Predigt (2 Petr 1, 15) gewesen, welche den Anlaß zur Abfassung gab. Mag auch dieses Denkmal unzweifelhaft in dem zweiten Petrusbriefe selbst zu erkennen sein, so ist doch die Ansicht, der Apostel spreche von einer andern, später erst abzufassenden Schrift, auch heute noch nicht völlig ausgestorben. Bei Bestimmung der Abfassungszeit des Buches muß als terminus a quo der Tod des hl. Petrus, als terminus ad quem die Mitte des 2. Jahrhunderts gelten¹. v. Dobschütz und Hilgenfeld haben die Entstehung des Buches übereinstimmend in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts verlegt². Als mutmaßliches Vaterland bezeichnete v. Dobschütz Ägypten, Hilgenfeld Griechenland³.

Eine „Predigt des Paulus“, Pauli praedicatio, ist einzig und allein durch die den Werken Cyprians beigegebene und aus Cyprians Zeit stammende Schrift „De rebaptismate“ bezeugt. Laut dieser Schrift (c. 17)⁴ enthielt die Predigt des Paulus eine Reihe „abgeschmackter und schmähhlicher Erdichtungen“, darunter die „durchaus schriftwidrigen Behauptungen“, Christus habe sich eigener Sünden angeklagt und sei fast gegen seinen Willen durch seine Mutter Maria zum Empfange der Johannestaufe gedrängt worden, bei der Taufe Christi sei

¹ Die Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Herakleons, welcher die Predigt des Petrus, wie vorhin bemerkt, bereits zitiert hat, ist allerdings nicht genau zu bestimmen. Es kommt jedoch hinzu, daß auch Aristides von Athen in seiner an Antoninus Pius (138—161) gerichteten Apologie die Predigt des Petrus zwar nicht namentlich anführt, aber vielleicht stillschweigend benutzt. Siehe oben § 16, 2. S. 196. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob auch schon bei Ignatius von Antiochien (Smyrn. 3, 2) eine Spur der Predigt des Petrus vorliegt; wahrscheinlich schöpft Ignatius sein apokryphes Zitat aus dem „Hebräerevangelium“. Siehe § 42, 2. S. 516

² v. Dobschütz a. a. O. 67; Hilgenfeld in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 1893, 2, 541.

³ v. Dobschütz a. a. O. 73; Hilgenfeld a. a. O. 541.

⁴ S. Cypr. opp., ed. Hartel, 3, 90.

Feuer über dem Wasser erschienen, Petrus und Paulus hätten sich erst in Rom kennen gelernt.

Manche Forscher, in neuester Zeit namentlich Hilgenfeld, haben die Predigt des Paulus mit der Predigt des Petrus identifizieren bzw. zu einer einzigen Schrift verschmelzen wollen: neben Petrus sei auch Paulus als Prediger eingeführt worden und der ursprüngliche Titel habe wahrscheinlich *Ἡέτρον καὶ Παύλον κήρυγμα* gelautet. Diese Vermutung ruht auf sehr hinfälligen Stützen¹. In den Fragmenten der Predigt des Petrus findet sich auch nicht der leiseste Anklang an einen jener Sätze der Predigt des Paulus. Allem Anscheine nach sind unter der Predigt des Paulus die „Akten des Paulus“ (Abs. 3) zu verstehen.

Die Überbleibsel der Predigt des Petrus und der Predigt des Paulus sind gesammelt und geordnet bei A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 51—65. Eine ausführliche Erörterung der einzelnen Fragmente gibt E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri* kritisch untersucht, Leipzig 1893: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 11, 1. Vgl. dazu Hilgenfeld, *Das Κήρυγμα Ἡέτρον (καὶ Παύλου)*: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 1893, 2, 518—541. Siehe auch Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 820—832; vgl. 879 881 bis 885. E. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 25—28 29; 2, 1, 472 bis 474. E. Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 168 bis 171; *Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tüb. 1904, 239—247.

Die *Ἡέτρον κηρύγματα*, welche den sog. Klementinen zu Grunde liegen wollen, haben mit der in Rede stehenden Predigt des Petrus nur den Namen gemein. Sie werden anlässlich der Klementinen zu besprechen sein.

Die syrische „Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom“, welche W. Cureton, *Ancient Syriae Documents*, London 1864, 4^o, herausgab (S. 35 bis 41 des syrischen Textes) und ins Englische übersetzte (35—41 des englischen Textes), enthält eine Predigt über die Gottheit Christi nebst Mitteilungen über die Missionstätigkeit und das Martyrium des hl. Petrus und ist wohl erst im 5. Jahrhundert auf syrischem Boden entstanden. Siehe Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 2, 1, Braunschweig 1887, 206 f.; A. Baumstark, *Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche*, Leipzig 1902, 38—40; P. Peeters, *Note sur la légende des apôtres S. Pierre et S. Paul dans la littérature syrienne*, in „*Analecta Bolland.*“ 21, 1902, 129—133.

2. Die Akten des Petrus. — Die „Akten (*πράξεις*) des Petrus“ sind in ihrer ursprünglichen Gestalt eine ausführliche Erzählung über die Taten und Leiden des Apostelfürsten gewesen, welche sehr wahr-

¹ Man beruft sich auf das Zitat bei Klemens von Alexandrien, *Strom.* 6, 5, 42: *ἀηλώσει πρὸς τῷ Ἡέτρον κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παύλος* . . . (indem man *πρὸς* = *ἐν* faßt, während es so viel als „neben“, „außer“ ist), und auf die Angabe bei Laktantius, *Div. Institut.* 4, 21, 2: „*Petrus et Paulus Romae praedicaverunt, et ea praedicatio in memoriam scripta permansit*“ . . . Das von Klemens angeführte Pauluswort ist vielleicht den Paulusakten (Abs. 3) entnommen und die von Laktantius angezogene Schrift mag auch in den Paulusakten zu suchen sein.

scheinlich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts von gnostischer Hand geschrieben war. Ansehnliche Überreste des Werkes haben sich bis auf unsere Tage gerettet und sind 1891 durch Lipsius allgemein zugänglich gemacht worden. Ein Bruchstück des griechischen Originaltextes hat sich in dem *μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* erhalten, von welchem bisher zwei vielfach voneinander abweichende Handschriften bekannt wurden (ein Codex Patmius saec. IX und ein Codex Batopedianus saec. X/XI). Eben dieses Stück liegt auch in einer durch rhetorische Zutaten erweiterten lateinischen Übersetzung unter dem Titel „Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum“ vor und ist außerdem in syrischer, armenischer, altslavischer, koptischer (sahidischer), arabischer und äthiopischer Bearbeitung nachgewiesen worden. Ohne Zweifel hat dieser Bericht über das Martyrium des hl. Petrus den Schluß der Akten gebildet. Aber auch der frühere Teil des Werkes ist nicht gänzlich zu Grunde gegangen. Die jüngere der beiden griechischen Handschriften bietet außer dem Berichte über das Martyrium auch einige Seiten der vorangegangenen Erzählung, und ein größerer, früher anhebender Abschnitt dieser Erzählung mitsamt dem Berichte über das Martyrium ist in einer alten und recht ungeschlachten lateinischen Übersetzung aus einem Codex Vercellensis saec. VII ans Licht gezogen worden, nach dem Inhalte „Actus Petri cum Simone“ oder nach dem Fundorte „Actus Vercellenses“ genannt¹. Schmidt glaubte den Fragmentenbestand erweitern zu können durch Einfügung eines nur koptisch mit der Unterschrift *πρωτίστis Πέτρου* überlieferten Stückes, in welchem berichtet wird, wie Petrus seine jungfräuliche Tochter von langwieriger Krankheit heilt, dann aber wieder in die Krankheit zurückfallen läßt. Ficker und Erbes haben, wie es scheint, mit Recht gegen die Zugehörigkeit dieser *πρωτίστis Πέτρου* zu den alten Petrusakten Einspruch erhoben².

Vermutlich haben die Petrusakten eine unmittelbar an die kanonische Apostelgeschichte anknüpfende Fortsetzung und Ergänzung darbieten wollen. Die „Actus Petri cum Simone“, welche nach dem Gesagten den beträchtlichsten Rest des ehemaligen Ganzen bieten, beginnen mit dem Abschiede des nach Spanien reisenden Apostels

¹ Lipsius versuchte es wahrscheinlich zu machen, daß das griechische *μαρτύριον* eine Rückübersetzung aus dem lateinischen, und zwar aus derjenigen lateinischen Übersetzung sei, welche in den „Actus Petri cum Simone“ sich teilweise erhalten hat: s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten usf. 2. 1, 119 ff.; vgl. Acta apost. apoer., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Proleg. xvii. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß das *μαρτύριον* als Fragment des griechischen Originaltextes gelten muß, desselben Textes, welcher die Vorlage der beiden lateinischen Übersetzungen, Martyrium und Actus, bildete; s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 834 ff.

² Ficker bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 397 ff. Erbes in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 32, 1911, 353 ff.

Paulus von den Christen zu Rom. Schon wenige Tage nach der Abreise des hl. Paulus entsteht in der römischen Christengemeinde, aus Anlaß der Zauberkünste des in Rom weilenden Simon Magus, große Aufregung und Verwirrung, und auf Weisung des Herrn eilt Petrus von Jerusalem, wo er sich zwölf Jahre lang aufgehalten hatte¹, nach Rom. Dort mahnt er zur Standhaftigkeit im Glauben, bekräftigt sein Wort durch die unglaublichsten Wunder und geht namentlich auch aus verschiedenen Wunderwettkämpfen mit Simon Magus als glorreicher Sieger hervor. Schließlich erklärt Simon den Römern, er werde zum Erweise seiner Wundermacht am nächsten Tage zu seinem Vater gen Himmel fahren. Er schwingt sich auch wirklich in die Lüfte, stürzt dann aber auf das Gebet des hl. Petrus hin zu Boden und bricht sein Bein in drei Stücke. Auf einer Bahre wird er von Rom nach Aricia und einige Tage später nach Terracina verbracht, woselbst er seinen Geist aushaucht. An diese Erzählung über das Ende des Magiers reiht sich sofort der Bericht über das Martyrium des hl. Petrus an. Petrus predigt mit großem Erfolge von der Keuschheit und veranlaßt viele römische Frauen, den ehelichen Umgang mit ihren Männern abzubrechen. Die Männer schwören dem Apostel Rache, und auf die inständigen Bitten seiner Freunde hin will Petrus aus Rom fliehen. Am Tore der Stadt begegnet ihm der Herr. Petrus fragt: „Herr, wo gehst du hin?“ und erhält die Antwort: „Ich gehe nach Rom, mich krenzigen zu lassen.“ Petrus versteht diesen Wink, kehrt entschlossen um und wird nun von dem Stadtpräfecten Agrippa, welchem er vier Konkubinen abwendig gemacht hatte, wegen Atheismus (ἐπὶ αἰτίῃ ἀθεότητος) zum Kreuzestode verurteilt. Er treibt selbst die Henker zur Eile an und bittet sie, ihn mit dem Kopfe nach unten zu krenzigen. In seiner letzten Stunde offenbart er noch das Geheimnis der gesamten Natur (τῆς ἀπόσεως φύσεως τὸ μυστήριον), indem er in längerer Rede die Symbolik des Kreuzes sowie der umgekehrten und der aufrechten Kreuzigung entwickelt. Kaiser Nero wird durch die Nachricht von der erfolgten Kreuzigung des Apostels in großen Zorn versetzt, weil er dem Toten noch weit ürgere Qualen zgedacht hatte. Durch eine nächtliche Vision aber wird er so eingeschüchtert, daß er die Christen fürderhin in Ruhe läßt.

Wie in jener Rede über die Symbolik des Kreuzes, so kommt auch an manchen andern Stellen der gnostische Charakter des Werkes deutlich zum Ausdruck. Die auf uns gekommenen Bruchstücke werden zwar wohl sämtlich einer katholischen Zensur unterstellt worden sein, welche wenigstens die grübsten Anstöße beseitigte. Es wird aber

¹ Adimpletis duodecim annis, Actus Petri c. 5 (Acta apost. apoer., ed. Lipsius et Bonnet 1, 49). Zu dieser Zeitangabe vgl. das vorhin, Abs. 1, S. 548 f, aus der Predigt des Petrus angeführte Wort des Herrn an die Apostel.

auch jetzt noch dem Doketismus das Wort geredet¹, es wird jeder, auch der eheliche Geschlechtsverkehr verpönt², und als Elemente des eucharistischen Opfers werden Brot und Wasser genannt³. Dazu kommen auffällige Berührungen mit andern gnostischen Schriften, insbesondere den gnostischen Johannesakten, sowie mehrfache Berufungen auf Apokryphen, namentlich solche, welche nachweislich in gnostischen Kreisen verbreitet waren⁴.

Ist nun mit dem gnostischen Ursprunge des Werkes⁵ zugleich auch schon das hohe Alter desselben erwiesen, so bleibt doch die genauere Ermittlung der Entstehungszeit mit eigentümlichen Schwierigkeiten verknüpft. Es fehlen die Mittel, zu entscheiden, ob und inwieweit die von Kirchenschriftstellern der ältesten Zeit gelegentlich angeführten Züge aus dem Leben des Apostelfürsten den in Rede stehenden Akten entlehnt sind oder nicht. Allgemein anerkannt wird, daß Kommodian um 260 diese Akten benutzt hat⁶, wengleich auch er seine Quelle nicht nennt. Erst Eusebius vielmehr führt das Werk mit Namen an (*ἡρώδης ἱετρού*, Hist. eccl. 3, 3, 2) und bezeichnet es als ein Erzeugnis ketzerischen Geistes (vgl. Hier., De vir. ill. 1). Lipsius und Zahn berechnen die Abfassungszeit auf die Jahre 160 bis 170 und identifizieren den Verfasser, auf Grund der Ähnlichkeit des Gedankens wie des Ausdrucks, mit dem Verfasser der gnostischen Johannesakten (Abs. 7). Eine äußere Stütze für diese Identifizierung bietet das Zeugnis des Papstes Innozenz I. (Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7), laut welchem die Petrusakten und die Johannesakten von dem früher genannten Leucius (§ 41, 3) verfaßt sind. James hat neue innere Gründe für die einheitliche Herkunft dieser beiden Akten beigebracht⁷. Der Bischof Linus, von welchem das „Martyrium beati Petri apostoli“ herrühren will, ist ohne Zweifel der erste Nachfolger

¹ Actus Petri c. 20 von Christus: manducavit et bibit propter nos, ipse neque esuriens neque sitiens, bainlavit (plagas?) et impropria passus est propter nos, mortuus est et resurrexit nostri causa.

² Das Martyrium des Apostels wird, wie bemerkt, auf den Eindruck zurückgeführt, welchen seine Predigt vom enthaltsamen Leben auf römische Frauen machte.

³ Actus Petri c. 2: Obtulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua.

⁴ Näheres bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 2. 1, 265—270.

⁵ Im Widerspruch mit Lipsius und Zahn vindiziert Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 553 ff. den Petrusakten einen „katholischen Charakter“. Später, a. a. O. 2, 2, 170, hat er dieselben „vulgär-christlich“ genannt.

⁶ Anschlaggebend ist der Vers über den im Auftrage des hl. Petrus zu Simon Magus redenden Hund bei Kommodian, Carm. apolog. 626, ed. Dombart. Dieser Vers entspricht ganz genau der Erzählung der Actus Petri c. 9.

⁷ James, Apocrypha anecdota. Ser. 2, Cambridge 1897. xxiv ff. — Harnack, Schmidt, Erbes verweisen die Petrusakten in den Anfang des 3. Jahrhunderts. Erbes, in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ 32, 1911, 161 ff. läßt sie zur Zeit des Papstes Kallistus und des Kaisers Caracalla, also um 215, zu Rom geschrieben sein.

des hl. Petrus auf dem römischen Bischofsstuhle (Iren., Adv. haer. 3, 3. 3). In Wahrheit mag diese lateinische Bearbeitung etwa im 6. Jahrhundert zu Rom entstanden sein.

Die Fragmente der Petrusakten sind von Lipsius herausgegeben worden in „Acta apostolorum apocrypha“, ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 78—102: „Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτροου“ (nach den beiden im Text genannten Handschriften, mit Benutzung der altslavischen und der koptischen Übersetzung); 1—22: „Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum“ (auf Grund reichen handschriftlichen Materials); 45—103: „Actus Petri cum Simone“ (nach dem Cod. Vercellensis saec. VII). Diese Actus erschienen hier zum erstenmal. Über Handschriften und Ausgaben der altslavischen, der koptischen, der arabischen und der äthiopischen Version des griechischen „Martyriums“ s. Lipsius, Proleg. LIV f. Eine syrische Version veröffentlichte F. Nau, La version syriaque inédite des martyres de St. Pierre, St. Paul et St. Luc, d'après un manuscrit du 10^e siècle: Revue de l'Orient chrétien 3, 1898, 39—57. Vgl. zu derselben A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, Leipzig 1902, 32—34. Eine armenische Version ward von P. Vetter in „Oriens Christianus“ 2, 1901, 217—239, und wiederum von den Mechitaristen zu San Lazzaro in ihrer Sammlung apokrypher armenischer Apostelgeschichten, Venedig 1904, herausgegeben. Die koptische Πράξις Πέτροου, deren Zugehörigkeit, wie gesagt, bestritten ist, bei C. Schmidt, Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur, nebst einem neuentdeckten Fragment, untersucht, Leipzig 1903: Texte und Untersuchungen usf. 24, 1. Vgl. noch die kleinen lateinischen Bruchstücke bei D. de Bruyne, Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Élie: Rev. Bénéd. 25, 1908, 149—160.

Über die Petrusakten handeln R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, Braunschweig 1887, 85—284; Ergänzungsheft, 1890, 34—47. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 832—855. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 131—134 (Preuschen); 2, 1, 549—560; 2, 2, 170—173. G. Ficker, Die Petrusakten, Beiträge zu ihrem Verständnis, Leipzig 1903, 8^o. Ders. bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 383—423; Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 395—491. A. Hilgenfeld, Die alten Actus Petri: Zeitschr. f. wiss. Theol. 46, 1903, 322—341. J. Flamion, Les Actes apocryphes de Pierre: Revue d'hist. ecclés. 9—12, 1908—1911 (eine lange Reihe von Artikeln). C. F. M. Deeleman, Acta Petri: Geloof en Vrijheid 44, 1910, 193—244. C. Erbes, Ursprung und Umfang der Petrusakten: Zeitschr. f. Kirchengesch. 32, 1911, 161—185 353—377 497—530. Über Entlehnungen aus den „Actus Petri cum Simone“ in der „Vita S. Abercii“ aus dem Ende des 4. Jahrhunderts s. § 39 z. Schl.

Die in den sog. Klementinen niedergelegten Legenden über das Leben des hl. Petrus, bei Photius (Bibl. cod. 112—113; Migne, PP. Gr. 103, 388) αἱ ἐκτελέσεις τοῦ ἀποστόλου Πέτροου ποιεῖται genannt, stehen, wie es scheint, in keinem Zusammenhang mit den Petrusakten.

3. Die Akten des Paulus. — Etwa um dieselbe Zeit, aus welcher die gnostischen Akten des Petrus stammen, sind von katholischer Seite „Akten (πράξεις) des Paulus“ in Umlauf gesetzt worden. Bis vor kurzem pflegte man der Meinung zu sein, die Überlieferung dieser Paulusakten habe einen ganz ähnlichen Gang genommen wie

diejenige der Petrusakten, das Ganze sei der Zeit zum Opfer gefallen und, abgesehen von unbedeutenden und mehrfach auch unsicheren anderweitigen Stücken, sei nur der Schlußabschnitt des Werkes, das Martyrium des hl. Paulus, erhalten geblieben, dank der alten Gewohnheit, die Martyrien an den Gedächtnistagen der Heiligen beim Gottesdienste vorzulesen. Dieses „Martyrium“ aber konnte nur als ein verhältnismäßig sehr geringfügiger Bruchteil der Paulusakten gelten, weil der Umfang dieser Akten in dem sog. *Catalogus Claromontanus*, einem um 300 entworfenen Verzeichnisse der biblischen Schriften, auf 3560 Verse oder Zeilen und in der dem Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (806—815) zugeschriebenen „*Stichometrie*“ auf 3600 Stichen oder Zeilen berechnet wurde¹. Die kühne Vermutung Zahns², der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern habe ursprünglich keine selbständige Schrift, sondern nur einen Bestandteil der Paulusakten gebildet, fand wenig Glauben, bis unerwartete Entdeckungen sie zur Tatsache stempelten. In einer von der Universität Heidelberg angekauften, wahrscheinlich in das 7. Jahrhundert zurückreichenden, inzwischen aber in kleine Fetzen zerfallenen Papyrushandschrift fand Schmidt³ eine koptische Übersetzung der Paulusakten, und in dieser Übersetzung umfassen die Paulusakten außer manchen andern Episoden aus dem Leben des Apostels auch jene brieflichen Verhandlungen zwischen Paulus und den Korinthern und auch die bisher ganz allgemein als selbständiges Schriftstück betrachteten Akten des Paulus und der Thekla. Die graphische und innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Stücke ist nicht zu bestreiten, und die koptische Übersetzung gestattet einen sichern Rückschluß auf ihre griechische Vorlage. Harnack hat alsbald die Beweisführung Schmidts nachgeprüft und als richtig befunden und nicht lange nachher auch ein äußeres Zeugnis beibringen können⁴, welches Schmidts These über den ursprünglichen Umfang der Paulusakten gegen jeden Zweifel sicherstellte. Dasselbe mußte weit hergeholt werden, aus einem Schriftchen unter dem Namen Cyprians von Karthago, „*Gastmahl*“, *Caena*, betitelt⁵. Es war aber um so lehrreicher. Dieses *Gastmahl*, welches aus

¹ Siehe die Texte bei Zahn. *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 1, 159 und 300.

² A. a. O. 2, 2, 878 ff.

³ In „*Neue Heidelberger Jahrbücher*“ 7, 1897, 117 ff.

⁴ In „*Texte und Untersuchungen*“ usf. 19, 3 b, 1899.

⁵ Hartel hat diesem *Gastmahl* als einem „*libello ineptissimo*“ die Aufnahme in seine Cyprian-Ausgabe versagt (*S. Cypr. opp.*, ed. Hartel, pars 3, praef. LIX). Migne, PP. Lat. 4, 925—932, gibt das *Gastmahl* nach der Mauriner-Ausgabe Cyprians. Einen Abdruck eben dieser Ausgabe hat auch Harnack seiner vorhin zitierten Studie beigegeben. H. Brewer, in „*Zeitschr. f. kath. Theol.*“ 28, 1904, 92 ff., hat die sehr ansprechende Hypothese vorgetragen, die „*Caena Cypriani*“ sei ein Werk des

dem 4. oder 5. Jahrhundert zu stammen scheint, ist ein Cento oder Flickwerk, und zwar ein Flickwerk aus biblischen Lappen, zusammengesetzt aus etwa 470 der Heiligen Schrift entlehnten Stückchen oder Sätzchen und dazu bestimmt, den biblischen Stoff dem Gedächtnisse einzuprägen. Einige 19 Sätzchen (*Thecla super fenestram*, *Thecla flammeam* [vestem], *Ventrem aperuit Hermocrates*, *Panem petebat Hermocrates* etc.) sind, wie Harnack mit Hilfe der Mitteilungen Schmidts über den koptischen Text feststellen konnte, aus den von dem Verfasser den biblischen Schriften zugezählten Paulusakten geschöpft. Der Verfasser benutzte diese Akten in einer lateinischen Übersetzung, welche dem Umfange nach sich mit der koptischen Übersetzung gedeckt haben muß. Damit war der abschließende Beweis dafür erbracht, daß die Stücke des koptischen Textes wirklich zusammengehören und die alten Paulusakten darstellen.

Sind die Akten des Paulus und der Thekla ein Bestandteil der Paulusakten gewesen, so darf und muß eine interessante Mitteilung Tertullians, welche bisher auf die ersteren Akten bezogen wurde, auf die letzteren angewendet werden. „Wenn nun diejenigen“, schreibt Tertullian (*De bapt.* 17), „welche die fälschlich mit dem Namen des Paulus versehenen Schriften (*Pauli perperam inscripta*) lesen, mit Berufung auf das Beispiel der Thekla den Weibern das Recht zusprechen, zu lehren und zu taufen, so mögen sie wissen, daß in Asien der Presbyter, welcher jene Schrift angefertigt hat (*eam scripturam construxit*) . . ., seines Amtes entsetzt worden ist, nachdem er überführt worden war und eingestanden hatte, daß er das aus Liebe zu Paulus getan habe.“ Die Akten des Paulus und der Thekla lassen Thekla fast wie einen Missionär predigen (cc. 39 41 43) und sich selbst taufen (c. 34). Der Verfasser dieser Akten und der Paulusakten überhaupt war sonach ein kleinasiatischer Presbyter und schwärmerischer Verehrer des hl. Paulus¹. Hieronymus (*De vir. ill.* 7) wiederholt die Mitteilung Tertullians, fügt jedoch überraschenderweise bei, das Gericht über den asiatischen Presbyter habe vor dem Apostel Johannes (*apud Joannem*) stattgefunden. Zur Erklärung dieses Zusatzes ist nicht selten vermutet worden, Hieronymus habe aus der verlorengegangenen griechischen Schrift Tertullians über die Taufe (vgl. *Tert.*, *De bapt.* 15) geschöpft und dort eine eingehendere Darstellung des fraglichen Vorfalles, insbesondere auch eine Notiz über die Beteiligung des hl. Johannes, gefunden. Viel näher liegt die An-

bibelkundigen Presbyters Cyprian, mit welchem Hieronymus in Korrespondenz stand (vgl. *Hier.*, *Ep.* 40). Anderweitige Vermutungen über die Herkunft der Caena sollen anläßlich der Schriften Cyprians von Karthago gewürdigt werden.

¹ Zur Kritik und Erklärung der Worte Tertullians vgl. Zahn, *Gesch. des neotestamentl. Kanons* 2, 2, 592 ff.

nahme, daß Hieronymus die noch vorhandene lateinische Schrift Tertullians benutzt und sich, wie in manchen andern Fällen, eine kleine Erweiterung der Aussage seiner Quelle erlaubt hat¹. Sollte seine Meldung aus Tertullian stammen und Berücksichtigung verdienen, so müßten die Paulusakten spätestens zur Zeit Trajans (98—117), unter welchem Johannes starb, entstanden sein. Aber schon im Hinblick auf die Entwicklungsgeschichte der Apokryphenliteratur im allgemeinen dürfte es sich empfehlen, die Entstehung der Paulusakten nicht vor der Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen. Daß sie jedoch dem 2. Jahrhundert, etwa dem dritten Viertel desselben, angehören, unterliegt keinem Zweifel. Als Tertullian die angeführten Worte schrieb, müssen die Akten in Afrika nicht bloß bekannt gewesen sein, sondern auch schon eine nicht geringe Autorität besessen haben. Vielleicht ist auch schon Klemens von Alexandrien (Strom. 6, 5, 42) in die Reihe der Zeugen der Paulusakten aufzunehmen², jedenfalls aber Hippolytus (Comm. in Dan. 3, 29, 4, ed. Bonwetsch³) und Origenes (*ἐν ταῖς Ἠαλώων προάξεσιν*, Comm. in Ioan. t. 20, 12; in actibus Pauli, De princ. 1, 2, 3).

Die katholische Herkunft der Akten ist schon durch Tertullian verbürgt. Der Priester, welcher die Akten verfaßte, mußte seine kirchliche Stellung aufgeben, weil er geschichtliche Unwahrheiten verbreitet, nicht weil er unkirchliche Lehranschauungen vertreten hatte. Die übrigen Stimmen des Altertums befinden sich mit Tertullian in vollstem Einklange. In den erwähnten Zitaten bei Origenes, und wohl auch schon in dem Hinweise bei Hippolytus, wird den Akten indirekt das Zeugnis der Rechtgläubigkeit ausgestellt. Dem übergroßen Eifer des Verfassers der Schrift „De rebaptismate“ freilich erschienen die

¹ Auch die andere Äußerung des hl. Hieronymus (De vir. ill. 7): „*Ἡερωόδους* Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus“, muß insofern Befremden erregen, als von einem getauften Löwen in den Akten des Paulus und der Thekla und den Paulusakten überhaupt nicht die Rede ist. Rolffs, bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 358 f, glaubt, Hieronymus sei durch grobes Mißverständnis ironischer Worte Tertullians (De bapt. 17) zu der irrigen Meinung gekommen, die Akten erzählten von der Taufe eines Löwen. Krüger, in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 5, 1904, 163 ff 261 ff, bleibt dabei, daß der getaufte Löwe in den Akten gestanden haben müsse, und zu dieser Ansicht bekennt sich auch Schmidt, Acta Pauli, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben, Zu-sätze zur ersten Ausgabe, Leipzig 1905, xix—xxix: „Der getaufte Löwe“. Ich möchte meinen, daß dieser Löwe nicht der Phantasie des Verfassers der Akten, sondern einem späteren Erfinder sein Dasein verdankt; der Erfinder aber ist allem Anscheine nach nicht Hieronymus gewesen, sondern ein Gewährsmann, welchem Hieronymus, der keine selbständige Kenntnis der Akten besaß, zum Opfer fiel.

² Vgl. Abs. 1, S. 550 A. 1.

³ Zu dieser Stelle bei Hippolytus vgl. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenlied, Leipzig 1897, 27 f.

Akten als ein häretisches Machwerk zur Bekämpfung der Gültigkeit der Ketzertaufe (ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber) — wenn anders, was zweifelhaft ist, die in der Schrift „De rebaptismate“ angezogene „Pauli praedicatio“ mit den Paulusakten identifiziert werden darf (vgl. Abs. 1). Eusebius hat die Paulusakten viel höher gewertet und weit günstiger beurteilt als die gnostischen Petrusakten, indem er sie zu den Antilegomena des Neuen Testaments, d. h. zu den Schriften zählte, deren kanonische Dignität nicht ausreichend gesichert sei (Hist. eccl. 3, 3, 5 u. 25, 4). Wenn aber der Verfasser des pseudocyprianischen Gastmahles die Paulusakten wirklich den kanonischen Schriften gleichstellte, so hat er jedenfalls nicht im Sinne weiter Kreise gehandelt. Hieronymus hatte dieselben schon mit aller Entschiedenheit „inter apocryphas scripturas“ verwiesen (De vir. ill. 7). Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern jedoch, welcher die Grundprinzipien des Gnostizismus bekämpft und insbesondere die kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches verteidigt, hat allerdings bei Syrern und Armeniern jahrhundertlang eine Stelle in den Bibelhandschriften behauptet. Erst sehr späte Zeugen haben die Paulusakten mit andern apokryphen Apostellegenden gnostischen Ursprungs zusammengestellt oder auch geradezu als ein gnostisches Produkt bezeichnet¹. Lipsius² wollte aus derartigen Zeugnissen folgern, es habe außer den katholischen auch gnostische Paulusakten gegeben, und wollte weiterhin annehmen, das genannte „Martyrium des hl. Paulus“ sei ein Rest der gnostischen Paulusakten, freilich nicht in seiner ursprünglichen Fassung, sondern in katholischer Überarbeitung. Diesen Aufstellungen konnte Zahn³ mit leichter Mühe den Boden entziehen. Die Äußerungen jener späteren Autoren leiden an einer sehr leicht erklärlichen Ungenauigkeit bzw. Unrichtigkeit; entscheidend ist das Zeugnis des Altertums, welches wohl katholische, aber keine gnostischen Paulusakten kennt. Auch die von Lipsius⁴ verfochtene These, der überlieferte Text der Akten des Paulus und der Thekla sei eine katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift, ist durchaus unbegründet. Die Existenz sowohl wie der gnostische Charakter der angeblichen Grundschrift ist gänzlich un-erweisbar.

¹ So Johannes von Thessalonich in der Vorrede seiner Neubearbeitung einer apokryphen Schrift über Mariä Himmelfahrt, bei Bonnet in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 23, 1889, 239 f.; Photius, Bibl. cod. 114, bei Migne, PP. Gr. 103, 389, u. a.

² Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 75 ff.; vgl. Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars I, Proleg. xi ff.

³ Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 865 ff.

⁴ Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 443 ff. Gegen Lipsius s. Zahn a. a. O. 2, 2, 894 f. 899 f. 902 ff.

Die 1904 erfolgte Edition der koptischen Übersetzung der Paulusakten durch Schmidt hat insofern enttäuscht, als sie nur wenig neue Aufschlüsse brachte. Die „Tücke des Schicksals“ hat es gewollt, daß in der Handschrift, die, als sie nach Europa kam, aus etwa 2000 meist recht kleinen Fetzen bestand, die ohnehin bereits bekannten Stücke der Akten verhältnismäßig gut, die wenig oder gar nicht bekannten Stücke schlecht oder gar nicht erhalten sind. Immerhin läßt sich die Schrift nunmehr mit größerer Sicherheit als einen Roman zur Verherrlichung des Völkerapostels etwa aus dem Jahre 170 bezeichnen. Der Verfasser hat die kanonische Apostelgeschichte sowie die Briefe des hl. Paulus zu Grunde gelegt, auch interessante und zum Teil wertvolle außerbiblische Überlieferungen benutzt, zugleich aber auch seiner Phantasie sehr frei die Zügel schießen lassen. Die sinnige Theklallegende in ihrer anziehenden Darstellung ist eine jedenfalls glänzende Probe seines schriftstellerischen Talentes. Übrigens soll von den Akten des Paulus und der Thekla sowohl wie auch von dem Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern noch eigens gehandelt werden, weil beide Stücke, früh aus dem ursprünglichen Zusammenhang losgelöst, eine eigene Geschichte durchlaufen haben. An dieser Stelle noch einige Worte über das „Martyrium des hl. Paulus“.

Im griechischen Originale ist dieses *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου* bisher in zwei Handschriften aufgefunden worden, eben jenen Handschriften, welche auch das *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* enthalten (vgl. Abs. 2). Dasselbe liegt aber auch, ganz oder bruchstückweise, in verschiedenen Übersetzungen vor, lateinisch, syrisch, slavisch, koptisch (sahidisch), arabisch, äthiopisch. Die lateinische Übersetzung, weitaus die älteste und wichtigste unter allen, ist in ihrer ursprünglichen Gestalt bisher nur fragmentarisch bekannt geworden; in einer späteren Überarbeitung aber, stilistisch verbessert und sachlich erweitert, besitzen wir sie vollständig¹. Manche Handschriften geben dieser Überarbeitung, von gleichgültigen Abweichungen abgesehen, den Titel: *Martyrium beati Pauli apostoli a Lino episcopo conscriptum*. Die älteren Handschriften zeigen jedoch, daß die Zueignung an Bischof Linus nicht ursprünglich, sondern erst später eingetragen und ohne Zweifel von dem „Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum“ (Abs. 2) entlehnt ist. In der neuen Ausgabe von Lipsius (1891) lautet die Aufschrift: *Passio sancti Pauli apostoli*.

¹ In der Bestimmung des Verhältnisses der beiden lateinischen Texte zueinander und zu dem griechischen Texte folge ich Zahn a. a. O. 2, 2, 872 ff. Lipsius, *Die apokr. Apostelgeschichten* 2, 1, 155–165; vgl. *Acta apost. apocr.*, ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Proleg. xviii f, erklärte den kürzeren lateinischen Text für ein jüngeres Exzerpt aus dem längeren lateinischen Text, und erblickte in dem griechischen Text nicht das Original der beiden lateinischen Texte, sondern eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen. Vgl. Abs. 2, S. 551 A. 1.

Der Inhalt des griechischen „Martyriums“ ist in Kürze folgender: Paulus kommt nach Rom und seine Predigt findet dort vielen Anklang, namentlich auch am kaiserlichen Hofe. Durch seinen Mundschenk Patroklos, welchen der Apostel vom Tode erweckte, hört auch Nero selbst von dem ewigen König Jesus Christus und er gibt alsbald Befehl, alle „Soldaten des großen Königs“ zu töten. Paulus, der Führer dieser Kriegerschar (*ἐπὶ τῶν στρατοπέδων*), wird vor den Kaiser geführt und erklärt demselben, der ganze Erdkreis müsse zum Dienste des Königs Christus eingeladen werden und dieser König werde eines Tages die Welt durch Feuer zerstören. Jetzt befiehlt Nero, alle Christen im Feuer zu verbrennen, Paulus aber zu enthaupten. Die Zahl der Opfer dieses Befehles ist so groß, daß die Römer gegen die Fortdauer der Verfolgung Einspruch erheben und den Kaiser zur Zurücknahme seines Ediktes zwingen. Dagegen besteht der Kaiser auf der Enthauptung des Apostels. Der Präfekt Longus und der Centurio Cestus werden mit der Vollstreckung des Urteils beauftragt, lassen sich aber beide auf dem Wege vom Apostel belehren und bekehren. Ein Spekulator enthauptet den Apostel, „und Milch spritzt auf die Kleider des Soldaten“. Um die neunte Stunde erscheint Paulus dem Kaiser und kündigt ihm das bevorstehende Strafgericht an. Auch Longus und Cestus werden einer Erscheinung des Toten gewürdigt und empfangen von Titus und Lukas „das Siegel im Herrn“ (die Taufe).

Den griechischen und die beiden lateinischen Texte des „Martyriums des hl. Paulus“ veröffentlichte Lipsius in „Acta apostolorum apocrypha“, ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 104—117; „Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου“ (nach einem Cod. Patmius saec. IX und einem Cod. Batopedianus saec. X, XI): 105—113; „Passionis Pauli fragmentum“ (nach drei Codices Monacenses saec. VIII, IX, saec. XII, saec. XV): 23—44; „Passio sancti Pauli apostoli“ (nach 28 Handschriften). Über Handschriften und Angaben der slavischen, der koptischen, der arabischen und der äthiopischen Version des Martyriums s. Lipsius, Proleg. LV1 f. Eine syrische Version veröffentlichte F. Nau, La version syriaque inédite des martyres de St. Pierre, St. Paul et St. Luc, d'après un manuscrit du 10^e siècle: Revue de l'Orient chrétien 3, 1898, 39—57. Vgl. zu derselben A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, Leipzig 1902, 32—34. — C. Schmidt, Acta Pauli, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text: Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung 2. Ein Textband in 8^o und ein Tafelband in 4^o, Leipzig 1904. Eine zweite durch Zusätze erweiterte Ausgabe des Textbandes erschien 1905. Dazu noch Schmidt, Ein neues Fragment der Heidelberger Acta Pauli: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1909, 216—220.

R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, 1887, 85—254; Ergänzungsheft, 1890, 34—47. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 865—891. P. Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. nsf. 4, 1903, 22—47. Ders., Der Schluß der Paulusakten; ebd. 6, 1905, 317—338. C. Clemen, Miscellen

zu den Paulusakten: ebd. 5, 1904, 228—247. E. Rolfs bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, 357—383; und Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 358—395 (deutsche Bearbeitung). M. Rh. James, A note on the 'Acta Pauli': The Journal of Theol. Studies 6, 1905, 244—246. The same, The Acts of Titus and the Acts of Paul: ebd. 549—556. C. F. M. Deeleman, Acta Pauli: Theologische Studien 1908, 1—44. B. Pick, The apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas, Chicago 1909, 8° (englische Übersetzung). A. Wilmart, Extraits d'Acta Pauli: Revue Bénéd. 27, 1910, 402—412. L. Vouaux, Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, textes, traduction et commentaire, Paris 1913, 8°.

4. Die Akten des Paulus und der Thekla. — Die „Akten des Paulus und der Thekla“ sind, wie soeben bemerkt, von Haus aus nur ein Abschnitt der um 170 in Kleinasien von katholischer Hand verfaßten Paulusakten gewesen. Eine leidlich abgerundete Episode, ist die Legende wohl nur deshalb aus dem ursprünglichen Zusammenhange herausgenommen worden, weil sie, ähulich wie der Bericht über das Martyrium des hl. Paulus, als kirchliche Festlektion dienen sollte. Als selbständige Schrift ist sie dann von den Griechen zu manchen andern Nationen des christlichen Erdkreises gewandert. Außer fünf verschiedenen lateinischen Übersetzungen sind bisher eine syrische, eine armenische, eine slavische und eine arabische Version herausgegeben bzw. handschriftlich nachgewiesen worden. In den griechischen Manuskripten lautet der Titel: *Πράξεις Παύλου καὶ Θεκλῆς* oder *Μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος Θεκλῆς, μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἰσαποστόλου Θεκλῆς τῆς ἐν γυναιξὶ πρωτομάρτυρος* oder dgl. Hieronymus nannte die Schrift *περίοδοι* Pauli et Theclae (De vir. ill. 7).

Der Hauptinhalt des griechischen Textes läßt sich etwa wie folgt zusammenfassen. Auf der Flucht von Antiochien (in Pisidien) kommt Paulus nach Ikonium und findet in dem Hause des Onesiphorus die herzlichste Aufnahme (c. 1—5). Bei einer gottesdienstlichen Feier in diesem Hause predigt er von der Enthaltensamkeit und der Auferstehung. Hingerissen von des Apostels Worten, entschließt sich Thekla, eine Jungfrau aus vornehmem Hause, ihrem Bräutigam Thamyris zu entsagen und in Jungfräulichkeit Gott zu dienen (c. 5 bis 10). Thamyris schleppt den Apostel vor den Statthalter Castelius und beschuldigt ihn, die Jungfrauen von der Ehe abzuhalten (c. 11 bis 16). Paulus wird gegeißelt und zur Stadt hinausgeworfen, Thekla aber wird auf Verlangen ihrer eigenen Mutter zum Feuertode verurteilt (c. 17—21). Die Flamme lodert schon empor, als plötzlich die Erde erbebt und eine dunkle Wolke Regen und Hagel niedersendet, so daß das Feuer ausgelöscht und Thekla gerettet wird (c. 22). Nunnmehr schließt sich Thekla dem Apostel als Begleiterin auf seinen Reisen an und kommt mit ihm nach Antiochien (c. 23—26). Dort wird der Syriarch Alexander von ihrer Schönheit geblendet, und als

die Jungfrau seine Zudringlichkeit entrüstet zurückweist, verklagt Alexander sie beim Statthalter, und dieser verurteilt sie zum Tierkampf (c. 26—27). In der Arena werden Löwen und Bären auf sie losgelassen: eine Löwin aber legt sich ihr zu Füßen und beschützt sie, zerreißt einen anstürmenden Bären, kommt jedoch im Kampfe mit einem Löwen zugleich mit diesem um (c. 33). Da erblickt Thekla hinter sich ein Bassin mit Wasser, und mit dem Rufe: „Im Namen Jesu Christi empfangen ich am letzten Tage die Taufe“, stürzt sie sich in das Wasser; die in dem Bassin befindlichen Seehunde aber werden durch einen Blitzstrahl getötet (c. 34). Zuletzt wird Thekla an zwei wilde Stiere gebunden, um von ihnen zerissen zu werden; die Stricke werden jedoch durch die glühenden Eisen, mit welchen die Stiere zur Wut gestachelt werden sollen, versengt und verbrannt (c. 35). Jetzt bittet Alexander selbst den Statthalter, Thekla in Freiheit zu setzen (c. 36). Sie legt Männertracht an und begibt sich nach Myra in Lykien zu Paulus (c. 40). Von dort reist sie nach Ikonium, vom Apostel mit den Worten entlassen: „Geh und lehre das Wort Gottes!“ (c. 41.) Von Ikonium, wo sie ihren früheren Bräutigam tot findet, wendet sie sich nach Seleukia (in Isaurien), „und nachdem sie viele mit dem Worte Gottes erleuchtet hatte, entschlief sie eines guten Todes“ (c. 43).

Die Darstellungsweise zeichnet sich manchen andern Apokryphen gegenüber durch Einfachheit, Kürze und Klarheit vorteilhaft aus. Der Inhalt beruht im großen und ganzen auf freier Erfindung und wimmelt von historischen Verstößen. Schon der Gebrauch oder Mißbrauch der Schriften des Neuen Testaments wirft auf die romanhafte Natur der Akten ein recht bezeichnendes Schlaglicht. Der geschichtliche Rahmen der Erzählung ist augenscheinlich dem Berichte der kanonischen Apostelgeschichte über die sog. erste Missionsreise des hl. Paulus (Kap. 13—14), ein großer Teil der auftretenden Personen, insbesondere auch Onesiphorus und sein „Haus“, ist dem zweiten Timotheusbriefe (vgl. 1, 16 ff; 4, 19) entlehnt. Aber Körner geschichtlicher Wahrheit kann auch eine Dichtung in sich bergen. Es wird wirklich eine Thekla in Ikonium gelebt und durch Paulus den Weg zur Wahrheit gefunden und um ihres Glaubens willen Verfolgung erlitten haben. Die reichen Zeugnisse der späteren kirchlichen Literatur über Thekla können nicht in Bausch und Bogen auf die Akten zurückgeführt werden¹. Bedenklicher steht es um den historischen Wert des Porträts des Apostels. Gegen Eingang wird Paulus beschrieben als „ein Mann klein von Statur, kahlen Kopfes,

¹ Auch Rolfs, bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen. Tübingen 1904, 370 ff, hält die Existenz einer Märtyrin Thekla aus Ikonium für gesichert.

mit krummen Schienbeinen, gewandt in seinen Bewegungen (? ἐδρακτιζός), mit zusammengewachsenen Augenbrauen, ziemlich langer Nase, voller Anmut; bald nämlich erschien er wie ein Mensch, bald hatte er das Aussehen eines Engels“ (c. 3)¹. Zu Antiochien (in Pisidien) nimmt sich eine Königin Tryphäna der zum Tierkampfe verurteilten Thekla mit mütterlicher Liebe an (c. 27 ff), und später wird sie durch Thekla zum Christentum bekehrt (c. 39 ff). Diese Königin Tryphäna wird, wie zuerst v. Gutschmid² zeigte, durch Münzen und Inschriften als eine historische Persönlichkeit aus der Zeit des Herrn oder des hl. Paulus erwiesen, und das in den Akten von ihr entworfene Bild kann gleichfalls sehr wohl auch historische Züge enthalten.

Manche früheren Hypothesen über den Ursprung der Akten des Paulus und der Thekla sind schon durch die Entdeckung der Zugehörigkeit dieser Akten zu den Paulusakten endgültig abgetan worden. Lipsius wollte, wie bereits gesagt (Abs. 3), in dem erhaltenen Texte der Theklallegende die katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift sehen, welche letztere Tertullian in Händen gehabt habe. Umgekehrt wollte Ramsay³ nachweisen können, daß schon Tertullian eine interpolierte Rezension der Legende gebraucht habe, während eine kürzere Urgestalt anzunehmen sei, welche in den Jahren 50—70 von einem Zeitgenossen und Landsmanne Theklas niedergeschrieben wurde. Daß zur Zeit der Abfassung der Paulusakten schon eine schriftliche Bearbeitung der Theklallegende vorhanden war, ist möglich, aber keineswegs wahrscheinlich. Dagegen fehlt jeder Grund, daran zu zweifeln, daß wir die Legende heute noch in wesentlich derselben Gestalt besitzen, in welcher sie Tertullian vorgelegen hat und in welcher sie auch aus der Feder des Verfassers der Paulusakten geflossen ist.

Den griechischen Text der „Akten des Paulus und der Thekla“ hat zuerst J. E. Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum* 1. Oxon. 1698, 95 bis 119, herausgegeben. Ein Abdruck dieser Ausgabe findet sich bei A. Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1, Venet. 1765, 177—191. Neue Ausgaben veranstalteten C. Tischendorf, *Acta apost. apocr.*, Lipsiae 1851, 40—63, und R. A. Lipsius, *Acta apost. apocr.*, ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 235—272. Tischendorf legte drei, Lipsius elf Handschriften zu Grunde. Ein Pergamentblatt, etwa aus dem 5. Jahrhundert, mit Bruchstücken der Acta

¹ Ein syrischer Übersetzer hat „große Augen“ eingeschoben; zwei lateinische Übersetzer haben aus der Glatze kurzgeschorenes Haar, wenn nicht gar eine Tonsur gemacht (attonso capite statt *ψῆδος τῆς κεφαλῆς*). Näheres bei Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 904 ff; Fürst, *Untersuchungen zur Ephemeris des Diktys von Kreta*, in „*Philologus*“ 61, 1902, 381 ff 407 f.

² In „*Rhein. Mus. f. Philol.*“, N. F. 19, 1864, 177—179. Vgl. jetzt Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, 2. ed. London 1893, 382 bis 389 427—428; Rolffs bei Hennecke a. a. O. 377 f.

³ A. a. O. 409 ff.

Pauli et Theclae c. 8—9, ist wiedergegeben bei B. P. Grenfell and A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Part 1, London 1898, 9—10. Der vollständige Text der Acta auch bei O. v. Gebhardt, *Ausgewählte Märtyrerakten* usf., Berlin 1902, 215—229.

Eine alte lateinische Übersetzung der Akten hatte schon B. Mombritius in seiner Sammlung von Heiligenlegenden, welche ohne Titelblatt, ohne Jahreszahl und ohne Paginierung um 1476 in zwei Bänden zu Mailand erschien, im zweiten Bande veröffentlicht. Eine andere alte lateinische Übersetzung edierte Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et Haeticorum* 1, Oxon. 1698, 120 bis 127, in Verbindung mit dem griechischen Texte. Diese Übersetzung ist bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1, Venet. 1765, 177—191, abgedruckt. Eine dritte lateinische Übersetzung steht in „*Bibliotheca Casinensis*“ 3. Ex typogr. Casin. 1877. *Florilegium Casin.* 271—276 (vgl. 3, 271 b). Fünf verschiedene lateinische Übersetzungen, davon eine in drei, eine andere in vier Rezensionen, muster-gültig bearbeitet, bei O. v. Gebhardt, *Passio S. Theclae virginis*, die lateinischen Übersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszügen und Beilagen, Leipzig 1902: *Texte und Untersuchungen* usf. 22, 2. Alle diese lateinischen Übersetzungen gehen, wie es scheint, auf die griechischen Akten des Paulus und der Thekla zurück, und keine derselben gehört der von dem Verfasser des pseudocyprianischen „*Gastmahls*“ benutzten lateinischen Übersetzung der Paulusakten (Abs. 3) an. Eine syrische Version der Akten veröffentlichte und übersetzte W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, London 1871, 8°, vol. 1, 128—169 (syrischer Text); vol. 2, 116—145 (englische Übersetzung). Eine koptische Version ward herausgegeben und ins Englische übersetzt von E. J. Goodspeed. *The Book of Thekla: The American Journal of Semitic languages and literatures* 17, 1901, 65—95. Handschriften einer slavischen und einer arabischen Version der Akten verzeichnet Lipsius, *Acta apost. apocr.*, pars 1, Proleg. cii.

J. Stilling, *De S. Thecla virg. mart. Seleucia in Isauria commentarius critico-historicus: Acta SS. Sept. tom. 6, Antverpiae 1757*, 546—568. C. Schlau, *Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Theklallegende. Ein Beitrag zur christlichen Literaturgeschichte*, Leipzig 1877, 8°. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* 2, 1, Braunschweig 1887, 424—467; *Ergänzungsheft*, 1890, 61 f 104. J. Gwynn bei Smith and Wace, *A Dictionary of Christian Biography* 4, London 1887, 882—896 s. v. Thecla. G. Wohlenberg, *Die Bedeutung der Thekla-Akten für die neutestamentliche Forschung: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben* 9, 1888, 363—382. A. Rey, *Étude sur les Acta Pauli et Theclae et la légende de Thecla*, Paris 1890, 8°. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 1892, 892—910. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 136—138 (Preuschen); 2, 1, 493—505. W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, 2. ed. London 1893, 375—428: „*The Acta of Paul and Thekla*“. F. C. Conybeare, *The Armenian Apology and Acts of Apollonius and other monuments of early Christianity*, 2. ed. London 1896, 49—88: „*Acts of Paul and Thecla*“. C. Holzhey, *Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München* 2, 7. München 1905. C. F. M. Deeleman, *Acta Pauli et Theclae: Theologische Studien* 1908, 273—301.

5. Die Akten des Petrus und des Paulus. — Von den gnostischen Petrusakten und den katholischen Paulusakten sind die katholischen „*Akten des Petrus und des Paulus*“ wohl zu unterscheiden. Dieselben wollen die spätere Geschichte beider Apostel zur Dar-

stellung bringen und dabei die innige Zusammengehörigkeit und die brüderliche Eintracht zwischen Petrus und Paulus ins Licht rücken. Erhalten hat sich auch von diesem Werke hauptsächlich der Bericht über das Martyrium der beiden Apostel. Eine der zwei Gruppen von Texteszeugen bietet aber außer dem Martyrium noch eine Schilderung der Reise des hl. Paulus nach Rom. Abgesehen von einer einzigen, alsbald zu nennenden Ausnahme, lassen nämlich alle bisher ermittelten griechischen Handschriften diesen Reisebericht dem Martyrium vorausgehen. Die Überschrift des Textes pflegt *Πρόξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρον καὶ Παύλον* zu lauten. Nur eine griechische Handschrift (ein Codex Marcianus saec. XVI) enthält unter der Aufschrift *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρον καὶ Παύλον* das Martyrium ohne den Reisebericht¹ und sie weist auch in der Schilderung des Martyriums selbst den ändern griechischen Handschriften gegenüber nicht unerhebliche Besonderheiten auf. Dieser einen griechischen Handschrift treten die sehr zahlreichen Handschriften einer lateinischen Übersetzung zur Seite, insofern auch sie sämtlich den Reisebericht weglassen² und weiterhin in der Darstellung des Martyriums mit der einen griechischen Handschrift sich viel näher berühren als mit den ändern griechischen Handschriften. Der Titel des lateinischen Textes heißt meist: „Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli“. In einzelnen Handschriften ist, zu Anfang oder zu Ende des Textes, bemerkt, Marcellus, ein Schüler des hl. Petrus und Augenzeuge seines Martyriums, habe die Passio aufgezeichnet. Diese Angabe ist indessen, wie die älteren lateinischen Handschriften zeigen, nur ein späterer Zusatz, zu welchem allem Anscheine nach der Text selbst den Anlaß gegeben hat³. Außerdem sind noch eine armenische und eine altslavische Übersetzung zu erwähnen, welche beide aus dem Griechischen, und zwar aus dem häufiger vorkommenden griechischen Texte, geflossen sind.

Nicht nur der wesentliche Inhalt des Martyriums, sondern auch der Kern des Reiseberichtes muß als echter Bestandteil der alten *Πρόξεις* anerkannt werden. Die eine griechische Handschrift, in welcher der Reisebericht fehlt, nimmt gleichwohl auf diesen Bericht Bezug, indem auch sie im weiteren Verlaufe bemerkt, Paulus habe in Rom dem hl. Petrus alle seine Erlebnisse erzählt „und wie er auf gefahrvollem Seewege angekommen war“⁴. Das Martyrium aber

¹ Der Text beginnt mit den Worten: „Als der hl. Paulus nach Rom gekommen war.“

² Sie heben an: „Cum venisset Paulus Romam.“

³ Gegen Ende der Passio, c. 63 (Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, 173), wird erzählt, Marcellus, ein vornehmer Römer, welcher aus einem Anhänger Simons des Magiers ein Schüler Petri geworden war, habe für die Bestattung des Leichnams des Apostels Sorge getragen.

⁴ Siehe das *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων* c. 4: Acta apost. apocr. 1, 122.

dürfte in der genannten Handschrift reiner und unverfälschter erhalten sein als in der andern griechischen Rezension. Freilich kann auch diese Handschrift durchaus nicht den Anspruch erheben, den ursprünglichen Wortlaut des Textes aufbewahrt zu haben. Überhaupt trägt eine jede der griechischen Handschriften Spuren späterer Überarbeitung¹.

Der Reisebericht läßt Paulus von der Insel Gaudomelete aus den Weg nach Italien antreten. Die Juden in Rom hören von der Absicht des Apostels, und auf ihr Betreiben läßt Nero in alle Provinzen den Befehl ergehen, die Reise des Apostels nach Italien zu verhindern. Obwohl Paulus von dem kaiserlichen Befehle Kunde erhält, schifft er sich nach Sizilien ein und begibt sich von dort in Begleitung des Schiffers Dioskorus nach Puteoli. Während Paulus sich verborgen hält, geht Dioskorus in die Stadt hinein, wird, weil er ebenfalls kahlköpfig ist, für Paulus gehalten² und ergriffen und enthauptet. Das Haupt wird dem Kaiser zugeschickt, und die römischen Juden feiern ein Freudenfest. Paulus ruft die Rache des Himmels über Puteoli herab, wandert mit den dortigen Gläubigen nach Bajä aus und ist hier Zeuge, wie Puteoli vom Meere verschlungen wird. Von Bajä reist er über Gaëta und Terracina nach Tres Tabernä und Forum Appii. Petrus, welcher in Rom weilt, wird durch die Nachricht von der bevorstehenden Ankunft Pauli in große Freude versetzt und schickt seine Jünger bis nach Tres Tabernä Paulus entgegen. So weit der Reisebericht, welchem augenscheinlich die Beschreibung der Reise des hl. Paulus von Cäsarea bzw. von der Insel Kauda nach Rom in der kanonischen Apostelgeschichte (Kap. 27—28) zu Grunde liegt.

Der Bericht über das Martyrium der beiden Apostel erzählt zunächst von Verhandlungen zwischen Paulus und den römischen Juden und von Zeichen und Beweisen völliger Übereinstimmung und herzlichsten Einvernehmens zwischen Paulus und Petrus. Alsdann tritt Simon Magus auf und er weiß Nero zu veranlassen, ein Verhör über die Lehre der Apostel zu eröffnen. Petrus beruft sich auf den Brief des Pontius Pilatus an Kaiser Claudius über die Wunder Jesu (§ 42, 10) und bekräftigt seinerseits die Wahrheit aller in diesem Briefe berichteten Tatsachen. Simon erweist sich unfähig, die Gedanken Petri zu erraten, während Petrus den Beweis liefert, daß er die Intentionen des Magiers durchschaut. Paulus legt in längerer Rede den Hauptinhalt seiner Predigt dar, und Petrus bestätigt das von Paulus Gesagte. Am folgenden Tage will Simon zum Himmel auffliegen, fällt aber auf das Gebet Petri hin auf die via sacra herab und zerschellt in vier Stücke, und die Hoffnung des Kaisers, Simon werde wieder

¹ Siehe Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 305 ff 333 ff.

² Vgl. das Porträt des hl. Paulus in den Akten des Paulus und der Thekla, Abs. 4, S. 562 f.

auferstehen, geht nicht in Erfüllung. Gleichwohl müssen die Apostel sterben: Paulus wird an der Straße nach Ostia enthauptet, Petrus wird mit den Füßen nach oben gekreuzigt, nachdem er zuvor noch der versammelten Menge die Geschichte seiner Flucht aus Rom, seiner Begegnung mit dem Herrn und seiner reumütigen Umkehr erzählt hat¹. Kaiser Nero aber muß vor dem erregten Volke in die Wüste fliehen, kommt dort vor Hunger und Kälte um und sein Leichnam wird der Fraß wilder Tiere. Jedenfalls ist in diesem Berichte die Darstellung der Petrusakten (Abs. 2) ausgiebig benutzt.

Über den Ursprung der Akten des Petrus und des Paulus ruht ein dichter Schleier. Die ältesten Spuren des Werkes findet Lipsius bei Hippolytus (Philos. 6, 20), bei Cyrillus von Jerusalem (Catech. 6, c. 15), bei Asterius von Amasea (Hom. 8 in ss. apost. Petr. et Paul. sub fine)², bei Sulpicius Severus (Chron. 2, 28)³. An allen diesen Stellen ist von siegreichen Kämpfen der Apostel Petrus und Paulus mit Simon Magus bzw. von einer gemeinschaftlichen Wirksamkeit der beiden Apostel zu Rom die Rede. Da jedoch an keiner Stelle auf eine schriftliche Quelle zurückgegriffen wird, so bleibt die Benutzung der Akten des Petrus und des Paulus mehr oder weniger zweifelhaft⁴. Lipsius⁵ verlegt die Abfassung der Akten in das 2. Jahrhundert, in eine Zeit, zu welcher die Aussöhnung zwischen „Petrinismus“ und „Paulinismus“ zwar schon eingeleitet, aber noch nicht abgeschlossen gewesen sei. In der Absicht, diese Bewegung zu fördern, habe der Verfasser der Akten die Voraussetzung eines prinzipiellen Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus als unbegründet erweisen wollen. Allein abgesehen davon, daß die Theorie der alten Tübinger Schule von einer petrinischen und einer paulinischen Form des Urchristentums der heutigen Kirchengeschichtschreibung als längst antiquiert gilt, wird durch die Analogie so mancher andern Fälle eine viel einfachere Erklärung des Tatbestandes dringend empfohlen, um nicht zu sagen herausgefordert. Der Autor hat die häretischen Petrusakten aus den Händen der Gläubigen verdrängen und zu dem Ende durch ein inhaltlich engverwandtes orthodoxes Buch

¹ Vgl. die Erzählung der Petrusakten, Abs. 2, S. 552.

² Bei Migne. PP. Gr. 40, 297 ff.

³ Siehe Lipsius a. a. O. 2, 1, 331 f.

⁴ Nach Preuschen, bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 134, verweist Hieronymus, Adv. Iovin. 1, 26, mit den Worten: „quamquam legatur in *περίοδοις* et uxor eius (sc. Petri) et filia“, auf die Akten des Petrus und des Paulus. Aber wenn unter diesen *περίοδοις* eine apokryphe Apostelgeschichte verstanden ist (und nicht vielmehr die pseudokleurentinischen Rekognitionen, vgl. Hier., Comm. in Gal. ad 1, 18: Clemens in *periodis eius* [sc. Petri] refert), so liegt es jedenfalls näher, an die Akten des Petrus als an die Akten des Petrus und des Paulus zu denken. So auch Lipsius a. a. O. 2, 1, 80 f; vgl. Lipsius in „Acta apost. apocr.“ 1, Proleg. x.

⁵ Die apokr. Apostelgeschichten 2, 1, 333 ff.

ersetzen wollen. Für diesen Autor aber muß jedenfalls auch noch die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts offengehalten werden.

Die lateinische Übersetzung des Martyriums der beiden Apostel ist schon 1531 durch Fr. Nausea herausgegeben worden. Eine Ausgabe des griechischen Textes des Martyriums samt dem Reiseberichte veranstaltete zuerst J. C. Thilo in zwei Hallenser Universitätsprogrammen aus den Jahren 1837—1838, sodann C. Tischendorf in seinen „Acta apostolorum apocrypha“, Lipsiae 1851, 1—39. Tischendorf kannte auch schon diejenige griechische Handschrift, welche das Martyrium ohne den Reisebericht enthält, benutzte dieselbe jedoch nur zur Kritik der andern griechischen Textesrezension. Lipsius hat die beiden Rezensionen getrennt zum Abdruck gebracht und zugleich die lateinische Übersetzung von neuem herausgegeben: Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 1, Lipsiae 1891, 118—176: *Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρος καὶ Παύλου* (nach dem Codex Marcianus saec. XVI); 119—177: *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* (nach 22 Handschriften); 178—222: *Ἡράσις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρος καὶ Παύλου* (nach 16 Handschriften). Über Handschriften und Ausgaben der altslavischen und einer altitalienischen, erst nach lateinischer Vorlage gefertigten Übersetzung handelt Lipsius a. a. O. Proleg. LXXXIX f. Über Handschriften und Ausgaben der armenischen Übersetzung berichtet P. Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 88, 1906, 161—186. Ein Fragment einer koptischen Übersetzung veröffentlichte A. Jacoby in „Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égypt. et assyr.“ 24, 1902, 42—44.

Eingehende Untersuchungen über die Akten des Petrus und des Paulus bei Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden 2, 1, 1887, 284—390; Ergänzungsheft, 1890, 47—61. — Die Bd 2, 1, 366 ff (Ergänzungsheft 54 f) besprochene lateinische Kompilation über das Martyrium der beiden Apostel aus dem 6. oder 7. Jahrhundert hat Lipsius in „Acta apost. apocr.“ 1, 223—234 gleichfalls abdrucken lassen: *Passio apostolorum Petri et Pauli*. — Die syrischen Akten des Petrus und des Paulus bei P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 1, Paris. 1890, 1—44, sind nicht eine Übersetzung der alten griechischen Akten des Petrus und des Paulus, sondern eine aus verschiedenen Quellen, darunter der syrischen „Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom“ (Abs. 1 zum Schluß), geschöpfte Erzählung viel späterer Zeit. Siehe J. Guidi in „Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch.“ 46, 1892, 744—746; A. Baumstark, Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche, Leipzig 1902, 40 bis 44. Die alten Akten des Petrus und des Paulus scheinen den Syrern unbekannt geblieben zu sein, während ihnen die Akten des Petrus (Abs. 2) und die Akten des Paulus (Abs. 3) wenigstens in Bruchstücken bekannt geworden sind. Vgl. Baumstark a. a. O. 59 f.

6. Die Akten des Andreas. — „Akten (*πράξεις*) des Apostels Andreas“ erwähnt zuerst Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6) mit dem Bemerkens, diese Schrift werde nur von „den Häretikern“ gebraucht. Laut anderweitigen Nachrichten aus dem 4. und 5. Jahrhundert sind unter diesen Häretikern Gnostiker und Manichäer zu verstehen. Epiphanius bezeugt den Gebrauch der Andreasakten bei den Enkrätiten (Haer. 47, 1), bei den Apostolikern (61, 1) und bei den Origenianern (63, 2). Nach Filastrius von Brescia (De haeresibus c. 88) standen die Andreasakten bei den Manichäern in hohem Ansehen.

Nach Turribius von Astorga (Ep. ad Idac. et Cepon. c. 5)¹ suchten die Manichäer und die Priscillianisten ihre Lehre aus apokryphen Apostellegenden, insbesondere auch aus den Andreasakten, zu begründen².

Filastrius von Brescia (a. a. O.) fügt bei, die Andreasakten seien von Schülern des Apostels Andreas aufgezeichnet worden. Papst Innozenz I. (in dem umlaufenden Texte seiner Ep. 6, ad Exsuperium, c. 7)³ nennt als Verfasser der Andreasakten die „Philosophen“ Nexocharides, nach anderer Lesart Xenocharides, und Leonidas. Man hatte sich fast schon daran gewöhnt, in diesen Namen nur eine Entstellung des Namens Leucius Charinus (Leonidas = Leucius, Nexocharides = Charinus) zu erblicken⁴ — Leucius Charinus heißt, wie früher bemerkt (§ 41, 3), bei Photius (Bibl. cod. 114) der vermeintliche Verfasser jener alten Sammlung von Apostellegenden, welche auch die Andreasakten umschloß —, als v. Gutschmid⁵ die Ansicht äußerte, es sei an der Echtheit und Ursprünglichkeit der Namen Xenocharides und Leonidas festzuhalten und die Notiz Innozenz' I. als der Niederschlag einer wertvollen Überlieferung anzusehen. Doch ist damit durchaus kein Licht in die Entstehungsverhältnisse der Akten gebracht. Sollten die Namen den Akten selbst entnommen sein, so würden sie sehr wahrscheinlich nur eine Maske darstellen, ebenso wie der etwaige Anspruch der Verfasser, Schüler des hl. Andreas zu sein, nur auf Täuschung beruhen könnte. Ohne Zweifel sind die Akten aus gnostischen Kreisen hervorgegangen und vermutlich sind sie in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts geschrieben worden. Lipsius und James sind geneigt, aus verschiedenen teils sachlichen teils formellen Berührungen der Andreasakten mit den Petrusakten (Abs. 2) und den Johannesakten (Abs. 7) auf die Identität des Verfassers dieser drei Legenden zu schließen⁶.

Von dem ursprünglichen Texte der Andreasakten haben sich kleine Reste in Zitaten und Referaten einzelner Kirchenschriftsteller

¹ Bei Migne, PP. Lat. 54, 694.

² Auf Anführung weiterer Belege darf verzichtet werden. Der Manichäer Agapius, welcher noch dem 4. Jahrhundert angehört haben dürfte, berief sich in einer verlorengegangenen Schrift laut Photius mit Vorliebe auf „die sog. Akten der zwölf Apostel und hauptsächlich des Andreas“ (Phot., Bibl. cod. 179, bei Migne, PP. Gr. 103, 524). Timotheus von Konstantinopel nennt in seinem Verzeichnisse manichäischer Schriften (De receptione haereticorum, bei Migne a. a. O. 86, 1, 21) nur eine apokryphe Apostelgeschichte, die Andreasakten.

³ Der Text auch bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2. 1, 245.

⁴ Vgl. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 1, 544. Ebenso auch noch Preuschen bei Harnack, Gesch. der althristl. Lit. 1, 120.

⁵ Bei Lipsius a. a. O. 2, 2, 430. Zahn a. a. O. 2, 2, 858 A. 1, glaubt der Ansicht v. Gutschmids zustimmen zu müssen.

⁶ Lipsius a. a. O. 1, 603. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, xxix ff.

erhalten. Dahin gehören die von Evodius von Uzalum (De fide contra Manichaeos c. 38)¹ angezogenen Erzählungen über eine Maximilla, welche durch den Apostel Andreas veranlaßt wird, den ehelichen Umgang mit ihrem Gatten aufzugeben, sowie das von Pseudo-Augustinus (De vera et falsa poenitentia c. 8, 22)² mitgeteilte Gebet des am Kreuze hängenden Apostels, Gott möge nicht zulassen, daß das Volk ihn vom Kreuze befreie, sondern ihm gestatten, baldmöglichst das beschwerliche Kleid des Leibes abzulegen. In beiden Stücken klingen gnostische Lehranschauungen durch.

Größere Bruchteile des, wie es scheint, sehr umfassend angelegten Werkes sind in katholischen Überarbeitungen auf uns gekommen, und zwar sind sie in Form von selbständigen Einzelakten überliefert. Unter den bisher gedruckten Stücken ist an erster Stelle ein längeres griechisches Fragment zu nennen mit der Aufschrift „Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser“ (*Ἀκτῆς τῶν Ἀνδρέου καὶ Ματθαίου ἐν τῇ πόλει τῶν ἀνθρωποφάγων*), auch in verschiedenen Versionen vorliegend, lateinisch, syrisch, koptisch (sahidisch), äthiopisch, angelsächsisch. Matthias, so erzählen diese Akten, kommt in das Land der Menschenfresser und wird alsbald ergriffen, geblendet und ins Gefängnis geworfen, um nach dreißig Tagen verzehrt zu werden. Auf das inbrünstige Gebet des Apostels stellt der Herr ihm das Augenlicht wieder her und verspricht ihm, zu seiner Errettung Andreas zu senden. Nach siebenundzwanzig Tagen wird Andreas „in dem Lande, in welchem er lehrte“ (c. 4 des griechischen Textes), durch den Herrn aufgefordert, sich mit seinen Schülern in das Land der Menschenfresser zu begeben und innerhalb dreier Tage Matthias aus dem Kerker zu befreien. Ein Schiff, auf welchem der Herr selbst in menschlicher Gestalt am Steuerruder sitzt, bringt Andreas an den Ort seiner Bestimmung. Auf das Zeichen des Kreuzes öffnen sich die Türen des Gefängnisses, die sieben Wächter fallen tot zu Boden, Matthias wird

¹ Bei Migne, PP. Lat. 42, 1150; in „Corpus script. eccles. lat.“ 25, pars 2, Vindob. 1892, 968 f.

² Bei Migne a. a. O. 40, 1120 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 545 Anm., findet es ganz unglaublich, daß der Traktat „De vera et falsa poenitentia“ ein Zitat aus den gnostischen Andreasakten enthalte, weil derselbe erst im 10. oder 11., frühestens im 9. Jahrhundert verfaßt sei (nach K. Müller in „Theol. Abhandlungen“, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 292 ff). Aber diese Bestimmung der Zeit des Traktates leidet an großer Unsicherheit, und das Zitat braucht nicht direkt der Quelle selbst entnommen zu sein, und im 9. Jahrhundert hat Photius die gnostischen Andreasakten noch in Händen gehabt (Bibl. cod. 114). Später hat auch Harnack a. a. O. 2, 2, 175 Anm. gemeint, „daß das Fragment bei Pseudo-Augustin doch wohl zu den alten Akten gehört“.

³ Lipsius. Die apokr. Apostelgeschichten 1, 546; 2, 2, 136, wollte statt *Ματθαίου* vielmehr *Ματθαίου* gelesen wissen. Der neueste Herausgeber, Bonnet (1898), hat jedoch in Übereinstimmung mit seinen Vorgängern wieder *Ματθαίου* geschrieben.

mitsamt den Schülern des Andreas von einer Wolke ergriffen und hinweggeführt und auf dem Berge niedergelassen, wo Petrus lehrte. Andreas bleibt in der Stadt der Menschenfresser zurück und wird auf Anstiften des Teufels grausam verfolgt und gemartert und nur durch die Hand des Herrn dem Tode entrissen. Dann aber gelingt es ihm, durch außerordentliche Wunderzeichen die Bewohner der Stadt zur Einsicht zu bringen und zur Buße zu bewegen. Er legt den Grund zu einer Kirche, tauft das Volk und übergibt ihm die Gebote Jesu Christi und nimmt Abschied.

Die unvermittelt abbrechende Erzählung wird wieder aufgenommen und fortgesetzt in einem zweiten Fragmente, welches griechisch, slavisch und äthiopisch sich erhalten hat und im Griechischen betitelt ist: „Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas“ (*πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρον καὶ Ἀνδρέα*). Nachdem Andreas die Stadt der Menschenfresser verlassen, wird er von einer leuchtenden Wolke erfaßt und auf den Berg getragen, auf welchem Petrus und Matthias sitzen. Petrus und Andreas erhalten sodann vom Herrn die Weisung, in der Stadt der Barbaren (*ἐν τῇ πόλει τῶν βαρβάρων*) das Evangelium zu predigen, und da die Bewohner der Stadt sie nicht aufnehmen wollen, vermittelt der Erzengel Michael den Aposteln den Eintritt. Jetzt finden dieselben bereitwilliges Gehör, setzen Bischöfe und Priester ein, heilen Kranke, treiben Dämonen aus, wecken Tote auf. Einen reichen Mann namens Onesiphorus bekehrt Petrus dadurch zum Christenglauben, daß er zu wiederholten Malen ein Kamel durch ein Nadelöhr gehen läßt. Onesiphorus verteilt alle seine Habe unter die Armen und wird mit den andern Einwohnern der Stadt getauft, und unter den Segenswünschen der Neugetauften reisen die Apostel weiter.

Diese Akten des Petrus und Andreas bilden jedenfalls ein an die Akten des Andreas und Matthias sich unmittelbar anschließendes, aber freilich von späterer Hand überarbeitetes Bruchstück der alten Andreasakten. Beide Erzählungen spielen in den Ländern am Schwarzen Meere. Unter den „Menschenfressern“ wie unter den „Barbaren“ sind die Skythen verstanden, deren Heimat die Überlieferung von jeher als den besondern Wirkungskreis des hl. Andreas bezeichnet hat (vgl. Eus., *Hist. eccl.* 3, 1, 1)¹.

¹ Nach Flamion, *Les Actes apocryphes de l'apôtre André*, Louvain 1911, sollen die Akten des Petrus und Andreas und ebenso die Akten des Andreas und Matthias mit den ursprünglichen Andreasakten nichts zu tun haben; die Andreasakten hätten sich nur mit der Tätigkeit des Apostels in Griechenland beschäftigt und seien erst gegen Ausgang des 3. Jahrhunderts zu Athen verfaßt worden. Zur Kritik der alle bisherigen Ansichten über den Haufen werfenden, aber sehr willkürlichen Aufstellungen Flamions vgl. Th. Schermanu in „*Theol. Revue*“ 1912, 300 ff.

Der Bericht der Andreasakten über die weiteren Schicksale ihres Helden läßt sich seinem wesentlichen Inhalte nach aus jüngeren Bearbeitungen der Legende noch wiederherstellen. Schon die Notiz des Filastrius (*De haeresibus* c. 88) zeigt, daß die alten gnostischen Akten den Apostel von Pontus nach Griechenland reisen ließen. Laut jenen jüngeren Bearbeitungen hat er überall, wohin er kam, große Wunder gewirkt, bis er schließlich zu Paträ in Achaja am Kreuze seinen Tod fand¹. Dieses Martyrium bildet den besondern Gegenstand der „*Passio sancti Andreae apostoli*“ bzw. des *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἀνδρέου*, welches von unmittelbaren Schülern des Apostels und Augenzeugen seines Leidens, den „Presbytern und Diakonen der Kirchen Achajas“, verfaßt sein will, aber wohl nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden ist. Lipsius hielt den griechischen Text für das Original, den lateinischen für eine Übersetzung. Bonnet hat, ohne Zweifel richtig, das Verhältnis umgekehrt: die Ursprache dieses Martyriums ist das Lateinische, und die zwei verschiedenen Rezensionen, in welchen der griechische Text überliefert ist, sind zwei verschiedene Übersetzungen aus dem Lateinischen. Der größte Teil der Schrift wird durch ein langes Verhör ausgefüllt, welches Andreas vor dem Prokonsul Aegeates zu Paträ zu bestehen hat. Auf die Frage, wie der Knoten sich schürzte, welcher in dem Märtyrertode des Apostels seine gewaltsame Lösung fand, müssen die jüngeren Bearbeitungen der Legende Antwort geben.

Die schwere Aufgabe, aus der Masse der schon gedruckten Andreaserechnungen die gnostische Quellenschrift wieder herauszuschälen, muß noch erst in Angriff genommen werden. Bonnet² lieferte eine dankenswerte Vorarbeit, indem er die inhaltlich identischen Partien der verschiedenen Texte zusammenstellte.

Die vollständigste Sammlung und den korrektesten Text der Überbleibsel der Andreasakten oder der älteren katholischen Bearbeitungen derselben bietet M. Bonnet in „*Acta apost. apocr.*“, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, I, Lipsiae 1898, 1—127; vgl. Praef. xi—xxiv. Doch mag auch der Vorgänger Bonnets gedacht werden. Die „*Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser*“ sind griechisch zuerst herausgegeben worden von J. C. Thilo, *Acta SS. Apostolorum Andreae et Matthiae et commentatio de eorundem origine* (Progr.), Halis 1846, 4°. Eine zweite Ausgabe bei C. Tischendorf, *Acta apost. apocr.*, Lipsiae 1851, 132—166; vgl. Proleg. XLVII—LIX; vgl. auch den Nachtrag bei Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, 139—141. Die jüngste Ausgabe bei Bonnet a. a. O. 65—116. Bonnet hat auch ein allerdings nur kleines Fragment einer alten lateinischen Version dieser Akten ans Licht gezogen: a. a. O. 85—88. Über Ausgaben der syrischen, der äthiopischen und der angelsächsischen Version s. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten* 1, 546 f. In Betreff der koptischen (sahidischen) Version s. Lipsius a. a. O., *Ergänzungs-*

¹ Vgl. die Inhaltsangabe der lateinischen „*Virtutes* (d. i. *miracula*) *Andreae*“ bei Lipsius a. a. O. 1, 557—562.

² In „*Acta apost. apocr.*“, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, I, Praef. xvii—xix.

heft, 259 f. — Die „Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas“ sind griechisch herausgegeben worden von Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, 161—167, ex Cod. Barocc. 180. Bonnet konnte zu seiner neuen Ausgabe, a. a. O. 117—127, außer dem lückenhaften Cod. Barocc. saec. XII einen Cod. Vatic. saec. XV heranziehen. Über Ausgaben der slavischen und der äthiopischen Version s. Lipsius' a. a. O. 1, 553. — Die lateinische *Passio sancti Andreae apostoli* ist schon im ersten Bande der Legenden-sammlung von B. Mombritius (s. vorhin Abs. 4, S. 564) gedruckt und sehr häufig abgedruckt worden, auch bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1, Venet. 1765, 152—165; vgl. Proleg. xxxix f. Eine neue Ausgabe bei Bonnet a. a. O. 1—37. Die eine der beiden griechischen Übersetzungen dieser *Passio* veröffentlichte C. Chr. Woog, *Presbyterorum et diaconorum Achaiae de martyrio S. Andreae apostoli epistola encyclicae*, Lipsiae 1749, 8°. Ein berichtiger Abdruck dieser Ausgabe bei Gallandi a. a. O. Eine neue Ausgabe besorgte Tischendorf, *Acta apost. apocr.* 105—131; vgl. Proleg. xi—xlvii. Tischendorf hat beide griechische Übersetzungen gekannt, dieselben aber miteinander vermengt. Reinlich geschieden finden sich beide Übersetzungen in Verbindung mit dem Originale bei Bonnet a. a. O. 1—37. Über die handschriftliche Überlieferung des lateinischen und der griechischen Texte und das genealogische Verhältnis derselben zueinander s. Bonnet, *La Passion de l'apôtre André en quelle langue a-t-elle été écrite?* *Byzant. Zeitschr.* 3, 1894, 458—469. — Auf diese *Passio* läßt Bonnet a. a. O. 38—45, nach einem Cod. Vatic. saec. X/XI, ein bis dahin unbekanntes griechisches Fragment „ex actis Andreae“ folgen, welches sich durch besonders große Altertümlichkeit und Ursprünglichkeit auszeichnet (Praef. xiv). — Endlich gibt Bonnet a. a. O. 46—64 noch zwei gleichfalls neue griechische Martyrien des hl. Andreas.

Über jüngere Bearbeitungen der Andreaslegende berichtet Lipsius a. a. O. 1, 545 ff. Drei von Lipsius nach handschriftlichen Kopien besprochene Schriften sind inzwischen von Bonnet in „*Analecta Bollandiana*“ 13, 1894, 309—378, und separat in „*Supplementum codicis apocryphi*“ 2, Paris. 1895, veröffentlicht worden: *Acta Andreae cum laudatione contexta*, *Martyrium Andreae*, *Passio Andreae*. Die griechischen *Acta cum laudatione contexta* (πράξεις καὶ περίοδοι ἐγκομιῶν συμπεπλεγμένα) sind unbekannter Herkunft, nahe verwandt mit dem wohl in den ersten Dezennien des 9. Jahrhunderts von Epiphanius dem Mönche verfaßten „*Leben des hl. Andreas*“, vermutlich aber erst später entstanden. Jenes *Leben* des hl. Andreas ward ediert von A. Dressel, *Epiphanii monachi et presbyteri Edita et Inedita*, Paris. 1843, 45—82; abgedruckt bei Migne, *PP. Gr.* 120, 215—260. Näheres über beide Schriften und ihr Verhältnis zueinander bei Lipsius a. a. O. 1, 570—586. Vgl. jedoch Fr. Diekamp, *Hippolytos von Theben*, Münster 1898, 143—145. — Das gleichfalls griechisch geschriebene *Martyrium* dürfte noch späteren Datums sein. Vgl. Lipsius a. a. O. 1, 548 f; Bonnet, *Suppl. cod. apocr.* 2, Praef. ix bis xi. Übrigens hat Bonnet selbst bei späterer Gelegenheit von diesem *Martyrium* gesagt: „*Narrationem dicere debui, non Martyrium*“ (*Acta apost. apocr.*, pars 2, 1, Praef. xvi). — Die lateinische *Passio* hingegen scheint höheren Alters und schon von Gregor von Tours in seinem „*Liber de miraculis b. Andreae apostoli*“ benutzt worden zu sein. Vgl. Lipsius a. a. O. 1, 545 f; Bonnet, *Suppl. cod. apocr.* 2, Praef. xi.

Über die Andreasakten in der slavischen Überlieferung handelt M. N. Speranskij, *Die apokryphen Akten des Apostels Andreas in den altrussischen Texten*, Moskau 1894, 2° (in russischer Sprache); vgl. Krumbacher in „*Byzant. Zeitschr.*“ 5, 1896, 221.

Über die Andreasakten im allgemeinen s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 1, 543—622; Ergänzungsheft 28—31. G. Schimmelpfeng und E. Hennecke bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 459 bis 473; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 544—562. J. Flamion, Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Les Actes d'André et de Mathias, de Pierre et d'André et les textes apparentés, Louvain 1911, 8°. C. F. M. Deeleman, Acta Andreae: Geloof en Vrijheid 46, 1912, 541—577.

7. Die Akten des Johannes. — In Verbindung mit den Andreasakten werden von Eusebius (Hist. eccl. 3, 25, 6) auch „Akten (πράξεις) des Apostels Johannes“ erwähnt und gleichfalls als eine in kirchlichen Kreisen verpönte ketzerische Schrift bezeichnet. Nach Epiphanius (Haer. 47, 1) wurden die Johannesakten ebenso wie die Andreasakten bei den Enkratiten gebraucht, nach Filastrius (De haeresibus c. 88) und Augustinus (Contra advers. legis et prophetarum 1, 20, 39) bei den Manichäern, nach Turribius von Astorga (Ep. ad Idae. et Cepon. c. 5) bei den Priscillianisten. Es bleibt bemerkenswert, daß in allen diesen Zeugnissen die Andreasakten und die Johannesakten nebeneinander angeführt werden.

Turribius (a. a. O.) weiß zu melden, Leucius sei es gewesen, welcher „mit sakrilegischem Munde“ die Johannesakten verfaßte, und vor Turribius hatte schon Papst Innozenz I. (Ep. 6, ad Exsup., c. 7) die Petrusakten und die Johannesakten als Werke eines gewissen Leucius bezeichnet. Überhaupt aber werden unter allen gnostischen Apostellegenden die Johannesakten in der späteren Tradition am bestimmtesten und konstantesten mit dem Namen Leucius in Verbindung gebracht, und es ist, wie früher schon einmal hervorgehoben wurde (§ 41, 3), sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser der Johannesakten sich selbst gelegentlich als einen Schüler und Begleiter des Apostels mit Namen Leucius eingeführt hat. Auch wurde bereits bemerkt, daß die Verwandtschaft der erhaltenen Fragmente die Vermutung nahelegt, die Johannesakten, die Petrusakten und vielleicht auch die Andreasakten seien von einer und derselben gnostischen Hand in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts aufgezeichnet worden (vgl. Abs. 2 und Abs. 6). Jedenfalls hat schon Klemens von Alexandrien (Adumbrationes in 1 Joh. 1, 1)¹ von den Johannesakten Gebrauch gemacht, und allem Anscheine nach ist auch der Bericht des Muratorischen Fragmentes über die Entstehung des Johannesevangeliums mit Zahn² auf die Johannesakten

¹ Siehe den Text bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw., II 3, 1884, 87; vgl. 97. Die „traditio“, auf welche Klemens sich bezieht, steht in den Fragmenten der Johannesakten bei Bonnet, Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, p. 196, c. 93.

² Vgl. Zahn a. a. O. 6, 1900, 201 ff. Hilgenfeld freilich (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43, 1900, 1 ff.) leugnet jede Berücksichtigung des Johannesevangeliums

zurückzuführen. Auf Grund der vorliegenden Bruchstücke der Johannesakten verlegt Zahn die Entstehung derselben in die Jahre 160—170 und erblickt in dem Verfasser einen Kleinasiaten aus der Schule Valentinus. „Die mysteriösesten Lehren und Kunstausrücke dieser Schule werden von ihm zwar nur an wenigen Stellen unverhüllt vorgetragen, bilden aber auch da, wo sie absichtsvoll verdeckt sind, den durchscheinenden Untergrund aller lehrhaften Aussagen sowie des praktischen Verhaltens des leucianischen Johannes.“¹

Als Ganzes sind die Johannesakten zu Grunde gegangen. Um die Sammlung und Sichtung der Überbleibsel haben vor allem Zahn (1880) und Bonnet (1898) sich Verdienste erworben. Den festen Kern- und gewissermaßen den Kristallisationspunkt stellen drei kleine Stücke dar, welche in den Akten des zweiten Konzils zu Nicäa vom Jahre 787 aufbewahrt sind². Die bilderfeindliche Synode zu Konstantinopel im Jahre 754 hatte eine Erzählung über den Apostel Johannes bzw. ein Bild desselben als Zeugnis gegen die Bilderverehrung angerufen, und das zweite Konzil zu Nicäa ward dadurch veranlaßt, festzustellen, daß dieses angeblich apostolische Zeugnis den apokryphen Apostelgeschichten entlehnt sei (*ἐκ τῶν ψευδοεπιγραφῶν περιόδων τῶν ἀγίων ἀποστόλων*). Zur näheren Kennzeichnung der fraglichen Schrift wurden auf dem Konzile noch zwei andere Stellen derselben verlesen, Stellen, welche in der Tat geeignet sind, die häretische und zwar gnostische Herkunft der Johannesakten — denn um diese handelt es sich — in helles Licht zu rücken. Die eine dieser Stellen berichtet, der Leib Christi habe sich sehr häufig als einen bloßen Scheinleib erwiesen, sagt weiterhin, der Gesetzgeber der Juden sei die gesetzlose Schlange (*ἄνομος ὄφις*) gewesen, und teilt schließlich einen „Hymnus“ des Herrn mit, welcher zur Zeit Augustins (Ep. 237, ad Cerecium) sich im Gebrauche der Priscillianisten befand. Beide Stellen kehren in einem zuerst von James (1897) herausgegebenen Fragmente wieder, welches eben damit als ein Bruchstück der Johannesakten

in den Johannesakten, läßt vielmehr umgekehrt das Johannesevangelium auf die Johannesakten zurückblicken. Ähnlich auch P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig 1896, 131. Für eine besonnene Kritik kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in den Johannesakten das Johannesevangelium ausgiebig benutzt ist. Siehe Zahn a. a. O. 6, 195 ff. Vgl. James, *Apocrypha anecdota*, Ser. 2, Cambridge 1897, 144 ff.

¹ Zahn a. a. O. 6, 14 f. — Nichtsdestoweniger spricht Schmidt, *Die alten Petrusakten*, Leipzig 1903, 123 ff, in zuversichtlichem Tone von „dem katholischen Charakter der Johannesakten“. Und Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 173, hat sich „von Schmidt überzeugen lassen“, daß die Johannesakten „nicht gnostisch sind, sondern vulgär-christlich“.

² Eine neue Textesrezension dieser drei Stücke bei Bonnet a. a. O. 165—166 196—198 199—200. Vgl. über dieselben Lipsius, *Die apokr. Apostelgeschichten* 1, 449—454 520—532.

beglaubigt wird, und zwar ein um so wertvolleres Bruchstück, als es von immerhin beträchtlichem Umfange ist und ununterbrochen fortläuft und zugleich einen sehr ausgeprägten theologischen Charakter trägt. Dasselbe ist durch einen Cod. Vindobonensis a. 1324 überliefert und führt hier die Aufschrift: „Wunderbare Erzählung (δύστησις θαυμαστή) über die Taten und Gesichte, welche der hl. Johannes der Theologe von seiten unseres Herrn Jesus Christus sah.“¹ Es ist im wesentlichen eine Predigt des hl. Johannes, welche Erinnerungen aus dem Verkehre mit dem Herrn bieten will und dabei in möglichst aufdringlicher und geschmackloser Weise für den Doketismus eintritt.

Ein erst von Bonnet² (1898) nach einem Cod. Patmensis saec. XIV veröffentlichtes Fragment umschließt das erste der drei von dem Konzile zu Nicäa angezogenen Stücke, das von einem Maler zu Ephesus auf Veranlassung eines gewissen Lykomedes hergestellte Bild des hl. Johannes betreffend, führt aber zugleich weit über dieses Stück hinaus, indem es noch eine Reihe anderweitiger Legenden enthält, Heilung der alten Weiber zu Ephesus, Zerstörung des Artemistempels, Auferweckung eines Priesters, Johannes und der Vatermörder. In demselben Cod. Patmensis fand Bonnet³ auch ein Fragment, welches sich der Hauptsache nach mit einem schon von Zahn (1880) nach einem Cod. Marcianus saec. XII herausgegebenen und für die Johannesakten in Anspruch genommenen Stücke deckt. Dasselbe bringt unter anderem die ans Obszöne streifende Geschichte der Drusiana, welche auch in dem von James entdeckten Bruchstücke auftritt.

Mit Übergehung sonstiger Fragmente sei wenigstens noch der Bericht über den Heimgang, die *μετάστασις*, des Apostels erwähnt, welcher jedenfalls das Schlußkapital der Akten gebildet hat und nicht bloß im griechischen Texte⁴, sondern auch in verschiedenen alten Versionen erhalten ist. In seiner ursprünglichen Fassung läßt dieser Bericht den Apostel eines Sonntags zu Ephesus in aller Frische Gottesdienst halten (Ansprache, Feier der heiligen Eucharistie, Friedensgruß) und nach Beendigung desselben aus dem Hause und der Stadt hinausgehen, begleitet von seinem Diakon Verus oder Birrhus und zwei Männern mit Körben und Schaufeln. Auch einige andere Mit-

¹ Der Text bei James, *Apocrypha anecdota*, Ser. 2, 1—25. Eine neue Ausgabe bei Bonnet, *Acta apost. apocr.*, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2. 1. 193—203. Vgl. etwa zu diesem Fragmente Hilgenfeld, *Der gnostische und der kanonische Johannes über das Leben Jesu: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.* 43, 1900, 1—61.

² A. a. O. 160—173. Vgl. Hilgenfeld, *Das Johannesbild des Lykomedes: ebd.* 42, 1899, 624—627.

³ A. a. O. 179—193.

⁴ Den griechischen Text hat Bonnet a. a. O. 203—215 reiner und vollständiger vorlegen können als die früheren Herausgeber. Über die alten Versionen vgl. Bonnet a. a. O. Praef. xxxii.

glieder der Gemeinde, unter ihnen der Berichterstatter, schließen sich dem Zuge an, wiewohl Johannes der Menge befohlen hatte, sich zu entfernen. Auf einem Acker, welcher einem Christen zu Ephesus gehört, graben jene zwei Männer ein tiefes Grab, und Johannes legt seine Oberkleider ab und breitet sie auf dem Boden des Grabes aus, spricht dann stehend ein längeres Gebet, läßt sich in das Grab auf seine Kleider nieder und gibt mit den Worten: „Friede sei mit euch, ihr Brüder“, fröhlich seinen Geist auf.

Die Fragmente der Johannesakten hat Bonnet nicht, wie diejenigen der Andreasakten, nebeneinander zum Abdruck gebracht, sondern nach Möglichkeit zu einem zusammenhängenden Ganzen zu verbinden und insofern die Akten in ihrem ursprünglichen Aufbau zu rekonstruieren versucht. Außer den Fragmenten haben auch jüngere katholische Darstellungen der Johanneslegende, welche aus den gnostischen Akten schöpften, lehrreiche Winke in Betreff der Anlage und des Fortschritts der einstigen Erzählung gegeben. Freilich leidet Bonnets Versuch begreiflicherweise noch vielfach an Unsicherheit, und derselbe hat auch schon durch Zahn¹ einige Berichtigungen erfahren. An der Spitze der Akten stand höchstwahrscheinlich ein Bericht über die Reise des Apostels nach Asien. In Milet, wo er ans Land gestiegen zu sein scheint, soll er eine Vision gehabt haben, infolge deren es ihn drängte, bald nach Ephesus zu kommen. Dort nimmt er bleibenden Aufenthalt. Große Wundertaten, Heilung vieler kranken Weiber, Zerstörung des Tempels der Artemis, sichern ihm Gehör und Einfluß. Von Ephesus aus begibt er sich auf Missionsreisen und besucht eine Reihe namhafter Städte der Provinz. Der Text ist lückenhaft, aber alles drängt, wie Zahn erkannte, zu der Annahme, daß es sich um eine Rundreise von Ephesus über Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodicea nach Ephesus handelt. Dem Verfasser der Akten muß — dieser Schluß ist unabweisbar — der Sternenkranz der sieben Städte der Apokalypse vorgeschwebt haben (Offb 1, 11 20; 2, 1 bis 3, 22)². Durch einen Tyrannen wird Johannes von Ephesus nach Patmos ins Exil verwiesen, kehrt dann aber nach Asien zurück und nimmt seine Wirksamkeit zu Ephesus wieder auf. Über den Aufenthalt auf Patmos sind die Akten, wenn nicht alles trügt, flüchtig hinweggeeilte, und auch die Darstellung der späteren Tätigkeit zu Ephesus hat wohl schon bald ihren Abschluß gefunden mit dem friedlichen und schmerzlosen Heimgang des Apostels. Auf alle Fälle sind die Johannesakten ein sehr phantastisches und ein ganz und gar von häretischem Geiste durchwehtes, nicht selten auch stark erotisch gefärbtes Buch gewesen.

¹ In „Neue kirchliche Zeitschr.“ 10, 1899, 191 ff.

² Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 197 ff.

Dafß der Verfasser nicht bloß dichtet und lügt, sondern auch Überlieferungen der Gemeinden Asiens sich zunutze gemacht hat, versteht sich ganz von selbst.

Den ersten Versuch einer Sammlung der Fragmento der gnostischen Johannesakten unternahm J. C. Thilo: *Colliguntur et commentariis illustrantur fragmenta Actuum S. Ioannis a Leucio Charino conscriptorum*. Partic. 1 (Progr.), Halis 1847, 4°. Eine Partic. 2 ist nicht erschienen. C. Tischendorf hat zum erstenmal den Bericht über die *μετάστασις*; des hl. Johannes in Verbindung mit einem anderweitigen Fragmente herausgegeben: *Acta apost. apocr.*, Lipsiae 1851, 266—276. Es folgte die revidierte Ausgabe des schon bekannten Materials nebst neuen Beiträgen von Zahn: *Acta Ioannis*, unter Benutzung von C. v. Tischendorfs Nachlaß bearbeitet von Th. Z., Erlangen 1880, 8°, 219—252; vgl. LX—CLXXII. Die Ergänzungsbedürftigkeit der Ausgabe Zahns betonte schon Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 1, 355. Das wichtigste aller bisher bekannt gewordenen Fragmente veröffentlichte M. Rh. James, *Apocrypha anecdota*, Ser. 2, Cambridge 1897, 1—25; vgl. IX—XXVIII. Eine neue Sammlung und Sichtung sämtlicher Fragmente verdanken wir M. Bonnet: *Acta apost. apocr.*, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, Lipsiae 1898, 151—216; vgl. Praef. XXVI—XXXIII. Über den Ertrag der Bemühungen Bonnets s. Zahn, Die Wanderungen des Apostels Johannes: *Neue kirchl. Zeitschr.* 10, 1899, 191—218.

Den größeren Teil der soeben genannten „Acta Ioannis“ Zahns (1—165; vgl. III—IX) füllt eine neue Ausgabe der unter dem Namen des Prochorus in der griechischen Kirche weitverbreiteten und in die verschiedensten Sprachen übersetzten Erzählung von den Taten des Apostels Johannes (*πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, συγγράμματις τοῦ ἀσπαστοῦ μαθητοῦ Προχόρου*). Prochorus ist der aus Apg 6, 5 bekannte Diakon. Das ihm beigelegte Werk scheint in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Palästina oder Syrien verfaßt worden zu sein. Vgl. außer Zahn insbesondere Lipsius a. a. O. 1, 355—408. — Ungleich näher als dieses Werk stehen den gnostischen Johannesakten zwei lateinische Bearbeitungen der Johanneslegende: die „*Virtutes* (d. i. *miracula*) *Ioannis*“, in der unter dem Namen des angeblichen Apostelschülers Abdias gehenden, nicht vor dem Ende des 6. Jahrhunderts entstandenen Sammlung apokrypher Apostelgeschichten, und die „*Passio Ioannis*“, welche von Mellitus von Laodicea (= Melito von Sardes) verfaßt sein will, aber nur eine kürzere und jüngere Redaktion jener *Virtutes Ioannis* darstellt. Weiteres über diese Schriftstücke bei Zahn, *Acta Ioannis*, Einleitung, passim; bei Lipsius a. a. O. 1, 408 bis 431. — Corssen hat nachweisen wollen, daß wohl schon im 3. Jahrhundert eine katholische „*Historia ecclesiastica de Ioanne apostolo et evangelista*“ in Umlauf gewesen sei, welche das Wichtigste aus den Überlieferungen über Johannes in knapper Form zusammengefaßt habe und welche sich in ihren äußeren Umrissen aus verschiedenen Notizen über Johannes bei Hieronymus, Augustinus und Späteren noch wiederherstellen lasse. Siehe P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, Leipzig 1896: *Texte und Untersuchungen* usf. 15, 1, 73—91. So gewiß Corssens Ausführung von glänzendem Scharfsinne zeugt, so zweifelhaft erscheint es, ob die *Historia* in der vorgelegten Form, ja ob sie überhaupt nur existiert habe. Vgl. etwa A. Julicher in „*Götting. Gel. Anzeigen*“ 1896, 841—851. — Die syrische „*Geschichte des Johannes, des Sohnes des Zebedäus*“, welche Wright an die Spitze seiner „*Apocryphal Acts of the Apostles*“, London 1871, stellte (S. 3 bis 60 der englischen Übersetzung), ist zum größeren Teil mit langen Lehreden

ausgefüllt. Lipsius, a. a. O. 1, 433 ff, setzte dieselbe in das 5. oder 6. Jahrhundert, während er die Richtigkeit der handschriftlichen Angabe, der syrische Text sei eine Übersetzung aus dem Griechischen, in Zweifel zog. Neuere Forscher bezeichnen den syrischen Text mit Bestimmtheit als Original. Fr. H. Connolly, *The original language of the Syriac Acts of John: The Journ. of Theol. Studies* 8, 1907, 249—261. V. C. Macmunn, *The Menelaus Episode in the Syriac Acts of John: ebd.* 12, 1911, 463—465.

Über die Johannesakten im allgemeinen handeln Zahn, *Acta Ioannis*, Einleitung III—CLXXII. Lipsius a. a. O. 1, 348—542; Ergänzungsheft, 25 bis 28. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 856—865. M. Rh. James a. a. O. 144—154: „Leucius and the Gospel of John“. Zahn in „*Neue kirchl. Zeitschrift*“ 10, 1899, 191—218. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit.*, Tl 6, Leipzig 1900, 14—18 194 bis 206. G. Schimmelpfeng und E. Hennecke bei Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 423—459; Hennecke, *Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tüb. 1904, 492—543. C. F. M. Deeleman, *Acta Ioannis: Geloof en Vrijheid* 46, 1912, 22—55 123—154.

8. Die Akten des Thomas. — Die „Akten (ἁπόστολοι) des Apostels Thomas“ sind besser überliefert als die Johannesakten und überhaupt vollständiger auf uns gekommen als irgend eine andere gnostische Apostellegende. Der gnostische Urtext ist zwar gleichfalls zu Grunde gegangen und alles Wissen um denselben, abgesehen von einigen Angaben des hl. Augustinus (*Contra Adimantum* 17, 2; *Contra Faustum* 22, 79; *De sermone Domini in monte* 1, 20, 65), aus katholischen Überarbeitungen zu schöpfen. Zwei dieser Überarbeitungen jedoch, eine griechische und eine syrische, dürfen ein sehr hohes Alter beanspruchen, sind ziemlich unversehrt erhalten geblieben und lassen die gnostische Vorlage noch deutlich durchschimmern, viel deutlicher, als dies bei den katholischen Rezensionen der Andreas- und der Johannesakten der Fall ist.

Der syrische Text ist zuerst von Wright, der griechische zuletzt von Bonnet herausgegeben worden¹. Die sachlichen Differenzen sind sehr geringfügiger Art. Unter Zurückstellung der schwierigen Frage nach dem genealogischen Verhältnisse der beiden Texte zueinander soll zunächst möglichst kurz der Verlauf und Fortgang der Erzählung angedeutet werden.

Ein „König der Inder“ will sich einen herrlichen Palast erbauen lassen und schickt einen Kaufmann Abbanes nach Syrien mit dem Auftrag, dort einen tüchtigen Architekten zu gewinnen. In Jerusalem

¹ W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, London 1871, 171—333 des syrischen Textes, 146—298 der englischen Übersetzung. Die Thomasakten bilden die Perle der Sammlung Wrights. Bonnet, *Acta apost. apoer.*, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, Lipsiae 1903, 99—288. Hier ist der griechische Text der Akten zum erstenmal vollständig gedruckt, wie er denn auch, so viel bekannt, nur in einer einzigen Handschrift, einem Cod. Romanus Valliellanus saec. XI, vollständig erhalten ist.

trifft Abbanes mit Jesus, dem Sohne des Zimmermanns Joseph, zusammen, welcher ihm in der Person seines „Sklaven“ Thomas einen geschickten Baumeister anbietet und ihm um 20 Silberlinge Thomas verkauft. Von Abbanes begleitet, gelangt Thomas auf dem Seewege nach Indien, landet zu Andrapolis und wohnt daselbst dem Hochzeitsfeste der Königstochter bei. Dann zieht er weiter nach Indien hinein und kommt zu dem „König der Inder“. Gundaphorus mit Namen, welcher, hochehrent, einen so erfahrenen Künstler gefunden zu haben, Thomas alsbald eine große Summe Geldes zur Verfügung stellt. Thomas aber verteilt alles Geld an die Armen unter dem Vorgeben, auf diese Weise dem König einen Palast im Himmel zu erbauen. Im Traume darf der König den himmlischen Palast schauen, worauf er sich mit seinem Bruder und einer großen Menge Volkes von Thomas taufen läßt. — Nachdem Thomas noch in den umliegenden Städten und Dörfern das Evangelium gepredigt, folgt er einem Rufe in ein benachbartes Reich. Ein König Misdäus läßt ihn durch seinen Feldherrn bitten, seine Gattin und seine Tochter von unzüchtigen Dämonen zu befreien. Als jedoch Thomas Mygdonia, die Frau des Charisius, eines Verwandten des Königs, und sodann auch Tertia, die Gattin des Königs, beredet, den ehelichen Umgang mit ihren Männern abzuberechen, wird er zur Rechenschaft gezogen. Er entgeht auf wunderbare Weise den ihm zgedachten Martern, kann auch den Kerker ungehindert verlassen, wird aber schließlich auf Geheiß des Königs zur Stadt hinausgeführt und mit Lanzen durchbohrt. Seine Gebeine werden noch bei Lebzeiten des Königs durch einen Jünger des Apostels heimlich „in den Westen“ verbracht.

In den Prosatext der Erzählung sind einige Poesien verwoben: eine Ode auf die Sophia, zwei Weihegebete und ein Hymnus auf den Erlöser. Die Ode auf die Sophia in Form eines Brautgesanges¹ soll Thomas bei der Hochzeitsfeier der Königstochter zu Andrapolis vortragen haben, und zwar „auf Hebräisch“. Die zwei Weihegebete, welche nahe miteinander verwandt sind², spricht Thomas bei Erteilung der Taufe und bei Spendung der heiligen Eucharistie. Der lange Hymnus, dessen kühne Bildersprache manches Rätsel birgt³.

¹ Bonnet, Acta apost. apocr., ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, Lipsiae 1903. 109 f (c. 6—7), deutsch von Raabe bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen 482 f.

² Bonnet 142 f (c. 27), Hennecke 490 f, und Bonnet 166 (c. 50), Hennecke 500 f.

³ Bonnet 219—224 (c. 108—113), Hennecke 521—525. Um die Erklärung des Liedes, welches vor Erscheinen der Ausgabe Bonnets nur syrisch bekannt war, mühten sich Th. Nöldeke in „Zeitschr. der deutschen Morgenländ. Gesellsch.“ 25, 1871, 676—679. K. Macke, Syrische Lieder gnostischen Ursprungs, eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasakten: Theol. Quartalschr. 56, 1874, 1—70; vgl. Macke, Hymnen aus dem Zweiströmeland, Mainz 1882, 246—259. A. A. Bevan,

pfliegte bis vor kurzem „Lied von der Seele“ genannt zu werden. Doch wird unter dem „Ich“ des Liedes, einem Königssohne, wohl Christus, der himmlische Erlöser, zu verstehen sein. Er erzählt, wie er auf die Erde herabsteigt, die in der Gewalt der Schlange befindliche Perle oder die in der Knechtschaft der Materie schmachtende Seele in Freiheit setzt und nun in das himmlische Lichtreich zurückkehrt.

Diese Akten tragen unverkennbar das Gepräge einer sagenhaften, von dichterischen Phantasien umspinnenen Erzählung. Ebenso deutlich stehen sie im Dienste einer lehrhaften Tendenz. Sie empfehlen und fordern Enthaltensamkeit. Auch den Eheleuten wird nichts häufiger und nachdrücklicher eingeschärft als der Verzicht auf allen Geschlechtsverkehr. Haben andere gnostische Apostellegenden, insbesondere die Petrusakten, dasselbe Lebensideal aufgestellt, so hat doch keine es so unverhüllt und anspruchsvoll in den Vordergrund gerückt wie die Thomasakten. Trotz alledem enthalten die Thomasakten auch geschichtliche Elemente. v. Gutschmid war es, welcher so auffällige Übereinstimmungen zwischen einzelnen Personen- und Ortsnamen der Akten und gewissen Daten der indischen und persischen Geographie und Geschichte konstatierte, daß das Vorhandensein historischer Beziehungen der Legende zu dem alten Indien kaum noch bestritten werden konnte. Anstatt jedoch auf Überlieferungen, wenn auch entstellte Überlieferungen, über eine wirkliche Missionsreise des Apostels Thomas nach Indien zu erkennen, erklärte der berühmte Historiker die ganze Thomaslegende für eine buddhistische, später ins Christliche übertragene Missions- oder Bekehrungsgeschichte¹. Die Unzulässigkeit dieser Deutung hat Lévi treffend nachgewiesen². Der historische Hintergrund der Legende ließ sich in noch schärferen Linien herausarbeiten, und manche Kenner des alten Indiens glaubten untrügliche Spuren einer echten Tradition, glaubwürdige Zeugnisse für eine wirkliche Missionsreise des Apostels nach Indien wahrzunehmen. Am weitesten ist wohl Dahlmann gegangen, welcher unter andern die Thesen vertrat, der König Gundaphorus, welcher nach einem Baumceister sucht, sei der parthische König Gundaphar, welcher zu Thomas' Zeiten im Nordwesten Indiens geherrscht habe,

The Hymn of the Soul, contained in the Syriac Acts of St. Thomas. Cambridge 1897: Texts and Studies, edited by J. A. Robinson. 5, 3. G. Hoffmann, Zwei Hymnen der Thomasakten: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 273 bis 309. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen ausgelegt. Gießen 1904, 8°. F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 50—67: „Die Thomasakten und ihre Lieder“. Nach Haase soll das Lied vom Königssohn und der Perle ein heidnischer Erlösungshymnus sein, den erst die christliche Gnosis auf den Soter Christus umgedeutet habe.

¹ v. Gutschmid in „Rhein. Museum f. Philol.“, N. F. 19, 1864, 161 ff.

² Lévi in „Journal Asiatique“, sér. 9, vol. 9, 1897, 27 ff.

und der König Misdäus, mit welchem der zweite Teil der Legende das Martyrium des Apostels in Verbindung bringt, sei der skythisch-indische König Vasudeva oder Mazdai, welcher zu Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jahrhunderts, als die Reliquien des Apostels aus Indien nach Syrien übertragen wurden, das ehemalige Reich Gundaphars innegehabt habe und deshalb von der Legende fälschlich zu einem Zeitgenossen des Apostels gestempelt worden sei¹.

Abgesehen von jüngeren Bearbeitungen, liegen die Thomasakten, wie gesagt, griechisch und syrisch vor. Syrologen wie Schröter, Macke, Nöldeke, Burkitt haben darauf aufmerksam gemacht, daß in diesem Falle der syrische Text nicht als Übersetzung des griechischen Textes gelten könne. Sie gingen zunächst von den vorhin bezeichneten poetischen Stücken, insbesondere dem langen Hymnus auf den Erlöser, aus, welche in der Farbe der Sprache sowohl wie in ihrer metrischen Anlage sichere Indizien syrischer Abfassung darböten. Nöldeke und Burkitt haben aber die aus den poetischen Stücken gezogene Folgerung auch an dem Prosatexte der Akten bestätigt gefunden². Und wenn die syrische Abfassung der Gedichte gesichert ist und die Gedichte, wie jetzt nicht mehr bezweifelt wird, echte und ursprüngliche Bestandteile der Akten darstellen, so muß ohnehin die syrische Abfassung der Akten überhaupt bis zur Erbringung des Gegenbeweises vorausgesetzt werden. Damit ist noch nicht gesagt, daß der überlieferte syrische Text die Vorlage und Quelle des überlieferten griechischen Textes gewesen sei³. Es genügt die Annahme, daß die überlieferten Texte auf eine gemeinsame syrische Grundschrift zurückgehen, eine Grundschrift, welche in der griechischen Bearbeitung möglicherweise sogar treuer aufbewahrt ist als in der syrischen. Wenn aber Bonnet an einer griechischen Urschrift festhalten will, welche zuerst ins Syrische übertragen und später aus dem Syrischen ins Griechische zurückübertragen worden sei, so dürfte er den Ermittlungen der Syrologen nicht gerecht werden⁴.

Ist vielmehr ein syrisches Original anzunehmen, so muß die Abfassung auf syrischem Sprachgebiete, etwa zu Edessa, erfolgt sein,

¹ Dahlmann, Die Thomaslegende, Freiburg i. Br. 1912.

² Th. Nöldeke bei Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 423 ff. F. C. Burkitt in „The Journ. of Theol. Studies“ 1, 1900, 280—290; 2, 1901, 429; 3, 1902, 94 f. Vgl. den Bericht Bonnets in der genannten Ausgabe, Praef. xx f.

³ So Raabe bei Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen 563: „Alles spricht dafür, daß der griechische Text aus dem von Wright edierten syrischen hervorgegangen ist.“

⁴ Übrigens wird dem überlieferten syrischen Texte bei der Kritik des griechischen Textes, selbst wenn es einen griechischen Urtext gegeben haben sollte, eine entschieden größere Bedeutung beigemessen werden müssen, als es von seiten Bonnets geschehen ist.

und da alle zeitlichen Anzeichen auf den Beginn des 3. Jahrhunderts hindeuten, so legt sich der Gedanke an den Gnostiker Bardesanes oder einen Bardesaniten nahe. Die poetischen Stücke aus inneren Gründen auf Bardesanes selbst zurückzuführen¹, dürfte nicht angehen. Ephräm der Syrer aber bezeugt, wie früher bemerkt (§ 41, 3), daß die Bardesaniten apokryphe Apostelgeschichten in Umlauf setzten, und trotz der Allgemeinheit des Ausdrucks läßt sich die Annahme kaum umgehen, daß Ephräm speziell die Thomasakten im Auge gehabt hat.

Auch Eusebius hat die Thomasakten nicht namentlich angeführt, hat sie aber jedenfalls unter die häretischen Akten „der andern Apostel“ (außer Andreas und Johannes, Hist. eccl. 3, 25, 6) einbegriffen. Nach Epiphanius (Haer. 47, 1; 61, 1) wurden die Thomasakten bei den gnostischen Parteien der Enkratiten und der Apostoliker gelesen, nach Augustinus (Contra Adimantum 17, 2 5; Contra Faustum 22, 79; De sermone Domini in monte 1, 20, 65) bei den Manichäern, nach Turribius von Astorga (Ep. ad. Idac. et Cepon. c. 5) bei den Manichäern und den Priscillianisten. Der Leserkreis der Thomasakten war also wesentlich derselbe wie derjenige der Andreas- und der Johannesakten.

Der erste, welcher die Überbleibsel der Thomasakten bzw. der späteren griechischen Bearbeitung derselben zusammenzustellen versuchte, war J. C. Thilo: Acta S. Thomae apostoli ex Codd. Paris. primum edidit et adnotationibus illustravit I. C. Th., Lipsiae 1823, 8°. C. Tischendorf revidierte und erweiterte diese Sammlung: Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 190—242; Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, 156—161. Ganz neues Licht über die Thomasakten verbreitete die musterhafte Ausgabe des syrischen Textes von W. Wright: Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, vol. 1: The Syriac texts, 171—333; vol. 2: The English translation, 146—298. Ohne Übersetzung ward der syrische Text nach einer Berliner Handschrift auch gedruckt bei P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum 3, Paris, 1892, 1—175. Einige Bruchstücke des syrischen Textes wurden nach einer Handschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts herausgegeben, mit dem Texte bei Wright verglichen und ins Englische übersetzt von F. C. Burkitt in „Studia Sinaitica“ nr. 9, London 1900, 23—44. Erst aus dem syrischen Texte ward ersichtlich, daß in den Fragmenten bei Thilo und Tischendorf kaum die Hälfte des griechischen Textes vorliege, und M. Bonnet hatte die Freude, den griechischen Text fast vollständig herausgeben zu können: Supplementum codicis apocryphi 1. Acta Thomae graece partim cum novis codicibus contulit, partim primum edidit, latine recensuit, praefatus est, indices adiecit M. B., Lipsiae 1883, 1—95. Eine neue, ganz vollständige (auch das Lied vom Königssohn und der Perle enthaltende) Ausgabe des griechischen Textes von Bonnet folgte in „Acta apost. apocr.“, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, Lipsiae 1903,

¹ So namentlich Macke in „Theol. Quartalschr.“ 56, 1874, 3 ff. Siehe dagegen Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, 50 ff. Bevan, The Hymn of the Soul, Cambridge 1897, wollte das Lied vom Königssohn und der Perle einem Schüler des Bardesanes zueignen.

99–288; vgl. Praef. xv–xxvii. Armenische Thomasakten in mehrfacher Rezension haben die Mechitaristen zu San Lazzaro in ihrer Sammlung apokrypher armenischer Apostelgeschichten, Venedig 1904, veröffentlicht; s. P. Vetter in „Theol. Quartalschrift“ 87, 1905, 610.

Über die Thomasakten im allgemeinen s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten usw. 1, 225–347; Ergänzungsheft, 23–25. A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten: Rheinisches Museum f. Philol., N. F. 19, 1864, 161–183 (= Kleine Schriften von A. v. Gutschmid 2, Leipzig 1890, 332–364). S. Lévi, S. Thomas, Gondopharès et Mazdeo: Journal Asiatique, sér. 9, vol. 9, 1897, 27–42. R. Liechtenhan, Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ nsf. 3, 1902, 287–293: „Die Acta Thomae“. R. Raabe und E. Preuschen bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 473–544; Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen, Tüb. 1904, 562–601. A. E. Medlycott, India and the Apostle Thomas. An inquiry with an critical analysis of the Acta Thomae, London 1905, 8°. O. Wecker, Christlicher Einfluß auf den Buddhismus? in „Theol. Quartalschrift“ 92, 1910, 538–565. J. Dahlmann, Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten im Lichte der indischen Altertumskunde, Freiburg i. Br. 1912, 8°.

Lipsius a. a. O. 1, 240 ff geht auch auf die jüngeren Bearbeitungen der Thomaslegende ein. Zwei lateinische Bearbeitungen hat Bonnet in „Supplementum codicis apocryphi“ 1, Lipsiae 1883, von neuem herausgegeben: De miraculis B. Thomae apostoli, 96–132, und: Passio S. Thomae apostoli, 133–160. Die erstere Schrift ist höchstwahrscheinlich von Gregor von Tours verfaßt (s. Bonnet a. a. O., Praef. xiii ff); die letztere mag etwas älter sein und aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammen (ebd. xvi ff). Vgl. Lipsius a. a. O. 1, 242 ff. — Eine jüngere griechische Bearbeitung veröffentlichte M. Rh. James, Apocrypha anecdota, Ser. 2, Cambridge 1897, 27–45; vgl. xxxii bis xliiv. Diese griechische Rezension ist sehr nahe verwandt mit der Thomaslegende des äthiopischen Sammelwerkes „Die Kämpfe der Apostel“, welches Malan, London 1871, in englischer Übersetzung, Budge, London 1899, im äthiopischen Texte herausgab (vgl. vorhin S. 508 f). James hat dem Abdruck der griechischen Bearbeitung Malans Übersetzung des äthiopischen Textes beigegeben (S. 46–63). Vgl. über die äthiopische Legende Lipsius a. a. O. 1, 248 ff. — Spätestens in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts hat ein sonst nicht bekannter Erzbischof Nicetas von Thessalonike einen Auszug aus dem griechischen Texte der Thomasakten angefertigt. Einen Abschnitt dieses Auszugs, die Bearbeitung des Liedes vom Königssohn und der Perle, veröffentlichte M. Bonnet, Actes de S. Thomas apôtre. Le poëme de l'âme. Version grecque remaniée par Nicetas de Thessalonique: Analecta Bollandiana 20, 1901, 159–164. — Über die abendländische Thomaslegende des Mittelalters handelt Fr. Wilhelm, Deutsche Legenden und Legendare. Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter, Leipzig 1907, 8°.

9. Die Akten des Philippus. — Die „Akten des Apostels Philippus“ sind handschriftlich bruchstückweise in Form von Einzelakten, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ α' , $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ β' $\kappa\lambda.$, überliefert. Am häufigsten treten die letzten Akte (15 ff) in Verbindung mit dem Berichte über das Martyrium auf, noch häufiger freilich der Bericht über das Martyrium für sich allein. Die bedeutendsten Reste enthält der von Bonnet 1884 aufgespürte, von Batiffol 1890 herausgegebene Cod. Vatie.

gr. 824 saec. XI: die Akte 1—9 und die Akte 15 ff mit dem Martyrium. Die Akte 10—14 fehlen. Eine kritische Ausgabe sämtlicher Fragmente hat Bonnet 1903 besorgt¹. Die Überlieferungsverhältnisse erklärt er dahin, daß die in den Akten zusammengestellten Legenden schon früh als gesonderte Einzelerzählungen Verbreitung gefunden haben und in der genannten Handschrift der Vatikaner eine spätere Sammlung solcher Einzelerzählungen vorliegt.

Der Hauptinhalt dieser Akten läßt sich etwa wie folgt wiedergeben. Bei seiner Abreise von Galiläa weckt Philippus einen Jüngling, das einzige Kind einer Witwe, vom Tode auf (Akt 1). Von Galiläa gelangt er zunächst „in die Stadt der Athener, welche Hellas heißt“, und dort predigt er 300 griechischen Philosophen von dem Herrn Jesus Christus. Auf Bitten der Philosophen kommt der jüdische Hohepriester Ananias mit 500 Begleitern von Jerusalem nach Athen, um den Apostel Lügen zu strafen. Philippus aber weiß die Begleiter des Hohepriesters durch Wunderzeichen von der Wahrheit seiner Predigt zu überzeugen, der Hohepriester selbst, welcher halsstarrig bleibt, wird von der Erde verschlungen; die Athener nehmen zum großen Teil das Christentum an (Akt 2). Von Athen begibt sich Philippus nach Parthien, von dort in das Gebiet der Kandaker und von dort nach Azotus. Auf der Fahrt nach Azotus beschwört er einen Seesturm und bekehrt die Schiffsmannschaft (Akt 3). In Azotus heilt er die Tochter seines Gastfreundes Nikoklides von einer Augenkrankheit (Akt 4). Von Azotus reist er nach Nikatera in Hellas und gewinnt seinen Gastgeber Ireos nebst Gattin und Tochter für den christlichen Glauben (Akt 5). Er verteidigt den christlichen Glauben gegenüber den Juden zu Nikatera und erhärtet seine Worte durch Wundertaten (Akt 6). Nach Erbauung eines Gotteshauses bestellt er Ireos zum Bischof und verläßt Nikatera (Akt 7). Auf Weisung des Herrn ziehen Philippus, seine Schwester Mariamme und Bartholomäus in das Land der Schlangenverehrer (*εἰς τὴν χώραν τῶν ὄφιδων*). Ein Leopard und ein Ziegenbock, welche wie Menschen reden, schließen sich den Reisenden an (Akt 8). Ein über 100 Ellen langer Drache samt einem Gefolge von Schlangen wird durch die Wunderkraft des Kreuzzeichens getötet (Akt 9). — Schließlich wird Philippus zu Hierapolis in Kleinphrygien, wo er den Schlangenkult auszurotten suchte, auf Befehl des Prokonsuls mit durchbohrten Knöcheln und Fersen kopfüber an einen Baum aufgehängt. Auch der Leopard und der Ziegenbock wohnen dem Schauspiele bei. Bartholomäus geht nach Lykaonien, Mariamme nach Palästina (Akt 15 ff).

Die verlorengegangenen Akte 10—14 spielten wahrscheinlich auch in Hierapolis. Die Schlangenverehrer, welche der Apostel laut

¹ In „Acta apost. apocr.“, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2, 1—90.

dem achten Akte aufsucht, sind ohne Zweifel die Bewohner von Hierapolis, und zu Hierapolis erfolgt, wie bemerkt, auch das Martyrium. Dazu kommt, daß mit dem achten Akte die Erzählung gewissermaßen wieder von vorne anhebt, indem sie bis auf die Verteilung der Städte und Länder unter die zwölf Apostel zurückgreift. Die Akte 8—15 sind demnach ein enger zusammengehörendes Ganzes gewesen, der legendarische Efeu, der sich an der von der altkirchlichen Tradition verbürgten Wirksamkeit eines Philippus in Hierapolis emporgerankt hat. Eines Philippus — denn die Tradition spricht nicht von dem Apostel Philippus, sondern von dem aus der Apostelgeschichte (6, 5: 21, 8) bekannten Diakon und „Evangelisten“ Philippus¹; in den Akten aber sind diese beiden Träger des Namens Philippus zu einer einzigen Person verschmolzen worden. Die vorausgehenden Akte, 1—7, sind ein Gemisch von Legenden, von denen eine jede ihre besondere Entstehungsgeschichte zu haben scheint. Die Darstellung der Missionsreisen des Apostels ist überaus unklar und verwirrt; mit den geographischen Kenntnissen des Verfassers muß es sehr traurig bestellt gewesen sein. Die Anwesenheit des Apostels im „Gebiete der Kandaker“ (Akt 3) und seine Taten in Azotus (Akt 3—4) sind jedenfalls auf das achte Kapitel der Apostelgeschichte zurückzuführen. Von der Königin Kandake (Apg 8, 27) ist auf ein Gebiet der Kandaker geschlossen worden.

Drolliger noch erscheint es, wenn eine syrische Geschichte des „Apostels und Evangelisten Philippus“² von Taten in der „Stadt Karthago, welche ist in Azotus“, zu berichten weiß. Die Stadt Karthago³ ist wohl nichts anderes als das mißverständene „Gebiet der Kandaker“, und diese Stadt wird nach Azotus verlegt, weil der Apostel vom Gebiete der Kandaker nach Azotus gereist sein soll. Die syrische Geschichte scheint sich damit als eine jüngere, von dem exzerpierten griechischen Texte oder der Vorlage desselben abhängige Legende zu erweisen⁴. Doch bedarf dieselbe noch der genaueren Untersuchung. Eine Übersetzung oder Überarbeitung der griechischen Akten können die syrischen Akten nicht sein, weil der Inhalt im großen und ganzen ein verschiedener ist. Zahn⁵ sieht in den syrischen Akten „eine

¹ Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf., Tl 6, 1900, 158—175.

² Herausgegeben von Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, 73—99 des syrischen Textes, 69—92 der englischen Übersetzung. Vgl. zu dieser syrischen Geschichte Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 32 ff.

³ Die syrische Schreibweise כרתק, bei Wright a. a. O. S. 74 des syrischen Textes, könnte an und für sich auf Cartagena in Spanien gedeutet werden. Gemeint aber ist, wie Wright S. 69 der englischen Übersetzung hervorhebt, sonder Zweifel Karthago.

⁴ Vgl. Lipsius in „Jahrb. f. protest. Theol.“ 17, 1891, 470.

⁵ A. a. O. 6, 22.

völlig unabhängige, wahrscheinlich ursprünglich syrisch geschriebene Dichtung“.

Den griechischen Text hat Lipsius für eine katholische Bearbeitung einer gnostischen Grundschrift erklärt, welche letztere frühestens gegen Anfang oder um die Mitte des 3. Jahrhunderts verfaßt worden sei. Das Vorhandengewesensein einer solchen Grundschrift läßt sich indessen weder durch äußere Zeugnisse erhärten, noch auch durch die Eigentümlichkeiten des erhaltenen griechischen Textes in genügender Weise belegen. Die Philippusakten müssen vielmehr erst verhältnismäßig spät ans Licht getreten sein. Die früheste namentliche Anführung findet sich in der sog. Gelasianischen Dekretale „De libris recip. et non recip.“: „Actus nomine Philippi apostoli apocryphi“¹. Ältere Spuren sind aber überhaupt nicht nachweisbar. Die Fragmente des griechischen Textes bekunden entschieden katholische Haltung. Ein gnostischer Kern unter katholischer Hülle ist nicht zu erkennen². Einzelne Berührungen mit älteren gnostischen Apostellegenden, insbesondere die wie Menschen empfindenden und redenden Tiere, können nur etwa Bekanntschaft des Verfassers mit diesen Legenden beweisen. Zahn dürfte der Wahrheit sehr nahe kommen, wenn er behauptet, die griechischen Akten seien frühestens gegen Ende des 4. Jahrhunderts aus der Feder eines orthodoxen, aber sehr unwissenden und gedankenarmen Mönches hervorgegangen.

Fragmente der griechischen Philippusakten, nämlich den zweiten Akt (Acta Philippi in Hellade) und die Schlußakte mit dem Martyrium, hat zuerst C. Tischendorf, *Acta apost. apocr.*, Lipsiae 1851, 75—104, herausgegeben. Nachträglich hat Tischendorf, *Apocalypses apocr.*, Lips. 1866, 141—156, noch zwei jüngere griechische Rezensionen der Schlußakte bzw. des Martyriums, beide jedoch nur unvollständig, mitgeteilt. Die zweite Rezension, S. 151—156, ist vervollständigt worden durch James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge 1893, 158—163. Die Akte 1 3 4 5 6 7 8 9 hat P. Batiffol in „*Analecta Bollandiana*“ 9, Paris. 1890, 204—249 nach dem Cod. Vatic. gr. 824 veröffentlicht. Eine kritische Gesamtausgabe der Fragmente lieferte M. Bonnet in „*Acta apost. apocr.*“, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 2. Lipsiae 1903, 1—90; vgl. Praef. vii—xv. Die Schlußakte gibt Bonnet in zwiefacher, das eigentliche Martyrium (c. 123 ff) in dreifacher Rezension. Anhangsweise (S. 91—98) läßt er noch ein jüngeres griechisches *ὑπόμνημα* über das Leben des Philipppus folgen, welches vielleicht auch Reminiszenzen aus den verlorengegangenen Akten 10—14 in sich birgt.

Die syrische Philipppusgeschichte ward ans Licht gezogen durch W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, London 1871, vol. 1: „The Syriae texts“ 73—99; vol. 2: „The English translation“ 69—92. — Armenische Philipppusakten wurden 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzaro herausgegeben:

¹ Bei v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, Leipzig 1912, 50.

² Wenngleich noch Liechtenhan in „*Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.*“ 3, 1902, 298 f, von gnostischen Zügen des Berichtes über das Martyrium des Apostels sprach.

s. Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 87, 1905, 610. Über andere Philippuslegenden aus späterer Zeit s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten 2, 2, 39 ff.

Über die Philippusakten handeln Lipsius a. a. O. 2, 2, 1—53; Ergänzungsheft, 64—73. (Später folgen im Ergänzungsheft, 94 260, noch Bemerkungen über die von Guidi und von v. Lemm herausgegebenen koptischen Philippusakten.) H. O. Stölten, Zur Philippuslegende: Jahrb. f. protest. Theol. 17, 1891, 149—160. Lipsius, Zu den Akten des Philippus: ebd. 17, 459—473. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., Tl. 6, Leipzig 1900, 18—24.

10. Die Akten des Matthäus. — Wie die Philippusakten, so sind auch die Akten des Apostels Matthäus wohl erst im 4. oder 5. Jahrhundert verfaßt worden. Wenigstens verraten die Kirchenschriftsteller des Altertums keinerlei Kenntnis derselben. Wenn Lipsius die überlieferten Texte als katholische Bearbeitungen einer verlorengegangenen, in das 3. Jahrhundert zurückreichenden gnostischen Urschrift bezeichnete, so litt seine Argumentation bei den Matthäusakten ganz ähnlich wie bei den Philippusakten an sehr wesentlichen Lücken und Gebrechen. Von den Matthäusakten ist überdies nur der Schlußabschnitt, das Martyrium, erhalten geblieben, und den diesem Abschnitt etwa eigenen Anklängen an gnostische Vorstellungen und Gebräuche¹ kann durchaus keine zwingende Beweiskraft zuerkannt werden.

Matthäus ist „auf dem Berge“ in stilles Gebet versunken, als ihm der Herr in Gestalt eines Knaben erscheint, ihm einen Zweig darreicht und ihm befiehlt, nach Myrne, der Stadt der Menschenfresser, zu gehen. Dort solle er den Zweig vor die Türe der Kirche pflanzen, welche er im Vereine mit Andreas gegründet habe. Als bald werde der Zweig zu einem gewaltigen Baum voll süßer Früchte emporwachsen, und der Genuß dieser Früchte werde die Barbaren in gesittete Menschen und gläubige Christen umwandeln. Matthäus tut, wie ihm geheißen, der Zweig sproßt sofort zu einem fruchtbeladenen Baum auf, die Menschenfresser preisen den neuen Gott. Die Königin, der Königsohn und dessen Frau werden auf Anweisung des Apostels von Plato, dem Bischof der Stadt, getauft. Der König selbst aber, Fulbanns mit Namen, gerät in heftigen Zorn und sinnt auf des Apostels Verderben. Indessen werden seine Anschläge durch Wunderzeichen vereitelt, die ausgesandten Häscher werden zurückgeschreckt, ein Dämon muß dem König erklären, man könne dem Apostel nichts anhaben, wenn derselbe nicht selbst sterben wolle. Endlich jedoch weiß der König den Apostel in seine Gewalt zu bringen und dem Feuertode zu überliefern. Nach einem Gebete in hebräischer Sprache gibt Matthäus seinen Geist auf. Während des

¹ Siehe Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 120 ff.

Martyriums und nach dem Tode des Apostels häufen sich erschütternde Wunderereignisse, so sehr, daß schließlich auch des Königs starrer Sinn gebrochen wird. Er bekehrt sich, empfängt von Bischof Plato die Taufe, die heilige Eucharistie und die Priesterweihe, und nach Verlauf von drei Jahren, als Plato gestorben, wird der König Bischof.

Augenscheinlich ist dieses Martyrium nur ein Fragment. Wenn es in dem ersten Satze heißt, Matthäus habe „auf dem Berge“ (ἐν τῷ ὄρει) geweilt, so erhellt sofort, daß vorher bereits von diesem Berge die Rede war. Der Herr nähert sich dem Apostel „in Gestalt der Kinder, welche im Paradiese Psalmen singen“ (c. 1), und der Apostel spricht zu ihm: „Ich habe dich gesehen im Paradiese, wie du Psalmen sangst mit den andern Kindern, welche zu Bethlehem ermordet worden sind“ (c. 3). Damit ist sozusagen ausdrücklich auf einen vorangegangenen Abschnitt verwiesen, in welchem erzählt wurde, Matthäus sei in das Paradies entrückt worden und habe dort dem Psalmengesange der bethlehemitischen Knäblein beigewohnt. Endlich wird als schon bekannt vorausgesetzt, daß Matthäus im Vereine mit Andreas in der Stadt der Menschenfresser eine Kirche gegründet habe (c. 4).

Es würde jedoch, wie Lipsius¹ mit Recht hervorhob, sehr übereilt sein, wenn man die früher besprochenen „Akten des Andreas und Matthias (al. Matthäus) in der Stadt der Menschenfresser“ und ihre Fortsetzung, „die Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas“ (Abs. 6), zu den Matthäusakten rechnen wollte. Auch Bonnet hat außer dem Martyrium keine anderweitigen Reste der Matthäusakten ausfindig machen können. Das Martyrium aber hat er nicht bloß in dem früher schon bekannten griechischen Texte, sondern auch in einer alten lateinischen Übersetzung oder Überarbeitung vorgelegt, und zwar nach Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts.

Eine arabisch und äthiopisch überlieferte Legende handelt von den Taten des hl. Matthäus im Lande der „Wahrsager“, d. h. der Magier, also wohl in Babylonien, verlegt aber seinen Märtyrertod nach Parthien.

Die erste Ausgabe des griechischen Martyriums des hl. Matthäus lieferte Tischendorf, *Acta apost. apocr.*, Lips. 1851, 167—189. Eine zweite Ausgabe des griechischen Textes, unter Beifügung einer alten lateinischen Übersetzung oder Überarbeitung, bei Bonnet, *Acta apost. apocr.*, ed. Lipsius et Bonnet, pars 2, 1, Lips. 1898, 217—262; vgl. Praef. xxxiii—xxxv. Im übrigen s. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten* 2, 2, 109—141; *Ergänzungsheft*, 76. Über die arabische und die äthiopische Matthäuslegende s. Lipsius a. a. O. 2, 2, 115 ff 128 f. Armenische Matthäusakten sind 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzaro herausgegeben worden; s. Vetter in *Theol. Quartalschr.* 87, 1905, 610.

¹ A. a. O. 2, 2, 113 ff.

11. Die Thaddäuslegende. — Auch die berühmte Thaddäuslegende mag an dieser Stelle Erwähnung finden, wengleich dieselbe erst in einem späteren Entwicklungsstadium als Apostellegende auftritt. Der Held der Erzählung, Thaddäus oder Addäus, hat anfänglich für einen der 70 oder 72 Jünger (Lk 10, 1) gegolten¹ und ist erst nachträglich mit dem Apostel (Judas) Thaddäus vertauscht worden.

In der ältesten noch erreichbaren Gestalt liegt die Legende in der Kirchengeschichte des Eusebius (1, 13) vor, und zwar besteht sie hier aus einer Einleitung, dem Wortlaut eines Briefwechsels zwischen dem Toparchen Abgar von Edessa und Jesus und einem Berichte über die Sendung des Thaddäus nach Edessa. Den Briefwechsel sowohl wie den folgenden Bericht hat Eusebius nach seiner eigenen Versicherung dem Staatsarchive zu Edessa entnommen (Hist. eccl. 1, 13, 5; vgl. 2, 1, 6 8) und Wort für Wort aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt (1, 13, 5 22). Vorläufig wenigstens werden wir dieser Versicherung Glauben schulden.

Der erste der beiden Briefe ist betitelt: „Abschrift des Briefes, welchen der Toparch Abgar an Jesus schrieb und durch den Kourier Ananias nach Jerusalem sandte.“ Abgar hat von den Krankenheilungen und Totenerweckungen Jesu Kunde erhalten und ist zu der Überzeugung gelangt, daß Jesus entweder Gott oder ein Sohn Gottes ist. Er bittet ihn, sich zu ihm zu bemühen und sein Leiden zu heilen. In seiner Stadt werde Jesus auch Schutz finden vor den Üblesinnenden Juden. — Das „Antwortschreiben Jesu an den Toparchen Abgar durch den Kourier Ananias“ lautet in wörtlicher Übersetzung: „Selig bist du, daß du an mich geglaubt hast, ohne mich gesehen zu haben. Denn es steht von mir geschrieben, daß diejenigen, welche mich gesehen haben, mir nicht glauben werden, und daß diejenigen, welche mich nicht gesehen haben, glauben und leben sollen². Was aber deine Bitte angeht, ich möge zu dir kommen, so ist es notwendig, daß ich alles das, wozu ich gesandt bin, hier erfülle, und nachdem ich es erfüllt habe, zu demjenigen aufgenommen werde, welcher mich gesandt hat. Nach meiner Aufnahme aber werde ich dir einen meiner Jünger senden, damit er dein Leiden heile und dir und den Deinigen Leben gewähre.“ — Der an diese Briefe sich anreihende Bericht besagt, nach der Himmelfahrt des Herrn habe „Judas, welcher auch Thomas heißt“, den Thaddäus, einen der Siebenzig, nach Edessa gesandt, und Thaddäus habe durch Handauflegung Abgar und noch viele andere von Krankheiten und Gebrechen mannigfacher Art befreit. Auf die Bitte des Toparchen um nähere Auskunft über

¹ Vgl. Eus., Hist. eccl. 1, 12, 3.

² Vgl. Is 6, 9 f; 52, 13; 65, 1. Mt 13, 13. Jo 20, 29.

das Leben und Wirken Jesu erklärt Thaddäus, er sei gesandt, öffentlich das Wort Gottes zu verkündigen, und er sei bereit, am nächsten Tage vor der Bürgerschaft Edessas von dem Herrn zu predigen. Der Toparch ordnet daraufhin für den folgenden Morgen eine Zusammenkunft der Bürger an. „Dies geschah“, heißt es zum Schlusse, „im Jahre 340“ (nämlich der seleucidischen Ära = 1. Oktober 28 bis 30. September 29 n. Chr.). Von der angekündigten Predigt des Thaddäus ist nicht mehr die Rede.

Im einzelnen ist der andeutungsweise exzerpierte Bericht reich an Unebenheiten und Sonderbarkeiten¹. Wie bemerkt, soll er aus syrischen Urkunden des Archivs zu Edessa geschöpft sein. Im Jahre 1876 ward eine syrische „Lehre des Apostels Addäus“ ans Licht gezogen², welche gleichfalls dem edessenischen Archive entstammen will und gleichfalls über die Christianisierung Edessas handelt. König Abgar Ukkama von Edessa, liest man hier, betraute am 12. Oktober 343 der seleucidischen Ära (12. Oktober 31 n. Chr.) zwei Große seines Reiches nebst dem Archivar Ananias mit einer Gesandtschaft an den kaiserlichen Statthalter Sabinus zu Eleutheropolis. Auf der Rückreise von Eleutheropolis besuchen die Gesandten auch Jerusalem, und ihre Mitteilungen über das, was sie zu Jerusalem gesehen und gehört haben, sind es, welche König Abgar veranlassen, durch Ananias einen Brief an Christus zu schicken. Der Wortlaut des Briefes unterscheidet sich von der Fassung bei Eusebius nur durch unbedeutende Varianten und Zusätze. Der Herr aber antwortet auf den Brief nicht schriftlich, sondern mündlich, indem er zu Ananias spricht: „Geh und sage deinem Herrn, welcher dich gesandt hat.“ Die Antwort selbst ist etwas weitläufiger als bei Eusebius und enthält insbesondere auch die Verheißung der Unüberwindlichkeit Edessas: „Und deine Stadt wird gesegnet sein, und kein Feind wird fernerhin Gewalt über sie erlangen in Ewigkeit.“ An das Referat über die Antwort Jesu schließt sich die Notiz an, Ananias habe ein Bildnis Christi gemalt und seinem Herrn überbracht. Abgar habe dasselbe mit großer Freude entgegen genommen und in einem seiner Paläste aufstellen lassen. Die Antwort Jesu habe Ananias dem Könige genau so übermittelt, wie er sie niedergeschrieben hatte³. Jetzt erst wird erzählt, nach der Himmelfahrt Christi habe Judas Thomas den Apostel Addäus, einen der Zweihundertsiebenzig, nach Edessa gesandt, und diese Erzählung deckt sich fast wörtlich mit dem entsprechenden Berichte bei Eusebius. Sodann aber folgen noch manche weitere Mitteilungen über die Mis-

¹ Siehe darüber Schwartz in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 4. 1903, 61 ff.

² Phillips, *The Doctrine of Addai, the apostle*, London 1876. Bruchstückweise war die Schrift schon 1864 von Cureton herausgegeben worden.

³ Bei Phillips a. a. O. 5 der englischen Übersetzung.

sionstätigkeit des Apostels Addäus¹. Derselbe predigt vor dem König und den Großen des Reiches und schaltet in diese Predigt eine längere Episode über die Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike, die Gemahlin des Kaisers Claudius, ein. Tags darauf predigt er von neuem vor den Bürgern Edessas und findet wiederum das bereitwilligste Gehör. In Edessa werden Kirchen gebaut und Priester geweiht und Götzenaltäre niedergerissen. Auf briefliches Ersuchen Abgars läßt Kaiser Tiberius einige Oberhäupter der Juden zur Strafe für die Kreuzigung Christi hinrichten. Nach des Addäus Tod übernimmt Aggäus die Leitung der Kirche Mesopotamiens, und Aggäus erhält einen Nachfolger in der Person Paluts, welcher durch Bischof Serapion von Antiochien ordiniert wird. Zum Schlusse wird bemerkt, Labubna, der Sohn des Sennak, sei es gewesen, welcher die Lehre des Apostels Addäus verfaßte; Ananias aber habe die Schrift beglaubigt und im königlichen Archive zu Edessa niedergelegt.

Fast gleichzeitig mit dem syrischen Texte des Werkes des Labubna ward auch eine armenische Übersetzung desselben bekannt, welche sich im allgemeinen enge an das Original anschließt und noch aus dem 5. Jahrhundert stammen soll².

Die Legende bot so viel des Anziehenden, daß es nicht befremden darf, wenn dieselbe eine lange Reihe neuer Bearbeitungen in den verschiedensten Sprachen erfuhr. Hier genügt es, die kurzen griechischen Thaddäusakten zu nennen, welche auch nicht vor dem 5. Jahrhundert verfaßt, aber insofern beachtenswert sind, als sie an die Stelle des Thaddäus oder Addäus, des Apostels von Edessa, vielmehr Thaddäus oder Lebbäus, einen der Zwölfe, treten lassen³.

Das Interesse des Historikers wendet sich zunächst der Frage nach dem Verhältnisse der „Doctrina Addaci“ zu dem Texte bei Eusebius und weiterhin der Kritik des Textes bei Eusebius zu.

Mehrere Forscher, insbesondere Zahn⁴, sind der Meinung gewesen, die Doctrina Addaci sei nichts anderes als die von Eusebius benutzten „Acta Edessena“; Eusebius habe die ihm vorliegenden syrischen Urkunden nur auszugsweise mitgeteilt, die Doctrina gebe den

¹ Phillips, The Doctrine of Addai, the apostle 9—50.

² Näheres über die armenische Übersetzung bei J. Dashian in „Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes“ 4, 1890, 177 ff. Der übliche Beweis für das hohe Alter der Übersetzung aus der Benutzung derselben in dem Geschichtswerke Moses von Choren ist hinfällig geworden, seitdem Carrière in verschiedenen Abhandlungen gezeigt hat, daß Moses von Choren nicht in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts (so Dashian a. a. O. 185 f), sondern erst im 8. oder 9. Jahrhundert schrieb. Siehe namentlich A. Carrière, La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren, Paris 1895, 4^o.

³ Vgl. Lipsius in „Acta apost. apoc.“, ed. Lipsius et Bonnet, pars I, Lips. 1891, Proleg. cvii ff.

⁴ Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw., Tl I, 1881, 350 ff.

vollständigen und ursprünglichen Text. Diese Auffassung, welche für die Kirchengeschichte Syriens von nicht geringer Tragweite sein würde, erweist sich als unhaltbar. Sie scheidet, um anderes beiseite zu lassen, an der unverkennbaren Tatsache, daß diejenigen Angaben und Erzählungen der Doctrina, welche Eusebius noch nicht hat, sich zum großen Teil sofort als spätere Zusätze verraten¹. Die Sage von der Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike kann erst nach der Entdeckung des heiligen Kreuzes (326) und der Erbauung der Grabeskirche (335) entstanden sein und ist eine Reproduktion und Kopie der Berichte, welche über Helena in Umlauf waren. Die Legende von dem zu Edessa aufbewahrten Bilde Christi muß noch späteren Ursprunges sein, weil in der von Gamurrini herausgegebenen „Peregrinatio ad loca sancta“, dem Wallfahrtsberichte einer fränkischen Pilgerin, welche um 395 Edessa besuchte und die Sehenswürdigkeiten der Stadt in Augenschein nahm, dieses Bildes Christi noch nicht gedacht wird. Nach Tixeront² kann die Doctrina ihre gegenwärtige Gestalt erst zwischen 390 und 430 erhalten haben, und Lipsius³ hat diesem Ansätze zugestimmt, nachdem er sich früher für die Jahre 360—390 entschieden hatte.

Weit entfernt, die Quelle und Grundlage des Berichtes bei Eusebius zu sein, stellt sich die Doctrina Addaei vielmehr als eine weitere Ausmalung des Berichtes bei Eusebius dar, und anstatt diesen Bericht zu stützen, ist sie vielmehr geeignet, denselben zu diskreditieren. Da auch dieser Bericht unleugbar sagenhafte Züge aufweist, so ist die Vermutung berechtigt, die Angabe des Kirchenhistorikers, er habe Urkunden des edessenischen Archivs benutzt, möge dahin zu verstehen sein, daß seine Vorlage ebenso wie die Doctrina Addaei den Anspruch erhob, aus dem edessenischen Archiv zu stammen. Und die weitere Angabe des Kirchenhistorikers, er habe einen syrischen Text ins Griechische übertragen, könnte darauf zurückzuführen sein, daß seine Vorlage zur Erhärtung ihrer Urkundlichkeit sich als wortgetreue Übersetzung eines syrischen Originals ausgab. Schwartz ist der Ansicht, daß die Vorlage des Eusebius sowohl wie auch die Doctrina Addaei von Haus aus die griechische Sprache redeten⁴. Doch dürfte der Inhalt die Annahme syrischer Herkunft beider Schriftstücke nachdrücklich empfehlen. Frühere Spuren der Vorlage des Eusebius sind nicht nachzuweisen. Lipsius⁵ hält es für wahrscheinlich, daß dieselbe in die Zeit des ersten christlichen Königs von Edessa, Abgars IX.,

¹ Siehe namentlich Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten 2, 2, 181 ff; Tixeront, Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar, Paris 1888, 81 ff.

² A. a. O. 134.

³ A. a. O. Ergänzungsheft, 106.

⁴ Schwartz in „Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.“ 4, 1903, 64 ff.

⁵ Die edessenische Abgarsage, Braunschweig 1880, 11.

179 bis um 216, zurückreiche. Mit der Bekehrung des Königs sei das Interesse erwacht, die ersten Anfänge des edessenischen Christentums in die Tage der Apostel zurückzuverlegen, und dieses Interesse habe die Sage gezeitigt, schon Abgar V. mit dem Beinamen Ukkama, d. i. der Schwarze, welcher 4 v. Chr. bis 7 n. Chr. und wiederum 13—50 n. Chr. regierte, habe mit dem Herrn selbst korrespondiert.

Die Unechtheit des Briefwechsels hätte wenigstens seit der Veröffentlichung der *Doctrina Addaei* nicht mehr bestritten werden sollen. Der Wortlaut des Briefes Jesu gibt an und für sich allerdings keinen Anlaß zu Zweifeln, während eine Stelle in dem Briefe Abgars („wie die Rede geht, machst du Blinde sehend, Lahme gehend und reinigst Aussätzige und treibst unreine Geister und Dämonen aus und heilst die von langwieriger Krankheit Gequälten und weckst Tote auf“) den Eindruck eines Zitates aus den Evangelien macht (vgl. Mt 11, 5; Lk 7, 22). Beide Briefe jedoch werden von vornherein im höchsten Grade verdächtig durch die legendarische Umgebung, in welcher sie sich schon da befinden, wo sie zum erstenmal in unsern Gesichtskreis treten. Ausschlaggebend aber scheint die Argumentation des hl. Augustinus gegenüber den Manichäern, welche gleichfalls Briefe Christi zu besitzen vorgaben: echte Briefe Christi wären ohne Zweifel gelesen und angenommen und in der Kirche Christi in höchsten Ehren gehalten worden (unde fieri poterat, ut, si vere ipsius essent, non legerentur, non acciperentur, non praecipuo culmine auctoritatis emerent in eius ecclesia? *C. Faustum Manichaeum* 28, 4; cf. *De consensu evang.* 1, 7, 11 ff). Auch Hieronymus ist überzeugt, daß die angeblichen Schriften des Herrn samt und sonders auf Erdichtung beruhen (*salvator nullum volumen doctrinae suae proprium dereliquit, quod in plerisque apocryphorum deliramenta confingunt, Comm. in Ezech. ad 44, 29—30*). Die sog. Gelasianische Dekretale „*De libris recip. et non recip.*“ endlich erklärt ausdrücklich: „*Epistola Jesu ad Abgarum apocrypha*“, „*Epistola Abgari ad Jesum apocrypha*“¹.

Beträchtliche Bruchstücke der syrischen „*Doctrina Addaei*“ veröffentlichte W. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, London 1864, 4^o, 5—23 des syrischen Textes, 6—23 der englischen Übersetzung, nach zwei Handschriften des Britischen Museums saec. V(?) und saec. VI. Den vollständigen Text hat auf Grund einer St Petersburgers Handschrift saec. VI G. Phillips herausgegeben: *The Doctrine of Addai, the apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac, with an English translation and notes*, London 1876, 8^o. — Ausgaben der armenischen Übersetzung der *Doctrina* erschienen 1868 zu Venedig und zu Jerusalem. Der Veranstalter der Venediger Ausgabe, L. Alishan, ließ gleichzeitig auch eine französische Übersetzung des armenischen Textes erscheinen: *Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Edesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des*

¹ Bei v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum* 57.

apôtres, Venise 1868, 8°. Eine auszügliche Übersetzung des armenischen Textes (nach derselben Handschrift, aus welcher die Venediger Ausgabe und die Venediger Übersetzung flossen) hatte vorher schon J. R. Emin veröffentlicht bei V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie 1, Paris 1867. 315—325. Weitere armenische Texte zur Thaddäuslegende wurden 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzare veröffentlicht; vgl. Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 87, 1905, 610. — Die griechischen „Acta Thaddaei“ wurden zuerst von Tischendorf, Acta apost. apocr., Lipsiae 1851, 261—265, sodann von Lipsius in „Acta apost. apocr.“, ed. Lipsius et Bennet, pars 1, Lips. 1891, 273—278 herausgegeben. Lipsius hat noch eine andere, viel jüngere Bearbeitung der Legende beigefügt, S. 279—283. — Untersuchungen und Texte, insbesondere syrische Texte, zu der zwiefachen Geschichte von der Auffindung des heiligen Kreuzes, durch Protonike und durch Helena, bei E. Nestle, De Sancta Cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte, Berlin 1889, 8°. — E. v. Dobschütz handelt in seinen „Christusbilder“: Texte und Untersuchungen usf. 18. Leipzig 1899, 102—196, über das Christusbild von Edessa, mit reichen „Belegen“, 158* bis 249*, und noch reicheren „Beilagen“, 29**—156**. — Der Text des Briefwechsels zwischen Abgar und Jesus hat infolge der weiten Verzweigung der Thaddäuslegende eine reiche Geschichte durchlaufen. Der Bestand an alten Texteszeugen ist in jüngster Zeit durch interessante Entdeckungen, Papyrusfragmente und die Inschrift an der Front eines zu Ephesus bloßgelegten Hauses erweitert worden. Näheres bei E. v. Dobschütz, Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43, 1900, 422—486. Siehe auch J. Dashian, Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte, Tl 2, Wien 1901, 256—320: „Der Briefwechsel Abgars und Christi nach der neuentdeckten Inschrift von Ephesus“ (armenisch); vgl. Vetter in „Literarische Rundschau“ 1901, 262. Zu der Inschrift von Ephesus, in welcher der Briefwechsel als Phylakterion verwendet ist, sind bald nachher noch zwei weitere kleinasiatische Inschriften hinzugekommen. Siehe Anderson, Pontica, in „The Journ. of Hellenic Studies“ 20, 1900, 156—158 (der vollständige Text des Briefwechsels), und Cumont, Nouvelles inscriptions du Pont, in „Revue des études grecques“ 15, 1902, 326 (ein Bruchstück).

R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht, Braunschweig 1880, 8°. Nachträge zu dieser Schrift gab Lipsius in „Jahrb. f. protest. Theol.“ 7, 1881, 187—192; 8, 1882, 190—192. In den apokryphen Apostelgeschichten 2, 2, 1884, 178—200; Ergänzungsheft, 1890, 105—108, kam Lipsius von neuem auf den Gegenstand zurück. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit., Tl 1, Erlangen 1881, 350—382: „Über die Lehre des Addai“. K. C. A. Matthes, Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht (Inaug.-Diss.), Leipzig 1882, 8°. G. Bonnet-Maury, La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Edesse: Revue de l'hist. des religions 16, 1887, 269 bis 283. L. J. Tixeront, Les origines de l'église d'Edesse et la légende d'Abgar. Etude critique suivie de deux textes orientaux inédits, Paris 1888, 8°. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 533—540; vgl. 909 (slavische Texte) und 919 (koptische Texte). A. Buffa, La légende d'Abgar et les origines de l'église d'Edesse. Etude historique et critique (Thèse), Genève 1893, 8°. J. Nirschl, Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage: Der Katholik 1896, 2, 17—40 97—114 193—209 322—345 398—420. (Nirschl will den Briefwechsel und noch manches andere als echt erweisen.) E. Schwartz, Zur Abgarlegende: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 61—66. A. Stülcken bei Hennecke,

Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 76—79; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 153—165.

Über die Anfänge des Christentums zu Edessa s. noch J. P. P. Martin, *Les origines de l'église d'Edesse et des églises syriennes* (Extrait de la Revue des sciences ecclésiastiques), Paris 1889, 8°. R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade* (Extrait du Journ. Asiatique), Paris 1892, 8°.

§ 44. Apokryphe Apostelbriefe.

- (1. Eine „Epistola apostolorum“. 2. Der Laodiceerbrief. 3. Der Alexandrinerbrief. 4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. 5. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca.)

1. Eine „Epistola apostolorum“. — Schmidt, der verdienstvolle Erschließer koptischer Quellen, hat 1895 Mitteilung gemacht über „eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache“, welche durch ein zu Akhmim (Panopolis) entdecktes und von dort in das Museum des Louvre verbrachtes Papyrusmanuskript des 4. oder 5. Jahrhunderts überliefert ist, aber in sehr beklagenswertem Zustande. Der Anfang und der Schluß des Manuskriptes sind abhanden gekommen, auch in der Mitte sind zehn Blätter ausgefallen und von den noch erübrigenden 32 Seiten — ursprünglich muß sich die Zahl der Seiten auf 64 belaufen haben — haben gleichfalls einige stark gelitten. Den Gegenstand der erhaltenen Seiten bilden Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern über sehr mannigfache Themata. Schmidts Interesse nahmen hauptsächlich zwei Abschnitte in Anspruch, eine ausführliche Darstellung der Geschichte der Auferstehung, welche aus den kanonischen Evangelien „mosaikartig zusammengearbeitet“ ist, und eine anderweitige Perikope, welche an das zwölfte Kapitel der kanonischen Apostelgeschichte, den Bericht über die Einkerkung und wunderbare Befreiung des hl. Petrus, anklingt. Die Schrift will von den Aposteln insgesamt verfaßt und, wie es scheint, an die Gläubigen insgesamt gerichtet sein¹.

Im Jahre 1908 kam Schmidt auf die Schrift zurück, nannte sie aber nunmehr „eine Epistola apostolorum in koptischer und lateinischer Überlieferung“. Kurz vorher hatte Bick in einem Wiener Palimpsest einen lateinischen Text oder vielmehr zwei lateinische Texte entziffert², von welchen der eine mit dem früher durch Schmidt be-

¹ Siehe Schmidt in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss.“ 1895, 705 ff.

² Es handelt sich um zwei Blätter, welche Bick und im Anschluß an ihn auch Schmidt für zwei Fragmente einer und derselben Schrift, einer lateinischen Version der koptisch überlieferten Schrift, halten. In Wahrheit gehören die zwei Blätter zwei verschiedenen Schriften an, das eine der koptisch überlieferten Schrift, das andere der lateinischen Thomasapokalypse. Das bewies Hauler in „Wiener Studien“ 30, 1908, 308 ff.

kannt gemachten koptischen Texte wörtlich zusammentrifft. Überdies trägt der lateinische Text die Aufschrift „Epistula“, so daß jetzt die Eigenart der Schrift als eines Sendschreibens der Apostel gesichert zu sein scheint und Schmidt ihr schon den Titel *Ἐπιστολή τῶν ἀποστόλων* zueignet. Übrigens glaubt er diesen Titel auch noch durch ein anderes Zeugnis belegen zu können, durch ein Zitat bei Origenes, welches in Rufins Übersetzung lautet: „Est et alia adhuc religiosa (ieiunandi ratio) cuius laus quorundam apostolorum litteris praedicatur; invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem.“¹ Da indes das Diktum in den Resten unserer Schrift nicht nachzuweisen ist, so läßt sich nur vermuten, daß die letztere die Fundstelle gewesen ist².

Daß der koptische sowohl wie der lateinische Text auf ein griechisches Original zurückgehen, unterliegt keinem Zweifel. Außerdem sind kürzlich noch Fragmente eines äthiopischen Textes aufgetaucht. Über Anlage und Tendenz, Haltung und Herkunft der Epistola kann aber erst nach Veröffentlichung der koptischen Bruchstücke verhandelt werden, weil die bisherigen Angaben Schmidts nur sehr lückenhafte Auskunft gewähren. Sein erster Bericht suchte darzutun, daß trotz wiederholter und auffälliger gnostischer Färbung „der antihäretische und zugleich der großkirchliche Charakter der Schrift sichergestellt“ und die Epistola als ein „Erzeugnis der Gemeindeorthodoxie der großen Kirche“ zu betrachten sei; sein zweiter Bericht kennzeichnete den Verfasser als Vertreter eines angeblich in Kleinasien heimisch gewesenen Monarchianismus³. Jedenfalls hat es mit jener Orthodoxie oder Kirchlichkeit seine eigene Bewandnis. Die Zeit der Abfassung berechnete Schmidt früher auf die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts, während er später schrieb, man könne ebenso viele Gründe für die Datierung vor als nach der Mitte des 2. Jahrhunderts anführen⁴. Inzwischen hatte Harnack vornehmlich auf Grund der Besonderheiten des erwähnten Auferstehungsberichtes die Schrift in die Jahre 150—180 gesetzt.

C. Schmidt, Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 705—711. A. Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht: Theol. Studien, B. Weiß zum 70. Geburtstage dargebracht, Göttingen 1897, 1—8. Schmidt, Eine Epistola apostolorum in koptischer und lateinischer Überlieferung: Sitzungsberichte usw. 1908, 1047—1056. E. Hauler, Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse und eines apostolischen

¹ Orig., Hom. in Lev. 10; Migne, PP. Gr. 12, 528.

² Vgl. Schmidt a. a. O. 1908, 1047 ff.

³ Schmidt a. a. O. 1895, 708 f; 1908, 1054 f.

⁴ A. a. O. 1895, 710; 1908, 1055.

Sendschreibens in Codex Vindob. Nr 16: Wiener Studien 30, 1908, 308 bis 340. M. Rh. James, The 'Epistola apostolorum' in a new text: The Journ. of Theol. Studies 12, 1911, 55—56 (über einen Passus der Epistola in äthiopischer Sprache, ein Zitat in dem äthiopischen „Testamentum Domini Nostri“, von welchem Guerrier 1907 Kunde gab).

2. Der Laodiceerbrief. — Gegen Ende des Kolosserbriefes (4. 16) schreibt Paulus: „Wenn dieser Brief bei euch gelesen worden ist, so tragt Sorge, daß er auch in der Gemeinde der Laodiceer gelesen werde und daß ihr hinwiederum auch den Brief von Laodicea (τιν ἐκ Λαοδικείας, sc. ἐπιστολῶν) leset.“ Über diesen Brief von Laodicea sind schon im Altertum sehr abweichende Ansichten laut geworden¹. Die nächstliegende Auffassung bleibt indessen die, daß Paulus einen Brief an die Laodiceer geschrieben hat mit der Weissung, denselben auch der Kolossergemeinde mitzuteilen, und daß dieser Laodiceerbrief zu Grunde gegangen ist, ebenso wie der 1 Kor 5, 9 erwähnte Brief des Apostels an die Korinther.

Jedenfalls hat diese Auffassung den Anstoß gegeben zur Fälschung jenes Briefes „Ad Laodicenses“, welcher vom 6. bis zum 15. Jahrhundert in zahlreichen lateinischen Bibelhandschriften eine Stelle fand. Der lateinische Text redet eine sehr ungebildete und schwer verständliche Sprache und stellt wohl auch nur eine Übersetzung aus dem Griechischen dar, wengleich alle andern bisher bekannt gewordenen Texte, auch der arabische, aus dem Lateinischen geflossen sind. Sehr klein an Umfang, ist dieser seltsame Brief ganz und gar aus Worten und Sätzen echter paulinischer Briefe, hauptsächlich des Philipperbriefes, zusammengeschweißt. Die Adressaten werden ihres Glaubens und ihres Eifers wegen belobt, vor Irrlehren gewarnt und zur Ausdauer gemahnt. Aber ein geordneter Gedankengang ist nicht aufzufinden, ein bestimmter Zweck, welcher dem Verfasser vorgeschwebt hätte, nicht zu erkennen. Der gesamte Text macht den Eindruck kindlichster Harmlosigkeit und verrät insbesondere keine Spur irgendwelcher häretischer Tendenzen. Mit augenscheinlicher Beziehung auf Kol 4, 16 wird zum Schlusse gesagt: „et facite legi Colosensibus et Colosensium vobis“.

Zu einer genaueren Bestimmung des Alters und der Herkunft des Briefes bietet der Text selbst keine Handhabe. Es fehlt aber auch an festen äußeren Anhaltspunkten. Insbesondere ist es sehr zweifelhaft, ob der im Muratorischen Fragmente angeführte apokryphe Laodiceerbrief mit dem noch erhaltenen Laodiceerbriefe identifiziert werden darf. Wird diese Frage bejaht, so muß der erhaltene Laodiceerbrief dem 2. Jahrhundert zugewiesen werden; im andern Falle liegt kein Grund vor, denselben höher hinaufzurücken als in das

¹ Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 566—569.

4. Jahrhundert. „Fertur etiam“, berichtet das Muratorische Fragment, „ad Laodicenses (sc. epistola). alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haerese[m] Marcionis“, d. i. ohne Zweifel „unter des Paulus Namen erdichtet gemäß der Irrlehre Marcions“. Diese Charakteristik findet auf den vorliegenden Laodiceerbrief keine Anwendung, weil derselbe auch nicht die leisesten Anklänge an die Häresie Marcions enthält. Entweder also hat der Fragmentist irrtümlich in diesem Briefe marcionitische Lehren zu finden geglaubt, oder er hat einen andern, wirklich marcionitisch gefärbten Brief vor Augen gehabt¹. Die letztere Möglichkeit dürfte entschieden den Vorzug verdienen. Der vorausgesetzte andere Brief aber kann ein gleichfalls auf Grund der Stelle Kol 4, 16 gefälschter Laodiceerbrief, er kann jedoch auch — und diese Annahme dürfte das Richtige treffen — der von Marcion als Laodiceerbrief bezeichnete und zugleich seiner Lehre entsprechend überarbeitete kanonische Ephesierbrief gewesen sein. Tertullian (Adv. Marc. 5, 11 17) bezeugt ausdrücklich, daß Marcion den Ephesierbrief „ad Laodice[n]os“ überschrieben hat, zunächst jedenfalls deshalb, weil er, in Übereinstimmung mit manchen Forschern späterer Zeit, den Kol 4, 16 erwähnten Laodiceerbrief für den Ephesierbrief hielt.

Jüngere Zeugnisse über einen apokryphen Laodiceerbrief sind nicht geeignet, weitere Aufklärung zu geben. Laut den offenbar verwirrten Angaben des Epiphanius (Haer. 42, 9 ff) benutzte Marcion neben dem Ephesierbrief „den sog. Laodiceerbrief“ (ἡ πρὸς Λαοδικεῖς λεγομένη, sc. ἐπιστολή). Nach Filastrius von Brescia (Liber de haeresibus 89) wurde die „Epistola ad Laodicenses“ von der öffentlichen Vorlesung beim Gottesdienste ausgeschlossen, weil Übeldenkende dem Texte einiges beigemischt hatten (addiderunt in ea quaedam non bene sentientes). Nach Hieronymus (De vir. ill. 5) ward die „Epistola ad Laodicenses“ von allen ausgezischt (ab omnibus exploditur), eine Nachricht, welche auf den noch vorliegenden Laodiceerbrief vorzüglich passen würde. Der erste unzweifelhafte Gewährsmann für das Vorhandensein dieses Briefes ist aber der unbekannte Verfasser des fälschlich dem hl. Augustinus zugeeigneten, wohl noch ins 5. Jahrhundert fallenden „Liber de divinis scripturis“. Er zitiert einen Satz unseres Laodiceerbriefes (item ad Laodicenses . . .) und scheint an der paulinischen Herkunft desselben durchaus nicht zu zweifeln². Diesem Zeugen schließt sich Bischof Viktor von Capua an, welcher kein Bedenken trug, unsern Laodiceerbrief in die um 545 in seinem

¹ Zahn, a. a. O. 2, 1, 84 f; 2, 2, 569 582 f, läßt den Fragmentisten von dem vorliegenden Laodiceerbrief reden und diesem Briefe fälschlich Marcionitismus vorwerfen. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 35; 2, 1, 702, bezieht die Worte des Fragmentisten auf einen andern Brief.

² Siehe die Ausgabe des „Liber de divinis scripturis“ von Wehrlich in „Corpus script. eccl. lat.“ 12, Vindob. 1887, 516.

Aufträge gefertigte und von ihm revidierte Handschrift des Neuen Testaments, den sog. Codex Fuldensis, aufnehmen zu lassen, zwischen den Kolosserbrief und den ersten Timotheusbrief.

Über den Laodiceerbrief handeln namentlich R. Anger, Über den Laodiceerbrief. Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in das Alte und Neue Testament 1, Leipzig 1843, 8°. J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, 2. ed., London 1876 (8. ed. 1886), 281—300. Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 566—585. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 33—37; 2, 1, 702. R. Knopf bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 138 bis 140; Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 204.

Rezensionen des lateinischen Textes des Briefes geben Anger a. a. O. 155—165; Lightfoot a. a. O. 287—289; Zahn a. a. O. 584 f; auch B. F. Westcott, A general survey of the history of the Canon of the New Testament, 6. ed., Cambridge and London 1889, 8°, 581. Abdrucke des lateinischen Textes finden sich auch in Ausgaben einzelner lateinischer Bibelhandschriften, wie bei E. Ranke, Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani, Marpurgi 1868, 8°, 291 f; bei J. Belsheim, Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Übersetzung aus dem „Gigas librorum“, Christiania 1879, 8°, XIII A. 1. Über die Varianten von zehn spanischen Handschriften des lateinischen Textes berichtet W. Schulz in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 42, 1899, 36—39. Vollständige Ausgaben nach zwei spanischen Handschriften bei E. J. Goodspeed, A Toledo MS of the Laodiceans: Journ. of Bibl. Literature 23, 1904, 76—78; The Madrid MS of Laodiceans: The Americ. Journ. of Theol. 8, 1904, 536—538.

Auf den lateinischen Text läßt Anger a. a. O. 166—172 zwei altdeutsche, zwei altenglische und eine altböhmisches Übersetzung sowie eine Rückübersetzung des lateinischen Textes ins Griechische von E. Hutter aus dem Jahre 1599 folgen. Lightfoot hat dem lateinischen Text ein umfassendes Verzeichnis von Handschriften dieses Textes (a. a. O. 282—286), eine neue Rückübersetzung desselben ins Griechische (293 f) und die zwei auch bei Anger gedruckten altenglischen Übersetzungen (298 f) beigegeben. Eine arabische Übersetzung des lateinischen Textes veröffentlichte erst Carra de Vaux, L'épître aux Laodicéens en arabe: Revue Biblique 5, 1896, 221 bis 226. Über die dieser Ausgabe zu Grunde liegende Handschrift (der Pariser Nationalbibliothek) vgl. E. Bratke in „Zeitschr. f. wissensch. Theol.“ 37, 1894, 137 f.

3. Der Alexandrinerbrief. — Der Verfasser des Muratorischen Fragmentes kannte nach den vorhin (Abs. 1) angezogenen Worten zwei dem hl. Paulus unterschobene und auf Empfehlung der Irrlehre Marcions hinauslaufende Briefe, „ad Laodicenses“ und „ad Alexandrinos“. Die Vermutung, unter dem Briefe „ad Alexandrinos“ sei der kanonische Hebräerbrief zu verstehen, ist zwar weit verbreitet, aber schlecht begründet. Der Alexandrinerbrief war von marcionistischem Geiste durchweht, der Hebräerbrief ist von Marcion verworfen worden. Mit dem Verzicht auf diese Vermutung wird freilich zugleich auf eine Identifizierung des Alexandrinerbriefes überhaupt

verzichtet. Irgend eine weitere Kunde über denselben liegt nicht vor. Zahn gestattete sich die Hypothese, daß in einer Lektion des dem 7. Jahrhundert angehörenden „Sacramentarium et Lectionarium Bobbiense“ noch ein Bruchstück des sonst verschollenen Alexandrinerbriefes erhalten sei. Diese Lektion tritt als epistolische Perikope auf und betitelt sich: „Epistola Pauli apostoli ad Colos.“, findet sich jedoch weder im Kolosserbrief noch in einem andern Briefe des Neuen Testaments. Daß sie aus einem pseudopaulinischen Briefe stammt, darf nur als möglich bezeichnet werden; wahrscheinlich ist sie vielmehr ein Homilienfragment. Von Anklängen an die Lehre Marcions kann keine Rede sein, und greifbare Anzeichen eines griechischen Originals, welches für den Alexandrinerbrief doch wohl vorauszusetzen ist, lassen sich in dem lateinischen Texte auch nicht nachweisen.

Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 586—592. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 33. Die fragliche Lektion bei J. Mabillon et M. Germain, *Museum Italicum* 1, Lut.-Paris. 1687, 4^o, pars 2, 363. Eine neue Ausgabe bei Zahn a. a. O. 2, 2, 587—589.

4. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern. — In den syrischen Bibelhandschriften des 4. Jahrhunderts schloß sich an die beiden kanonischen Korintherbriefe noch ein dritter Brief des hl. Paulus an die Korinther an, welchem als Einleitung ein Schreiben der korinthischen Presbyter an Paulus vorausging. Dieser Brief erfreute sich in der syrischen Kirche kanonischer Autorität. In dem um 360 ausgearbeiteten Kommentar Ephräms des Syrers über die paulinischen Briefe wird der dritte Korintherbrief (nebst dem vorausgehenden Schreiben) als ein den übrigen Paulinen völlig gleichwertiges Dokument behandelt. Seit dem Beginne des 5. Jahrhunderts, als die syrische Kirche den Einflüssen der griechischen Kirche zugänglicher wurde, büßte der Brief bei den Syrern sein Ansehen ein und fiel der Vergessenheit anheim. Um dieselbe Zeit aber hat derselbe von Syrien aus bei den Armeniern Eingang gefunden und nun Jahrhunderte lang in armenischen Bibelhandschriften eine Stelle behauptet. Allgemeine und unbestrittene Anerkennung hat er indessen bei den Armeniern deshalb nicht erlangen können, weil er in den griechischen Bibelhandschriften fehlte. In der griechischen Kirche hat der Briefwechsel keine Beachtung gefunden. Nicht bloß den griechischen Bibelhandschriften ist er fremd geblieben, in der ganzen Literatur der griechischen Kirche hat bis zur Stunde kaum eine einzige sichere Spur desselben aufgezeigt werden können¹.

¹ Wahrscheinlich ist der Briefwechsel bzw. der vollständige Text der Paulus-akten benutzt worden von dem Verfasser der ans der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammenden, im griechischen Original verlorengegangenen sog. Apostolischen Didaskalia. Siehe darüber Schmidt, *Acta Pauli*, aus der Heidelberger kopt. Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben, Leipzig 1904, 128 ff.

Gleichwohl hat es doch einen griechischen Text des Apokryphs gegeben und dieser griechische Text hat die Quelle und Vorlage aller andern Texte gebildet. Zahn vertrat 1892 die Hypothese, das Apokryph sei nur ein Bruchstück eines größeren Romans, welcher über das Leben des hl. Paulus gehandelt habe und in den griechisch verfaßten Paulusakten wiederzuerkennen sei. Und Schmidt und Harnack konnten 1897 und 1899 den urkundlichen Beleg für die Richtigkeit dieser Mutmaßung erbringen: die von Schmidt entdeckte koptische Übersetzung der Paulusakten und die von Harnack in und aus der pseudocyprischen „Caena“ nachgewiesene lateinische Übersetzung der Paulusakten umschließen als integrierenden Bestandteil der Akten auch die Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern¹. Nachträglich erst ist diese Korrespondenz, ähnlich wie die Theklallegende, aus den Paulusakten ausgegliedert worden und nun als selbständiges Schriftstück über einen großen Teil des christlichen Erdkreises gewandert. Auch der lateinischen Kirche ist sie nicht unbekannt geblieben. Berger (1891) und Bratke (1892) haben zwei verschiedene lateinische Übersetzungen der Korrespondenz aufgefunden, gegen alle Erwartung der gelehrten Welt, weil die Literatur der lateinischen Kirche ein wo möglich noch tieferes und beharrlicheres Schweigen über das Apokryph beobachtet als die Literatur der griechischen Kirche. Diese lateinischen Übersetzungen sind wohl nicht wie die armenische aus dem Syrischen, sondern aus dem griechischen Urtexte geflossen. Anscheinend reichen sie in das 3. Jahrhundert zurück².

Da die koptische Version der Paulusakten auch an dieser Stelle sehr lückenhaft ist und der syrische Text des Briefwechsels sich bisher überhaupt nicht hat ermitteln lassen — Ephräms Kommentar zu den paulinischen Briefen hat sich nur in armenischer Übersetzung erhalten —, so müssen der Inhaltsangabe des Briefwechsels die armenische und die lateinischen Übersetzungen zu Grunde gelegt werden. Die indirekte armenische Übersetzung aber darf hier aus

¹ Vgl. die Ausführungen über die Paulusakten § 43, 3. Dieser Nachweis für die Existenz eines griechischen Urtextes des Briefwechsels enthält auch wieder eine nachdrückliche Mahnung zur Behutsamkeit bei Anwendung des sog. *argumentum e silentio*. Noch im Jahre 1897 argumentierte Harnack gegenüber Zahn: „Hätte der Briefwechsel in den Acta Pauli gestanden, so müßte von Origenes u. a. Notiz von ihm genommen worden sein; die Kunde von einem dritten Korintherbrief hätte in der griechischen Kirche nicht so verborgen bleiben können“ (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 506). — Vereinzelt Widerspruch gegenüber hat Harnack in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss.“ 1905, 28 ff, noch einmal dargestellt, daß das Zeugnis der koptischen Übersetzung für die Zugehörigkeit des Briefwechsels zu den Paulusakten aus inneren Gründen vollsten Glauben verdient.

² Näheres über die lateinischen Übersetzungen bei Schmidt, Acta Pauli, Leipzig 1904, 130 ff; Harnack in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss.“ 1905, 6 ff.

einem sogleich anzuführenden Grunde vor den direkten lateinischen Übersetzungen den Vortritt beanspruchen. Das Schreiben an Paulus will von Stephanus und seinen Mitpresbytern zu Korinth verfaßt sein. Sie melden dem Apostel, es seien zwei Männer namens Simon und Kleobius nach Korinth gekommen und hätten durch trügerische und verderbliche Reden den Glauben einiger Christen gewaltig erschüttert. Diese Reden werden wie folgt gekennzeichnet: „Man soll, sagen sie, die Propheten nicht annehmen. Und Gott, sagen sie, sei nicht allmächtig. Und nicht gebe es, sagen sie, eine Auferstehung des Fleisches. Und keineswegs, sagen sie, sei der Mensch von Gott geschaffen. Und sie lassen nicht Jesus Christus dem Fleische nach von der Jungfrau Maria geboren sein. Und die Welt, sagen sie, sei nicht ein Geschöpf Gottes, sondern irgend eines von den Engeln.“¹ Um die Torheit derjenigen, welche solches lehren, vor allen zu Schanden zu machen, wird Paulus gebeten, persönlich nach Korinth zu kommen oder doch schriftlich sein Urteil abzugeben. In dem armenischen Texte reiht sich nunmehr ein in den lateinischen Texten fehlendes, aber echtes und ursprüngliches geschichtliches Zwischenstück an, laut welchem Paulus das Schreiben der Korinther zu Philippi im Kerker erhielt, über den Inhalt in nicht geringe Betrübnis geriet und unter vielen Leiden seine Antwort schrieb². In dieser Antwort schärft Paulus von neuem die Lehre ein, welche er den Korinthern von Anfang an vorgetragen: die Geburt des Herrn aus Maria der Jungfrau und die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn als notwendige Voraussetzung des Erlösungswerkes, die Erschaffung des Menschen und der ganzen Welt durch Gott, die göttliche Sendung der Propheten, die Auferstehung des Fleisches. Der letztgenannte Lehrpunkt wird mit besonderer Ausführlichkeit erörtert.

Vetter³, welcher den dritten Korintherbrief mit gewohnter Gründlichkeit untersucht hat (1894), wollte der Vermutung Zahns, daß das Apokryph ein Fragment der Paulusakten darstelle, nur mit einer weitgreifenden Modifikation beitreten. Er glaubte nämlich in dem Antwortschreiben des Apostels zwei Bestandteile unterscheiden zu können, ein älteres Stück und einen jüngeren Nachtrag, welcher letzterer von der Auferstehung des Fleisches handelt. Nur das ältere Stück sei aus den Paulusakten geschöpft, der Nachtrag sei von der Hand, welche den Briefwechsel als selbständiges Schriftstück in Um-

¹ So der armenische Text nach der Übersetzung bei Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894, 53. Sachlich durchaus übereinstimmend die beiden lateinischen Texte, nebeneinandergestellt bei Harnaek a. a. O. 8.

² Die Echtheit und Ursprünglichkeit dieses Zwischenstücks ist durch die koptische Übersetzung der Paulusakten sichergestellt.

³ Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1894. Vgl. Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 77, 1895, 622 ff.

lauf setzte, beigefügt und sei einer ganz andern Quelle entnommen, einem jüdischen Midrasch. So, wie es überliefert, sei das Apokryph auf syrischem Boden erwachsen, eine katholische Streitschrift gegen den Gnostiker Bardesanes und seine Schule. Auf die richtige Fährte weise Ephräm, wenn er zu der Darstellung der Lehre des Simon und Kleobius in seinem Kommentar bemerke: „Dies ist aber das System der Lehrer der Sekte des Bardesanes. Und deshalb haben die Bardesaniten diesem Briefe die Aufnahme in ihren ‚Apostel‘ versagt.“ Ein lehrreicher Wink liege auch in der so nachdrücklichen Hervorkehrung des Glaubens an die Auferstehung, insofern gerade die Leugnung der Auferstehung einen der schwersten Vorwürfe der Katholiken gegen Bardesanes gebildet habe. Die Abfassung des Apokryphs sei wohl in die Zeit des formellen Ausschlusses der Häretiker aus der katholischen Kirche zu Edessa zu verlegen, d. h. um 200 anzusetzen.

Diese Aufstellungen sind durch die Entdeckungen über den ursprünglichen Umfang und Bestand der Paulusakten zum großen Teil hinfällig geworden. In den Resten der koptischen Übersetzung der Paulusakten finden sich auch Fragmente des vermeintlich jüngeren Bestandteiles des Briefes des hl. Paulus, und durch diese Fragmente ist die Zweiteilung des Briefes endgültig widerlegt. Nicht ein Stück, sondern das ganze Apokryph ist den Paulusakten entlehnt. Es war in den Erzählungsstoff der Paulusakten eingeschaltet. Verfaßt ist dasselbe mithin um 170 in Kleinasien von einem katholischen Presbyter. Denn für die Vermutung, daß es anderswoher von dem Verfasser der Paulusakten übernommen worden sei, fehlt jeder Anhaltspunkt. Die Polemik gegen den Gnostizismus liegt zu Tage. Die Leugnung der Auferstehung, die Verwerfung des Alten Testaments usw. waren nicht Eigentümlichkeiten der Lehre der Bardesaniten, sondern Grundgedanken der Gnosis überhaupt. Zur Einkleidung seiner Polemik gerade die Form eines Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern zu wählen, ist der Verfasser ohne Frage durch die Stellen 1 Kor 7, 1 (ἐγγράμματι) und 5, 9 (ἐγγράμμα ὑμῶν ἐν τῇ ἐπιστολῇ) veranlaßt worden.

Die Ausscheidung der Briefe aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange wird nicht erst auf syrischem Boden erfolgt sein. Dagegen dürften die lateinischen Übersetzungen Einspruch erheben, welche, wie gesagt, auf ein griechisches Original zurückweisen. Das nächstliegende ist, anzunehmen, daß sie nicht aus dem griechischen Texte der Paulusakten, sondern aus einem griechischen Sondertexte des Briefwechsels hervorgegangen sind, wemgleich die Existenz eines solchen griechischen Sondertextes vorläufig nicht hat nachgewiesen werden können¹.

¹ Anders Harnack in „Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss.“ 1905, 16 f: „Das nächstliegende ist, (anzunehmen,) daß sie aus einer Übersetzung der gesamten Acta Pauli ausgegliedert worden sind.“ Wenn es sich aber wirklich, wie

Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern hat zwei sorgfältige monographische Bearbeitungen gefunden, von W. Fr. Rinck, *Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther*, Heidelberg 1823, 8ⁿ; und von P. Vetter, *Der apokryphe dritte Korintherbrief*, Wien 1804, 4ⁿ (Tübinger Universitätsprogramm). Rinck gibt eine auf acht armenische Bibelhandschriften zurückgehende deutsche Übersetzung des Briefwechsels und verfolgt einläßlich die Geschichte der Verbreitung und Anerkennung desselben, in der seltsamen Absicht, die beiden Briefe als echt zu erweisen. Vetter bietet nach einer literargeschichtlichen Einleitung sämtliche bisher an die Öffentlichkeit getretenen Texte des Apokryphs nebst weiteren Zugaben in neuer Bearbeitung. Ein Versuch, auf Grund der überlieferten Versionen den ursprünglichen Wortlaut des Briefwechsels in der Originalsprache annähernd wiederherzustellen, bei A. Harnack, Untersuchungen über den apokryphen Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1905, 3—35.

Der armenische Text des Briefwechsels wurde 1715 durch D. Wilkins, 1736 durch die Brüder W. und G. Whiston, 1805 durch J. Zohrab herausgegeben, durch den Letztgenannten in der 1805 zu Venedig erschienenen Ausgabe der armenischen Bibel, und zwar in einem Anhang von Apokryphen hinter der Apekalypse. Eine neue Rezension des armenischen Textes nebst deutscher Übersetzung lieferte Vetter a. a. O. 39—57. — S. Berger entdeckte eine lateinische Übersetzung des Briefwechsels in einer Handschrift der „Ambrosiana“ zu Mailand saec. ut videtur, X, und veröffentlichte dieselbe in Verbindung mit einer durch A. Carrière gefertigten französischen Übersetzung des armenischen Textes (nach der vorhin genannten Ausgabe Zohrabs). A. Carrière et S. Berger, *La correspondance apocryphe de St. Paul et des Corinthiens. Ancienne version latine et traduction du texte arménien* (Extrait de la Revue de théologie et de philosophie 23), Paris 1891, 8ⁿ. Eine zweite lateinische Übersetzung ward von E. Bratke in einer Handschrift zu Laon saec. XIII aufgefunden und in „Theol. Literaturzeitung“ 1892, 585 bis 588, herausgegeben. Neue Ausgaben beider lateinischer Übersetzungen bei Vetter a. a. O. 58—69; bei Harnack a. a. O. 7—13. Über eine neue Handschrift der zuerst von Berger herausgegebenen Übersetzung, Cod. Paris. 5288 saec. X/XI, berichtete D. de Bruyne, *Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de St. Paul aux Corinthiens: Revue Bénéd.* 25, 1908, 431 bis 434. — Der im syrischen Originale verlorengegangene Kommentar Ephräms des Syrers zu dem Briefwechsel steht armenisch in der 1836 zu Venedig in 4 Oktavbänden erschienenen Ausgabe der armenisch erhaltenen Werke Ephräms 3, 116—123. Nach dieser Ausgabe ward der Kommentar ins Deutsche übersetzt von Vetter in „Theol. Quartalschr.“ 72, 1890, 627 bis 639; von St. Kanajanz bei Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 595—606; und wiederum von Vetter, *Der apokryphe dritte Korintherbrief* 70—79. Eine lateinische Übersetzung des Kommentars findet sich in S. Ephraem Syri Commentarii in epistolas D. Pauli, nunc primum ex Armeno in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, 8ⁿ, 117—124. Eine Überarbeitung des Kommentars Ephräms von einem armenischen Theologen des Mittelalters, Johannes Kachik Orotmetlisi (gest. 1388), ward armenisch und deutsch von Vetter, *Der apokryphe dritte Korinther-*

auch Harnack voraussetzt, um zwei verschiedene Übersetzungen des Briefwechsels handelt, so können sie nicht aus einer, so müßten sie vielmehr aus zwei verschiedenen Übersetzungen der gesamten Acta Pauli ausgegliedert worden sein.

brief 80—97. herausgegeben. — Schmidts Ausgabe und Übersetzung der koptischen Version der Paulusakten ist schon § 43, 3 angeführt worden. Siehe auch Schmidt, *Acta Pauli*, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr 1 herausgegeben, Leipzig 1904, 125—145: „Der apokryphe Kerintherbriefwechsel“.

Vgl. noch Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2. 2, 592—611 1016—1019. Vetter, Eine rabbinische Quelle des apokryphen dritten Kerintherbriefes: *Theol. Quartalsehr.* 77, 1895, 622—633. Ders. in „*Lit. Rundschau*“ 1897, 36 (über die Entstehungszeit der armenischen Übersetzung des Briefwechsels). A. Berendts, *Zur Christologie des apokryphen dritten Kerintherbriefes*: *Abhandlungen*, Al. v. Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 1—28. C. F. M. Deeleman, *De apoeriefe briefwisseling tusschen Paulus en de Corinthiërs*: *Theologische Studiën* 1909, 37—56.

5. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca. — In lateinischer Sprache ist eine Korrespondenz zwischen Paulus und Seneca überliefert, welche acht kurze Briefe des römischen Philosophen L. Annäus Seneca (gest. 65) an Paulus und sechs meist noch kürzere Antwortschreiben des Apostels umfaßt. Auszeichnende Merkmale der ganzen Korrespondenz sind auf der einen Seite Gedankenarmut und Gehaltlosigkeit, auf der andern rohe Sprache und unbeholfener Stil. Überdies ist der Text in sehr verderbtem und verwildertem Zustande auf uns gekommen. In dem ersten Briefe teilt Seneca dem Apostel mit, er habe tags zuvor in den Sallustianischen Gärten mit seinem Freunde Lucilius einige Sendschreiben des Apostels gelesen und ihre Gedankentiefe und moralische Hoheit lebhaft bewundert. Paulus erwidert den Brief mit verbindlichem Dankesausdruck (*felicem me arbitror tanti viri iudicio*, Ep. 2). Seneca meldet, er gedenke dem Kaiser (jedenfalls Nero, mit dessen Erziehung Seneca betraut war) eine Schrift (Senecas oder des Apostels?) vorzulesen: vielleicht werde auch Paulus zugegen sein, andernfalls werde er demnächst gemeinschaftlich mit Paulus die Schrift durchgehen (Ep. 3). Die Antwort des Apostels beschränkt sich auf einige Höflichkeitswendungen (Ep. 4). Seneca gerät in Unruhe über des Freundes Zurückhaltung (*secessus*). Ob etwa, fragt er, diese Zurückhaltung in dem Unwillen der Herrin über den Religions- und Glaubenswechsel des Apostels begründet sei (*indignatio dominae*¹ *quod a ritu et secta veteri recesseris et alios rursus converteris*, Ep. 5). Paulus lehnt es indessen ab, über diese Dinge sich mit Feder und Tinte auszusprechen. Man müsse allen mit Ehrerbietung begegnen, zumal aber dann, wenn sie nach einem Anlaß zum Unwillen haschen (*indignandi occasionem captant*, Ep. 6). Seneca bewundert wiederum die Briefe des Apostels, nimmt jedoch Anstoß an dem Mißverhältnisse zwischen dem herrlichen Inhalte und der ungebildeten Form

¹ Die Persönlichkeit dieser „domina“ bleibt hier (Ep. 5) sowohl wie an einer späteren Stelle (Ep. 8) in undurchdringliches Dunkel gehüllt.

(cures et cetera, ut maiestati rerum cultus sermonis non desit). Er habe die Briefe auch dem Kaiser vorgelesen, und der Kaiser habe gleichfalls nicht geringes Gefallen an denselben gefunden (Ep. 7). Paulus kann das Vorgehen seines Gönners nicht billigen. Er bittet, fürderhin dem Kaiser nichts vorzutragen, was dessen Religions- und Weltanschauung zuwiderlaufe; sonst werde er, der Apostel, den Zorn der Herrin zu fürchten haben (Ep. 8). Seneca entschuldigt sich und schickt dem Apostel, allem Anscheine nach als Hilfsmittel zur Vervollkommnung im lateinischen Ausdruck, ein Buch „De verborum copia“ (Ep. 9). Nunmehr glaubt Paulus sich darüber entschuldigen zu müssen, daß er in der Adresse seiner Briefe den eigenen Namen demjenigen Senecas voranstelle (Ep. 10). Seneca beruhigt ihn jedoch in höchst liebenswürdiger und schmeichelhafter Weise (Ep. 11). Auch die beiden folgenden Briefe sind von Seneca geschrieben. Der erste entrüstet sich sehr über die aus Anlaß des großen Brandes zu Rom ausgebrochene Christenverfolgung (Ep. 12). Der zweite erteilt dem Apostel von neuem den Rat, in seinen Schriften mehr auf die Form zu achten und sich einer besseren Latinität zu befleißigen (mihi concedas velim latinitati morem gerere, honestis verbis speciem adhibere, Ep. 13). Auch dieses Mal verharret Paulus der Mahnung des Freundes gegenüber in Schweigen; in dem salbungsvollen Schlußschreiben bestellt er Seneca zum Prediger des Evangeliums am kaiserlichen Hofe (Ep. 14).

Über das Alter dieser Briefe gehen die Ansichten noch sehr weit auseinander. Die Mehrzahl der Forscher identifiziert die Korrespondenz mit dem zuerst durch Hieronymus (De vir. ill. 12) bezeugten Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca und läßt dieselbe demgemäß spätestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstanden sein¹. Andere ziehen die Annahme vor, der von Hieronymus erwähnte Briefwechsel sei zu Grunde gegangen und die noch erhaltene Korrespondenz sei eine Fiktion des Mittelalters². Nach einer dritten These würde diese Korrespondenz aus zwei verschiedenen Schichten von Briefen bestehen, einer älteren Schicht, welche einen Rest der dem hl. Hieronymus bekannten Briefsammlung darstelle (die Briefe 10—12), und einer jüngeren, welche aus der karolingischen Zeit stamme (die Briefe 1—9 13 14)³.

¹ So n. a. Krans in „Theol. Quartalschr.“ 49, 1867, 605; Lightfoot, St Paul's Epistle to the Philippians, 3. ed., London 1873, 329 ff; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 614 ff.

² So in neuerer Zeit namentlich Fleury, St. Paul et Sénèque, Paris 1853, 2, 255 ff; Kreyher, L. Annäus Seneca und seine Beziehungen zum Ueichristentum, Berlin 1887, 180 ff.

³ So Westerbürg, Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei, Berlin 1881, 13 ff.

Diese Unterscheidung zweier Gruppen von Briefen darf mit Sicherheit als unbegründet bezeichnet werden. Die noch vorliegende Sammlung erweist sich vielmehr als ein wenn auch der Klarheit und des Fortschrittes ermangelndes, so doch immerhin einheitliches und zusammenhängendes Ganzes, welches als solches jedenfalls aus einer und derselben Feder geflossen ist. Die Identität der Sammlung mit dem von Hieronymus besprochenen Briefwechsel läßt sich nicht zwingend beweisen, muß aber doch als sehr wahrscheinlich gelten. Hieronymus hat sich mit wenigen Andeutungen begnügt. Ohne über den Wert und die Echtheit der Briefe ein Urteil abzugeben¹, hebt er hervor, daß dieselben sehr viele Leser fanden (*leguntur a plurimis*). Außerdem führt er eine Äußerung Senecas an, welche in wenig abweichender Form in einem der noch vorhandenen Briefe (Ep. 11) wiederkehrt. Dieses Zitat berechtigt, ja nötigt zu der Voraussetzung, daß Hieronymus die uns überlieferten Briefe in Händen hatte. Und zu einem Widerspruche gegen diese Voraussetzung dürften die Briefe selbst durchaus kein Recht geben, wiewohl sie allerdings manche noch ungelöste Rätsel enthalten. Der lateinische Text ist wohl das Original, nicht eine Übersetzung; aber ein barbarisches Latein braucht noch kein mittelalterliches Latein zu sein. Die Unterstellung, daß Paulus seine Briefe lateinisch schreibe bzw. geschrieben habe (Ep. 13), würde im 8. Jahrhundert kaum weniger seltsam klingen als im 4. Jahrhundert. Ganz verfehlt aber war es, in dem Titel „*De verborum copia*“ (Ep. 9) ein sicheres Anzeichen des späteren Ursprunges der Briefe zu erblicken. Eine Schrift des Erzbischofs Martin von Bracara (gest. 580), welche auf Grund von Werken Senecas die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes erörtert und vom Verfasser selbst „*Formula vitae honestae*“ benannt worden ist, führt in einer späteren Überarbeitung handschriftlich den Titel: „*Liber Senecae de copia verborum.*“² Es hat aber nicht diese Schrift bereits dem Verfasser der Briefe vorgelegen, es ist vielmehr der junge und durchaus unpassende Titel dieser Schrift erst den Briefen entnommen worden.

Die Grundlage der Briefe scheinen ältere Legenden über persönliche Beziehungen zwischen Paulus und Seneca zu bilden. Die Annahme, Seneca habe sich wirklich zum Christentum bekannt, wie sie noch von Fleury (1853) verfochten wurde, ist jetzt als unhaltbar aufgegeben³. Der stoische Philosoph wurde zum Christen gestempelt

¹ Augustinus, Ep. 153, 5, 14: „*Merito ait Seneca, qui temporibus apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistolae*“ . . ., scheint die Echtheit der Briefe vorauszusetzen.

² Näheres über diesen „*Liber Senecae de copia verborum*“ bei B. Hauréau in „*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*“ 33, 1^e partie, Paris 1890, 208–215.

³ Zuletzt hat Friedländer in „*Historische Zeitschr.*“ 85, 1900, 193 ff, den stoischen Philosophen im Rahmen der Zeitgeschichte eingehend gewürdigt und mit Nachdruck

ohne Zweifel im Hinblick auf seine ethisch-theistische Richtung, welche schon Tertullian die Worte in den Mund legte: „Seneca saepe noster“ (Tert., De anima 20)¹. Zur weiteren Ausbildung der Sage werden die Traditionen über die Wirksamkeit des hl. Paulus zu Rom in den Tagen Senecas Anlaß und Stoff geboten haben. Ob die Briefe eine bloße Stilübung über das angedeutete Thema sein wollen oder noch eine besondere Absicht verfolgen, ist schwer zu entscheiden. Die Absicht, christlichen Lesern das Studium der Schriften Senecas zu empfehlen, würde wohl deutlicher und greifbarer zur Geltung gebracht worden sein. Eher mag dem Fälscher der Gedanke vorgeschwebt haben, den hl. Paulus und seine Briefe zu verherrlichen und klassisch gebildeten Kreisen Winke zu unbefangenerer Würdigung der paulinischen Briefe zu geben.

Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca geht in vielen Handschriften den echten Briefen und sonstigen Schriften Senecas wie eine Einleitung voraus. Dementsprechend hat derselbe auch in manche Ausgaben der Werke Senecas Aufnahme gefunden, insbesondere auch in die Stereotypausgabe der prosaischen Schriften Senecas von Fr. Haase, Leipzig 1852 bis 1853, 1893—1895, 3, 476—481; vgl. xxii. Das „Supplementum“ dieser Ausgabe, in welchem unser Briefwechsel seine Stelle fand, ist 1902 noch einmal aufgelegt worden. Sonderausgaben des Briefwechsels lieferten namentlich F. X. Kraus, Der Briefwechsel Pauli mit Seneca: Theol. Quartalschr. 49, 1867, 603—624, und E. Westerbürg, Der Ursprung der Sage, daß Seneca Christ gewesen sei, Berlin 1881, 8°, 37—50.

Zur Kritik und Erklärung der Briefe vgl., außer Kraus und Westerbürg, A. Fleury, St. Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre, Paris 1853, 2 vol., 8°, 2, 255—347 (309—338 auch der Text der Briefe). Ch. Aubertin, Etude critique sur les rapports supposés entre Sénèque et St. Paul, Paris 1857, 8°, 393—440 (409—414 auch der Text der Briefe). Ein späteres Werk Aubertins, Sénèque et St. Paul, étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre, Paris 1869, 8°, ist mir nicht zugänglich gewesen. J. B. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians, 3. ed., London 1873, 327—331; vgl. 268—326. J. Kreyher, L. Annäus Seneca und seine Beziehungen zum Christentum, Berlin 1887, 8°, 170—184. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 612—621. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 763—765.

Über die Beziehungen Senecas zum Christentum siehe auch noch F. Chr. Baur, Seneca und Paulus; Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1, 1858, 161—246 441—470. G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, Paris 1874, 2 vol., 8°, 2, 52—104; „Sénèque et St. Paul“. W. Ribbeck, L. Annäus Seneca der Philosoph und sein Verhältnis zu Epikur, Plato und dem Christentum, Hannover 1887, 8°. M. Baumgarten, Lucius Annäus Seneca und das Christentum in der tiefgesunkenen antiken Weltzeit, Rostock

die These vertreten, daß Seneca „von keinem Auferstandenen gewußt hat und vom Christentum ganz unberührt geblieben ist“.

¹ Auch Thomas von Kempen, De imitat. Christi 1, 20, ruft noch einen Anspruch Senecas an: „Dixit quidam: Quoties inter homines fui, minor homo redii.“ Vgl. Seneca, Ep. 7 (Senec. Epp. ed. Hense 13): „Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, inmo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui.“

1895, 8°. L. Friedländer, *Der Philosoph Seneca*: Historische Zeitschr. 85, 1900, 193—219. S. Rubin, *Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur älteren und mittleren Stoa*, München 1901, 8°. P. Farel, *Pour Sénèque*: Rev. de théol. et des quest. relig. 1901, 342—357. E. Arnaud, *Sénèque le philosophe*: ebd. 1902, 64—75.

§ 45. Apokryphe Apokalypsen.

(1. Die Petrusapokalypse. 2. Die Paulusapokalypse. 3. Die Thomasapokalypse. 4. Die Stephanusapokalypse. 5. Eine Zachariasapokalypse?)

1. Die Petrusapokalypse. — Jene Handschrift aus dem Grabe zu Akhmim, welcher wir das Fragment des Petrus-evangeliums verdanken, enthält, wie früher schon bemerkt (§ 42, 5), auch ein Bruchstück der „Petrusapokalypse“. Dasselbe ist gleichfalls größeren Umfangs und gibt wenigstens über den Hauptinhalt der verlorengegangenen Schrift sehr dankenswerten Aufschluß.

Inmitten einer Weissagungsrede des Herrn hebt dieses Bruchstück¹ mit den Worten an: „Viele von ihnen werden Pseudopropheten sein und Wege und mannigfache Lehren des Verderbens predigen“ usw. Es folgen verschiedene Visionen. Auf einem Berge erscheinen den zwölf Jüngern zwei heimgegangene gerechte Brüder in ihrer jenseitigen Herrlichkeit. „Wir waren nicht im stande“, erzählen die Zwölf, „dieselben geradeaus anzuschauen; denn ein Strahl ging von ihrem Antlitz aus wie von der Sonne und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah . . . ihre Leiber waren weißer als jeder Schnee und röter als jede Rose . . . ihr Haar war lockig und glänzend und es schmiegte sich um ihr Gesicht und ihre Schultern wie ein Kranz, geflochten aus Nardenblüten und bunten Blumen oder wie der Regenbogen in der Luft . . .“ Einer der zwölf Jünger, der Berichterstatter, darf auch einen Blick in den Himmel selbst werfen. „Und der Herr zeigte mir einen sehr großen Raum außerhalb dieser Welt, über und über glänzend im Lichte und die Luft dort von Sonnenstrahlen durchleuchtet und das Land selbst übersät mit unverwelklichen Blumen und erfüllt von Wohlgerüchen . . .“ Dem Himmel gerade gegenüber erblickt der Berichterstatter sodann den finstern Ort der Strafe der Sünder. „Diejenigen, welche dort gepeinigt wurden, und die Engel, welche sie peinigten, hatten ein dunkles Gewand an gemäß der Luftfarbe des Ortes.“ Eine jede Sünde trifft ihre eigene Pein. „Einige waren dort, welche an der Zunge aufgehängt waren. Das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit lästerten, und ein Feuer brannte unter ihnen und peinigte sie. Und es war dort ein

¹ Der Text bei v. Gebhardt, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus*, Leipzig 1893, 48 ff. Eine neue deutsche Übersetzung von Weinel bei Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 215 ff.

großer See, angefüllt mit brennendem Schlamme, in welchem sich solche Menschen befanden, die die Gerechtigkeit verdrehten, und Engel bedräuten und folterten sie. Es waren aber auch andere dort: Weiber, welche an den Haaren aufgehängt waren über jenem brodelnden Schlamme. Das waren die, welche sich zum Ehebruch geschmückt hatten. Und die, welche sich mit ihnen vermischt hatten in der Schande des Ehebruchs, waren an den Füßen aufgehängt und hatten die Köpfe in dem Schlamme stecken“ usw. Diese grausige Schilderung der Strafen der Hölle reicht bis zum Schlusse des Bruchstückes.

Einen Verfasser nennt das Bruchstück nicht. Ohne Zweifel aber will dasselbe von einem der zwölf Apostel geschrieben sein. Gegen Eingang heißt es: „Wir, die zwölf Jünger, *ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι μαθηταί*. baten (den Herrn), er möge uns einen von unsern gerechten Brüdern, welche aus der Welt gegangen, zeigen.“ Im weiteren Verlaufe redet der Verfasser öfter von sich selbst in der ersten Person des Singular: „Ich kann nicht auseinandersetzen“, „Ich trat zum Herrn und sprach“ usw. Dieser Wechsel zwischen „wir“ und „ich“ legt die Vermutung nahe, unter dem „Ich“ sei Petrus zu verstehen. Wenn ein Apostel redend auftritt und zugleich doch auch die Gesamtheit der Apostel in der ersten Person eingeführt wird, so ist es in der Regel Petrus, welcher das Wort hat¹. Größere Sicherheit gewährt indessen erst die Wahrnehmung, daß Klemens von Alexandrien (Eclog. proph. 41) einen Satz unseres Bruchstückes mit den Worten anführt: *Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησί*. Das Bruchstück ist also ein Überbleibsel einer pseudopetrinischen Schrift, und zwar der von Klemens wie auch von andern alten Kirchenschriftstellern wiederholt angezogenen Petrusapokalypse². Daß diese Schrift auch in ihrem ursprünglichen Bestande von bescheidenem Umfange gewesen ist, erhellt aus stichometrischen Verzeichnissen der biblischen Bücher. Der sog. Catalogus Claromontanus weist der „Revelatio Petri“ 270 Verse oder Zeilen, die sog. Nicephorus-Stichometrie der *Ἀποκάλυψις Πέτρον* 300 Stichen oder Zeilen zu³. Das erhaltene Bruchstück umfaßt nach der Zählung Harnacks⁴ etwa 131 Zeilen (die Zeile zu 36 Buchstaben), die

¹ Vgl. Das Petrus-evangelium § 42, 5.

² Die Zugehörigkeit des Bruchstückes zu der Petrusapokalypse ist nur vorübergehend bestritten worden. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig 1893, 10 ff. hat die sonderbare Hypothese aufgestellt, das Bruchstück sei vielmehr ein Fragment des Petrus-evangeliums. Dieses Fragment des Petrus-evangeliums aber sei gesondert in Umlauf gekommen und sei später durch ausmalende und erweiternde Überarbeitung zu einer selbständigen Schrift, der sog. Petrusapokalypse, umgestaltet worden. Auf diese selbständige Schrift seien die patristischen Zitate aus einer Petrusapokalypse zu beziehen.

³ Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 1, 159 und 299.

⁴ Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, in „*Texte und Untersuchungen*“ usf. 9, 2, 1893, 6 f.

patristischen Zitate bieten noch einige weitere Zeilen, im ganzen würde also etwa die Hälfte der Schrift noch vorliegen.

Diese Aufnahme der Petrusapokalypse in Verzeichnisse der biblischen Bücher beweist bereits, daß dieselbe sich in den ersten Jahrhunderten auch in kirchlichen Kreisen an manchen Orten eines hohen Ansehens erfreut hat. Klemens von Alexandrien hat sie nicht nur mehrere Male zitiert, sondern in den leider nur fragmentarisch überlieferten „Hypotyposen“ auch der Ehre eines Kommentars gewürdigt (Eus., Hist. eccl. 6, 14, 1). Eine ähnliche Hochachtung hat der Verfasser des Muratorischen Fragmentes ihr entgegengebracht, indem er sie der kanonischen Johannesapokalypse an die Seite stellte, wenn er auch nicht umhin konnte, beizufügen, daß sie von anderer Seite Widerspruch erfahre. Dies ist wenigstens die einfachste und wohl auch zutreffendste Auslegung der Worte des Fragmentisten: „Apocalypse(s) etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt.“¹ Auch der heidnische Philosoph, gegen welchen Makarius Magnes seinen „Apokritikus“ richtete, wahrscheinlich ein Schüler oder Plagiator des Neuplatonikers Porphyrius, hat die Petrusapokalypse als kanonisches Buch der Christen betrachtet und deshalb zum Gegenstande seiner Angriffe gemacht². Eusebius hingegen (a. a. O. 3, 3, 2 u. 25, 4) und im Anschluß an ihn auch Hieronymus (De vir. ill. 1) haben die Petrusapokalypse mit Entschiedenheit als nichtkanonisch verworfen. Aber noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts ist dieselbe in einigen Kirchen Palästinas am Karfreitag öffentlich vorgelesen worden (Sozom., Hist. eccl. 7, 19).

Der Ursprung der Schrift läßt sich mit Rücksicht auf das Zeugnis des Muratorischen Fragmentes und den Kommentar des alexandrini-schen Klemens nicht wohl nach der Mitte des 2. Jahrhunderts ansetzen. Andererseits kann derselbe aber auch nicht wohl in das 1. Jahrhundert hinaufgerückt werden, weil das Bruchstück auch Sünder kennt, „welche die Gerechten verfolgt und ausgeliefert haben“ (Vers 27), also schon auf wiederholte Christenverfolgungen zurückzublicken scheint. Die Abfassung dürfte demnach in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zu verlegen sein, während die Heimat des Verfassers sich nicht ermitteln läßt.

Dieterich hat nach den Quellen der Darstellung des Himmels und der Hölle geforscht und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß der christliche Apokalyptiker seine Farben antik-heidnischen Hadesvorstellungen, insbesondere orphisch-pythagoreischen Traditionen, entnommen

¹ Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 105 ff, hat diese Auslegung bekämpft und den Text des Fragmentes für „heillos verderbt“ erklärt.

² Vgl. Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts: Texte und Untersuchungen usf. 37, 4, 1911, 76 ff.

habe. Marmorstein hat sich nach jüdischen Parallelen umgesehen und eine Reihe sehr ähnlich getönter Höllenbilder beibringen können, ist jedoch nicht zu der Folgerung fortgeschritten, der Apokalyptiker habe aus jüdischen Vorlagen geschöpft. Es konnten ja auch, gerade bei genauerer Ausmalung der Strafen des Jenseits, sehr leicht dem Heiden wie dem Juden, dem Juden wie dem Christen, ganz unabhängig voneinander, eng verwandte Gedankenreihen und Vorstellungskreise sich nahelegen. Jedenfalls weist die Mehrzahl der Sünden, welchen die Apokalypse ihre jenseitige Vergeltung vorbehält, sofort auf spezifisch-christliche oder jüdisch-christliche Anschauungen zurück: den Weg der Gerechtigkeit lästern (V. 22), die Gerechtigkeit verdrehen (V. 23), die Gerechten verfolgen und ausliefern (V. 27), den Weg der Gerechtigkeit lästern und schmähen (V. 28), reich sein und auf seinen Reichtum vertrauen und sich nicht erbarmen über Waisen und Witwen, sondern das Gebot Gottes vernachlässigen (V. 30) usw. Inwieweit die Apokalypse ihrerseits späteren christlichen Darstellungen der Höllenqualen als Quelle und Vorbild gedient hat, ist noch nicht näher untersucht worden. Einen ungleich größeren Einfluß aber als die Petrusapokalypse hat die noch zu erwähnende Paulusapokalypse (Abs. 2) auf die eschatologische Gedankenwelt der Folgezeit ausgeübt.

Interessant sind einige Anklänge der Apokalypse an den zweiten Brief des hl. Petrus. Die Vision der zwölf Jünger auf dem Berge (in dem Bruchstück V. 4 ff) scheint der Vision des Apostelfürsten „auf dem heiligen Berge“, 2 Petr 1, 16—18, nachgebildet zu sein. Die von Makarius Magnes (Apoer. 4, 6 7 16) aufbewahrten Worte der Apokalypse über den dereinstigen Weltbrand scheinen Reminiscenzen an die Stelle 2 Petr 3, 10—12 zu enthalten. Vielleicht hat Pseudo-Petrus auch gerade mit Rücksicht auf den zweiten Petrusbrief die Maske des Apostelfürsten gewählt¹.

Die Zeugnisse der alten Kirchenschriftsteller über die Petrusapokalypse finden sich gesammelt bei A. Hilgenfeld, *Nov. Test. extra can. rec.*, fasc. 4, ed. 2, Lipsiae 1884, 71—74. Vgl. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, Erlangen 1892, 810—820. Die Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen des im Herbst 1892 ans Licht getretenen Bruchstückes sind zum größten Teil schon § 42, 5, gelegentlich des Fragmentes des Petrus-evangeliums, angeführt worden. Über die Petrusapokalypse im besondern handeln noch A. Dieterich, *Nekyia*. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-

¹ Harnack u. a. kehren das Verhältnis um und lassen den zweiten Petrusbrief abhängig sein von der Petrusapokalypse, eine Auffassung, welche nicht nur mit den Zeugnissen für die Echtheit des zweiten Petrusbriefes in Widerspruch steht, sondern auch den Beziehungen der beiden Schriften zueinander nicht gerecht wird, insofern der kanonische Brief nur die Anknüpfungspunkte enthält, die Apokalypse aber die Ausführungen. Spitta, in *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* 12, 1911, 237 ff, schließt mit Recht aus den Texten selbst auf „Abhängigkeit der Apokalypse von dem Briefe“.

apokalypse, Leipzig 1893, 8°. A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 29—33; 2, 1, 470—472. Ders., *Die Petrusapokalypso in der alten abendländischen Kirche: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 13, 1, 1895, 71—73 (über Spuren des Apokryphs in der pseudocyprianischen Schrift „De laude martyrii“ und in den Märtyrerakten der hll. Felix von Valence, Fortunatus und Achilleus). H. Weinel bei Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 211—217; Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 285—290. A. Marmorstein, *Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 10, 1909, 297—300. Fr. Spitta, *Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief: ebd.* 12, 1911, 237—242. M. Rh. James, *A new text of the Apocalypse of Peter: The Journ. of Theol. Studies* 12, 1911, 36—54 362—383 573—583. Im Jahrgang 1910 der „Revue de l'Orient chrétien“ (198 ff 307 ff 425 ff) edierte und übersetzte S. Grébaut einen jungen äthiopischen Traktat „Die zweite Ankunft Christi und die Auferstehung der Toten“, in welchem die alte Petrusapokalypse ausgeschrieben worden ist. Der „neue Text“ bei James ist der äthiopische Text bei Grébaut. H. Duensing, *Ein Stücke der urchristlichen Petrusapokalypse enthaltender Traktat der äthiopischen pseudoklementinischen Literatur: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 14, 1913, 65—78.

Der genannte äthiopische Traktat bildet einen Teil eines umfangreichen Werkes, welches unter den Titeln „Apocalypsis S. Petri“. „Apocalypsis Petri per Clementem“. „Liber Clementis“ usf. auftritt, indem es von Klemens von Rom verfaßt sein und Offenbarungen des Herrn an den Apostelfürsten enthalten will. Dasselbe ist in arabischer und in äthiopischer Sprache und in mehreren, älteren und jüngeren, Rezensionen oder Bearbeitungen überliefert. Es umfaßt geschichtliche, apokalyptische und kirchenrechtliche Ausführungen, erweist sich schon in seiner frühesten uns erreichbaren Gestalt als ein auf ältere Quellen zurückgehendes Sammelwerk und soll, wie es scheint, seiner ursprünglichen Idee nach ein Spiegelbild des gesamten Weltlaufes oder der Geschichte der Kirche Gottes von Beginn der Welt bis zur Wiederkunft des Herrn sein. Der äthiopische Text darf mit Sicherheit als Übersetzung eines arabischen Originals bezeichnet werden. Die Handschrift des Originals mag im 7. oder 8. Jahrhundert in Ägypten aus der Hand eines Monophysiten hervorgegangen sein, welcher von den byzantinischen Kaisern den endlichen Sturz der mohammedanischen Bedrücker erhoffte. Später ist die Handschrift zu wiederholten Malen, insbesondere, wie es scheint, zur Zeit der Kreuzzüge, als die Hoffnung auf Überwindung des Islam von neuem auflebte, umgestaltet und erweitert worden. Über den äthiopischen Text hat zuerst A. Dillmann nach einer Tübinger Handschrift ausführlichen Bericht erstattet in „Nachrichten von der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen“ 1858, 185—199 201 bis 215 217—226. Einige Proben des arabischen Textes wurden nach einer Pariser Handschrift herausgegeben von P. de Lagarde, *Mitteilungen* 4, Göttingen 1891, 6 ff. Hervorzuheben sind unter diesen Stücken die Einleitung des Werkes (S. 9 ff) und ein Abschnitt über die Lebens- und Familienverhältnisse des angeblichen Verfassers Klemens (S. 12—15). Einen Überblick über die verwickelte Überlieferung des Werkes bot E. Bratke, *Handschriftliche Überlieferung und Bruchstücke der arabisch-äthiopischen Petrusapokalypse: Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 1893, 1, 454—493. Die von Bratke mitgeteilten Fragmente sind ein dogmatisches, und zwar vorwiegend eschatologisches Stück, nach einer Berliner Handschrift aus dem Arabischen übersetzt von E. Prym (ebd. 469—474), und ein gleichfalls über die letzten Tage handelndes Stück, nach der Tübinger Handschrift aus dem Äthiopischen übersetzt von A. Dillmann

(ebd. 481—484). Eine vollständige Edition und Übersetzung des äthiopischen Textes unter dem Titel „Littérature éthiopienne pseudo-clémentine“ hat S. Grébaud in den Jahrgängen 1907—1912 der „Revue de l'Orient chrétien“ geliefert.

2. Die Paulusapokalypse. — Die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recip. et non recip.“ läßt die Petrusapokalypse unerwähnt, macht aber drei andere apokryphe Apokalypsen namhaft: „Revelatio quae appellatur Pauli apocrypha“; „Revelatio quae appellatur Thomae apocrypha“; „Revelatio quae appellatur Stephani apocrypha“¹. Die „Paulusapokalypse“ ist erhalten geblieben, und zwar nicht bloß im griechischen Urtexte, sondern auch in einer langen Reihe morgenländischer und abendländischer Übersetzungen und Bearbeitungen. Leider liegt jedoch eine zuverlässige Ausgabe des griechischen Textes noch nicht vor und über den ursprünglichen Wortlaut der Schrift herrscht deshalb vorläufig große Unsicherheit. Der von Tischendorf² herausgegebene griechische Text ist nicht nur am Ende verstümmelt, sondern weist auch an manchen früheren Stellen größere Lücken und sonstige Verderbnisse auf; eine alte lateinische und eine alte syrische Übersetzung³ enthalten verschiedene Abschnitte, welche in dem Texte Tischendorfs fehlen, zum Teil aber unzweifelhaft zum Bestande des Originals gehört haben.

Die Apokalypse knüpft an die bekannte Erklärung des Apostels an, daß er bis in den dritten Himmel auffuhr und in das Paradies entrückt ward und unaussprechliche Worte hörte, welche ein Mensch nicht aussprechen darf (2 Kor 12, 2 ff). Paulus selbst soll in der vorliegenden Schrift, welche freilich von Haus aus nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, die bei jener Gelegenheit geschauten Geheimnisse enthüllt haben. Laut einer kurzen Vorbemerkung, welche im

¹ v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum 53.

² Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, 34—69.

³ Die lateinische Übersetzung ward herausgegeben von M. Rh. James, Apocrypha anecdota, Cambridge 1893, 11—42. Die syrische Übersetzung ist nur in zwei Versionen bekannt geworden, einer englischen von J. Perkins in „Journal of the American Oriental Society“ 8, 1866, 183—212, und einer deutschen von P. Zingerle in „Vierteljahrsschr. f. deutsch- u. englisch-theologische Forschung und Kritik“ 4, 1871, 139—183. Aus der Geringfügigkeit der Abweichungen dieser beiden Versionen wird geschlossen werden dürfen, daß die zwei zu Grunde liegenden syrischen Handschriften eine und dieselbe Übersetzung, nicht zwei verschiedene Übersetzungen bieten. — Nach dem übereinstimmenden Ergebnis der neuesten Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen Texte zueinander, von Wieber, De Apocalypsis S. Pauli codicibus, Marpurgi 1904, und Serruys in „Revue de philol.“ etc. 35, 1911—1912, 194 ff, wird anzunehmen sein, daß das gemeinsame Original in der lateinischen Übersetzung am treuesten erhalten ist, während der überlieferte griechische Text eine verkürzende Bearbeitung desselben darstellt, die syrische Übersetzung aber mannigfache Erweiterungen aufweist.

syrischen Texte zu einer Schlußbemerkung geworden, wurde das Buch in den Tagen des Kaisers Theodosius auf Weisung eines Engels hin unter dem Hause zu Tarsus, in welchem einst Paulus gewohnt hatte, ausgegraben. Es war in eine marmorne Kapsel verschlossen. Durch Vermittlung des Stadtvorstehers wurde es dem Kaiser vorgelegt, und Theodosius sandte laut dem griechischen Texte das Buch selbst, laut dem lateinischen Texte vielmehr eine Abschrift desselben nach Jerusalem.

Die Schrift selbst wird eingeleitet durch einen Auftrag des Herrn an Paulus, die sündige Menschheit zur Buße zu mahnen. Die Sonne, der Mond und die Sterne, das Meer (und nach dem lateinischen und dem syrischen Texte auch die Gewässer und die Erde) rufen zu Gott um Rache gegen die Erdenbewohner. Namentlich bei Sonnenuntergang sei es heilige Pflicht der Menschenkinder, Gott zu loben und zu preisen, weil die Engel zu dieser Stunde Gott über das Tun und Treiben ihrer Pflēgbefohlenen Bericht erstatten. Sodann erbiētet sich ein Engel, dem Apostel den Aufenthaltsort der Gerechten zu zeigen. Nachdem er auf dem Wege Zeuge gewesen, wie die Seelen der Gerechten und die Seelen der Sünder aus dieser Welt scheiden, gelangt Paulus an den Ort der Gerechten, wo Henoch (und nach dem syrischen Texte auch Elias) ihn willkommen heißt, weiterhin in das lichtstrahlende Land der Saufmütigen oder (nach dem Lateinischen und dem Syrischen) das Land der Verheißung, und von dort an den acherusischen See¹, aus welchem die Stadt Gottes emporragt. Am Eingange dieser Stadt stehen hohe Bäume ohne Früchte; unter ihnen weilen die Hochmütigen, nach dem syrischen Texte die hochmütigen Aszeten. In dem einen Stadteile trifft Paulus die Propheten, in dem zweiten die von Herodes getöteten Kinder, in dem dritten Abraham, Isaak und Jakob, in dem vierten diejenigen, welche sich Gott geweiht haben. In der Mitte der Stadt erhebt sich ein hoher Altar, bei welchem David steht, den Psalter und die Zither in den Händen. Aus der Stadt Gottes wird der Apostel an den Aufenthaltsort der Gottlosen geführt. Dort sieht er einen Strom, in welchen viele Männer und Weiber eingetancht sind, teils bis zu den Knien, teils bis zum Nabel, teils bis zum Scheitel. Nach dem lateinischen und dem syrischen Texte ist der Strom ein Feuerstrom, und die verschiedene Tiefe der Versenkung entspricht verschiedenen Graden der Strafwürdigkeit.

¹ Statt $\dot{\iota}$ ἀχέρουσα λίμνη bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae 51 57, wird, wie auch schon E. Maab, Orpheus, München 1895, 254 A. 13, vorgeschlagen hat, $\dot{\iota}$ ἀχέρουσα λίμνη zu lesen sein. Der Lateiner schreibt „aceriosus“ oder „aceriosius lacus“ (James, Apocrypha anecdota 23 24). Der gute Syrer aber hat aus dem acherusischen See einen „See der Eucharistie“ gemacht (Zingerle in „Vierteljahrsschrift f. deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik“ 4. 1871, 157 158 163; vgl. 180).

In einem zweiten Strome (Feuerstrome) werden Diebe, Lästere und falsche Ankläger gepeinigt, in einem dritten pflichtvergessene Priester, Bischöfe und Diakonen und (nach dem lateinischen und dem syrischen Texte) auch Lektoren. Es folgen Schilderungen der Qualen einzelner Gruppen von Sündern. Die Wucherer werden von Würmern zerfressen — diese Szene fehlt im Griechischen —, diejenigen, welche in der Kirche schwätzten, müssen sich selbst ihre Zungen zerbeißen usw. Die Gepeinigten flehen einmütig um Erbarmen, und auf die Fürsprache der Engel und des Apostels hin gewährt der Herr ihnen die Nacht und den Tag der Auferstehung des Herrn als Erholungsfrist¹. Zum Schlusse darf Paulus noch das Paradies besuchen, wo einst Adam und Eva gesündigt haben².

Manche Unklarheit und Unebenheit der Darstellung wird in der Mangelhaftigkeit der Textesüberlieferung begründet sein. Für eine Würdigung des literarischen Wertes der Schrift muß erst durch genauere Feststellung des echten Wortlautes die Unterlage geschaffen werden. Jedenfalls hat der Verfasser über eine fruchtbare Phantasie und eine nicht geringe Gestaltungsgabe verfügt. Nur in den Übergängen von einem Gegenstande zum andern macht sich eine ermüdende Einförmigkeit geltend. Ob die vorhin besprochene Petrusapokalypse in der Paulusapokalypse benutzt ist, muß einstweilen wenigstens dahingestellt bleiben: ich finde keine Parallele, welche eine bejahende Antwort hinlänglich rechtfertigte³.

Einen willkommenen Anhaltspunkt zur Bestimmung der Entstehungsverhältnisse der Paulusapokalypse bietet die erwähnte Vorbemerkung. Wenn die Schrift unter der Regierung des Kaisers Theo-

¹ Die Worte lauten bei Tischendorf a. a. O. 63: *Δίδωμι ἡμῖν νύκταν καὶ ἡμέραν τῆς ἁγίας κυριακῆς, ἐν ᾗ ἡ γένηθῃ ἡ ἐκ νεκρῶν, εἰς ἀνάπαυσιν*. Ganz ähnlich heißt es im Lateinischen, während der Satz im Syrischen fehlt. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß auch der spanische Dichter Prudentius (Cathemer. 5, 125 ff) lehrt, in der Nacht, in welcher der Herr auferstanden, sei den bösen Geistern Ruhe von ihren Qualen, „poenarum feriae“, vergönnt. Hier wie dort wird unter dem Tage der Auferstehung nicht etwa bloß der Ostersonntag, sondern der Sonntag schlechtweg verstanden sein. Die fragliche Vorstellung ist nämlich allem Anscheine nach der alten jüdischen Theologie entlehnt, welche vielfach auch den Verworfenen im Jenseits die Wohltat der Sabbatruhe zuerkannte; nur haben die Christen die jüdische Lehre insofern umgebildet, als sie an die Stelle des Sabbats den Sonntag setzten. Siehe darüber I. Lévi, *Le repos sabbatique des âmes damnées: Revue des études juives* 25, 1892, 1—13. S. Merkle, *Die Sabbatruhe in der Hölle. Ein Beitrag zur Prudentiuserklärung und zur Geschichte der Apokryphen: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch.* 9, 1895, 489—506. P. Lejay, *Le sabbat juif et les poètes latins: Revue d'hist. et de littér. relig.* 8, 1903, 305—335.

² Eine ausführlichere Inhaltsübersicht bei Brandes, *Visio S. Pauli*. Halle 1885, 1—19.

³ Einige Parallelen notiert Preuschen in „*Theol. Literaturzeitung*“ 1893, 544.

dosius aufgefunden worden sein will, so wird sie während der Jahre 379—395 oder doch sehr bald nachher ans Licht getreten sein, und wenn sie von Theodosius nach Jerusalem gesandt worden sein soll, so wird sie von Jerusalem aus in Umlauf gesetzt worden sein. Eine Stelle des griechischen Textes könnte allerdings Bedenken gegen das angegebene Datum erregen. Unter den wegen Häresie Verdammten werden an erster Stelle solche namhaft gemacht, welche Maria nicht als Gottesgebärerin haben anerkennen wollen, ἄσσοι οὐκ ὁμολόγησαν θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν καὶ ὅτι οὐκ ἐν γυθροπέτησεν ἐξ ἀπτῆς ὁ κύριος¹, ein, wie es scheint, handgreiflicher Hinweis auf die nestorianischen Streitigkeiten. Es darf aber schon aus inneren Gründen fast mit Sicherheit behauptet werden, daß der griechische Text auch hier eine Korrektur erfahren hat, während die ursprüngliche Fassung im lateinischen Texte aufbewahrt ist: „Quicumque non confessus fuerit Christum venisse in carne et quia genuit eum Maria virgo“². Die äußeren Zeugnisse stehen mit der Annahme, daß die Schrift zu Ende des 4. Jahrhunderts verfaßt wurde, in bestem Einklange. Mag Prudentius, der Sänger der „Tageslieder“, in seinen Worten über die „Ferien“ der bösen Geister während der Auferstehungsnacht mit einer signifikanten Stelle unseres Buches noch so nahe zusammentreffen, es bleibt zweifelhaft, ob er aus unserem Buche geschöpft hat. Die früheste sichere Spur des Buches findet sich in den um 416 gehaltenen Traktaten oder Homilien Augustins über das Johannesevangelium (98. 8). In strengen Worten hat Augustinus das Unterfangen des Verfassers verurteilt: „Gewisse Schwindler haben in höchst törichter Anmaßung eine Paulusapokalypse, Apocalypsim Pauli, erdichtet, welche von der nüchternen Kirche nicht anerkannt wird und voll ist von ich weiß nicht welchen Fabeln.“ Nach einer um 440 geschriebenen Notiz bei Sozomenus (Hist. eccl. 7. 19) fand die sog. Paulusapokalypse, ἡ γὼν ὡς Ἀποκάλυψις Παύλου τοῦ ἀποστόλου φερομένη, obwohl den Alten gänzlich unbekannt, bei sehr vielen Mönchen Anklang und Beifall. Ein greiser Priester aus Tarsus aber, fügt Sozomenus noch bei, habe ihm auf Befragen die Erzählung von der Auffindung der Schrift zu Tarsus als eine Lüge bezeichnet und den Verdacht geäußert, es handle sich um eine von häretischer Seite ins Werk gesetzte Fälschung. Doch verrät die Schrift selbst durchaus keine häretischen Tendenzen³. Sie

¹ Bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae 62.

² Bei James, Apoerypha anecdota 34. Im syrischen Texte ist an der entsprechenden Stelle (bei Zingerle in „Vierteljahrsschrift f. deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik“ 4, 1871, 169) von Maria überhaupt nicht die Rede.

³ Wenngleich sie vielleicht aus gnostischen Quellen getrunken hat. Daß jedoch unsere Paulusapokalypse aus einer alten gnostischen Grundschrift herausgewachsen sei, dürfte Serruys, in „Revue de philol.“ etc. 35. 1911—1912, 194 ff. mit Unrecht behaupten.

wird einen wohlmeinenden Mönch in einem Kloster bei Jerusalem zum Verfasser haben.

Allerdings aber hat es, wie Epiphanius (Haer. 38, 2) bezeugt, im 2. oder 3. Jahrhundert ein häretisches Machwerk gegeben, welches in seiner äußeren Anlage und Einkleidung große Ähnlichkeit mit der Paulusapokalypse hatte. Dasselbe hieß *Ἀναβάσιζον Παύλου*, „Himmelfahrt Pauli“, und wollte gleichfalls die vom Apostel (2 Kor 12, 2 ff) erwähnten unaussprechlichen Worte enthalten, strotzte jedoch von Abscheulichkeiten (*ἀρρογιστοργίας ἔμπλεον*) und war nur bei Kaititen und „Gnostikern“ in Gebrauch. Diese Schrift ist verschollen und dürfte auch schon zur Zeit der Abfassung der Paulusapokalypse verschollen gewesen sein.

Die Paulusapokalypse hingegen hat noch im Mittelalter sich großer Beliebtheit erfreut und mannigfache Neubearbeitungen erlebt. Außer der lateinischen und der syrischen Übersetzung sind slavische, koptische, arabische und insbesondere zahlreiche jüngere lateinische Texte überliefert. Nach Brandes¹ lassen sich unter diesen späteren lateinischen Bearbeitungen nicht weniger als sechs verschiedene Gruppen oder Redaktionen unterscheiden, und nach Kraus² hat Brandes das Material noch keineswegs vollständig zusammengestellt. Die lateinischen Texte aber haben ihrerseits die Grundlage deutscher, französischer und englischer Rezensionen gebildet. Hervorragende Danteforscher sind der Ansicht, der Dichter der „Divina Commedia“ habe die Paulusapokalypse nicht nur gekannt, sondern mit den Worten „Andovvi poi lo Vas d'elezione“ (Inferno 2, 28) ausdrücklich auf dieselbe hingewiesen³.

Der griechische Text oder richtiger ein griechischer Text der Paulusapokalypse ward nach zwei jungen Handschriften, von welchen die eine auch nur eine Abschrift der andern ist, einem Cod. Monacensis saec. XIII und einem Cod. Mediolanensis saec. XV, herausgegeben von C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1866, 34—69; vgl. Proleg. xiv—xviii. In den Anmerkungen zum griechischen Texte teilt Tischendorf auch den größten Teil der englischen Übersetzung des syrischen Textes im Wortlaute mit. — Der syrische Text ist, wie gesagt, noch nicht gedruckt. Eine englische Übersetzung desselben veröffentlichte J. Perkins in „Journal of the American Oriental Society“ 8, 1866, 183—212. Ein Abdruck dieser Übersetzung in „The Journal of Sacred Literature and Biblical Record“, N. S. 6, 1865, 372—401. Nach einer andern Handschrift wurde der syrische Text ins Deutsche übersetzt von P. Zingerle in „Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik“ 4, 1871, 139—183. — Von größerer textkritischer Bedeutung als die syrische Übersetzung ist die in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts aufgefundene lateinische Übersetzung bei M. Rh. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge 1893: Texts and Studies,

¹ Visio S. Pauli, Halle 1885, 23 ff.

² Deutsche Gedichte des 12. Jahrhunderts, Halle 1894, 38 ff 187 ff.

³ Brandes in „Englische Studien“ 7, 1884, 34 f.

edited by J. A. Robinson, vol. 2, no 3, 1—42. Über die Sprache dieser Übersetzung handelten J. E. B. Mayor, *Visio Pauli: The Journal of Philology* 22, 1894, 184—197. Ed. Wieber, *De Apocalypsis S. Pauli codicibus*, Marpurgi 1904, 40—73. — Eine armenische Übersetzung wurde 1904 von den Mechitaristen zu San Lazzaro in vierfacher Rezension herausgegeben. Siehe die deutsche Version bei P. Vetter, *Die armenische Paulusapokalypse: Theol. Quartalschr.* 88, 1906, 568—595; 89, 1907, 58—75. — Über verschiedene slavische Texte, Handschriften und Drucke s. Bonwetsch bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 910 f. Weiteres bei G. Polivka, *Zur Visio S. Pauli: Archiv für slavische Philologie* 16, 1894, 611—616. — Über koptische und arabische Texte s. Tischendorf, *Apocalypses apoer.*, Proleg. xvi. — Über spätere lateinische und deutsche Bearbeitungen s. H. Brandes, *Visio S. Pauli. Ein Beitrag zur Visionsliteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten*, Halle 1885, 8°. Ein neues deutsches Fragment bei C. Kraus, *Deutsche Gedichte des 12. Jahrhunderts*, Halle 1894, 38—41 187—197. Über französische und englische Bearbeitungen s. H. Brandes, *Über die Quellen der mittenglischen Versionen der Paulusvision: Englische Studien* 7, 1884, 34—65; auch separat, als Inauguraldissertation (Halle 1883) erschienen.

Kritische Untersuchungen über das Verhältnis der verschiedenen Texte zueinander bei H. Brandes, *Visio S. Pauli*, Halle 1885, 1—19. Ed. Wieber, *De Apocalypsis S. Pauli codicibus* (Diss. inaug.), Marpurgi 1904, 8°. D. Seruys, *Une source gnostique de l'Apocalypse de Paul: Revue de philol., de littér. et d'hist. anc.* 35, 1911—1912, 194—202.

3. Die Thomasapokalypse. — Außer der „*Revelatio Pauli*“ kennt die Gelasianische Dekretale, wie schon gesagt, noch eine „*Revelatio Thomae*“ und eine „*Revelatio Stephani*“. Nach anderweitigen Spuren dieser Schriften hat man lange vergeblich gesucht. Eine „Thomasapokalypse“ in lateinischer Sprache ist erst 1907 durch Wilhelm und in ursprünglicherer Textgestalt 1911 durch Bihlmeyer zu Tage gefördert worden. Wilhelms Text führt sich als einen Brief des Herrn Jesus Christus an seinen Schüler Thomas ein; Bihlmeyers Text will laut der Unterschrift „*verba Salvatoris ad Thomam de fine istius mundi*“ enthalten. Es handelt sich um die Vorzeichen des Weltendes, welche in sehr eigenartiger Weise auf sieben Tage verteilt werden. „*Audi a me*“, heißt es zu Beginn des älteren Textes, „*signa quae futura sunt in fine huius saeculi, quando implebitur finis saeculi et antequam exeant electi de saeculo . . . hora finis adpropinquante erunt per septem dies signa*“ . . . Die unsichtigen Nachweise Bihlmeyers berechtigen zu der Annahme, daß die Schrift den Priszillianisten bekannt gewesen und daß sie wahrscheinlich aus gnostisch-manichäischen Kreisen hervorgegangen ist. Doch ist sie schwerlich vor dem 4. Jahrhundert entstanden. Auch liegt kein zwingender Grund vor, ein griechisches Original vorzusetzen. Und endlich dürfte der allerdings kurze lateinische Text das ursprüngliche Ganze und nicht bloß ein Bruchstück darstellen.

Fr. Wilhelm, *Deutsche Legenden und Legendare. Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter*, Leipzig 1907, Texte 40*—42*: „*Epistula*

domini nostri Jhesu Christi ad Thomam discipulum suum*. P. Bihlmeyer, Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas: Revue Bénéd. 28. 1911. 270—282. Vgl. noch E. Hauler, Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse und eines apostolischen Sendschreibens im Cod. Vindob. nr 16: Wiener Studien 30, 1908, 308—340.

4. Die Stephanusapokalypse. — Unter der „Revelatio Stephani“ der Gelasianischen Dekretale ist wohl mit v. Winterfeld jenes Rundschreiben über die auf höhere Weisung oder Offenbarung hin erfolgte Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus zu verstehen, welches 415 oder 416 von dem Presbyter Lucianus von Kaphar Gamala bei Jerusalem in griechischer Sprache verfaßt und von dem damals zu Jerusalem weilenden spanischen Presbyter Avitus von Bracara ins Lateinische übersetzt wurde. Die eine der zwei Rezensionen, in welchen des Avitus Übersetzung gedruckt ist, hebt mit den Worten an: „Revelationem sancti Stephani . . . dignum duxi ut panderem.“ Die Weisung oder Offenbarung an Lucianus ging laut dem Schreiben nicht von Stephanus, sondern von dem die Grabstätte des Stephanus teilenden Gamaliel aus; „Revelatio Stephani“ ist so viel als Revelatio reliquiarum Stephani. Natürlich kann jedoch die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß es auch eine Stephanusapokalypse im gewöhnlichen Sinne des Wortes gegeben habe, etwa eine Schrift, welche sich auf die Stelle: „Siehe, ich sehe die Himmel geöffnet“ (Apg 7, 56), aufbaute.

P. v. Winterfeld, Revelatio sancti Stephani: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 3. 1902, 358. Die lateinische „Epistola Luciani ad omnem ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum“ ist in zwei Rezensionen gedruckt unter den Werken des hl. Augustinus, bei Migne, PP. Lat. 41, 805—818. Über den Verfasser und den Übersetzer vgl. Genad., De vir. ill. 46—47. Das griechische Original scheint verloren gegangen zu sein. Zwei griechische Erzählungen über die Auffindung der Reliquien und ihre Überführung nach Konstantinopel bei Papadopulos-Kerameus, *Ἀνάκλιτα ἐροτολογιατικῆς πνευματικῆς* 5, St Petersburg 1898, 28—53 54—69, sind späteren Datums.

5. Eine Zachariasapokalypse? — Zu den rätselhaftesten Titeln in den alten Verzeichnissen biblischer Apokryphen gehört das Apokryph oder die Apokalypse des Zacharias. Die Verzeichnisse selbst scheinen insofern in Widerspruch zueinander zu treten, als sie teils unverkennbar von dem alttestamentlichen Propheten Zacharias reden (*Ζαχαρίων ἀποκάλυψις*, in dem sog. Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher, mitten unter andern apokryphen Apokalypsen alttestamentlicher Autoren), teils ausdrücklich von Zacharias, dem Vater Johannes' des Täufers, sprechen (*Ζαχαρίων πατρὸς Ἰωάννου*, sc. ἀποκρυφον, in der sog. Nicophorus-Stichometrie). Auf sorgfältigen Untersuchungen fußend, hat Berendts die Frage dahin beantwortet, daß eine apokryphe Apokalypse des Propheten Zacharias (oder einer andern

alttestamentlichen Persönlichkeit dieses Namens) nicht ausreichend bezeugt, daß es aber eine Schrift über den Vater des Täufers gegeben habe, welche Apokalypse oder Apokryph des Zacharias genannt worden sei. Dieselbe sei verfaßt worden aus Anlaß und zur Erläuterung der Worte des Herrn über Zacharias, den Sohn des Barachias, welcher von den Juden zwischen dem Tempel und dem Altare ermordet worden (Mt 23, 35; vgl. Lk 11, 51). Diese Worte wurden in den ersten Jahrhunderten nachweislich nicht selten auf den Vater des Täufers bezogen und über die Ursache seiner Ermordung kamen verschiedene Legenden in Umlauf. Ein schriftlicher Bericht über seinen Tod aus dem 3. oder 4. Jahrhundert sei, behauptet Berendts, die gemeinsame Quelle der Erzählung über die Ermordung des Zacharias in dem heutigen Texte des Protevangelium Jacobi (c. 22—24) und einer slavischen „Erzählung von der Geburt Johannes' des Vorläufers und von dem Tode seines Vaters Zacharias“. Die Existenz einer alten Schrift des angedeuteten Inhalts wird nicht mehr bezweifelt werden dürfen. Daß dieselbe jedoch, ihrer anscheinend rein historischen Haltung zum Trotz, „Apokalypse des Zacharias“ genannt worden sei, ist wenig glaublich. Andererseits macht der Titel „Zachariasapokalypse“ den Eindruck höherer Altertümlichkeit als die allgemeinere Bezeichnung „Zachariasapokryph“. Es wird also doch wohl auch eine angebliche Apokalypse des Propheten Zacharias existiert haben.

A. Berendts. Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 8°. Die hier S. 71—80 in deutscher Übersetzung mitgeteilte slavische „Erzählung von der Geburt Johannes' des Vorläufers und von dem Tode seines Vaters Zacharias“ tritt handschriftlich in sehr zahlreichen Variationen auf. Näheres über sie und über mehr oder weniger verwandte griechische Texte späterer Zeit bei Berendts, Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen: Texte und Untersuchungen usf. 26. 3a, Leipzig 1904.

Register.

A.

- Abdias 578.
 Abercius von Hieropolis 491—494. Vita S. Abercii 493 f.
 Abgar V. von Edessa. Unterschobener Briefwechsel mit Jesus 590 ff. Unterschobener Brief an Kaiser Tiberius 592.
 Abgar IX. von Edessa. Brief an Papst Eleutherus 437.
 Abraham. Apokalypsen unter dem Namen Abrahams 353.
 Abulfarag Abdallah 276.
 Acta apostolorum apocrypha: s. Apostelgeschichten, apokryphe.
 Acta Edessena 592 ff.
 Acta martyrum. Acta S. Apollonii 232. Martyrium S. Clementis 118 f. Acta S. Codrati seu Quadrati 186 f. Martyria S. Iguatii 156—158. Acta SS. Justinii et sociorum 210. Martyrium S. Polycarpi 161 f. Die ältesten Märtyrerakten 444.
 Acta Pilati 543 ff.
 Adam. Schriften unter dem Namen Adams 351 354.
 Adamantius 397 f.
 Addäus. Doctrina Addaei 591 ff. Vgl. 443.
 Agapen 174.
 Agobard von Lyon 407 f.
 Agrappa 542 f.
 Ägrippa Kastor 385.
 Ägypterevangelium 521—524. Vgl. 540.
 Alcibiades von Apamea 380 f.
 Alexander von Alexandrien 463 465.
 Alexander, Gnostiker 361 f.
 Alexander von Salamis 116.
 Alexandrinerbrief 600 f.
 Alfons von Liguori, Kirchenlehrer 49.
 Allogenes (= Seth); s. Seth.
 Aloger 434.
 Altercatio Simonis et Theophili 205 f.
 Alzog 16 f 24 36.
 Ambrosius von Mailand, Kirchenlehrer 47—49.
 Ambrosius, Ratsherr 231 f.
 Ammonius von Alexandrien 277 282.
 Anaphora Pilati s. Pilatus.
 Andreas, der Apostel. Andreasevangelium 538. Andreasakten 568—574. Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser 570 ff 589. Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas 571 ff 589. Passio sancti Andreae apostoli 572 ff. Acta Andreae cum laudatione contexta 573. Martyrium Andreae 573. Passio Andreae 573.
 Äneas von Gaza 327.
 Anenkletus (Anakletus) und Kletus 116 f.
 Anonymus, Antignostiker 398.
 Anonymus, Antimontanist 431 f.
 Anonymus, Antimontanist 434 f.
 Anonymus Mellicensis 9.
 Anselm von Canterbury, Kirchenlehrer 49.
 Antiochus von St Saba 168 467.
 Apelles 373 f 376. Vgl. 323 393.
 Aphraates 275 277.
 Apion 395 397.
 Apokalypse, die, des hl. Johannes, bekämpft von Cajus von Rom und den Alogern 433 434; verteidigt von Hippolytus und von Dionysius von Alexandrien 433; von Dionysius und von Eusebius einem angeblichen Presbyter Johannes zugewiesen 446. Die Apokalypse und die Johannesakten 577.
 Apokalypsen, apokryphe, unter neutestamentlichen Namen 610—622. Die Petrusapokalypse 610. Die Paulusapokalypse 615. Die Thomasapokalypse 620. Die Stephanusapokalypse 621. Eine Zachariasapokalypse? 621. Vgl. 510. — Apocalypsis Petri per Clementem 130 614 f. Himmelfahrt Pauli 352 619. Bartholomäusapokalypse 538.
 Apokryph. Der Begriff 498 f.
 Apokryphen, alttestamentliche 499.
 Apokryphen, die neutestamentlichen 498 bis 510. Allgemeines 498. Apokryphe

- Evangelien 503. Apokryphe Apostelgeschichten 505. Apokryphe Apostelbriefe 509. Apokryphe Apokalypsen 510. Über das einzelne s. Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe, Apokalypsen.
- Apollinaris. Die griechische Schreibweise des Namens 289.
- Apollinaris von Hierapolis 286—289. Vgl. 234 430 431.
- Apollinaris von Laodicea 235 238 f 249 515.
- Apollonius, Antimontanist 432. Vgl. 383.
- Apollonius, Märtyrer 232 437 f.
- Apologien, die, des 2. Jahrhunderts. Die antiheldnischen Apologien nach Inhalt und Form 175—180. Die antijüdischen Apologien 180 f.
- Apostel, die zwölf. Zwölfapostellehre s. Didache. Evangelium der Zwölf 518 bis 521. Syrisches „Evangelium der heiligen zwölf Apostel“ 521. Epistola apostolorum 596—598.
- Apostelbriefe, apokryphe 596—610. Eine „Epistola apostolorum“ 596. Der Laodiceerbrief 598. Der Alexandrinerbrief 600. Der Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern 601. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca 606. Vgl. 509 f. — Brief des Petrus oder Kanones des Klemens 130. Brief des Jakobus an Quadratus 187 547.
- Apostelgeschichten, apokryphe 547 bis 596. Die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus 547. Die Akten des Petrus 550. Die Akten des Paulus 554. Die Akten des Paulus und der Thekla 561. Die Akten des Petrus und des Paulus 564. Die Akten des Andreas 568. Die Akten des Johannes 574. Die Akten des Thomas 579. Die Akten des Philippus 584. Die Akten des Matthäus 588. Die Thaddäuslegende 590. Vgl. 505—509. — Barnabasakten 116. Bartholomäusakten 538 f. Liber propositi finis 375.
- Apostolische Didaskalia 97 601.
- Apostolische Kirchenordnung 97.
- Apostolische Konstitutionen 97 130 131. Pseudo-Klemens, der Kompilator der Apostolischen Konstitutionen, und Pseudo-Ignatius, der Interpolator der Ignatiusbriefe 153 f.
- Apostolische Väter 80—82.
- Apostolisches Glaubensbekenntnis 82—90. Der Streit um die Apostolizität 82. Der ältere und der jüngere Text 84. Alter und Herkunft des ursprünglichen Textes 85. Literatur 88.
- Aquila iudaeus. Dialogus Timothei et Aquilae 206.
- Aquila, Übersetzer des Alten Testaments 379.
- Arabianus 395 397.
- Archäus 417.
- Archontiker 353 356.
- Arethas von Cäsarea. Arethas-Kodex 182 214 272 f 289 293 298 300.
- Aristides von Athen 187—202. Die Überlieferung 187. Die Apologie nach Form und Inhalt 191. Die Apologie nach Zeit und Herkunft 196. Die Homilie und das Brieffragment 198. Vgl. 323.
- Aristides, Rhetor 162.
- Aristion 203 f 446 ff.
- Ariston von Pella 202—206.
- Aristoteles 233 250 268.
- Arkandisziplin 177.
- Assemani 15.
- Asterius Urbanus 383. Vgl. 431.
- Athanasius, Kirchenlehrer 49. Unechter Dialogus Athanasii et Zacchaei 206. Unechte Predigt 463. Unechte Doctrina ad Antiochum ducem 467.
- Atheismus, Vorwurf der Heiden gegen Juden und Christen 175.
- Athenagoras von Athen 289—302. Die Bittschrift für die Christen 289. Einzelne Stellen der Bittschrift 294. Die Schrift über die Auferstehung 298. Der Verfasser 300.
- Aubertus Miraeus 9 f.
- Auferstehung des Fleisches, die, nach Justin dem Märtyrer 246 f 256 f; nach Athenagoras 298 ff.
- Augustinus, Kirchenlehrer 46—49. Sprache 70 ff. Die pseudoaugustinischen Quaestiones Veteris et Novi Testamenti 343. Der pseudoaugustinische Traktat De vera et falsa poenitentia 570.
- Avitus von Bracara 621.
- Axionikus 362.

B.

- Bacchyllus von Korinth 497.
- Baluze 11 58.
- Bardenhewer 17 f 24.
- Bardesanes 364—371. Vgl. 462 464 494 583 604.
- Barkabbas 347 350.
- Barkoph 350.
- Barlaam und Joasaph, Roman 188 f 191.
- Barnabas. Der sog. Barnabasbrief 103 bis 116. Inhalt und Form 103. Unechtheit 107. Zeit und Ort der Abfassung 109. Überlieferung 112. Ausgaben 112. Übersetzungen und Bearbeitungen 114. Andere Barnabas-Apokryphen 115.
- Bartholomäus, der Apostel. Bartholomäus-evangelium 538 f. Bartholomäus-

- akten 538 f. Bartholemäusapokalypse 538. Bartholemäusfragen 538 f.
 Baruch-Apökryphen 353.
 Basilides 347—350.
 Basilius d. Gr., Kirchenlehrer 49.
 Batiffol 17 f 32.
 Beda der Ehrwürdige, Kirchenlehrer 49.
 Bellarmin 11 13 32.
 Benedikt von Nursia 99.
 Bernhard von Clairvaux, Kirchenlehrer 49.
 Bibelhandschriften, griechische. Codex Alexandrinus 122 126 f 487. Codex Cantabrigiensis 280. Codex Sinaiticus 112 ff 467 ff.
 Bibelübersetzungen, lateinische 68 f. Evangelienübersetzungen, lateinische 280; syrische 274 f 279 f.
 Bibliothecae Patrum oder Sammelausgaben von Kirchenväterschriften 50—61.
 Blastus 414 f.
 Boethius von Alexandrien 300.
 Bonaventura, Kirchenlehrer 49 f.
 Bonifazius 98 f.
 Braulio von Saragossa 7.
 Buch der Gesetze der Länder 366 ff 494.
 Bund s. Testament.
 Buße, die. Ihre Bedeutung und ihr Wert nach dem Hirten des Hermas 483 f. Ihr Wesen und ihre Notwendigkeit nach der gnostischen Pistis Sophia 355. Buß- oder Indulgenzgedikt des Papstes Kalistus 439 478.
- C.**
- Cajus von Rom 432—434. Vgl. 382.
 Candidus s. Kandidus.
 Cassianus s. Julius Cassianus.
 Cassius Severus 338.
 Cave 12 13 f.
 Cebetis Tabula 475.
 Ceillier 11 f 13 32.
 Celsus, der Christenfeind 172—174. Vgl. 75 f 334.
 Celsus, Übersetzer 204.
 Cerdon 371.
 Cerinth 345 ff 377 433 434.
 Cham. Prophetie des Cham 350.
 Charinus 546. Vgl. Leucius.
 Chiliasmus, vertreten von Justin dem Märtyrer 248 257; von Irenäus 405 418; von Papias 452; vielleicht auch von Melito 459.
 Christologie, die, des hl. Ignatius 135; Justins des Märtyrers 254 f 256 f; des hl. Irenäus 427 f; Melitos 459 f; des Hirten des Hermas 485 f. Vgl. Logos.
 Christus s. Jesus.
 Chromatius von Aquileja. Vaterunserklärung 315.
 Chronicon paschale 389 448 456.
 Chryseros 307 309.
 Chrysologus, Petrus, Kirchenlehrer 49.
 Chrysostomus, Johannes, Kirchenlehrer 49. Sprache 66.
 Cicero 333.
 Clemens s. Klemens.
 Codex Alexandrinus s. Bibelhandschriften. Codex Arethae s. Arethas. Codex Askewianus 354 356. Codex Brucianus oder Papyrus Brucianus 356 ff. Codex Cantabrigiensis s. Bibelhandschriften. Codex Fuldensis s. Vulgata. Codex Sinaiticus s. Bibelhandschriften.
 Combefis 11 51 57.
 Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 54 f 60 f.
 Cotelier 11 51 58 80.
 Crescens, Kyniker 209 218 245 246.
 Cyprian von Karthago. Sprache 70 72. De dominica oratione 315. Quod idola dii non sint 340 ff. Pseudo-Cyprian, Adversus aleatores 96 98 438. Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate 204 f. Caena 555 f. De rebaptismate 549 557 f.
 Cyprian, Presbyter 556.
 Cyrillus von Alexandrien, Kirchenlehrer 47 49.
 Cyrillus von Jerusalem, Kirchenlehrer 49.
- D.**
- D'Achery oder Dacherius 10 57 f.
 Dämonen 177 255 f 291 f 328 332.
 Decretum Gratiani 131.
 De la Bigne 51 56 ff.
 De Montfaucon 11 51 58.
 Derbos 17 f.
 Descensus Christi ad inferos 545 f.
 Dialog, der, beliebte Form der antijüdischen Apologien 180.
 Dialogus Adamantii 397 f.
 Dialogus Athanasii et Zacchaei 206.
 Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho 206.
 Dialogus Timothei et Aquilae 206.
 Didache oder Zwölfapostellehre 90—103. Titel und Inhalt 90. Zeit und Ort der Abfassung 93. Geschichte 96. Literatur 100. Vgl. 196 257 f.
 Didascalia Apostolorum 97 601. Didascalia Clementis 155. Didascalia Ignatii 155. Didascalia Petri 548. Didascalia Polycarpi 155.
 Diador von Tarsus 238 240 242—244.
 Diognet. Der Brief an Diognet 316—325. Inhalt 316. Unechtheit der Kapitel 11 und 12: 319. Herkunft des Briefes 321. Die Handschrift 323. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen 324. Vgl. 201.

- Dionysius Arcopagita s. Pseudo-Dionysius. Evangelien, apokryphe 510—547. Evangelienfragmente ohne Titel 510. Das Hebräerevangelium 513. Das Evangelium der Zwölf und das Ebioniten-evangelium 518. Das Ägypterevangelium 521. Das Petrus-evangelium 524. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium 529. Das Protevangelium Jacobi 533. Das Andreas- und das Barthelomäusevangelium 538. Sammlungen von Herrnworten 539. Die Anfänge der Pilatus-Literatur 543. Vgl. 503—505. — Evangelium des Apelles 574. Evangelien des Barnabas, ein altchristliches und ein mohammedanisches 115 f. Evangelium des Basilides 349. Evangelium der Cerinthianer 346. Evangelium der Eva 347 352. Evangelium des Gamaliel 520. Evangelium des Judas 351. Evangelium Marcons 372 ff. Evangelium der Maria 357. Evangelium Nicodemi 545 f. Evangelium Pseudo-Matthaei 536. Evangelium der Vollendung 347. Evangelium der Wahrheit 359 f. — Evangelium in Hemerversen? 547. Nazaretherevangelium? 516.
- Dionysius von Korinth 439—442.
 Doctrina Addaei 591 ff. Vgl. 443.
 Dogmengeschichte 24.
 Doketen 524 526. Duketismus 553 576.
 Donaldson 16 18.
 Donatus 71.
 Dositheus 345 ff 377.
 Duae viae vel iudicium secundum Petrum 99 f.
 Du Duc oder Ducaens 11 57.
 Du Pin 11 f 13.
- E.**
- Ebert 17 ff.
 Ebion 377 f.
 Ebioniten 377 ff 516 f 518 f. Ebioniten-evangelium 518—521. Vgl. 540.
 Ehe. Die zweite Ehe bei Athenagoras 292 297; bei Hermas 485.
 Ehrhard 17 f.
 Elchasai 380 f.
 Eldad und Medad, Buch 473.
 Eleutherus, Papst 436 f.
 Elias-Apokryphen 351.
 Elkesaiten 380 f.
 Elxai s. Elchasai.
 Egel, bei Justin dem Märtyrer 255; bei Athenagoras 291. Vgl. Michael, Thegri.
 Enkratiten 376.
 Ephesierbrief, identifiziert mit dem Kol 4, 16 erwähnten Laodiceerbrief 372 599.
 Ephräm der Syrer. Kommentar zum Diatessaron Tatians 275 277. Kommentar zum apokryphen dritten Korintherbrief 601 ff. „Erklärung des Evangeliums“ 314 f 373. Hymnen 365 370 f.
 Epiphanes 358.
 Epiphanius der Mönch 573.
 Epiphanius von Salamis 117 209 345 391.
 Episkopalverfassung oder monarchische Organisation der Christengemeinden nach Ignatius 132 ff 147 f.
 Epistola apostolorum s. Apostelbriefe, apokryphe. Epistola ad Diognetum s. Diognet.
 Epitaph, metrisches 491 ff.
 Eselsanbetung, Vorwurf der Heiden gegen Juden und Christen 174 f 351.
 Eucharistic, die. Zeugnisse der Didache 92; des hl. Ignatius 133 135; Justins des Märtyrers 258—260; des hl. Irenäus 428 f; des Abercius 492.
 Eusebius von Caesarea, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 44 45. Eusebius und Hieronymus 1 ff.
 Eusebius von Emesa 460.
 Eva. Evangelium der Eva 347 352.
- Evagrius aus Gallien 205 f.
 Evangelien, apokryphe 510—547. Evangelienfragmente ohne Titel 510. Das Hebräerevangelium 513. Das Evangelium der Zwölf und das Ebioniten-evangelium 518. Das Ägypterevangelium 521. Das Petrus-evangelium 524. Das Matthias-, das Philippus- und das Thomasevangelium 529. Das Protevangelium Jacobi 533. Das Andreas- und das Barthelomäusevangelium 538. Sammlungen von Herrnworten 539. Die Anfänge der Pilatus-Literatur 543. Vgl. 503—505. — Evangelium des Apelles 574. Evangelien des Barnabas, ein altchristliches und ein mohammedanisches 115 f. Evangelium des Basilides 349. Evangelium der Cerinthianer 346. Evangelium der Eva 347 352. Evangelium des Gamaliel 520. Evangelium des Judas 351. Evangelium Marcons 372 ff. Evangelium der Maria 357. Evangelium Nicodemi 545 f. Evangelium Pseudo-Matthaei 536. Evangelium der Vollendung 347. Evangelium der Wahrheit 359 f. — Evangelium in Hemerversen? 547. Nazaretherevangelium? 516.
- Evangelien, die kanonischen, bei Justin dem Märtyrer 253 527; bei Tatian 277 f; bei Irenäus 426 f. Die Zeugnisse des Papias über die zwei ersten Evangelien 452 ff. Die Symbole der Evangelisten 426 f; später übertragen auf die vier großen Kirchenlehrer des Abendlandes 49. Vgl. auch Matthäus, Markus, Lukas, Johannes.
 Evangelienharmonien. Spuren einer Evangelienharmonie bei Justin dem Märtyrer 253. Tatians Diatessaron und spätere Nachbildungen desselben 273—283. Evangelium der Gemischten und Evangelium der Getrennten 274 279. Eine Evangelienharmonie bei Pseude-Theophilus von Antiochien 312 313.
 Evodius von Antiochien 155 158 f.
 Eznik 189.
- F.**
- Fabricius 13 f 501.
 Faustus von Reji, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 43 45 47.
 Felix von Toledo 8.
 Feßler 16 f.
 Fest der Orthodoxie 24 f.
 Filastrius von Brescia 345 414.
 Fisch, Symbol Christi 492.
 Flavius Philestratus 172.
 Florinus 361 f 413 ff.
 Fluchgebete 354 358.

Franz von Sales, Kirchenlehrer 49.
Fronto von Circa 172 174. Vgl. 330 334
339 342.
Funk 15.

G.

Gallandi 51 58.
Gamalielevangelium 520.
Geist, der Heilige, bei Justin dem Märtyrer 255; bei Hermas 485 f. Vgl. Trinität.
Gelasianische Dekretale De libris recipiendis et non recipiendis 44 f.
Gennadius von Marseille, De viris illustribus 5 f 8.
Gerhard 12 14.
Geschichte der altchristlichen und Geschichte der altkirchlichen Literatur s. Patrologie.
Gesta Pilati s. Pilatus.
Glaube. Glaube und Leben nach Theophilus von Antiochien 302 f. Quelle und Norm des wahren Glaubens nach Irenäus 422 ff.
Glaukias 348.
„Gnostiker“ oder Ophiten 350 ff.
Gnostische Literatur 343—376. Einleitendes 343. Die ältesten gnostischen Sektenhäupter und ihre Anhänger 345. Basilides und die Basilidianer 347. Die Ophiten oder „Gnostiker“ 350. Ophitische Schriften in koptischer Übersetzung 354. Die Karpokratianer 358. Valentinus und die Valentinianer 358. Bardesanes und die Bardesaniten 364. Marcion und die Marcioniten 371. Die Enkratiten 376. Über gnostische Apokryphon des Alten und des Neuen Testaments vgl. 499 f 503 f 505 ff.
Gott. Etymologische Erklärung des Wortes θεός bei Theophilus von Antiochien 303. Vernunftbeweis für die Einheit Gottes bei Athenagoras 294 f. Eine gewisse Körperlichkeit Gottes behaupten Melito und Tertullian 459. Vgl. Trinität.
Grabschrift, metrische 491 ff.
Grapte 476.
Gratian s. Decretum Gratiani.
Gregor der Erleuchter 189.
Gregor d. Gr., Kirchenlehrer 47—49.
Gregor von Nazianz, Kirchenlehrer 47 49.
Oratio 6: 412.
Gregor von Nyssa. Enkomium auf Ephräm den Syrer 41 f. Homilien zum Hohenliede 412.
Gregor von Tours 573 584.
Griechisch. Die Sprache der griechischen Kirchenväter 64—68.
Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 55 f 61.

H.

Hadrians Reskript an Fundanus 193 221
456.
Harmonius 365 367.
Harnaek 15 ff.
Hebräerbrief. Sein Verfasser 115 118
449. Nicht identisch mit dem Alexandrinerbrief des Muratorischen Fragmentes 600.
Hebräerevangelium 513—518. Vgl. 522
540.
Hegesippus 385—392. Vgl. 513 516.
Heinrich von Gent s. Pseudo-Heinrich.
Hekatäus von Abdera s. Pseudo-Hekatäus.
Henoeh 356 525.
Herakleon 360 f 363.
Heraklit von Ephesus 187 233 f 252.
Heraklitus, Autignostiker 395.
Hermas. Der Hirt des Hermas 465 bis
487. Die Überlieferung 465. Der Inhalt 469. Die Form 471. Die Entstehungsverhältnisse, das Selbstzeugnis des Verfassers, das Urteil des Altertums, die neuere Kritik 475. Lehranschauungen 483.
Hermes Trismegistus. Hermetische Schriften 475.
Hermias, Häretiker 326.
Hermias, Philosoph 325—329.
Hermias, Rhetor 327.
Hermogenes 374—376. Vgl. 310 326.
Hero von Antiochien. Laus Heronis 140
142.
Herodes. Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes 546.
Herrnworde. Sammlungen von Herrnworten 539—543. Vgl. 504.
Heuremata 266.
Hierarchen, die drei 50.
Hierokles 172.
Hieronymus, Kirchenlehrer 47—49. De viris illustribus 1—5. Einfluß auf die Gelasianische Dekretale De libris recipiendis et non recipiendis 45. Sprache 70 f. Vaterunsererklärung 315. Übersetzung des Hebräerevangeliums? 514.
Hilarius von Poitiers, Kirchenlehrer 47
49. Sprache 70.
Hippolytus von Rom 249 320 345 412
414 418 433 f 435 454.
Homilien s. Predigten.
Honorius Augustodunensis 9.
Hugo von Trimberg 10.
Hülsemann 12 14.

I.

Ignatius von Antiochien 131—158. Die sieben Briefe 131. Der Römerbrief im besondern 136. Die Überlieferung der

Briefe 139. Geschichte der Ignatius-Frage 143. Die Echtheit der sieben Briefe 146. Unechte Briefe und Schriften 150. Leben und Leiden des hl. Ignatius 155. Vgl. 441 f. 516.
 Ildefons von Toledo 7 f.
 Irenäus von Lyon 399—430. Lebenslauf 399. Das Werk *Adversus haereses* 402. Die *Demonstratio praedicationis apostolicae* 409. Verlorengegangene Schriften, Fragmente 411. Zur Theologie des hl. Irenäus 420. Vgl. 496.
 Isaias. Himmelfahrt des Isaias 533 535.
 Isidor s. Pseudo-Isidor.
 Isidor von Sevilla, Kirchenlehrer 49. De *viris illustribus* 6 f. 8.
 Isidorus, Gnostiker 349 f.
 Iudicium secundum Petrum 99 f.

J.

Jakobus, der Bruder des Herrn 386 388. Der kanonische Brief 481. Brief an Quadratus 187 547. Andere Jakobus-Apokryphen 378. Protevangelium Jacobi 533—537. Koptisches Buch des Jakobus 537.
 Jaldabaoth 347 351.
 Jesus Christus. Laut den Gnostikern auch nach seiner Auferstehung noch längere Zeit hindurch als Lehrer tätig 504. Bildnis Christi 591 593 595. Aussprüche, welche die kanonische Überlieferung nicht kennt 539 ff. Unterschobener Brief an Abgar V. von Edessa 590 ff. Andere unterschobene Briefe 594 620 f.
 Jeû, Bücher 356 358.
 Jexai, Buch 381.
 Johannes, der Apostel. Die Johanneischen Schriften als Machwerke Cerinths geschmäht 346 443 f. Vgl. Apokalypse. Johannesevangelium und Johannesakten 574 f. Die Perikope von der Ehebrecherin Jo 7, 53 bis 8, 11: 527. „Apokryphum des Johannes“ 351 357 407. Johannesakten 574—579. Jüngere Bearbeitungen der Johanneslegende 464 578 f. *Historia ecclesiastica de Ioanne apostolo et evangelista* 578.
 Johannes Chrysostomus s. Chrysostomus.
 Johannes von Damaskus, Kirchenlehrer 49.
 Johannes Diaconus 168 170.
 Johannes von Jerusalem 314.
 Johannes Kachik Orotnehsi 605.
 Johannes Malalas 310.
 Johannes Presbyter, der angebliche 446 ff.
 Johannes von St Saba 189.
 Johannes Trithemius 9.
 Jordan 16 ff 34.

Joseph. *Narratio Josephi* 546.
 Judaistische Literatur 377—381. Ebionitische Schriften 377. Symmachus 379. Elkesaitische Schriften 380.
 Judas, der Apostel. Evangelium des Judas 351.
 Julian der Abtrünnige 235.
 Julianus von Toledo 8.
 Julius Cassianus 376 523.
 Justin der Märtyrer 206—262. Leben 206. Schriften 211. Die zwei Apologien 215. Die erste Apologie 219. Die zweite Apologie 223. Der Dialog mit dem Juden Tryphon 227. Bestrittene Schriften: *Oratio ad Graecos*, *Cohortatio ad Graecos*, *De monarchia* 230. Anerkannt unechte Schriften 237. Verlorengegangene Schriften, Fragmente 246. *Justinus Christentum* 249. Einzelne Lehraussagen 254. Über Taufe und Eucharistie 257. — Zu der *Cohortatio ad Graecos* vgl. auch 328.
 Justinus, Gnostiker 353.

K.

Kainiten 351 f.
 Kallistus, Papst 393 439 478.
 Kandidus, Antignostiker 395 397.
 Kandidus, Valentinianer 397.
 Kanon, biblischer s. Testament.
 Karpokrates 358 377.
 Kihn 16 18.
 Kirche, die. Der Ausdruck *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* zuerst bei Ignatius 134. Bildliche Darstellungen der Kirche bei Hermas 469 ff. Kirchliche Jurisdiktionsgewalt s. Buße. Die kirchliche Hierarchie nach Klemens von Rom 125; nach Ignatius 132 ff 147 f. Der Primat der römischen Kirche bezeugt von Klemens 124; von Ignatius 133 136 f; von Irenäus 423 ff; von Abercius von Hieropolis 492.
 Kirchenlehrer 46—50. Die vier großen Kirchenlehrer des Abendlandes und die vier Evangelisten 49. Die drei ökumenischen großen Lehrer des Morgenlandes 49 f.
 Kirchenordnung, apostolische s. Apostolische Kirchenordnung.
 Kirchenschriftsteller 46.
 Kirchenväter 37—46. Sammelausgaben von Kirchenväterschriften 50—61. Größere Übersetzungswerke 61—63. Repertorien der Literatur über die Kirchenväter 63 f. Zur Sprache der griechischen und lateinischen Kirchenväter 64—73.
 Klemens von Alexandrien. *Excerpta ex scriptis Theodoti*, *Eclogae propheticae* 363 364. *De paschate* 457.

Klemens von Rom 116—131. Lebensumstände 116. Der Korintherbrief 119. Nähere Würdigung des Briefes 122. Überlieferung 126. Ausgaben, Übersetzungen, Bearbeitungen 129. Unechte Schriften 130. Didascalia Clementis 155. Der sog zweite Korintherbrief des Klemens 487—490. Vgl. 199 523. Apokalypsis Petri per Clementem 130 614 f. Klemens bei Hermas 476 f.
Klementinen, die sog. 116 ff 130 131 378 550 554 567.
Kleobius 345 346 377 603.
Kletus und Anenkletus (Anakletus) 116 f.
Konrad von Hirschau 10.
Konstitutionen, apostolische s. Apostolische Konstitutionen.
Korintherbrief, der dritte 601—606.
Kreuz. Symbolik des Kreuzes 552. Auffindung des heiligen Kreuzes durch Protonike, durch Helena 592 593 595.
Krüger 16 ff 28 30 ff.
Krumbacher 17 f.
Kunstgeschichtliche Angaben bei Tatian 269 f; bei Athenagoras 291.

L.

Laberius 339.
Labubna 592.
Laktantius 70.
Laodiceerbrief 598—600.
Lateinisch. Die Sprache der lateinischen Kirchenväter 68—73.
Lehrer s. Kirchenlehrer.
Le Nourry 10 11 f 13.
Leo d. Gr., Kirchenlehrer 47 49.
Leonidas 569.
Leucius, Leucius Charinus 506 f 546 553 569 574.
Liber propositi finis 375.
Linius 116 f 551 553 f 559.
Literatur, die kirchliche. Entstehung und Entwicklung 74—79. Spätere Geschichte 35.
Literaturgeschichte, altchristliche und altkirchliche s. Patrologie.
Liturgien. Ignatius-Liturgie 154. Klemens-Liturgien 130 f.
Logia Jesu 539 ff.
Logos. Der *λόγος σπρματικός* Justins des Märtyrers 251 f. Die Logoslehre Tatians 268 f. Vgl. Christologie.
Lucianus von Kaphar Gamala 621.
Lucianus von Samosata 172. Vgl. 146 f 150.
Lucius, König 437.
Lukas. Das Lukasevangelium, von Marcion verstümmelt und gefälscht 372.
Lumper 11 f 13.
Luscinius 282.

M.

Mai 14 f 52 59.
Malalas 310.
Marcellus 565.
Marcion 371—376. Vgl. 161 222 323.
Maria, die allerseiligste Jungfrau. Herkunft 535. Stellung im Erlösungswerke nach Justin dem Märtyrer 256; nach Irenäus 428. Unterschobener Briefwechsel mit Ignatius von Antiochien 141 143 154. *Ἐσσα Μαρίας* 351. De transitu B. Mariae virginis 464. De nativitate Mariae 536. De ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris 536.
Maria von Kassobola. Unterschobener Briefwechsel mit Ignatius von Antiochien 140 151.
Maria Magdalena (?). Evangelium der Maria 357. Große und kleine Fragen der Maria 351 355.
Mark Aurel, Kaiser. Brief an Euxeinius 494.
Markus, der Evangelist. „Dolmetscher des Petrus“ 452 f. Die letzten zwölf Verse des Markusevangeliums 449 527. Acta Barnabae auctore Marco 116.
Markus, Gnostiker 362 f 398 406.
Marsanes 356.
Marsianus 353 356.
Martiades 353.
Martin von Bracara 608.
Märtyrerakten s. Acta martyrum.
Matthäus, der Apostel. Schrieb sein Evangelium in hebräischer (aramäischer) Sprache 453 f 515. Der Text verstümmelt und gefälscht von den Cerinthianern 346, und den Ebioniten 378 518 f; überarbeitet und erweitert im Hebräerevangelium 515 ff. Matthäus, Evangelist der Gnostiker? 530. Evangelium Pseudo-Matthaei 536. Matthäusakten 588 f. Arabische und äthiopische Matthäuslegende 589.
Matthias, der Apostel. Matthäusevangelium 529 f 532. Matthiasüberlieferungen 529 f 532. Akten des Andreas und Matthias in der Stadt der Menschenfresser 570 ff 589.
Maximilla 382 f.
Maximus 395—397.
Melito von Sardes 455—465. Die Nachrichten über sein Leben 455. Die Zeugnisse über seine Schriften 456. Die überlieferten Schriften und Fragmente 460. Literatur 464. Vgl. 444.
Mellitus von Laodicea 578.
Menander 345 f 347 f.
Mesus 354.

- Methodius von Olympus. Dialog über den freien Willen 396 ff.
 Michael, der Erzengel, bei Hermas 473 486.
 Migne 52—54 59 f.
 Miltiades 284—286. Vgl. 383 384 430.
 Minucius Felix 329—343. Der Dialog Oktavianus nach Inhalt und Form 329.
 Die Abfassungszeit des Dialoges 336.
 Die Schrift De fato 342.
 Modestus 394 f.
 Möhler 16 f 23 36.
 Monoimus 353.
 Montanistische Literatur 381—383.
 Montanus 382 f.
 Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi 55 61.
 Mors Pilati s. Pilatus.
 Moses, der israelitische Gesetzgeber 179 267 305 376. Moses-Apokryphen 353.
 Moses Bar Kepha 404.
 Moses von Choren 592.
 Muratorisches Fragment 465 478 ff 574 598 ff 612.
 Musanus 394 f.
- N.**
- Naassener 352.
 Narcissus von Jerusalem 497.
 Nazaräer 377 f 516 518. Nazaräerevan- gelium? 516.
 Nechocharides 569.
 Niketas von Thessalonike 584.
 Nikodemus. Evangelium Nicodemi 545 f.
 Nikolaus 345 ff.
 Nikotheus 351 356.
 Nirschl 16 f 23.
 Noria 347.
- O.**
- Ödipodeische Vermischungen. Vorwurf der Heiden gegen die Christen 174 f.
 Olearius 12 14.
 Onolatrie s. Eselsanbetung.
 Opera supererogatoria bei Hermas 484 f.
 Ophiten oder „Gnostiker“ 350 ff. Ophi- tische Schriften in koptischer Über- setzung 354 ff.
 Oracula Sibyllina 304 472.
 Origenes, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 43 45. Philocalia Ori- genis 397 f.
 Origenianer 354.
 Osterstreitigkeiten 160 f 401 414 ff 494 bis 497.
 Otfild von Weissenburg 280.
 Oudin 12 11.
- P.**
- Palmas von Amastris 497.
 Papa 38 46.
 Papias. Der Name 445.
 Papias, Grammatiker 450.
 Papias von Hierapolis 445—454. Lebens- verhältnisse 445. Die Erklärungen von Aussprüchen des Herrn 449. Vgl. 170 186 444.
 Papiskus. Dialogus Papisci et Philonis Iudaeorum cum quodam monacho 206.
 Papsfkataloge bei Ilegesippus, Irenäus, Epiphanius 389 ff.
 Paradosis Pilati s. Pilatus.
 Parchor 349 f.
 Patristik 23 f.
 Patrologie oder Geschichte der altkirch- lichen Literatur. Rückblick auf die bisherige Bearbeitung derselben 1—19. Begriff und Aufgabe, Verhältnis zu der modernen Geschichte der altchristlichen Literatur, wissenschaftliche Berechti- gung 19—37.
 Paulus, der Apostel. Porträt in den Pau- lusakten 562 f 566. Der Apostel Mar- cions 372. Der Reisegefährte des Abercius 492. Verworfen von den Cerinthianern 346; von den Ebioniten 378. Marcionitische Prologe zu Pau- linischen Briefen 375. — Apokryphe Paulusbriefe 509 f. Der Laodiceerbrief 598—600. Der Alexandrinerbrief 600. Der Briefwechsel mit den Korinthern 601—606. Der Briefwechsel mit Seneca 606—609. — Pauli praedicatio 549 f. Die Akten des Paulus 554—561. Die Akten des Paulus und der Thekla 561 bis 564. Die Akten des Petrus und des Paulus 564—568. Die lateinische Passio apostolorum Petri et Pauli 568. Die syrischen Akten des Petrus und des Paulus 568. — Die Paulusapokalypse 615—620. Die Himmelfahrt des Pau- lus 552 619.
 Pausanias 476.
 Peraten 352.
 Peregrinus Proteus 150 172 271.
 Περσίδου = πρᾶξις 505.
 Permaneder 16 f.
 Petrus, der Apostel. Der zweite Petrus- brief und die Petrusapokalypse 613. Brief des Petrus oder Kanones des Klemens 130. Petrus-evangelium 524 bis 529. Didascalia Petri 548. Predigt des Petrus 547—550. Vgl. 196. Pre- digten des Petrus 550. Reisen des Petrus 378. Die syrische Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom 550. Iudicium secundum Petrum 99 f. — Die Akten des Petrus 550—554. Vgl. 494. Actus Petri cum Simone 551 ff. Der koptische Akt des Petrus 551 554. Die Akten des Petrus und des Paulus

- 564—568. Die lateinische Passio apostolorum Petri et Pauli 568. Die syrischen Akten des Petrus und des Paulus 568. Die Akten der heiligen Apostel Petrus und Andreas 571 ff. Vgl. 589. — Die Petrusapokalypse 610—615. Apocalypsis Petri per Clementem 130 614 f.
- Petrus Chrysologus s. Chrysolegus.
 Petrus Damiani, Kirchenlehrer 49.
 Petrus Diaconus 10.
 Pfaff. Pfaffsche Irenäus-Fragmente 418 bis 420.
 Philippus, der Apostel. Das Philippusevangelium 530—532. Die Philippusakten 584—588. Die syrische Philippuslegende, 586 f. Andere Philippuslegenden aus späterer Zeit 587 588. Philippus der Apostel verwechselt mit Philippus dem Diakon und „Evangelisten“ 495 f 586.
 Philippus, Gnostiker 366.
 Philippus von Gortyna 394 f 440 f.
 Philippus Sidetes. Exzerpte aus seiner „Christlichen Geschichte“ über Papias von Hierapolis 186 450 452 451; über die alexandrinischen Katecheten 301.
 Philo von Alexandrien 112.
 Philo Iudaeus s. Papiskus.
 Philostratus 172.
 Philumene 374.
 Phosilampes 356.
 Pilatus. Die Anfänge der Pilatus Literatur 543—547. Akten des Prozesses des Herrn 543. Bericht des Pilatus an Kaiser Tiberius 544. Brief des Pilatus an Kaiser Claudius 544. Heidnische Pilatusakten 544 f. Christliche Pilatusakten 545 f. Anaphora Pilati 546 f. Gesta Pilati 546. Mors Pilati 546. Paradosis Pilati 546 f. Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes 546.
 Pinytus von Knossus 441 f.
 Pirminius von Reichenau 99.
 Pistis Sophia 354 ff 357 369 504.
 Pitra 14 f 52 60.
 Plato 179 233 268 328. Plato und Justin der Märtyrer 252.
 Plotinus 354 356.
 Poesie, kirchliche, im 2. Jahrhundert 444 f. Gnostische Oden- oder Psalmen-dichter 370.
 Polykarpus von Smyrna 160—170. Lebensumstände 160. Der Philipperbrief 163. Zweifelhafte und Unechte 168. Didascalia Polycarpi 155. Vgl. 399 f 413.
 Polykrates von Ephesus 495 f. Vgl. 455.
 Pontianus 7.
 Praedestinatus 360 432 436.
 Praxeas 436.
 Predigten. Homilien des Gnostikers Valentinus 359. Predigtsammlung des Irenäus 417. Die älteste noch erhaltene Predigt (der sog. zweite Klemensbrief) 487—490. Homilie unter dem Namen des Aristides von Athen 198 ff. Apokryphe Predigten des Apostels Petrus 547 ff. Vgl. Petrus, der Apostel.
 Prepon 374.
 Presbyter. Der Gebrauch des Wortes $\pi\rho\sigma\epsilon\upsilon\beta\acute{\eta}\tau\epsilon\sigma\iota\mu\omicron\upsilon$ bei Klemens von Rom 125; bei Ignatius 134 147. Die Presbyter bei Papias von Hierapolis 170 446 f 450 f. Die Presbyter bei Irenäus 169 f.
 Primat, der, der römischen Kirche s. Kirche.
 Priscilla (Prisca) 382 f.
 Prochorus 578.
 Prodicianer 352.
 Proklus 388.
 Prokopius von Gaza 327.
 Propheten, die, des Alten Bundes bei den Apologeten 178 f. Propheten der christlichen Zeit 471 f. Angebliche Propheten der Gnostiker 350 353 354 356.
 Proteus s. Peregrinus Proteus.
 Protevangelium Jacobi 533—537.
 Prudentius 617 618.
 Pseudo-Cyprian s. Cyprian von Karthago.
 Pseudo-Dionysius Areopagita 169.
 Pseudo-Heinrich von Gent 9.
 Pseudo-Hekatiäus von Abdera 236.
 Pseudo-Isidor 131 436 439.
 Pseudo-Matthäus. Evangelium Pseudó-Matthaei 536.
 Ptolemäus 360 f 363 f.
 Pythagoras. Pythagoreisches im Ägypter-evangelium 523 f.
- Q.**
- Quadratus 183—187. Acta S. Codrati seu Quadrati 186 f.
 Quirinius. Tabellen des Zensus unter Quirinius 543 f.
- R.**
- Rechtfertigung, die. Ihr Wesen nach dem Hirten des Hermas 484.
 Rekognitionen, pseudoklementinische 567. Vgl. Klementinen.
 Rhodon 392—394. Vgl. 283 431 435.
 Rufinus von Aquileja 82 f 431 457 ff.

S.

- Sabbatruhe (Sonntagsruhe) der Verdammten 617.
 Salome. Gespräch mit dem Herrn 522 ff.
 Sakramente s. Buße, Ehe, Eucharistie, Taufe.
 Salome. Gespräch mit dem Herrn 522 ff.
 Salomo. Oden Salomos 368—371. Psalmen Salomos 368.
 Sampsäer 380 f.
 Saturnil 345 347 f.
 Schanz 17 f.
 Schönemann 13 f.
 Schram 11 f 13.
 Seneca 333. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca 606—610. Liber Senecae de copia verborum 608.
 Serapion von Antiochien 442 f. Vgl. 287 f 308 524 f.
 Seth. Schriften unter dem Namen Seths und seiner Söhne 351 352 353 354.
 Sethianer 352 f 354.
 Severianer 354.
 Severinus. Doctrina Severini episcopi 99.
 Severus s. Sulpicius Severus.
 Sibyllenfragmente bei Theophilus von Antiochien 304. Vgl. Oracula Sibyllina.
 Sigebert von Gembloux 8 f.
 Simeon Metaphrastes 158 494.
 Simon Indaeus Altercatio Simonis et Theophili 205 f.
 Simon Kepha s. Petrus, der Apostel.
 Simon Magus 345 ff 352 377 551 ff 566 603. Actus Petri cum Simone 551 ff.
 Simonides, Dichter 331.
 Simonides, Fälscher 466 ff.
 Sirmond 11 58.
 Sisinnius von Konstantinopel 239.
 Smith and Wace 17 19.
 Sokrates 179 252 331.
 Somal s. Sukias Somal.
 Sophia Jesu Christi 357.
 Sophronius 3.
 Soter, Papst 435 f. Vgl. 489 f. Der erste monarchische Bischof von Rom? 389.
 Sozomenus 326.
 Stephanus, Diakon. Stephanusapokalypse 621.
 Stephanus, Presbyter 603.
 Sukias Somal 15.
 Sulpicius Severus 70.
 Sündenvergebung. Die Frage nach der Möglichkeit der Vergebung der schweren Sünde bei Hermas 483 f.
 Symbol. apostolisches s. Apostolisches Glaubensbekenntnis.
 Symmachus 379 f. Symmachianer 380.
 Symphonia, Buch 353.
 Syrus Curetonianus und Syrus Sinaiticus 279.

T.

- Tarphon = Tryphon 229.
 Tatian der Assyrer 262—284. Lebensgang 262. Die Rede an die Griechen 265. Das Diatessaron 273. Verlorengegangene Schriften 283. Spätere Nachbildungen des Diatessaron 276 f 282 f. Der „deutsche Tatian“ 277 280 282.
 Taufbekenntnis 83 ff 421 f.
 Taufe, die, in der Didache 92; bei Justin dem Märtyrer 257 f; bei Hermas 483 f.
 Tertullian, Kirchenschriftsteller, nicht Kirchenvater 43 45. Christlicher Sprachschöpfer 69 f. Sein Apologeticum und der Dialog des Minucius Felix 337 ff. Montanistische Schriften 383 430 f 432. Adversus Iudaeos 203. De resurrectione 247. De oratione 315.
 Testament, Altes und Neues. Wert und Bedeutung des Alten Bundes nach dem sog. Barnabasbrief 104 f 108 f. Vorübergehende Geltung des Alten Bundes nach den antijüdischen Apologien 180 f. Verzeichnis der Schriften des Alten Testaments von der Hand Melitos von Sardes 459. Die Schriften des Neuen Testaments bei Justin dem Märtyrer 253 f 527; bei Theophilus von Antiochien 305 f; bei Irenäus 426 f; bei Hermas 473. Vgl. Evangelien, die kanonischen; Apokalypse, die, des hl. Johannes.
 Thaddäuslegende 590—596.
 Thegri, Engel 479.
 Thekla. Die Akten des Paulus und der Thekla 561—564.
 Themison 383.
 Theodas 358 363.
 Theodoret von Cyrus 241 f. Über das Diatessaron Tatians 274 278.
 Theodotion 379.
 Theodotus 362 f.
 Theophilus von Alexandrien 312.
 Theophilus von Antiochien 302—315. Die drei Bücher an Autolykus 302. Der Verfasser der drei Bücher 307. Verlorengegangene Schriften desselben Verfassers 310. Der von de la Bigne herausgegebene Evangelienkommentar 312. Eine Vaterunserklärung? 315.
 Theophilus von Caesarea 497.
 Theophilus Christianus. Altercatio Simonis et Theophili 205 f.
 Theotimus 361 f.
 Thomas, der Apostel. Thomasevangelium 530—533. Thomasakten 579—584. Spätere Bearbeitungen der Thomaslegende 584. Thomasapokalypse 620 f.

Thomas von Aquin, Kirchenlehrer 49.
 Thyesteische Mahlzeiten, Vorwurf der
 Heiden gegen die Christen 174 f.

Tiberius, Kaiser. Brief an Pilatus 546.

Tillemont, le Nain de 12 ff.

Timotheus Christianus. Dialogus Timothei et Aquilae 206.

Tradition oder mündliche Überlieferung, die, als Glaubensquelle bei Hegesippus 387 f.; bei Irenäus 421 ff.; bei Papias von Hierapolis 450 f.

Trinität, die göttliche. Das Wort *trias* zuerst bei Theophilus von Antiochien 304. Trinitätslehre des Athenagoras 295 f.; des Theophilus von Antiochien 304 f.; des Irenäus 427; des Hermas 486. Vgl. Christologie; Geist, der Heilige.

Trithemius 9.

U.

Ubertino von Casale 248.

V.

Valentinus 358—364. Vgl. 355.

Väter s. Kirchenväter; Apostolische Väter.

Vaterunsererklärungen 315.

Vignier 57.

Viktor I., Papst 437 ff 494—497.

Viktor von Capua 168 ff 276 f 599.

Vindicta Salvatoris 546.

Vitae Sanctorum. Vita S. Abercii 493 f.

Vita S. Polycarpi 160 163. Vita S. Schnudii 98.

Vulgata. Codex Fuldensis 276 f 282 600.

W.

Wace s. Smith and Wace.

X.

Xenocharides 569.

Z.

Zacchäus. Dialogus Athanasii et Zacchaei 206.

Zacchäus von Cäsarea 398.

Zacharias. Apokryph oder Apokalypse des Zacharias 621 f.

Zahn 15.

Zephyrinus, Papst 439.

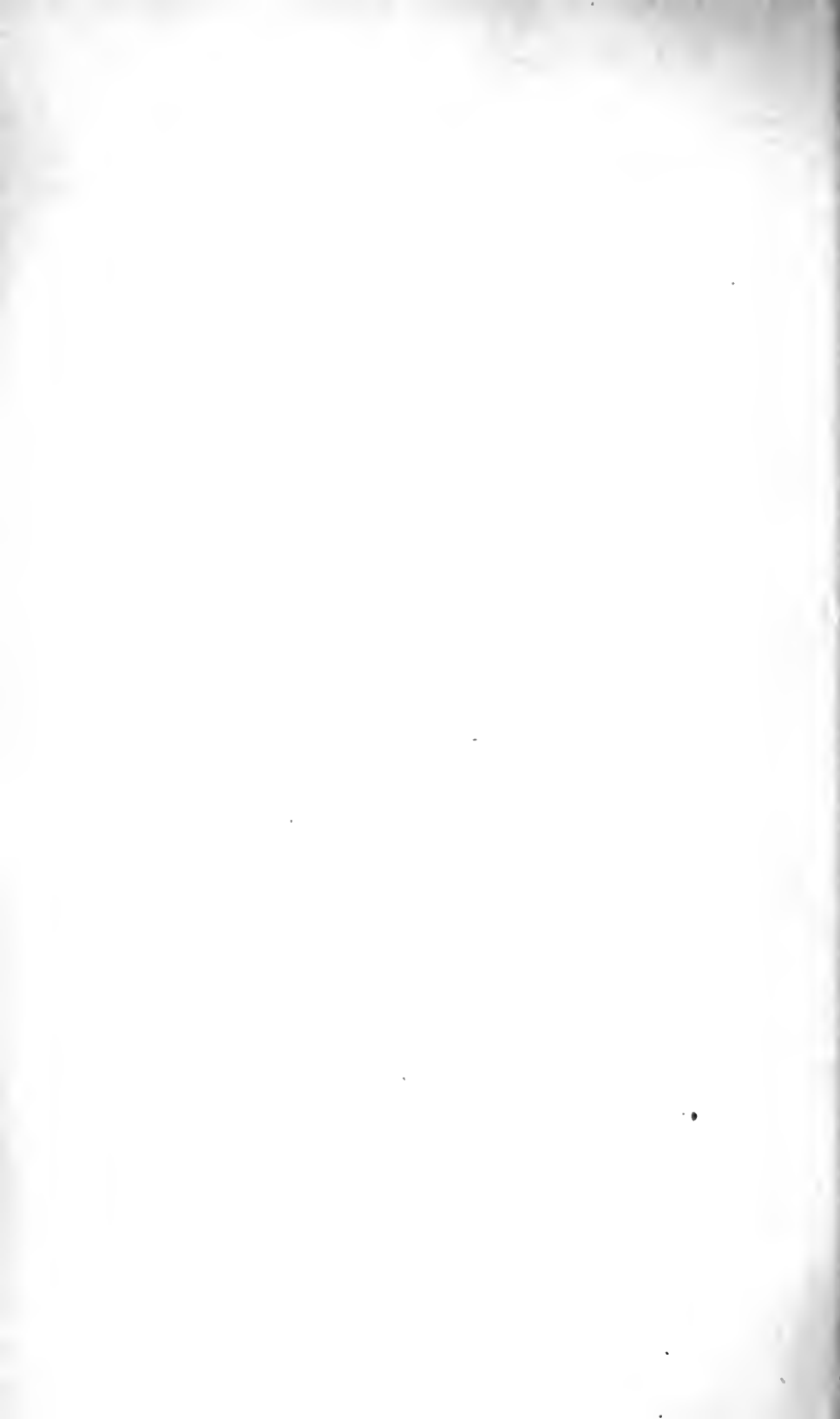
Zoroasterbücher 352 354.

Zostrianus 354.

Zwölfapostelewangeliem s. Apostel.

Zwölfapostellehre s. Didache.





In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr Otto Bardenhewer

Geschichte der altkirchlichen Literatur

I. Band: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Zweite, umgearbeitete Auflage. gr. 8^o (XII u. 634 S.)

II. Band: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. gr. 8^o (XVI u. 666 S.) M 11,40; geb. in Halbsaffian M 14.—

III. Band: Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge. gr. 8^o (X u. 666 S.) M 12.—; geb. M 14,60

Das ganze Werk wird sechs Bände umfassen.

„Bardenhewers bestes Werk liegt mir zur Besprechung vor. Niemand verstehe diesen Satz als Anfang eines Panegyrikus auf den hochverdienten Gelehrten. Ich wäre der letzte, der sich dazu berufen fühlt. Aber die Hochblüte christlichen Geisteslebens im 4. Jahrhundert, die ganze Welt der hervorragendsten kirchlichen Persönlichkeiten . . . kann in dieser umfassenden, klaren, korrekten und teilweise leuchtenden Art nur ein Mann behandeln, der mit außerordentlicher Kraft und Umsicht und mit einem bieneugleichen Fleiße begabt ist. Hätte sich Bardenhewer die Geschichte der altkirchlichen Literatur des 4. Jahrhunderts allein als Lebenswerk vorgesetzt, so hätte er ebenso Großes gewollt, als er tatsächlich neben so vielen andern Arbeiten geleistet hat.

„Der III. Band stellt die beiden ersten in Schatten, weniger durch etwa größeren Glanz der Darstellung, tiefere Erfassung der Probleme und ähnliche Vorzüge, als vielmehr durch seine größere Bedeutung für die weitere wissenschaftliche Forschung. Haben Bardenhewers frühere patrologische Werke dem Forscher mit verlässigen Hilfsmitteln, genauen Quellenverzeichnissen und Literaturberichten gedient, so bietet dieser Band dem Forscher neues Land und neue Wege. Während es bei den Gelehrten vielfach Sitte ist, Beobachtungen, Probleme, fruchtbare Gedanken, die ihnen bei der Forschung kommen, vorsichtig vor der Gefahr einer Ausbeutung durch andere zu schützen und ihren Schatz höchstens dem Seminar ihrer eigenen Schüler mitzuteilen oder gar in das Grab mitzunehmen, teilt Bardenhewer verschwenderisch aus, was ihm selber beschert ward. . . .“

(Theologische Revue, Münster i. W. 1913, Nr 6 [J. Wittig, Breslau])

Patrologie. Dritte, größtenteils neu bearbeitete Auflage. gr. 8^o (XII u. 588 S.) M 8,50; geb. in Leinwand M 10.—

„. . . Durch diese Neubearbeitung seiner bisher schon allgemein geschätzten Patrologie hat sich der gelehrte Verfasser die Anerkennung und den ganz besondern Dank der Patrologen und Kirchenhistoriker aufs neue erworben. Das Buch wird reiche Frucht tragen. . . .“

(Theologie und Glaube, Paderborn 1911, Nr 1.)

Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtlicher Versuch. gr. 8^o (IV u. 108 S.) M 2.—

Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. gr. 8^o (IV u. 100 S.) M 1,50

Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben. (Biblische Studien I, 1) gr. 8^o (X u. 160 S.) M 2,50

Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas I, 26—38. (Biblische Studien X, 5) gr. 8^o (VIII u. 180 S.) M 4,20

Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Biblische Vorträge, herausgegeben von Dr Otto Bardenhewer. [Biblische Studien VI, 1 u. 2] gr. 8^o (VIII u. 200 S.) M 4,50

Biblische Studien. Herausgegeben von Dr Otto Bardenhewer. gr. 8^o
Die Ausgabe der „Biblischen Studien“ geschieht in Heften, welche in zwangloser Folge erscheinen und im Durchschnitt etwa 6 Bogen umfassen. Je 4—6 Hefte bilden einen Band. Jedes Heft und jeder Band ist einzeln käuflich.

Bis jetzt liegen achtzehn Bände vor.

Ausführliches Verzeichnis liefert die Verlagshandlung an Interessenten unberechnet.

In der **Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dölger, Dr F. J., IXΘΥC. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit.

I. Band: **Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen.** Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre. (Supplement der „Römischen Quartalschrift.“) Lex.-8° (XX u. 474 S. mit 3 Tafeln) *M* 16.—

Durch tiefe, auf kirchliche wie profane Denkmale sich erstreckende Untersuchungen hellt Dölger die innersten Zusammenhänge der altchristlichen Kunst und Kultur mit der Antike auf. Seine Studien blieben nicht auf Rom und Italien beschränkt; sie erstrecken sich auch auf Dalmatien, Istrien, Ungarn, Sizilien, Tunis, Algier und Griechenland. Im zweiten (Schluß-)Bande wird der Verfasser vornehmlich den Fisch als Symbol in der altchristlichen Malerei, Plastik und Kleinkunst behandeln.

Kirch, C. S. J., Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, quod in usum scholarum collegit. 8° (XXX u. 636 S.) *M* 8.—; geb. in Leinwand *M* 9.—

Der Enchiridion will den Studierenden der Kirchengeschichte die Einsicht der Belegstellen ermöglichen, auf die der Vortrag sich stützt. Aus den zahlreichen und oft schwer zugänglichen Autoren werden die Texte bequem und gut gesammelt nach den besten Ausgaben wiedergegeben. Dem Griechischen ist immer die lateinische Übersetzung beigelegt.

Krebs, Dr E., Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: **Poimandres und Johannes.** Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien. [Freiburger theologische Studien, 2. Heft] gr. 8° (XX u. 184 S.) *M* 4.—

Der vielumstrittene Logosbegriff wird in dieser Arbeit unter Durchprüfung der orientalischen und hellenistischen Parallelen, unter genauer Untersuchung der jüdischen (speziell auch der „Oden Salomos“) und der christlichen Auffassungen des Erlösungswerkes dargelegt und für das Verständnis der johanneischen Erlösungslehre verwertet.

Rouët de Journel, M. J., S. J., Enchiridion Patristicum. Locos SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum Ecclesiasticorum in usum scholarum collegit. 8° (XXIV u. 888 S.) *M* 10.—; geb. in Leinwand *M* 11.—

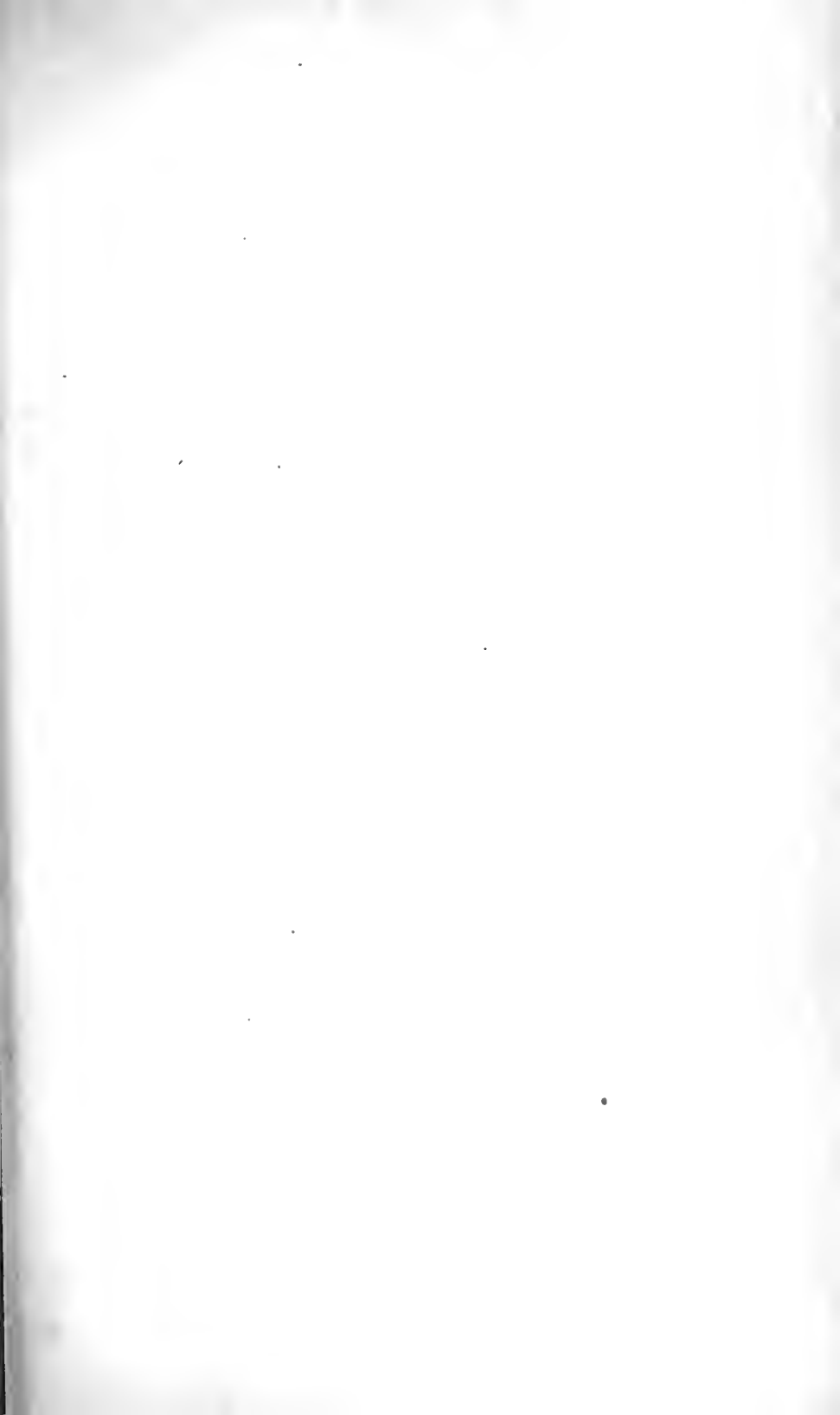
Das Werk bildet eine chronologisch geordnete, in sorgfältiger Textredaktion gebotene, sehr reichhaltige, durch mehrere Register allseits erschlossene Auswahl der wichtigsten Vätertexte. Sie ermöglicht einen geschlossenen Überblick über die gesamte Geistesarbeit der Patristik und wird sowohl Studierenden ein treffliches Hilfsmittel als auch den im Amte stehenden Geistlichen eine Fundgrube hoher Lehrweisheit sein. — Es ist zugleich eine Ergänzung zu Denzinger-Bannwarts „Enchiridion Symbolorum“ und zu Kirchs „Enchiridion fontium hist. eccles. antiquae“.

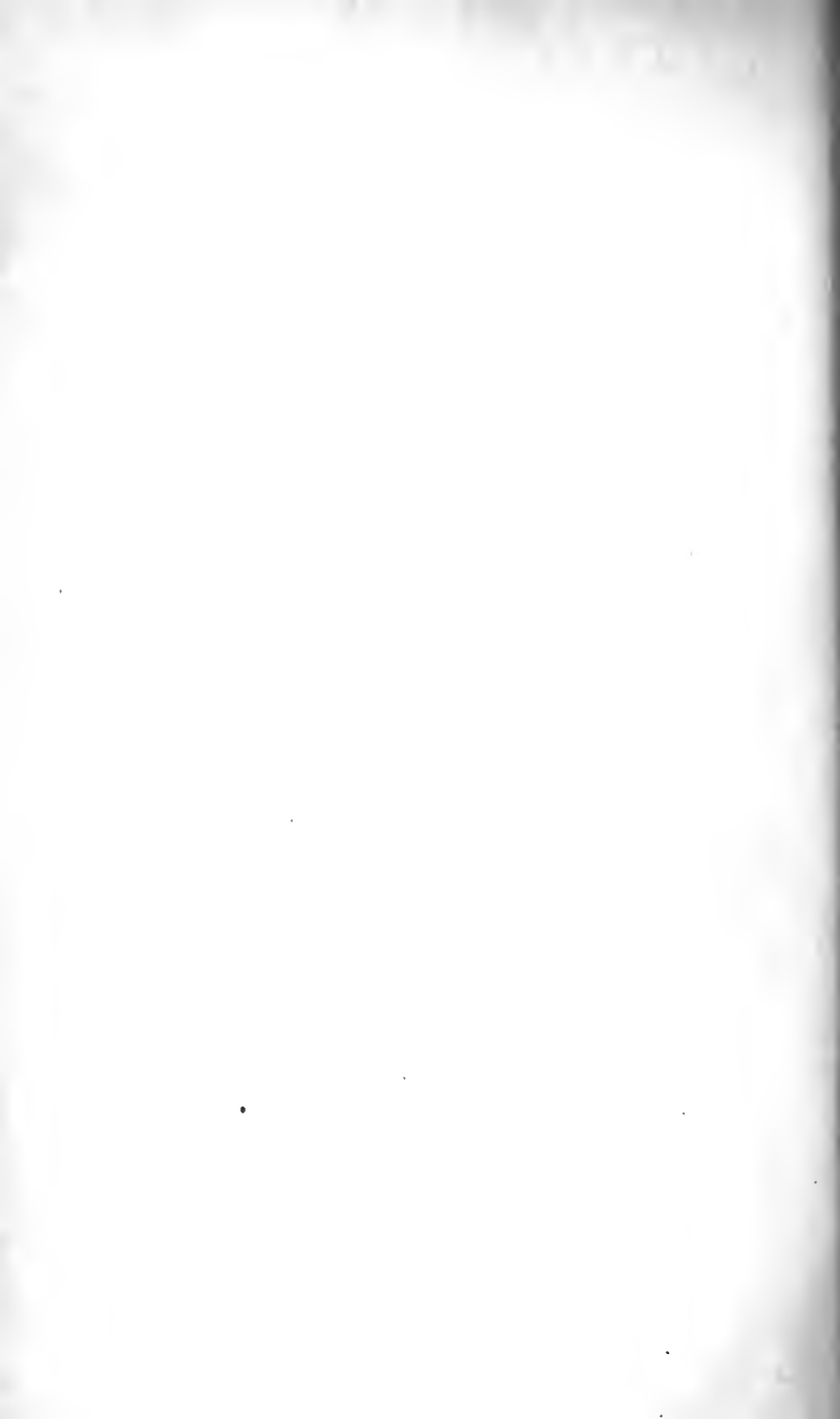
Stiegele, Dr P., Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. [Freiburger theologische Studien, 12. Heft] gr. 8° (XIV u. 144 S.) *M* 3.—

Der dogmengeschichtlich interessierte Theologe wird dem Verfasser Dank wissen für die Feststellung des Sprachgebrauchs der Wörter *ἀγέννητος* und *ἀγέννητος* bei den Kirchenschriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte. Die Untersuchung ergibt zugleich interessante Ausblicke in die Zeit der arianischen Wirren.

Székely, Dr St., Bibliotheca Apocrypha. Introductio historico-critica in libros apocryphos utriusque testamenti cum explicatiōne argumenti et doctrinae. gr. 8°
1: Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. antiqua. (VIII u. 512 S.) *M* 11.—; geb. in Leinwand *M* 12.40

Prof. Székelys Einführungswerk behandelt die Literaturgeschichte der Apokryphen, gibt jeweils einen ausführlichen Auszug, kurze Erklärung der schwierigen Stellen, ferner eine systematische Darstellung der apokryphischen Lehren. — Der zweite (Schluß-) Band wird 1914 erscheinen.





GESCHICHTE
DER ALTKIRCHLICHEN LITERATUR
ZWEITER BAND



GESCHICHTE
DER
ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

VON

OTTO BARDENHEWER
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE,
APOSTOL. PROTONOTAR UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ZWEITER BAND
VOM ENDE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS BIS ZUM
BEGINN DES VIERTEN JAHRHUNDERTS

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHER VERLAGSHANDLUNG
1914
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 13 Augusti 1914

‡ Thomas, Archiep̄ps

Alle Rechte vorbehalten

V o r w o r t.

Über die Umarbeitung, welche die zweite Auflage dieses Bandes erfahren hat, ist im wesentlichen dasselbe zu sagen, was ich vor Jahresfrist über die Umarbeitung der zweiten Auflage des ersten Bandes zu sagen hatte. Ein doppeltes Ziel hat mir vor Augen geschwebt: Versäumnisse der ersten Auflage einzuholen und die Ergebnisse der Forschungsarbeit des letzten Dezenniums nachzutragen. In dem Abschnitte über Hippolytus von Rom konnte sogar eine Reihe neu aufgefundener Texte verwertet werden. Neue Ausgaben oder Bearbeitungen schon bekannter Texte sind namentlich den Abschnitten über Klemens von Alexandrien, über Kommodian und über die ältesten Märtyrerakten zu gute gekommen. Als Hauptschwäche der ersten Auflage empfand ich den Mangel einer einläßlicheren Würdigung der formellen Seite der Literaturerzeugnisse, wenn ich auch nach wie vor, im Gegensatze zu Overbeck und Jordan, der Ansicht bin, daß eine Geschichte der altkirchlichen Literatur in erster Linie auf den Inhalt ihr Augenmerk zu richten hat. Immerhin aber mußte auch der Form in umfassenderer Weise Rechnung getragen werden, und zu diesem Ende sind insbesondere die allgemeineren Abschnitte über den Entwicklungsgang der kirchlichen Literatur des 3. Jahrhunderts durchgreifend umgestaltet worden.

Ein paar neue Paragraphen ergaben sich mit der Herübernahme zweier Autoren, welche früher im ersten Bande eine Stelle gefunden hatten, des Verfassers der sog. Briefe des Klemens von Rom an die Ehelosen und des Verfassers des Klemensromanes, der Grundschrift der pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen. Trotz Waitz und andern halte ich indessen daran fest, daß der Klemensroman in seiner ursprünglichen Gestalt nicht „katholisch-kirchlicher“ Herkunft gewesen ist, sondern judaistisch-gnostische Tendenzen verfolgt und wahrscheinlich im Dienste der Propaganda des Elkesaitismus gestanden hat. Später aber wurde er, ähnlich wie so mancher von Haus aus häretische Apostelroman, durch Überarbeitungen von orthodoxer Hand in die kirchliche Literatur eingeführt.

Ein anderer Autor, der Verfasser der sog. „Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum“, durfte oder mußte aus dem zweiten Bande ausgeschieden werden. Ich zweifle nicht mehr, daß dieser lange gesuchte

Homilet durch Wilmart in dem spanischen Antiarianer Gregor von Eliberis (gest. nach 392) gefunden worden, daß er mithin dem dritten Bande vorzubehalten ist. Kommodian hingegen hat, wie schon angedeutet, seinen Platz im zweiten Bande behauptet, weil die Datierung seiner Schriften auf die Jahre 250—260 mir auch heute noch ungleich besser begründet zu sein scheint als die von Brewer und andern empfohlene Datierung auf die Jahre 458—466. Ich möchte in dem rätselhaften Dichter wie einen Zeitgenossen, so auch einen Landsmann Cyprians von Karthago erblicken, habe jedoch nicht gewagt, ihn unter die Afrikaner einzureihen, weil ich nicht zu ausreichender Klarheit gelangen konnte.

Die Gliederung des Stoffes im großen und ganzen ist nicht wesentlich geändert worden. Eine jede der zwei Hälften des Bandes, von welchen die erste der Literatur des Orients, die zweite der Literatur des Okzidents gewidmet ist, hebt an mit Ausführungen über die Autoren, die Themata und die Formen im allgemeinen, um sodann zu einer näheren Besprechung der Tätigkeit der einzelnen Schriftsteller im besondern überzugehen. Der Aufgabe einer Literaturgeschichte würde es, könnte man glauben, mehr entsprochen haben, wenn die einleitenden Abschnitte auf Grund und auf Kosten der folgenden Abschnitte weiter ausgebaut und als allgemeiner Teil mit gleichen Rechten dem besondern Teile gegenübergestellt worden wären. Doch riet davon die Erwägung ab, daß die Eigenart der Literaturprodukte nicht wohl mit der erforderlichen Schärfe beleuchtet werden kann, es sei denn im Rahmen einer zusammenfassenden Betrachtung des betreffenden Autors. Will doch jede literarische Erscheinung, gleichviel welcher Art, aus jenen Verhältnissen heraus begriffen und verstanden werden, aus welchen sie geboren ward. Nicht Inhalt und Form machen sie zu dem, was sie ist, sondern die Persönlichkeit des Urhebers und die Umstände des Augenblicks.

Mit herzlicher Freude und warmem Danke darf ich beifügen, daß Herr Dr. H. J. Vogels noch einmal die Mühen der Überwachung des Druckes mit mir teilen wollte, um auch dem zweiten Bande jene Korrektheit zu sichern, welche den ersten Band nach dem übereinstimmenden Urteil der Kritiker auszeichnete.

Damit würde ich abbrechen können, wenn nicht zwei der kritischen Referate über den ersten Band noch einige weitere Worte nahelegten. Die Referate von Jülicher und Harnack¹ greifen auch in jene grundsätzlichen Erörterungen ein, welche an die Spitze des ersten Bandes gestellt wurden, weil sie für das ganze Werk normgebend bleiben sollen.

¹ A. Jülicher in den Götting. Gel. Anzeigen 1913, 697 ff.; A. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1914, 137 ff.

Ich hatte dort des prinzipiellen Gegensatzes gedacht, welcher durch die neuere Bearbeitung der altkirchlichen oder altchristlichen Literaturgeschichte hindurchgeht, und von zwei Geistesrichtungen gesprochen, zwischen denen kein Bund zu flechten sei, einer gläubigen und einer ungläubigen, einer christlichen und einer antichristlichen. Als Echo dieser und ähnlicher Bemerkungen tönt aus den genannten Referaten die Klage, daß mir das Verständnis abgehe für „den Standpunkt freier Wissenschaft“, wie Jülicher, oder „den Standpunkt der freien Wissenschaft“, wie Harnack sich ausdrückt¹. Mit derartigen Redewendungen ist aber jedenfalls der Sache nicht gedient.

Oder worin besteht denn eigentlich die „Freiheit“ der Wissenschaft Jülicher's und Harnack's? Im Grunde ist sie doch wohl nichts anderes als Scheu und Flucht vor allem Supranaturalen oder Gebundenheit an die Natur. Diese Wissenschaft läßt sich lenken und leiten von der Voraussetzung, daß ein unmittelbares und außernatürliches Eingreifen Gottes in die Welt der Erscheinungen ausgeschlossen und daß deshalb die Übernatürlichkeit der Kräfte und Ziele des Christentums ein für allemal abzulehnen sei. Diese Wissenschaft ist also von vornherein gezwungen, die Entstehung und Entwicklung des Christentums, so gut es gehen will, in das Gewand eines durchaus natürlichen geschichtlichen Herganges zu kleiden. Frei ist sie dem Imperativ des naturalistischen Prinzips gegenüber nur mehr in der Wahl der Mittel und Wege, wie etwa den widerstreitenden äußeren Zeugnissen der Mund geschlossen, den sich aufdrängenden inneren Gegenständen die Spitze abgebrochen werden könne.

Als Harnack in der chronologischen Bestimmung der ältesten Literaturdenkmäler des Christentums auf die Tradition zurückgriff oder doch der Tradition bedeutsame Zugeständnisse machte, ward ihm von befreundeter Seite entgegengehalten, er werde nunmehr darauf verzichten müssen, „eine natürliche Geschichte des Urchristentums zu zeichnen“². Er antwortete, man könne sehr wohl „eine so rapide Entwicklung der Dinge“ annehmen, daß die von der Tradition dargebotene Zeitspanne ausreiche. Er unterließ aber nicht hinzuzufügen, daß die Notwendigkeit, „an eine supranaturale Geschichte des Urchristentums zu glauben“, allerdings „ein tödliches Argument“ gegen seine chronologischen Ergebnisse sein würde, mit andern Worten, daß sachliche oder wissenschaftliche Erwägungen allerdings sofort verstummen müßten, wenn sie das naturalistische Prinzip gefährden sollten.

Diese Wissenschaft hat kein Recht, sich ihrer „Freiheit“ zu rühmen. Sie steht im Zeichen blinder Abhängigkeit von einer willkürlichen, unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung.

¹ Jülicher in den Götting. Gel. Anzeigen 1913, 699; Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1914, 139.

² Siehe Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 2, 1, Vorrede x ff.

Meiner These, daß die Geschichte der altkirchlichen Literatur sich im Inhalte und nicht in der Form abgespielt habe, weil die Kirchenschriftsteller stets dem Inhalt den Vortritt einräumten vor der Form, pflichten Jülicher und Harnack bei, und zwar so uneingeschränkt und rückhaltlos, wie ich es kaum erwartet hätte¹. Im Mittelpunkte des Inhalts der altkirchlichen Literatur aber steht natürlich immer wieder die Lehre der alten Kirche, und diese, erklärte ich, war nichts anderes als die rein und ungetrübt fortgepflanzte Predigt der Apostel. Dazu bemerkt Jülicher²: „Eine wirkliche Geschichte“ sc. der altkirchlichen Literatur „kann jemand, der kein Werden und Vergehen in der Kirchenlehre anerkennt, nicht einmal schreiben wollen.“

Daß indessen nicht bloß das Werden und Vergehen, der bunte Wechsel, eine Geschichte begründet, sondern auch das organische Wachstum, die kontinuierliche Entwicklung von innen heraus, wird keines Beweises bedürfen. Die Kirchenlehre aber war auch schon im Altertum, ohne aufzuhören, dieselbe zu sein und zu bleiben, in einem steten Flusse der Entwicklung und Entfaltung begriffen. Von Anfang an ein Zeichen des Widerspruchs der Geister, hier mit Begeisterung umfassen, dort mit Leidenschaft bekämpft, mußte diese Lehre nach und nach, zur Abwehr von Entstellungen wie zur Beantwortung von Zweifeln, durch die maßgebenden kirchlichen Instanzen selbst näher erklärt, schärfer gefaßt, reicher und voller aufgeschlossen und ausbreitet werden. Man kann deshalb auch von christlichem, auch von katholischem Standpunkte aus sogar eine wirkliche Geschichte der alten Kirchenlehre schreiben wollen. Um so viel mehr eine Geschichte der altkirchlichen Literatur. Denn diese Literatur ist der Ausdruck oder Niederschlag nicht der Kirchenlehre, sondern des Denkens

¹ Harnack schreibt in der Theol. Literaturzeitung 1914, 138: „Die christliche Religion hat sich sehr bald in verschiedenen Kultursprachen nebeneinander zum Ausdruck und Austausch gebracht. Dabei ist ihre Formensprache ihr selbst nie von selbständiger Bedeutung gewesen; denn sie war stets mit der Darstellung, Fortpflanzung und Verteidigung ihres Inhalts ganz und gar beschäftigt. Eine altchristliche Literaturgeschichte, die sich von der Philologie Form und Entwurf diktieren ließe, fielen daher von sich selber ab und verlöre ihren eigentlichen Sinn. Die altchristliche Literaturgeschichte ist eine Dokumentengeschichte.“ — Jülicher sagt in den Götting. Gel. Anzeigen 1913, 714 f: „Stärker als früher schon ist durch Jordans Werk (II. Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur, Leipzig 1911) in mir die Überzeugung geworden, daß die altchristliche Literaturgeschichte allen modernen Autoritäten zum Trotz nicht als Geschichte der Literaturformen geschrieben werden kann. . . . Literatur ist in der alten Kirche nie um ihrer selbst willen geschaffen worden, sondern als Mittel zum Zweck.“

² Jülicher a. a. O. 699. Harnack hatte mir früher schon (Theol. Literaturzeitung 1912, 779) vorgehalten, daß man eine Geschichte der altkirchlichen Literatur nicht schreiben könne, solange man an „das Gespenst eines von Anfang an bestehenden depositum fidei“ glaube.

und Fühlens, Glaubens und Hoffens, Leidens und Streitens aller derjenigen, welche sich zur Kirche bekannten.

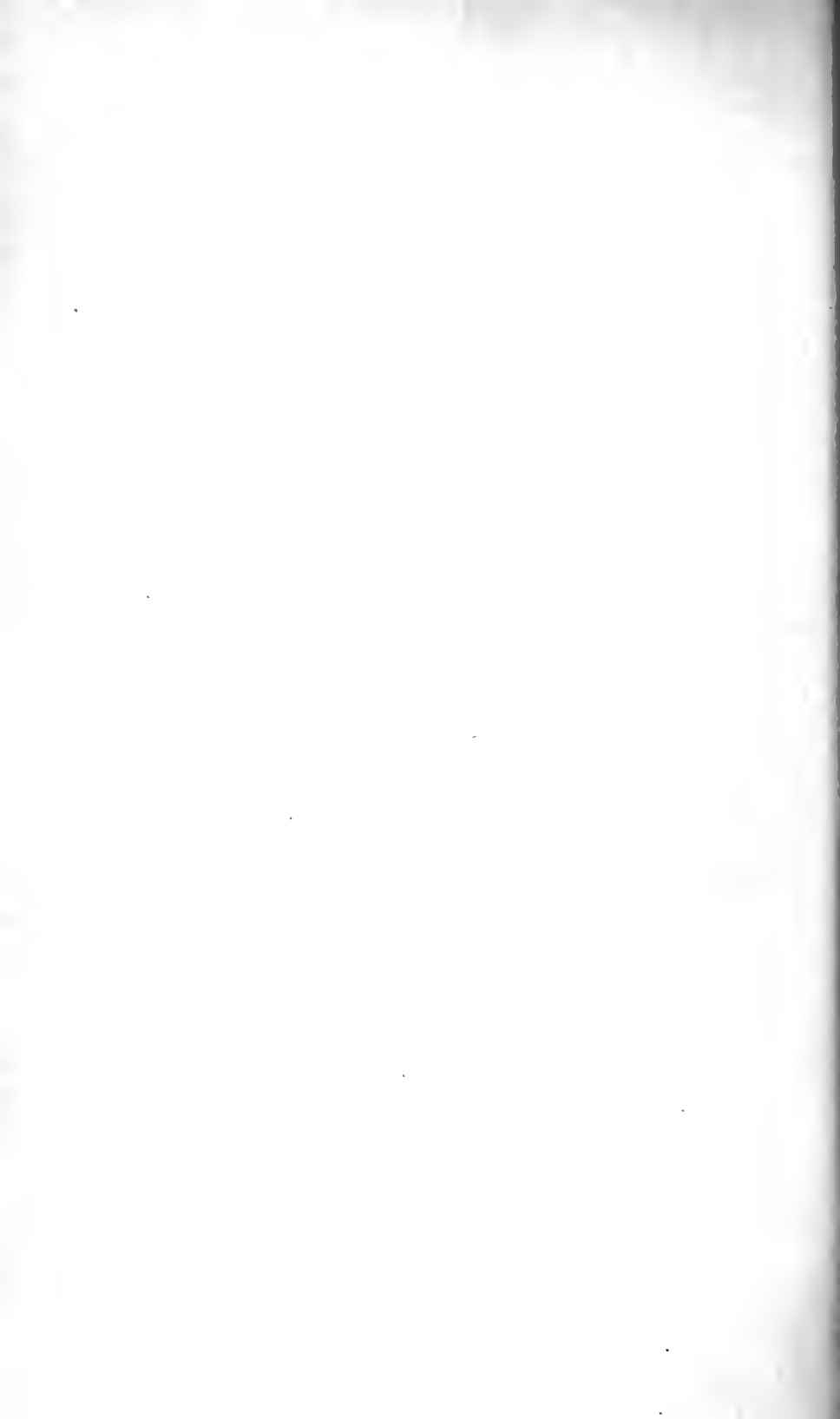
Das liegt nun freilich zu Tage, daß der Freund einer „natürlichen Geschichte des Urchristentums“ den apostolischen Ursprung und die unversehrte Fortdauer der Kirchenlehre nicht zugestehen kann. Er würde vielmehr mit folgenden Prämissen an die altkirchliche oder altchristliche Literaturgeschichte herantreten: Eine von Christus geoffenbarte, von den Aposteln gepredigte, von den Nachfolgern der Apostel gehütete Wahrheit hat es überhaupt nicht gegeben. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts ist es auf spärlich beleuchteten, fast in Dunkel sich verlierenden Wegen zur Gründung einer sog. katholischen Kirche gekommen, und die Lehre dieser Kirche war ein seltsames Gemisch von Philosophemen und Postulaten sehr verschiedener Herkunft, eine „complexio oppositorum“, welche die Keime widersprechender Neuerungen bereits in sich schloß. Mögen auch die sog. Kirchenväter nicht müde geworden sein, sich als Erben einer uralten Überlieferung und als Dolmetscher eines katholischen Glaubens einzuführen, „in scrinio pectoris“ haben sie sich selbst nicht verhehlt, daß sie Vertreter einer durchaus persönlichen und sehr wandelbaren Weisheit waren.

Das aber kann auch nicht zweifelhaft sein, daß eine von solchen Anschauungen getragene Geschichte der altchristlichen Literatur eben nur denjenigen befriedigen würde, der nun einmal um jeden Preis der Notwendigkeit entrinnen will, „an eine supranaturale Geschichte des Urchristentums zu glauben“. Einem freieren Auge würde diese Geschichte schon dadurch, daß sie die hervorragendsten Zeugen der alten Kirchenlehre zu Lügnern stempeln muß, sich selbst als Lüge verraten¹.

München, den 31. Juli 1914.

Der Verfasser.

¹ Vgl. etwa unten S. 408.



Inhaltsverzeichnis.

Seite
v

Vorwort

Erster Zeitraum.

Vom Ausgang des ersten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des dritten Jahrhunderts oder die kirchliche Literatur im Zeitalter der Ent- stehung einer theologischen Wissenschaft.

Erster Teil.

Die Schriftsteller des Orients.

- § 46. Überblick über die Schriftsteller des Orients. (1. Das neue Entwick-
lungsstadium der kirchlichen Literatur. 2. Orientalen und Okzidental.
3. Die Alexandriner. 4. Die Syro-Palästinenser. 5. Die Kleinasiaten.) 1
- § 47. Kennzeichnung der Schriftstellerei der Orientalen nach Inhalt und
Form. (1. Profanes. 2. Apologetik. 3. Polemik. 4. Biblische Theo-
logie. 5. Historische Theologie. 6. Systematische Theologie. 7. Er-
bauungsliteratur. 8. Kirchenrechtliches. 9. Tagesfragen. 10. Poesie.) 14

Erstes Kapitel.

Die Alexandriner.

- § 48. Pantänus 37
- § 49. Klemens von Alexandrien. (1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische
Tätigkeit. 3. Die große Trilogie: Protrepticus, Paedagogus, Stromata.
Zusammenhang der drei Schriften. 4. Die große Trilogie. Forts.
Inhalt und Gedankengang. 5. Die große Trilogie. Forts. Abfassungs-
zeit, Quellen, Benutzung durch Spätere. 6. Die Hypotyposen. 7. „Quis
dives salvetur.“ 8. Verloren gegangene Schriften. 9. In Aussicht
genommene Schriften. 10. Lehrausschauungen.) 40
- § 50. Judas 95
- § 51. Origenes. (1. Literarische Wirksamkeit. 2. Lebenslauf. 3. Biblisch-
kritische Arbeiten. Wertschätzung der LXX. Kenntnis des Hebräischen.
4. Biblisch-exegetische Arbeiten. a) Scholien. 5. Biblisch-exegetische

	Arbeiten. b) Homilien. 6. Biblisch-exegetische Arbeiten. c) Kommentare. 7. Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten. Umgrenzung des Kanons. Hermeneutische Grundsätze. 8. Schriften gegen Heiden und Juden. 9. Schriften gegen Häretiker. 10. Dogmatische Schriften. 11. Praktisch-asketische Schriften und Predigten. 12. Briefe. 13. Unsicheres. 14. Philosophisch-theologische Lehranschauungen.) . . .	96
§ 52.	Demetrius von Alexandrien und Heraklas von Alexandrien . . .	194
§ 53.	Ambrosius und Tryphon	196
§ 54.	Ammonius	198
§ 55.	Dionysius von Alexandrien. (1. Leben. 2. Schriften. 3. Größere Abhandlungen. 4. Briefe.)	203
§ 56.	Anatolius	227
§ 57.	Theognostus	230
§ 58.	Pierius	234
§ 59.	Petrus von Alexandrien	239
§ 60.	Phileas von Thmuis	247
§ 61.	Hesyehius	249
§ 62.	Heraklas	251
§ 63.	Der sog. Theonasbrief und der Brief des Presbyters Psenosiris . . .	253
§ 64.	Die sog. Apostolische Kirchenordnung	256

Zweites Kapitel.

Die Syro-Palästinenser.

§ 65.	Julius Afrikanus. (1. Lebensverhältnisse. 2. Die Chronographie. 3. Die Stickereien. 4. Briefe. 5. Unsicheres und Unechtes.) . . .	263
§ 66.	Alexander von Jerusalem	271
§ 67.	Beryllus von Bostra und Geminus von Antiochien	273
§ 68.	Paul von Samosata und Malchion von Antiochien. (1. Die Disputation zwischen Paul und Malchion und das Rundschreiben der antiochenischen Synode vom Jahre 268. 2. Ein angeblicher Brief an Paul von sechs Mitgliedern der Synode. 3. Schriften Pauls.)	275
§ 69.	Lucian von Antiochien. (1. Leben und Lehre. 2. Bibelrezension. 3. Sonstige Schriften.)	279
§ 70.	Dorotheus von Antiochien	285
§ 71.	Pamphilus von Cäsarea. (1. Leben und Wirken. 2. Die Apologie für Origenes. 3. Bemühungen um den Bibeltext.)	287
§ 72.	Der Dialog De recta in Deum fide	292
§ 73.	Die sog. Briefe des Klemens an die Ehelosen	299
§ 74.	Die sog. Apostolische Didaskalia	304

Drittes Kapitel.

Die Kleinasiaten.

§ 75.	Firmilian von Cäsarea	312
§ 76.	Gregor der Wundertäter. (1. Leben. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Die echten Schriften. 4. Zweifelhafte Schriften. 5. Unechte Schriften.)	315
§ 77.	Anthimus von Nikomedien	333
§ 78.	Methodus von Olympus. (1. Literarische Wirksamkeit. 2. Leben. 3. Griechisch erhaltene Schriften. 4. Slavisch überlieferte Schriften. 5. Verloren gegangene Schriften. 6. Unechtes.)	334

Zweiter Teil.

Die Schriftsteller des Okzidents.

	Seite
§ 79. Die Schriftsteller des Okzidents im allgemeinen. (1. Die Okzidentalen des 2. und die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts. 2. Die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts und die Orientalen des 3. Jahrhunderts. 3. Die Afrikaner. 4. Die Römer. 5. Die übrigen Okzidentalen.)	352
§ 80. Nähere Würdigung der Schriftstellerei der Okzidentalen nach Inhalt und Form. (1. Die Selbständigkeit der Okzidentalen gegenüber den Orientalen. 2. Apologetik. 3. Polemik. 4. Biblische Theologie. 5. Geschichtsliteratur. 6. Dogmatik und Moralthologie. 7. Erbauungsliteratur. 8. Tagesfragen. Kirchenrechtliches. 9. Poesie. 10. Beiträge zur Profanliteratur.)	362

Erstes Kapitel.

Die Afrikaner.

§ 81. Tertullian. (1. Lebensgang. 2. Individualität und Eigenart. 3. Die überlieferten Schriften. 4. Apologetische Schriften. 5. Dogmatisch-polemische Schriften. 6. Dogmatisch-polemische Schriften. Forts. 7. Praktisch-asketische Schriften. 8. Die Schriften De anima und De pallio. 9. Verloren gegangene Schriften. 10. Unechtes. 11. Einzelne Lehrpunkte. 12. Das Urteil der alten Kirche über Tertullian.)	377
§ 82. Cyprian. (1. Das Urteil der Nachwelt. 2. Der Lebenslauf Cyprians. 3. Cyprians Schriften. 4. Abhandlungen. 5. Abhandlungen. Forts. 6. Briefe. 7. Briefe. Forts. 8. Unechte Schriften. 9. Cyprian als Schriftsteller. 10. Cyprian als Theologe.)	442 517
§ 83. Arnobius	517
§ 84. Laktantius. (1. Lebensgang. 2. Die Schrift De opificio Dei. 3. Die Divinae Institutiones. 4. Die Epitome divinarum institutionum und die Schrift De ira Dei. 5. Das Buch De mortibus persecutorum. 6. Das Gedicht De ave Phoenice und andere Gedichte. 7. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. 8. Charakteristik.)	525

Zweites Kapitel.

Die Römer.

§ 85. Hippolytus. (1. Die Überlieferung seiner Schriften. 2. Seine Lebensverhältnisse. 3. Die Philosophumena und andere antihäretische Schriften. 4. Apologetische und dogmatische Schriften. 5. Exegetische Schriften zum Alten Testament. 6. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. 7. Chronographisches und Kirchenrechtliches. 8. Predigten und Oden. 9. Zur Eigenart Hippolyts.)	550 610
§ 86. Das Muratorische Fragment und die alten Evangelienprologe	615
§ 87. Die Pseudoklementinen	626
§ 88. Novatian. (1. Leben. 2. Schriften. 3. De trinitate. 4. De cibis iudaicis.)	636
§ 89. Papstbriefe. (1. Kallistus. 2. Pentianus. 3. Fabianus. 4. Kornelius. 5. Lucius. 6. Stephanus. 7. Sixtus II. 8. Dionysius. 9. Felix. 10. Miltiades)	636

Drittes Kapitel.

Die übrigen Okzidentalen.

§ 90. Kommodian. (1. Lebensverhältnisse. 2. Instructiones. 3. Carmen apologeticum. 4. Kommodian als Dichter und als Theologe.)	647
--	-----

	Seite
§ 91. Viktorinus von Pettau. (1. Leben. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Exegetische Schriften. 4. Die Schrift <i>Adversum omnes haereses</i> .)	657
§ 92. Reticus von Autun	663

Nachtrag.

§ 93. Die ältesten Märtyrerakten von der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts. (1. Vorbemerkung. 2. Martyrium S. Polycarpi. 3. Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices. 4. Acta SS. Iustini et sociorum. 5. Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis. 6. Acta martyrum Scillitanorum [Scillitanorum]. 7. Acta S. Apollonii. 8. Acta SS. Perpetuae et Felicitatis. 9. Acta S. Pionii. 10. Acta S. Cypriani. 11. Acta SS. Mariani, Iacobi et aliorum plurimorum. 12. Acta SS. Montani, Lucii et aliorum. 13. Acta SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii. 14. Acta S. Maximiliani. 15. Acta SS. Marcelli et Cassiani. 16. Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum. 17. Acta S. Felicis. 18. Acta S. Dasii. 19. Acta S. Iulii. 20. Acta S. Titasii. 21. Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum. 22. Acta SS. Maximae, Secundae et Donatillae. 23. Acta S. Crispinae. 24. Acta SS. Agapes, Chioniae, Irenes et aliorum. 25. Acta SS. Philippi et aliorum. 26. Acta S. Irenaei. 27. Acta S. Pollionis. 28. Acta S. Eupli. 29. Acta SS. Phileae et Philoromi. 30. Acta S. Sereni. 31. Acta S. Quirini. 32. Acta S. Theodoti. 33. Acta SS. quadraginta martyrum.)	664
--	-----

Anhang.

§ 94. Jüdische und heidnische Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind. (A. Heidnische Schriften: 1. Die Sextus-Sprüche. 2. Hermes-Schriften. 3. Schriften Senecas. B. Jüdische Schriften: 1. Das Buch Henoch. 2. Die Psalmen Salomos. 3. Die Himmelfahrt des Moses. 4. Die Himmelfahrt des Isaias. 5. Die Testamente der zwölf Patriarchen. 6. Das vierte Buch Esdras. 7. Die Apokalypse Abrahams. 8. Die Apokalypse des Elias. 9. Ein Jeremias-Apokryph. 10. Die Sibyllinischen Bücher. 11. Ein Hystaspes-Buch. 12. Pseudo-Phokylides. 13. Schriften Philos. 14. Schriften des Josephus.)	698
Register	719

Erster Zeitraum.

Vom Ausgang des ersten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt.

Die kirchliche Literatur des dritten Jahrhunderts oder die kirchliche Literatur im Zeitalter der Ent- stehung einer theologischen Wissenschaft.

Erster Teil.

Die Schriftsteller des Orients.

§ 46. Überblick über die Schriftsteller des Orients.

(1. Das neue Entwicklungsstadium der kirchlichen Literatur. 2. Orientalen und Okzidentalern. 3. Die Alexandriner. 4. Die Syro-Palästinenser. 5. Die Kleinasiaten.)

1. Das neue Entwicklungsstadium der kirchlichen Literatur. — Mit der Wende des 2. zum 3. Jahrhundert nimmt die kirchliche Literatur einen machtvollen Aufschwung. Sie setzt sich neue Ziele und sucht sich neue Wege. Und was sie drängt und treibt, ist zunächst und hauptsächlich das gesteigerte Streben nach tieferer Erfassung und wissenschaftlicher Begründung des überlieferten Glaubensgehaltes und in natürlicher Folge eifrigeres Studium der profanen Wissenschaft und erhöhtes Interesse für die Kunstformen der profanen Literatur.

Dieser Entwicklungsgang war vorauszusehen. Die urkirchliche Literatur, im wesentlichen Briefe, welche der Hirtensorge kirchlicher Obern entsprungen waren, zeigte höchste literarische Schlichtheit und weltabgekehrten, wenn man will, kulturfeindlichen Sinn. Die spätere Literatur des 2. Jahrhunderts hatte vorwiegend unter dem Zeichen des Kampfes gestanden. Die Apologeten wandten sich gegen Anfeindungen von heidnischer und jüdischer Seite, die Antihäretiker oder

Polemiker gegen Mißdeutungen kirchlicher Lehrsätze durch den Gnostizismus und den Montanismus. Mochte der Gegenstand des Streites oft nur eng umgrenzt sein, die Verhandlung selbst mußte notwendig weitere Ausblicke eröffnen, prinzipiellere Fragen anregen. Die Apologeten haben bereits über die inneren Beziehungen des Christentums zum Heidentum und zum Judentum sich Rechenschaft zu geben, die Polemiker haben bereits die Erkenntnisquellen des kirchlichen Dogmas oder die Kriterien der geoffenbarten Wahrheit überhaupt herauszustellen versucht. Außer und neben der apologetischen und der polemischen Literatur hatte das 2. Jahrhundert aber auch schon eine innerkirchliche Literatur gezeitigt; dort nur eine Waffe im Kampfe der Kirche mit ihren Feinden, war die Schriftstellerei hier bereits ein Werkzeug friedlicher Arbeit im eigenen Bereiche der Kirche selbst geworden. Diese innerkirchliche Literatur wollte der Belehrung und Erbauung der Gemeinde dienen und stellte insofern die geradlinige Fortsetzung der urkirchlichen Literatur dar, hatte jedoch schon höheren Anforderungen gerecht zu werden, begann schon in die Breite und in die Tiefe zu gehen, streifte schon eine Reihe von Gebieten, welche späteren Zeiten als die Arbeitsfelder der kirchlichen Theologie oder der Glaubenswissenschaft galten.

Der Ausbau einer solchen Theologie fiel dem 3. Jahrhundert zu. Frühere Ansätze gelangen nunmehr zu vollerer Entfaltung. Der in der Natur des Menschengenies selbst begründete Drang nach Erforschung und Ergründung der geoffenbarten Wahrheit regt seine Schwingen. Daß außerdem die Faktoren, welche schon in den zwei ersten Jahrhunderten zu literarischer Betätigung Anlaß gaben, auch fernerhin sich wirksam erweisen, daß namentlich der Kampf, wie die Apologeten und Polemiker ihn führten, nicht verstummen kann, braucht kaum bemerkt zu werden. Der Kampf wird stets die Losung der Kirche bleiben. Der Haß der Welt ist ihr bestes Erbteil.

2. Orientalen und Okzidentalien. — Es lag in der Natur der Verhältnisse, daß auch in diesem neuen Zeitalter der kirchlichen Literatur der griechischen oder der orientalischen Kirche die führende Rolle zufiel. Die lateinische Kirche hatte, von allem andern abgesehen, überhaupt noch nicht reden gelernt. Allerdings hatte in der Reihe der Apologeten des 2. Jahrhunderts auch schon ein Lateiner gestanden, Markus Minneius Felix, der Verfasser des Dialogs Oktavius (§ 26)¹. Doch ward ausdrücklich hervorgehoben, daß seine Eingliederung in diesen Kreis auf fragwürdigen Rücksichten beruhe, seine zeitliche Priorität vor Tertullian ernstern Zweifeln unterliege. Dann aber war dieser Lateiner gleichsam mit ängstlicher Scheu einer Darstellung des spezifischen Gehaltes des Christentums aus dem Wege

¹ Bd 1^o, S. 329 ff.

gegangen; so meisterhaft er die antik-römische Kunstprosa zu handhaben verstand, eine christlich-theologische Terminologie war ihm völlig fremd. Erst Tertullian, der gewaltige Katechet von Karthago, hat durch kühne Umprägung und geniale Ergänzung des antiken Wortschatzes einer lateinischen Theologie die Wege geebnet, indem er ihr eine Sprache schuf. Anders bei den Griechen. Die griechische Philosophie hatte schon den griechischen Apologeten eine mehr oder weniger fertige und feststehende Terminologie, eine Fülle bestimmter und den gebildeten Kreisen geläufiger Begriffe und Begriffsverknüpfungen dargeboten. „Was in den Küstenstädten Kleinasiens und Griechenlands begründet worden, was auf attischem Boden gereift war, was in Alexandrien unter dem Einflusse alttestamentlicher Überlieferung neue Keime getrieben hatte, — es hatte die Form bereitet für den Inhalt der Offenbarung.“¹ Und wie die Griechen die Mittel besaßen, so mußten auch die Griechen, dank ihrer besondern Geistesanlage, sich am lebhaftesten und nachhaltigsten aufgefordert fühlen, die dieser Periode der kirchlichen Literatur gestellte Aufgabe in Angriff zu nehmen. Die Mittel selbst waren ja gleichfalls Errungenschaften griechischen Geistes. Man mag die bleibende Bedeutung und die weltgeschichtliche Mission der griechischen Philosophie noch so hoch werten wollen, man wird als selbstverständlich einräumen müssen, daß diese Philosophie den Stempel griechischer Geistesart und Denkweise und die Färbung griechischer Nationaleigentümlichkeit an sich trägt. Endlich muß es auch begreiflich erscheinen, daß gerade dort die Knospen kirchlicher Wissenschaft aufzubrechen begannen, wo profane Wissenschaft in voller Blüte stand. Leben erzeugt Leben, und Beispiel weckt Nachahmung. Alexandrien, die Zentralstätte weltlicher Geisteskultur, war die natürliche Geburtsstätte kirchlicher Theologie.

Wird den Griechen die bahnbrechende Initiative zuerkannt und deshalb der Vortritt angewiesen, so soll den Lateinern damit keineswegs Unselbständigkeit oder Untätigkeit vorgeworfen werden. Tertullian, der Fahnenträger der Lateiner, ist, wiewohl nicht unberührt von griechischen Einflüssen, doch gewissermaßen die verkörperte Originalität und Urwüchsigkeit und Ungebundenheit. In Tertullians Fußstapfen tretend, aber Takt und Maß haltend, hat auch Cyprian, ganz unabhängig von den Griechen, Großes und Schönes geleistet. Überhaupt darf von einer tiefer gehenden Abhängigkeit der lateinischen von der griechischen oder richtiger der okzidentalischen von der orientalischen Literatur im 3. Jahrhundert nicht die Rede sein. Einmal an das Licht getreten, hat die okzidentalische Literatur alsbald sich kraftvoll

¹ Frhr. v. Hertling in seiner Rede über „Christentum und griechische Philosophie“ auf dem fünften internationalen Kongresse katholischer Gelehrten zu München; s. die Akten dieses Kongresses, München 1901, 67.

entwickelt und sofort auch ihre eigenen Richtungen und Wege eingeschlagen. Gleichsam von Geburt an weisen die orientalische und die okzidentalische Literatur einen sehr charakteristischen Unterschied, um nicht zu sagen Gegensatz auf, einen Unterschied, welcher nicht in der Individualität der einzelnen Autoren, sondern in der nationalen Eigenart des Hellenen und des Römers wurzelt. Die Hellenen bleiben Idealisten, und die Römer bleiben Realisten. Die einen, leicht und beweglich, erheben sich mit Vorliebe in die Regionen der Spekulation und der Dialektik; die andern, ernst und nüchtern, fragen nach dem, was nötig und was nützlich ist. Dort stehen spekulativ-theologische Probleme, der eine Gott und der Sohn Gottes, der Schöpfer und die Schöpfung, der Glaube und das Wissen, im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses; hier bilden praktisch-theologische Fragen, der Mensch und seine Pflichten, der Christ und die Erscheinungsformen heidnischen Lebens, die Kirche und ihre Verfassung, den Mittelpunkt der Erörterung. Es ist derselbe Unterschied, welcher den gesamten Entwicklungsgang der orientalischen und der okzidentalischen Literatur beherrscht hat, weil er eben tiefer gründete und deshalb nachhaltiger einwirkte als der Wechsel der Zeiten und der Personen.

Aus dem Gesagten leitet sich die Berechtigung ab, die Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts in zwei große Gruppen zu gliedern, und um die geschichtliche Stellung und die persönliche Eigenart eines jeden einzelnen Schriftstellers desto schärfer hervortreten zu lassen, soll von allen anderweitigen Einteilungsgründen abgesehen werden. Die Ausdrücke Griechen und Lateiner würden jedoch, wie schon angedeutet, keine entsprechende Kennzeichnung der beiden Gruppen enthalten. Tertullian hat nicht bloß lateinisch, sondern auch griechisch geschrieften, und der hervorragendste Schriftsteller der römischen Kirche im 3. Jahrhundert, Hippolytus, hat sich, soviel wir wissen, ausschließlich der griechischen Sprache bedient. Beide aber, auch Hippolytus, haben ihre römische Nationalität nicht verleugnet. Die Schlagwörter werden deshalb Orientalen und Okzidentalern lauten müssen. Die Orientalen aber sind samt und sonders Griechen. Hierakas, Asket zu Leontopolis im Nildelta, hat um 300 sowohl griechisch wie koptisch geschrieben. Allein alle seine Schriften sind zu Grunde gegangen. Syrische Literaturdenkmäler des 3. Jahrhunderts sind in größerer Zahl bekannt und zum Teil auch noch erhalten. Die meisten derselben haben indessen bereits im ersten Bande eine Stelle gefunden, die Schriften des Gnostikers Bardesanes und seiner Schule bei der gnostischen Literatur (§ 27, 8), die von Eusebius benutzten bzw. in griechischer Übersetzung mitgeteilten „Acta Edessena“ bei den apokryphen Apostelgeschichten (§ 43, 11), die wohl auch in das 3. Jahrhundert fallende syrische Apologie an „Kaiser Antoninus“ bei Melito von Sardes (§ 36, 3, c). Andere syrische Schriften, welche

aus dem Ende des 3. Jahrhunderts stammen oder stammen wollen, dürften sachentsprechender bei der syrischen Literatur des 4. Jahrhunderts berücksichtigt werden.

Die Zahl der Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts ist im Orient nicht groß und im Okzident noch kleiner. Die Erklärung bietet sich von selbst an. Auch über dem 3. Jahrhundert schwebte noch fort und fort das Schwert der Verfolgung, und auch im 3. Jahrhundert war der Besitz literarischer Bildung wenigstens im Okzident — im Orient hat das allgemeine Bildungsniveau höher gestanden — das Vorrecht einer geringen Minderzahl von Christen. Auffälliger ist, daß im Okzident die Ziffer der Autoren in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts nicht, wie man erwarten möchte, wächst, sondern abnimmt. Der Hinweis auf die Verfolgung unter Decius und Valerianus (249—260), welche an Planmäßigkeit und Grausamkeit alle früheren Verfolgungen übertraf und insbesondere gewaltige Lücken in die Reihen des Klerus riß, liegt zwar nahe, dürfte jedoch nicht ausreichen, weil sich schwerlich behaupten lassen wird, daß jene Tage des Schreckens im Okzident mehr Opfer gefordert haben als im Orient. Im Orient aber zeigt die Zahl der Kirchenschriftsteller in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts keinen Rückgang, sondern eine Zunahme, wenn auch die Schaffenskraft und Produktivität der Alexandriner der ersten Hälfte des Jahrhunderts von niemanden mehr erreicht worden ist.

3. Die Alexandriner. — Wenn die Orientalen im folgenden in drei Abteilungen vorgeführt werden: Alexandriner, Syro-Palästinen- und Kleinasien, so ist damit nicht nur das Verbreitungs- oder Herrschaftsgebiet der kirchlichen Literatur im Umkreis des Orients abgesteckt¹, sondern zugleich auch der Gang des Eroberungszuges angedeutet. In Alexandrien hatte das Interesse für die kirchliche Wissenschaft seinen Quellpunkt, von Alexandrien nahm es seinen Weg nach Palästina, und von Palästina ward es nach Kleinasien verpflanzt.

Alexandrien, die Hauptstadt des Ptolemäerreiches, war durch die fortgesetzten Bemühungen des Herrscherhauses zur ersten Stätte gelehrter Bildung erhoben worden. Hier fanden sich die Bildungsmittel der Zeit in einer Fülle wie sonst nirgendwo vereinigt. Hier traten insbesondere auch Griechentum und Judentum in nähere Fühlung

¹ Griechenland scheidet aus. Unter den Apologeten des 2. Jahrhunderts traten auch zwei Philosophen aus Athen auf, Aristides und Athenagoras. Im 3. Jahrhundert hat Griechenland, soviel wir wissen, nicht einen einzigen Kirchenschriftsteller aufzuweisen, man müßte denn als solchen jenen griechischen Ratsherrn Ambrosius gelten lassen wollen, welcher die pseudJustinische „Oratio ad Graecos“ einer so senderbaren Neubearbeitung unterzog. Vgl. Bd 1², S. 231 f. Doch hat Klemens von Alexandrien wahrscheinlich zu Athen das Licht der Welt erblickt.

miteinander, das Judentum eignete sich griechische Formen und griechische Ideen an, und griechische Philosophie, Dichtkunst und Geschichtschreibung empfangen aus den Schriften des Alten Testaments neue Anregungen und neue Stoffe¹. An diesem Zentrum der Wissenschaft war schon sehr früh eine kirchliche Unterrichtsanstalt entstanden (*τῶν πιστῶν ἀνατριχί, ἀδασκαλιῶν τῶν ἱερῶν λόγων*, Eus., Hist. eccl. 5, 10, 1), welche in der Folge gewöhnlich Katechetenschule genannt wurde (vgl. *τῆς κατηχήσεως ἀδασκαλιῶν*, ebd. 6, 3, 3). Ihre Anfänge sind in Dunkel gehüllt. Um 180 erst, als Pantänus an ihrer Spitze stand, tritt sie in das Licht der Geschichte (ebd. 5, 10); sie war aber damals ein schon längst (*ἐξ ἀρχαίων ἔθους*, ebd. 5, 10, 1) vorhandenes Institut. Die Nachricht des Philippus Sidetes, Athenagoras von Athen, der Apologet, sei der erste Vorsteher der Schule gewesen, ist bereits an früherer Stelle, als von Athenagoras die Rede war, als durchaus unzuverlässig bezeichnet worden (§ 22, 4). Ursprünglich wird die Schule wohl in erster Linie für den Katechumenenunterricht bestimmt gewesen, zugleich aber allen Mitgliedern der Christengemeinde offen gestanden und auch Heiden nicht verschlossen geblieben sein. Zur Zeit, da Pantänus die Leitung übernahm, muß sie schon mehr das Gepräge einer christlichen Gelehrten- oder Philosophenschule getragen haben, in welcher das gesamte griechische Wissen zur Behandlung kam und apologetisch-christlichen Zwecken dienstbar gemacht wurde. Pantänus ward durch Klemens, Klemens durch Origenes im Vorsteheramte abgelöst, und unter Origenes (203—231) erreichte die Schule den Höhepunkt ihrer Blüte. „Sehr viele gelehrte Männer wurden durch den überallhin verbreiteten Ruf des Origenes angezogen und kamen, sich persönlich von der Tüchtigkeit dieses Mannes in den heiligen Wissenschaften zu überzeugen. Auch unzählige Häretiker und nicht wenige der ausgezeichnetsten Philosophen hingen ihm mit Eifer an und ließen sich von ihm in der Theologie wie in der heidnischen Philosophie unterweisen“ (Eus., Hist. eccl. 6, 18, 2). Seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts begann der Glanz der Schule zu erbleichen; sie bestand jedoch auch noch im 4. Jahrhundert (ebd. 5, 10, 1).

Gerade für die Tage der Lehrtätigkeit des größten Meisters, Origenes, läßt sich noch ein gewisser Einblick in den Betrieb der Schule oder den Gang des Unterrichts gewinnen, freilich nur auf indirektem Wege. Nachdem Origenes Alexandria hatte verlassen müssen, gründete er zu Cäsarea in Palästina eine neue christliche Philosophenschule, und von der Unterrichtsmethode, welche er zu Cäsarea befolgte, hat ein begeisterter Schüler, Gregor der Wunder-

¹ Vgl. etwa E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3¹, Leipzig 1909, 420 ff.

täter, in seiner Dankesrede an Origenes vom Jahre 238 (c. 7—15) ein anschauliches Bild entworfen. Da nun nicht abzusehen ist, was Origenes veranlaßt haben könnte, in Cäsarea seine zu Alexandrien in langer Praxis erprobten pädagogischen Grundsätze zu ändern, so darf das, was Gregor über die Schule zu Cäsarea berichtet, wohl unbedenklich auf die Schule in Alexandrien übertragen werden. Zu Cäsarea begann Origenes laut Gregor mit Logik und Dialektik und handelte sodann über Physik (im antiken Sinne) mit Einschluß von Mathematik und Astronomie. Diese Disziplinen sollten teils der formalen Schulung der Geister dienen, teils über die wichtigsten Dinge zwischen Himmel und Erde Aufklärung geben. Es folgten Ethik und Theologie. Der Unterricht in der Ethik sollte sich nicht auf Einprägung theologischer Lehrsätze beschränken, sondern sein Hauptziel in der praktischen Durchbildung der Charaktere suchen. Den theologischen Kurs eröffnete die Besprechung der metaphysischen Lehranschauungen früherer Denker und Dichter, und zwar wurden sämtliche Autoren zur Beachtung empfohlen mit alleiniger Ausnahme derjenigen, welche das Dasein Gottes und die Vorsehung leugneten. Den Schluß und die Krone des ganzen Unterrichts bildete der Vortrag der christlichen Theologie im engeren Sinne oder die Erklärung der heiligen Schriften¹.

Diese alexandrinische Katechetenschule fesselt auch das Interesse des Literarhistorikers. Sie hat sich im 3. Jahrhundert zu der hervorragendsten Pflanz- und Pflegeschule kirchlicher Wissenschaft und Literatur aufgeschwungen. Die Leiter dieser Schule waren es, welche wie im Fluge die kirchliche Literatur des Orients einer hohen Stufe der Vollendung entgegenführten. Außer Pantänus, Klemens und Origenes sind namentlich noch Dionysius, Theognostus, Pierius und Petrus zu nennen. Pantänus allerdings hat sich, soviel bekannt, auf mündlichen Unterricht beschränkt. Sein Nachfolger Klemens aber legt Hand an eine große Trilogie „Protrepticus“, „Pädagogus“, „Stromata“, welche eine Brücke vom Heidentum zum Christentum bilden, das heidnische Denken mit dem christlichen Glauben aussöhnen soll. Der dritte und letzte Teil jedoch, die Stromata, denen die wissenschaft-

¹ Brinkmann bemerkte zu der Schilderung Gregors: „Es ist also in allem Wesentlichen derselbe Lehrgang, wie er in den stoischen und platonischen Schulen der Kaiserzeit eingehalten wurde, ja nach Abzug des spezifisch Christlichen dürfte die Übereinstimmung mit dem Unterricht etwa eines Porphyrios so gut wie vollständig sein“ (A. Brinkmann, Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes: Rhein. Museum f. Philol., N. F. 56, 1901, 56). Man beachte nur, daß das spezifisch Christliche, welches hier in Abzug gebracht werden soll, gerade den Kern und Stern des ganzen Lehrplanes darstellt. Über den höheren Schulbetrieb des 4. Jahrhunderts, über welchen wir genauer unterrichtet sind, vgl. etwa G. Ranschen, Das griechisch-römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden antiken Heidentums (Progr.), Bonn 1900, 4^o.

liche Darstellung der christlichen Offenbarungswahrheit vorbehalten war, ergehen und verlieren sich in der Erörterung mannigfacher Vorfagen, indem sie die Lösung der eigentlichen Aufgabe immer wieder hinausschieben. Das Werk wird infolgedessen seinem Programme nicht gerecht. Ob die Schwierigkeiten des Unternehmens die Kräfte des Verfassers überstiegen, ob äußere Umstände störend eingegriffen haben, läßt sich, vorläufig wenigstens, nicht entscheiden. Manche andere, größere und kleinere, in die spekulative wie in die praktische Theologie einschlagende Schriften des Klemens sind nur aus Fragmenten oder auch nur aus Zitaten bekannt. Erhalten blieb eine geistvolle Abhandlung über die sittliche Bedeutung des Reichtums und Besitzes, ein Thema, welches mit solcher Einläßlichkeit und Gründlichkeit nie mehr von einem Kirchenschriftsteller des Altertums behandelt worden ist.

Im Eingang seiner *Stromata* hat Klemens mit erhobener Stimme den Grundsatz proklamiert, daß die Kirche neben dem mündlichen auch dem geschriebenen Worte, neben dem Katecheten auch dem Schriftsteller Raum gewähren müsse. Es gab viele Gegner literarisch-wissenschaftlicher Tätigkeit. Mit Berufung auf Aussprüche des Herrn und des hl. Paulus bezeichneten manche christliche Brüder alle Wissenschaft und Literatur nicht bloß als wertlos, sondern gar als Teufelswerk¹; die Philosophie sei es ja gewesen, welche die Häresien überhaupt und insbesondere auch den Gnostizismus geboren habe. Ein Kern von Wahrheit lag allerdings in den Befürchtungen dieser Gegner. Klemens selbst sollte den Beweis erbringen. Ein zuverlässiger Dolmetsch der kirchlichen Überlieferung ist er nicht gewesen. Einem starken Subjektivismus huldigend und eklektisch zu Werke gehend, hat er sich durch die platonische und die stoische Philosophie auf bedenkliche Abwege führen lassen. Dennoch aber weckte sein Ruf in idealer veranlagten Geistern mächtigen Widerhall. Sein Nachfolger im Katechetenamte, Origenes, hat eine literarische Wirksamkeit entfaltet, welche des Vorgängers Leistungen geradezu in den Schatten stellte.

An Gewandtheit und Schönheit des Ausdruckes hat Origenes Klemens nicht zu erreichen vermocht; er übertraf ihn aber bei weitem an Vielseitigkeit oder Universalität der Begabung, an Tiefe der Spekulation und Konsequenz der Logik, an Arbeitskraft und Fruchtbarkeit. Dieser „Mann von Stahl“ (*ὀψαύτως*) hat eine bis dahin in der Geschichte der kirchlichen Literatur unerhörte Leistungsfähigkeit bekundet und hat zugleich mit wahrhaft königlicher Machtvollkommenheit die entlegensten Gebiete beherrscht. Er hat zuerst ein einheitliches und umfassendes philosophisch-theologisches Lehrsystem aufgeführt,

¹ Vgl. Bd 1², S. 75.

hat eine Bibelwissenschaft ins Leben gerufen, hat eine lange Reihe apologetischer und polemischer, dogmatischer und asketischer Fragen und Gegenstände in besondern Monographien bearbeitet. Er ist in einer Person der trockenste und nüchternste Textkritiker und der kraft- und lebensvollste Homilet. Er ist der Verfasser der Hexapla, und er ist der erste bedeutende Vertreter der Predigtliteratur. Er hat überhaupt, selbständig und schöpferisch, schon fast alle jene einzelnen Felder angebaut, in welche später die theologische Wissenschaft sich verzweigen sollte.

Aber auch Origenes ist der großen Aufgabe, welche er von Klemens übernahm, nicht gewachsen gewesen. Er forderte bereits als Katechet zu Alexandrien durch heterodoxe Lehren das Einschreiten der Bischöfe Demetrios und Heraklas heraus. Freilich hatte er die wissenschaftliche Begründung der Lehrtradition der Kirche auf seine Fahne geschrieben: gerade der falschen Gnosis sollte sein Werk „De principiis“ vollends den Todesstoß geben. Allein er hatte, ähnlich wie Klemens, über dem idealen Wahrheitsgehalte der neuen Religion die positiven Grundtatsachen des Christentums vielfach außer acht gelassen, wesentliche Inhaltsmomente des traditionellen Glaubens völlig preisgegeben und an ihrer Statt platonische und gnostische Philosopheme mit einem christlichen Firnis überzogen, in der Theorie wie in der Praxis hermeneutische Prinzipien verfochten, welche die Autorität der heiligen Schriften selbst in Frage stellten und dem Worte Gottes Lügen und Blasphemien aufbürdeten. So kam es, daß der Name Origenes ein Zeichen des Widerspruches wurde, nicht erst in den Tagen der „origenistischen Streitigkeiten“, sondern schon im Laufe des 3. Jahrhunderts. Seine einzigartigen Verdienste aber haben auch die Antiorigenisten, wenigstens die Einsichtigeren unter ihnen, nicht verkannt. Es waren seine Ideale, welche auch sie guthießen und hochhielten, wengleich sie dieselben auf andern Wegen erreicht wissen wollten. Seine Tätigkeit ist in der Tat nicht nur von lauderen Motiven getragen worden, sondern im vollsten Sinne des Wortes epochemachend gewesen. Von seiner Lehrkanzel aus hat sich ein Strom frischen Lebens durch den ganzen christlichen Orient ergossen, bis hinein in das weltentlegene Pontus, wo Gregor der Wundertäter wirkte. In der Nähe der Heimat des Wundertäters, in einer Siedelei am Irisflusse, haben Basilus d. Gr. und Gregor von Nazianz um 358 schriftliche Satzungen für das Leben der Mönche ausgearbeitet und zugleich eine Auswahl des Schönsten aus den Werken des Origenes, „Origenis Philocalia“, zusammengestellt.

Die späteren Alexandriner, wie sie vorhin namhaft gemacht wurden, beginnen schon in zwei Lager auseinanderzugehen, Origenisten und Antiorigenisten. Dionysius, vom Katheder des Katecheten auf den Bischofsthron von Alexandrien berufen, ist vorwiegend ein Mann

der Tat gewesen, welcher vor allem den praktischen Fragen der Zeit sein Interesse widmete und auch seine Feder in den Dienst praktischer Zwecke stellte. Theognostus, Pierius und Petrus haben sich mehr mit wissenschaftlicher Theologie befaßt, und während Theognostus und Pierius eine stark origenistisch gefärbte Dogmatik vertraten, hat Petrus an dem Lehrsystem des Origenes eine scharfe Kritik geübt. Theognostus hat noch einmal, unter dem Titel „Hypotyposen“, ein umfassendes, sieben Bücher zählendes Lehrbuch der christlichen Glaubenswissenschaft veröffentlicht, welches im großen und ganzen die Bahnen der vier Bücher des Origenes „De principiis“ einschlug, in formeller Hinsicht, an Systematik der Gliederung, diesen Büchern, wie es scheint, überlegen war. Pierius hat, soviel bekannt, nur Predigten hinterlassen, aber seiner Predigten wegen den Namen „Origenes der Jüngere“ erhalten. Petrus hingegen, wie Dionysius vom Katecheten zum Bischof aufgestiegen, hat in einer größeren Schrift über oder gegen die Präexistenz der Seele und wahrscheinlich auch noch in andern Abhandlungen fundamentale Sätze der Dogmatik des Origenes bekämpft. Doch liegen von allen drei Autoren nur noch Fragmente vor. Einige weitere alexandrinische oder ägyptische Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts dürfen an dieser Stelle übergangen werden.

Über die alexandrinische Katechetenschule handeln H. E. F. Guerike, *De schola quae Alexandriae floruit catechetica*, 2 partes. Halis Sax. 1824 bis 1825, 8°. C. F. W. Hasselbach, *De schola quae Alexandriae floruit catechetica*, 2 partes. Stettin. 1826—1839, 8°. E. R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre* 1, Bonn 1842, 57—83: „Die katechetische Schule“. Ch. Kingsley, *Alexandria and her Schools*, Cambridge 1854, 8°. Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria. Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886 or the foundation of the late Rev. John Bampton*, Oxford 1886, 8°. Reprinted with some additions and corrections by F. E. Brightman, Oxford 1913. F. Vigouroux, *Les écoles exégétiques chrétiennes aux premiers siècles de l'église. I. Ecole exégétique d'Alexandrie. II. Ecole exégétique d'Antioche: Revue Biblique* 1, 1892, 53—64. J. B. Heard, *Alexandrian and Carthaginian theology contrasted. The Hulsean lectures 1892—1893*, Edinburgh 1893, 8°. F. Lehmann, *Die Katechetenschule zu Alexandria kritisch beleuchtet*, Leipzig 1896, 8°. Lehmanns Schrift ist von den Kritikern übereinstimmend als eine wertlose Kompilation bezeichnet worden.

4. Die Syro-Palästinenser. — Von Alexandrien aus nahm, wie gesagt, der Sinn für wissenschaftliche Arbeit seinen Weg nach Palästina. Schon im 2. Jahrhundert standen die palästinensische und die alexandrinische Kirche in regem Verkehr und brieflichem Austausch. Zur Zeit des Papstes Viktor I (189—198/199) hat eine palästinensische Synode unter dem Vorsitze der Bischöfe Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem ein Schreiben an die römische Gemeinde gerichtet, welches sich gegen die quartadecimanische Osterfestpraxis

der Kleinasien aussprach und mit folgenden Worten schloß: „Wir tun euch aber zu wissen, daß man auch in Alexandrien an demselben Tage wie bei uns das Pascha feiert; wir schicken ihnen nämlich Briefe und sie schicken uns Briefe, so daß wir übereinstimmend und gleichzeitig den heiligen Tag begehen“ (bei Eus., Hist. eccl. 5, 25). Im 3. Jahrhundert haben sich diese Beziehungen nur noch lebhafter gestaltet. Alexander, welcher in Alexandrien zu den Füßen der Katecheten Pantänus und Klemens gesessen hatte, ward, nachdem er, wie es scheint, nur kurze Zeit Bischof in Kappadozien gewesen (ebd. 6, 11, 1—2), um 212 zum Mitbischof (Koadjutor) des alten Bischofs Narcissus von Jerusalem und bald nachher zum Nachfolger des Narcissus bestellt und lebte und wirkte als Bischof von Jerusalem bis zu seinem glorreichen Martyrium unter Kaiser Decius im Jahre 250 (ebd. 6, 39, 2—3). Sein Interesse für kirchliche Wissenschaft hat er vor allem dadurch bekundet, daß er in Jerusalem den Grund zu einer theologischen Bibliothek legte (ebd. 6, 20, 1), der ältesten christlichen Bibliothek, deren Entstehungszeit sich noch feststellen läßt. Eusebius hat, wie er selbst bemerkt (ebd.), die Schätze dieser Bibliothek für seine Kirchengeschichte fleißig ausgebeutet. Über den ursprünglichen Bestand und die weiteren Geschehnisse derselben liegen jedoch keine Nachrichten mehr vor. Um 232 suchte Origenes bei seinen Freunden in Palästina, den Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea, eine neue Heimat. Zu Cäsarea eröffnete er eine theologische Schule, welche vielleicht noch ausgesprochener als die Schule zu Alexandrien den Charakter einer Gelehrtschule besaß. Über den Unterrichtsgang hörten wir vorhin bereits (Abs. 3) Gregor den Wundertäter Bericht erstatten.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ward die Schule zu Cäsarea durch den gelehrten Presbyter Pamphilus von Cäsarea, den väterlichen Freund des Kirchenhistorikers Eusebius, wieder ins Leben gerufen. Pamphilus pflegt auch als der Gründer der berühmten Bibliothek von Cäsarea bezeichnet zu werden, der umfangreichsten und wertvollsten Büchersammlung des ganzen christlichen Altertums. Die Anfänge dieser Sammlung gehen indessen ohne Zweifel auf Origenes zurück; Hieronymus spricht ausdrücklich von der „bibliotheca Origenis et Pamphili“ (De vir. ill. 113), und die Schule des Origenes konnte einer Büchersammlung kaum entbehren. Pamphilus aber hat die Sammlung bedeutend vergrößert, indem er von allen Seiten her Abschriften von Werken des Origenes und vieler anderer Kirchenschriftsteller zu gewinnen suchte (Eus., Hist. eccl. 6. 32, 3; vgl. Hier., Ep. 34, ad Marcellam, 1). Ein genaues Verzeichnis des Handschriftenbestandes, welches Eusebius seiner Vita S. Pamphili einverleibt hatte (Eus. a. a. O.), ist mit dieser Vita zu Grunde gegangen. Aus der Bibliothek zu Cäsarea mögen wohl die meisten

jener Quellenberichte geschöpft sein, welche der Kirchengeschichte Eusebs einen unvergänglichen Wert sichern. Hieronymus weist selbst häufig darauf hin, daß die Bibliothek zu Cäsarea ihm wichtiges Material lieferte (vgl. Ep. 34, 1; De vir. ill. 3 75 al.). Hieronymus verdanken wir auch die interessante Nachricht von der Erneuerung der Bibliothek in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Zwei Nachfolger Eusebs auf dem Bischofsthule von Cäsarea, Acacius (340—366) und Euzoïus (376—379), ließen die zum Teil bereits beschädigten Bücher nach dem Ausdrucke des hl. Hieronymus „in membranis instaurare“ (Ep. 34, 1; De vir. ill. 113), d. h. aus Papyrusrollen umschreiben in Pergamentbände¹. Mit Hieronymus verstummt aber auch die Geschichte der Bibliothek. Zum letzten Male wird sie von Isidor von Sevilla (Etymol. 6, 6) erwähnt, welcher die von Pamphilus gesammelten „volumina“ auf etwa 30 000 schätzt, eine Zahl, welche freilich auf sich beruhen muß, weil Isidor kaum in der Lage sein konnte, Genaueres in Erfahrung zu bringen. Wann die Bibliothek untergegangen ist, steht dahin. Soviel bekannt, ist keiner ihrer Pergamentbände erhalten geblieben. Wohl aber liegen auch heute noch Kopien cäsarensischer Manuskripte vor, insbesondere in Bibelhandschriften.

Alexander, der Stifter der theologischen Bibliothek zu Jerusalem, hat, soweit unsere Kenntniss reicht, nur Briefe geschrieben. Pamphilus, der Neubegründer der Bibliothek zu Cäsarea, ergriff noch im Kerker, dem Märtyrertod entgegensehend, die Feder zu einer großen „Apologie für Origenes“, um die Theologie des Alexandriners gegen die vielfachen Anklagen auf Heterodoxie zu verteidigen. Julius Afrikanus, welcher in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu Emmaus-Nikopolis lebte, war ein Kirchenschriftsteller sui generis, ein zu Alexandrien gebildeter und mit Origenes korrespondierender Theologe und ein an Königshöfen verkehrender und mit Prinzen auf die Jagd gehender Weltmann. In Briefen hat er sich als einen sehr selbständigen und scharfsinnigen Bibelkritiker erprobt. Sein bedeutendstes Werk, eine Weltchronik, welche die jüdische und christliche Überlieferung mit den Traditionen der heidnischen Völker auszugleichen suchte, ist von unberechenbarem Einfluß auf die spätere

¹ Eine merkwürdige Illustration zu dieser Nachricht bietet codex Vindobonensis theol. gr. 29, saec. XI. Dem Inhaltsverzeichnis dieser Handschrift ist die Notiz beigegeben: *Εὐζοῖος ἐπίσκοπος ἐν σοματίοις ἀνευρώσατο*, „Bischof Euzoïus hat sie (die in dem Inhaltsverzeichnis aufgeführten Bücher) in Bänden erneuern lassen“. *Ἐν σοματίοις ἀνευρώσθαι* ist dasselbe wie „in membranis instaurare“ (vgl. die griechische Übersetzung des Schriftstellerkataloges des hl. Hieronymus). Die Wiener Handschrift geht auf eine Vorlage aus der Schreiberschule des Euzoïus zurück, wengleich sich nicht sagen läßt, wie viele Mittelglieder zwischen beiden liegen. Siehe L. Cohn, Philonis Alex. libellus de officio mundi, Vratislav. 1889, Proleg. 1 sqq; Cohn et Wendland, Philonis Alex. opp. vol. 1, Berolini 1896, Proleg. III xxxvii.

Geschichtschreibung der griechischen Kirche geworden. Ein anderes großes Werk, „Stickereien“ betitelt, eine Realenzyklopädie über Naturwissenschaften, Medizin und anderes, greift in die Profanliteratur hinein.

Im weiteren Verlaufe des 3. Jahrhunderts hat Syrien der Kirche hervorragende Schriftsteller geschenkt. Der große Dialog „De recta in Deum fide“ gegen die Gnostiker muß in oder bei Antiochien entstanden sein. Der unbekannt Verfasser pflegt für einen Verehrer und Anhänger des Origenes gehalten zu werden, weil er dem Helden seines Dialogs, dem sieghaften Verteidiger des Glaubens der Kirche, den Namen Adamantius gab, den Beinamen des Origenes. Zutreffender wird indessen der Verfasser als ein Gegner des Alexandriner bezeichnet, insofern er den Spuren des Antiorigenisten Methodius von Olympus folgend sich gegen die origenistische Auferstehungslehre wendet, während er den Namen Adamantius lediglich seiner etymologischen Bedeutung wegen gewählt haben dürfte. Zu Antiochien lebte auch der Presbyter und Märtyrer Lucian, welcher auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft eine einschneidende und erfolgreiche Tätigkeit entfaltete. Lucian stand an der Wiege der sog. antiochenischen Exegetenschule, welche die ausschweifende Allegorese des Origenes und der Alexandriner überhaupt als willkürliche Spielerei verurteilte und mit allem Nachdruck auf eine möglichst objektive, historisch-grammatische Würdigung des biblischen Wortlautes drang. Im 4. und 5. Jahrhundert ist diese Schule oder Richtung zu hoher Blüte gelangt; aus ihrer Mitte sind die größten Exegeten des Altertums hervorgegangen. Andererseits aber hat Lucian auch wieder eine große Schuld auf sich geladen. Er hat bis an sein Ende eine streng subordinatianische Christologie verfochten und ist dadurch der eigentliche Vater des Arianismus, der Arius vor Arius, geworden. Die ältesten literarischen Vorkämpfer des Arianismus haben sich selbst Syllukianisten, Angehörige der Schule Lucians, genannt.

Über die alten Bibliotheken Palästinas handelt namentlich A. Ehrhard, Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem. Ein Beitrag zur griechischen Paläographie: Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. 5, 1891, 217—265 329—331 383—384; 6, 1892, 339—365. Vgl. Ehrhard, Der alte Bestand der griechischen Patriarchalbibliothek von Jerusalem: Zentralblatt f. Bibliothekswesen 9, 1892, 441—459. Über die Bibliothek zu Cäsarea vgl. auch die Bemerkungen Preuschens bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1893, 543—545.

5. Die Kleinasiaten. — Die Syro-Palästinenser würde man nach dem Gesagten gleichfalls in zwei Gruppen scheiden können: Origenesfreunde und Origenesgegner. Und ganz ähnlich verhält es sich schließlich auch mit den Kleinasiaten. Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien brachte Origenes keine geringere Hochschätzung entgegen als Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea in Palästina. Er begnügte sich nicht damit, „zum Nutzen

seiner Gemeinden“ Origenes von Palästina nach Kappadozien zu berufen, sondern kam auch selbst, wiewohl schon Bischof und nicht mehr jung an Jahren, nach Palästina zu Origenes, „um sich in den göttlichen Wissenschaften zu vervollkommen“ (Eus., Hist. eccl. 6, 27). Gregor der Wundertäter, Bischof von Neocäsarea in Pontus; hat als zwanzigjähriger Jüngling zu Cäsarea in Palästina den Vorträgen des Origenes gelauscht und in seiner schon erwähnten Dankesrede an Origenes der glühendsten Begeisterung für den alexandrinischen Meister Ausdruck gegeben. Von Firmilian besitzen wir noch ein umfangreiches Schreiben an Cyprian von Karthago über den abendländischen Ketzertaufstreit. Gregor der Wundertäter hat in späteren Jahren, als vielbeanspruchter Seelsorger, noch mehrere Schriften herausgegeben, Schriften indessen, welche vornehmlich praktische Tendenzen verfolgten und keinen Anlaß boten, für oder gegen Origenes Partei zu ergreifen oder auf die umstrittenen Punkte der origenistischen Theologie einzugehen.

Der namhafteste Schriftsteller Kleinasiens im 3. Jahrhundert ist Bischof Methodius von Olympus in Lykien geworden, und er hat in leuchtenden Lettern seinen Arbeiten den Wahlspruch aufgedrückt: Weg von Origenes, zurück zur Tradition! Er ist der kleinasiatische Petrus von Alexandrien. In seinem großen Dialoge über die Auferstehung verteidigt er gegen Origenes die kirchliche Lehre von der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe, in besondern Streitschriften wendet er sich gegen die These des Origenes von der Ewigkeit der Welt sowie gegen die Homilie des Origenes über die Hexe von Endor (1 Kg 28), und vermutlich ist auch noch bei andern Gelegenheiten sein Endzweck dahin gegangen, den Neuerungen des Origenismus gegenüber die Überlieferung der Vorzeit wieder zur Geltung zu bringen. Nicht wenige Früchte seiner fleißigen und geschickten Feder sind dem Untergange anheimgefallen oder nur in einer unzulänglichen slavischen Übersetzung erhalten geblieben.

Es ergibt sich, daß in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts Origenes gewissermaßen im Mittelpunkte der kirchlich-wissenschaftlichen Literatur des Orients steht.

§ 47. Kennzeichnung der Schriftstellerei der Orientalen nach Inhalt und Form.

(1. Profanes. 2. Apologetik. 3. Polemik. 4. Biblische Theologie. 5. Historische Theologie. 6. Systematische Theologie. 7. Erbauungsliteratur. 8. Kirchenrechtliches. 9. Tagesfragen. 10. Poesie.)

1. Profanes. — Nachdem in Kürze wenigstens die bedeutenderen Persönlichkeiten der christlichen Literaturgeschichte des 3. Jahrhunderts aufgeführt worden, sollen die Themata und die Formen ihrer

Schriften etwas näher beleuchtet werden. Daß sozusagen alle diese Schriften theologischen Charakters sind, ward vorhin schon, wenn auch nicht ausdrücklich hervorgehoben, so doch stillschweigend vorausgesetzt. Schriften profanen Gegenstandes bilden seltene Ausnahmen. Erst seit dem 4. Jahrhundert sind die Christen auf dem Gebiete der sog. schönen Literatur und der Profanwissenschaft in Wettbewerb mit den Heiden getreten.

Julius Afrikanus, der palästinensische Laientheologe, ist Verfasser eines umfangreichen, Kaiser Alexander Severus gewidmeten Werkes, welches nach Ausweis der noch erübrigenden Fragmente eine Art von Realenzyklopädie der angewandten Naturkunde darstellte und sich in erster Linie mit Medizin und Magie befaßte. Der Titel lautete *Κεστοί*, „Stickereien“, oder vielleicht *Κεστοί ἢ Παράδοξα*, „Stickereien oder Merkwürdigkeiten“¹. Es kam nicht wenig vor, was bei einem christlichen Autor so merkwürdig, ja befremdend war, daß die Meinung vertreten werden konnte, das Werk müsse Afrikanus unterschoben, müsse heidnischer Herkunft sein.

Anatolius, Professor der Philosophie zu Alexandrien und später Bischof von Laodicea in Syrien, schrieb außer theologischen Abhandlungen „Arithmetische Institutionen“ in zehn Büchern. Jedenfalls war er zur Zeit der Abfassung dieses Werkes noch Professor. Aber Christ muß er nach der Darstellung bei Eusebius (Hist. eccl. 7, 32, 6 ff) damals wohl auch schon gewesen sein.

Eine gewisse profane Farbe trägt endlich auch die schon mehrmals genannte Dankesrede zur Schau, welche der junge Gregor der Wundertäter beim Abschluß seines philosophisch-theologischen Studiums vor einem sehr gewählten Publikum an seinen Lehrer Origenes richtete. Dieser *παρηγορητικὸς ἐξηγησιάζας*, wie Hieronymus (De vir. ill. 65) sich ausdrückt, ist einem allgemein menschlichen, nicht spezifisch christlichen Motiv entsprungen und ist ganz und gar nach den Regeln profaner Rhetorik ausgearbeitet. Er ist der erste christliche Panegyrikus, von welchem wir Kunde haben.

2. Apologetik. — Eine Übersicht über die theologische Schriftstellerei der Orientalen des 3. Jahrhunderts wird am passendsten von

¹ Der Titel *Κεστοί* scheint sonst selten gewesen zu sein. Miscellanwerke, welche möglichst viel Interessantes zusammenfaßten, Vorläufer unserer Konversationslexika, gab es in der Kaiserzeit wie Sand am Meere, und die Titel zeigten eine bunte Mannigfaltigkeit. Aulus Gellius, ein Zeitgenosse des Julius Afrikanus, erstattet in der Vorrede seiner „Attischen Nächte“, auch einer Schrift sehr vermischten Inhalts, ausführlicheren Bericht über die „festivitates inscriptionum, quas plerique alii utrinque linguae scriptores in id genus libris fecerunt“ (A. Gell., Noctes Att., ed. C. Hosius, Lipsiae 1903, 2). Vgl. auch die diesbezügliche Notiz bei Klemens von Alexandrien, Strom. 6, 1, 2. Der Titel *Κεστοί* wird weder bei Gellius noch bei Klemens erwähnt. Er berührt sich jedoch nahe mit dem bei Gellius erwähnten und von Klemens gebrauchten Titel *Στοματεῖς*, „Teppiche“.

dem Literaturzweige ausgehen, welcher im 2. Jahrhundert zu besonderer Blüte gelangte. Apologien des Christentums zur Abwehr heidnischer und jüdischer Angriffe zeitigte das 2. Jahrhundert in reicher Fülle. Die antijüdischen Apologien, verhältnismäßig gering an Zahl, erschienen in dem Gewande des Dialoges. Die antiheidnischen Apologien ließen sich der äußeren Anlage und Einkleidung nach in drei Gruppen gliedern. Die einen wandten sich in Form von Schutz- und Beschwerdeschriften an das Oberhaupt des römischen Reiches selbst; andere waren an die Gesamtheit der hellenisch gebildeten Heiden gerichtet und traten als Ansprachen oder Mahnreden auf; andere endlich wollten in mehr privater Weise auf die Zweifel und Bedenken einzelner, dem jedesmaligen Verfasser nahestehender Heiden Antwort geben¹.

Also drei Gruppen antiheidnischer Apologien. Und auf dem Gange durch den Orient des 3. Jahrhunderts werden uns überhaupt nur drei Schriften begegnen, welche inhaltlich diesen Apologien des 2. Jahrhunderts an die Seite gestellt werden können: der Protrepticus des Klemens von Alexandrien, des Origenes Werk gegen Celsus und des Methodius Werk gegen Porphyrius. Diese drei Schriften aber verdanken, was nicht außer acht zu lassen ist, ihren Ursprung ganz speziellen Anlässen. Die zwei letzten kehren sich gegen einen bestimmten literarischen Angriff. Origenes folgt Schritt für Schritt und Satz für Satz der Gedankenspur des „Wahrheitsgemäßen Beweises“ des Celsus; das Werk des Methodius ist verloren gegangen und nicht näher bekannt, laut den Zeugnissen des Altertums aber der Widerlegung der 15 Bücher des Porphyrius „Wider die Christen“ gewidmet gewesen. Diese beiden Apologeten wollen besonders hervorragenden und gefährlichen Gegnern die Waffen entwenden. Der Protrepticus des Klemens endlich ist bedingt und getragen durch die Idee des größeren Ganzen, dessen erstes Glied er bildet, einer stufenweisen Einführung des Heiden in ein neues Leben. Das Endziel des Weges, welchen der Zögling zurückzulegen hat, ist die Höhe wahrer, christlicher Gnosis. An erster Stelle aber gilt es, und diesem Zwecke dient der Protrepticus, den Leser von dem heidnischen Götzendienste abzuziehen und damit einer weiteren Ausbildung erst zugänglich zu machen. Nach Form und Inhalt jedoch läßt dieser Protrepticus sich allerdings als eine antiheidnische Apologie nach altem Muster bezeichnen und in jene zweite Gruppe der früher besprochenen Apologien einreihen. Der Titel *Προτρεπτικός*, „Mahnrede“, ist insofern beachtenswert, als er in der christlichen Literatur hier zum ersten Male auftaucht, in der klassischen Literatur aber zur Bezeichnung einer eigenen Gattung von Schriften sehr gebräuchlich war². Gerade

¹ Näheres Bd 1², S. 175 f.

² Vgl. P. Hartlich, De Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Lipsiae 1889 (Leipziger Studien zur klassischen Philologie 11, 1889, 207

Klemens hat, wie wir noch hören werden, mehrere neue Titel aus der klassischen in die christliche Literatur eingeführt.

Nun sind freilich zwei Einschränkungen beizufügen. Erstens sind an früherer Stelle, bei Justin dem Märtyrer, drei Schriften zur Sprache gekommen, welche in der handschriftlichen Überlieferung Justins Namen tragen, während ihre wirklichen Entstehungsverhältnisse zweifelhaft und bestritten sind: „Oratio ad Graecos“, „Cohortatio ad Graecos“, „De monarchia“. Alle drei — die erste ist indessen nur ein Aufsatz von fünf Kapiteln und die letzte ein solcher von sechs Kapiteln — sind Apologien vom Fleisch und Blut der Apologien des 2. Jahrhunderts, und die zwei letzten, „Cohortatio ad Graecos“ und „De monarchia“, dürften der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehören und dem Orient entstammen¹. Zweitens will vielleicht berücksichtigt sein, was übrigens von vornherein zu erwarten ist, daß der Orient des 3. Jahrhunderts auch andere Schriften hervorgebracht hat, welche apologetische Tendenzen verfolgten. Die Stromata des Klemens von Alexandrien, der letzte, unvollendet gebliebene Teil der großen Trilogie, schlagen auch gerne apologetische Gedankengänge ein. Zwei Schriften Gregors des Wundertäters, der Dialog über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes und die nur aus einem Referate bei Basilius d. Gr. bekannte Disputation mit Älianus, beschäftigen sich mit der Entkräftigung heidnischer Einwürfe gegen die christliche Gottes- und Trinitätslehre. Dionysius von Alexandrien unterzieht in seinen Büchern „Über die Natur“ den auf der Atomistik Demokrits und Epikurs beruhenden Materialismus einer vernichtenden Kritik und rechtfertigt durch Darlegung der „Werke der allweisen Vorsehung“ die christliche Anschauung von der Erschaffung und Erhaltung der Welt. Als Parallelen zu den Apologien des 2. Jahrhunderts können aber diese Schriften, schon ihrer eng umgrenzten Zweckbeziehung wegen, nicht betrachtet werden. Notiert mag sein, daß Gregor der Wundertäter Verhandlungen zwischen Christen und Heiden in das Gewand des Dialoges hüllt.

Auf alle Fälle ergibt sich demnach für den Orient des 3. Jahrhunderts ein sehr bedeutender Rückgang der antiheidnischen Apo-

bis 336), 209: „Liberum enim genus apud Graecos exstitisse, cui nomen προτροπεπαιχοί inditum est, artificiose excultum multisque tractatum, hodie nemo negabit“; 235: „Exhertantur autem philosophorum προτροπεπαιχοί simul προς ἀρετήν et προς εὐλοσοφίαν“; 332: „Et Clemens Alexandrinus eum in libris suis edendis veterum philosophorum rationem sequi vellet, protreptico suo eum locum dedit, quem habet apud Philonem.“ — In der Hinterlassenschaft des Origenes steht eine Schrift *Εἰς μαρτύριον προτροπεπαιχός*. „Ermunterung zum Martyrium“. Ob jedoch dieser handschriftliche Titel auf den Verfasser selbst zurückgeführt werden darf, erscheint sehr zweifelhaft.

¹ Siehe Bd I², S. 231 ff.

logie. Die äußeren Verhältnisse, an welche die Apologien des 2. Jahrhunderts anknüpften, haben im Verlauf des 3. Jahrhunderts durchaus keinen wesentlichen Umschwung erfahren, und in der okzidentalischen Kirche haben sich diese Verhältnisse im 3. Jahrhundert als einen ergiebigen Boden für Apologien mannigfacher Art erwiesen. Vielleicht hat die Erkenntnis, daß mit solchen Mitteln eine Besserung der allgemeinen Lage der Christen doch nicht zu erzielen sei, den Orient in stummer Resignation auf weitere Versuche verzichten lassen. Dem andern Zwecke apologetischer Schriften, den Verfolgten selbst Halt und Trost zu gewähren — denn wenn sich die Apologeten auch durchwegs an eine heidnische Adresse wandten, Leser haben sie doch von Anfang an zumeist in christlichen Kreisen gesucht und gefunden —, mochten die Apologien des 2. Jahrhunderts immer noch in ausreichender Weise entgegenkommen.

Ein gewisses Gefühl der Armut jedoch hat den Orient selbst beschlichen. Er hat eine Anleihe gemacht beim Okzident. Schon zu Anfang des 3. Jahrhunderts, wie es scheint, ist im Orient, vielleicht in Palästina, die gewaltigste Apologie des Okzidents, Tertullians „*Apologeticum*“, aus dem Lateinischen in das Griechische übersetzt worden. Die Tatsache ist deshalb sehr bemerkenswert, weil sonst vielmehr die Okzidentalen es waren, welche Schriften der Orientalen herüberzunehmen pflegten. Außer dem Werke Tertullians haben aus der ganzen okzidentalischen Literatur der drei ersten Jahrhunderte, soweit ich sehe, nur einige Märtyrerakten (*Acta martyrum Scilitanorum*, *Acta SS. Perpetuae et Felicitatis*), einige Briefe Cyprians (Ep. 64 ad Fidum, Ep. 71 ad Quintum) sowie die unter den Abhandlungen Cyprians stehenden „*Sententiae episcoporum numero 87 de haereticis baptizandis*“ die Ehre gehabt, aus dem Lateinischen ins Griechische übertragen zu werden.

Ganz ähnlich wie mit der antiheldnischen verhält es sich übrigens auch mit der antijüdischen Apologie. Das 2. Jahrhundert hat Aristons Streitrede zwischen Jason und Papiskus und Justins des Märtyrers großen Dialog mit Tryphon vorzuweisen, während im 3. Jahrhundert aus dem Orient nur von einer Disputation des Origenes mit gelehrten Juden verlantet, welche wahrscheinlich von Stenographen nachgeschrieben, aber wohl nicht von Origenes selbst förmlich herausgegeben wurde¹. Auch hier bleibt also der Orient des 3. Jahrhunderts hinter dem Orient des 2. Jahrhunderts zurück und läßt sich von dem Okzident des 3. Jahrhunderts weit überflügeln.

¹ Die Behauptung Conybeares, der von ihm zuerst edierte antijüdische Dialog zwischen Athanasius von Alexandrien und dem Juden Zachäus habe um 300 seine gegenwärtige Gestalt erhalten, ist sehr schwach begründet. Siehe Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 53 f.

3. Polemik. — Die polemische Literatur des 2. Jahrhunderts entsprang dem Kampfe der Kirche mit dem Gnostizismus und dem Montanismus. Die Tage des Montanismus waren im Orient, seiner Heimat, verhältnismäßig schnell gezählt. Ein neues Leben im Okzident, auch nicht von sehr langer Dauer, verdankte derselbe in erster Linie Tertullian. In der orientalischen Literatur des 3. Jahrhunderts spielt der Montanismus keine Rolle mehr. Klemens von Alexandrien hatte einen Traktat „Über die Prophetie“ in Aussicht genommen, welcher gnostische und zugleich montanistische Irrtümer bekämpfen sollte.

Der Gnostizismus aber war auch im 3. Jahrhundert noch eine Macht, welche unter Umständen neue Gefahren hätte heraufbeschwören können. In dem Bestreben, dem Gnostizismus seinen Einfluß zu entreißen, haben Orient und Okzident gewetteifert. Beiläufige Polemik gegen diesen oder jenen Gnostiker zieht sich sozusagen durch sämtliche Schriften des Klemens von Alexandrien sowohl wie des Origenes. Namentlich das erste Buch des *Paedagogus* des Klemens sowie das dritte und vierte Buch seiner *Stromata* sind stark antignostisch gefärbt. Die „*Excerpta ex Theodoto*“ und die „*Eclogae propheticae*“, welche in den Handschriften auf die *Stromata* folgen, sind allem Anscheine nach Exzerpte aus gnostischen, insbesondere valentinianischen Schriften, welche Klemens später zum Ausgangspunkte polemischer Erörterungen zu machen gedachte. Den Plan, in einem besonderen Traktate „Über die Seele“ gegen die Basilidianer und die Marcioniten Stellung zu nehmen, hat Klemens auch nicht mehr zur Ausführung bringen können. Origenes hatte mit dem Valentinianer Kandidus eine Disputation über den Ursprung des Sohnes aus dem Vater und über die Möglichkeit einer Bekehrung des Teufels. Unter den Schriften gegen Menander oder dessen Schüler, gegen Basilides und Isidorus, gegen Hermogenes und manche andere Gnostiker, welche Origenes nach Theodoret von Cyrus verfaßt haben soll, sind sehr wahrscheinlich gelegentliche Exkurse oder kleinere Abschnitte anderweitiger Werke des Alexandriners verstanden. Vor allem ist sein Werk „*De principiis*“ zu nennen, welches der falschen Gnosis eine kirchliche Glaubenswissenschaft gegenüberstellen sollte und an manchen entscheidenden Punkten den gnostischen Dualismus, Emanatismus, Doketismus mit glänzendem Erfolge zurückwies. Der Titel des verloren gegangenen Buches des Alexandriners Ammonius „Über die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus“ verrät auch einen gewissen antignostischen Klang. Der große Dialog „*De recta in Deum fide*“, die Schöpfung eines unbekanntem Syrer's, ist seinem ganzen Umfange nach gegen den Gnostizismus gerichtet, der erste Teil gegen die Marcioniten, der zweite gegen die Bardesaniten und Valentinianer. In Kleinasien endlich hat Methodius mit seinem Gespräche „Über den freien Willen“ einen

wuchtigen Schlag geführt gegen den gnostischen, insbesondere valentinianischen Dualismus und Determinismus.

Als krankhaften Auswuchs förderte die kirchliche Reaktion gegen den gnostischen Dualismus im 3. Jahrhundert eine neue Häresie zu Tage, den Monarchianismus, welcher nicht nur ein Wesen, sondern auch eine Person in Gott behauptete. In der Literatur und insbesondere in der Literatur des Orients hat jedoch dieser Monarchianismus nur vereinzelte Spuren hinterlassen. Origenes bekämpft in mündlicher Disputation die monarchianisch oder patripassianisch zugespitzte Sonderlehre des Bischofs Beryllus von Bostra in Arabien. Dionysius von Alexandrien tritt in Briefen gegen den Monarchianer oder Ebioniten Paul von Samosata in die Schranken, gerät aber durch seine ausgesprochen subordinatianische Christologie in Streit mit Dionysius von Rom. Als der hervorragendste Gegner Pauls von Samosata wird Malchion von Antiochien gerühmt.

Daß das 3. Jahrhundert auch schon origenistische Streitigkeiten kannte, daß von Alexandrien und von Kleinasien her gleichzeitig ein energischer Vorstoß gegen verschiedene Thesen der Dogmatik des Origenes erfolgte, ist vorhin bereits (§ 46, 3—5) ausgeführt worden. Von zwei zunächst praktischen Streitfragen, der Frage nach der Wiederaufnahme des Sünders und dem Ketzertaufstreit, soll weiter unten (Abs. 9) noch gesprochen werden.

Als literarische Form für polemische Auseinandersetzungen hat sich im 3. Jahrhundert der Dialog einer besondern Beliebtheit erfreut. Methodius von Olympus hat häufig zu der Dialogform gegriffen und sie nicht ohne Geschick zu handhaben gewußt. Der Verfasser des Dialoges „De recta in Deum fide“ bekundete weit geringeres Formverständnis, hatte einzig und allein die Sache im Auge, plünderte überdies Dialoge des Methodius in fast unerlaubter Weise. Zwei Dialoge über die Unsterblichkeit, welche Origenes seinem Freunde Ambrosius widmete, sind nur dem Namen nach bekannt. Die dialogische Anlage der antijüdischen Apologien des 2. Jahrhunderts, im Gegensatz zu der monologischen Haltung der antiheldnischen Apologien, ist entsprechenden Ortes dahin erläutert worden, daß zu erfolgverheißender Durchführung eines Streitgesprächs ein gemeinsamer Boden, eine gewisse Summe beiderseits anerkannter Voraussetzungen erfordert sei, wie es zwischen Christen und Juden, nicht aber zwischen Christen und Heiden der Fall war¹. Bei Verhandlungen zwischen Katholiken und Häretikern war dieses Erfordernis gegeben in der beiderseitigen Zulassung der heiligen Schriften und der Tradition der Kirche.

Zu unterscheiden von den literarischen Kunstgesprächen sind wirkliche, mündliche Streitreden, welche von Stenographen auf-

¹ Vgl. Bd 1², S. 180.

gezeichnet wurden und daher auch ohne Zutun, auch gegen den Willen der Streiter an die Öffentlichkeit gelangen konnten. Die Disputation zwischen Malchion von Antiochien und Paul von Samosata bildete einen integrierenden Bestandteil der antiochenischen Synodalverhandlungen des Jahres 268 und ward als solcher von Schnellschreibern zu Protokoll genommen. Es ist aber auch ausdrücklich bezeugt, daß mehrere mündliche Verhandlungen des Origenes mit Häretikern, insbesondere die Dispute mit dem Valentinianer Kandidus, um 230 zu Athen, und mit dem Bischofe Beryllus, um 244 zu Bostra, sofort von Schnellschreibern zu Papier gebracht wurden. Jedenfalls haben sie sich gleichfalls vor einem größeren Zuhörerkreise abgespielt.

Über das Protokoll der Disputation mit Kandidus macht Origenes selbst in einem Briefe an alexandrinische Freunde eigenartige Mitteilungen¹. Er hatte das Protokoll ganz unbeachtet gelassen, nicht einmal einer Durchsicht oder Korrektur gewürdigt. Kandidus ließ sich den Text aushändigen, unterzog denselben mit vollendeter Willkür einer durchgreifenden Umgestaltung und setzte ihn in dieser gefälschten Form in Umlauf: „circumferens tamquam ex nomine nostro, insultans et ostendens ea quae ipse conscripsit“. Von Bekannten, welche an den ihm hier in den Mund gelegten Äußerungen Anstoß nahmen, ward Origenes auf das Unterfangen seines Partners aufmerksam gemacht, und er konnte, wenn auch erst nach vielem Suchen, noch das Original exemplar der stenographischen Nachschrift ausfindig machen. Kandidus aber, von Origenes zur Rede gestellt, gab die Antwort: „Quoniam magis ornare volui disputationem illam atque purgare.“

Gelegentlich der antiheidnischen Apologien des 3. Jahrhunderts wurde soeben einer Disputation Gregors des Wundertäters mit einem Heiden Älianus gedacht, von welcher Basilius d. Gr. berichtet. In den Text, wie er Basilius vorlag, hatten sich viele Abschreiberfehler eingeschlichen, *πολλὰ τῶν ἀπογραφουμένων σφάλματα* (Bas., Ep. 210, 5). Vielleicht war auch diese Disputation von Schnellschreibern aufgenommen und dann anläßlich der Übertragung des Stenogramms in Buchschrift entstellt und verderbt worden.

4. Biblische Theologie — Die älteste aller theologischen Wissenschaften ist die biblische Exegese. Ihre Anfänge reichen zurück bis auf den Barnabasbrief und des Papias von Hierapolis „Erklärungen von Aussprüchen des Herrn“. Sie ist erwachsen aus der Homilie oder gottesdienstlichen Ansprache, und den Erdgeruch des mütterlichen Bodens hat sie noch lange behalten. Paränese und Erbauung

¹ Die betreffende Stelle dieser „Epistola ad quosdam caros suos Alexandriam“ hat Rufinus von Aquileja, *De adulter. libr. Origenis*, bei Migne, PP. Gr. 17, 624 bis 626, in lateinischer Übersetzung aufbewahrt.

hat als eine selbstverständliche Aufgabe der Exegese gegolten. Manche „Kommentare“ des 3. Jahrhunderts zeigen durchaus homilienartiges Gepräge.

Die großen alexandrinischen Meister sind auch die Schöpfer einer wissenschaftlichen Exegese geworden. Klemens lieferte in den acht Büchern seiner „Hypotyposen“ einen knappgefaßten Kommentar zu Abschnitten des Alten und des Neuen Testamentes, welcher sich aus Scholien und Exkursen dogmatischen und historischen Inhalts zusammensetzte. Geradezu Staunenswertes leistete Origenes, indem er eine lange Reihe biblischer Bücher in dreifacher Form bearbeitete, in Homilien, in *σχόλια* oder *σημειώσεις*, kurzen Noten zu einzelnen Wörtern oder Sätzen des Textes, und in fortlaufenden und umfangreichen Kommentaren, *τόμοι* genannt, weil in Bände abgeteilt. Außer Klemens und Origenes sind während des 3. Jahrhunderts im Morgenlande auch die Alexandriner oder Ägypter Judas, Tryphon, Ammonius, Nepos, Dionysius, Hierakas, der Palästinenser Julius Afrikanus, die Kleinasiaten Gregor der Wundertäter und Methodius von Olympos auf dem Felde der Exegese tätig gewesen.

Die Formen, welche Origenes wählte, sind für die spätere exegetische Technik typisch geblieben. Sie hatten aber schon vor Origenes Eingang in die christliche Literatur gefunden, und sie waren entlehnt worden von den Arbeiten der alexandrinischen Grammatiker über die alten griechischen Klassiker. Glossare zu Homer, „d. h. Verzeichnisse der seltenen, veralteten oder provinziellen Ausdrücke (*γλῶσσαι*) mit beigefügter Erklärung“, hat es schon im 5. Jahrhundert vor Chr. gegeben¹. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts nach Chr. hat der Alexandriner Boëthius einem Athenagoras, vielleicht dem christlichen Philosophen und Apologeten Athenagoras von Athen, eine Schrift über schwierige Ausdrücke bei Plato dediziert, *περὶ τῶν παρὰ Πλάτων ἀπορομένων λέξεων*². Neben solchen Glossaren gingen Schriften her, welche sachliche Schwierigkeiten des Textes aufzuhellen, insbesondere historische Anspielungen zu erläutern unternahmen, *προβλήματα*. *προβλήματα*, *ἀπορίαι* u. dgl. betitelt. Auf derartige Schriften zurückblickend, veröffentlichte Tatian der Assyrer, nachdem er zum Gnostizismus übergetreten war, ein „Buch der Probleme“, *προβλημάτων βιβλίον*, welches den Schriften des Alten Testamentes Unrichtigkeiten und Widersprüche nachweisen wollte, und welches Tatians Schüler Rhodon mit einem Buche „Lösungen der Probleme“, *προβλημάτων ἐπιλύσεις*, beantwortete oder doch zu beantworten vorhatte³. Origenes hat auch eine freilich nicht weiter bekannte Schrift hinterlassen „De

¹ Fr. Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit I, Leipzig 1891, 329 A, 8.

² siehe Bd 13, S. 300.

³ Ebd. S. 283.

Proverbiorum quibusdam quaestionibus¹. Zu diesen meist kleineren Schriften traten dann größere Kommentare hinzu, welche den gesamten Text möglichst allseitig und erschöpfend zu erklären versuchten und von den alexandrinischen Grammatikern *ὑπομνήματα* überschrieben zu werden pflegten. Der fruchtbarste aller Klassiker-Kommentatoren, der Alexandriner Didymus zur Zeit des Herrn, derselbe, dessen Ehrenname *Ναλκέντερος*. „Mann von ehernen Eingeweiden“, später auf Origenes übertragen wurde, scheint den Titel *ὑπομνήματα* mehr oder weniger ständig gebraucht zu haben², und unter eben diesem Titel haben im 2. Jahrhundert Gnostiker Erläuterungsschriften zu biblischen Büchern ausgehen lassen. Die *ὑπομνήματα* der Valentinianer, von welchen Irenäus (Adv. haer. 1, praef. 2) spricht, sind sonder Zweifel wenigstens vorwiegend biblisch-exegetische Arbeiten gewesen. Die *ὑπομνήματα* des Valentinianers Herakleon, deren Origenes (Comm. in Io 6, 8) gedenkt, enthielten eine Erklärung des Johannesevangeliums³.

Schließlich mag noch darauf hingewiesen werden, daß, ähnlich wie Origenes, auch einzelne Grammatiker einen und denselben Text sowohl in Scholien wie in Kommentaren behandelt haben. Der genannte Didymus hat wahrscheinlich außer langen *ὑπομνήματα* auch kurze *συγγράμματα* zu klassischen Texten geschrieben⁴. Der Aristoteles-Kommentator Alexander von Aphrodisias, ein Zeitgenosse des Origenes, „hat zu Aristoteles *Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν* außer dem uns erhaltenen Kommentare noch gegeben *Ἐξέξων τινῶν ἐκ τοῦ Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν ἐξήγησις καὶ ἐπιώρουμή*. vielleicht eine nachgeschriebene Vorlesung, und einzelne *ἀπορίαι* oder *ζητήσεις*“⁵.

Seine exegetische Methode oder Hermeneutik hat Origenes am einläßlichsten in dem vierten und letzten Buche „De principiis“ entwickelt. In der Praxis ist er unklar hin und her geschwankt zwischen der willkürlichen Theorie von einem dreifachen Schriftsinn, dem somatischen, dem psychischen und dem pneumatischen, und der besser begründeten Voraussetzung eines zweifachen Schriftsinnes, des historischen und des allegorischen. Das charakteristische Merkmal

¹ Hier., Ep. 33, ad Paulam, 4, ed. Hilberg. — Scharf geschieden treten sprachliche und sachliche Scholien in Augustins Schriften zum Heptateuch auf: „Locutionum libri septem“ und „Quaestionum libri septem“.

² Über Didymus und seine schriftstellerische Tätigkeit vgl. etwa Cohn bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 5, 1, 1903, 445 ff.

³ Nach Preuschen, Der Johanneskommentar des Origenes, Leipzig 1903, ciii ff. wären die *ὑπομνήματα* Herakleons kein Kommentar in dem geläufigen Sinne des Wortes gewesen, sondern „knappgefaßte Glossen, die nur den Zweck hatten, die Hauptgedanken des Textes herauszuheben“.

⁴ Siehe Leo in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 254 ff. Vgl. Wendland in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1906, 359 f.

⁵ Wendland a. a. O. 360.

seiner Exegese ist aber nicht sowohl die Bevorzugung des allegorischen Sinnes als vielmehr die Vernachlässigung und Verkennung und Leugnung des historischen Sinnes. Die Bevorzugung des allegorischen Sinnes ist der Exegese des 3. Jahrhunderts überhaupt eigen, und zwar keineswegs nur infolge des Einflusses des Origenes, gleichwie Origenes keineswegs nur auf den Schultern Philos von Alexandrien steht. Die allegorische Auslegungsweise war im Prinzip mit dem Glauben an den höheren Ursprung und den typischen oder prophetischen Charakter des Alten Testamentes von selbst gegeben und durch den Vorgang der neutestamentlichen Schriftsteller, vor allem des hl. Paulus, vollends herausgefordert. Auch Methodius von Olympus, der Antiorigenist, hat, mit Berufung auf Paulus, zahlreichen geschichtlichen und gesetzlichen Abschnitten des Alten Testamentes gegenüber eine Exegese vertreten, welche den „Schleier des Buchstabens“ zu heben weiß, um die „rechte und reine Philosophie“ vor dem erstaunten Auge aufleuchten zu lassen. Und die Exegeten des Abendlandes, insbesondere Hippolytus, der noch vor Origenes sich in ausführlichen Kommentaren zu Büchern des Alten Testamentes versuchte, haben im wesentlichen ganz dieselben Bahnen eingeschlagen.

Nichtsdestoweniger besteht zwischen Origenes und den übrigen Exegeten des 3. Jahrhunderts, soweit wir sie überhaupt nur kennen, ein bedeutsamer Unterschied oder Gegensatz. So einseitig wie Origenes hat niemand mehr die Allegorese auf die Spitze getrieben; so wegwerfend wie Origenes hat niemand mehr den Literalsinn auf die Seite geschoben; Stellen des Alten wie des Neuen Testamentes einen Literalsinn gänzlich abzuspochen, hat niemand mehr gewagt. Sein Vorgehen gab denn auch schon den Zeitgenossen zu den schwersten Klagen Anlaß. Der erste literarische Angriff, die vielleicht auch noch zu Lebzeiten des Origenes von dem ägyptischen Bischof Nepos veröffentlichte „Widerlegung der Allegoristen“, war allerdings verfehlt. Nepos hat, wie es scheint, nicht recht zu unterscheiden gewußt zwischen eigentlicher und uneigentlicher Redeweise. Methodius von Olympus hat sich, soviel bekannt, darauf beschränkt, bei gegebener Gelegenheit die Bedeutung des Wortlautes zu betonen und gegen die Preisgabe des Literalsinnes zu protestieren. Eine tiefer gehende Reaktion leitete Lucian von Antiochien ein, der Begründer der sog. antiochenischen Exegetenschule, welche, unter nachdrücklichster Verurteilung der ausschweifenden, die Geschichte auflösenden Allegorese, die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese in die Hebung des historisch-grammatischen Sinnes setzte. Die Berechtigung der Typologie hat diese Schule durchaus nicht angefochten. Unablässig aber hat sie betont, daß der Typus in der Geschichte wurzle und die Geschichte voraussetze, mit der Geschichte also zugleich auch der Typus untergraben werde. Auf-

gegangen indessen ist die Saat, welche Lucian austreute, erst im 4. und 5. Jahrhundert.

Die biblische Textkritik, dem 2. Jahrhundert noch unbekannt, hat im 3. Jahrhundert in Ägypten sowohl wie in Syrien Pflege gefunden. Den nächsten Anstoß wird wohl die langsam, aber stetig wachsende Zahl kleinerer oder größerer Abweichungen zwischen den Bibelhandschriften gegeben haben. Über die Mittel und Wege zur Erlangung eines zuverlässigen Textes aber ist man lange im unklaren geblieben. Das Riesenwerk des Origenes, Hexapla, Oktapla, Tetrapla, diente überhaupt zunächst nur statistischen Zwecken, insofern es zeigen wollte, wieweit der Text der in kirchlichem Gebrauch befindlichen Septuaginta seinem Umfange nach durch den von den Juden angerufenen hebräischen Text gedeckt sei und demgemäß auch bei Verhandlungen mit den Juden zur Verwendung kommen könne. Es handelte sich nicht um eine kritische Vergleichung der Übersetzung mit dem Originale oder um Emendation der ersteren nach dem letzteren. Abgesehen von dem Mangel an ausreichender Kenntnis des Hebräischen, konnte Origenes an eine solche Revision des griechischen Textes schon deshalb nicht denken, weil er in dem Glauben befangen war, dieser griechische Text beruhe auf göttlicher Inspiration. Es handelte sich aber auch nicht um Feststellung des ursprünglichen Wortlautes der Septuaginta oder um Ausmerzung späterer Verderbnisse. Da wo eine Wahl zwischen verschiedenen Lesarten nicht umgangen werden konnte, weil seine Handschriften der Septuaginta nicht miteinander übereinstimmten, hat Origenes derjenigen Lesart den Vorzug gegeben, für welche die andern griechischen Übersetzungen einzutreten schienen. Der Satz Wendlands, Origenes habe „die aristarchische Textkritik auf den heiligen Text übertragen“¹, ist irreführend. Aristarchus, der alexandrinische Grammatiker im 2. Jahrhundert vor Chr., lieferte „eine auf diplomatischer Grundlage und auf gründlichen Studien über Stil und Sprache Homers beruhende kritische Bearbeitung der Ilias und Odyssee, die heute noch das Fundament aller Homerkritik bilden muß“². Eine derartige Bearbeitung der Septuaginta hat Origenes sehr fern gelegen.

Mehr Ähnlichkeit mit dem Unternehmen des Aristarchus hatten vielleicht die Rezensionen der Septuaginta und auch des Textes des Neuen Testaments, an welche der Alexandriner Hesychius und der Antiochener Lucian Hand legten. Sie scheinen sich wenigstens auch die Aufgabe gestellt zu haben, dem ursprünglichen Texte möglichst nahe zu kommen, wengleich über den Grundsätzen, die sie

¹ Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen. Leipzig 1902, 16. Vgl. Wendland in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1906, 360 A. 2.

² Cohn bei Pauly-Wissowa, Realencykl. der klass. Altertumswissenschaft 2, 1, 1895. 865.

befolgten, und den Hilfsmitteln, die sie heranzogen, noch Dunkel lagert. Fest steht, daß Lucian korrigierend in den überkommenen Text der Septuaginta eingegriffen hat, wenn nicht ausschließlich, so doch auch auf Grund und nach Maßgabe des Urtextes. Lucian sowohl wie sein Zeitgenosse und Landsmann Dorotheus verfügten nach alten und glaubwürdigen Nachrichten über eine selbständige Kenntnis des Hebräischen, während von dem Alexandriner Hesychius ein gleiches nicht verbürgt ist. Den Text des Neuen Testamentes aber scheint der Alexandriner ebenso wie der Antiochener vornehmlich nach literarästhetischen Gesichtspunkten bearbeitet zu haben. Wenigstens suchen die neuesten Forscher übereinstimmend die Haupteigentümlichkeit des hesychianischen Neuen Testamentes in der Vorliebe für Kürzungen und den hervorstechendsten Charakterzug des lucianischen Neuen Testamentes in einem gewissen Klassizismus oder Purismus, Beseitigung von Barbarismen und Aufbesserung des Stils.

Weitere textkritische Versuche sind nicht ausreichend bezeugt. Die frühere Meinung, Origenes habe eine Rezension oder Revision des Textes des Neuen Testamentes unternommen, darf als aufgegeben gelten. Ein „Origenes-Text“ des Neuen Testamentes ist erst nach dem Tode des Meisters in Umlauf gesetzt worden. Pamphilus von Cäsarea und sein Schüler Eusebius haben Abschriften des Neuen Testamentes besorgt und besorgen lassen, welche auf die Handexemplare des Origenes zurückgingen oder auch an die exegetischen Schriften des Origenes anknüpften. Als Vater einer eigenen Bibelrezension, sei es des Alten, sei es des Neuen Testamentes, wird auch Pamphilus nicht bezeichnet werden dürfen. Nur um Herstellung und Verbreitung möglichst korrekter Bibelhandschriften hat er sich besondere Verdienste erworben.

Endlich ist auch die sog. höhere Bibelkritik im 3. Jahrhundert durch einige schüchterne Versuche vertreten: den Brief des Julius Afrikanus an Origenes über die Geschichte der Susanna und die Erörterungen des Dionysius von Alexandrien über die Herkunft der Apokalypse, beide unglücklich in ihren Ergebnissen, beide aber beachtenswerte Proben einer hervorragenden kritischen Befähigung. Afrikanus bewährte sich übrigens auch in seinem Briefe an Aristides als einen Exegeten von ungewöhnlicher Gründlichkeit. Das Diatesaron des Ammonius von Alexandrien war wohl nur eine Art Evangelien-synopse.

5. Historische Theologie. — Die früheste Erscheinungsform historischer Theologie war die Chronographie, und diese Chronographie war eine Tochter der Apologetik. In den antiheidnischen Apologien hat von jeher der sog. Altersbeweis eine Rolle gespielt. Den Berufungen der Heiden auf die ehrfurchtgebietende Autorität der aus grauer Vorzeit ererbten Traditionen pflügten die Apologeten mit

der These zu begegnen, daß die Propheten des Alten Bundes, die Bürgen und Gewährsmänner der christlichen Religion, um Jahrhunderte weit über die ersten Anfänge griechischer Geschichte und griechischer Literatur hinausreichten. Eben diesem Nachweise hat auch Klemens von Alexandrien in dem ersten Buche seiner Stromata (1, 21, 101—147) ein langes Kapitel chronologischen Inhalts gewidmet, welches er *χρονολογία* nannte und welches ihm hinwiederum den Namen eines *χρονολογιστοῦ* eintrug. Insofern dasselbe jedoch nur das höhere Alter der Traditionen und Institutionen der Juden gegenüber den geschichtlichen Erinnerungen der Griechen dartun will, geht es über den Rahmen der entsprechenden Ausführungen früherer Apologeten nicht hinaus.

Überhaupt haben die Alexandriner für historische Studien im allgemeinen wenig Sinn und Interesse bekundet. Auch Origenes hat dieses Gebiet nicht betreten. Judas beschränkte sich auf eine Berechnung der siebenzig Wochen bei Daniel. Der Vater der christlichen Chronographie ist vielmehr ein Palästinenser, Julius Africanus, geworden, wie auch ein Palästinenser, Eusebius von Cäsarea, der Vater der Kirchengeschichte wurde. Africanus hat in seiner großen Weltchronik, gleichfalls *χρονολογία* betitelt und fünf Bücher zählend, die Geschichte um ihrer selbst willen dargestellt und mit Aufwendung nicht geringer Gelehrsamkeit eine genaue Fixierung aller chronologischen Einzelposten angestrebt. Er lieferte die Probe auf das stolze Wort Tertullians, daß nur die Heilige Schrift, aber keine Profanliteratur das Material darbiete zu einer bis auf die Tage der Schöpfung zurückgreifenden Weltgeschichte (*qui vero divinas, sc. historias, lectitamus, ab ipsius mundi natalibus computos sumus: Tert., De pallio 2*).

Kirchengeschichtliche Arbeiten hat das 3. Jahrhundert noch nicht aufzuweisen. Auch Biographien hat der Orient, im Unterschied vom Okzident, noch nicht gekannt. Doch scheint die Apologie des hl. Pamphilus für Origenes auch den gesamten Lebenslauf des Meisters verfolgt zu haben. Die übrigens schon mit dem 2. Jahrhundert einsetzenden Märtyrerakten oder Berichte über das Ende der Christen, welche für ihren Glauben in den Tod gegangen waren, sind nicht sowohl der historischen oder überhaupt der theologisch-wissenschaftlichen Gelehrtenliteratur als vielmehr der erbaulichen Volksliteratur zuzurechnen. Gerade die ältesten Märtyrerakten pflegen fast nur die amtlichen Gerichtsprotokolle in einer der frommen Lektüre entgegenkommenden Umrahmung darzubieten. Von einzigartigem Wert als Geschichtsquellen, können sie als literarische Leistungen kaum in Betracht kommen.

6. Systematische Theologie. — Systematisch zusammenfassende Darstellungen der kirchlichen Lehre im großen und ganzen sind ein hervorstechendes Unterscheidungsmerkmal der Literatur des

3. Jahrhunderts. Dem 2. Jahrhundert sind sie noch ganz fremd. Im 3. Jahrhundert treten sie bereits in größerer Zahl auf, wenngleich im Orient nur auf dem Boden Alexandriens. Die große Trilogie des Klemens wollte den Leser zuerst dem Heidentum entreißen (Protrepticus), dann nach christlichen Grundsätzen erziehen (Paedagogus) und schließlich in die wahre Gnosis einführen (Stromata). Wie indessen früher schon einmal bemerkt ward, haben die Stromata nicht gehalten, was sie versprochen. Sie sind ein Torso geblieben, und wenn sie in der begonnenen Weise fortgesetzt worden wären, so würden sie doch nicht zum Abschluß gekommen sein, weil sie einer klaren Disposition ermangeln, immer wieder in Präliminarien zurückfallen und sich in endlose Abschweifungen auf alle möglichen Gegenstände verlieren. Kleiner an Umfang, nach jeder andern Seite aber größer ist des Origenes Werk „De principiis“, das erste wissenschaftliche Kompendium der christlichen Offenbarungswahrheit. Den Aufbau beherrscht statt des praktisch-pädagogischen vielmehr der theoretisch-spekulative Gesichtspunkt. Der Gesamtertrag der griechischen Philosophie, selbständig geprüft und gesichtet, wird in ein System verarbeitet, welches nach Meinung des Verfassers als die Lehre der Kirche gelten darf. Zum drittenmal hat der von origenistischem Geiste angehauchte Alexandriner Theognostus eine systematisch geordnete Dogmatik geschrieben, deren Umriss noch aus einem Referate bei Photius zu erkennen sind und die reicher und schärfer gegliedert gewesen zu sein scheint als das Werk der Origenes.

Stromata, *στρωματεῖς*. „Teppiche“, war eine Aufschrift, welche Klemens zuerst aus der Profanliteratur in die christlich-theologische Literatur herübernahm, und in späteren Zeiten ist Klemens mit Rücksicht auf seine „Teppiche“ der „Teppichschreiber“, *ὁ στρωματεῖς*, genannt worden¹. Der volle Titel seines Werkes lautete: „Teppiche wissenschaftlicher Kommentare über die wahre Philosophie“. *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*. Mit den Worten „wissenschaftliche Kommentare über die wahre Philosophie“ ward der Inhalt bestimmt, während der Zusatz „Teppiche“ noch auf die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes und die Zwanglosigkeit des Vortrages hinwies. Daß die Aufschrift „Teppiche“ nicht von ihm erfunden, sondern schon von andern gebraucht worden sei, gibt Klemens selbst zu verstehen (Strom. 7, 18, 111). Ob er, wie Overbeck vermutete, besonders Plutarch hat nachahmen wollen, welcher eines seiner populären Miscellanwerke „Teppiche“ betitelte², muß dahingestellt bleiben. Aulus

¹ z. B. *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, ed. Fr. Diekamp, Monast. 1907, 300. Vgl. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons und der altkirchl. Lit.* 3, Erlangen 1884, 58.

² Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur*, in der *Historischen Zeitschrift* 18, N. F. 12, 1882, 460.

Gellius, ein Zeitgenosse des Klemens, bezeugt, daß Autoren, welche über ein Vielerlei von Gegenständen handelten, oder wie er sich ausdrückt, „*variam et miscellam et quasi confusaneam doctrinam conquisiverant*“, nicht selten den Titel *στροματεῖς* wählten¹. Zu den christlichen „Teppichschreibern“ zählte auch Origenes. Seine „Teppiche“ aber sind, anscheinend schon sehr früh, zu Grunde gegangen. Nach vereinzelt Andeutungen jüngerer Autoren haben sie vorwiegend dogmatisch-philosophische Erörterungen, aber auch knapp gehaltene Erklärungen alt- und neutestamentlicher Schrifttexte umschlossen.

Theognostus überschrieb seine Dogmatik *ὑποτυπώσεις*, „Umrisse“ oder „Skizzen“. Auch dieser Titel war christlicherseits zuerst von Klemens gebraucht worden, und zwar für ein verloren gegangenes Werk, welches von alten Zeugen als ein kurz gefaßter Kommentar zu alt- und neutestamentlichen Texten, untermischt mit dogmatischen Exkursen, geschildert wird. Wiederum heidnischen Vorbildern entlehnt, will der Name *ὑποτυπώσεις* eigentlich die folgende Ausführung als mehr oder weniger unvollständig, unzulänglich, ungenügend bezeichnen². Er kann aber auch die Größe und Würde des Gegenstandes hervorheben und besagen wollen, daß jedwede Darstellung von vornherein darauf verzichten müsse, diesem Gegenstande voll und ganz gerecht zu werden. Klemens hat seine *Stromata* wiederholt eine *ὑποτύπωση* genannt (*Strom.* 1, 1, 12 16; 4, 1, 2; 6, 1, 2).

Von den drei genannten systematischen Werken sind diejenigen des Origenes und des Theognostus ausgesprochenermaßen dogmatisch gefärbt und gerichtet, während dasjenige des Klemens in Verbindung mit der Glaubenslehre auch die Sittenlehre behandelt. Eine eigene Darstellung der Sittenlehre, gesondert von der Glaubenslehre, hat das 3. Jahrhundert noch nicht hervorgebracht. Unter den monographischen Bearbeitungen einzelner Lehrpunkte der Sittenlehre verdienen namentliche Hervorhebung des Origenes Schrift „Über das Gebet“ und des Methodius von Olympus Schrift „Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit“, letztere auch in formeller Hinsicht von besonderem Interesse. Methodius hat sich mit Vorliebe der Form des Dialoges bedient, nicht nur für Schriften apologetischer oder polemischer Tendenz, sondern auch für Veröffentlichungen aus dem Gebiete der innerkirchlichen Literatur. Ohne Zweifel haben ihm die Dialoge Platos als Muster vor Augen gestanden. Sein „Gastmahl“ ist ein direktes Gegenstück zu dem „Gastmahl“ Platos. Das „Gastmahl“ ist „eine dramatische Erzählung, welche von der Szenerie eines Gastmahls eingerahmt ist“³,

¹ A. Gell., *Noctes Atticae*, praef., ed. C. Hosius, Lipsiae 1903, 2.

² Vgl. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 3. 130 f.

³ Fr. Ulrich, *Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposion*, Würzburg 1908—1909, 1, 21. In diesen zwei Programmen gibt Ulrich eine lehrreiche Darstellung der Geschichte des Symposions.

oder auch ein Bericht über das Gespräch, welches eine Tischgesellschaft geführt hat. Ein Tischgespräch aber bezweckt, dem Streite abhold, freundschaftliche Unterhaltung und gegenseitige Belehrung. Bei Plato ist das Endziel die Verherrlichung des Eros, bei Methodius die Verherrlichung der Jungfräulichkeit. An künstlerischer Ausgestaltung des Gespräches weit hinter seinem Vorbilde zurückstehend, ist doch auch des Methodius Werk eine gedankentiefe und sprachgewaltige Leistung. Die Jungfräulichkeit wird gepriesen als das vorzüglichste Mittel zur Verähnlichung mit Christus, dem „Fürsten der Jungfrauen“, welcher die Idee der Virginität zum erstenmal auf die Erde verpflanzt und zur erhabensten Verwirklichung gebracht hat. Die Rechte der Ehe, einer Institution Gottes selbst, bleiben durchaus gewahrt. Aber nur die Jungfräulichkeit kann frei und ungehemmt den Flug zum Himmel nehmen. Übrigens scheint das „Gastmahl“, ein Kind des heiteren, gelagefrohen Sinnes der Hellenen, dem Ernst der Christen nicht recht entsprochen zu haben. Das Werk des Methodius ist nicht bloß das erste, sondern zugleich auch das letzte „Gastmahl“ von Christenhand in griechischer Sprache.

7. Erbauungsliteratur. — Den Hauptbestandteil der Erbauungsliteratur des 3. Jahrhunderts bilden gottesdienstliche Vorträge, Homilien oder Predigten. Der fruchtbarste Vertreter auch dieses Literaturzweiges aber ist wieder Origenes. Klemens hatte nur einige wenige Predigten der Öffentlichkeit übergeben, und nur eine derselben ist erhalten geblieben, die schöne und gehaltreiche Homilie: „Welcher Reiche wird gerettet werden?“ Origenes hat, um von sonstigen Predigten, welche zu Grunde gegangen sind, zu schweigen, einen guten Teil seiner exegetischen Studien in den unmittelbaren Dienst der religiösen Erbauung gestellt und in homiletischen Vorträgen niedergelegt, und manche seiner Homilien haben die Stürme der Zeit überdauert, die meisten freilich nur in lateinischer Übersetzung. Sehr zu bedauern ist der Verlust der Predigtsammlung des Alexandriners Pierius, über welche bei Hieronymus, Philippus Sidetes und Photius einige Nachrichten vorliegen.

Die Homilien des Origenes, allem Anscheine nach von Origenes selbst *ὁμιλία* geheiß¹, sind scharf ausgeprägte Homilien im engeren Sinne des Wortes, Vorträge, welche einen bestimmten Bibelabschnitt zu ihrem Leitmotiv nehmen und für das religiöse Leben fruchtbar zu machen versuchen. Von jeher pflegte bei den Christen wie bei den Juden der liturgischen Schriftlesung eine Erklärung und Anwendung

¹ Zunächst ist *ὁμιλία* ein vertrauter Gedankenaustausch. Es wird aber nicht nötig sein, diese Bezeichnung der gottesdienstlichen Ansprache „aus der griechischen Rhetorik“ herzuleiten (Jordan, Gesch. der altchristl. Lit., Leipzig 1911, 190). Schon Apq 20, 11 ist das Verbum *ὁμιλίαν* von der Ansprache an die Gemeinde nach der Brotbrechung gebraucht.

auf dem Fuße zu folgen. Die einzige aus dem 2. Jahrhundert überlieferte Predigt, der sog. zweite Brief des römischen Klemens, gibt sich deutlich als eine solche Homilie zu erkennen, welche gleich nach der Schriftlektion vorgetragen bzw. vorgelesen wurde¹. Neben dieser exegetischen Homilie ist aber wohl schon sehr früh die thematische Predigt in Übung gekommen, welche einen bestimmten Punkt der Glaubens- oder Sittenlehre in logisch-oratorischer Gliederung zu paränetischen Zwecken entwickelte. Wenn Eusebius unter den Schriften des alexandrinischen Klemens *διαλέξεις περὶ υἱοστασίας καὶ περὶ κατὰκαλιῶς* aufführt (Hist. eccl. 6, 13, 3), so läßt die Angabe des Gegenstandes wohl auf thematische Reden, über das Fasten und über die üble Nachrede, schließen, mag auch das Wort *διαλέξεις* nur ein Synonymum von *ὁμιλία* sein². Und wenn in dem Verzeichnisse der Schriften des Origenes, gesondert von den exegetischen Homilien, die Titel auftreten: „De pace homilia I, exhortatoria ad Pioniam, de ieiunio, de monogamis et trigamis homiliae II, in Tarso homiliae II“³, so ist der Gedanke an thematische Reden gar nicht abzuweisen. In der Predigtsammlung des Pierius endlich stand laut Philippus Sidetes auch eine Rede „über die Gottesgebärerin“, *περὶ τῆς θεοτόκου*.

Im 4. Jahrhundert pflegten die Reden berühmter Prediger, ebenso wie die Reden der Sophisten, mit oder ohne Wissen und Wollen des Redners, von Stenographen nachgeschrieben zu werden. Aus dem 3. Jahrhundert ist ein gleiches wenigstens von Origenes ausdrücklich bezeugt. Die Predigten, welche er in seiner späteren Lebensperiode zu Cäsarea in Palästina hielt, wurden auch in der Kirche stenographiert. Seinen eigenen Wünschen entsprach es nicht. Erst „nachdem er über 60 Jahre alt geworden war und infolge der langen Übung eine große Fertigkeit des Vortrages erlangt hatte, soll er es gestattet haben“. So Eusebius⁴. Rufinus von Aquileja gibt an, daß die Homilien des Origenes über die drei ersten Bücher des Pentateuchs, welche er ins Lateinische übertrug, „ex tempore“ gesprochen worden sind⁵, sehr wahrscheinlich um 244 zu Cäsarea. Eine griechisch erhaltene Homilie des Origenes über die Hexe von Endor (1 Kg 28), welche aus derselben Zeit stammen

¹ Siehe Bd 1², S. 488.

² Apg 20, 7-9 ist *διαλέγεσθαι* gleichbedeutend mit *ὁμιλεῖν*. Irenäus nennt die Predigten des hl. Polykarpus *τὰς διαλέξεις ὡς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος* (bei Eus., Hist. eccl. 5, 20, 6). Eusebius nennt eine Sammlung von Predigten des hl. Irenäus *βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων* (ebd. 5, 26).

³ Hier., Ep. 33, ad Paulam, 4, ed. Hilberg.

⁴ Hist. eccl. 6, 36, 1. Kurz vorher, 6, 33, 3, hatte Eusebius bemerkt, daß die Predigten, welche Origenes um 244 vor der Gemeinde zu Bostra in Arabien hielt, von Stenographen aufgenommen wurden.

⁵ „Ea quae ab Origene in auditorio ecclesiae ex tempore, non tam explanationis quam aedificationis intentione, perorata sunt.“ Ruf., Interpr. comm. Orig. in Rom. epil., bei Migne, PP. Gr. 14. 1291 ff.

mag, weist im Texte selbst noch greifbare Spuren des Griffels des Schnellschreibers auf. Sie beginnt mit den Worten: „Es ist ziemlich viel, was (aus der Schrift) verlesen worden ist; wenn ich es zusammenfassen soll, sind es vier Perikopen. . . . Deshalb mag der Bischof bestimmen, welche der vier Perikopen er von mir behandelt wissen will. Die von der Hexe soll erklärt werden, sagt er.“¹ Jetzt erst hebt die Predigt an. Der Stenograph hat auch das vorangegangene Zwiegespräch zwischen dem Redner und dem anwesenden Bischof, die Frage des ersteren und die Antwort des letzteren, getreulich wiedergegeben, und das Stenogramm ist in Buchschrift übertragen und in Umlauf gesetzt worden, ohne daß man sich veranlaßt gesehen hätte, die Eingangssätze zu streichen.

Wahrscheinlich ist übrigens die Ehre, welche Origenes in so reichem Maße zu teil wurde, ab und zu wenigstens auch dem Katecheten Pierius widerfahren, welcher gerade seinen Predigten den Beinamen „Origenes der Jüngere“ verdankte. Auffallenderweise kann Hieronymus mitteilen, daß eine umfangreiche Homilie dieses Pierius über den Eingang des Propheten Hoseas „aus dem Stegreif“, „*extemporalis et disertus sermo*“, gehalten worden sei². Man wird schwerlich fehlgreifen mit der Annahme, daß der Text der Homilie, welchen Hieronymus in Händen hatte, sich selbst irgendwie als stenographische Nachschrift zu erkennen gab.

Der Sache nach mit den gottesdienstlichen Vorträgen sehr nahe verwandt sind Lehr- und Mahnreden in der Form des Briefes, insbesondere Schreiben kirchlicher Obern, wie sie schon an der Wiege der altkirchlichen Literatur standen. Im Laufe des 3. Jahrhunderts tritt noch eine neue Art solcher Schreiben auf den Plan, die Osterfestbriefe der Bischöfe Alexandriens, welche sich geradezu als schriftliche Ansprachen an alle dem Stuhle von Alexandrien unterstehenden Gemeinden bezeichnen lassen. Sie enthielten Ankündigungen über das bevorstehende Osterfest und die vorausgehende Fastenzeit, Lehr- und Mahnworte, wie sie die wechselnden Zeitverhältnisse der Hirtensorge des Metropoliten nahelegten, nicht selten auch umständliche Erörterungen brennend gewordener kirchlicher Tagesfragen; sie waren also ganz und gar den heutigen Fastenhirtenbriefen vergleichbar. Aus dem 3. Jahrhundert liegen aber nur noch Fragmente von Osterfestbriefen vor. Die ältesten stammen aus der Hand des hl. Dionysius von Alexandrien. Anderweitige paränetische Ausführungen in Briefform namhaft zu machen, erscheint zwecklos. Auch die unter dem Namen des römischen Klemens auf uns gekommenen Briefe an die Ehelosen sind eine an Asketen beiderlei Geschlechts gerichtete Predigt.

¹ Origenes' Werke Bd 3, herausgegeben von Klostermann, Leipzig 1901, 283.

² Hier., *Comm. in Hos.*, praef.

Erwähnung heischt noch Gregors des Wundertäters Metaphrase zum Prediger, welche keine wissenschaftlich-exegetische, sondern eine erbauliche Schrift ist, das erste Beispiel jener Erbauungsliteratur, welche biblische Bücher einfach umschreibt oder in eine verständlichere Form kleidet, um sie dadurch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Der Märtyrerakten, welche auch zur volkstümlichen Erbauungsliteratur gehören, ist vorhin bereits (Abs. 5) gedacht worden.

8. Kirchenrechtliches. — Vier Briefe kirchlicher Obern des 3. Jahrhunderts, welche der Regelung praktischer Fragen, insbesondere des kirchlichen Bußwesens, gewidmet waren, die Briefe des hl. Dionysius von Alexandrien an die Bischöfe Basilides und Konon, ein Brief Gregors des Wundertäters an einen unbekanntenen Bischof und ein Brief des hl. Petrus von Alexandrien, sind in die Kanonesammlungen der griechischen Kirche aufgenommen und damit zu Quellen des allgemeinen kirchlichen Rechts erhoben worden. Mehrere Briefe aus der nächsten Folgezeit, der Brief Basilius' d. Gr. an Bischof Amphilocheus, der Brief Gregors von Nyssa an Bischof Letoïus usw., haben sich der gleichen Auszeichnung erfreut. Spätere Geschlechter nannten diese Briefe „kanonische Briefe“¹. Schwartz setzt voraus, diese Briefe hätten von Anfang an „kanonische Briefe“ geheißen, und stellt in Verfolg dieser Voraussetzung die Definition auf, „kanonische Briefe“ seien Briefe, welche von Bischöfen an Bischöfe gerichtet wurden und bald Ratschläge bezüglich des Kirchenregiments erteilten, wie jene Briefe Basilius' d. Gr. und Gregors von Nyssa, bald Befehle übermittelten, wie die erwähnten Briefe der alexandrinischen Patriarchen Dionysius und Petrus an Suffraganbischöfe². Das ist unzutreffend. Die Aufschrift *ἐπιστολὴ κανονική* in den Manuskripten geht nicht auf den Verfasser, sondern auf den Schreiber zurück. Die Bischöfe und Metropolitane des 3. und 4. Jahrhunderts kannten keine kanonischen Briefe im Sinne der späteren Zeit. Wohl haben auch sie schon von kanonischen Briefen gesprochen, darunter aber immer nur jene Briefe verstanden, welche sonst Gemeinschaftsbriefe hießen, *γράμματα κοινωνικά* oder *ἐπιστολαὶ κοινωνικά*. Bescheinigungen, daß der Empfänger in der Gemeinschaft der wahren Kirche stehe. Weil diese Gemeinschaftsbriefe in ihrer Form gewissen kirchlichen Bestimmungen entsprechen mußten, wurden sie auch *γράμματα κανονικά* geheißen, ganz ähnlich wie die Lateiner statt „litterae communicatoriae“ auch

¹ Aufgezählt sind die kanonischen Briefe im Kanon 2 der unter dem Namen Quinisexta bekannten konstantinopolitanischen Synode des Jahres 692. Doch spricht die Synode nicht von den „kanonischen Briefen“, sondern von den „heiligen Kanones“ der Väter der Vorzeit. Siehe Mansi, SS. Conc. Coll. 11, 940; v. Hefele, Konziliengeschichte 3², 331.

² Schwartz in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 170.

„litterae formatae“ sagten, und zwar gleichfalls schon im 4. Jahrhundert¹. Wenn aber seit dem 6. oder 7. Jahrhundert einzelne Briefe alter Kirchenväter mit dem Ehrennamen „kanonische Briefe“ belegt wurden, so war „kanonisch“ so viel wie mit kanonischer Dignität umkleidet, weil unter die Quellen des allgemeinen kirchlichen Rechts gestellt und mit Gesetzeskraft für die ganze Kirche ausgestattet². Ob diese Briefe von Haus aus beraten oder befehlen wollten, kam nicht in Betracht. Der kanonische Brief des alexandrinischen Metropolitens Dionysius an seinen Suffraganbischof Basilides gibt nur Antwort auf Anfragen des Adressaten selbst. Daß diese Briefe von Bischöfen geschrieben und an Bischöfe gerichtet zu sein pflegten, brachte die Natur des Gegenstandes mit sich. Der kanonische Brief des hl. Petrus von Alexandria ist sehr wahrscheinlich ein Osterfestbrief und als solcher an die gesamte Christenheit des Nillandes adressiert gewesen.

Man hat aber auch schon im 3. Jahrhundert das Bedürfnis nach Sammlungen der kirchlichen Rechtsnormen empfunden. Aus Syrien oder Palästina ist im Laufe des 3. Jahrhunderts die große sog. Apostolische Didaskalia hervorgegangen, aus Ägypten in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts die kleine sog. Apostolische Kirchenordnung³. In beiden Schriften sind kirchenrechtliche Bestimmungen im engeren Sinne untermischt mit moralisch-asketischen Vorschriften und liturgischen Anordnungen, wie dies auch schon in der alten Didache oder Zwölfapostellehre der Fall war, welche sowohl der Apostolischen Didaskalia wie der Apostolischen Kirchenordnung als Vorlage und Quelle diente. Sehr bemerkenswert ist der Umstand, daß alle drei Schriften unter dem Namen der Apostel, nicht dieses oder jenes Apostels, sondern der Gesamtheit der Apostel, der obersten und unbestrittensten kirchlichen Autorität, ausgegeben worden sind. Die Aufschrift der Didache: *διδαχὴ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀποστόλου τοῦ Ἰθναίου* scheint allerdings nur einen Abriß der durch die zwölf Apostel der Welt gepredigten Lehre des Herrn anzukündigen, ohne für die folgende Darstellung als solche apostolische Herkunft oder für das

¹ Auch die *κανονικά γράμματα* bei Bas. M., Ep. 224, 2, sind, wie der Zusammenhang sofort zeigt, Gemeinschaftsbriefe, und nach Bas. M., Ep. 129, 3, mußten diese Briefe *κατὰ τὸν τύπον τῆς ἐκκλησίας* gestaltet sein. Sonstige Belege aus dem griechischen Altertum bei J. C. Suicerus, *Thesaurus Ecclesiasticus*, Amstelædami 1682, 2, 35 f., s. v. *κανονικός*. Lateinischerseits spricht Augustinus, Ep. 44, 2, 3, von „epistolae communicatoriae quas formatas dicimus“. Vgl. über den Sprachgebrauch der Lateiner Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. Favre, 2, 94, s. v. „*Canonicae litterae*“.

² Vgl. etwa Card. Pitra, *Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta*, Romae 1864–1868, I, 537 ff.

³ Die kirchenrechtlichen Arbeiten des Abendländers Hippolytus von Rom bleiben an dieser Stelle außer Betracht.

Schriftchen selbst apostolische Autorschaft in Anspruch zu nehmen. Um so deutlicher wollen die Apostolische Didaskalia und die Apostolische Kirchenordnung in dem vorliegenden Wortlaut von den Aposteln verfaßt sein. Die Didaskalia bezeichnet sich als eine unmittelbare Verfügung der in Jerusalem zusammengekommenen zwölf Apostel. Die Kirchenordnung legt ihre einzelnen Sätze direkt einzelnen Aposteln in den Mund. Dreiste Fiktionen, aber doch auch wieder verständlich und vielleicht entschuldbar. Die Verfasser sind sich bewußt, daß sie nicht etwa neue Ordnungen geschaffen, sondern längst bestehende Ordnungen kodifiziert haben, und zwar Ordnungen, welche ihrem Kerne nach wirklich von den Aposteln aufgestellt, zum Teil sogar schon von Apostelhand, von Paulus in seinen Pastoralbriefen, schriftlich fixiert worden waren. Eben daraus und nur daraus, daß der Inhalt dieser Schriften ohnehin schon die Bedeutung eines ungeschriebenen Gesetzes hatte und in letzter Linie allgemein auf die Apostel zurückgeführt wurde, erklärt es sich auch, daß die Fiktionen Glauben fanden und die Schriften auf mehr oder weniger weiten Gebieten das Ansehen von Rechtsbüchern erlangten.

Aus Kanones des Konzils von Nicäa, insbesondere aus Kanon 18, ist geschlossen worden, daß es kirchenrechtliche Bestimmungen in schriftlich fixierter Form gegeben haben müsse, welche sich heute nicht mehr nachweisen lassen¹. Kanon 18 enthält die Wendungen: *ὅττε ὁ κανὼν ὅττε ἡ συνήθεια παρέδωκε* und *παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γινόμενον*². Trotz der Häufung der Ausdrücke wird doch wohl lediglich von ungeschriebenen Sätzen des geltenden Gewohnheitsrechts die Rede sein.

9. Tagesfragen. — Die Frage nach der rechten Praxis der Osterfeier, welche zu Ende des 2. Jahrhunderts die ganze Kirche in so große Aufregung versetzte, hat auch im 3. Jahrhundert eine Stelle unter den kirchlichen Tagesfragen behauptet. Namentlich zu Alexandrien ist sie nicht bloß in Osterfestbriefen und sonstigen Schreiben kirchlicher Obern besprochen, sondern auch von seiten der Männer der Wissenschaft zum Gegenstande besonderer Monographien gemacht worden. Die Verteidigung der kleinasiatischen oder quartadezimanischen Praxis durch Melito von Sardes veranlaßte Klemens von Alexandrien zu einer Gegensehrift „über das Pascha“. Eine andere Schrift des Klemens, deren Titel „Kirchlicher Kanon oder gegen die Judaisierenden“ lautete, war vielleicht auch gegen die Quartadezimaner gerichtet. Später haben Origenes und Anatolius eigene Schriften „über das Pascha“ ausgehen lassen und sich namentlich mit der Berechnung des Ostertermines befaßt.

¹ So Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 483 f.

² Vgl. v. Hefele, *Konziliengeschichte* 1², 423.

Inzwischen hatte auch der abendländische Ketzertaufstreit, zwischen Cyprian von Karthago und Papst Stephanus I., seine Wellen in das Morgenland geworfen. Die kleinasiatischen Bischöfe traten, wenigstens zum großen Teile, auf die Seite Cyprians, und ihr Wortführer, Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, erging sich in bitteren Ausfällen gegen die Entscheidung des Papstes. Dionysius von Alexandrien mahnte nach beiden Seiten hin zum Frieden.

Die Frage nach der Wiederaufnahme des Sünders in die Kirchengemeinschaft war schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts lebhaft erörtert worden (vgl. nur Herm. Past. Mand. 4, 3). Um die Mitte des 3. Jahrhunderts sollte sie mit einem Male von neuem zu ganz unheimlicher Dringlichkeit emporschnellen. Die Verfolgung unter Decius, der erste plaumäßige Versuch, die Religion des Nazareners vom Erdboden zu vertilgen, hatte erschreckend viele Christen zu Fall gebracht. Im Abendlande mußte der Streit um die Bedingungen, unter welchen diese „lapsi“ wieder zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden könnten, sogar den Vorwand zu traurigen Spaltungen abgeben, in Rom zu dem Schisma des Novatian, in Karthago zu dem Schisma des Felicissimus. Im Morgenlande behielt er den Charakter einer allerdings akut gewordenen, aber doch auf friedlichem Wege zu lösenden Tagesfrage. Dionysius von Alexandrien schrieb eine Reihe von Briefen „über die Buße“, an ägyptische¹ und an auswärtige Bischöfe, sogar an den Bischof der Armenier, Briefe, welche, soweit der Inhalt sich noch erkennen läßt, einem milden und nachsichtigen Verfahren gegen die Abtrünnigen das Wort redeten. Auch der Verfasser der sog. Apostolischen Didaskalia, ein Syrer oder Palästinenser, scheint den Rigorismus Novatians bekämpft zu haben. Durch die Verfolgung unter Diokletian bzw. Maximinus Daza ist die Frage noch einmal in

¹ Aus dem Boden Ägyptens ist in den letzten Jahrzehnten eine Anzahl jener „libelli“ zu Tage gefördert worden, von welchen die „libellatici“, eine besondere Gruppe der „lapsi“, ihren Namen erhielten. Beseheinigungen der staatlichen oder lokalen Behörde, daß der Empfänger, dem Befehle des Kaisers entsprechend, den Göttern geopfert habe. Die ersten wurden herausgegeben von Fr. Krebs, Ein libellus eines libellatici vom Jahre 250 n. Chr. aus dem Fajjüm: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1893, 1007—1014, und von K. Wessely, Ein libellus eines libellatici aus dem Fajjüm: Anzeiger der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien. Philos.-hist. Kl., 31, 1894, 3—9. Heute liegen einige 25 solcher libelli vor, und alle stammen aus Ägypten. Doch ist nunmehr auch festgestellt, daß sie keineswegs alle Urkunden des Verrates sind. Nicht bloß schwache Christen, sondern auch Heiden haben sich derartige Opferscheine von der zuständigen Behörde aushändigen lassen. Decius hatte von jedem römischen Staatsbürger gefordert, daß er den Göttern des alten Glaubens opfere. Siehe P. M. Meyer, Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung: Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin, Philos.-hist. Kl., 1910, Anhang Abh. 5. Vgl. noch H. Leclercq, Les certificats de sacrifice païens sous Decce en 250: Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 4, 1914, 52—60.

Fluß gebracht worden. Ein Osterfestbrief des hl. Petrus von Alexandrien vom Jahre 306 handelte wiederum „über die Buße“.

10. Poesie. — Blüten der Poesie tauchen in der noch erhaltenen Literatur des 3. Jahrhunderts nur sehr selten auf. Klemens von Alexandrien läßt seinen Paedagogus in einen schwungvollen Hymnus auf Christus den Erlöser ausklingen. Das Metrum bewegt sich sehr frei in Anapästsen und sonstigen Silbenkomplexen. Die „zahlreichen geistlichen Lieder“ des Bischofs Nepos (Eus., Hist. eccl. 7, 24, 4) und die „vielen neuen Psalmen“ des Asketen Hierakas (Epiph., Haer. 67, 3) sind zu Grunde gegangen. Von „Gesangbüchern“ des Schismatikers Melitius von Lykopolis weiß nur eine immerhin fragwürdige Quelle zu berichten. Doch wird gefolgert werden dürfen, daß die ägyptische Christenheit kirchlichen Gesängen ein großes Interesse entgegengebracht hat. Auch das anonyme, aber wohl dem 3. Jahrhundert zuzuweisende akrostichische „Tauflied“ (?), dessen früher schon einmal gedacht ward¹, muß in Ägypten beheimatet sein.

Die syrische Kirche ist mit Stillschweigen zu übergehen. Möglich aber wäre es, daß die seinerzeit im Anschluß an den Nachlaß des syrischen Gnostikers Bardesanes besprochenen „Oden Salomos“² dem 3. Jahrhundert angehören.

Methodius von Olympos hat sein „Gastmahl“ mit einem Brautlied auf Christus und die Kirche gekrönt, welches, sachlich den Parthenien der altgriechischen Lyriker vergleichbar, formell als Produkt der Übergangszeit von der quantifizierenden zu der rhythmischen Dichtung beachtenswert ist. Der Wortakzent spielt zwar noch keine Rolle, aber die Gesetze der Prosodie werden nicht mehr als verbindlich erachtet. Es ist nicht sowohl technisches Unvermögen als vielmehr stolzes Kraftbewußtsein, welches sich in diesen von Fehlern wimmelnden Jamben geltend macht.

Erstes Kapitel.

Die Alexandriner.

§ 48. Pantänus.

Ist auch Pantänus nicht schriftstellerisch tätig gewesen, so soll doch an dieser Stelle seiner gedacht werden, nicht bloß deshalb, weil er im christlichen Altertum mehrfach als Schriftsteller bezeichnet worden ist, sondern namentlich deshalb, weil er als langjähriger Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule um die Entwicklung altkirchlicher Wissenschaft und Literatur sich ohne Zweifel keine geringen Verdienste erworben hat. Nachrichten über Pantänus finden

¹ Bd I², S. 445.

² Ebd. S. 368 ff.

sich vornehmlich bei seinem Schüler Klemens von Alexandrien und bei Eusebius. Er war, schreibt Klemens (Strom. 1, 1, 11), „in Wahrheit eine sizilianische Biene, indem er die Blumen der prophetischen und der apostolischen Wiese aussog und in den Seelen seiner Zuhörer reinen Honig der Erkenntnis erzeugte“¹. Nach dem Zusammenhange kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß Klemens hier seinen Lehrer als einen gebornen Sizilianer bezeichnen will, und die Angabe des Philippus Sidetes (Fragm. de catechistarum Alexandr. successione)², Pantänus sei Athener gewesen, dürfte keine Berücksichtigung verdienen. Nach Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2209; Hist. eccl. 5, 10, 1) ist Pantänus vom Stoizismus zum Christentum übergetreten; nach Philippus Sidetes (a. a. O.) war er Pythagoreer. Voll Eifer für die Verbreitung des göttlichen Wortes, so fährt Eusebius (Hist. eccl. 5, 10) fort, unternahm Pantänus eine Missionsreise zu den Völkern des Orients bis nach Indien, d. h. wahrscheinlich Südarabien, woselbst er ein vom Apostel Bartholomäus zurückgelassenes Exemplar des hebräischen Matthäusevangeliums gefunden haben soll³. Hieronymus (De vir. ill. 36; Ep. 70, ad Magnum, 4) hat Eusebs Mitteilung über diese Missionsreise weiter ausgeschmückt.

Später nahm Pantänus bleibenden Aufenthalt zu Alexandrien und ward der Leiter der dortigen Katechetenschule. Klemens (Strom. 1, 1, 11) und Eusebius (Hist. eccl. 5, 10) bezeugen übereinstimmend, daß seine Lehrtätigkeit vom reichsten Beifall und Erfolg begleitet gewesen. Klemens hat nirgendwo auf seinen weiten Reisen einen christlichen Lehrer angetroffen, welcher eine solche Anziehungskraft auf ihn ausgeübt hätte wie Pantänus. Zu welcher Zeit und aus welchem Anlaß Pantänus nach Alexandrien gekommen, ist unbekannt⁴.

¹ Ganz nach Art der Bienen Siziliens, deren Honig für besonders gut galt. Vgl. Olck bei Pauly-Wissowa, Realencykl. der klass. Altertumswissenschaft 3, 1, 1897, 439, s. v. Biene.

² Bei Dedwellus, Dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689, 488. Die Unzuverlässigkeit dieses Zeugen ist früher schon beleuchtet worden; s. Bd 1², S. 301.

³ Über seine Quelle gibt Eusebius keine Auskunft. „Es wird erzählt“ (*λέγεται*), sagt er, daß Pantänus in Indien „das Matthäusevangelium bei einigen dortigen Christen gefunden habe; diesen Indern soll der Apostel Bartholomäus das Evangelium gepredigt und er soll ihnen in hebräischer Sprache die Schrift des Matthäus hinterlassen haben, welche sich denn auch bis auf die angegebene Zeit erhielt“ (Hist. eccl. 5, 10, 3). Unmöglich ist es jedenfalls nicht, daß hebräisch (aramäisch) redende Judenchristen in Südarabien noch um 170–180 das Original des Matthäusevangeliums besaßen und gebrauchten. Es ist indessen auch nicht verwehrt, zu vermuten, daß diese Judenchristen des fernen Ostens das früher besprochene Hebräerevangelium (§ 42, 2) irrtümlich für das Matthäusevangelium gehalten und ausgegeben haben. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 1892, 666–668.

⁴ Daß aber seine Missionsreise nach Indien vor den Beginn seiner Lehrtätigkeit zu Alexandrien fällt, darf als sicher gelten. Siehe Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 1884, 169.

Bei der Thronbesteigung des Kaisers Commodus im Jahre 180 hatte Pantänus das Lehramt bereits angetreten, und allem Anscheine nach hat er dasselbe bis zu seinem Lebensende ununterbrochen fortgeführt (Eus. a. a. O. 5, 9—10). Kurz vor dem Jahre 200 dürfte er gestorben sein. Als Klemens das erste Buch seiner Stromata schrieb, jedenfalls mehrere Jahre nach dem 192 erfolgten Tode des Kaisers Commodus, weilte Pantänus nicht mehr unter den Lebenden¹. Auf der andern Seite hat Klemens, welcher erst nach des Pantänus Tode die Leitung der Katechetenschule übernahm, schon 202 oder 203 aus Anlaß der Christenverfolgung unter Septimius Severus seine Lehrtätigkeit abbrechen und aus Alexandrien flüchten müssen. Die Worte des hl. Hieronymus (De vir. ill. 36), Pantänus sei unter Septimius Severus (193—211) und Caracalla (211 bzw. 198—217) als Lehrer tätig gewesen, sind sehr mißverständlich.

Klemens zitiert in den uns erhaltenen Schriften zu wiederholten Malen Aussprüche seiner Lehrer, „der Alten“ (τῶν προσηγουσέων), über geschichtliche, dogmatische und exegetische Fragen, und nach Eusebius (Hist. eccl. 2, 9, 2; 6, 13, 9; 14, 5) hat Klemens ebendies auch in verloren gegangenen Schriften getan. An andern Stellen wird ein besonders hervorragender Lehrer (προσηγύτης, Ecl. 50; presbyter, Adumbr. in 1 Io 1, 1; ὁ μαζόρωος προσηγύτηρος bei Eus. a. a. O. 6, 14, 4) redend eingeführt, und in solchen Fällen wird stets an Pantänus zu denken sein. Einigemal wird Pantänus auch mit Namen genannt („unser Pantänus“, Ecl. 56; vgl. Eus. a. a. O. 6, 13, 2). Alle diese Lehren und Überlieferungen muß Klemens durch mündliche Mitteilung empfangen haben, weil er selbst wiederholt bemerkt, „die Alten“ hätten nicht geschriftsteltet (ὄχι ἔγραψον ὁ δὲ οἱ προσηγύτηροι, Ecl. 27; vgl. Strom. 1, 1, 11—14). Auch bei derartigen Bemerkungen hat Klemens jedenfalls in erster Linie Pantänus im Auge.

Pantänus hat also keine Schriften hinterlassen. Freilich soll er nach Eusebius nicht nur durch mündlichen Vortrag, sondern auch durch Schriften (διὰ συγγραμμῶν) die Schätze der göttlichen Lehren erläutern (Hist. eccl. 5, 10, 4) und nach Hieronymus zwar hauptsächlich durch das lebendige Wort den Kirchen genützt, aber auch viele Kommentare zur Heiligen Schrift verfaßt (De vir. ill. 36) und sich einen Platz in der Reihe der christlichen Schriftsteller erworben haben (Ep. 70, ad Magnum, 4). Allein durch diese und ähnliche Nachrichten aus späterer Zeit (von Maximus Confessor, Anastasius Sinaita) können die Aussagen des am besten unterrichteten Zeugen, Klemens, nicht in Frage gestellt werden. Hieronymus schöpfte sein Wissen ohne Zweifel aus Eusebius, und Eusebius hat sich höchst wahrscheinlich durch die

¹ Strom. 1, 1, 14 wird Pantänus „jener hochbegnadigte Geist“ (το πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κρηλατισμένον) genannt.

erwähnten Zitate bei Klemens zu einem übereilten Schlusse auf schriftliche Vorlagen verleiten lassen. Man beachte die Unbestimmtheit seines Ausdruckes *συνόμματα*. Titel und Gegenstand weiß er nicht anzugeben. Auch die späteren Angaben über Schriften des Pantänus dürften auf Zitate bei Klemens zurückgehen¹.

Die Zeugnisse des Altertums über Pantänus sind zusammengestellt bei Routh, *Reliquiae Sacrae* 1², 373—383 (ein Abdruck bei Migne, *PP. Gr.* 5, 1327—1332), und, weit vollständiger, bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 291—296. Vgl. zu diesen Zeugnissen vor allem Th. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 3, Erlangen 1884, 156—176: „Zur Geschichte des Klemens“.

§ 49. Klemens von Alexandrien.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Die große Trilogie: *Protrepticus*, *Paedagogus*, *Stromata*. Zusammenhang der drei Schriften. 4. Die große Trilogie. Forts. Inhalt und Gedankengang. 5. Die große Trilogie. Forts. Abfassungszeit, Quellen, Benutzung durch Spätere. 6. Die Hypotyposen. 7. „*Quis dives salvetur.*“ 8. Verloren gegangene Schriften. 9. In Aussicht genommene Schriften. 10. Lehranschauungen.)

1. Lebensgang. — Titus Flavius Klemens ist etwa um 150, wahrscheinlich zu Athen, geboren worden. Diese Datierung der Geburt dürfte den allerdings recht spärlichen Nachrichten über seine späteren Geschicke am besten entsprechen². Über den Ort der Geburt äußert schon Epiphanius (*Haer.* 32, 6) Zweifel. Einige, sagt er, halten Klemens für einen Alexandriner, andere für einen Athener. Die letztere Überlieferung darf ohne Frage weit höheres Vertrauen beanspruchen; die erstere ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß Klemens als Presbyter der alexandrinischen Kirche und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule seinen Ruhm begründet hat. Daß er von heidnischen Eltern abstammte, scheint Klemens selbst gelegentlich anzudeuten (*Paed.* 1, 1, 1: 2, 8, 62)³. Jedenfalls bekundet er, namentlich in dem ersten, polemischen Teile seines *Protrepticus*, die eingehendste Vertrautheit mit dem heidnischen Mysterienwesen. Wann und wie er für das Christentum gewonnen wurde, läßt sich nicht mehr ermitteln. Als Christ hat er weite Reisen unternommen, nach Unteritalien, nach Syrien und Palästina und schließlich nach Ägypten, überall den Verkehr und Unterricht christlicher Lehrer aufsuchend (vgl. *Strom.* 1, 1, 11). Er hat diese Männer, welchen er seine tiefere Ausbildung im Christentume verdankte, auch einzeln aufgeführt, leider

¹ Siehe Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 3, 165.

² Vgl. Krüger in den *Göttingischen Gel. Anzeigen* 1905, 4.

³ Ebendies nimmt auch Eusebius (*Praepar. evang.* 2, 2, 64) an, während es zweifelhaft bleibt, ob Eusebius eine Tradition bezeugt oder nur eine Vermutung ausspricht.

aber nur den letzten und größten derselben mit Namen genannt. Der erste war ein Ionier, also von der Westküste Asiens, und mit ihm traf Klemens in Griechenland zusammen (ebd.)¹. In Großgriechenland, also wohl in einer Stadt Unteritaliens, lernte Klemens zwei weitere Lehrer kennen, von welchen der eine aus Cölesyrien, der andere aus Ägypten stammte. Einen vierten und fünften Lehrer fand er im Oriente (Syrien und Palästina); der eine war ein Assyrer, der andere ein geborner Hebräer. Kurz vor dem Jahre 180, wie es scheint, betrat er den Boden Alexandriens, lernte dort den Katecheten Pantänus, die „sizilianische Biene“, kennen und ließ sich nun durch den Vortrag dieses Meisters gefesselt, dauernd in der Hauptstadt des Ptolemäerreiches nieder. Er beschließt die Aufzählung seiner Lehrer mit den Worten: „Da ich aber einen letzten angetroffen hatte — an Bedeutung war er der erste —, kam ich zur Ruhe (*ἀνεπαύμηνον*), nachdem ich ihn in Ägypten, wo er versteckt war, aufgespürt hatte“ (ebd.).

Seit etwa 190 hat Klemens als Genosse und Gehilfe im Lehramte Pantänus zur Seite gestanden, und nach dem Tode des letzteren, etwa kurz vor 200, ist Klemens der Vorsteher der Katechetenschule geworden (Eus., Hist. eccl. 6, 6). Als Priester scheint er sich selbst um 190 (Paed. 1, 6, 37) durch die Bemerkung zu charakterisieren, er gehöre zu „den Hirten, die nach dem Bilde des guten Hirten den Gemeinden vorstehen“². Über seine Wirksamkeit als Lehrer, insbesondere seine Unterrichtsmethode, ist nichts Näheres bekannt³. Zu seinen Schülern zählten auch Origenes und Alexander von Jerusalem. Durch die Christenverfolgung unter Septimius Severus ward seiner Tätigkeit zu Alexandrien ein Ziel gesetzt. Klemens mußte 202 oder 203 zum Wanderstabe greifen und sollte Ägypten nicht mehr wiedersehen. Ein Brief seines Schülers und Freundes Alexander ermöglicht es, die Spur des Wanderers noch etwas weiter zu verfolgen. Um das Jahr 211 schrieb Alexander, damals Bischof von Kappadozien, im Gefängnisse einen Brief an die Gemeinde zu Antiochien, und Klemens überbrachte diesen Brief an seinen Bestimmungsort (Eus.,

¹ Der Umstand, daß Klemens den ersten christlichen Lehrer in Griechenland fand, dient augenscheinlich zur Bestätigung der Überlieferung, daß er zu Athen geboren wurde.

² Indessen ist die Tragweite dieser Stelle zweifelhaft. Der handschriftliche Text ist verderbt und die Emendationsvorschläge Stählin's (Klemens Alexandrinus I, Leipzig 1905, 112) dürften nicht ausreichen. Muß auf dieses Zeugnis verzichtet werden, so bleibt es ungewiß, wann Klemens Priester geworden ist, während der sogleich zu erwähnende Brief Alexanders von Jerusalem (bei Eus., Hist. eccl. 6, 11, 6) keinen Zweifel darüber läßt, daß Klemens Priester gewesen ist.

³ Auf den Gang seines Lehrvortrages im allgemeinen dürfte die Gliederung seines Hauptwerkes, Protrepticus, Paedagogus, Stromata, einiges Licht werfen; s. unten Abs. 3.

Hist. eccl. 6, 11, 5—6). Klemens hat also um 211 bei Alexander in Kleinasien geweiht, und wie die Worte Alexanders zeigen, hat er sich um die verwaiste Gemeinde seines Freundes sehr verdient gemacht. Später ward Alexander Bischof von Jerusalem, und als solcher richtete er, wahrscheinlich 215 oder 216, ein Schreiben an Origenes, in welchem von Pantänus und Klemens als heimgegangenen Vätern die Rede ist (ebd. 6, 14, 8—9). Vor 215 oder 216 muß also Klemens seine irdische Laufbahn beschlossen haben. In einigen Martyrologien wird er unter den Heiligen des 4. Dezember aufgeführt. Das römische Martyrologium dagegen kennt seinen Namen nicht¹.

J. H. Reinkens, *De Clemente presbytero Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber*, Vratislaviae 1851, 8°. E. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1865, 8°. Fr. Böhringer, *Die griechischen Väter des 3. und 4. Jahrhunderts*. 1. Hälfte: Klemens und Origenes (Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien², 1, 2. Abt., 1. Hälfte), Zürich 1869. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 3, Erlangen 1884, 156—176: „Zur Geschichte des Klemens“. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au 2^e siècle* (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, vol. 12, Paris 1898, 2^e éd. 1906. F. R. M. Hitchcock, *Clement of Alexandria*, London 1899, 12°. (Hitchcocks Schriftchen gehört zu dem populär-wissenschaftlichen Sammelwerke „The Fathers for English readers“.) Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 1893, 296—327 (E. Preuschen); 2, 2, 1904, 3—23 541 f. H. U. Meyboom, *Clemens Alexandrinus*, Leiden 1912, 8°. J. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edinburgh 1914, 8°.

Ehrhard (Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung 1, Freiburg i. Br. 1900, 312) bemerkte: „Sehr wünschenswert wäre die Untersuchung des Fragmentes einer Lebensbeschreibung des Klemens, die in dem cod. Paris. suppl. gr. 1000 saec. X fol. 1—3 vorliegt“, und Harnack (a. a. O. 2, 2, 12) fügte bei: „Leider ist auch jetzt noch diese Untersuchung unerledigt.“ Es war aber schon von den Bollandisten (*Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis*, Bruxellis 1896, 337) und wiederum von Stählin (in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Lit. 20, 4 c, Leipzig 1900, 8) festgestellt worden, daß besagtes Fragment nicht von Klemens von Alexandrien, sondern von Klemens von Rom handelt und nichts weiteres ist als ein Stück der bereits von Dressel (*Clementinorum Epitomae duae*, Lipsiae 1859) herausgegebenen sogen. zweiten Epitome der Klementinen. Eine sorgsame Ausgabe des Fragmentes bei A. d'Alès, *Un fragment pseudoclémentin: Revue des Études grecques* 18, 1905, 211—223.

¹ Papst Benedikt XIV. hat in der seiner Ausgabe des römischen Martyrologiums (Rom 1749 und oft) vorgedruckten Bulle *Postquam intelleximus* vom 1. Juli 1748 (§§ 19—36) ausführlich die Gründe entwickelt, aus denen Klemens nicht zu den kirchlichen Heiligen gezählt werden könne und deshalb auch nicht in das römische Martyrologium aufgenommen worden sei. Ich hebe folgende Sätze aus: „Prima quae difficultatem ingerit ratio petitur a veterum scriptorum silentio de moribus ac vita Clementis Alexandrini.“ „Alterta ratio sic se habet: nullum monumentum, imo nec ullum quidem vestigium superest cultus, quem aliqua ecclesia aut dioecesis, expresso vel tacito catholici episcopi assensu, exhibuerit Clementi Alexandrino.“ „Tertia sequitur ratio quae Clementis Alexandrini opera sin minus erronea, saltem suspecta, nobis inspicenda proponit.“

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Im Unterschiede von seinen Lehrern, insbesondere Pantänus, glaubt Klemens sich nicht mehr auf den mündlichen Lehrvortrag beschränken, sondern auch seine Feder in den Dienst der Wahrheit stellen zu sollen. Er hat zum erstenmal in groß angelegten Schriften die kirchliche Lehre mit den Anschauungen und Errungenschaften der Zeit auszugleichen, die erstere durch die letzteren zu rechtfertigen und zu erläutern versucht. Er nimmt infolgedessen in der Entwicklungsgeschichte der altkirchlichen Literaturgeschichte eine sehr hervorragende Stelle ein.

Klemens hat deutlich gefühlt, daß die Kirche, wenn sie anders ihrer Aufgabe gegenüber der gesamten Menschheit gerecht werden solle, nicht umhin könne, auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Literatur den Wettstreit mit dem Heidentum aufzunehmen. Mögen immerhin die besondern Verhältnisse und Traditionen Alexandriens es gewesen sein, welchen er die erste Anregung zu dem kühnen Unternehmen verdankte, er würde schwerlich zur Ausführung geschritten sein, wenn ihm nicht zugleich eine hohe Auffassung von der Mission der Kirche und ein imponierender Fernblick in die Zukunft der Kirche eigen gewesen wäre. Sein Standpunkt ward durchaus nicht allgemein geteilt. Der Gnostizismus hatte die Wissenschaft und die Philosophie in kirchlichen Kreisen diskreditiert. Es gab Brüder, und sie bildeten die Majorität, welche, gestützt auf Stellen der Heiligen Schrift und insbesondere der paulinischen Briefe (1 Kor 1, 20; Kol 2, 8), Bildung und Wissen für unnütz erklärt oder gar als Teufelswerk verwarfen¹. Mit fast rührender Liebe und Geduld, durch welche nur hin und wieder eine gewisse verhaltene Erregung hindurchklingt, sucht Klemens diese kurzsichtigen Brüder eines Besseren zu belehren. Das Wissen, argumentiert er, führt zu einer über den bloßen Glauben hinausgehenden Erkenntnis der göttlichen Dinge, das Wissen fördert den Menschen auch in sittlicher Beziehung, das Wissen ist endlich auch ein nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel für den Zweck der kirchlichen Propaganda. Mit dem Worte des Herrn selbst: „Suche, und du wirst finden“, mahnt Klemens zum Streben nach Erkenntnis, zum Forschen nach Wahrheit (Strom. 5, 1, 11), und aus eigener Erfahrung fügt er bei: Ein süßer Gewinn ist, wie dem Jäger das Wild, so dem Forscher das Wahre, das er gesucht und mit Mühe errungen hat (ebd. 1, 2, 21). Natürlich ist er weit entfernt, dem Bildungsdünkel der Gnostiker das Wort reden oder den Glauben der Verachtung preisgeben zu wollen. Er hat

¹ Auch die verführerische Hure der Sprüche 5, 3 deutete man, wie Klemens selbst berichtet, auf die griechische Bildung (*τὴν Ἑλληνικὴν παιδείαν*, Strom. 1, 5, 29). Näheres bei de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 126—137; Les Simpliciores: vgl. 138—148; Les Simpliciores et Clément. Die zweite Auflage des Werkes de Fays vom Jahre 1906 ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

wenigstens in der Theorie mit sicherem Takte zwischen der Gering-schätzung des Glaubens von seiten der Gnostiker und der Ablehnung aller Forschung von seiten weiter kirchlicher Kreise die richtige Mitte eingehalten. Das Wissen soll sich auf dem Glauben aufbauen, der Glaube bildet die Vorbedingung des Wissens, und der Glaube enthält auch im Keime bereits alles das, was im Wissen zur Vollendung kommt.

Weiter unten wird sich Gelegenheit bieten, diese Thesen über Glauben und Wissen noch etwas näher auszuführen. Zur richtigen Würdigung der Voraussetzungen sowohl wie der Ziele der schriftstellerischen Tätigkeit unseres Klemens aber will namentlich noch seine Stellungnahme zu der griechischen Philosophie beachtet sein. Daß er an die griechische Philosophie anknüpfte und anknüpfen mußte, lag in der Natur der Sache selbst. „Nur durch Bekanntes läßt sich Unbekanntes verdeutlichen. Mit neu geschaffenen Worten, selbstgeprägten Begriffen, hätten die Väter eine Geheimlehre begründen können, aber sie hätten dem Bedürfnisse nicht entsprochen, dem sie dienen sollten: der christlichen Wahrheit Eingang zu verschaffen in die Gedankenwelt der gebildeten Kreise. Zu dieser Gedankenwelt lieferte seit langem die griechische Philosophie die vornehmsten Bestandteile. Jetzt wurde sie das Medium für die Aufnahme christlicher Ideen.“¹ Diesen Worten eines lebenden Philosophen würde von den alten Vätern vielleicht keiner so lebhaft und freudig zugestimmt haben wie Klemens. Jedenfalls hat von den Kirchenschriftstellern des 3. Jahrhunderts keiner die providentielle Bedeutung der griechischen Philosophie in der göttlichen Heilsökonomie so scharf hervorgekehrt und so hoch gewertet wie Klemens. Paulus hatte das mosaische Gesetz den Erzieher zu Christus hin genannt (*ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*. Gal 3, 24), und Klemens nimmt keinen Anstand, der griechischen Philosophie ganz dieselbe oder doch eine sehr ähnliche Rolle zuzuweisen. „Gott“, sagt er, „ist der Urheber aller guten Dinge. Die einen verursacht er direkt, wie das Alte und das Neue Testament, die andern indirekt, wie die Philosophie. Ja vielleicht ist die Philosophie sogar direkt den Griechen gegeben worden, bevor der Herr auch die Griechen berief. Denn wie das Gesetz die Hebräer, so erzog die Philosophie die griechische Nation zu Christus hin (*ἐπαιδαγωγῆται γὰρ καὶ αὐτῆ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*). Die Philosophie also bereitet, indem sie die Wege ebnet, denjenigen vor, welcher von Christus vollendet werden soll“ (Strom. 1, 5, 28). Es war ein erhabener und großartiger Gedanke. Die griechische Philosophie barg reiche Schätze unvergänglicher Wahrheit,

¹ v. Hertling. Christentum und griechische Philosophie: Akten des fünften internationalen Kongresses kathol. Gelehrten zu München, München 1901, 67.

wenn auch vermischt mit Irrtum und Lüge, und vermöge ihres Wahrheitsgehaltes war sie von Gott dazu bestimmt, die Griechen gelehrig und empfänglich zu machen für die absolute Wahrheit der Offenbarung in Christus.

Es verschlägt nicht viel, daß Klemens über den Ursprung der griechischen Philosophie oder die Herkunft ihres Wahrheitsgehaltes an verschiedenen Stellen sehr verschiedene und schwer miteinander zu vereinbarende Ansichten vorträgt. Er will die Möglichkeit nicht leugnen, daß die griechischen Philosophen aus eigener Kraft, durch folgerichtiges Denken, zur Erkenntnis oder doch zur Ahnung der Wahrheit vorgedrungen seien (Strom. 1. 17, 87), wie er denn auch, ähnlich wie einst Justin der Märtyrer, von einem überall verbreiteten und einem jeden Menschen eingepflanzten Lichte der göttlichen Vernunft spricht (ebd. 6, 17, 154 f). Nicht selten jedoch behauptet er, in Übereinstimmung mit demselben Justin und manchem andern Apologeten der Vorzeit, die griechischen Philosophen hätten ihre Lehren den Schriften des Alten Testaments entlehnt, aus Ruhmsucht aber das gestohlene Gut als das Resultat ihrer eigenen Forschung ausgegeben und noch dazu entstellt und verfälscht: diese Plagiatoren habe der Herr im Sinne gehabt, als er von den Dieben und Räubern sprach, welche vor ihm gekommen seien (ebd. 1, 17, 81). Und anderswo möchte er gar die Annahme vertreten, durch die abgefallenen Engel und die Weiber, mit welchen sie verkehrten, sei den Griechen ein freilich getrübler Strom göttlicher Wahrheit zugeführt worden (ebd. 5, 1, 10).

Man sieht, die historische Erklärung des Wahrheitsgehaltes der griechischen Philosophie hat Klemens Schwierigkeiten bereitet, und die Nebeneinanderstellung sich gegenseitig aufhebender Hypothesen¹, ohne Versuch eines Ausgleichs, zeugt jedenfalls von Mangel an Klarheit und Urteil. Aber der Wahrheitsgehalt selbst sowie die göttliche Herkunft und die providentielle Bestimmung desselben steht Klemens unumstößlich fest. Die Philosophie war ein Werk göttlicher Vorsehung (*θείας ἔργον προνοίας*, ebd. 1, 1, 18) und eine den Griechen verliehene Gabe Gottes (*θεϊὰν δωρεὰν Ἑλλήσι δεδομένην*, ebd. 1, 2, 20). „Die Philosophie sollte der königlichen Lehre den Weg bereiten“ (ebd. 1, 16, 80). „Die Philosophie sollte erziehen zu der Vollendung, welche Christus bringen sollte“ (ebd. 6, 17, 153). „Das Gesetz und die Propheten wurden den Barbaren gegeben, den Griechen sollte die Philosophie das Ohr öffnen für das Evangelium“ (ebd. 6, 6, 44). Also „den Juden das Gesetz, den Griechen die Philosophie bis zur Ankunft des Herrn, und sodann die allgemeine Berufung zum Glauben

¹ Vgl. etwa zu diesen Hypothesen Scherer, Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien, München 1907, 54 ff.

durch den Einen Herrn und Gott, den Gott der Griechen und der Barbaren und überhaupt des gesamten Menschengeschlechtes“ (Strom. 6, 17, 159). - - Daß diese Philosophie, welche in der Vergangenheit zu so Großem berufen war, auch in der Gegenwart für gleiche oder verwandte Zwecke die höchste Bedeutung beanspruchen darf, braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Die göttliche Erziehung des gesamten Geschlechtes ist Vorbild und Richtschnur für die kirchliche Erziehung des Einzelnen. „Wie die Schulwissenschaften fähig machen zum Studium der Philosophie, ihrer Herrin, so verhilft hinwiederum die Philosophie zur Erlangung der Weisheit; denn die Philosophie ist die Erforschung, und die Weisheit ist das Verständnis der göttlichen und menschlichen Dinge und ihrer Ursachen“ (ebd. 1, 5, 30). „Wie die Landleute zuerst die Erde bewässern, so besprengen auch wir zuerst mit den Wassern der griechischen Philosophie das Erdreich der Seelen, damit dasselbe den auszustreuenden geistlichen Samen aufnehmen und ihn leicht emporsprossen lassen könne“ (ebd. 1, 1, 17)¹.

Nur ein Bruchteil dessen, was Klemens geschrieben hat, ist uns erhalten geblieben. Die große dreigliedrige Einführung in das Christentum, *Protrepticus*, *Paedagogus*, *Stromata*, liegt noch fast vollständig vor. An der überlieferten Auffassung, nach welcher diese drei Schriften ein einheitliches Ganzes bilden, eine vom Verfasser beabsichtigte Stufenfolge darstellen, wird entgegen neueren Hypothesen festzuhalten sein. Wenn nicht schon bei Abfassung des *Protrepticus*, so doch bei Inangriffnahme des *Paedagogus* hat der Plan des Ganzen Klemens klar vor Augen gestanden. Von einem andern größeren Werke, den *Hypotyposen*, welche acht Bücher zählten, sind nur unbedeutende Reste erhalten. Manche kleinere Schriften sind ganz verloren gegangen mit alleiniger Ausnahme einer Homilie „*Quis dives salvetur*“. Von den verloren gegangenen Schriften gibt hauptsächlich Eusebius (*Hist. eccl.* 6, 13—14) Kunde. Umstritten ist eine Reihe von Verweisen auf früher verfaßte oder später zu verfassende Schriften, welche Klemens dem Texte des genannten Hauptwerkes eingeflochten hat. In den meisten Fällen dürfte es sich um frühere oder spätere Abschnitte dieses Werkes selbst handeln, hin und wieder aber auch um selbständige Schriften, mag Klemens sie wirklich verfaßt oder nur einmal geplant haben.

In den überlieferten Schriften herrscht das Interesse für ethische oder praktisch-theologische Fragen entschieden vor. Insbesondere ist auch in der erwähnten Trilogie der praktisch-pädagogische Gesichtspunkt für den Aufbau eines theologischen Systems maßgebend gewesen.

¹ Vgl. de Faye, *Clément d'Alexandrie* 161—176: *De la philosophie grecque dans le passé*; 177—184: *Du rôle de la philosophie dans le présent*.

In den Hypotyposen hatte Klemens, wenn anders das Referat bei Photius (Bibl. cod. 109) ein Urteil gestattet, sich tiefer in theologische Spekulation eingelassen. Und eine Schrift über die *ἀρχαί* und die *θεολογία*, also eine Schrift von rein dogmatischer oder spekulativer Richtung, hatte er, wie es scheint, wenigstens in Aussicht genommen (Strom. 4, 1, 2—3). Jedenfalls aber bekundet Klemens allenthalben eine bemerkenswerte Vielseitigkeit, einen gewissen großen Zug und ein freies Auge. Er hat auch für solche Gesichtspunkte Verständnis, welche an und für sich dem Theologen ferner lagen. Themata wie die Familie und das Eigentum geben ihm auch zu sozialwissenschaftlichen Ausführungen Anlaß, und die antike Philosophie im engeren Sinne hat er, soweit er sie kannte und guthieß, fast ganz und gar in seine Darstellung der christlichen Lehre eingewoben. Den einander widersprechenden philosophischen Systemen gegenüber war er selbstverständlich gezwungen, eine eklektische oder kritische Stellung einzunehmen. Die Epikureer, die Atheisten und die Skeptiker hat er beiseite geschoben oder auch ausdrücklich abgewiesen. Seine Freunde und Gewährsmänner sind die Platoniker, die Stoiker und Philo. Nach den Eingangsworten der Stromata (1, 1, 11—14) könnte man freilich versucht sein, zu glauben, dieses ganze Werk sei nichts anderes als eine Anzeichnung und Verarbeitung dessen, was Klemens in früheren Jahren aus dem Munde seiner christlichen Lehrer, in erster Linie des Pantänus, gehört hatte. Es handelt sich aber ohne Frage nur um einen überschwenglichen Ausdruck der Bescheidenheit und der Verehrung für die älteren Meister. Klemens ist noch bei vielen andern, christlichen und nichtchristlichen Lehrern in die Schule gegangen. Er verfügt über eine für seine Zeit ganz außergewöhnliche Belesenheit. Die Fülle von Nachrichten und Zitaten aller Art¹ macht seine Schriften zu Fundgruben wertvollen historischen Materials. Nicht bloß zur Geschichte der alten Philosophie, auch zur Chronologie und Archäologie, zur Poesie und zur Grammatik steuert Klemens wichtige Notizen bei. Eine nicht geringe Zahl von Versen altgriechischer Dichter hat er und er allein vor dem Untergange gerettet². Daß er häufig aus sekundären Quellen, aus Kompendien, Florilegien, Gnomologien, geschöpft hat, steht außer Zweifel. Aber selbständige Kenntnis der philosophischen Hauptwerke des Altertums kann ihm nicht abge-

¹ „Die Zahl der zitierten Schriftsteller beläuft sich auf mehr als 300“, schreibt Gabrielsson. Über die Quellen des Klemens Alexandrinus I, Upsala 1906, 17. Kurz vorher hatte Deiber, Clément d'Alexandrie et l'Égypte (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire t. 10), Le Caire 1904, 11, die Zahl der zitierten Schriftsteller auf 567 berechnet. Diese und manche andere wichtigere Frage wird sich erst nach Erscheinen des Schluß- oder Registerbandes der Klemens-Ausgabe Stählins mit annähernder Sicherheit beantworten lassen.

² Diese Dichterzitate haben von jeher das lebhafteste Interesse der Philologen geweckt. Über die neuere Literatur zu denselben berichtet Gabrielsson a. a. O. I, 2 f.

sprochen werden. In der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte vollends scheint er durchaus heimisch gewesen zu sein. Seine Bibel kennt er fast auswendig. Die Schriften der sog. apostolischen Väter sowohl wie die Werke eines Tatian, Melito, Irenäus sind ihm geläufig. Die weitschichtige Schriftstellerei der älteren Gnostiker ist ihm in auffallendem Maße vertraut¹.

Es war unbillig und ungerecht, wenn Bernays unsern Klemens ohne weiteres in die Klasse der „zusammenraffenden und zusammenstückenden Mosaikschriststeller“ verwies, „denen ein selbständig verarbeitendes Eindringen in die von ihnen vernutzten Autoren nicht eigen zu sein pflegt“². Zutreffender war es, wenn de Faye in seiner gründlichen und geistvollen Studie über Klemens die „intellektuelle Physiognomie“ seines Helden dahin bestimmte, daß es ihm an Klarheit der Anschauung durchaus nicht gefehlt habe, daß aber die Kunst, die Masse des sich aufdrängenden Stoffes zu analysieren und zu disponieren, ihm in sehr fühlbarem Maße abgegangen sei³. Am richtigsten ist es vielleicht, zu sagen, Klemens seufze selbst unter der Last der Waffenrüstung, welche er trägt. Ein Talent wie sein Schüler Origenes ist Klemens nicht gewesen, mehr ein Polyhistor als ein Gelehrter, reicher an idealem Sinne und großen Konzeptionen als an Schärfe und Konsequenz des Denkens. Er hatte vieles gelernt und gelesen, ohne es sich voll und ganz anzueignen. Zu einer klaren und einheitlichen Gesamtanschauung hat er sich nicht durchgerungen. Der vorhin erwähnte Fall eines Selbstwiderspruches steht keineswegs vereinzelt da. Noch weniger hat Klemens es verstanden, in der schriftlichen Darstellung sich zu beherrschen und zu beschränken. Seine Freude ist es, mit vollen Händen auszustreuen, ohne Maß und ohne Ziel. Einen bestimmten Plan, einen vorgezeichneten Weg zu verfolgen und festzuhalten, ist ihm sehr schwer gefallen. Sein Wissen selbst benimmt ihm gleichsam die Freiheit und Sicherheit der Bewegung. Wieder und wieder läßt er den Faden der Diskussion fallen, um auf verwandte Gegenstände abzuschweifen und anderweitige Reminiszenzen einzutflechten. In seinen Stromata hat er von der Zwanglosigkeit, Ungebundenheit und Nachlässigkeit des Vortrages, welche die Literaturgattung der „Teppiche“ erlaubte, einen geradezu unerhörten Gebrauch gemacht. Auch die Annahme, es sei ihm nicht mehr vergönnt gewesen, die letzte Feile an diese Schrift zu legen, vermag die Planlosigkeit und Verworrenheit des Ganzen nicht zu entschuldigen.

¹ Den häufigsten Beweis liefern seine unter den Titeln „Excerpta ex Theodoto“ und „Eclogae propheticae“ gehenden Auszüge aus gnostischen Schriften, wohl die wichtigste Quelle für die klassische Zeit des Gnostizismus, die wir überhaupt besitzen.

² Gesammelte Abhandlungen von J. Bernays, herausgeg. von H. Usener 1, Berlin 1885, 163.

³ de Faye, Clément d'Alexandrie 112 ff.

Der Ausdruck ist auch in den Stromata fließend und gewandt und reich an Bildern und Blumen. Schon Photius hat auf Grund einer andern Schrift, des Paedagogus, den Stil des Klemens „blumenreich und schwungvoll und sehr angenehm“ genannt (Phot., Bibl. cod. 110). Klemens selbst erklärt zwar, er habe sich keine Mühe gegeben, „hellenisch zu reden“ (ἐλληνίζεω, Strom. 2, 1, 3). Die Forderungen der Puristen lehnt er ab und im Eifer läßt er sich sogar einmal das derbe Wort von „den elenden Sophisten“ entschlüpfen (ὁὶ ζαροδαίμονες σοφισταί, Strom. 1, 3, 22)¹. Die Redeziererei, glaubt er, lenke nur zu leicht von der Wahrheit ab, und die echte Philosophie wende sich auch nicht an das Ohr, sondern an den Geist des Hörenden (ebd. 2, 1, 3). Christ meinte, Klemens habe freilich allen Grund gehabt, sich wegen seiner Verstöße gegen den Hellenismus zu entschuldigen. Seine Sprache wimmle von grammatischen Fehlern, entbehre insbesondere der feineren Unterscheidungsgabe im Gebrauch der Negationen οὐ und μή, wie der Pronomina ὅς und ὅστις und der verschiedenen Formen der hypothetischen Sätze. Eine Doktordissertation werde hier „einen Stoff fruchtbarer Ausbeute“ finden². Die Dissertation Schams über den Optativgebrauch bei Klemens ist aber vielmehr zu dem Ergebnis gelangt, daß Klemens, der abfälligen Urteile über die Sophisten ungeachtet, „auf eine Stufe zu stellen ist mit jenen sophistischen Erneuerern der griechischen Kunstprosa, die nach ihrer Nachahmung der attischen Muster in der griechischen Literatur- und Sprachgeschichte unter dem Namen Attizisten gemeinhin bekannt sind“³. Zum Teil mag der Widerspruch daraus zu erklären sein, daß Scham bereits Stählins Ausgabe der Werke des Alexandriners benützen konnte, während Christ noch auf die Ausgabe Dindorfs angewiesen war.

Über die schriftstellerische Eigenart unseres Autors handeln de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898 (vgl. Abs. 1), 112—115: La Physionomie intellectuelle de Clément. W. Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus, München 1900 (aus den Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akademie der Wiss. I. Kl., 21, 3), 4—14: „Die Stellung des Klemens zu Wissen und Bildung.“ J. Scham, Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristl. Literatur (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 11, 4). Paderborn 1913.

Literatur über die Stellung des Klemens zur griechischen Philosophie soll weiter unten, Abs. 10, beigebracht werden.

Die ersten Ausgaben der Schriften veranstalteten P. Victorius, Florenz 1550, 2^o; Fr. Sylburg, Heidelberg 1592, 2^o; Dan. Heinsius, Leiden 1616, 2^o.

¹ Das Wort ist übrigens, wie auch Stählin (Klemens Alexandrinus 2, 15) anmerkt, eine Reminiscenz aus dem Rhetor Dio Chrysostomus.

² Christ, Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus, München 1900, 12 f.

³ Scham, Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien, Paderborn 1913, 173.

Die letztgenannte Ausgabe, welche außer dem griechischen Texte eine lateinische Übersetzung von Gentianus Hervetus (zuerst 1551 zu Florenz erschienen) bot, ward öfters nachgedruckt, Paris 1629 1641, Köln 1688. Eine bessere und zugleich vollständigere Ausgabe besorgte der anglikanische Bischof J. Potter, Oxford 1715, 2 Bde, 2^o; von neuem aufgelegt zu Venedig 1757, 2 Bde, 2^o. Potter benutzte mehrere den früheren Herausgebern unbekannt gebliebene Handschriften und versah den Text mit gelehrten Anmerkungen. Abdrücke der Ausgabe Potters lieferten Fr. Oberthür, Würzburg 1778—1779, 3 Bde, 8^o (SS. Patrum opp. polem. Opp. Patrum graec., voll. 4 bis 6); R. Klotz, Leipzig 1831—1834, 4 Bde 12^o (Bibl. sacra Patrum Ecclesiae graec., Pars 3); Migne, PP. Gr. 8—9 (1857). Auch die Ausgabe von W. Dindorf, Oxford 1869 in 4 Oktavbänden ist trotz des bestechenden Außern nicht viel mehr als ein Abdruck der Ausgabe Potters. Siehe namentlich P. de Lagarde in den Götting. Gel. Anzeigen 1870, Stück 21. 801—824 = de Lagarde, *Symmicta*, Göttingen 1877, 10—24.

Wertvolle Nachträge zu diesen Ausgaben finden sich bei Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usw. 3. Tl: *Supplementum Clementinum*, Erlangen 1884, 8^o (4, 329 S.). Zahn beabsichtigte ursprünglich nur die Reste der Hypotyposen (Abs. 6) von neuem zu sammeln und zu bearbeiten. Unter der Hand jedoch ist ihm, wie er sich selbst ausdrückt (S. 4), ein „*Supplementum operum Clementis Alexandrini*“ entstanden.

Eine neue Gesamtausgabe hat O. Stählin in den „*Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte*“ geliefert: *Klemens Alexandrinus*, Bd 1: *Protrepticus* und *Paedagogus*, Leipzig 1905; Bd 2: *Stromata*, Buch 1—6, 1906; Bd 3: *Stromata*, Buch 7 u. 8. *Excerpta ex Theodoto*, *Eclogae propheticae*, *Quis dives salvetur*, *Fragmente*, 1909. Ein noch ausstehender vierter Band soll die Register nebst Nachträgen und Berichtigungen zur ganzen Ausgabe bringen. Stählin bietet nicht nur ein zuverlässiges Bild der handschriftlichen Überlieferung, sondern namentlich auch einen umfassenden Nachweis der Fund- und Parallelstellen aus der früheren griechischen und römischen Literatur. Glänzende Proben seiner allseitigen Befähigung hatte er schon in verschiedenen Vorarbeiten abgelegt. Siehe Stählin, *Observationes criticae in Clementem Alexandrinum* (Diss. inaug.), Erlangae 1890, 8^o. Ders., *Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Klemens Alexandrinus* (Progr.), Nürnberg 1895, 8^o. Ders., *Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus* (Progr.), Nürnberg 1897, 8^o. Ders., *Zur handschriftlichen Überlieferung des Klemens Alexandrinus*, Leipzig 1900 (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 20, 4 e).

Eine englische Übersetzung sämtlicher Schriften besorgte W. Wilson bei Roberts und Donaldson, *The Ante-Nicene Christian Library*, vol. 4, 12, 22, 24, Edinburgh 1867—1872; auch in dem von Coxe veranstalteten amerikanischen Neudruck der englischen Sammlung, *The Ante-Nicene Fathers* 2, Buffalo 1884, 171—604.

Von der Überlieferung, den Ausgaben usw. der einzelnen Schriften unseres Autors soll später die Rede sein.

3. Die große Trilogie: *Protrepticus*, *Paedagogus*, *Stromata*. Zusammenhang der drei Schriften. — Das Hauptwerk, welches Klemens hinterlassen hat, besteht aus den drei Schriften *Protrepticus*, *Paedagogus*, *Stromata*. Diese drei Schriften stellen sich nämlich als die Teile eines geschlossenen, durch die gegenseitigen Beziehungen seiner einzelnen Glieder untereinander wohl

zusammgehaltenen Ganzen dar. Es fehlt allerdings ein die Teile verbindender Gesamttitel, und daß ein solcher etwa erst in späterer Zeit verloren gegangen sei, ist in keiner Weise angedeutet. Im Texte aber weist der Verfasser selbst wiederholt auf den einheitlichen Plan hin, welcher dem Ganzen zu Grunde liegt. Der Protrepticus freilich enthält noch keine Ankündigung der späteren Teile, und bei Ausarbeitung des Protrepticus mag auch der Verfasser an das spätere Ganze noch nicht gedacht haben. Zu Beginn des Paedagogus aber wird weitläufiger der Plan des ganzen Werkes entrollt und rückwärts auf den Protrepticus, vorwärts auf die Stromata verwiesen (Paed. 1, 1). Und die Stromata ihrerseits nehmen ausdrücklich Bezug auf die drei Bücher des Paedagogus (Strom. 6, 1, 1).

Das Eingangskapitel des Paedagogus, welches zugleich als Stilprobe dienen mag, hat etwa folgenden Wortlaut: „Unterscheidet man beim Menschen Sitten, Handlungen und Leidenschaften, so fallen die Sitten in den Bereich des mahnenden Logos. Dieser mahnende Logos ist der Führer zur Gottesfurcht; nach Art eines Schiffskieles bildet er die Grundlage des Gebäudes des Glaubens; dank seiner Tätigkeit schwören wir freudig dem alten Wahn ab, ergreifen mit erneuter Jugendfrische unser Heil und stimmen ein in den Sang des Propheten: „Wie gut ist Gott für Israel, für diejenigen, welche geraden Herzens sind!“ Das ganze Gebiet der Handlungen hingegen beherrscht der gesetzgebende Logos, während der überredende Logos sich mit der Heilung der Leidenschaften befaßt. Im Grunde freilich ist es immer ein und derselbe Logos, welcher den Menschen den weltlichen Gewohnheiten, in denen er aufgewachsen ist, entreißt und ihn zu dem einzig möglichen Heile im Glauben an Gott führt.

„Dort nun, wo er uns zum Heile berief, ward unser himmlischer Führer, der Logos, mahnender Logos, *προτροπικός*, genannt. Sonst schlechtweg Logos geheißen, erhielt er dort diesen besondern Namen, weil er antreibend tätig war. Die ganze Gottesfurcht hat ja mahnenden Charakter, indem sie der angeborenen Vernunft das Streben nach diesseitigem und jenseitigem Leben einpflanzt. Hier jedoch tritt der Logos, sachgemäß fortschreitend, als Arzt und zugleich als Gesetzgeber auf, hält denjenigen, welchen er vorhin gemahnt hat, zum Gehorsam an und verspricht uns schließlich die Heilung unserer Leidenschaften. Hier soll er mit einem zusammenfassenden Worte Erzieher, *παιδαγωγός*, genannt werden. Der Erzieher aber ist Praktiker¹, nicht Theoretiker; er soll die Seele bessern, nicht unterrichten; den Weg der Tugend, nicht den Weg des Wissens hat er zu zeichnen. Allerdings ist ebenderselbe Logos auch Lehrer, *διδασκαλικός*; aber

¹ Im Gegensatz zu Stählin (Klemens Alexandrinus I, 90) glaube ich die Lesart *πρακτικός* der Lesart *πρωκτικώς* vorziehen zu müssen.

diese Seite seiner Tätigkeit kommt hier noch nicht zur Geltung. Sache des lehrenden Logos ist die Erläuterung und Enthüllung der Glaubenssätze. Der Erzieher jedoch als Praktiker hat vorerst zur Ordnung des sittlichen Lebens gemahnt¹ und treibt nunmehr auch zur wirksamen Pflichterfüllung an, indem er die lauterer Gesetze an die Hand gibt und zugleich dem späteren Geschlechte Bilder der Irrungen der Vorzeit vor Augen hält. Beide Mittel sind vom größten Nutzen. Das eine, mahnenden Charakters, zielt auf Gehorsam, das andere, das zu Hilfe genommene Bild, dient ähnlich wie das frühere Zwiegespann² einem doppelten Zwecke, indem es einerseits auf die Ergreifung und Nachahmung des Guten, andererseits auf die Abweisung und Verabscheuung des Gegenteils hinwirkt.

„Damit ist dann auch die Heilung der Leidenschaften gegeben infolge der Überredungskraft der Bilder. Der Erzieher kräftigt die Seelen und bereitet die Kranken mit milden Gesetzen wie mit linderner Arznei zur vollen Erkenntnis der Wahrheit vor. Gesundheit und Erkenntnis sind aber nicht dasselbe; die erstere ist die Frucht der Heilkunst, die letztere die Frucht des Unterrichts. Kein Kranker kann von den Lehrsätzen etwas verstehen, bevor er vollkommen genesen ist, und man trägt auch den Lernenden nicht dasselbe vor wie den Kranken, man sucht vielmehr den einen Erkenntnis, den andern Heilung zu vermitteln. Wie also die körperliche Krankheit nach dem Arzte ruft, so bedarf die Schwäche der Seele zunächst des Erziehers, damit er unsere Leidenschaften heile, und sodann des Lehrers, welcher die Seele zur reinen Erkenntnis führt und sie fähig macht zur Aufnahme der Offenbarung des Logos. Indem sonach der Logos, in allem ein Menschenfreund, von Stufe zu Stufe aufsteigend, uns dem vollen Heile entgegenzuführen strebt, bringt er eine ausgezeichnete Methode zur Anwendung, insofern er zuerst mahnt, dann erzieht und schließlich belehrt (*προστροπέων ἄνωθεν. ἔπειτα παιδαγωγῶν. ἐπιπῦσιν ἐχθιδύσων*).“

Der gemeinsame Grundgedanke, welcher die drei Schriften innerlich verknüpft, ist hiermit deutlich genug ausgesprochen. Es handelt sich um eine stufenweise Einführung in das Christentum. Der Plan ist gewissermaßen dem Leben entnommen, der ideale Lebensgang eines Christen der damaligen Zeit ist in die Form eines Buches übersetzt³.

¹ Das *προδιδράξαστο* weist ebenso wie das frühere *προστροπαιμένον* auf den vorausgegangenen *λόγος προστροπικός* zurück.

² „Ähnlich wie das frühere Zwiegespann“, *παραπλησίως τῷ προτέρῳ συζυγίᾳ*, ist wohl so viel als ähnlich wie der *λόγος προστροπικός*, welcher gleichfalls positiv und negativ einwirkte, indem er von dem alten Wahne abkehrte und zu dem neuen Heile hinkehrte.

³ So treffend Overbeck in der Historischen Zeitschrift N. F. 12, 1882, 456. Ebenso de Faye, Clement d'Alexandrie, Paris 1898, 51: „Ces divisions ne corre-

Es gilt zunächst sich dem Heidentume zu entwinden, mit welchem man in täglicher Berührung lebt, wenn nicht schon durch die Geburt verwachsen ist, dann sein Leben nach christlichen Grundsätzen einzurichten, um schließlich zur Aufnahme der höchsten Güter, welche das Christentum bietet, reif zu sein. So ergibt sich die dreifache Aufgabe, welche Klemens dem Logos zuweist: zu mahnen, zu erziehen und zu belehren. Sehr häufig ist vermutet worden, daß sich in dieser Trilogie zugleich der Gang des Lehrvortrages unseres Klemens an der Katechetenschule zu Alexandrien widerspiegele¹. Der Schulbetrieb muß sich ja doch auch wohl die praktischen Bedürfnisse der Zeit zur Richtschnur genommen haben. Näherer Aufschluß über die Anlage des Werkes läßt sich freilich auf diesem Wege nicht gewinnen, weil es an Nachrichten über den von Klemens befolgten Unterrichtsgang völlig fehlt.

Die Voraussetzung, daß Klemens in dem Protrepticus den mahnenden, in dem Paedagogus den erziehenden und in den Stromata den belehrenden Logos vorführe, wurde bis vor kurzem ganz allgemein geteilt. de Faye hat in seiner schon oft erwähnten Studie Widerspruch erhoben. Allerdings sollen die genannten Schriften eine unzerreißbare Kette darstellen. Die Stromata aber sollen nicht der dritte und letzte Teil des Ganzen sein, sondern nur eine Vorbereitung und Einleitung dieses Teiles. Das Ganze sei ein Torso geblieben. Der dritte und letzte Teil, welcher das theologische Lehrsystem hätte entwickeln und den Titel „Lehrer“, *διδάσκαλος*, hätte führen sollen, sei niemals geschrieben worden. Die Stromata, weit entfernt, das versprochene System zu geben, kündigten dasselbe vielmehr erst an und stellten es als eine später zu erwartende Fortsetzung in Aussicht. Die Stromata könnten deshalb nichts anderes sein als ein Exkurs, welchen Klemens zwischen den „Erzieher“ und den beabsichtigten „Lehrer“ einschob, und zwar aus leicht erkennbaren Gründen. Zu dem Aufbau eines theologischen Systems, eines Gegenstückes zu der heidnischen Philosophie, lieferte die bisherige christliche Tradition nicht die erforderlichen Hilfsmittel. Die Form und die Methode mußte der heidnischen Philosophie entlehnt werden. Der Anschluß an diese Philosophie aber war nach dem Urteile weiter kirchlicher Kreise ein sehr bedenkliches und verdächtiges Unterfangen, und Klemens sah sich deshalb genötigt, sein Vorgehen in einläßlicher Weise zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung ist die Hauptaufgabe der Stromata, wenngleich dieselben zugleich die Gelegenheit benutzen, auch andere Präliminarien zu erledigen. Mit Absicht wurde diese nächste Ein-

spondent-elles pas en effet aux phases principales de la vie chrétienne, telle qu'elle se développait au II^e siècle?*

¹ Vgl. etwa de Faye a. a. O. 50–53.

leitung zu dem Lehrsysteme selbst in die bescheidenste und kunstloseste und deshalb auch am wenigsten anstößige Form der antiken Weltliteratur, in „Teppiche“ gekleidet¹.

Die Beweisführung de Fayes bietet manche Angriffspunkte². Freilich möchte man nach verschiedenen Stellen des zweiten Teiles als dritten Teil des Ganzen eine Schrift unter dem Titel „Lehrer“ erwarten³, wie ja auch der Name *διδασκαλίας* den früheren Namen *προπρεπτικός* und *παιδαγωγός* entsprechen würde, während die Aufschrift *Stromata*, oder wie der volle Titel lautet, *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς*, „Teppiche wissenschaftlicher Kommentare über die wahre Philosophie“, ganz aus der Rolle zu fallen scheint. Ergibt sich indessen daraus die Berechtigung, eine Schrift unter dem Titel „Lehrer“ als dritten Teil zu fordern bzw. eine Schrift unter anderem Titel nicht als dritten Teil anzuerkennen? Gerade de Faye sollte Bedenken getragen haben, diese Frage zu bejahen. Er behauptet, wie bemerkt, nicht bloß der Paedagogus, sondern auch die *Stromata* enthielten zahlreiche Ankündigungen des dritten Teiles und die *Stromata* stellten überdies die unmittelbare Einleitung zu dem dritten Teile dar. Ist das richtig, so muß man doch wohl in den *Stromata* eher Aufschluß suchen dürfen über den für den dritten Teil in Aussicht genommenen Titel als in dem Paedagogus. Nun sprechen die *Stromata* zwar häufig von später noch abzufassenden Schriften; von einer Schrift unter dem Titel „Lehrer“ aber ist niemals die Rede. Der dem Paedagogus entnommene Schluß auf eine Schrift unter dem Titel „Lehrer“ wird also durch die *Stromata* sofort in Frage gestellt, während nicht zu verkennen ist, daß die volle Aufschrift der *Stromata*, welche der Form nach überraschen mag, der Sache nach mit den Andeutungen des Paedagogus über die Aufgabe des dritten Teiles durchaus in Einklang steht. Ist es jedoch zutreffend, was de Faye als offenkundig und unbestreitbar bezeichnet: „Notre auteur annonce sa troisième partie d'un bout à l'autre des *Stromates*“? Ich glaube, sämtliche Äußerungen der *Stromata*, welche von de Faye auf den beabsichtigten „Lehrer“ gedeutet werden, sind vielmehr von späteren Abschnitten der *Stromata* selbst zu verstehen, Abschnitten, welche Klemens noch hat schreiben wollen, aber nicht mehr geschrieben hat. Daß die *Stromata* unvollendet geblieben sind, daß auf die sieben

¹ de Faye. Clément d'Alexandrie 78—86: Le Maître ou la troisième partie de l'ouvrage de Clément; 87—98: Les *Stromates*; 99—111: Du véritable caractère des *Stromates*.

² Eine ausführliche und einschneidende Kritik der Hypothese de Fayes gibt Heussi in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 45, 1902, 465 ff.

³ Vgl. schon Paed. 1, 1, 3: *παιδαγωγὸς δὲ εἰ . . . εἴτα δὲ εἰς διδασκαλίαν [ὅς] καθηγήσεται . . . — προπρεπῶν ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγόν. ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδασκῶν.* Andere ähnliche Stellen bei de Faye a. a. O. 49, n. 2; 78, n. 2.

oder acht uns überlieferten Bücher nach der Intention des Verfassers noch mehrere andere Bücher hätten folgen sollen, gesteht auch de Faye bereitwillig zu. Wie aber soll ein Werk, welches, obwohl noch unfertig, doch schon sieben oder acht Bücher zählt und damit noch einmal so groß ist wie der Protrepticus und der Paedagogus zusammengekommen, wie soll ein solches Werk nicht als der dritte Teil, sondern als ein bloßer Exkurs, ein bloßes Einschleppsel gelten können?

Auch Heussi und Harnack haben gegen de Faye den Satz verfochten, daß Klemens ein Werk unter dem Titel „Lehrer“ niemals habe schreiben wollen, daß vielmehr die Stromata „der Lehrer“ seien. Beide aber sind zugleich der zuerst von Wendland¹ aufgestellten Hypothese beigetreten, daß die vier ersten Bücher der Stromata früher geschrieben worden seien als der Paedagogus, weil der Paedagogus schon mit Perfektformen auf die Bücher 2—4 der Stromata verweise. Zwingend ist die Argumentation nicht. Die fraglichen Verweise des Paedagogus können auch auf eine andere Schrift des Verfassers aus früheren Jahren bezogen werden. Es ist sogar wenig glaublich, daß Klemens im Paedagogus mit Perfektformen auf einen etwa schon fertiggestellten Teil der Stromata verwiesen haben soll, da ja nach dem zu Eingang des Paedagogus entwickelten Plane die Stromata als Fortsetzung sich an den Paedagogus anreihen. Auffallend aber ist, daß der Eingang der Stromata keinerlei Bezug auf den Paedagogus nimmt, während der Eingang des Paedagogus so fest und bestimmt an den Protrepticus anknüpfte². Ja das Eingangskapitel der Stromata macht fast den Eindruck, als ob Klemens jetzt zum ersten Male zur Feder griffe, insofern er sich ernstlich die Frage vorlegt, ob es überhaupt erlaubt sei, zu schriftstellern. Auch die Bücher 2—5 der Stromata scheinen von dem Protrepticus und dem Paedagogus noch nichts zu wissen. Erst 6, 1, 1 wird ausdrücklich auf den „voraufgegangenen“ Paedagogus, erst 7, 4, 22 wird auf den Protrepticus verwiesen. Sollen doch die ersten Bücher der Stromata früher als der Paedagogus verfaßt und später erst als schon vorliegendes Material in die Trilogie eingefügt worden sein? Schwerlich. Die drei Schriften werden vielmehr in der Reihenfolge entstanden sein, in welcher sie sich zu einem Ganzen zusammenschließen. Wenn Klemens zu Eingang der Stromata von allen früheren Arbeiten absieht, so erklärt sich dies daraus, daß er von dem Bewußtsein durchdrungen ist, nunmehr vor einer neuen Aufgabe zu stehen. Diese aber ist keineswegs die schriftstellerische Betätigung schlechtweg, sondern

¹ In der Theol. Literaturzeitung 1898. 653.

² Freilich ist der ursprüngliche Eingang der Stromata verloren gegangen. Am Anfang der die Überlieferung vertretenden Handschrift ist ein Blatt ausgefallen. Daß aber auf diesem Blatte ein Hinweis auf Protrepticus und Paedagogus gestanden haben sollte, ist nicht wahrscheinlich.

die den Stromata vorbehaltene Darlegung der positiven Offenbarungswahrheit, die Aufzeichnung dessen, was bisher nur mündlich überliefert wurde¹, die Preisgabe der Geheimnisse der Gnosis an das so manchem Mißbrauch ausgesetzte Papier. Übrigens soll weiter unten auf die Zeit der Abfassung der Trilogie sowie auch auf die berührten Verweise des Paedagogus noch näher eingegangen werden.

Über die Anlage und den Zusammenhang der ganzen Trilogie handeln namentlich Fr. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur: Historische Zeitschrift 48, N. F. 12, 1882, 454 ff; E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1898, 45—115; C. Heussi, Die Stromateis des Klemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protrepikos und Paedagogos: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 45, 1902, 465—512; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 9—16.

4. Die große Trilogie. Forts. Inhalt und Gedankengang. — Der Titel des ersten Teiles der Trilogie. *Προτροπή πρὸς Ἕλληνας*, „Mahner an die Heiden“, bedarf nach dem Gesagten keiner Erläuterung mehr. Der Form und dem Inhalte nach schließt das kleine Buch (12 Kapitel) sich enge an die früher besprochene apologetische Literatur des 2. Jahrhunderts an. Es ist eben auch eine Apologie, eine Bekämpfung der heidnischen Religionen und eine Empfehlung des Christentums. Den Eingang bildet ein schwungvoller Aufruf, statt den mythischen Gesängen auf die heidnischen Götter vielmehr dem neuen Liede zu lauschen, dessen Sänger und Gegenstand zugleich der von Sion ausgegangene Logos ist (c. 1). Um die Torheit und Verwerflichkeit der heidnisch-religiösen Lehren und Gebräuche darzutun, handelt der Verfasser von den Mysterien und den Göttermythen (c. 2), den Götzenopfern (c. 3), den Götzenbildern (c. 4) und den Aufstellungen der Philosophen über das Wesen Gottes (c. 5). Übrigens will er durchaus nicht leugnen, daß die Philosophen, insbesondere Plato, und die Dichter doch auch manches Wahre über Gott gesagt haben, indem sie teils aus den heiligen Büchern der Hebräer teils aus göttlicher Eingebung schöpften (c. 6—7). Die volle Wahrheit aber ist erst bei den Propheten zu finden, durch deren Mund der Heilige Geist geredet (c. 8), und an alle ohne Ausnahme ergeht der Gnadenruf Gottes, an dieser Quelle der Wahrheit sich zu laben (c. 9). Der Einwand, man dürfe die von den Vätern überlieferte Religion nicht verlassen, ist un schwer zu widerlegen (c. 10). Die durch den auf Erden erschienenen Logos den Menschen vermittelten Wohltaten Gottes übersteigen alle Erwartungen (c. 11). Der Logos allein, so fordert das besonders wirkungsvolle Schlußkapitel, soll als der Lehrer der Wahrheit gelten (c. 12).

Nachdem der „Mahner“ seine Aufgabe gelöst, hat der „Erzieher“, *Παιδαγωγός*, seines Amtes zu walten. Der dem Heidentum entrissene

¹ Vgl. Clem. Eccl. proph. 27: οὐκ ἔγραψον ὅτι οἱ πρῆσβύτεροι.

Jünger muß nunmehr für ein neues Leben gewonnen werden. „Die Praxis, nicht die Theorie ist das Arbeitsfeld des Erziehers; er soll die Seele bessern, nicht unterrichten; den Weg der Tugend, nicht den Weg des Wissens hat er zu zeichnen“ (Paed. 1, 1, 1). Dieser zweite Teil umfaßt drei Bücher. Das erste Buch (13 Kapitel) enthält allgemeinere Erörterungen über die erzieherische Aufgabe des Logos, über die zu erziehenden Kinder (*παῖδια, νέπρωι*) und über die einzuhaltende Erziehungsmethode. Dem wissensstolzen Gnostizismus gegenüber wird in längerer Ausführung betont, daß die Gotteskindschafft nicht eine elementare Stufe des christlichen Lebens bedeute, sondern das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in seiner höchsten Vollendung darstelle (c. 6). Prinzip der Erziehung des Logos ist die Liebe im Gegensatze zur Furcht, dem Prinzip der alttestamentlichen Erziehung. Zwar trägt auch der Pädagog des Neuen Testaments die Rute. Allein sie ist Symbol der Gnade, nicht der Rache. Unzulässig wäre es, (mit den Marcioniten) anzunehmen, daß Güte und Gerechtigkeit sich ausschließen. Der eine Gott ist notwendig gut und gerecht zugleich, und der Logos bedarf zu einer gesunden Erziehung sowohl der Güte als auch der zürnenden und strafenden Gerechtigkeit (c. 8 ff). — Das zweite und das dritte Buch (je 12 Kapitel) entwickeln im einzelnen die Vorschriften, nach denen der Christ sein Leben zu gestalten hat. Dieselben erstrecken sich über alle möglichen Gegenstände und Verhältnisse, Speise und Trank, Wohnung und Meublement, Feste und Vergnügungen, Schlaf und Erholung, Verkehr der Geschlechter, Putz und Schmuck usw. Ein eigenes Kapitel handelt über Parfümerien (2, 8), ein anderes über Fußbekleidung (2, 11) u. dgl. Ein System der Moral liegt durchaus nicht im Plane des Verfassers. In lockerem Zusammenhange und in raschem Wechsel lösen die einzelnen Verhaltensmaßregeln einander ab. Verbote und Warnungen häufen sich, während positive Gebote selten sind. Von wenigen Kapiteln, namentlich dem Eingange und dem Schlusse des dritten Buches, abgesehen, erhebt die Darstellung sich kaum über das Niveau einer geistreichen Causerie. Manchmal zeigt sie auch humoristische Färbung, und insbesondere in der Polemik pflegt sie auch derben Witz nicht zu verschmähen. Allenthalben aber wird mit Eifer und Nachdruck die Anschauung zur Geltung gebracht, daß der Würde und Bestimmung des Christen entsprechend das christliche Leben nach jeder Seite hin das Gepräge sittlichen Ernstes tragen müsse. Die Zerrbilder des heidnischen Treibens der Hauptstadt des Ptolemäerreiches dienen den Idealgemälden christlichen Wandels zur Folie.

Dem Paedagogus sind in den Handschriften zwei Hymnen angehängt, ein Hymnus auf Christus den Erlöser (*ὕμνος τῷ σωτῆρι* *Χριστῷ* in den Handschriften) und ein Hymnus auf den Paedagogus

selbst (von den Herausgebern εἰς τὸν παιδαγωγόν überschrieben)¹. Der letztere Hymnus ist der Erguß eines begeisterten Lesers des Paedagogus aus späterer Zeit, vielleicht keines Geringeren als jenes Erzbischofes Arethas von Cäsarea, auf dessen Geheiß im Jahre 914 der sog. Arethas-Codex der Nationalbibliothek zu Paris geschrieben wurde. Wie so manche andere griechische Apologien des 2. und 3. Jahrhunderts², so sind auch der Protrepticus und der Paedagogus unseres Klemens nur durch diesen Codex der Nachwelt gerettet worden, insofern alle sonst noch vorhandenen Handschriften sich als direkte oder indirekte Kopien dieses Codex erwiesen haben. Zahlreiche Scholien am Rande des Codex bezeugen heute noch, welch lebhaftes Interesse Arethas speziell auch an dem Paedagogus genommen hat; und daß Arethas anderseits dichterische Neigungen besaß, beweisen drei längere Epigramme von seiner Hand in der sog. Anthologia Palatina (15, 32—34). Der erstere Hymnus aber, auf Christus den Erlöser, wird in den Handschriften Klemens selbst zugeeignet (τῷ ἁγίῳ Κλήμειντος), und zu Bedenken gegen dieses Zeugnis liegt um so weniger Anlaß vor, als dasselbe durch innere Gründe sehr empfohlen wird. Der letzte Satz des Prosatextes des Paedagogus kündigt den Hymnus ausdrücklich an, und der Paedagogus sowohl wie auch schon der Protrepticus ist reich an Parallelstellen. Auszeichnende Merkmale des Liedes sind ein hochgehender Flug und eine orientalische Glut. Die Malerei ist kühn, und die Bilder drängen sich. Das Metrum bewegt sich nach Art der orphischen Gesänge in Anapästien mit freier Abwechslung von Spondeen und Daktylen³.

¹ Der erstere Hymnus bei Stählin, Klemens Alexandrinus I. 291 f; der letztere ebd. 339 f. Zur Frage nach der Herkunft dieser Hymnen vgl. ebd. Einleitung LXXVI A. 2.

² Vgl. Bd I^o. S. 182 214.

³ Als eines der ältesten Denkmäler christlicher Poesie, deren Autor sich bestimmen läßt, mag das Lied hier eine Stelle finden. Hagenbach gab folgende gereimte Übersetzung:

„Ungelenker Füllen Zügel,
Nie verirrter Vöglein Flügel,
Steuerruder, ohn' Gefährde,
Hirt der königlichen Herde,
Sammle, sammle in der Runde
Um dich her der Kinder Kreis.
Daß sie aus der Unschuld Munde
Singen ihres Führers Preis.

Großer König der Geweihten,
Du, des hochgebenedeiten
Vaters allbezwingend Wort,
Quell der Weisheit, starker Hort
Der Bedrängten fort und fort:

Der da ist und der da war,
Der da sein wird immerdar,
Jesu, aller Welt Befreier,
Heger, Pfleger, Zügel, Steuer,
Himmelsfittich, o du treuer
Hüter der allheil'gen-Schar!

Fischer, der mit süßem Leben
Fischlein lockt, geweiht dem Guten,
Aus der Bosheit argen Fluten
Rettend sie ans Land zu heben,
Führe du, o Herr der Reinen,
Hirte, führe du die Deinen
Deine Pfade, Christi Pfade.

Der Arethas-Codex enthält nur den Protrepticus und den Paedagogus. Der dritte Teil des Ganzen ist durch eine Florentiner Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert und ist hier *Στρωματεῖς*, „Teppiche“, betitelt. Der volle Titel lautete, wie die Schrift selbst bezeugt, *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑποσημημάτων στρωματεῖς*, „Teppiche wissenschaftlicher Kommentare über die wahre Philosophie“ (Strom. 1, 29, 182; 3, 18, 110; 5, 14, 141; 6, 1, 1)¹. „Teppiche“ ist laut früheren Bemerkungen so viel als „Miscellanea“, „Vermischte Aufsätze“². Insofern also Klemens nur „Teppiche“ schreiben will, sichert er sich von vornherein volle Freiheit der Bewegung: insofern er aber „wissenschaftliche Kommentare über die wahre Philosophie“ ankündigt, wendet er sich der Aufgabe zu, welche dem dritten Teile des Werkes vorbehalten wurde. Zu Beginn des zweiten Teiles hieß es: „Der Erzieher kräftigt die Seelen mit milden Gesetzen wie mit lindernder Arznei und bereitet dadurch die Kranken vor zur vollen Erkenntnis der Wahrheit“; erst wenn dies geschehen, könne der Lehrer die Seele zur reinen Erkenntnis führen und sie fähig machen zur Aufnahme der Offenbarung des Logos (Paed. 1, 1, 3). Und die Stromata selbst weisen noch einmal darauf hin, daß der Erzieher den Zweck verfolgt habe, denjenigen, welche in die Zahl der (reifen) Männer eingeschrieben werden sollen, eine zur Aufnahme wissenschaftlicher Erkenntnis tüchtige Seele zu verschaffen (Strom. 6, 1, 1). Man erwartet demnach von den Stromata eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarungswahrheit. Der Inhalt aber wird

Deinen Weg, den Weg der Gnade,
Wort aus Gott von Anbeginn.
Unbegrenzter Gottessinn,
Der Barmherzigkeiten Quelle,
Ewig klare Lichteshelle,
Der du unsere Tugend bist,
Tugendspender, Jesu Christ!
Himmelsmilch, der Weisheit Gabe,
Die als eine süße Labe
Aus dem Schoß der Gnadenbraut
Mild auf uns herniedertaut.
Die wir mit des Säuglings Lust
Hangen an der Mutter Brust,

Uns in diesem Tau der Gnaden,
Uns im Geiste rein zu baden:
Laß in Einfalt wahr und rein
Unser frommes Loblied sein.
Daß wir für die Lebensspeise
Deiner Worte, dir zum Preise
Singen, dir, dem starken Sohn,
Im vereinten Liebeston.
Auf denn, auf, ihr Christgeborenen,
Auf, du Volk der Auserkorenen!
Schwinde dich, o Friedenschwer.
Zu des Friedens Gott empor!“

Diese Übersetzung bei C. R. Hagenbach, Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Vorlesungen (= Hagenbach, Vorlesungen über die ältere Kirchengeschichte, Tl 1), Leipzig 1853, 222 f.; abgedruckt bei J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen², Paderborn 1881, 28 f. Eine andere Übersetzung bei C. Fortlage, Gesänge christlicher Vorzeit, Berlin 1844, 38—40; abgedruckt bei A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur 4. Freiburg i. Br. 1900, 18 f. Über sonstige Übersetzungen s. Kayser a. a. O. 29 A. 1.

¹ Ebenso lautet der Titel bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 13, 1) und bei Plotius (Bibl. cod. 111).

² Vgl. vorher § 47, 6, S. 28 f.

dieser Erwartung nur in höchst unvollkommener Weise gerecht. Die Stromata fallen immer wieder in den propädeutischen Ton des Protrepticus und des Paedagogus zurück, schlagen immer wieder apologetische Gedankengänge ein, greifen immer wieder Fragen der praktischen Moral auf. Die Ausführung des ursprünglichen Programmes hingegen wird fort und fort hinausgeschoben.

Es sind sieben Bücher Stromata überliefert. Im ersten Buche ist vorwiegend von der Bedeutung der heidnischen Philosophie und ihrem Werte für die christliche Wissenschaft die Rede. Das zweite Buch betont nachdrücklich die Erhabenheit der Offenbarungswahrheit über alle Errungenschaften der Vernunft und bezeichnet den Glauben als die Grundlage aller wahren Gnosis. Im dritten und vierten Buche wird auf zwei praktische Momente hingewiesen, durch welche die kirchliche Gnosis sich auffällig unterscheidet von der häretischen: das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, wie es sich in der ehelichen und jungfräulichen Keuschheit offenbart, und die Liebe zu Gott, wie sie sich im Martyrium erprobt. Das fünfte Buch kommt auf das Verhältnis der echten Gnosis zum Glauben zurück, handelt von der symbolischen Darstellung religiöser Wahrheiten und beleuchtet die Entlehnungen der Griechen aus der barbarischen (jüdischen und christlichen) Philosophie. Das sechste und siebente Buch wollen den wahren Gnostiker, wie er leidet und lebt, vor Augen führen. Dieser Gnostiker verkörpert in sich selbst das Ideal christlicher Sittlichkeit; er ist der allein wahrhaft Fromme.

Die vorstehenden Striche vermögen freilich weder die Fülle und Mannigfaltigkeit des Stoffes noch auch den Gang und die Gliederung des Vortrages zu veranschaulichen. In kurzen Worten eine Inhaltsübersicht zu geben, ist nicht möglich, weil es der ganzen Ausführung allzusehr mangelt an Ordnung und Folgerichtigkeit¹. Stets ist der Verfasser bereit, von seinem Gegenstande abzuschweifen, stets findet er auch wieder Gelegenheit, das fallen gelassene Thema von neuem aufzunehmen, aber nie oder nur selten bringt er eine Frage endgültig zum Abschluß. Er wollte ja auch, wie schon hervorgehoben wurde, „Teppiche“ schreiben, also vielerlei zu einem buntfarbigen Gewebe verarbeiten. Er hat auch selbst im weiteren Verlaufe noch wiederholt an die besondere Form und Anlage seiner Schrift erinnert. „Die Teppiche“, sagt er gegen Eingang, „sollen die Wahrheit enthalten vermischt mit Lehren der Philosophie oder vielmehr verhüllt und versteckt, wie der Kern der Nuß umschlossen ist von der Schale“ (Strom. 1, 1, 18). Wie der Kern der Nuß, will Klemens sagen, sich nur demjenigen erschließen, welcher die harte Schale zu zerbrechen ver-

¹ Vgl. übrigens die Analysen der Stromata bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 3, 108 ff.; bei de Faye, Clément d'Alexandrie 87 ff.

steht, so soll die Wahrheit nur demjenigen zugänglich sein, welcher sich Mühe gibt, sie zu finden. Ähnlich äußert er sich im vierten und im sechsten Buche (4, 2, 4; 6, 1, 2), und zum Schlusse erklärt er nochmals: „Die Teppiche lassen sich etwa vergleichen nicht mit den Kunstgärten, welche in schöner Ordnung bepflanzt sind zur Augenlust, sondern vielmehr mit einem Berge, welcher dicht mit Zypressen und Platanen, mit Lorbeer und Efeu bewachsen, zugleich aber auch mit Apfel-, Öl- und Feigenbäumen bepflanzt ist, in der Weise, daß die fruchtbringenden und die unfruchtbaren Bäume mit Absicht durcheinandergemischt sind, weil die Schrift mit Rücksicht auf diejenigen, welche die reifen Früchte wegzunehmen und zu stehlen sich erfreuen, verborgen bleiben will. . . . So haben die Teppiche weder auf die Reihenfolge noch auf den Ausdruck acht, wie denn auch die Griechen mit Absicht auf Schönheit der Diktion verzichten und ihre Lehren in verborgener und nicht sachgemäßer Weise einfließen lassen, indem sie darauf rechnen, daß die etwaigen Leser Mühe nicht scheuen und zu finden verstehen“ (7, 18, 111).

Indessen darf aus diesen Stellen nicht gefolgert werden, daß der Mangel an geordnetem Gedankengang gewollt und beabsichtigt sei. Nein, die Formlosigkeit oder Zusammenhanglosigkeit der Schrift ist die unmittelbare Folge der Planlosigkeit des Autors. Klemens hat Hand an die Stromata gelegt, bevor er sich der Tragweite seines Unternehmens bis ins einzelne hinein bewußt geworden war; er hat im Fortgange der Arbeit, der Eingebung des Augenblickes folgend, manche Gegenstände aufgegriffen, welche seinem anfänglichen Plane fern lagen; er hat sich dem Spiel der Wellen des Stromes, in welchen er sich einmal gestürzt hatte, nicht ohne Mutwillen und Leichtsinns sorglos überlassen. Den schlagenden Beleg bietet das Vorwort des vierten Buches. Hier legt Klemens das Geständnis ab, er habe ursprünglich seine ganze Aufgabe in einem einzigen Buche, einem einzigen „Teppich“, lösen zu können geglaubt, habe aber notgedrungen der Masse des Stoffes nachgeben müssen; auch der vierte „Teppich“ könne nicht der letzte sein, weil noch sehr verschiedene Fragen der Erledigung harren (4, 1, 1). Klemens zählt auch die noch zu erörternden Gegenstände im einzelnen auf und entwirft somit ein Programm für die nächstfolgenden „Teppiche“. Und dieses Programm ist wiederum lehrreich, insofern der Vergleich mit der in dem vierten bis siebenten „Teppich“ vorliegenden Ausführung von neuem zeigt, wie leicht und gerne Klemens über dem Hange zu Digressionen sein Ziel aus den Augen verliert¹. Bei Abschluß des siebenten „Teppichs“ ist Klemens aber auch noch nicht fertig, kündigt vielmehr ganz unbefangenen „weitere Teppiche“ an. „Nach diesem unserem siebenten

¹ Vgl. Zahn a. a. O. 111 ff.; de Faye a. a. O. 94 ff.

Teppiche“, besagt der Schlußsatz des siebenten Buches, „werden wir in den weiteren Teppichen von einem andern Anfangspunkte ausgehen“ (*καὶ ἂν μετὰ τὸν ἔξδομον τοῦτον ἡμῶν στροματεῖα τῶν ἐξῆς ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον*, 7, 18, 111). Die Worte sind verschieden gedeutet worden. Die Annahme aber, Klemens erkläre hier, er wolle mit dem siebenten Buche sein Werk abschließen und sodann ein neues Werk in Angriff nehmen, dürfte dem Texte sowohl wie dem Zusammenhange widerstreiten. Es ist nicht von einem neuen Werke, sondern von weiteren „Teppichen“, von späteren Büchern des vorliegenden Werkes, die Rede (zu τῶν ἐξῆς ergänze *στροματεῶν*)¹. Nur sollen diese späteren Bücher die Sache an einem andern Ende anfassen, m. a. W. es soll nunmehr eine zweite Serie von „Teppichen“ anheben.

Wie es scheint, hat Klemens auch wirklich noch einen neuen Anlauf genommen. Die Tradition kennt noch ein achttes Buch der Stromata (Eus., Hist. eccl. 6, 13, 1. Phot., Bibl. cod. 111), und auch die Florentiner Handschrift, die Grundlage des Textes der Stromata, bietet noch ein achttes Buch. Freilich verbirgt sich hinter diesem Titel nur ein kleiner Traktat logisch-dialektischen Inhalts, über die rechte Art des Forschens nach Wahrheit, über Definition und Beweis, Genus und Spezies usw. Der Traktat hat überdies weder einen Eingang noch einen Schluß, nennt sich auch nicht „Teppich“ und enthält auch keine Bezugnahme auf einen der früheren „Teppiche“. Es folgen jedoch in der Florentiner Handschrift noch zwei andere Stücke: Auszüge aus den Schriften eines gewissen Valentinianers Theodotus² und anderer Anhänger der morgenländischen Schule Valentins (*ἐκ τῶν Θεοδοτίου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Θθαλεντινὸν χορόν: ἐπιτομαί*), gewöhnlich „Excerpta ex Theodoto“ genannt, und: Ausgewählte Stellen aus den prophetischen Schriften oder vielmehr Erörterungen über ausgewählte Stellen der Heiligen Schrift (*ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*), gewöhnlich „Eclogae propheticae“ genannt. Zahn war es, welcher das rätselhafte achte Buch der Stromata zum erstenmal einer eingehenderen Untersuchung würdigte³. Sein Ergebnis, daß die drei genannten Stücke, der sog. achte „Teppich“ der Florentiner Handschrift, die Excerpta ex Theodoto und die Eclogae propheticae, innerlich zusammenhängen, hat Zustimmung gefunden, nicht aber seine weitere Behauptung, daß alle drei Stücke von späterer Hand gefertigte Exzerpte aus dem in seiner ursprünglichen Gestalt verloren gegangenen achten Buche der Stromata darstellen. Nachdem Ruben dafür eingetreten war, daß wenigstens die Excerpta ex Theo-

¹ Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 107.

² Theodotus ist sonst nicht bekannt. Vgl. Bd 1², S. 363.

³ Zahn a. a. O. 104 ff.

doto in der überlieferten Fassung auf Klemens selbst zurückzuführen seien¹, suchte v. Arnim nachzuweisen, daß alle drei Stücke Klemens selbst angehören. Es handle sich um Materialien und Vorarbeiten: wie die Excerpta ex Theodoto, so seien auch die Eclogae propheticae Auszüge aus gnostischen Schriften, und der achte „Teppich“ der Florentiner Handschrift enthalte Exzerpte aus heidnischen Philosophen, einem Skeptiker, einem Peripatetiker und einem Stoiker. Vielleicht seien diese Vorarbeiten für das achte Buch der Stromata, wahrscheinlicher aber für andere Schriften bestimmt gewesen: ob Klemens das achte Buch der Stromata auch nur begonnen habe, müsse dahingestellt bleiben². Jetzt gelten die drei Stücke allgemein als von Klemens gefertigte Vorarbeiten für weitere Publikationen.

Jedenfalls hat Klemens ein achttes und auch noch weitere Bücher schreiben wollen. Dies ergibt sich, wie gesagt, aus dem Schlußsatze des siebenten Buches. An einer früheren Stelle aber, in dem Vorworte des vierten Buches, dürfte Klemens auch den Inhalt dieser zweiten Serie von Stromata schon summarisch angedeutet haben. Nach Anführung der Themata, welche in dem vierten bis siebenten Buche zur Erörterung gelangen sollen (4, 1, 1), fährt er fort: „Darauf müssen später, wenn erst die gegenwärtig uns beschäftigende Darstellung nach Möglichkeit vollendet ist, die physiologischen Lehren der Griechen und der Barbaren über die Prinzipien (*περὶ ἀρχῶν*), insoweit anders ihre Meinungen uns zugekommen sind, untersucht und die hauptsächlichsten Theorien der Philosophen gewürdigt werden“ usw. (4, 1, 2). „Wenn also unsere ganze Aufgabe in diesen³ Kommentaren, so der Geist will, zu Ende geführt ist — wir fügen uns nur dem Zwange der Notwendigkeit, denn es ist unerlässlich, vor der Darlegung der Wahrheit manche andere Dinge zu besprechen —, dann werden wir zu der wahrhaft wissenschaftlichen Physiologie (*τὴν τῶν ὄντων γωστικὴν φυσικολογίαν*, d. i. Kosmologie und Theologie) übergehen“ usw. (4, 1, 3). Es wird durchaus zutreffen, wenn de Faye vermutet, Klemens spreche 4, 1, 2 von den Stromata, welche sich an das siebente Buch noch anreihen sollten. Es wird aber nicht nötig sein, mit de Faye anzunehmen, in dem folgenden Absatze 4, 1, 3 rede Klemens von einer andern, erst nach Beendigung der Stromata abzufassenden Schrift. Die „Wahrheit“ und die „wahrhaft wissenschaftliche Physiologie“ ist

¹ Ruben, Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto, Lipsiae 1892.

² ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro, Rostochii 1894. de Faye (Clément d'Alexandrie 85 f) hat den Aufstellungen v. Arnims im wesentlichen beigepflichtet.

³ Statt ἐν οἷς ist wohl mit de Faye (a. a. O. 79 n. 2) ἐν τοῖς τοῖς zu lesen. Nach Wendland (Theol. Literaturzeitung 1898, 656) soll in οἷς „eine Zahl, ὀσεί oder ἑμισί, stecken“. Noch andere Konjekturen zu dem jedenfalls emendationsbedürftigen Texte bei Stählin, Klemens Alexandrinus 2, 249.

nichts anderes als die „wahre Philosophie“, welche die Stromata selbst laut der Aufschrift kommentieren wollen. Der Leser des Paedagogus war zu der Erwartung berechtigt, dieses theologische Lehrsystem gleich zu Eingang der Stromata anzutreffen. Vorfragen, welche der Verfasser nicht umgehen zu dürfen glaubte, haben ein Buch nach dem andern vorweggenommen, und nun soll die „Darlegung der Wahrheit“ den Schlußstein des weitschichtigen Baues bilden. Wie 4, 1, 2, so wird auch 4, 1, 3 die zweite Serie der Stromata Klemens vor Augen schweben. Sein Ausdruck ist freilich, wie so oft und namentlich gerade da, wo er von seinen literarischen Plänen handelt, etwas unbestimmt, dehnbar und mißverständlich¹.

Die Überlieferungsgeschichte der Trilogie, deren Grundzüge durch Harnaek, v. Gebhardt, Zahn festgestellt wurden, ist von Stählin (Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Klemens Alexandrinus, Nürnberg 1895; Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus, Nürnberg 1897; Klemens Alexandrinus 1, Leipzig 1905, Einleitung xviff) näher beleuchtet worden. Den Protrepticus und den Paedagogus überlieferte der schon wiederholt genannte Arethas-Codex zu Paris, cod. Paris. gr. 451, aus dem Jahre 914. Alle andern bisher ermittelten Handschriften sind direkte oder indirekte Kopien dieser Handschrift P. Doch liegt dieselbe nicht mehr unversehrt vor. Fünf Quaternionen, welche die ersten zehn Kapitel des ersten Buches des Paedagogus enthielten, sind abhanden gekommen. Für diesen Abschnitt müssen jetzt zwei Kopien eintreten: eine direkte Kopie zu Modena, cod. Mutin. III, D, 7, saec. X—XI, M, und eine, wie es scheint, indirekte Kopie zu Florenz, cod. Florent. Laurent. V, 24, saec. XII, F. Auch die zwei Hymnen am Schlusse des Paedagogus sind nur in M F erhalten. In P hat der betreffende Quaternio nur mehr zwei Blätter; andere Blätter und mit ihnen die zwei Hymnen müssen verloren gegangen sein. — Die Stromata (nebst den Excerpta ex Theodoto und den Eclogae propheticae) sind durch cod. Florent. Laurent. V, 3, saec. XI, L, vor dem Untergang gerettet worden. Nur die Eingangsworte des ersten Buches der Stromata fehlen in L. Eine direkte Kopie dieser Handschrift liegt in cod. Paris. suppl. gr. 250, saec. XVI vor. — Außerdem existieren noch mehrere Handschriften mit Exzerpten aus dem Protrepticus, dem Paedagogus und den Stromata. Dieselben sind jedoch für die Textkritik wertlos, weil sie sämtlich aus P bzw. L geflossen sind, also keinen neuen Textzeugen stellen.

Dem Texte des Protrepticus und des Paedagogus sind in den Handschriften P M F reiche Scholien beigegeben. Den neuesten und vollständigsten Abdruck bietet Stählin, Klemens Alexandrinus 1, 293—340. Auch die Herkunft dieser Scholien hat Stählin (Untersuchungen über die Scholien zu Klemens Alexandrinus, Nürnberg 1897) genauer als es bisher geschehen war, klarzustellen versucht. In der Pariser Handschrift P unterscheidet er, abgesehen von jüngeren Eintragungen, zwei Gruppen älterer Scholien: solche von der Hand des Schreibers der Handschrift, Baanes, und solche von der Hand des ersten Besitzers der Handschrift, Arethas. Die ersteren, von Baanes aus seiner Vorlage herübergenommen, seien wohl einem christlichen Grammatiker oder Philologen des 5. Jahrhunderts zuzuweisen: „Das Interesse

¹ Vgl. etwa noch die Auslegung der fraglichen Stelle bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 110 f.

ist fast ausschließlich den Nachrichten aus dem klassischen Altertum zu-
gekehrt; theologische Fragen berührt der Verfasser nicht* (Stählin, Unter-
suchungen 45). Ein ganz anderes Bild gewährten die Arethas angehörenden
Philologen: der Verfasser bekunde sich als einen gelehrten Theologen und
Philosophen, gleich bewandert in kirchlicher wie profaner Literatur. Die
Abschrift zu Modena, M, enthält sämtliche Scholien der Pariser Handschrift,
auch die jetzt in P nicht mehr vorhandenen Scholien zu Paed. 1, 1—10,
und viele weitere Glossen von verschiedenen Händen. In der Abschrift zu
Florenz, F, findet sich nur ein Teil der Scholien von P nebst einigen jüngeren
Bemerkungen.

Die Ausgaben der ganzen Trilogie sind schon Abs. 2 verzeichnet
worden. Über Ausgaben einzelner Stücke mag folgendes bemerkt sein. Einen
Ausschnitt aus dem Protrepticus (c. 112—123) hat v. Wilamowitz-Moellendorf
in sein „Griechisches Lesebuch“, Berlin 1902, aufgenommen (Text S. 347—356;
Erläuterungen S. 217—225). — Der erste der beiden dem Paedagogus an-
gehängten Hymnen (ὕμνος τοῦ ποταμοῦ Νηστεῖου) ward gesondert herausgegeben
von F. Piper, Göttingen 1835; von A. Thierfelder in der Abhandlung „De
christianorum psalmis et hymnis“, Leipzig 1868 (Thierfelders Textesrezension
ist abgedruckt bei Dindorf, Clem. Alex. opp. 1, Praef. xlii—xliv); von
W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum,
Lipsiae 1871, 37—38; cf. Proleg. xviii—xix. — Das große chronologische
Kapitel des ersten Buches der Stromata, 1. 21, 110—147, welches mit Zahlen
beweisen will, daß die Institutionen der Juden älter seien als die Philosophie
der Griechen, wurde in mustergültiger Weise herausgegeben von P. de Lagarde.
Septuagintastudien (in den Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch.
zu Göttingen 37, 1891) 73 ff. Dieses Kapitel nennt Klemens (a. a. O.) ein
über das andere Mal seine *χρονολογία*, und im Hinblick auf dieses Kapitel
wurde er selbst in der Folge nicht selten „Chronograph“ genannt (vgl. Zahn,
Forschungen usf. 3, 57 f), wie er im Hinblick auf die Stromata überhaupt
τεππιχρηστής, „Teppichschreiber“, genannt ward (vgl. oben S. 28). Eine treff-
liche und sehr reichhaltige Sonderausgabe des siebenten Buches der Stromata
lieferten Hort und Mayor: Clement of Alexandria. Miscellanies. Book 7.
Greck text with introduction, translation, notes, dissertations, indices, by the
late F. J. A. Hort and J. B. Mayor, London 1902, 8°.

Über moderne Übersetzungen einzelner Stücke der Trilogie s. Stählin,
Klemens Alexandrinus 1, Einleitung LXXIX f. Der Protrepticus und der
Paedagogus wurden ins Deutsche übersetzt von L. Hopfenmüller und J. Wim-
mer, Kempten 1875 (Bibliothek der Kirchenväter). Übersetzungsproben ent-
hält wohl auch die mir unzugängliche Schrift von R. M. Jones, Clement of
Alexandria, Selections, London 1911, 12°.

Bearbeitungen einzelner Abschnitte lieferten namentlich folgende
Autoren. Über den Protrepticus handelt Dr. Dimitreskos, *Κλήμεντος Ἀλεξαν-
δρείου ὁ ποταμοπότης πρὸς Ἑλλήνας λόγος* (Leipziger Inaug.-Diss.), Bukarest
1890, 8°. Zur Komposition des Protrepticus vgl. auch P. Hartlich, *De Exhorta-
tionum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole* (Leipziger Stu-
dien zur klass. Philol. 11), Leipzig 1889, 332 f. — Über den Paedagogus han-
deln R. Taverni, *Sopra il Παδαγωγός di Tito Flavio Clemente Alessandrino.*
Discorso, Roma 1885, 4°. R. Münzel, *Zum Pädagogus des Klemens Alexan-
drinus: Beiträge zur Bücherkunde und Philologie*, A. Wilmanns zum 25. März
1903 gewidmet, Leipzig 1903, 293—300. M. Glaser, *Zeitbilder aus Alexan-
drien nach dem Pädagogus des Klemens Alexandrinus* (Progr.), Amberg 1905,
8°. J. Tixeront, *Vie mondaine et vie chrétienne à la fin du II^e siècle, le*
„Pédagogue“ de Clément d'Alexandrie: L'Université Catholique N. S. 51,

1906, 161—184. — Über das erwähnte chronologische Kapitel des ersten Buches der Stromata, 1, 21, 110—147, handelt V. Hozakowski, *De chronographia Clementis Alexandrini. 1. De chronologia Novi Testamenti a Clemente Alexandrino proposita* (Diss. inaug.), Monasterii 1896, 8°. Die Fortsetzung erschien 1912 zu Posen in polnischer Sprache unter dem Titel „Klemens von Alexandrien und die siebenzig Wochen des Propheten Daniel“. Zu der von Klemens vorgetragenen Chronologie des Lebens Jesu vgl. auch P. Heinisch, *Klemens von Alexandrien und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn: Biblische Zeitschrift* 4, 1906, 402—407. Über das sog. achte Buch der Stromata, den achten „Teppich“ der Florentiner Handschrift, die *Excerpta ex Theodoto* und die *Eclogae propheticae* handeln G. Heinrici, *Die Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift*, Berlin 1871, 88—127: „Die Exzerpte aus Theodot und der Didaskalia anatolike“. A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, 505—516: „Über die Excerpta ex Theodoto“. Th. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 3, Erlangen 1884, 104—130: „Das achte Buch der Stromateis“ (vgl. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 1892, 961—964: „Über die Epitomae e Theodoto“). P. Ruben, *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto* (Diss. inaug.), Lipsiae 1892, 8°. I. ab Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro* (Progr.), Rostochii 1894, 4°. Chr. de Wedel, *Symbola ad Clementis Alexandrini Stromatum librum VIII interpretandum* (Diss. inaug.), Berolini 1905, 8°. W. Ernst, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur* (Diss. inaug.), Göttingae 1910, 8°. Zu den *Excerpta ex Theodoto* vgl. auch C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis* (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 37, 3), Leipzig 1911.

Untersuchungen über die Quellen einzelner Abschnitte der Trilogie sollen Abs. 5 genannt werden.

5. Die große Trilogie. Forts. Abfassungszeit, Quellen, Benutzung durch Spätere. — Über die Echtheit des Werkes ist kein Wort zu verlieren. Auch wird es von vornherein als wahrscheinlich gelten müssen, daß Klemens die einzelnen Teile in der Reihenfolge geschrieben hat, in welcher sie sich zu einem Ganzen zusammenfügen. Als er den *Paedagogus* ausarbeitete, lag der *Protrepticus* bereits vollendet vor, während die *Stromata* in Aussicht genommen waren (*Paed.* 1, 1). Die *Stromata* hinwiederum blicken zurück auf den „vorausgegangenen“, in drei Bücher abgeteilten *Paedagogus* (*Strom.* 6, 1, 1).

Genauere Anzeichen der Entstehungszeit sind in dem *Protrepticus* und dem *Paedagogus* nicht zu erkennen. Die *Stromata* aber sind unzweifelhaft unter Kaiser Septimius Severus (193—211) verfaßt bzw. in Angriff genommen worden. Schon Eusebius hat es beachtenswert gefunden, daß Klemens im ersten Buch der *Stromata* (1, 21, 139 140 144) chronologische Berechnungen mit dem Tode des Kaisers Commodus (192) abschließt, und hat daraus gefolgert, daß dieses erste Buch vor dem Tode des Severus, des Nachfolgers des Commodus, entstanden sein müsse (Eus., *Hist. eccl.* 6, 6). Überdies benutzt Klemens im ersten Buch der *Stromata* (1, 21, 147) auch schon Schriften

anderer Autoren, in welchen gleichfalls das Todesjahr des Commodus als Grenze der Zeitrechnung diene. Und wenn endlich Klemens im zweiten Buche der Stromata (2, 20, 125) von Tag für Tag unter seinen Augen sich abspielenden Martyrien redet, so kann anerkanntermaßen nur an die blutigen Folgen des im Jahre 202 erschienenen Verfolgungsreskriptes des Severus gedacht werden. Noch im Jahre 202 oder spätestens 203 mußte Klemens dieser Verfolgung wegen aus Alexandrien flüchten. Die späteren Bücher der Stromata, sei es Buch 3—7, sei es Buch 5—7, hat er außerhalb Alexandriens geschrieben. Das Werk ist aber unvollendet geblieben, und als nächstliegender Erklärungsgrund bietet sich die Vermutung an, daß der Tod dem fleißigen Arbeiter die Feder aus der Hand genommen oder sonstige äußere Umstände ihm keine schriftstellerische Tätigkeit mehr gestattet haben. Die Ausarbeitung der Stromata würde demnach in die Jahre 202—215 fallen. Der Protrepticus und der Paedagogus sind vor 202 zu Alexandrien verfaßt worden. Der Protrepticus, in welchem von dem Paedagogus und den Stromata noch nicht die Rede ist, mag schon vor 200 anzusetzen sein. Der Paedagogus ist mit Rücksicht auf das Eingangskapitel nahe an die ersten Bücher der Stromata heranzurücken, also etwa in die Jahre 200—202 zu verlegen.

Wenn Wendland, Heussi, Harnack behaupten, die ersten vier Bücher der Stromata seien früher geschrieben worden als der Paedagogus, so stützen sie sich lediglich darauf, daß gewisse Verweise des Paedagogus auf einen vorausgegangenen *λόγος περὶ ἐγκρατείας* oder *γαμικῶς λόγος* (Paed. 2, 6, 52; 2, 10, 94; 3, 8, 41) von jener langen Erörterung über Ehe und Ehelosigkeit zu verstehen seien, welche die Bücher 2—4 der Stromata durchzieht. Da aber anerkanntermaßen die Stromata vielmehr die Fortsetzung des Paedagogus bilden sollen, so liegt es jedenfalls näher, die Verweise des Paedagogus auf eine anderweitige, vor dem Paedagogus veröffentlichte Schrift zu deuten, und dieser Deutung dürfte in der Tat nichts im Wege stehen¹. Die andere Erklärung hingegen führt notwendig zu dem

¹ Siehe darüber unten Abs. 8, h. — Übrigens wäre Harnack selbst an der Annahme, der erste Teil der Stromata sei älteren Datums als der Paedagogus, beinahe wieder irre geworden. Nachdem er festgestellt, daß die zwei oder vielleicht die vier ersten Bücher der Stromata im Jahre 202 zu Alexandrien, der Paedagogus aber später außerhalb Alexandriens geschrieben worden sei (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 9 ff), stößt er auf eine Stelle des Paedagogus, aus welcher er folgern zu müssen glaubt, daß der Paedagogus doch noch zu Alexandrien geschrieben sei. Paed. 2, 10, 93 spricht Klemens von „unserer Stadt“ und kennzeichnet dieselbe, wie es scheint, als Seestadt (*εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν εἰσπίπει*): „Es ist nicht leicht“, urteilt Harnack, „diese Worte nicht auf Alexandrien zu beziehen“ (a. a. O. 541). Was nun? Ist der Paedagogus früher verfaßt als der erste Teil der Stromata, so bleibt nur noch ein Ausweg übrig: der erste Teil der Stromata muß schon vor 202 verfaßt sein. So entschließt sich Harnack, die im zweiten Buch der Stromata (2, 20, 125)

Schlusse, daß nicht bloß die späteren Bücher der Stromata, sondern auch der Paedagogus erst nach 202/203 außerhalb Alexandriens entstanden sei. Zu dieser Zeit indessen hat Klemens, wie eben die Unfertigkeit der Stromata zeigt, kaum noch Gelegenheit zu literarischer Arbeit gefunden, während er zur Zeit der Abfassung des Paedagogus, wie das Eingangskapitel ebenso deutlich zeigen dürfte, in einem ruhigen Hafen weilte und sich voller Muße erfreute.

Die Trilogie ist ein überaus gelehrtes Werk. Die Reihe der angezogenen Autoren ist fast unübersehbar lang. Frühere Jahrhunderte haben die Erudition unseres Klemens nur bewundern können. Die Neuzeit legt allenthalben ihre kritische Sonde an. Soviel ich sehe, hat zuerst Diels den Gedanken ausgesprochen, daß Klemens einen guten Teil seines wissenschaftlichen Rüstzeuges aus zweiter Hand beziehe, aus Handbüchern und Kompilationen, wie sie gerade zu Alexandrien in großer Zahl und Mannigfaltigkeit umliefen. Der Abschnitt des Protrepticus über die Meinungen der Philosophen bezüglich des Wesens der Gottheit (c. 5) sei, argumentierte Diels, eng verwandt mit einer Rede des Vellejus in Ciceros Büchern De natura deorum (1, 10—12), und wahrscheinlich habe Klemens zwei Quellen benutzt, ein Handbuch und eine griechische Übersetzung der Bücher Ciceros. Das genealogische Verzeichnis der Philosophenschulen und Philosophen in den Stromata (1, 14, 62 ff) stamme, fügt Diels noch bei, wohl auch aus einem Handbuche¹. Die Anregung des berühmten Philologen fiel auf fruchtbaren Boden. Schüler und Fachgenossen haben mehrere andere Abschnitte der Trilogie auf ähnliche Quellen zurückgeführt. Hiller ließ Klemens in dem Protrepticus (c. 3, 42) wie in den Stromata (1, 21, 132—135) aus „Notizensammlungen über sakrale Antiquitäten“ schöpfen². Kremmer und Wendling leiteten die Angaben der Stromata (1, 16, 74—76 78—80) über die Erfinder der verschiedenen Künste und Wissenschaften aus älteren Erfinderkatalogen her³. Maaß und Gabrielsson suchten zu beweisen, daß

erwähnte Christenverfolgung, von welcher er früher als selbstverständlich vorausgesetzt hatte, daß sie die Verfolgung unter Septimius Severus sei, nunmehr für irgend eine frühere Verfolgung zu erklären, wiewohl wir von einer früheren Verfolgung zu Alexandrien schlechterdings nichts wissen. — Später berichtete Harnack, er sei durch Stählin darauf aufmerksam gemacht worden, „daß Paed. 2, 10, 93 die *ἡμετέρα πόλις* nicht wohl anders als ideal verstanden, also nicht auf eine irdische Stadt (Alexandria) gedeutet werden kann“ (Theol. Literaturzeitung 1904, 356). In der Tat war die vermeintliche Schwierigkeit gar nicht vorhanden. Die *ἡμετέρα πόλις* ist nach Ausweis des Zusammenhangs die Gottesstadt, die christliche Kirche bzw. der Himmel. Diese Auffassung ist aber durchaus nicht neu. Sie wird vielmehr als die herkömmliche bezeichnet werden müssen.

¹ Diels, *Doxographi Graeci*, Berol. 1879, 129 ff 244.

² Im *Hermes* 21, 1886, 126 ff.

³ Kremmer, *De catalogis heurématum*, Lips. 1890, 16 ff 50 ff. Wendling, *De Peplo Aristotelico*, Argentor. 1891, 3 ff 61 ff.

Klemens sein profanes Wissen zum großen, ja zum größten Teile der verloren gegangenen Omnigena Historia (*παντοδαπή ιστορία*) des Rhetors Favorinus von Arelate entnommen habe. Von anderer Seite ward jedoch diese Hypothese, deren Begründung Gabrielsson zwei Bände widmete¹, als unbaltbar mit Entschiedenheit abgelehnt². Es wird jetzt allgemein anerkannt, daß Klemens eine Masse gelehrten Materials in mehr oder weniger fertiger Form anderswoher übernommen hat, und die Frage, wie und wo er dasselbe vorgefunden, ist sowohl für die Verwertung dieses Materials wie auch für die Beurteilung der Arbeitsweise des Alexandriners von nicht geringer Bedeutung. Treffend aber hat de Faye hervorgehoben, daß die bisherigen Ergebnisse durchaus kein Recht geben, in der Weise, wie es in mehreren jener quellenkritischen Untersuchungen, auch noch in dem Werke Gabrielssons, geschehen ist, Klemens als einen Plagiator hinzustellen, welcher seine Freude daran gehabt habe, sich mit fremden Federn zu schmücken³.

Besonders reiche Anleihen scheint Klemens bei den Vertretern der jüdisch-hellenistischen oder jüdisch-alexandrinischen Literatur, von Demetrius und Pseudo-Hekatäus bis herab auf Philo, gemacht zu haben. Manche der gefälschten Verse griechischer Dichter, welche uns früher schon bei Pseudo-Justin, *De monarchia*, begegnet und dort vermutungsweise als das Eigentum des dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehörigen Pseudo-Hekatäus von Abdera bezeichnet worden sind⁴, kehren bei Klemens wieder⁵, und als Fundort der gefälschten Verse des Sophokles nennt Klemens ausdrücklich das Werk des Pseudo-Hekatäus (*Strom.* 5, 14, 113). Auf Grund dieser gefälschten Verse glaubt Klemens in den griechischen Dichtern der Vorzeit Gewährsmänner für die richtige Anschauung von dem Wesen Gottes, der Einheit, Geistigkeit und Überweltlichkeit Gottes, begrüßen zu können. Häufig zitiert er den um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. lebenden Aristobulus, dessen Schriften den Beweis geliefert hätten, „daß die peripatetische Philosophie vom Gesetze Mosis und den andern Propheten abhängig sei“ (*Strom.* 5, 14, 97). Auch zitiert er einmal die von Alexander Polyhistor zusammengestellten Exzerpte aus älteren jüdisch-hellenistischen Geschichtschreibern (*Strom.* 1, 21, 130), und auf diesen Exzerpten fußt er jedenfalls auch da, wo er die von Alexander exzerpierten Autoren, Demetrius, Eupolemus, Artapanus u. a., selbst anführt (*Strom.* 1, 21, 141; 1, 23, 153—156). Vor allem aber hat Klemens gerne aus den Schriften Philos geschöpft, und zwar hat er sich so eng an die Fersen Philos geheftet, daß seine Zitate und Ex-

¹ Gabrielsson, *Über die Quellen des Klemens Alexandrinus*, Upsala 1906—1909.

² Vgl. Pohlenz in der *Theol. Literaturzeitung* 1912, 100.

³ de Faye, *Clément d'Alexandrie* 314. ⁴ Siehe Bd 1², S. 236.

⁵ Siehe Christ, *Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus*, München 1900, 14—39: „Dichterzitate bei Klemens“.

zerpte nicht unbeträchtlichen Gewinn abwerfen für die Herstellung des Textes der Schriften Philos¹.

Wendland überraschte die gelehrte Welt mit der Entdeckung, daß Klemens größere Abschnitte des zweiten und dritten Buches des Paedagogus aus einer Schrift des Stoikers Musonius, des Lehrers des bekannteren Stoikers Epiktet, mechanisch und gedankenlos herübergenommen habe, so gedankenlos, daß er auch Bemerkungen über anderweitige Schriften seines Gewährsmannes einfach abschrieb, wie wenn es sich um eigene Schriften handelte (*ἐν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἡμῶν ἀποδηλώσει*, Paed. 2, 10, 94; *ἐν τῷ γαμικῷ διέξιμεν λόγῳ*, Paed. 3, 8, 41)². Indessen mußte Wendland selbst seine Aufstellungen wesentlich modifizieren. Insbesondere hat er auch zugegeben, daß jene Bemerkungen über anderweitige Schriften nicht irgend einer Vorlage, sondern Klemens selbst angehören³, der Vorwurf gedankenlosen Abschreibens also ganz und gar hinfällig ist. Dem Grundgedanken der Hypothese, daß Klemens von einer stoisch-ethischen Schrift ausgedehnten Gebrauch gemacht habe, möchte übrigens auch de Faye⁴ zustimmen.

Die Zitate aus der Trilogie bei späteren Schriftstellern sind schon oft gesammelt worden. Eine Sammlung von annähernder Vollständigkeit ist freilich erst von Stählin zu erwarten. Die große Zahl der Zitate erklärt sich leicht aus der Fülle und Mannigfaltigkeit des von Klemens aufgespeicherten Materials. Ein besonderes Ansehen aber scheint sein Werk doch nicht erlangt zu haben: nur einige wenige Autoren haben dasselbe in umfassenderem Maße ausgebeutet. Nöldechens paradoxe Behauptung, daß schon Tertullian aus Klemens geschöpft habe⁵, dürfte gänzlich abzulehnen sein; die Berührungen zwischen Tertullian und Klemens sind wohl auch nicht mit Wendland aus beiderseitiger Abhängigkeit von der vorhin erwähnten stoischen Quelle herzuleiten, sondern lediglich auf die Gemeinsamkeit der christlichen Voraussetzungen zurückzuführen. Unzweifelhaft aber hat, wie Röhrich von neuem zeigte⁶, Tertullians jüngerer Landsmann Arnobius in seinen Büchern *Adversus nationes* den *Protrepticus* fleißig verwertet. Von den Griechen der patristischen Zeit haben namentlich Eusebius von Cäsarea, Theodoret von Cyrus, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus die Trilogie sich zunutze zu machen verstanden.

¹ Siehe Wendland im *Hermes* 31, 1896, 435 ff.

² Wendland, *Quaestiones Musonianae*, Berol. 1886.

³ Siehe Wendland in der *Theol. Literaturzeitung* 1898, 653.

⁴ A. a. O. 316.

⁵ Nöldechen in den *Jahrbb. f. protest. Theol.* 12, 1886, 279 ff.

⁶ Röhrich, *De Clemente Alex. Arnobii in irridendo gentiliu cultu deorum auctore*, Hamb. 1893.

Über die Quellen, aus welchen Klemens schöpfte, s. J. Bernays, *Zu Aristoteles und Klemens, in den Symbola philologorum Bonnensium in honorem Fr. Ritschelii collecta*, Lipsiae 1864, fasc. 1, 301—312, und wiederum in den *Gesammelten Abhandlungen* von J. Bernays, herausgeg. von H. Usener, 1, Bonn 1885, 151—164. (Über Strom. 2, 14, 60.) — C. Siegfried, *Philosophie von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet*, Jena 1875, 343—351. (Über Philo Einfluß auf Klemens.) P. Wendland, *Philosophie und Klemens Alexandrinus: Hermes* 31, 1896, 435—456. (Über die textkritische Bedeutung der Philo-Zitate und Exzerpte bei Klemens.) Vgl. *Philonis Alex. opp.*, edd. Cohn et Wendland 1. Berolini 1896, Proleg. lx; 2, 1897, Proleg. x; 3, 1898, Proleg. xiii. — H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, 129—132 244. (Über Protrept. c. 5 und Strom. 1, 14, 62 ff. Vgl. de Faye, *Clément d'Alexandrie* 313 f.) — E. Maaß, *De Biographis Graecis quaestiones selectae*, Berolini 1880 (Philologische Untersuchungen, herausgeg. von Kiefling und v. Wilamowitz-Moellendorff. Heft 3). Maaß glaubt vier oder fünf längere Stellen der Stromata auf die *Omnigena Historia* des Rhetors Favorinus zurückführen zu dürfen, während v. Wilamowitz-Moellendorff, bei Maaß a. a. O. 142 ff, diese Ansicht bekämpft. — E. Hiller, *Zur Quellenkritik des Klemens Alexandrinus: Hermes* 21, 1886, 126—133. *Protrept.* 3, 42 und *Strom.* 1, 21, 132—135 hat Klemens wohl ein Buch benutzt, „welches Notizensammlungen über sakrale Antiquitäten enthielt“. — P. Wendland, *Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore*, Berolini 1886, 8°. Vgl. de Faye a. a. O. 315 f. Wie schon bemerkt, hat Wendland selbst seine Aufstellungen einer einschneidenden Revision unterzogen. Siehe seine Abhandlung über Philo und die kynisch-stoische Diatribe, Berlin 1895 (in den Beiträgen zur Gesch. der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern, Berlin 1895, 1—75), 68—73: „Musonius und Klemens Alexandrinus“, und seine Anzeige des Werkes de Faves über Klemens von Alexandrien in der *Theol. Literaturzeitung* 1898, 653. — Ad. Scheck, *De fontibus Clementis Alexandrini* (*Progr. gymn.*), Aug. Vindel. 1889, 8°. Handelt namentlich über die Benutzung der jüdisch-hellenistischen Literatur durch Klemens. — M. Kremmer, *De catalogis heurematum* (*Diss. inaug.*), Lipsiae 1890, 16—43 50—58. (Über die Erfinder-Liste *Strom.* 1, 16, 74—76 78—80.) Vgl. *Aem. Wendling, De Peplo Aristotelico quaestiones selectae* (*Diss. inaug.*), Argentorati 1891, 3 ff 61 ff. — Ad. Schlatter, *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins*. Leipzig 1894. Schlatter gefällt sich in recht ausgelassenen Konjekturen über einen Chronographen, welchen Klemens *Strom.* 1, 21 benutzt haben soll. Vgl. unten § 50 (Judas). — W. Michaelis, *De origine indicis eorum cognominum* (*Diss. inaug.*), Berolini 1898, 16 73 f. Dem Götternamen-Verzeichnis im *Protrepticus* (c. 2, 28 ff) liege ein alter *Index eorum cognominum* zu Grunde. — W. Christ, *Philologische Studien zu Klemens Alexandrinus*, München 1900, 14—39: „Dichterzitate bei Klemens“; 40—72: „Chronologisches bei Klemens“, d. i. die „Chronographie“ *Strom.* 1, 21. Die eine wie die andere Untersuchung ist quellenkritischer Tendenz. Koetschau wird aber wohl recht behalten, wenn er glaubt, diese Untersuchungen dürften „mehr durch den Widerspruch, den sie hervorrufen, zu weiterer Forschung anregen, als durch sichere Resultate diese und jene Frage abschließen“. Siehe die Kritik P. Koetschus in der *Theol. Literaturzeitung* 1901, 415—421. — J. Gabrielsson, *Über die Quellen des Klemens Alexandrinus*, Upsala 1906—1909, 2 Tle, 8°. Teil 1 wird eröffnet mit einer Übersicht über die Literatur zu den Quellen des Alexandriners (1—13); Teil 2 führt den Untertitel: „Zur genaueren Prüfung der Favorinushypothese“. Zur Kritik des Werkes vgl. M. Pohlenz in der *Theol. Literaturzeitung* 1907, 718—720; 1912, 109—112. P. Collomp,

Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie pseudo-clémentines: Revue de philol., de litt. et d'hist. anc. 37, 1913, 19—46.

Die Zitate bei späteren Schriftstellern sind gesammelt worden von Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 17—30; von Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 309—315 317—327. Die Zitate in den Saera Parallela des hl. Johannes von Damaskus (Preuschen 1, 317—327) finden sich in neuer Textrezension bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Saera Parallela. Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen usw. 20, 2), 85 ff. Stählin (Klemens Alexandrinus 1, LXIV) hat alle Zitate in einem besondern Register zusammenzustellen versprochen. — C. Roos, De Theodoro Clementis et Eusebii compilatore (Diss. inaug.), Halae 1883, 8°. Vgl. J. Raeder, De Theodoret Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae, Hauniae 1900, 73 ff. — E. Nöldechen, Tertullians Verhältnis zu Klemens von Alexandrien: Jahrb. f. prot. Theol. 12, 1886, 279 bis 301. Von den Beziehungen Tertullians zu Klemens ist auch in den vorhin genannten Abhandlungen Wendlands über Musonius und Klemens die Rede. — M. Krenmer, De catalogis heurematum, Lipsiae 1890, 58—64. Die schon erwähnte Erfinder-Liste Strom. 1, 16, 74—76 78—80 sei exzerpiert worden von Eusebius von Cäsarea, von Theodoret von Cyrus und von Theodorus Prodromus. — C. Frick, Chronica minora, collegit et emendavit C. Fr., 1, Lipsiae 1892. Praef. v—xxv. Hippolytus von Rom ist in seiner Chronik abhängig gewesen von der „Chronographie“ Strom. 1, 21. — A. Röhrich, De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore (Progr.), Hamburgi 1893, 8°. (Eben dieses Programm ward auch als Kieler Inauguraldissertation ausgegeben, Hamburg 1892, 8°.) Vgl. noch W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum, Berolini 1898, 11—16.

6. Die Hypotyposen. — Ein zweites größeres Werk, von welchem indessen nur noch einzelne Bruchstücke vorliegen, betitelt Klemens *ὑποτύψεις*, „Umrisse“ oder „Skizzen“. Der Titel war recht nichtssagend; man könnte ihn sogar irreführend nennen. Eusebius (Hist. eccl. 6, 13, 2; 14, 1) und Photius (Bibl. cod. 109) bezeugen, daß das Werk einen kurzgefaßten Kommentar zur Heiligen Schrift in acht Büchern enthielt. Aus den Fragmenten, welche „Ökumenius“ in seiner Erklärung der paulinischen Briefe mitteilt¹, ist zu ersehen, daß Klemens ausgewählte Sätze der biblischen Schriften vorführte und durch Scholien erläuterte. Hie und da wenigstens müssen jedoch diese Scholien sich auch in dogmatische und historische Erörterungen eingelassen haben (vgl. Eus. a. a. O. 6, 13, 2). Photius (a. a. O.) zählt eine Reihe von heterodoxen Theologumena auf, welche

¹ Die Rätsel, welche sich bislang an den Namen Ökumenius knüpften, hat Diekamp auf Grund eines glücklichen Fundes dahin aufhellen können, daß Ökumenius, Bischof von Triikka in Thessalien, etwa um 600 einen noch nicht gedruckten, aber handschriftlich vorliegenden Kommentar zur Apokalypse verfaßt hat. Dagegen unterliegt die Echtheit der schon im Jahre 1532 unter des Ökumenius Namen herausgegebenen Kommentare zur Apostelgeschichte, zu den Briefen des hl. Paulus und zu den sieben katholischen Briefen schwerwiegenden Bedenken. Vgl. Fr. Diekamp, Mitteilungen über den neu aufgefundenen Kommentar des Ökumenius zur Apokalypse: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1901, 1046 bis 1056. Siehe auch Stählin, Klemens Alexandrinus 3, Einl. xxix ff.

Klemens in den Hypotyposen vorgetragen hatte. Ein greifbares Bild des Werkes gibt erst ein größeres und zusammenhängendes Bruchstück, welches sich in lateinischer, im Auftrage Kassiodors (s. dessen Instit. 1, 8) von ungenannter Hand gefertigter Übersetzung erhalten hat. Dasselbe ist in der ältesten bekannten Handschrift überschrieben: „Ex opere Clementis Alexandrini, cuius titulus est περί ὑποτύπωσων, de descriptionibus adumbratis“¹; im Anschluß an die erste Druckausgabe wird es gewöhnlich „Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas“ genannt. Es behandelt nämlich die kanonischen oder katholischen Briefe, aber freilich nicht alle sieben, sondern nur vier: 1 Petri, Judae, 1 und 2 Johannis.

Die Zugehörigkeit dieser Adumbrationes zu den Klementinischen Hypotyposen, trotz der Überschrift früher oft bestritten, ist durch die glänzenden Ausführungen Zahns endgültig sichergestellt worden². Ein unter des Klemens Namen überliefertes griechisches Bruchstück erweist sich als das Original eines Satzes der Adumbrationes³. Überhaupt aber entsprechen die Adumbrationes ganz und gar der durch griechische Bruchstücke und sonstige Nachrichten bezeugten Anlage der Hypotyposen. Endlich findet sich in denselben nichts, was den in zweifellos echten Schriften zum Ausdruck kommenden Anschauungen des Alexandriners widerstreiten würde, und wenn dogmatisch anstößige Stellen seltener vorkommen, als das erwähnte Referat bei Photius erwarten lassen möchte, so ist zu beachten, daß Kassiodor, wie er selbst berichtet (a. a. O.), in der lateinischen Übersetzung derartige „offendicula“ ausmerzen ließ.

Unrichtig war es, auf Grund der Adumbrationes zu behaupten, Klemens habe von den katholischen Briefen nur die vier vorhin genannten in den Hypotyposen besprochen⁴. Eusebius (a. a. O. 6, 14, 1) und Photius (a. a. O.) versichern ausdrücklich, daß sämtliche katholischen Briefe zur Sprache gekommen sind. Die Adumbrationes bilden eben nur ein Fragment des ursprünglichen Textes. Der letztere hat sich über große Teile des Alten und des Neuen Testaments erstreckt. Außer den katholischen Briefen wurden von den Schriften des Neuen Testaments jedenfalls auch die Briefe des hl. Paulus (s. Phot. a. a. O.), die Evangelien⁵ und die Apostelgeschichte (s. die griechischen Bruch-

¹ Vgl. die neuen Ausgaben des Stückes bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 79 ff.; Stählin a. a. O. 3, 203 ff.

² Zahn a. a. O. 133 ff. ³ Ebd. 89 138.

⁴ So auch Dausch, Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1894, 23; vgl. 26 30.

⁵ Zu den bisherigen, vielleicht nicht ganz einwandfreien Zeugnissen für die Behandlung der Evangelien ist ein dem sechsten Buche der Hypotyposen entlehntes Scholien des Evangelienkodex S (vom Jahre 949) zu Mt 8, 2 hinzugekommen, herausgegeben von Mercati in den Studi e Testi 12, Roma 1904, 3, abgedruckt bei Stählin a. a. O. 3, 199.

stücke) in den Hypotyposen behandelt, während für die Apokalypse sich kein bestimmtes Zeugnis beibringen läßt. Vom Alten Testamente sind, wie es scheint, nur die Bücher Genesis, Exodus, Psalmen und Prediger herangezogen worden (Phot. a. a. O.). Endlich hatte Klemens auch den Barnabasbrief und die Petrusapokalypse einer Erklärung gewürdigt (Eus. a. a. O.). Die Reihenfolge, in welcher diese Schriften kommentiert wurden, muß im allgemeinen wenigstens die historische gewesen sein. An der Spitze stand die Genesis, an letzter Stelle die Petrusapokalypse¹.

Soviel aus den erübrigenden Resten, den Adumbrationes und den zerstreuten griechischen Fragmenten, zu ersehen ist, hat die Geschichte der Bibelwissenschaft keinen Anlaß, den Verlust der Hypotyposen allzusehr zu beklagen. Die Exegese, wofern anders von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, war durchweg allegorisierend. Es wurden aber manche interessante Traditionen und sonderbare Kombinationen eingeflochten. Aus den Bemerkungen der Adumbrationes zu dem ersten Verse des Judasbriefes ergibt sich, daß Klemens die sog. Brüder Jesu für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gehalten hat. Die Adresse des zweiten Johannesbriefes, ἐκλεκτῆς καὶ κληρονομοῦ, hat er von einer Frau namens Eklekte verstanden, und diese Eklekte glaubt er eine Babylonierin nennen zu dürfen². Jener Kephas, welchem

¹ Vgl. den Versuch einer Rekonstruktion der Hypotyposen bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 147 ff.

² Rätselhaft ist die weitere Angabe der Adumbrationes (bei Zahn a. a. O. 92; Stählin, Klemens Alexandrinus 3, 215), der zweite Johannesbrief sei „ad virgines“ gerichtet. Nach Zahn würde diese Angabe dem Übersetzer sein „ad virgines“ haben. Nach Zahn würde diese Angabe dem Übersetzer sein „ad virgines“ haben. Klemens habe πρὸς Ἠάρθους geschrieben, der Übersetzer aber πρὸς παρθένους gelesen. Die Eklekte 2 Jo 1, 1 habe Klemens identifiziert mit der συνακλεκτῆ ἐν Βαβυλώνι 1 Petr 5, 13, und auf Grund dieser letzteren Stelle habe er die Eklekte für eine Babylonierin gehalten. Die Babylonier aber seien nach der politischen Konstellation der damaligen Zeit Parther gewesen. Deshalb habe Klemens πρὸς Ἠάρθους geschrieben, und diese Worte enthielten die Wurzel oder doch die älteste Spur der später öfters auftretenden Fabel, der zweite oder auch der erste oder auch alle drei Johannesbriefe seien an die Parther adressiert. Siehe Zahn a. a. O. 99 ff; vgl. Zahn, Einleitung in das Neue Testament 2³, 593. Dausch (Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1894, 30) hat die Argumentation Zahns ein „blendendes Gedankenspiel“ genannt. Ich vermag derselben auch nicht zu folgen. Es steht fest, daß Klemens, in Übereinstimmung mit der herrschenden Tradition, den Namen Βαβυλών 1 Petr 5, 13 als figürliche Bezeichnung der Stadt Rom auffaßte. So hat Eusebius (Hist. eccl. 2, 15, 2) in den Hypotyposen gelesen, und in den Adumbrationes (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 3, 82 f; Stählin a. a. O. 3, 206) wird aus Anlaß der Stelle 1 Petr 5, 13 von der Predigt Petri und der Abfassung des petrinischen Markusevangeliums zu Rom gehandelt. Soll also die Syneklekte identisch gewesen sein mit der Eklekte, so war auch die letztere keine Babylonierin, sondern eine Römerin. Nichtsdestoweniger halte ich es auch für wahrscheinlich, daß Klemens πρὸς Ἠάρθους geschrieben hat, und zwar auf Grund der Voraussetzung, daß die Eklekte eine Babylonierin gewesen sei. Die Herkunft dieser Voraussetzung aber vermag ich nicht aufzuklären.

Paulus laut dem berühmten Verse des Galaterbriefes „ins Angesicht widerstand“, sei, behauptete Klemens, nicht der Apostel Petrus, sondern einer der sieben Jünger gewesen (Eus. a. a. O. 1, 12, 2). Die Worte des Herrn an den Aussätzigen: „Zeige dich den Priestern zum Zeugnisse“ (vgl. Mt 8, 4; Mk 1, 44; Lk 5, 14) erläuterte Klemens¹ durch folgende sonst nicht nachzuweisende „Tradition“ (παράδοσις): Die Priester pflegten an bestimmten Tagen in der Kraft Gottes Aussätzige zu heilen. Dem hier in Rede stehenden Aussätzigen aber vermochten sie lange Zeit keine Heilung zu verschaffen, so daß sie sprachen: Diesen wird einzig und allein der Messias (ὁ Χριστός) heilen, wenn er kommt. Darum habe der Herr dem Geheilten befohlen, sich den Priestern zu zeigen zum Zeugnisse: „denn wenn der geheilt worden ist, von dem ihr gesagt habt, einzig und allein der Messias werde ihn heilen, so ist der Messias gekommen, und glaubet ihm“.

Daß auch dogmatische Exkurse eingeschaltet waren, erhellt, wie schon gesagt, aus der herben Kritik, welche Photius an den Hypotyposen übte. Diese Kritik liefert einen zwar unerfreulichen, aber beachtenswerten Beitrag zur Kenntnis der Theologie unseres Autors, beachtenswert, weil Klemens in den Hypotyposen sich einläßlicher mit theologischer Spekulation befaßt zu haben scheint als in den vollständig erhaltenen Schriften, unerfreulich, weil Klemens sich sehr weit von der überlieferten Kirchenlehre entfernt haben muß. „An einigen Stellen“, schreibt Photius (a. a. O.), „hält er (der Verfasser der Hypotyposen) an der rechten Lehre fest, anderswo läßt er sich zu gottlosen und abenteuerlichen Behauptungen hinreißen. Er erklärt nämlich die Materie für ewig, sucht aus Worten der Heiligen Schrift eine Ideenlehre abzuleiten und zieht den Sohn zu einem Geschöpfe herab. Überdies fabelt er von Seelenwanderungen und von vielen Welten vor Adam. In Betreff der Erschaffung der Eva aus Adam trägt er im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre schmähliche und frevelhafte Ansichten vor. Die Engel, träumt er, hätten sich mit Weibern vermischt und Kinder aus denselben erzeugt, und der Logos sei nicht in Wahrheit Mensch geworden, sondern nur dem Scheine nach. Auch ergibt sich, daß er von zwei Logoi des Vaters fabelt, von welchen der niedere den Menschen erschienen sei oder vielmehr auch dieser nicht einmal.“ — Es war nur der Unwille über diese greulichen Ketzereien, welcher Photius schließlich zu der Vermutung drängte, die Hypotyposen seien vielleicht gar nicht von dem berühmten Klemens verfaßt. Die Echtheit des Werkes steht außer Zweifel. Nicht weniger unbegründet war die von älteren Patristikern verfochtene Annahme, Photius habe ein von Häretikern interpoliertes Exemplar der Hypotyposen in Händen gehabt. Keime oder Ansätze zu jenen

¹ In dem durch Mercati herausgegebenen Fragmente bei Stählin a. a. O. 3, 199.

Ketzereien lassen sich auch in den sonstigen Schriften des Alexandriners nachweisen¹.

Zu einer genaueren Bestimmung der Entstehungszeit der Hypotyposen fehlt es an geeigneten Anhaltspunkten. Zahn glaubte, dieselben seien erst nach den Stromata verfaßt worden. Wahrscheinlich sind sie vielmehr den Stromata voraufgegangen², weil sich oben bereits die Vermutung aufdrängte, daß Klemens durch den Tod an der Vollendung bzw. Weiterführung der Stromata verhindert wurde, die Stromata also wohl sein letztes Werk waren.

Die *Adumbrationes in epistolas canonicas* sind zuerst von M. de la Bigne, Paris 1575, herausgegeben worden, und auf dieser Ausgabe beruhen alle späteren Drucke bis zu Migne, PP. Gr. 9, 729—740, und Dindorf, Clem. Al. opp. 3, Oxonii 1869, 479—489. Eine neue Ausgabe veranstaltete erst Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 79—92, vgl. 10—16, unter Benutzung der editio princeps und zweier Handschriften, eines cod. Laudun. saec. IX und eines cod. Berol. Phill. saec. XIII. Die letztere Handschrift war jedoch Zahn nur aus einer unzureichenden Kollation bekannt. Genauere Mitteilungen über ihren Text machte Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 306 f. Zahn hat aber die *Adumbrationes* auch in Anmerkungen erläutert (a. a. O. 93—103), die griechischen Überreste der Hypotyposen gesammelt (64—78) und die Anlage und Gliederung des Werkes festzustellen versucht (130—156). Stählin hat im dritten Bande seiner Gesamtausgabe, 195—215, die griechischen wie die lateinischen Fragmente der Hypotyposen berichtigen und auch etwas bereichern und in der sorgfältigen Einleitung zu diesen Fragmenten, xxviii—lii, noch über eine dritte Handschrift der *Adumbrationes*, einen cod. Vatic. saec. XVI, berichten können.

Die Abhandlung Bunsens über die Hypotyposen, Chr. C. J. Bunsen, *Analecta Ante-Nicaena* 1, Londini 1854, 157—340, ist durch die Leistungen Zahns völlig antiquiert worden. Nach Bunsen sollten die Hypotyposen das achte Buch der Stromata gebildet haben. Ähnlich wollte auch Westcott in dem *Dictionary of Christian Biography* 1, 1877, 563 f außer den *Adumbrationes* auch die drei vorhin gelegentlich des achten Buches der Stromata erwähnten Stücke, den achten „Teppich“ der Florentiner Handschrift, die *Excerpta ex Theodoto* und die *Eclogae propheticae* (Abs. 4), als Überbleibsel der Hypotyposen betrachtet wissen.

Das erst von Mercati (1904) ans Licht gezogene Fragment der Hypotyposen mit der „Tradition“ über den Aussätzigen (Stählin a. a. O. 3, 199) ward einläßlicher besprochen von Mercati in den *Studi e Testi* 12, Roma 1904, 1—15; von Harnack in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1904, 901—908; von Zahn in der *Neuen kirchl. Zeitschrift* 16, 1905, 415—419.

7. „*Quis dives salvetur.*“ — Von den zahlreichen kleineren Schriften, welche Klemens veröffentlicht hat, ist nur eine einzige unversehrt auf uns gekommen: „Welcher Reiche wird gerettet werden?“

¹ Zur Erläuterung und Kritik des Referates bei Photius vgl. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 3, 142 ff.

² So auch ab Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Rostochii 1894, 13 ff; de Faye, *Clement d'Alexandrie*, Paris 1898, 110; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 19 f.

Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος: „Quis dives salvetur“. Es ist eine Homilie über Mk 10, 17—31, in erster Linie der Erklärung des Wortes gewidmet: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgehe, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingehe.“ Dieses Wort ward von manchen in grob sinnlicher Weise dahin gedeutet, daß der Reichtum an und für sich schon ein unübersteigliches Hindernis des ewigen Heiles sei, und der Reiche demgemäß keine dringendere Pflicht habe, als sich seiner Güter im buchstäblichen Sinne des Wortes zu entäußern. Klemens vertritt eine würdigere Auffassung. Der Herr, zeigt er im ersten Teile seiner Homilie (c. 4—26), habe nicht die Absicht gehabt, einen jeden Reichen von der Hoffnung auf das Heil auszuschließen. Der Herr gebiete nur, die Anhänglichkeit an die Güter der Erde in seinem Innern zu ertöten und von seinem Besitze den rechten Gebrauch zu machen. Man könne zugleich „arm sein und reich sein, Güter haben und nicht haben, die Welt gebrauchen und nicht gebrauchen“ (c. 20). Richtig verwendet, fährt Klemens im zweiten Teile (c. 27—42) fort, kann der Reichtum sogar ein Mittel zur Erlangung des Heiles werden. Die Gebote der Liebe gegen Gott und den Nächsten kann der Mensch am besten erfüllen durch freigebige Wohltätigkeit, und die dankbaren Armen hinwiederum können durch ihr Gebet dem Reichen den Segen Gottes sichern. Das erhabenste Vorbild einer werktätigen Nächstenliebe gab der Erlöser selbst.

Die Folgezeit hat diese Homilie mit Recht sehr hoch geschätzt. Die Florilegien, insbesondere die *Sacra Parallela* des Damasceners, sind reich an Zitaten. Kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums hat die Frage nach der sittlichen Bedeutung irdischen Besitzes so einläßlich erörtert wie Klemens. Die besondere Eigentümlichkeit dieser Erörterung aber besteht darin, daß dieselbe nicht bloß mit Waffen der Theologie und der Dialektik kämpft, sondern auch soziale Gesichtspunkte in die Wagschale wirft, indem sie in dem gut verwendeten Besitze ein Mittel, die Menschen enger untereinander zu verbinden, ein gesellschaftsbildendes und gesellschaftserhaltendes Element erblickt. Weiter unten sollen die Anschauungen des Homileten über das Eigentum noch einmal berührt werden. Hier ist noch anzufügen, daß der Ausdruck der Homilie, wie auch zu erwarten, populärer gefärbt ist als derjenige des Paedagogus und der *Stromata* und zugleich rhetorisch geschwellt. Sehr eindrucksvoll ist die an den Schluß (c. 42) gestellte Erzählung über den Apostel Johannes und seinen auf Abwege geratenen und Räuberhauptmann gewordenen Schüler, die schon Eusebius (*Hist. eccl.* 3, 23, 5 ff) ausschreiben zu sollen glaubte. Trotz des verhältnismäßig großen Umfangs der Schrift dürfte es sich um eine einzige, vor der Veröffentlichung vielleicht noch etwas erweiterte Homilie, nicht um eine Zusammenfassung mehrerer Homilien handeln.

Ähnliche Gedanken wie in dieser Homilie hat Klemens auch in seinem Paedagogus (2, 3: 3, 6) entwickelt. Aber weder der Paedagogus verweist auf die Homilie noch die Homilie auf den Paedagogus. Überhaupt besitzen wir keine Handhabe zu einer näheren Umgrenzung der Abfassungszeit der Homilie. Es war verfehlt, wenn Zahn argumentierte, die Homilie müsse nach den Stromata geschrieben worden sein, weil ein Werk *περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας*, welches in den Stromata erst angekündigt werde, zur Zeit der Abfassung der Homilie (c. 26) bereits vollendet vorgelegen habe¹. Die allerdings mehrdeutige Äußerung der Homilie braucht, wie wir noch sehen werden, durchaus nicht von einem bereits vollendeten Werke *περὶ ἀρχῶν* verstanden zu werden (s. Abs. 9, a). Die Stromata sind, wie soeben bemerkt, allem Anscheine nach als die letzte Schrift des Alexandriners anzusehen.

Herausgegeben ward die Homilie zuerst von M. Ghislerius, In Ieremiam prophetam commentarii 3, Lugduni 1623, 262—282. Neuere Sonderausgaben lieferten C. Segaar, Utrecht 1816, 8°; H. Olshausen, Königsberg 1831, 8°; W. Br. Lindner, Leipzig 1861, 8°; K. Köster, Freiburg i. Br. 1893 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 6); P. M. Barnard, Cambridge 1897 (Texts and Studies 5, 2). Barnard hat die Textrezension auf eine neue Basis gestellt. Die editio princeps und mit ihr alle folgenden Ausgaben bis zu derjenigen Kösters fußen auf cod. Vatic. 623 saec. XVI. Barnard ist auf cod. Scorial. 9 III 19 saec. XI vel XII zurückgegangen, welcher sich als den Archetypus des cod. Vatic. nachweisen ließ. Vgl. zu der Ausgabe Barnards Ed. Schwartz, Zu Klemens *Τὸ ἑσπερινόν πρὸς πύλον*: Hermes 38, 1903, 75—100. Stählin hat schon vor der Ausgabe der Homilie im dritten Bande seines Klemens Alexandrinus, 157—191 (vgl. xviii—xxvi), auch eine Sonderausgabe erscheinen lassen, Leipzig 1908, 8°.

Über die Zitate aus der Homilie bei späteren Schriftstellern s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 30 f; Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 315 f; K. Holl, Fragmente vor-nicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 112—117.

Eine deutsche Übersetzung der Homilie besorgte L. Hopfenmüller, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter); eine englische Übersetzung Barnard, London 1901 (Early Church Classics). Einen eigenartigen Kommentar schrieb L. Paul, Welcher Reiche wird selig werden? Zeitschr. f. wissensch. Theol. 44, 1901, 504—544.

8. Verloren gegangene Schriften. — Andere kleinere Schriften unseres Klemens sind nur dem Titel nach oder nur aus dürftigen Resten bekannt. Die reichsten und wichtigsten Aufschlüsse erteilt Eusebius.

a) Eine Schrift über das Pascha, *περὶ τοῦ πάσχα*, wird von Eusebius mehrmals erwähnt (Hist. eccl. 4, 26, 4: 6, 13, 3 9). Auch der Inhalt und die Tendenz wird kurz angedeutet. Klemens selbst hatte in dieser Schrift bemerkt, er habe „aus Anlaß“ (*ἐξ αἰτίας*) der für die kleinasiatische oder quartadezimanische Osterfestpraxis ein-

¹ Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 38 166.

tretenden Schrift des Bischofs Melito von Sardes über das Pascha¹ zur Feder gegriffen (Eus. a. a. O. 4, 26, 4), weil er von seinen Freunden gedrängt worden sei, die von den alten Presbytern (*παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων*) mündlich empfangenen Überlieferungen schriftlich der Nachwelt zu übergeben (ebd. 6, 13, 9). Die alexandrinische Kirche beging das Paschafest immer nur am Sonntage (ebd. 5, 25). Übrigens hatte Klemens auch auf Irenäus und „einige andere“ ältere Autoren Bezug genommen (ebd. 6, 13, 9). Unter den späteren Zeugnissen über diese Schrift sind zwei Zitate in dem aus dem 7. Jahrhundert stammenden Chronicon Paschale von Wichtigkeit.

Die Zeugnisse und Zitate sind zusammengestellt bei Zahn a. a. O. 3, 32—35; bei Preuschen a. a. O. 1, 299 f; bei Stählin a. a. O. 3, 216—218; vgl. LI f. S. LI f hat Stählin auch eine unechte kleine *ἀπόδειξις Κλήμεντος περὶ τοῦ πάσχα* von neuem herausgegeben.

b) Eine Schrift unter dem Titel „Kirchlicher Kanon oder gegen die Judaisierenden“, Bischof Alexander von Jerusalem gewidmet: *κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαίους* (Eus. a. a. O. 6, 13, 3); „de canonibus ecclesiasticis et adversum eos qui Iudaeorum sequuntur errorem liber unus“ (Hier., De vir. ill. 38). Ein Fragment aus dieser Schrift, *ἐκ τοῦ κατὰ ἰουδαίους*, hat Patriarch Nicephorus von Konstantinopel, gest. 828, in seinen Antirrhethica adv. Constantinum Copronymum aufbewahrt. Aber weder aus diesem Fragmente noch aus dem Titel der Schrift läßt sich erkennen, welche judaisierende Richtung Klemens zum Kampfe herausgefordert hat. Zahn denkt an die quarte-dezimanische Osterfestpraxis. Kattenbusch glaubt, Klemens habe die Berechtigung der pneumatischen Exegese gegenüber solchen verteidigt, welche den pneumatischen Gehalt der Heiligen Schrift nicht anerkennen wollten. Eine Schrift gegen die Juden, wie de Faye meint, kommt jedenfalls nicht in Frage, weil „Judaisierende“ eben nicht Juden sind.

Zahn a. a. O. 3, 35 ff. Preuschen a. a. O. 1, 300. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 2, 1, Leipzig 1897, 175 A. 54. de Faye, Clément d'Alexandrie 42. Stählin a. a. O. 3, 218 f; vgl. LI f.

c) Predigten über das Fasten und über die üble Nachrede. *διὰ λέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ κακολογίας* (Eus. a. a. O. 6, 13, 3). Die Wiederholung der Präposition sowie auch der Mangel an innerem Zusammenhange zwischen den beiden Themata zeigt, daß Eusebius zwei verschiedene Schriften im Auge hatte. Dementsprechend unterscheidet Hieronymus (a. a. O.) zwei Titel: „de ieiunio disceptatio . . . de obtrectatione liber unus“. Die Übersetzung „disceptatio“ ist jedoch durchaus nicht gefordert; *διὰ λέξεις* ist bei Eusebius häufig soviel als Predigt².

¹ Siehe Bd I², S. 457.

² Vgl. Schwartz in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, Tl 3, Leipzig 1909, 169.

Fragmente, welche mit Sicherheit auf eine dieser beiden Predigten zurückgeführt werden könnten, liegen nicht vor.

Zahn a. a. O. 3, 44. Preuschen a. a. O. 1, 302. Stählin a. a. O. 3, LXII.

d) Ermahnung zur Beharrlichkeit oder an die Neugetauften. *ὁ προσηλυτιστὸς πρὸς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοῦς νεωστὶ βεβαπτισμένους*, bei Eusebius (a. a. O. 6, 13, 3) hinter den *διωξέσεως* genannt und vermutlich auch eine Predigt. Auffallenderweise hat Hieronymus (a. a. O.) diese Schrift übergangen. Ein Exzerpt aus derselben meint Barnard in einer Handschrift des Eskurial aus dem 14. Jahrhundert entdeckt zu haben.

Barnard, *Clement of Alexandria, Quis dives salvetur*, Cambridge 1897, 47—50. Stählin a. a. O. 3, 321—323; vgl. LX.

e) Einer Schrift über den Propheten Amos, *εἰς τὸν προφήτην Ἀμώζ*, gedenkt Palladius (Hist. Laus. c. 139; ed. Butler c. 60). Gegen die Echtheit derselben erheben sich jedoch Bedenken. Sonstige Spuren einer selbständigen Schrift über den Propheten Amos sind nicht bekannt, und in den Hypotyposen (Abs. 6) ist der Prophet Amos, soviel wir wissen, nicht zur Sprache gekommen.

Stählin a. a. O. 3, LXIII.

f) Erst Maximus Confessor, Anastasius Sinaita und Spätere zitieren eine Schrift über die Vorsehung, *περὶ προνοίας*. Das Zitat bei Anastasius Sinaita (Quaest. 96; Migne, PP. Gr. 89, 741) wird mit den Worten eingeleitet: *ἐν τῷ περὶ προνοίας καὶ δικαιωχρισίας θεοῦ πρώτῳ λόγῳ*. Die Schrift muß also mindestens zwei Bücher umfaßt haben. Aus den Zitaten selbst scheint sich zu ergeben, daß sie allerlei philosophische Definitionen enthalten hat. Da sich vor dem 7. Jahrhundert kein Zeugnis über diese Schrift nachweisen läßt, so müssen sich notwendig Zweifel an der Echtheit derselben aufdrängen.

Zahn a. a. O. 3, 39—44. Preuschen a. a. O. 1, 302 f. Stählin a. a. O. 3, 219—221; vgl. LIV—LVII.

g) In den *Sacra Parallela* des Damasceners treten zwei Sätze „aus dem 21. Briefe“, *ἐκ τῆς καὶ ἐπιστολῆς*, unseres Klemens auf. Im übrigen ist jedoch von einer Briefsammlung des Alexandriners nichts bekannt.

Stählin a. a. O. 3, 223 f; vgl. LX—LXII.

h) Schwierigkeiten verursachen einige Verweise bei Klemens selbst, und zwar im zweiten und dritten Buche des *Paedagogus*, anläßlich verschiedener Bemerkungen über Ehe und Ehelosigkeit. Die Verweise lauten: *διελίξασμεν δὲ βαθυτέρον λόγον* (Paed. 2, 6, 52); *ἐν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἡμῖν δεδύλωται* (ebd. 2, 10, 94); *ἐν τῷ γαμικῷ διέδημεν λόγον* (ebd. 3, 8, 41). Das Perfekt an den beiden ersten Stellen, *διελίξασμεν*, *δεδύλωται*, fordert gebieterisch die Annahme, daß

Klemens auf frühere Ausführungen über Ehe und Ehelosigkeit zurückblickt. Das Präsens an der dritten Stelle, *διέξιμεν*, möchte man zunächst im Sinne des Futurums fassen: „werden wir in der Schrift über die Ehe besprechen“; es kann aber auch im Sinne des Perfekts genommen werden: „besprechen wir in der Schrift über die Ehe“. Nun finden sich in den vorangegangenen Abschnitten der Trilogie, im *Protrepticus* und im ersten Buche des *Paedagogus*, keine Ausführungen über Ehe und Ehelosigkeit, während das dritte Buch oder genauer die Bücher 2—4 der *Stromata* eine sehr weitläufige Erörterung dieses Themas bringen. Der *λόγος περὶ ἐγκρατείας* scheint also eine vor dem *Paedagogus* verfaßte, jetzt nicht mehr vorhandene und anderweitig wenigstens nicht sicher nachweisbare Schrift zu sein; der *γαμικὸς λόγος* kann entweder in dem dritten Buche der *Stromata* wiedererkannt oder aber, was wohl näher liegt, mit dem *λόγος περὶ ἐγκρατείας* identifiziert werden.

So Zahn¹, während Wendland und andere, wie bereits erwähnt, alle jene Verweise des *Paedagogus* auf die Bücher 2—4 der *Stromata* bezogen wissen wollen, welche früher verfaßt worden seien als der *Paedagogus*.

Diese Erklärung steht, wie ich gezeigt zu haben glaube, mit den sonstigen Anzeichen der Entstehungszeit der Trilogie und insbesondere des *Paedagogus* in Widerspruch. Dagegen ist der Einwurf, den man gegen die Erklärung Zahns erhoben hat: „Von besonderen Werken des Klemens über die Enthaltbarkeit und über die Ehe müßten irgend welche Spuren vorhanden sein, wenn er solche geschrieben hätte“², nichts weniger als durchschlagend. Erstens werden bei Eusebius Schriften des Alexandriners genannt, welche der späteren kirchlichen Literatur gänzlich unbekannt und restlos verweht sind. Zweitens liegen aus späterer Zeit Zitate und Fragmente vor, welche volles Vertrauen verdienen, aber keiner der von Eusebius genannten Schriften zugewiesen werden können, also wohl Schriften des Alexandriners entstammen, welche auch Eusebius nicht gekannt oder nicht genannt hat³. Und drittens konnte gerade eine ältere Abhandlung über Ehe und Ehelosigkeit um so leichter der Vergessenheit anheimfallen, als

¹ Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw. 3, 37 f. Später (in der Neuen kirchl. Zeitschrift 12, 1901, 744 f) hat Zahn auch eine anderweitige Spur des verloren gegangenen *λόγος περὶ ἐγκρατείας* aufzeigen zu können geglaubt, indem er denselben mit dem „großen Brief“ des Klemens gegen die Verächter der Ehe identifiziert, welchen Jesudad (oder Ischodad), ein syrischer Nestorianer des 9. Jahrhunderts, in seinem Kommentar zum Neuen Testament zitiert. Doch wird es richtiger sein, mit Heussi, Harnack, Stählin anzunehmen, daß Jesudad das dritte Buch der *Stromata* bzw. das Zitat aus diesem Buche bei Eus., Hist. eccl. 3, 30, 1, im Auge hatte. Siehe darüber Stählin, Klemens Alexandrinus 3, LX ff.

² So Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 10 A. 1.

³ Vgl. Stählin a. a. O. 3, LXVIII LXIX LXX.

sie durch die neue Bearbeitung des Gegenstandes in den Büchern 2—4 der Stromata naturgemäß in den Hintergrund gedrängt wurde.

Über Zitate und Fragmente ungewisser Herkunft sowie entschieden unechte Fragmente s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 47—64; Preuschen bei Harnack, Gesch. der althristl. Lit. 1, 309—311 316; Stählin, Klemens Alexandrinus 3, 224—230; vgl. LXV—LXXXIII. — Über das rätselhafte Zitat aus dem „Philosophen Klemens“ bei Pseudo-Dionysius Areopagita, De div. nom. 5, 9 (Stählin a. a. O. 3, 225), s. H. Koch, Das Klemenszitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita: Theol. Quartalschrift 78, 1896, 290—298; Stählin a. a. O. 3, LXVI f. Koch versteht unter dem „Philosophen Klemens“ Klemens von Rom, Stählin Klemens von Alexandrien. Nachzuweisen ist das, was Pseudo-Dionysius den Philosophen sagen läßt, weder bei dem Alexandriner noch bei dem Römer. Die Bezeichnung *ὁ φιλόσοφος* paßt aber freilich auf den Alexandriner unvergleichlich viel besser als auf den Römer. Indessen bleibt zu beachten, daß Pseudo-Dionysius auch Schriftsteller und Schriften zitiert, welche nie existiert haben. — Im Anschluß an die Fragmente der (vorhin unter f erwähnten) Schrift *περὶ προνοίας* bespricht Stählin a. a. O. 3, LVII—LX die Angaben, nach welchen Klemens von Alexandrien eine eigene Schrift über theologische Begriffe oder Termini verfaßt haben soll. Wie es scheint, liegt diesen Angaben eine ältere Tradition zu Grunde, laut welcher Klemens von Rom eine derartige Schrift verfaßt haben sollte. Anastasius Sinaita, welcher die Schrift zuerst anführt und sie *ἄρτους ἐκκλησιαστικῶν δογματικῶν* nennt (Viae dux c. 1; Migne, PP. Gr. 89, 52), will unverkennbar den Römer und nicht den Alexandriner als den Verfasser bezeichnen. — Einige Sätze über Almosengeben, welche in der Nicetas-Katene zum Matthäusevangelium dem Alexandriner in den Mund gelegt werden, sind wenigstens zum Teil den Apostolischen Konstitutionen entlehnt und sollten daher wenigstens zum Teil den Namen des römischen Klemens, des vermeintlichen Verfassers der Apostolischen Konstitutionen, tragen; s. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 124—127; Stählin, Klemens Alexandrinus 3, LXVII f.

9. In Aussicht genommene Schriften. — Die große Trilogie, Protrepticus, Paedagogus, Stromata, ist, wie wir früher sahen, unvollendet geblieben. Am Schlusse des siebenten Buches der Stromata wird eine neue Serie von „Teppichen“ angekündigt, und vorher schon, zu Eingang des vierten Buches, war die Aufgabe oder der Gegenstand dieser weiteren „Teppiche“ in kurzen Strichen angedeutet worden (s. Abs. 4 g. E.). Wenn auch an andern Stellen des Paedagogus sowohl wie der Stromata von Schriften die Rede ist, welche der Verfasser später auszuarbeiten gedachte, so sind wenigstens in den meisten Fällen gleichfalls nicht selbständige Arbeiten neben und außer der Trilogie, sondern nur Abschnitte der beabsichtigten Fortsetzung der Stromata gemeint.

a) Vor allem sollte die Fortsetzung der Stromata das schon im Paedagogus versprochene theologische Lehrsystem bringen oder nach der vorherrschenden Ausdrucksweise der Stromata die *ἀρχαί* und die *θεολογία* behandeln, in weit ausgreifender, teils historisch-kritischer teils thetischer Weise (s. namentlich Strom. 4, 1, 2—3; vgl. 3, 3, 13;

4, 4, 16; 5, 14, 140 al.). Zahn wollte annehmen, diese Schrift über die Prinzipien und die Theologie sei auch noch verfaßt und veröffentlicht worden, und Klemens selbst sollte als Zeuge dienen, insofern er in der Homilie *Quis dives* (c. 26) schreibt: ἐν τῇ περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξηγήσει μυστήριον τῶν σωτηρίας ὑπέσχετο μαθεῖν. Aus diesen Worten, glaubte Zahn, ergebe sich, daß die Schrift, welche in den Stromata angekündigt wird, zur Zeit der Abfassung der Homilie bereits der Öffentlichkeit vorgelegen habe. Indessen gestattet der Wortlaut auch eine andere Erklärung. v. Arnim hat sie in Vorschlag gebracht, und de Faye hat sie befürwortet: Klemens spricht nicht von einer Schrift, sondern verweist auf eine theologische Disziplin, welcher die Beantwortung der in der Homilie nicht näher besprochenen Frage zufalle. Zu Gunsten dieser Auffassung gibt die Erwägung den Ausschlag, daß die Stromata nicht zum Abschluß gekommen und sehr wahrscheinlich das letzte Werk des Verfassers gewesen sind. Wollte man v. Arnims Erklärung ablehnen, so müßte man unterscheiden zwischen einer kürzeren ἐξήγησις περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας, welche Klemens vor der Homilie herausgegeben hätte, und einer weitläufigeren Behandlung desselben Gegenstandes, welche Klemens der Fortsetzung der Stromata einzuverleiben beabsichtigt hätte.

Zahn a. a. O. 3, 38 f 111. Preuschen a. a. O. 1, 301. ab Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro, Rostochii 1894, 13 f. de Faye, Clément d'Alexandrie 110, n. 1. Stählin a. a. O. 3, LXIV.

b) Im Paedagogus wird zweimal eine Schrift über die Auferstehung, περὶ ἀναστάσεως, angekündigt (Paed. 1, 6, 47; 2, 10, 104), ohne daß sich erkennen ließe, ob an eine eigene Monographie oder an einen späteren Abschnitt der Stromata zu denken ist.

c) In den Stromata wird häufiger auf einen Traktat über die Prophetie, περὶ προφητείας, verwiesen, welcher die göttliche Herkunft oder Inspiration der Bücher des Alten und Neuen Testaments gegen gnostische Angriffe sicherstellen und zugleich den Montanisten gegenüber das Wesen der im biblischen Kanon beschlossenen Prophetie beleuchten sollte (Strom. 1, 24, 158; 4, 1, 2; 4, 13, 93; 5, 13, 88). Unter diesem Traktate ist wohl sicher ein Teil der Fortsetzung der Stromata zu verstehen. Laut Strom. 4, 1, 2 sollte sich die „Darlegung dessen, was über die Prophetie überliefert ist“, an „den Abriß der Theologie“ (τὸν ἐπιπόρευον τῆς θεολογίας, jedenfalls die vorhin erwähnten Ausführungen περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας) anschließen.

d) Das gleiche gilt vermutlich auch von einem Traktat über die Seele, περὶ ψυχῆς, welcher wiederum vornehmlich polemischen Charakter tragen, nämlich die Basilidianer und die Marcioniten bekämpfen sollte (Strom. 2, 20, 113; 3, 3, 13; 5, 13, 88). Die Lehre des Basilides, heißt es Strom. 2, 20, 113, „werden wir später (ἵστερον) würdigen,

wenn wir über die Seele handeln¹. Dieses ὑπεροχόν ist wahrscheinlich soviel als im weiteren Verlaufe der Stromata.

e) Eusebius behauptete (Hist. eccl. 6, 13, 8), Klemens stelle in den Stromata einen Kommentar über die Genesis in Aussicht. Allem Anscheine nach waren es die Stellen Strom. 3, 14, 95 (περὶ τῆς ἀνθρωπίνου γενέσεως) und 6, 18, 168 (περὶ γενέσεως κόσμου), welche Eusebius im Auge hatte. Die hier angekündigte Abhandlung über die Entstehung der Welt und des Menschen aber sollte, wie eine andere Stelle, Strom. 4, 1, 3, wenigstens sehr nahe legt, nur ein Abschnitt des der Fortsetzung der Stromata vorbehaltenen theologischen Lehrsystems sein; vgl. auch das ὑπεροχόν Strom. 3, 14, 95. Über die Genesis handelte Klemens in den Hypotyposen (Abs. 6).

Sonstige Andeutungen des Paedagogus und der Stromata sind zu unbestimmt und dehnbar, als daß sie Berücksichtigung beanspruchen könnten.

Vgl. über die in Aussicht genommenen Schriften Zahn a. a. O. 3, 45—47; Preuschen a. a. O. 1, 308 f.; de Faye a. a. O. 79—84; Stählin a. a. O. 3, LXIII—LXV.

10. Lehraanschauungen. — Der leitende und treibende Grundgedanke dessen, was man etwa die Theologie unseres Klemens nennen kann, geht dahin, es müsse ein Mittelweg eingehalten werden zwischen dem glaubensfeindlichen Standpunkte der Gnostiker und der wissenschaftlichen Richtung zahlreicher Katholiken (vgl. Abs. 2). Glaube und Wissen, Pistis und Gnosis, weit entfernt, unversöhnliche Gegensätze darzustellen, seien vielmehr dazu bestimmt, sich gegenseitig zu stützen und zu ergänzen. In seiner großen Trilogie hat Klemens vielleicht keinen andern Gegenstand mit so ausgesprochener Vorliebe behandelt wie die Verschiedenheit und die Gleichartigkeit der Pistis und der Gnosis¹. Nur läßt er, der Anlage des ganzen Werkes entsprechend, erst nach und nach seine Anschauung deutlich hervortreten. Im Paedagogus werden der Pistis dieselben Lobsprüche gespendet, welche in den Stromata der Gnosis vorbehalten bleiben. So heißt es Paed. 1, 6, 29: „Der Glaube ist die Vollendung der Erkenntnis (πίστις γὰρ μὴδίσσεως τελειώτης). Deshalb sagt die Schrift: ‚Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben.‘ Wenn nun wir Gläubige das Leben haben, was bleibt noch übrig, was über den Besitz des ewigen Lebens hinausreichte? Nichts mangelt dem Glauben; er ist in sich vollendet und allgenügend.“ Kurz vorher (Paed. 1, 6, 26) war von dem Sakramente der Taufe gesagt worden, dasselbe werde verschieden benannt,

¹ Vgl. Knittel, Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien: Theol. Quartalschr. 55, 1873, 171 ff 363 ff; de Faye, Clément d'Alexandrie 185—199; La Foi et la Gnose: V. Pascal, La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie, Montdidier 1901; Scherer, Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien, München 1907.

„Geschenk und Erleuchtung und Vollendung und Bad (*χάρισμα καὶ χάρισμα καὶ τελείωσις καὶ λουτρόν*), Bad, weil wir uns mittels desselben von Sünden rein waschen; Geschenk, weil durch dasselbe die Strafen, welche wir für unsere Sünden verdient hatten, nachgelassen sind; Erleuchtung, weil wir mittels desselben jenes heilige und rettende Licht schauen, d. h. mittels desselben das Göttliche sehen. Vollendet aber nennen wir dasjenige, welchem nichts abgeht. Denn was sollte demjenigen noch abgehen, welcher Gott erkannt hat? Ist es doch fürwahr widersinnig, von einem Geschenke Gottes zu reden, welches nicht allgenügend ist. Wie er selbst vollkommen ist, so sind auch seine Geschenke vollkommen.“ Freilich ist diese Vollkommenheit des Glaubens immer nur eine relative oder virtuelle. „Wir glauben, daß wir vollkommen geworden sind, soweit es in dieser Welt möglich ist“ (Paed. 1, 6, 29); „was wir in und mit dem Glauben als etwas Zukünftiges schon im voraus erhalten, das erlangen wir nach der Auferstehung als etwas Wirkliches und Gegenwärtiges, damit das Wort erfüllt werde: ‚Es geschehe dir nach deinem Glauben‘“ (ebd.). Auf Erden aber besteht die Vollkommenheit „in der Lossagung von den Sünden und der Wiedergeburt zum Glauben an denjenigen, welcher allein vollkommen ist“ (Paed. 1, 6, 52).

Dagegen erheben die Stromata die Forderung, von der Pistis fortzuschreiten und aufzusteigen zu der Gnosis. „Wissen ist mehr als Glauben“ (*πλέον δὲ ἐστὶ τοῦ πιστεῖναι τὸ γινῶναι*, Strom. 6, 14, 109). „Das Wissen ist eine gewisse Vollendung für den Menschen“; „durch das Wissen nämlich wird der Glaube vollendet“ (*διὰ ταύτης*, sc. *τῆς γνώσεως, γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις*); „man muß also von diesem Glauben ausgehend und in der Gnade Gottes wachsend, soweit nur immer möglich, das Wissen in Betreff Gottes zu erlangen suchen“ (Strom. 7, 10, 55). Der „Gnostiker“ ist der wahre Christ (*ὁ τῶ ὄντι χριστιανός*, Strom. 7, 1, 1), und „gnostisch leben“ (*γνωστικῶς βιώσθαι*, Strom. 3, 10, 69) ist soviel als wahrhaft christlich leben. Wie nämlich die Pistis, so hat auch die Gnosis zugleich eine praktische Seite, insofern der intellektuellen Vollkommenheit eine ethische Virtuosität entspricht: „Die Werke folgen der Gnosis wie dem Körper der Schatten“ (Strom. 7, 13, 82).

Diese und zahllose ähnliche Sätze der Stromata treten nicht in Widerspruch mit der Lehre des Paedagogus über den Wert und die Würde des Glaubens. Die Pistis, so erklären die Stromata immer wieder, ist die Grundlage, welche die Gnosis niemals aufgeben oder überschreiten darf. Zwischen Pistis und Gnosis besteht kein spezifischer, sondern nur ein gradueller Unterschied. Die Gnosis ist eine vollkommener Erkenntnisweise desselben Gegenstandes, welcher schon in der Pistis erfaßt wird. Die Pistis schließt deshalb auch potentiell bereits die Gnosis in sich. Ja insofern die Pistis das Heil wirkt,

die zur Pistis hinzutretende Gnosis aber nur eine höhere Stufe des Heiles verschaffen kann, ist die Pistis das Ausschlaggebende und die Gnosis etwas Nebensächliches. Nur einige Stellen statt vieler. „Als der erste Schritt zum Heile (*ἡ πρῶτη πρὸς σωτηρίαν νῆσις*) gilt uns der Glaube“ (Strom. 2, 6, 31). Gott kann den Menschen retten „auch ohne die Beweise, durch den bloßen Glauben“ (*καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ φιλήσας τῆς πίστεως*, Strom. 5, 1, 9). „Der Glaube ist daher etwas Wichtigeres als das Wissen“ (*χρηώτερον ὄν τῆς ἐπιστήμης ἢ πίστις*, Strom. 2, 4, 15). „Der Glaube ist dem Gnostiker so notwendig, wie demjenigen, welcher in dieser Welt weilt, das Atmen zum Leben notwendig ist“ (Strom. 2, 6, 31). Keimartig ist die Gnosis in der Pistis schon enthalten. Indem man gläubig wird, fängt man auch bereits an, Gnostiker zu werden (Strom. 6, 17, 152). Im Glauben selbst besitzt der Mensch schon „den Abriß“ (*τὴν ἐπίτοιμον*) aller gnostischen Vollkommenheit (Strom. 7, 2, 11). Der objektive Besitz muß nur noch subjektives Eigentum werden. Der Glaube nimmt die Wahrheit an und ergreift sie, die Gnosis hat sie erforscht und versteht sie (Strom. 7, 12, 77). Der Glaube ist sozusagen ein gedrängtes Wissen des Notwendigen (*σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνώσις*), die Gnosis ist der starke und feste Beweis dessen, was mittels des Glaubens angenommen wurde (*ἀποδείξις τῶν διὰ πίστεως παρεκλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος*, Strom. 7, 10, 57). Wie also keine Gnosis ohne Pistis, so gibt es auch keine Pistis ohne Gnosis (*οὔτε ἡ γνώσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως*, Strom. 5, 1, 1). Gleichwohl ist von der Pistis zu der Gnosis noch ein weiter Weg. Wer ohne Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht demjenigen, welcher ohne Pflege des Weinstocks Trauben zu ernten gedenkt (Strom. 1, 9, 43). Die Pistis indessen bleibt die Grundlage der Gnosis (*πιστεύσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως*, Strom. 7, 10, 55); der Glaube ist das „Kriterium“ des Wissens (*ἔστιν ἀντίς*, sc. *τῆς ἐπιστήμης, χρησίμων*, Strom. 2, 4, 15). Die Pseudo-Gnostiker, welche das Fundament des Glaubens verwerfen, gründen ihre Systeme auf „Stoppeln, Holz und Heu“ (Strom. 5, 4, 26). Die wahre Gnosis ist Gold, Silber und Edelmetalle, aufgerichtet über dem Fundamente des Glaubens (Strom. 6, 17, 152).

Es ist kein geringer Ruhm des Alexandriner, daß er die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen in Sätzen fixiert hat, welche geradezu stehende Axiome für die kirchliche Wissenschaft geworden sind.

Über die Quellen seiner Lehranschauungen hat Klemens keine zusammenhängenden Erklärungen abgegeben. Die einzelnen Verweise und Berufungen lauten bald auf die „Überlieferung“, bald auf eine Reihe kirchlich anerkannter und maßgebender Schriften, bald auf Vertreter der griechischen Philosophie. Manche Äußerungen könnten den

Anschein erwecken, als ob Klemens die Überlieferung der früheren christlichen Generationen überaus hochgehalten habe. Die einleitenden Worte der Stromata lassen dieses ganze Werk als einen Niederschlag der Überlieferung erscheinen, eine Darstellung dessen, was Klemens aus dem Munde seiner christlichen Lehrer, vor allem des Pantänus, „zu hören gewürdigt worden war“, ein Gedenkbuch für den Verfasser und für andere, eine Medizin gegen die Vergesslichkeit des Greisenalters, ein Abbild und Schattenriß des Unterrichtes der Meister der Vorzeit (Strom. 1, 1, 11—14). Das siebente Buch der Stromata sucht in längerer Ausführung (c. 16—17) die Überlieferung als die Grundlage des christlichen Glaubens nachzuweisen. Die Schrift über das Pascha sollte gleichfalls im Interesse der Nachwelt die Überlieferungen verzeichnen, welche Klemens mündlich von den alten Presbytern empfangen hatte (*ὅς ἐτιγγεν παρὸς τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκτιζοῦς παραδόσεις γραφῆ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι*. Eus., Hist. eccl. 6, 13, 9). Der beabsichtigte, aber nicht mehr ausgearbeitete Traktat über die Prophetie hätte wiederum „das, was über die Prophetie überliefert war“ (*τὰ περὶ προφητείας παραδομένα*. Strom. 4, 1, 2), darlegen und gegen Neuerungen verteidigen sollen (vgl. Abs. 9, c). Dementsprechend wird eine gegnerische Appellation an das apokryphe Ägypterevangelium mit den Worten abgewiesen: „Die angeführte Stelle lesen wir nicht in den uns überlieferten vier Evangelien (*ἐν τοῖς παραδομένοις ἡμῖν τέσσαρσιν εὐαγγελίαις*), sondern im Ägypterevangelium“ (Strom. 3, 13, 93). Gewiß glänzende Bezeugungen des kirchlichen Traditionsprinzips, und doch auch wieder nicht viel mehr als Worte ohne Inhalt. In der Theorie bekennt sich Klemens ganz und voll zu den Grundsätzen der Kirche; in der Praxis läßt er nur allzu gern seinem subjektiven Urteilen und Empfinden die Zügel schießen. Klemens ist durchaus kein Mann der Tradition, wie etwa Irenäus ein solcher gewesen war. Klemens hat überhaupt für das Tatsächliche wenig Sinn besessen.

Gleich seine Aufstellungen oder Voraussetzungen bezüglich des Kanons des Neuen Testaments sind mehr als beweisend. Er kennt ein Neues Testament und er kennt auch wieder kein Neues Testament. Er weiß von autoritativen und normativen Schriften aus christlicher Zeit, welche den Schriften des Alten Testaments an Dignität gleich stehen und mit den letzteren gewissermaßen ein Ganzes bilden. Aber eine feste und geschlossene und gegen apokryphe Elemente abgegrenzte Sammlung neutestamentlicher Schriften ist ihm fremd. In den „Hypotyposen“ hat er außer biblischen Schriften auch den Barnabasbrief und die Petrusapokalypse kommentiert (Abs. 6). Nicht bloß der Verfasser des Barnabasbriefes, sondern auch Klemens von Rom, der Verfasser des Korintherbriefes, gilt ihm als *ἀπόστολος*; (Strom. 4, 17, 105). Hermas, der Verfasser des „Hirten“, ist ihm

ein hochbenedigtes Organ göttlicher Offenbarung (Strom. 1, 29, 181; 2, 9, 43 44; 2, 12, 55 al.). Die Zwölfapostellehre nennt er schlechtweg *γραφή* (Strom. 1, 20, 100). Neben den kanonischen Evangelien benutzt er das Ägypterevangelium, das Hebräerevangelium usw., neben der kanonischen Apostelgeschichte die Predigt des Petrus, die Überlieferungen des Matthias usw. Wie dem Alten Testamente, so vindiziert er auch der griechischen Philosophie göttliche Herkunft und providentielle Bestimmung, glaubt an wirkliche Offenbarungen in der Sibylle und in den Geheimschriften des Zoroaster, spricht nicht selten von heidnischen, insbesondere ägyptischen „Propheten“, stellt ein Wort des „Theologen“ Orpheus neben ein Zitat aus dem Penta-teuch (Strom. 5, 12, 78), läßt sogar den Epikureer Metrodorus „inspiriert“, *ἐνθέως*, reden (Strom. 5, 14, 138), macht überhaupt von den Attributen der kanonischen Schriften einen überaus freien und weiten Gebrauch.

Und doch schimmert durch diesen trüben Wirrwarr von Autoritäten die Heilige Schrift und insbesondere auch das Neue Testament deutlich erkennbar hindurch, hin und wieder sogar scharf umrissen und ausgeprägt. Fürs erste nämlich hat Klemens sämtlichen Schriften des Neuen Testaments ein hervorragendes Ansehen zuerkannt und keine derselben zurückgewiesen. Als Schriften von maßgebender Autorität behandelt er nachweislich die vier Evangelien, welche als geschlossene Größe auftreten, die Briefe des hl. Paulus, und zwar wahrscheinlich alle vierzehn, jedenfalls auch die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief, ferner die Apostelgeschichte und die Apokalypse und endlich sämtliche katholische Briefe¹. Die Zusammengehörigkeit und Einheit der vier Evangelien kommt in den Zitationsformeln *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γράσιν ὁ κήρυξις*, *γράφειν τὸ εὐαγγέλιον* u. dgl. zum Ausdruck. Häufiger aber als die Evangelien werden die Briefe des hl. Paulus zitiert, und Paulus wird bei solchen Anlässen *ὁ ἀπόστολος*, *ὁ θεῖος ἀπόστολος*, *ὁ μακάριος ἀπόστολος* u. dgl. genannt. Unerwähnt bleibt von den Briefen des Apostels nur der kleine Brief an Philemon; die Pastoralbriefe werden ebenso hoch gewertet wie die Gemeindebriefe; der Hebräerbrief soll von Paulus in hebräischer Sprache geschrieben und von Lukas ins Griechische übersetzt worden sein (Eus., Hist. eccl. 6, 14, 2). Von den katholischen Briefen werden drei, 2 Petri, Jakobi und 3 Johannis, in den noch vorliegenden Schriften und Fragmenten nicht zitiert; die paradoxen Meinung, Klemens habe diese drei Briefe überhaupt nicht gekannt, scheidet indessen schon an der durch Eusebius und Photius bezeugten Tatsache, daß in den „Hy-

¹ Über die Beweisstellen s. Eickhoff, Das Neue Testament des Klemens Alexandrinus, Schleswig 1890; Dausch, Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1894; Kutter, Klemens Alexandrinus und das Neue Testament, Gießen 1897.

potyposen“ sämtliche katholische Briefe kommentiert waren (s. Abs. 6). Fürs zweite aber hat Klemens diesen Schriften des Neuen Testaments auch eine spezifische, ihnen allein und keinen andern Schriftwerken aus christlicher Zeit zukommende Würde und Geltung und Beweiskraft beigelegt. Auf der einen Seite werden diese Schriften weit häufiger angezogen und in reicherm Maße mit ehrenden Prädikaten ausgestattet als irgendwelche sonstigen Autoritäten, und auf der andern Seite werden sie zu einer eigenen Gruppe, zu einer bestimmten Klasse von Schriften zusammengefaßt und andern Schriftwerken gegenübergestellt. In dem Traktate über die Prophetie gedachte Klemens den göttlichen Ursprung „der Schriften, welchen wir glauben“ (τὰς γραφὰς αἷς πεπιστεύουμεν), nachzuweisen und aus diesen Schriften sämtlichen Häresien gegenüber darzutun, daß es ein allmächtiger Gott und Herr ist, welcher durch das Gesetz und die Propheten und sodann durch das heilige Evangelium in lauterer Weise gepredigt wurde (Strom. 4, 1, 2). Den Häretikern macht Klemens den Vorwurf, daß sie „nicht alle“ (ὁὐ πάντα) heiligen oder prophetischen Schriften annehmen und diejenigen, welche sie noch gelten lassen, verstümmeln und willkürlich auslegen (Strom. 7, 16, 96). Von besonderer Bedeutung und Tragweite ist die vorhin schon einmal erwähnte, gegen die Enkratiten gerichtete Bemerkung: „Die angeführte Stelle lesen wir nicht in den uns überlieferten vier Evangelien, sondern im Ägypterevangelium“ (Strom. 3, 13, 93). Hier ist eine scharfe Grenze gezogen zwischen kanonischen und apokryphen Schriften.

Eine feste Richtschnur boten die Schriften des Neuen Testaments, wie Klemens selbst andeutet, nur dann, wenn man in der Auslegung derselben nicht willkürlich zu Werke ging, sondern durch eine äußere Instanz sich leiten ließ. Klemens huldigte einer frei allegorisierenden Exegese. In der Schule Philos hatte er das Alte Testament hellenisch umzudeuten gelernt, und der Versuchung, auch das Neue Testament etwas hellenisch umzudeuten, hat er nicht immer widerstehen können. Außer dem Hellenismus Philos hat er namentlich den Platonismus und den Stoizismus voll Hochachtung und Vertrauen zu Rate gezogen. Doch darf bezüglich seiner Stellungnahme zur griechischen Philosophie auf ein früheres Kapitel (Abs. 2) verwiesen werden.

Die Frage, welchen Gebrauch Klemens von den bezeichneten Quellen gemacht und wie er die verschiedenartigen Elemente zu einem mehr oder weniger abgerundeten Ganzen verknüpft habe, hat in neuester Zeit namentlich de Faye zu beantworten gesucht¹. In der Gotteslehre, behauptet de Faye, habe Klemens den abstrakten, transzendenten Gottesbegriff Platos zu verschmelzen verstanden mit dem christlichen Glauben an einen Gott, welcher vor allem das Heil der

¹ de Faye, Clément d'Alexandrie 201 ff.

Menschen will; in der Christologie habe er die philonische Logosidee mit dem historischen Christus in einer Weise ausgleichen wollen, welche stark doketisches Gepräge zeige; der Zeichnung des idealen Christen oder des wahren Gnostikers habe er das Bild des stoisch-platonischen Weisen zu Grunde gelegt, aber christliche Züge eingetragen. Die schöne Schilderung de Fayes operiert übrigens mitunter mehr mit blendenden Kombinationen als mit geschichtlichen Zeugnissen. Tatsache aber ist, daß Klemens hauptsächlich deshalb, weil er der griechischen Philosophie zu weit entgegenkam, von dem kirchlichen Glaubensbewußtsein mehrfach abgewichen ist. Wir hörten schon, wie schroff und bitter Photius mit den Theologumena ins Gericht ging, welche Klemens in den „Hypotyposen“ vorgetragen hatte (Abs. 6). Die Eigenart der Lehre des Alexandriner kommt indessen am durchgreifendsten in seinen Spekulationen über praktisch-theologische Probleme zur Geltung, wie ja auch die Ethik und nicht die Metaphysik sein Interesse am lebhaftesten in Anspruch genommen hat. Seine Anschauungen über die Ehe oder die Familie und das Eigentum mögen noch kurz skizziert werden¹.

Den Gnostikern gegenüber, welche auf Grund ihrer dualistischen Prämissen die Ehe bekämpften, hat Klemens den sittlichen Charakter der Verbindung von Mann und Weib mit aller Entschiedenheit in Schutz genommen. Die Ehe ist ihm eine von Gott selbst angeordnete Institution, deren hervorstechendste Eigentümlichkeiten die Einheit und die Unauflöslichkeit sind. Selbst durch den Tod wird die Ehe nicht völlig aufgelöst, und die zweite Ehe enthält schon einen Verstoß gegen die evangelische Vollkommenheit (Strom. 3, 12, 82)². Aus sozialen Erwägungen aber, mit Rücksicht auf die Erhaltung der Gesellschaft und des Staates und die Sicherung des irdischen Wohles des einzelnen, möchte Klemens noch weiter gehen und nicht bloß die Rechtmäßigkeit, sondern auch die Pflichtmäßigkeit der Ehe behaupten. „Man muß also“, so lautet das Ergebnis einer längeren Untersuchung, „durchaus heiraten, sowohl des Vaterlandes wie der Erzielung von Nachkommenschaft wie der von einem jeden nach Kräften zu fördernden Vollendung der Welt wegen. Pflegen doch auch die Dichter eine halbe und kinderlose Ehe zu bemitleiden, eine reich gesegnete Ehe aber glücklich zu preisen. Am meisten jedoch wird die Notwendigkeit der Ehe durch die körperlichen Krankheiten bewiesen. Denn die Sorge des Weibes, ihre Dienstwilligkeit und Ausdauer reichen natürlich über die von andern Hausgenossen und Freunden zu erwartenden Hilfeleistungen weit hinaus, weil das Weib

¹ Vgl. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 45 ff.; Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien, Paderborn 1903; Wagner, Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien, Göttingen 1903.

² Von dieser Stelle ist früher schon einmal die Rede gewesen: Bd 1^o, S. 297.

es sich ja nicht nehmen läßt, durch Mitgefühl sich hervorzutun und eifriger als alle andern der Pflege obzuliegen, in Wahrheit, dem Worte der Schrift entsprechend, eine notwendige „Gehilfin“ (Strom. 2, 23, 140). Eine uneingeschränkte Verpflichtung zum ehelichen Leben zu lehren, ist Klemens freilich weit entfernt. Er macht selbst Gründe namhaft, welche von der Verhehlung entbinden, will auch den Entschluß, zu heiraten oder nicht zu heiraten, einer gewissenhaften Prüfung des eigenen Innern vorbehalten, also dem Bereiche der freien Selbstentscheidung nicht entzogen wissen, und hebt insbesondere auch hervor, daß das enthaltsame Leben eine ungeteilte Hingabe an die Interessen des Seelenheiles gestatte.

Aber deshalb das enthaltsame Leben zu empfehlen, kommt ihm nicht in den Sinn. Da, wo er die Frage zum letztenmal berührt, handelt es sich zunächst um die Darstellung des Lebens eines vollkommenen Christen. Dieser vollkommene Christ, der wahre Gnostiker, ist bei allen seinen Handlungen, wie immer sie auch heißen mögen, von höheren Rücksichten und Zwecken geleitet, auch beim „Essen und Trinken und Heiraten“. Diesen letzten Worten läßt Klemens alsbald die Einschränkung folgen: „Vom Heiraten aber spreche ich, wenn anders vernünftige Überlegung dazu rät“ (*τὸ γαμεῖν δὲ ἐὰν ὁ λόγος αἰρήν λέγω*). Dann jedoch fährt er fort: „Als ein wahrer Mann erweist sich nicht derjenige, welcher ein einsames Leben wählt, den Sieg über andere Männer erringt vielmehr derjenige, welcher frei von Lust und frei von Unlust der Ehe und der Kindererzeugung und der Sorge für das Haus sich widmet, so zwar, daß er weder von der Liebe zu Gott sich abziehen läßt noch auch den mannigfachen Versuchungen nachgibt, welche Weib und Kind, Gesinde und Besitztum ihm bereiten. Dem Unverhehlchten aber bleiben viele Versuchungen erspart. Da dieser indessen nur für sich selbst sorgt, so muß er zurückstehen hinter demjenigen, welcher zwar in der Sorge für das eigene Heil sich übertreffen läßt, um so mehr aber durch seine Stellung in Welt und Staat hervorragt“ (Strom. 7, 12, 70)¹. Wiewohl also Klemens dem Enthaltamen eine ungestörtere Tätigkeit für den Himmel in Aussicht stellt, so glaubt er doch dem Ehemann in Anbetracht seines fruchtbareren und verdienstlicheren Wirkens für die Erde den Vortritt einräumen zu müssen. Der Widerspruch gegen den Gnostizismus mag auf sein Urteil nicht ohne Einfluß geblieben sein. Jedenfalls hat kein anderer Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts ihm beipflichtet.

¹ Es heißt: *μόνον γὰρ ἐαυτοῦ κηδόμενος ἡγτάται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἐαυτοῦ σωτηρίαν, περιπεσόντος δὲ ἐν τῇ κατὰ τὸν βίον οἰκονομίᾳ*. Diese Worte übersetzte Funk (a. a. O. 2, 53): „Da er nur für sich allein zu sorgen hat, so wird er weniger gestört in der Sorge für sein eigenes Heil, jener aber überragt ihn durch seine Stellung im Leben“. Damit ist der Sinn des Originals nicht getroffen.

Seine Ansichten über den irdischen Besitz und die sittliche Bedeutung desselben entwickelte Klemens hauptsächlich in der Homilie „*Quis dives salvetur*“. Die Zulässigkeit und Rechtmäßigkeit des persönlichen Eigentums wird, wie wir schon sahen (Abs. 7), als selbstverständlich vorausgesetzt. Zugleich aber wird doch auch behauptet und bewiesen, „daß dasjenige, was jemand für sich besitzt, nicht sein Eigentum ist“ (*Quis dives* 31). Der Eigentümer ist nämlich nicht absoluter Herr seines Besitzes, sondern in der Verwendung desselben an das christliche Sittengesetz gebunden. Frei und unabhängig gegenüber seinen Mitmenschen, hat er Gott über die Verwaltung seiner Güter Rechenschaft zu geben. An und für sich etwas Indifferentes, weder gut noch böse, erhält der irdische Besitz eine sittliche Bedeutung erst durch den Gebrauch des Eigentümers. „Wenn du ein Werkzeug geschickt gebrauchst, so ist es selbst geschickt, wenn du aber des Geschickes ermangelst, so nimmt das Werkzeug teil an deiner Ungeschicklichkeit, wiewohl es selbst keine Schuld hat. Ein solches Werkzeug ist auch der Reichtum. Kannst du denselben recht gebrauchen, so dient er dir zur Gerechtigkeit; gebraucht jemand ihn ungerecht, so erweist er sich auch selbst als einen Diener der Ungerechtigkeit“ (*Quis dives* 14).

Der rechte Gebrauch aber besteht darin, daß der Reiche seinen Nächsten an dem Genusse seines Reichtums teilnehmen läßt. Das Eigentum des einzelnen soll nach dem Willen Gottes selbst der Gesamtheit zu gute kommen. Den Beweis liefern die unablässigen Aufforderungen Gottes zu Werken der Barmherzigkeit (*Quis dives* 13 31). Reich ist nicht derjenige, welcher besitzt, sondern derjenige, welcher gibt, und das Geben macht den Menschen glücklich, nicht das Besitzen (*Paed.* 3, 6, 35). Unter den Gesichtspunkt eines Werkes der Barmherzigkeit fällt für Klemens auch das Darlehen. „Das Gesetz“, schreibt er, „verbietet, dem Bruder auf Zinsen zu leihen, und unter dem Bruder versteht es nicht bloß denjenigen, welcher dieselben Eltern hat, sondern auch denjenigen, welcher dem gleichen Stamme angehört und die gleiche Gesinnung hat und desselben Logos teilhaftig geworden ist. Nach der Anschauung des Gesetzes soll man keine Zinsen von dem Gelde nehmen, sondern mit offenen Händen und bereitwilligem Herzen dem Dürftigen mitteilen, denn das ist die Art und Weise, in welcher Gott, der Schöpfer, mitteilt, und als schätzenswerte Zinsen empfängt der Wohltätige ja auch das, was in den Augen der Menschen am höchsten gilt, Milde, Güte, Hochherzigkeit, Lob und Ruhm“ (*Strom.* 2, 18, 84). Inwieweit aber darf der Eigentümer seine Habe für seine Person verwenden? Klemens wird nicht müde, die größtmögliche Einfachheit der Lebensführung zu befürworten, Üppigkeit und Verschwendung in bitteren Worten zu geißeln und die Armut an Bedürfnissen für den besten Reichtum zu erklären (*πλοῦτος δὲ ἄριστος ἢ τῶν ἐπιθυμιῶν πενία*,

Paed. 2, 3, 39). Er gestattet aber doch auch einen gewissen Komfort und Luxus, wofern derselbe anders nicht aus bloßer Genußsucht hervorgeht, sondern im Dienste höherer Interessen steht und namentlich der Gesellschaft oder dem leidenden Bruder zu statten kommt: „Der Aufwand soll nicht zu einsamem Genusse, sondern zu freigebigem Wohlthun bestimmt sein“ (*πολύτέλεια δὲ οὐκ εἰς ἀπόλαυσιν ἔρχεται, ἀλλ' εἰς μετὰδοσιν κοινωνικήν ἐπιτέλειται*, Paed. 2, 1, 14).

Über des Klemens Lehre im allgemeinen s. P. Hofstede de Groot, *Disputatio de Clemente Alexandrino philosopho christiano seu de vi quam philosophia graeca, imprimis Platonica, habuit ad Clementem informandum*, Groningae 1826, 8°. A. F. Daehne, *De γλώσσει Clementis Alexandrini et de vestigiis Neoplatonicae philosophiae in ea obviis commentatio historica theologica*, Lipsiae 1831, 8°. E. R. Redepenning, *Origenes 1*, Bonn 1841, 83—183: „Klemens' Lehre“. V. Hébert-Duperron, *Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie*, Paris 1855, 8°. J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris 1859, 8°. H. Schürmann, *Die hellenische Bildung und ihr Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Klemens von Alexandrien* (Gymn.-Progr.), Münster 1859, 4°. J. H. Müller, *Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie*, Straßburg 1861, 8°. H. Preische, *De γλώσσει Clementis Alexandrini* (Diss. inaug.), Ienae 1871, 8°. C. Merk, *Klemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie* (Inaug.-Diss.), Leipzig 1879, 8°. Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria. Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886*, Oxford 1886, 8°. *Lectures II—III*. V. Courdaveaux, *Clément d'Alexandrie: Revue de l'histoire des religions* 25, 1892, 285—321. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*: Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, vol. 12, Paris 1898; 2^e éd 1906. H. Kutter, *Das Christentum des Klemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre*: Schweizerische theologische Zeitschrift 16, 1899, 129—156. W. Wagner, *Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Klemens von Alexandrien*: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 45, 1902, 213—262 (auch als Marburger Inauguraldissertation erschienen). E. Buonaiuti, *Clemente Alessandrino e la cultura classica*: Riv. stor.-crit. di scienze teol. 2, 1905, 393—412. M. J. Daskalakis, *Die eklektischen Anschauungen des Klemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie* (Inaug.-Diss.), Leipzig 1908, 8°. Th. Rütter, *Über die Stellung des Klemens Alexandrinus zur Philosophie*: Theologie und Glaube 4, 1912, 740 bis 749.

Über einzelne Punkte der Dogmatik des Alexandriners s. Knittel, *Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien*: Theol. Quartalschrift 55, 1873, 171—219 363—417. V. Pascal, *La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie* (Thèse), Montdidier 1901, 8°. W. Scherer, *Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien* (Inaug.-Diss.), München 1907, 8°. — I. C. L. Gieseler, *Commentatio qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur* (Progr.), Goettingae 1837, 4°. H. Laemmer, *Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina*. Lipsiae 1855, 8°. P. Ziegert, *Zwei Abhandlungen über T. Flavius Klemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie*. Heidelberg 1894, 8°. Die erste der zwei Abhandlungen, 1—68, ist eine verbesserte und vermehrte Auflage der Inauguraldissertation Ziegerts: *Die Psychologie des T. Flavius Klemens Alexandrinus*, Breslau 1892, 4°. A. Aall, *Der*

Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur 2, Leipzig 1899, 396—427; Klemens Alexandrinus. G. Verkuyl, Die Psychologie des Klemens von Alexandrien im Verhältnis zu seiner Ethik (Inaug.-Diss.), Leipzig 1906, 8°. — J. W. Fr. Höfling, Des Klemens von Alexandrien Lehre vom Opfer im Leben und Kultus der Christen (Progr.), Erlangen 1842, 8°. G. Th. Hillen, Clementis Alexandrini de SS. Eucharistia doctrina (Diss. inaug.), Warendorpii 1861, 8°. — L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vorchristlichen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 336—365: „Die wissenschaftl. Bearbeitung der geoffenbarten Eschatologie durch Klemens von Alexandrien“. G. Anrich, Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer: Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 95 bis 120; auch separat ausgegeben.

Über die Ethik des Alexandriner s. H. Reuter, Clementis Alexandrini theologiae moralis capitulum selectorum particulae. Comment. acad. Berolini 1853, 8°. Funk, Klemens von Alexandrien über Familie und Eigentum: Theol. Quartalschrift 53, 1871, 427—449; wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 45—60. Fr. J. Winter, Die Ethik des Klemens von Alexandrien: Studien zur Gesch. der christl. Ethik 1, Leipzig 1882, 8°. G. Basilakes, Κλήμενος τοῦ Ἀλεξανδρείου ἡ ἠθική διδασκαλία (Inaug.-Diss.), Erlangen 1892, 8°. K. Ernesti, Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften (Jahrb. f. Philos. und spek. Theol.; Ergänzungsheft 6), Paderborn 1900, 8°. Markgraf, Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern: Zeitschr. f. Kirchengesch. 22, 1901, 487—515. W. Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien, Paderborn 1903, 8°. W. Wagner, Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Ein noch unveraltetes Problem in alchristlicher Beleuchtung, Göttingen 1903, 8°.

Über Klemens und das Neue Testament s. G. Th. Hillen, Clemens Alexandrinus quid de libris sacris Novi Testamenti sibi persuasum habuerit, Coesfeldii 1867, 8°. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons. Bd I: Das Neue Testament vor Origenes, Erlangen 1888—1889. Gegen die Darstellung Zahns erhob sich Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. Th. Zahns Gesch. des neutestamentl. Kanons geprüft, Freiburg i. Br. 1889, 8°. Zahn antwortete in der Abhandlung: Einige Bemerkungen zu A. Harnacks Prüfung der Gesch. des neutestamentl. Kanons, Erlangen 1889, 8°. H. Eickhoff, Das Neue Testament des Klemens Alexandrinus. Ein Beitrag zur Gesch. des neutestamentl. Kanons (Progr.), Schleswig 1890, 4°. P. Dausch, Der neutestamentl. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Gesch. des neutestamentl. Kanons, Freiburg i. Br. 1894, 8°. H. Kutter, Klemens Alexandrinus und das Neue Testament, Gießen 1897, 8°. — The biblical text of Clement of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the Apostles. Collected and edited by P. M. Barnard. With an introduction by F. C. Burkitt (Texts and Studies 5. 5), Cambridge 1899. — Stählin, Klemens Alexandrinus und die Septuaginta (Gymn.-Progr.), Nürnberg 1901, 8°. A. Eberharter, Die „Ekklesiastikuszitate“ bei Klemens von Alexandrien: Theol. Quartalschrift 93, 1911, 1—22.

A. Kranich, Qua via ac ratione Clemens Alexandrinus ethnicos ad religionem christianam adducere studuerit, 2 Progr., Brunsbergae 1903—1908, 4°. — C. P. Caspari, Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufsymböl besessen oder nicht? Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl.

Leben 7, 1886, 352—375. — Bratke, Die Stellung des Klemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen: Theol. Studien und Kritiken 60, 1887, 647—708. Vgl. zu der Abhandlung Bratkes P. Ziegert, Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre, aufgebaut auf die Mysterien, bei Philo Judäus: ebd. 67, 1894, 706—732. — A. Deiber, Clément d'Alexandrie et l'Égypte (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie Orientale du Caire, t. 10), Le Caire 1904, 2°.

§ 50. Judas.

„Ein Schriftsteller namens Judas handelte über die Wochen bei Daniel (εἰς τὰς εβδοκάτῃς ἡμερῶν ἐξῆραυιάδου) und führte seine chronologischen Berechnungen bis auf das zehnte Jahr der Regierung des Severus hinab. Er glaubte, das vielbesprochene Erscheinen des Antichrist sei damals schon nahe gewesen. So sehr hatte die damals gegen uns wütende Verfolgung die Gemüter erregt.“

Diese Worte Eusebs (Hist. eccl. 6, 7) sind von Hieronymus (De vir. ill. 52) wiederholt worden. Weitere Nachrichten über Judas und seine Exegese der siebenzig Wochen liegen nicht vor. Wenn die Berechnungen bis in das zehnte Jahr des Septimius Severus reichten, so darf daraus geschlossen werden, daß die Schrift in diesem Jahre, 202/203, veröffentlicht wurde. Der Wohnort des Verfassers ist vermutlich in Alexandrien zu suchen: Eusebius (a. a. O.) stellt Judas zwischen die Alexandriner Klemens und Origenes, und in Alexandrien hat der Sturm der Verfolgung unter Septimius Severus mit besonderer Heftigkeit gebräut (Eus., Hist. eccl. 6, 1; 2, 2—3). Übrigens ist laut interessanten Mitteilungen eines Zeitgenossen aus Anlaß dieser Verfolgung auch anderwärts, in Syrien und in Pontus, die Wiederkunft Christi als unmittelbar bevorstehend angekündigt worden (Hipp., Comm. in Dan. 4, 18 19)¹.

Schlatter glaubte Eusebius eines Irrtums beschuldigen zu dürfen². Aus dem Schlusse der „Chronographie“ des Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 21, 147) ergebe sich, daß Klemens ein chronographisches Werk benutzt habe, dessen Berechnungen bis auf das zehnte Jahr der Regierung des Antoninus Pius, 148, hinabgingen. Auch bei andern Autoren des christlichen Altertums, Theophilus von Antiochien, Tertullian, Origenes, Epiphanius, seien Spuren dieses Werkes wahrzunehmen. Dieses Werk aber, dessen Verfasser bei den erwähnten Zeugen nicht genannt werde, sei identisch mit der Schrift des Judas über die Wochen bei Daniel; Eusebius habe das zehnte

¹ Vgl. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, Leipzig 1897, 73 ff. Daß diese Ankündigungen „nicht durch Verfolgungen“ veranlaßt worden seien, hätte Bonwetsch nicht behaupten dürfen. Siehe vielmehr Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Abt. I, Leipzig 1902, S. 64 ff 72 ff.

² Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins, Leipzig 1894

Jahr des Antoninus verwechselt mit dem zehnten Jahre des Severus, Judas aber sei der gleichnamige judenchristliche Bischof von Jerusalem, und dieser sei ein Verwandter Jesu gewesen.

Eine Kette von Hypothesen, durch welche sich indessen kaum jemand hat gefangen nehmen lassen¹. Die Ringe dieser Kette sind gar zu leicht zu sprengen. Daß es überhaupt eine Chronographie aus dem Jahre 148 gegeben hat, läßt sich aus den angezogenen Stellen (insbesondere auch aus der Stelle bei Klemens) nicht erschließen; hat es eine solche gegeben, so ist sie (nach der Stelle bei Klemens) wahrscheinlich nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs gewesen; ist sie aber von einem Christen verfaßt worden, so fehlt doch jeder Anhalt, den Verfasser mit Judas zu identifizieren. Die weiteren Kombinationen über die Personalien dieses Judas schweben vollends in der Luft.

Ad. Schlatter, *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins* (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 12, 1), Leipzig 1894. Angedeutet hatte Schlatter die hier entwickelten Hypothesen schon in seinem Werke: *Zur Topographie und Geschichte Palästinas*, Calw 1893, 403—405. In seiner Abhandlung: *Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2, 3), Gütersloh 1898, hat er dieselben weiter verfolgt. — A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 327 755 f; 2, 1, 223 ff 406 ff; 2, 2, 23. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 6, 1900, 293 ff.

§ 51. Origenes.

(1. Literarische Wirksamkeit. 2. Lebenslauf. 3. Biblisch-kritische Arbeiten. Wertschätzung der LXX. Kenntnis des Hebräischen. 4. Biblisch-exegetische Arbeiten. a) Scholien. 5. Biblisch-exegetische Arbeiten. b) Homilien. 6. Biblisch-exegetische Arbeiten. c) Kommentare. 7. Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten. Umgrenzung des Kanons. Hermeneutische Grundsätze. 8. Schriften gegen Heiden und Juden. 9. Schriften gegen Häretiker. 10. Dogmatische Schriften. 11. Praktisch-asketische Schriften und Predigten. 12. Briefe. 13. Unsicheres. 14. Philosophisch-theologische Lehrausschauungen.)

1. Literarische Wirksamkeit. — Der schriftstellerische Nachlaß des Klemens von Alexandrien, so groß er sein mag, ist gleichwohl verschwindend klein gegenüber der Schriftenmasse seines Schülers Origenes. Die letztere war überhaupt so einzigartig, daß schon früh ganz fabelhafte Angaben über sie in Umlauf kamen. Epiphanius bemerkt einmal, es werde erzählt, Origenes habe 6000 Bücher (*βιβλιον*) geschrieben². Rufinus spottete über Epiphanius, weil derselbe behauptete, 6000 Bücher des Origenes gelesen zu haben³. Hieronymus stellte

¹ Vgl. K. Erbes in der *Theol. Literaturzeitung* 1895, 415 ff; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 406 ff; Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 6, 1900, 293 ff.

² *Epiph.*, *Haer.* 64, 63.

³ *Ruf.* bei *Hier.*, *Adv. Ruf.* 2, 13 22; 3, 23 39 40.

fest, daß Epiphanius so etwas nicht gesagt habe, und verwies Rufinus auf den von Eusebius gefertigten Katalog der Bücher des Origenes, welcher noch keine 2000 Nummern umfasse: „Numeri indices librorum eius qui in tertio volumine Eusebii, in quo scripsit vitam Pamphili, continentur: et non dico sex millia, sed tertiam partem non reperies.“¹

Auf diesen Katalog verweist auch Eusebius selbst in seiner Kirchengeschichte (6, 32, 3). Er müsse es ablehnen, hier die Werke des Origenes vollständig aufzuzählen, weil dies zu weit führen würde. Dem dritten Buche seiner Lebensbeschreibung des Pamphilus aber habe er die Listen (τὸν πύλαρον) aller jener Werke des Origenes und anderer Kirchenschriftsteller einverleibt, welche Pamphilus für die Bibliothek zu Cäsarea gesammelt hatte². Die Lebensbeschreibung des hl. Pamphilus ist dem Zahne der Zeit zum Opfer gefallen. Die Listen indessen scheinen, wenigstens insoweit sie Origenes betrafen, doch nicht gänzlich untergegangen zu sein, weil sie vermutlich die Grundlage jenes Verzeichnisses der Schriften des Origenes gebildet haben, welches Hieronymus in einem Briefe an seine Schülerin Paula entwirft (Hier., Ep. 33; vgl. De vir. ill. 54)³.

Das ist das Verzeichnis, welches auf den folgenden Blättern noch sehr häufig angerufen werden muß. Der Brief des hl. Hieronymus wollte den Nachweis liefern, daß die zwei fruchtbarsten Autoren, von welchen die profane Literaturgeschichte zu berichten wisse, der Lateiner M. Terentius Varro und der Grieche Didymus, der Grammatiker aus Alexandrien, welchem sein eiserner Fleiß den Beinamen Chalkenterus (χαλκέντερος = Mann von ehernen Eingeweiden) eintrug, noch weit übertroffen, ja völlig in den Schatten gestellt worden seien durch den Christen Origenes. Die früheren Ausgaben der Werke des hl. Hieronymus bieten nur einige Fragmente des Briefes⁴; erst in neuerer Zeit wurde festgestellt, daß der wichtigste Teil, die Verzeichnisse der Schriften des Varro und des Origenes, in verschiedenen Handschriften den (ins Lateinische übersetzten) Homilien des Origenes über den Pentateuch gleichsam als Einleitung vorausgeschickt wird. Hilberg hat den Brief vollständig geben können⁵. Der Wortlaut freilich unterliegt wenigstens in dem Verzeichnis der Schriften des Origenes manchen Zweifeln. Nicht selten drängt sich die Annahme

¹ Hier. a. a. O. 2, 22.

² Vgl. vorhin § 46, 4, S. 11.

³ Über den Zusammenhang zwischen dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus und den Listen Eusebs vgl. E. Klostermann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 855 ff.

⁴ Siehe Vallarsi, S. Hier. opp. 1², Venet. 1766, col. 153 f (Migne, PP. Lat. 22, 446—448).

⁵ Hilberg, S. Hieronymi Epistulae, pars 1 (Corpus script. eccles. lat. 54), Vindob. 1910, 253—259. Zur kritischen Würdigung des Textes vgl. Klostermann a. a. O. 859 ff.

kleinerer oder größerer Lücken auf, mögen sie nun von Haus aus vorhanden gewesen sein, mögen sie der Überlieferung zur Last fallen, und mehrere Zahlangaben sind entweder infolge des Schwankens der Handschriften unsicher oder, wenn sie als sicher gelten dürfen, nachweislich unrichtig. Im ganzen enthält das Verzeichnis in der überlieferten Fassung keine 800 Nummern.

Zur Berichtigung und Ergänzung dieses Verzeichnisses leisten gelegentliche Angaben in sonstigen Schriften des hl. Hieronymus sowie bei Eusebius, Rufinus u. a. schätzenswerte Dienste. Weiteres Material liefern einzelne Bibelhandschriften, welche den biblischen Text aus den Schriften des Origenes entnehmen oder mit den Schriften des Origenes vergleichen und infolgedessen häufig auf diese Schriften verweisen. Besonders wichtig ist die erst durch v. d. Goltz auf dem Athos entdeckte, dem 10. Jahrhundert angehörende, aber auf eine Vorlage des 6. Jahrhunderts zurückgehende Handschrift der Apostelgeschichte und der katholischen und der paulinischen Briefe¹.

Zum Schlusse seines Verzeichnisses fragt Hieronymus: „Videtisne et Graecos pariter et Latinos unius labore superatos? Quis enim umquam tanta legere potuit quanta ipse conscripsit?“ In der Tat, wenn wir auch keine völlige Klarheit über die Zahl und den Umfang seiner Arbeiten mehr gewinnen können, die Leistungsfähigkeit des Origenes bleibt unter allen Umständen bewundernswert. Kein Kirchenschriftsteller der vornicänischen Zeit hat Origenes an Fruchtbarkeit auch nur annähernd erreicht. Und aus den folgenden Jahrhunderten der patristischen Periode würden nur etwa Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus in Wettstreit mit ihm treten können.

Zum Verständnis dieser Produktivität ist die Art und Weise zu beachten, wie Origenes arbeitete. Wir können noch bis zu einem gewissen Grade die Entstehung seiner Schriften belauschen. Er pflegte nicht zu schreiben, sondern zu diktieren. Die Munifizenz eines begeisterten Schülers mit Namen Ambrosius stellte ihm einen reichen Hilfsapparat zur Verfügung. „Es standen ihm nämlich“, berichtet Eusebius (Hist. eccl. 6, 23, 2), „wenn er diktierte, mehr als sieben Stenographen (*ταχυγράφοι*) zu Gebote, die sich in bestimmten Zwischenräumen ablösten, ferner ebenso viele Buchschreiber (*ῥηθηνογράφοι*) samt Mädchen, die im Schönschreiben geübt waren (*ἄμα καὶ κόραις ἐπὶ τὸ καλλιγραφεῖν ἡσχημέναις*).“ Auf Grund von Andeutungen bei Origenes selbst und sonstigen Analogien läßt sich diese Notiz zu folgendem Bilde erweitern². Origenes diktierte abwechselnd

¹ Siehe Frhr v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, herausgeg. nach einem Codex des Athosklosters Lawra, Leipzig 1899.

² Vgl. die interessanten Ausführungen bei Preuschen, Die Stenographie im Leben des Origenes: Archiv für Stenographie 56, 1905, 6–14 49–55.

diesem oder jenem Stenographen in die Feder. Das Stenogramm wanderte zu den Buchschreibern, welche den Text in Buchschrift zu übertragen, denselben, wenn man so sagen darf, druckfertig zu machen hatten¹. Die Kalligraphen endlich oder Abschreiber, in diesem Falle junge Sklavinnen, hatten den Text zu vervielfältigen, gewissermaßen die Druckerpresse zu ersetzen. Zwischen dem Diktat des Autors und dem uns überlieferten Texte liegt mithin Ohr und Hand des Stenographen, Auge und Hand des Buchschreibers, Auge oder Ohr und Hand der Kopistin, ein Schluß, welcher begreiflicher Weise auch für die Kritik des überlieferten Textes von nicht geringer Bedeutung ist. Darauf braucht indessen hier nicht weiter eingegangen zu werden².

Um Erhaltung und Verbreitung der Schriften des Origenes hat Pamphilus sich die größten Verdienste erworben. Nicht ohne Grund ist vermutet worden, daß alles, was an Schriften des Origenes heute noch vorliegt, in letzter Linie aus der Bibliothek zu Cäsarea stammt³. Sicher aber ist das, was wir besitzen, nur mehr ein geringfügiger Bruchteil dessen, was Pamphilus besaß. Pamphilus hatte in einer eigenen „Apologie für Origenes“ die Rechtgläubigkeit des verehrten Meisters in Schutz genommen. Der alte Vorwurf der Heterodoxie war aber doch nicht unbegründet, und im Verlaufe der Zeit mußte die Wahrheit immer deutlicher zu Tage treten. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts haben die Schriften des Origenes freilich noch bei manchen der hervorragendsten Kirchenlehrer in höchstem Ansehen gestanden. Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz haben gemeinschaftlich eine hübsche Blumenlese aus diesen Schriften unter dem Titel „Schönheiten des Origenes“ (*Οριγένους φιλοκαλία*) veranstaltet, reich an Fragmenten und Excerpten, welche uns sonst nicht erhalten sind. Hieronymus und Rufinus sind als Übersetzer von Schriften des Origenes ins Lateinische tätig gewesen, und vor ihnen hatten Viktorinus von Pettau, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand Schriften des Origenes ausgiebig benutzt oder auch in freierer Weise bearbeitet und in neue Formen gegossen. Kaiser Justinian indessen erließ 543 ein Edikt gegen Origenes und beschuldigte ihn, Lehren vorgetragen zu haben, welche nicht mehr christlich, sondern heidnisch, manichäisch, arianisch zu nennen seien. Die Patriarchen unterschrieben, Papst Vigilius stimmte zu, die gesamte Kirche sagte sich vom Origenismus los. Die früher verschieden beantwortete Frage,

¹ Daß aber den Buchschreibern auch die Aufgabe zugefallen sei, „die bei dem Diktat nur angedeuteten Bibelstellen zu ergänzen“, wie Preuschen (a. a. O. 9) annimmt, ist nicht glaublich: vgl. Klostermann in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1904, 267 ff.

² Siehe Preuschen a. a. O. 12 ff.

³ So Klostermann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 855. Vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 337.

ob auch das fünfte allgemeine Konzil vom Jahre 553 über Origenes und seine Lehren den Stab gebrochen habe, ist nach den gründlichen Erörterungen Diekamps mit aller Sicherheit zu bejahen¹. Die sog. Gelasianische Dekretale „De libris recip. et non recip.“ entschied: „Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus; reliqua autem (omnia) cum auctore suo dicimus renuenda.“² Unter diesen Schlägen hat die Hinterlassenschaft des Origenes schwer leiden müssen. Im großen und ganzen wenigstens war sie verworfen und verpönt und gewissermaßen außer Kurs gesetzt. So kam es, daß nur versprengte Trümmer sich auf unsere Tage gerettet haben, und die größere Hälfte nicht mehr im griechischen Original, sondern in lateinischer Übersetzung. Abgesehen von dem apologetischen Werke gegen Celsus, sind überdies die griechischen Texte nur sehr dürftig und mangelhaft überliefert, während die lateinischen Versionen meist in zahlreichen Handschriften vorliegen.

Über ein glänzendes schriftstellerisches Talent, das lassen auch diese Texte und Versionen erkennen, hat Origenes nicht verfügt. Klemens schrieb schöner und gewählter, leichter und fließender. Klemens hat aber auch größeren Fleiß auf seinen Ausdruck verwandt. Origenes will nur deutlich und verständlich sein und verfällt dabei in Breite und Weitschweifigkeit. Er pflegte auch, wie schon betont, nicht zu schreiben, sondern zu diktieren. Diktate aber werden stets einen andern Stil aufweisen als die mit der Feder konzipierten Schriften. „Unwillkürlich stellen sich dem Diktierenden diejenigen Nachlässigkeiten ein, die dem mündlichen Vortrag eigentümlich zu sein pflegen, lässige Konstruktion der Sätze, überladener Periodenbau, Gedankensprünge, Inkongruenzen u. a.“³ Genug, Origenes ist so umständlich, daß er selbst da die Geduld des Lesers auf die Probe stellt, wo er Anlaß nimmt, sein „vieles Bücherschreiben“ zu rechtfertigen (Comm. in Ioann. 5, 1 ff), obwohl es im Grunde nur sehr wenig ist, was er vorzubringen hat. Es sei wahr, daß schon der Prediger des Alten Testaments davor warne, viele Bücher zu schreiben (Ecel. 12, 12). Aber einer tadelnswerten *πολυλογία* mache sich erst derjenige schuldig, welcher vieles sage oder schreibe, was nicht miteinander zusammenhänge und übereinstimme. Wer jedoch die Wahrheit sage, rede immer nur ein Wort, möge er auch alles sagen und nichts übergehen (*ὁ δὲ λέγων τὰ τῆς ἀληθείας, πᾶν εἴπῃ τὰ πάντα ὡς ἠρθὲν παρακλιπεῖν. ἔνα ἀεὶ λέγει λόγον*).

¹ Siehe Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das 5. allgemeine Konzil, Münster i. W. 1899. Vgl. unten Abs. 14.

² Bei v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 45.

³ Preuschen im Archiv für Stenographie 56, 1905, 11.

„Alles sagen und nichts übergehen“, das wäre das richtige Motto für die Schriften des Origenes. Zwei volle Bände seines Kommentars zur Genesis beschäftigten sich mit den Versen Gn 4, 15 und 24 (Hier., Ep. 36, ad Dam., 9). Der ganze erste Band seines Kommentars zum Johannesevangelium ist dem Satze „Im Anfang war das Wort“ gewidmet. Fast immer glaubt er alle Möglichkeiten erschöpfen zu müssen, um sodann die Wahl dem Leser anheimzustellen. Aufdringlich wird er nie. Zurückhaltung, Vorsicht und Bescheidenheit hat, wie Redepenning sich ausdrückt, „seinem Stil die Farbe gegeben“¹. Vielleicht hat kein anderer Autor so häufig wie er eines *ὄρα εἰ μὴ, τόχα, ἐπίστησον εἰ μὴ, μήποτε, εἰ δὲ γρηὶ τολμήσαι* und ähnlicher Wendungen sich bedient. Den Verweisen auf früher veröffentlichte Schriften oder früher gehaltene Vorträge pflegt er gleichfalls eine Andeutung der Unzulänglichkeit seiner Leistungen beizugeben².

Diese Bescheidenheit ist um so höher zu werten, als Origenes ohne Zweifel der größte Gelehrte war, welchen die Kirche in den drei ersten Jahrhunderten besessen hat. An staunenswerter Quellen- und Literaturkenntnis dürfte er seinem Lehrer Klemens kaum nachgestanden haben. Porphyrius, der Neuplatoniker und Christenfeind, schrieb von Origenes: „Plato war sein immerwährender Gesellschafter, und die Schriften des Numenius und Kronius, des Apollophanes und Longinus und Moderatus, des Nikomachus und der berühmten Männer der pythagoreischen Schule hatte er fort und fort in Händen. Auch gebrauchte er die Bücher des Stoikers Chäremon und des Kornutus“ (Porph. bei Eus., Hist. eccl. 6, 19, 8). Vielleicht hat Porphyrius speziell das Werk gegen Celsus im Auge gehabt; jedenfalls reicht dieses Werk hin zu einem vollgültigen Beweise. Das Verzeichnis der hier zitierten nicht-christlichen Schriftsteller füllt in Koetschus neuer Ausgabe des Werkes sieben Seiten³. Von den wichtigeren Schriften Platos fehlt in diesem Verzeichnisse fast keine einzige; mehrere derselben, wie der „Staat“, die „Gesetze“, „Timäus“, „Phädrus“, sind durch eine Fülle von Zitaten vertreten. An ein bestimmtes philosophisches System hat Origenes sich nicht gehalten.

¹ Redepenning, Origenes 1, Bonn 1841, 318.

² Vgl. etwa C. Cels. 6, 51: *κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν . . . πεποιθήκαμεν, ἀπὸ τῆς πρὸ πλειόνων ἐτῶν ἐξέως, ἧς ἐχωμοῦμεν τότε*. Comm. in Mt ser. c. 133 (Migne, PP. Gr. 13, 1781): „Apud Ioannem, sicut potuimus, exposuimus.“ Ilom. in Ez 11, 5 (Migne a. a. O. 13, 751): „Ea quae nobis gratia Dei orantibus vobis largita est, sive certe nuncunque sensimus, exponero conati sumus.“

³ Koetschau, Origenes' Werko 2, Leipzig 1899, 431—438. Übrigens haben sich in die Autoren-Register bei Koetschau einige lapsus memoriae eingeschlichen. Die Juden Josephus und Philo werden zu „kirchlichen Schriftstellern“ gestempelt. Der Christ und Diakon Ambrosius, der edle Förderer kirchlicher Literatur und Wissenschaft, wird unter die „nicht-kirchlichen Schriftsteller“ verwiesen.

Nach dem Grundsatz „Prüfet alles und das Beste behaltet“ (vgl. z. B. C. Cels. 7, 46) hat er den ganzen Ertrag der idealistischen griechischen Moralphilosophie zu sammeln und zu bearbeiten gesucht und sozusagen allenthalben Anleihen gemacht, wo immer seine christlichen Voraussetzungen es zu gestatten und seine jedesmaligen Zwecke es zu empfehlen schienen. Seine Hauptgegner sind die Epikureer, seine besten Freunde Plato und die Stoa¹. Daß er auch mit der älteren kirchlichen und christlichen Literatur vertraut war, ist von vornherein zu erwarten und wird durch genauere Untersuchung immer wieder bestätigt, mögen auch direkte Zitate verhältnismäßig selten vorkommen. Er forschet nach der Tradition und will aus ihr lernen. Er stellt widersprechende Überlieferungen zusammen und wägt sie gegeneinander ab. Er verurteilt die Häretiker, aber er studiert sie. Er kann nicht alle Bücher andern empfehlen, er selbst aber liest sie. Er fahndet nach Bibelübersetzungen und vergleicht ihre Texte. Er geht dem geschichtlichen Ursprung der biblischen Bücher nach und zieht äußere und innere Gründe zu Rate².

Auf biblischem Felde arbeitete Origenes mit ausgesprochener Vorliebe. Den größten Teil der Heiligen Schrift hat er nicht ein-, sondern mehreremal in verschiedenartiger Form kommentiert. Überhaupt aber ist er Biblizist im hervorragenden Sinne des Wortes. Er sucht wenigstens für alles und jedes in der Bibel einen Anknüpfungspunkt, und dank seiner ausschweifenden Allegorese weiß er ihn auch zu finden. Die gesamte Theologie ist für ihn im Grunde Auslegung der heiligen Schriften. Die Buchstaben dieser Schriften wollen nur entziffert und entfaltet, fruchtbar gemacht werden für alle Zweige des religiösen Lebens und des theologischen Wissens. Und dieser Aufgabe unterzieht sich Origenes mit einer wunderbaren Beweglichkeit des Geistes und Vielseitigkeit des Interesses. Außer exegetischen Werken hat er eine lange Reihe apologetischer und polemischer, dogmatischer und asketischer Schriften verfaßt. Er hat sozusagen alle Gebiete der Theologie selbst schon ausgemessen. Der Geist, welcher in den Schriften seines Lehrers Klemens die Schwingen regt, ist in dem größeren Schüler zur vollen Entwicklung gelangt. Origenes überragte Klemens an dialektischer Schärfe sowohl wie an spekulativer Tiefe, und das, was er wußte, war ihm ins Blut gegangen und zum vollen Eigentum geworden. Erst Origenes hat die Idee einer Verschmelzung der hellenischen Wissenschaft mit dem positiven Christentum in großem Stil zur Durchführung gebracht und ein durch Einheit und Geschlossenheit imponierendes philosophisch-theologisches System ge-

¹ Vgl. Koetschau, Origenes' Werke 1. Leipzig 1899, xxxvi ff.

² Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1893, xlviij.

schaffen. Darin vor allem gründet seine Bedeutung für die Dogmengeschichte; daraus zunächst erklärt sich sein gewaltiger Einfluß auf die Mitwelt wie die Folgezeit. Alle im Verlaufe der patristischen Periode auf dem Boden der griechischen Kirche hervorgetretenen theologischen Richtungen und Schulen gruppieren sich um Origenes als ihren gemeinsamen Ausgangs- und Mittelpunkt.

Aber Lob und Tadel, Freunde und Feinde haben, wie schon angedeutet, von Anfang an einander gegenübergestanden. Origenes selbst hatte ein streng kirchlicher Theologe sein und bleiben wollen. Die auf die Apostel zurückgehende kirchliche Lehrverkündigung sollte seinen Untersuchungen und Erörterungen als Richtschnur und Leitstern dienen. Seinem Werke „De principiis“ hat er die Stirne gezeichnet mit dem Satze: „*Servetur vero ecclesiastica praedicatione per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione*“ (De princ. praef. n. 2). Er hat indessen sein Ideal nicht unverkürzt zu erreichen gewußt; er ist auch in dem Werke „De principiis“ wieder und wieder von der kirchlichen Glaubensregel abgewichen. Um den Gnostizismus aus dem Felde zu schlagen, hatte er eine kirchliche Glaubenswissenschaft aufgeführt, und die hellenische, vor allem die platonische Philosophie hatte er zu Hilfe genommen, um den Grundriß zu skizzieren und die Steine zu glätten. Die Luft, in welcher er atmete, hat tiefer auf ihn eingewirkt, als er selbst sich dessen bewußt ward. Er ist selbst bis zu einem gewissen Grade Platoniker und Gnostiker geworden. Er erlag der Gefahr wissenschaftlichen Übermutes, der Überschätzung der *γνώσις* auf Kosten der *πίστις*, der Verflüchtigung des kirchlichen Positivismus durch nebelhaften Idealismus. Mehr noch! Ist es auch übertrieben, so ist es doch nicht unbegründet, wenn Porphyrius über Origenes urteilt: „In seinem Lebenswandel war er ein Christ und ein Feind der Gesetze (des heidnischen Staates), in seinen Anschauungen über die Dinge und das göttliche Wesen aber war er ein Hellene (*ἑλληνοζῶον*) und schob die Philosophie der Hellenen den fremdländischen (jüdischen und christlichen) Mythen unter“ (Porph. bei Eus., Hist. eccl. 6, 19, 7).

Nach Vorführung seiner Schriften sollen die philosophisch-theologischen Anschauungen unseres Autors etwas näher ins Auge gefaßt werden. Zuvörderst aber ist ein Blick auf seinen Lebenslauf zu werfen.

Ein beträchtlicher Teil des erwähnten Briefes des hl. Hieronymus an Paula, insbesondere die Verzeichnisse der Schriften des Varro und des Origenes, wurde zuerst (nach einer Handschrift zu Arras saec. XII/XIII) herausgegeben von Fr. Ritschl im Rhein. Museum f. Philol. N. F. 6, 1848, 481—560, und wiederum in dem „Index scholarum Bonniensium per menses hib. 1849—1850“. Auf der ersten dieser beiden Ausgaben Ritschls beruhen die Wiederherstellungsversuche des Briefes von E. R. Redepenning in der

Zeitschr. f. die histor. Theol. 21, 1851, 66—79, und von I. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* 3, Paris. 1855, 311—317 (Pitras Rezension des Verzeichnisses der Schriften des Origenes hat Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 334 f abdrucken lassen). Eine neue Ausgabe des Verzeichnisses der Schriften des Origenes, mit umfassendem Apparate und ausführlichen Noten, lieferte auf Grund reicheren handschriftlichen Materials (zweier Pariser Handschriften und je einer von Arras und Brüssel, sämtlich saec. XII/XIII) E. Klostermann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 855—870; auch separat erschienen, Berlin 1897. Vgl. zur Geschichte der Entdeckung und Veröffentlichung des Briefes Klostermann, *Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes* (Texte u. Untersuchungen usf. 16, 3), Leipzig 1897, 1 A. 3. Eine neue Gesamtausgabe des Briefes in J. Hilbergs Edition der Briefe des hl. Hieronymus, Wien 1910 ff, pars 1, 253—259.

Frhr v. d. Goltz hat in seinem Berichte über Cod. Athous Laur. 184, saec. X den Zeugnissen dieser Handschrift über die Schriften des Origenes ein eigenes Kapitel gewidmet. Ed. Frhr v. d. Goltz, *Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts*, herausgegeben nach einem Codex des Athosklosters Lawra (Texte und Untersuchungen usf. 17, 4), Leipzig 1899, 90—99; „Die Bedeutung der Handschrift für die Kenntnis der Schriften des Origenes“.

Die „*Philocalia Origenis*“ von Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz wurde griechisch zuerst von J. Tarinus, Paris 1619, herausgegeben. In der Gesamtausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, Paris 1733—1759, ist die *Philocalia* abschnittsweise, je nach der Zugehörigkeit der einzelnen Stücke, an verschiedene Stellen verteilt; ebenso auch bei Migne, PP. Gr. 11—17 (vgl. 14, 1309—1316: „*Origenis Philocalia summam edita*“). Einen zusammenhängenden Text der *Philocalia* bietet die Gesamtausgabe der Werke von Lommatzsch, Berlin 1831—1848, 25, 1—278. Eine kritische Ausgabe der durch zahlreiche Handschriften überlieferten Schrift besorgte J. A. Robinson: *The Philocalia of Origen. The text revised, with a critical introduction and indices*, Cambridge 1893, 8°. Über die Überlieferung der *Philocalia* vgl. auch Koetschau, *Origenes' Werke* 1, Leipzig 1899, LXVI—LXXI. Eine englische Übersetzung der Schrift bei G. Lewis, *Origen. The Philocalia*, Edinburgh 1911, 8°. Vgl. noch C. H. Turner, *Two notes on the Philocalia*: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 12, 1911, 231—236.

Über die Überlieferung der Schriften des Origenes im allgemeinen s. Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 332—405. Preuschen gibt auch ein Verzeichnis der bisher bekannt gewordenen Handschriften (390—403). Die wichtigsten Handschriften der einzelnen Schriften sollen im Verlaufe dieses Kapitels betreffenden Ortes namhaft gemacht werden.

Die ältesten Gesamtausgaben der Werke des Origenes enthalten nur lateinische Texte, weil sie auch die griechisch erhaltenen Schriften nur in lateinischer Übersetzung geben. Die erste Gesamtausgabe veranstaltete J. Merlin in zwei Foliobänden, Paris 1512, Venedig 1516, Paris 1519 1522 1530. Eine Neubearbeitung dieser Ausgabe wurde von Erasmus in Angriff genommen und nach seinem Tode von Beatus Rhenanus zu Ende geführt, Basel 1526 1536 1557 1571, gleichfalls in zwei Foliobänden. Reichhaltiger und zuverlässiger ist die Ausgabe des Benediktiners Gilb. Genebrard, Paris 1574 1604 1619, Basel 1620, wiederum in zwei Foliobänden.

Auf der Versammlung des gallikanischen Klerus zu Paris am 21. Januar 1636 übernahm J. Aubert, Kanonikus und Doktor der Sorbonne, die Vorbereitung einer griechisch-lateinischen Gesamtausgabe der Werke des

Origenes, ohne jedoch sein Wort irgendwie einzulösen. P. D. Huet, Bischof von Avranches, nahm den Plan der Versammlung wieder auf und brachte denselben wenigstens insofern zur Ausführung, als er eine tüchtige Ausgabe der griechisch erhaltenen exegetischen Schriften lieferte, Rouen 1668, in zwei Foliobänden, mit einer umfassenden und trefflichen Einleitung über das Leben, die Lehre und die Schriften des Alexandriners unter dem Titel „Origeniana“. Abdrücke dieser Ausgabe erschienen 1679 zu Paris, 1685 zu Köln, 1686 zu Frankfurt. Eine griechisch-lateinische Gesamtausgabe schuf erst der Mauriner Charles de la Rue, Paris 1733—1759, in vier Foliobänden; während des Druckes des dritten Bandes, am 5. Oktober 1739, ward de la Rue durch den Tod abberufen; den vierten und letzten Band hat sein Neffe, Charles Vincent de la Rue, gleichfalls Mauriner, besorgt. Nur die Hexaplafragmente, welche de Montfaucon 1713 zu Paris von neuem herausgegeben hatte, wurden von der Ausgabe de la Rues ausgeschlossen. Die großartige Leistung fand warme und ungeteilte Anerkennung. Die Ausgabe von Fr. Oberthür, Würzburg 1780—1794, in 15 Oktavbänden (SS. Patrum opp. polem. Opp. Patrum graec. 7—21), ist nur ein Abdruck der Maurinerausgabe (ohne die Vorbemerkungen und die Noten). Viel selbständiger und zugleich viel reichhaltiger ist die Ausgabe von C. H. Ed. Lommatszsch, Berlin 1831—1848, in 25 Oktavbänden. Ein neuer Abdruck der Maurinerausgabe, aber mit mannigfachen Nachträgen und Ergänzungen versehen (Hexapla, Philosophumena, Supplementum ad Origenis Exegetica), findet sich bei Migne, PP. Gr. 11—17, Paris 1857—1860.

Eine kritische Ausgabe, im modernen Sinne des Wortes, hat in den „Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte“ zu erscheinen begonnen. Origenes' Werke. I: Die Schrift vom Martyrium, Buch 1—4 gegen Celsus; herausgeg. von P. Koetschau, Leipzig 1899. II: Buch 5—8 gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet; herausgeg. von Koetschau, 1899. (Der Streitverhandlungen, welche sich an diese beiden Bände anknüpften, soll weiter unten gelegentlich des Werkes gegen Celsus, Abs. 8, gedacht werden.) III: Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher; herausgeg. von E. Klostermann, 1901. (Übrigens gibt Klostermann nur die griechischen Überbleibsel der im Titel genannten Schriften, nicht auch die lateinischen.) IV: Der Johanneskommentar; herausgeg. von E. Preuschen, 1903. V: De principiis (Ἐπεὶ ἀρχῶν); herausgeg. von Koetschau, 1913.

Die Ausgaben einzelner Schriften sollen später noch Erwähnung finden.

2. Lebenslauf. — Über den Lebenslauf des großen Mannes liegen noch eingehende Nachrichten vor. Seinem Andenken hat Eusebius den größten Teil des sechsten Buches der „Kirchengeschichte“ geweiht. Die Darstellung ruht auf Quellen ersten Ranges, schöpft insbesondere aus den Briefen des Origenes (6, 2, 1: 28; 39, 5), von welchen uns nur unbedeutende Reste zugekommen sind, und verweist wiederholt auf die von Pamphilus und Eusebius gemeinsam verfaßte, sechs Bücher zählende „Apologie für Origenes“ (6, 23, 4; 33, 4; 36, 4), von welcher sich gleichfalls nur einzelne Bruchstücke erhalten haben. Der Kirchenhistoriker beugt sich bewundernd vor der Größe seines Helden. „Die Schicksale des Origenes“, sagt er eingangs (Hist. eccl. 6, 2, 2), „scheinen mir sozusagen schon von den Windeln an bemerkenswert zu sein.“

Origenes ward 185 oder 186, wahrscheinlich zu Alexandrien, als Kind christlicher Eltern geboren. Über den Ort der Geburt fehlt ein einwandfreies Zeugnis. Das Jahr läßt sich aus der Angabe des Eusebius (a. a. O. 6, 2, 12) ableiten, daß Origenes beim Märtyrertode seines Vaters im Jahre 202 oder 203 noch nicht 17 Jahre zählte¹. Freilich hat Preuschen diese Angabe für einen Irrtum erklärt und die Geburt des Origenes um mehrere Jahre höher hinaufgerückt. Da, argumentierte er, Origenes laut einer späteren Angabe des Eusebius (ebd. 7, 1) 69 Jahre alt geworden und da er laut einer auf Pamphilus zurückgehenden Überlieferung bei Photius (Bibl. cod. 118) im Jahre 251 unter Decius gestorben sei, so ergebe sich unweigerlich, daß er schon 182 geboren sei². Allein es ist sehr fraglich, ob die Notiz bei Photius als feste Stütze dienen darf. Die „Apologie für Origenes“, aus welcher Photius geschöpft haben will, hat doch auch Eusebius vorgelegen. Nach Eusebius indes ist Origenes unter Decius um seines Glaubens willen schwer mißhandelt worden, aber erst mehrere Jahre später gestorben, und vermutlich hat man erst nachträglich das Datum des Bekenntertums zum Datum des Todes gestempelt.

Der sonst seltene Name *Ὠριγένης*, in den Handschriften sehr oft und richtiger *Ὠριγένης*, Sprosse des Horus, mag gerade in Ägypten gebräuchlicher gewesen sein. Den Namen *Ἀδαμάντιος*³, Mann von Stahl, hat Origenes allem Anscheine nach nicht von Haus aus als Eigennamen geführt, sondern erst später als Beinamen erhalten, aber allerdings schon in sehr früher Zeit. Laut Photius (a. a. O.) haben Pamphilus und Eusebius in ihrer „Apologie“ den Namen Adamantius ausdrücklich als einen Beinamen bezeichnet und auf die Unwiderstehlichkeit der Beweisführung gedeutet. Ebenso haben auch Epiphanius (Haer. 64, 1; vgl. 64, 73) und Hieronymus den Namen Adamantius als Beinamen aufgefaßt, und Hieronymus hat denselben, ansprechender als Pamphilus und Eusebius, von der nimmer ermüdenden Ausdauer erklärt⁴.

Den ersten Unterricht erhielt Origenes von seinem Vater Leonides, welcher besondere Sorgfalt auf die religiöse Ausbildung des frühreifen

¹ Weiteres über Zeit und Ort der Geburt bei Redepenning, Origenes 1, Bonn 1841. 417 ff.

² Siehe Preuschen in den Theol. Studien und Kritiken 78, 1905, 359 ff. Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 542 f) hat die These Preuschens bekämpft, Krüger (in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1905, 7 ff) hat dieselbe verteidigt.

³ Vgl. Eus. a. a. O. 6, 14, 10: ἡ γὰρ τοῦ Ἀδαμάντιος (καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ὠριγένει ὄνομα) . . .

⁴ In demselben Sinne hat Hieronymus auch den vorhin erwähnten Beinamen des alexandrinischen Grammatikers Didymus, Chalkenterus (S. 97), auf Origenes übertragen: vgl. Hier., Ep. 33, 4: „Adamantium nostrum nostrumque Chalcenterum . . . tanto in sanctarum scripturarum commentariis sudore laboravit, ut iuste adamantis nomen acceperit“; Ep. 43, 1: „Vere Adamantius et noster Χαλκέντερρος“.

Knaben verwandte. „Er ließ ihn täglich einen Abschnitt der heiligen Schriften auswendig lernen und hersagen“ (Eus. a. a. O. 6, 2, 8). Auch hat Origenes schon frühzeitig die Katechetenschule zu Alexandrien besucht und den Lehrvortrag des Pantänus und des Klemens gehört (ebd. 6, 6; 14, 8—9). In der Verfolgung unter Septimius Severus, 202 oder 203, ward der Vater Leonides als Christ verhaftet und zum Tode verurteilt. Das Vorhaben des Sohnes, freiwillig das Martyrium aufzusuchen, wußte die Mutter durch List zu vereiteln. Er hatte es sich jedoch nicht nehmen lassen, brieflich den im Kerker befindlichen Vater zu beschwören, er möge ohne Rücksichtnahme auf seine Familie treu an dem Bekenntnisse des Christentums festhalten (ebd. 6, 2, 6). Der Enthauptung des Vaters folgte die Konfiskation des Vermögens, und Origenes sah sich, noch nicht 17 Jahre alt, vor die Notwendigkeit gestellt, durch Ertheilung von Lehrstunden in den grammatischen Wissenschaften die Mutter und sechs jüngere Geschwister zu ernähren (ebd. 6, 2, 12—15). Bald nachher aber, 203 oder 204, ward er durch Bischof Demetrius von Alexandrien zum Vorsteher der Katechetenschule, als Nachfolger des geflüchteten Klemens, berufen (ebd. 6, 3, 3), und in dieser Stellung hat er bis 215 oder 216 fast ununterbrochen eine ebenso unermüdliche wie tiefgreifende Wirksamkeit entfaltet.

Er gab den Unterricht in den grammatischen Fächern auf, um sich ungeteilt dem Vortrage der Theologie widmen zu können (ebd. 6, 3, 8). „Den ganzen Tag hindurch trug er die nicht geringe Last des Unterrichts, den größeren Teil der Nacht verwendete er auf das Studium der heiligen Schriften“ (ebd. 6, 3, 9). „Sein Leben entsprach, wie man zu sagen pflegt, seiner Lehre und seine Lehre seinem Leben; dies vor allem war es, wodurch er, unter Mitwirkung der Kraft Gottes, unzählige zu seiner Nachahmung bestimmte“ (ebd. 6, 3, 7). Frommer Eifer verleitete ihn auch zu der raschen, bald bereuten Tat der Selbstentmannung (ebd. 6, 8): Er hatte das Wort des Herrn Mt 19, 12 buchstäblich aufgefaßt und wollte, wie es scheint, insbesondere allen Gefahren der Unterweisung weiblicher Personen vorbeugen. Um mehr Zeit für seine Studien zu gewinnen, zog er einen früheren Schüler namens Heraklas als Gehilfen im Lehramte bei, indem er sich selbst die Ausbildung der fortgeschritteneren Zöglinge vorbehielt (ebd. 6, 15). Immer häufiger auch von philosophisch gebildeten Heiden aufgesucht, empfand er das Bedürfnis nach gründlicherer philosophischer Schulung und ward nun, wohl schon 25 Jahre alt, Hörer des gefeierten Stifters des Neuplatonismus, Ammonius Sakkas (s. seine eigenen Worte bei Eus. a. a. O. 6, 19, 11—14)¹. Die Vorliebe für biblische Studien ver-

¹ Origenes selbst spricht nur von dem „Lehrer der philosophischen Wissenschaften“ (Eus., Hist. eccl. 6, 19, 13), ohne den Namen dieses Lehrers zu nennen. Porphyrius aber, welcher Origenes noch persönlich gekannt hat, bezeugt, derselbe

mochte ihn, sich auf Erlernung des Hebräischen zu verlegen (Eus., Hist. eccl. 6, 16, 1). Auch fallen in diese Zeit die Anfänge seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Um 212 führte ihn das Verlangen, „die uralte Kirche von Rom zu sehen“, für kurze Zeit nach Italien (ebd. 6, 14, 10). Um 215 ließ der Statthalter Arabiens ihn zu sich bitten, um von ihm im Christentum unterrichtet zu werden (ebd. 6, 19, 15).

Das Blutbad, welches Kaiser Caracalla 215 oder 216 zu Alexandrien anrichtete, zwang Origenes, seine bisherige Wirkungsstätte zu verlassen, und da er sich in Ägypten nicht sicher glaubte, begab er sich nach Palästina und nahm Wohnsitz in Cäsarea (ebd. 6, 19, 16). Die Bischöfe Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem, letzterer ein Schüler der Katecheten Pantänus und Klemens, behandelten ihn mit großer Auszeichnung und veranlaßten ihn auch, wiewohl er Laie war, in ihren Kirchen zu predigen. Bischof Demetrius von Alexandrien aber mißbilligte das Predigen eines Laien und forderte den Flüchtling zu ungesäumter Rückkehr auf. Ohne Widerspruch leistete Origenes Folge, um seine Tätigkeit an der Katechetenschule wieder aufzunehmen (ebd. 6, 19, 19).

Im Jahre 218 oder 219 ließ die Mutter des nachmaligen Kaisers Alexander Severus, Julia Mamäa, Origenes nach Antiochien berufen. Die fromme Frau wollte den schon berühmten Theologen persönlich kennen lernen und eine Probe seiner allgemein bewunderten Einsicht in die göttlichen Dinge erhalten (ebd. 6, 21, 3)¹. Das folgende Jahrzehnt hindurch muß Origenes ungestört zu Alexandrien seiner Tätigkeit als Lehrer und als Schriftsteller obgelegen haben. Ein früherer

sei Schüler des Ammonius gewesen, welcher vom Christentum zum Heidentum übertrat und der größte Philosoph seiner Zeit wurde (bei Eus. 6, 19, 6—7), und unter diesem Philosophen Ammonius ist ohne Zweifel der ehemalige „Sackträger“ zu verstehen, welcher als der Vater des Neuplatonismus gilt. Auffällig ist nur, daß Eusebius den Porphyrius der Lüge zeilt: Ammonius, der Lehrer des Origenes, sei nicht zum Heidentum abgefallen, sondern bis an das Ende seines Lebens Christ geblieben. Es erhelle dies aus seinen Schriften, z. B. aus der Schrift über die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus (Eus. 6, 19, 9—10). Porphyrius spricht von dem Neuplatoniker Ammonius, welcher nichts Schriftliches hinterlassen hat, und Eusebius spricht von einem Christen Ammonius, welcher als Schriftsteller aufgetreten ist. Einer der beiden Zeugen hat sich eine Verwechslung zu schulden kommen lassen, und sonder Zweifel hat Eusebius den christlichen Schriftsteller mit dem Neuplatoniker verwechselt. Näheres bei L. Krüger, Über das Verhältnis des Origenes zu Ammonius Saccas: Zeitschr. f. die histor. Theol. 13, 1843, 46—62. Krüger hält es für ausgemacht, daß Origenes die Schule des Ammonius Saccas besucht hat. E. Zeller (Die Philosophie der Griechen 3⁴, 2, Leipzig 1903, 513) will es noch bezweifeln. Über den christlichen Schriftsteller Ammonius s. unten § 54.

¹ Nach Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Abt. I, Leipzig 1902, 137, soll die Begegnung zwischen Julia Mamäa und Origenes erst in die Jahre 231—233 fallen.

Schüler Ambrosius war es, welcher durch beständige Ermunterung¹ sowohl wie durch hochherzige Unterstützung die literarische Wirksamkeit des Meisters mächtig förderte. Des reichen Hilfsapparates, welchen Ambrosius ihm zur Verfügung stellte, ist vorhin bereits (S. 98) gedacht worden.

Die Not der Kirchen Achajas, welche durch verschiedene Irrlehren in Unruhe versetzt waren, entriß Origenes der wissenschaftlichen Muße und führte ihn um 230, mit einem Empfehlungsschreiben seines Bischofs Demetrins ausgerüstet, nach Athen (ebd. 6, 23, 4; Hier., De vir. ill. 54 62). Auf der Durchreise durch Palästina wurde er zu Cäsarea, ohne Vorwissen seines Bischofs und trotz seiner Selbstverstümmelung, von seinen Freunden Theoktistus und Alexander zum Priester geweiht (Eus. a. a. O. 6, 8, 4; 23, 4). Sobald er nach Alexandrien zurückgekehrt war, zog ihn Demetrius zur Verantwortung. Eusebius (ebd. 6, 8, 4) bezeichnet Haß und Neid als die Triebfeder des Vorgehens des Bischofs: Hieronymus äußerte sich bei einer früheren Gelegenheit (Ep. 33, 5) in demselben Sinne, während er in einem späteren Berichte (De vir. ill. 54) die Verletzung der kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Ordination eines Presbyters in den Vordergrund rückt. Als sicher darf gelten, daß Origenes nicht bloß der Übertretung der kirchlichen Kanones, sondern auch der Häresie bezichtigt ward, und daß diese letztere Anklage von ausschlaggebender Bedeutung wurde². Eine Synode ägyptischer Bischöfe und alexandrinischer Priester, welche Demetrius 231 zu Alexandrien veranstaltete, entsetzte Origenes des Lehramtes und verwies ihn aus Alexandrien; eine zweite Synode, 231 oder 232, erklärte ihn auch der priesterlichen Würde verlustig (s. Pamph. bei Phot., Bibl. cod. 118). Durch Rundschreiben wurden die übrigen Kirchen von diesen Entscheidungen in Kenntnis gesetzt (Hier., De vir. ill. 54), und die römische sowohl wie alle andern Kirchen, mit Ausnahme derjenigen von Palästina, Arabien, Phönizien und Achaja, traten dem Urteile der alexandrinischen Kirche bei (Hier., Ep. 33, 5).

Origenes wandte sich nach Palästina, um bei Theoktistus in Cäsarea Zuflucht zu suchen. Für einen Augenblick nur leuchtete die Möglichkeit einer Rehabilitation auf. Noch im Jahre 231 oder 232 starb Demetrius, und sein Nachfolger auf dem alexandrinischen Bischofsstuhle ward der frühere Schüler und Gehilfe des verjagten Meisters, Heraklas. Wirklich wagte es Origenes nach Alexandrien zurück-

¹ Mit Anspielung auf die Fronherren in Ägypten (*ἐργοδιώκται*. Ex 3, 7; 5, 6 ff LXX) hat Origenes seinen unablässig drängenden Freund *ἐργοδιώκτην* genannt. Hier., De vir. ill. 61. Siehe auch Orig., Comm. in Ioan. 5, 1.

² Siehe Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 259 f; Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma. Freiburg i. Br. 1864, 285 f.

zukehren, sah sich aber in der Hoffnung, mit Heraklas auf freudlichem Fuße leben zu können, schon sehr bald gefäuscht. Unkirchlicher Lehren halber ward er, wie namentlich Photius auf Grund älterer Quellen bezeugt, auch von Heraklas aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und aus Alexandrien vertrieben¹.

Jetzt ließ Origenes sich dauernd in Cäsarea nieder und gründete daselbst eine Schule, welche sich bald zu einem Mittelpunkt christlich-wissenschaftlichen Lebens und Strebens aufschwang (Eus., Hist. eccl. 6, 30). Über den Unterrichtsgang hat, wie früher schon bemerkt, ein dankbarer Schüler, Gregor der Wundertäter, interessante Mitteilungen gemacht (§ 46, 3). Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien kam nach Palästina, um sich bei Origenes in den göttlichen Wissenschaften zu vervollkommen; auch die bereits mehrmals genannten Bischöfe Theoktistus und Alexander verschmähten es nicht, bei Origenes in die Schule zu gehen (ebd. 6, 27). Abgesehen von einigen Reisen in kirchlichen Angelegenheiten, scheint der verehrte Meister bis in die Tage der Verfolgung unter Decius hinein fort und fort zu Cäsarea in Palästina gelehrt, geschriftstellert und gepredigt zu haben.

Ein längerer Besuch bei Bischof Firmilian zu Cäsarea in Kappadozien (Eus., Hist. eccl. 6, 27; Hier., De vir. ill. 54) dürfte in die Tage der Verfolgung unter Maximinus Thrax (235—237/238) gefallen sein; Palladius (Hist. Laus. 64, ed. Butler) will wissen, Origenes habe sich während einer Christenverfolgung zwei Jahre lang zu Cäsarea in Kappadozien im Hause einer christlichen Jungfrau Juliana verborgen gehalten². Um 240 weilte Origenes aus unbekanntem Anlasse zu Athen (Eus., Hist. eccl. 6, 32, 2), und auf der Hinreise oder auf der Rückreise besuchte er seinen Freund Ambrosius zu Nikomedien

¹ Den Beweis dafür, daß Origenes nach dem Tode des Demetrius nach Alexandrien zurückgekehrt und daß dann auch Heraklas gegen Origenes und seine Lehre eingeschritten ist, erbrachte Döllinger a. a. O. 261 ff. Döllinger hat auch das wichtigste Beweisstück, den Bericht bei Photius, Interrogationes decem (*συναγωγὰι καὶ ἀποδείξεις*) c. 9, zum erstenmal in lesbarer Form herausgegeben. Bei Migne, PP. Gr. 104, 1229—1230, und auch noch bei J. N. Balettas, *Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἀγρωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἐπιστολαί*. London 1864, 4^o, 566—567, ist des Photius Bericht in der von Fontani (1785) veröffentlichten Form abgedruckt, welche Döllinger auf Grund einer Münchener Handschrift ergänzte und berichtigte. Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 25 33) erkennt der These Döllingers wenigstens hohe Wahrscheinlichkeit zu. Preuschen hingegen (in den Theol. Studien und Kritiken 78, 1905, 391 ff) lehnte dieselbe ab und behauptete, Origenes sei nach seiner Verbannung unter Demetrius nicht mehr nach Alexandrien zurückgekehrt.

² Diese Nachricht mag geeignet sein, Bedenken zu erregen. Schwerlich aber wird es zutreffen, wenn Preuschen (a. a. O. 379 ff) eine Verwechslung zwischen Cäsarea in Kappadozien und Cäsarea in Palästina unterstellen und annehmen will, Origenes habe auf der Flucht vor Caracalla 215—217 zu Cäsarea in Palästina bei einer Jungfrau Juliana ein Versteck gesucht.

(Orig., Ep. ad Iul. Afric. 1 15—16). Um 244 gelang es ihm, in Arabien den monarchianisch gesinnten Bischof Beryllus von Bostra zur rechten Lehre zurückzuführen (Eus., Hist. eccl. 6, 33; Hier., De vir. ill. 60). Später trat er in Arabien, gleichfalls mit glücklichem Erfolge, der Lehre der sog. Thnetopsychiten oder Hypnopsychiten entgegen (Eus. a. a. O. 6, 37).

Als unter Decius der Sturm gegen die Christen von neuem losbrach, ward auch Origenes in den Kerker geworfen und schwer mißhandelt. „Was und wieviel er“, schreibt Eusebius (a. a. O. 6, 39, 5), „um der Lehre Christi willen erduldet, Fesseln und körperliche Qualen und Foltern unter dem Eisen und im innersten Winkel des Kerkers, und wie er viele Tage lang mit den Füßen im vierten Loch des Folterblocks auseinandergezerrt wurde, wie er die Drohungen mit dem Feuertode und was sonst noch alles von den Feinden aufgewendet wurde, tapfer ertrug, und welchen Ausgang seine Sache nahm, als der Richter mit aller Kraft sich dafür einlegte, daß er nicht umgebracht werde, und welche Aussprüche er nachher noch hinterließ, das enthalten wahr und genau zahlreiche Briefe von seiner Hand.“ — Er hatte es demnach der Gunst des Richters zu danken, wenn er mit dem Leben davonkam, wiewohl er vermutlich ein gebrochener Mann gewesen und geblieben sein wird. Er starb nach vollendetem 69. Jahre unter Gallus (251—253) oder in der nächsten Folgezeit (Eus. a. a. O. 7, 1), also, wenn er 185 oder 186 geboren wurde, im Jahre 254 oder 255. Die Stätte des Todes wie auch die Stätte des Bekenntums hat Eusebius nicht angegeben. Die schon erwähnte Überlieferung bei Photius (Bibl. cod. 118), welche im Widerspruch zu Eusebius Origenes schon unter Decius sterben läßt, bezeichnet Cäsarea in Palästina als den Ort des Bekenntums sowohl wie des Todes. Nach einer andern Überlieferung, vertreten durch Hieronymus (De vir. ill. 54) und Epiphanius (Haer. 64, 3; De mens. et pond. 18), ist Origenes vielmehr zu Tyrus in Phönizien gestorben. Zu Tyrus wurde später auch sein Grab gezeigt¹. Hat er, was sehr wahrscheinlich sein dürfte, zu Tyrus sein Leben beschlossen, so ist vielleicht auch sein Bekenntum nach Tyrus zu verlegen, während es völlig ungewiß bleibt, wann und unter welchen Umständen er von Cäsarea nach Tyrus gekommen ist².

¹ Über dieses Origenes-Grab zu Tyrus s. Vincenzi, In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio 4, Romae 1865. 423 f.; Piper, Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1. 1877, 207—209; Westcott im Dictionary of Christian Biography 4, London 1887, 103.

² Preuschen (in den Theol. Studien und Kritiken 78, 1905, 373 f.) glaubt, Origenes sei zu Cäsarea gestorben, und führt die entgegenstehende Tradition darauf zurück, daß die Überreste des Verstorbenen aus unbekanntem Anlaß schon früh von Cäsarea nach Tyrus transferiert worden seien.

P. D. Huetius, *Origenis in S. Scripturas commentaria*, Rouen 1668, 1, 1—278: Origeniana (über das Leben, die Lehre und die Schriften des Origenes in drei Büchern). Diese „Origeniana“ sind abgedruckt in der Gesamtausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, Paris 1733—1759, 4, 2, 79—338; in der Gesamtausgabe von Lommatzsch, Berlin 1831—1848, 22 bis 24, 262, sowie bei Migne, PP. Gr. 17, 633—1284. E. R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, Bonn 1841 bis 1846, 2 Bde, 8°. E. Freppel, *Origène. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant les années 1866 et 1867*, Paris 1868, 2 vols, 8°; 2° éd. 1875. Fr. Böhringer, *Die griechischen Väter des 3. und 4. Jahrhunderts. 1. Hälfte: Klemens und Origenes (Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien² 1, 2. Abt., 1. Hälfte)*, Zürich 1869. Br. F. Westcott, *Origenes: A Dictionary of Christian Biography* 4, London 1887, 96—142. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2. 1904, 26 ff 542 f. E. Preuschen, *Zur Lebensgeschichte des Origenes: Theol. Studien u. Kritiken* 78, 1905, 359—394.

3. *Biblisch-kritische Arbeiten. Wertschätzung der LXX. Kenntnis des Hebräischen.* — Die Aufzählung der literarischen Leistungen unseres Autors dürfte am passendsten von der sog. Hexapla ausgehen. An diesem Riesenwerke wollte Origenes, wie er selbst bezeugt, das Verhältnis der in kirchlichem Gebrauch befindlichen Septuaginta zu dem Urtexte des Alten Testaments veranschaulichen und damit für die gelehrte Exegese und namentlich auch für die Polemik mit den Juden, welche den Christen nicht selten Unkenntnis des wahren Bibeltextes vorwarfen, eine sichere Grundlage schaffen (Orig., Ep. ad Inl. Afr. 5; Comm. in Mt 15, 14). Zu dem Ende stellte er in sechs Kolumnen einen sechsfachen Text des Alten Testaments nebeneinander: 1. den hebräischen Text in hebräischer Schrift, 2. den hebräischen Text in griechischer Schrift, 3. die Übersetzung des Aquila, 4. die des Symmachus, 5. die Septuaginta, 6. die Übersetzung des Theodotion. In der fünften Kolumne machte er selbst schon auf die einzelnen Abweichungen der Septuaginta von dem Urtexte aufmerksam. Er versah nämlich alle Zusätze der Septuaginta, alle Wörter oder Sätze oder Abschnitte, welche in dem Urtexte fehlten, mit einem Obelus, dem Tilgungszeichen, während er alle Lücken der Septuaginta aus einer der andern Übersetzungen, zumeist aus Theodotion, unter Beifügung eines Asteriskus ausfüllte (Eus., Hist. eccl. 6, 16, I. Hier., Comm. in Tit ad 3, 9; Ep. 106, 7)¹. An denjenigen Stellen der Septuaginta endlich, an welchen seine Handschriften schwankten, also eine Wahl zwischen Varianten zu treffen war, hat er die Lesart aufgenommen, welche durch die andern Übersetzungen

¹ Außer dem Obelus und dem Asteriskus gebrauchte Origenes noch den Lemniskus und den Hypolemniskus. Eine alte und bemerkenswerte Erklärung aller dieser kritischen Zeichen, welche in die „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ überging, ward zuerst herausgegeben und besprochen von D. Serruys, *Anastasiana: Mélanges d'archéologie et d'histoire* 22, 1902, 155—207. Siehe jetzt Diekamp's Ausgabe der „Doctrina Patrum“, Münster i. W. 1907, 248 f.

empfohlen zu werden schien (Orig., Comm. in Mt 15, 14). Bei manchen Büchern des Alten Testaments, insbesondere bei den Psalmen, sind übrigens in einer siebenten, achten und neunten Kolumne noch drei weitere griechische Übersetzungen hinzugekommen, welche den vier Hauptübersetzungen gegenüber Quinta, Sexta und Septima genannt wurden, weil die Verfasser unbekannt waren (Eus. a. a. O. 6, 16, 1—3. Hier., Comm. in Tit ad 3, 9)¹.

Von den sechs Kolumnen erhielt das Werk den Namen ἑξάπλῃ. sc. βιβλία. „sechsfache Bibel“² (Eus. a. a. O. 6, 16, 3 4). Wenn dasselbe bei Epiphanius (De mens. et pond. 7, 19) ἑξάπλῃ ἢ ὀκταπλῃ tituliert wird, so soll damit jedenfalls solchen Teilen des Werkes Rechnung getragen werden, welche acht Kolumnen umfaßten. Auffallend ist nur, da ja einzelne Teile neun Kolumnen zählten, daß von einer ἐννεαπλῃ nirgendwo die Rede ist. Dagegen wird wiederholt eine von der Hexapla zu unterscheidende τετραπλῃ. d. h. eine Zusammenstellung der vier Hauptübersetzungen, Aquila, Symmachus, Septuaginta, Theodotion, erwähnt (Eus. a. a. O. 6, 16, 4³; Epiph. a. a. O. 19), nach vielen älteren Gelehrten eine vor Inangriffnahme der Hexapla gefertigte Arbeit, nach den Neueren ein später veranstalteter Auszug aus der Hexapla oder eine Kopie der vier betreffenden Kolumnen der Hexapla.

Die Ausarbeitung der Hexapla hat natürlich lange Jahre und Jahrzehnte beansprucht. Sie ward zu Alexandrien begonnen, aber erst zu Cäsarea (in Palästina), etwa um 245, zum Abschluß gebracht. Als Origenes um 240 seinen Brief an Julius Afrikanus schrieb, war er mitten in der Arbeit (Ep. ad Iul. Afr. 5); als er nach 244 das Matthäusevangelium kommentierte, lag die Arbeit hinter ihm (Comm. in Mt 15, 14).

Ihrem ganzen Umfange nach ist die Hexapla wohl niemals vielfältigt worden⁴. Die fünfte Kolumne hingegen, welche die Septua-

¹ Die Quinta hatte Origenes selbst zu Nikopolis bei Actium aufgespürt. Die Sexta war zu Jericho gefunden worden. Als Begleiterin der Quinta erscheint in der Beschreibung der Hexapla bei Eusebius a. a. O. 6, 16, 2 noch eine andere anonyme Übersetzung, welche nicht numeriert ist, weil ihr keine eigene Kolumne eingeräumt, ihre Sonderlesarten vielmehr am Rande der Quinta notiert worden waren. Unter dieser Übersetzung dürfte nur ein zweites, vermutlich aber an Sonderlesarten reiches Exemplar der Quinta zu verstehen sein. Vgl. E. Schwartz, Zur Geschichte der Hexapla: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philos.-hist. Kl., 1903, 693—700.

² Unzulässig dürfte es sein, mit Preuschen (bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 341) γράμματα zu ἑξάπλῃ zu ergänzen und „sechsfache Schrift“ zu übersetzen.

³ Statt τετραπλοῖς, Eus. 6, 16, 4, schreibt der neueste Herausgeber der Kirchengeschichte des Eusebius τετρασσοῖς. mit dem Bemerkten „affektiert für τετραπλοῖς“: Schwartz, Die Kirchengeschichte des Eusebius, 3, Leipzig 1909, 82.

⁴ „Welch eine lange Reihe von höchst ausgewachsenen, einen großen Geldwert besitzenden Schafen. Eseln, Antilopen mußte sterben, um die nötigen, doch auch

ginta enthielt, ist seit den Tagen des Eusebius häufig abgeschrieben worden (bald mit den kritischen Zeichen, bald ohne dieselben), und damit ist eine neue Form des Septuagintatextes, die sog. hexaplarische Rezension, in Umlauf gekommen. Im Jahre 616 617 wurde die fünfte Kolumne bzw. der hexaplarische Septuagintatext durch den jakobitischen Bischof Paul von Tella in Mesopotamien (unter Beibehaltung der kritischen Zeichen) ins Syrische übersetzt, und zwar mit einer Ängstlichkeit und Wörtlichkeit, welche das Original deutlich durchschimmern läßt. Diese Übersetzung ist auch, wenigstens größtenteils, erhalten geblieben, während von dem Original selbst nur noch Bruchstücke vorliegen. Von den übrigen Kolumnen der Hexapla scheinen nur wenige und verhältnismäßig unbedeutende Reste auf uns gekommen zu sein. Seit dem Erscheinen der letzten umfassenden Sammlung von Field, 1867—1875, hat indessen der Fragmentenbestand nicht unerhebliche Bereicherungen erfahren und hat insbesondere die Erforschung des hexaplarischen Psalters sich wesentlicher Fortschritte erfreuen dürfen. Die 1895 von Morin herausgegebenen Psalmen-Scholien des hl. Hieronymus, „*Commentarioli in psalmos*“, brachten manche neue Notizen über Stellen und Lesarten der Psalmentexte der Hexapla. Gleich darauf überraschte Mercati die gelehrte Welt mit dem Berichte über einen Palimpsest der Ambrosiana zu Mailand aus dem 10. Jahrhundert, welcher zwei Psalmen, 29 und 45 (im Hebr. 30 und 46), und Stücke mehrerer andern Psalmen in fünffachem Texte aus der Hexapla aufbewahrt hat: hebräisch in griechischer Schrift, Aquila, Symmachus, Septuaginta, Quinta. Bald nachher hat Taylor aus einem zu Kairo aufgefundenen Palimpseste ein Hexapla-Fragment zu Tage gefördert, welches Reste eines vierfachen Textes des Psalmes 21 (im Hebr. 22) umfaßt: hebräisch in griechischer Schrift, Aquila, Symmachus, Septuaginta. Diese Funde sind um so interessanter, als sie lehren, daß nicht bloß, wie man bisher glaubte, die fünfte Kolumne der Hexapla,

nicht geraden Weges kostenfrei vom Schlaebthause oder vom Jagdgrunde in des Kopisten Kammer wandernden Felle für ein das Alte Testament vollständig mindestens sechsmal in mindestens sechs parallelen, mit Uncialschrift beschriebenen Kolumnen enthaltendes Buch zu liefern! Wie viele Buchstaben waren in unverbundenen, steifen Zeichen von Unterhalt beanspruchenden Schreibern einzeln auf das Pergament zu malen, um es zu füllen! Ein vollständiges Exemplar jener Hexapla hätte den Wert eines Rittergutes gehabt: keiner der oben Genannten [Eusebius von Emesa, Diodor, Theodoret, Cyrill, Hieronymus] hat jemals eine eigene Abschrift derselben besessen* (P. de Lagarde, Mitteilungen, Göttingen 1884, 6). — Hieronymus bemerkt in seinen zu de Lagardes Zeit noch nicht bekannten „*Commentarioli in psalmos*“ ausdrücklich, er habe das Urexemplar der Hexapla benutzt, welches in der Bibliothek zu Cäsarea aufbewahrt wurde: *vetustum Origenis hexaplum psalterium, quod ipsius manu fuerat emendatum* (Morin, *Anecdota Maredsolana* 3, 1, Mareds. 1895, 12). — Nach Swete (*An introduction to the Old Testament in Greek*, 2. ed., Cambridge 1902, 73 f.) wäre das Urexemplar der Hexapla wahrscheinlich auf Papyrus, nicht auf Pergament geschrieben gewesen.

sondern wenigstens auch die auf die Psalmen entfallenden Blätter sämtlicher oder doch fast sämtlicher Kolonnen in Abschriften verbreitet worden sind.

Zur richtigen Würdigung der Hexapla ist es von Wichtigkeit, sich der Voraussetzungen bewußt zu bleiben, auf welchen Origenes fußte. Er wollte zeigen, wie die kirchlich rezipierte Septuaginta sich zu dem von den Juden oder den Hebraïsten gebrauchten hebräischen Texte stelle, was die Septuaginta mehr und was sie weniger enthalte als der hebräische Text. Indem er jedoch diese zunächst nur statistische Aufgabe in so umfassender Weise löste, schuf er zugleich ein Hilfsmittel für die gelehrte Exegese überhaupt von geradezu unschätzbarem Werte. Aber direkt textkritische Ziele hat er nicht verfolgt. Den ursprünglichen Wortlaut der Septuaginta zu ermitteln, zwischen Varianten eine Wahl zu treffen, spätere Zusätze auszuscheiden, lag nicht in seiner Absicht, und noch weniger hat er daran gedacht, den Wert und die Brauchbarkeit der Septuaginta festzustellen, an der Hand des hebräischen Textes ihre Treue und Zuverlässigkeit zu bemessen oder auch nur durch Vergleichung der andern Übersetzungen die Schwierigkeiten ihres Wortlautes aufzuheben¹. In Übereinstimmung mit vielen Zeitgenossen hielt auch Origenes den Text der Septuaginta für ein Werk göttlicher Eingebung (vgl. Comm. in Ct 1, bei Migne, PP. Gr. 13, 93), ein Werk, welches im Laufe der Zeit Entstellungen erfahren haben mochte, in seiner ursprünglichen Gestalt aber irgendwelcher Verbesserung nicht fähig war. Ist eine Übersetzung inspiriert, so muß ihr Wortlaut inspiriert sein. In den Dunkelheiten und Solözismen des Septuagintatextes hat daher Origenes Hinweise auf besondere Mysterien erblickt (vgl. Sel. in Hos., bei Migne 13, 825); bei Abweichungen vom Hebräischen hat er der Septuaginta den Vorzug gegeben und die Juden der Fälschung des hebräischen Textes beschuldigt (vgl. Hom. in Gn 3, 5, bei Migne 12, 179); wo die Zitate des Neuen Testaments nicht mit der Septuaginta übereinstimmten, hat er lieber ein Verderbnis des neutestamentlichen Textes annehmen als der Septuaginta einen Fehler aufbürden wollen (vgl. Hom. in Is 2, 1, bei Migne 13, 225).

Eine gewisse Kenntnis des Hebräischen darf Origenes nicht abgesprochen werden (s. Eus., Hist. eel. 6, 16, 1; Hier., De vir. ill. 54; Ep. 39, 1). Doch ist dieselbe stets auf ein sehr bescheidenes Maß beschränkt geblieben. Den sprechenden Beweis liefern seine

¹ Die Bemerkungen über Zweck und Aufgabe der Hexapla bei P. Wendland, Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche (Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. 1, 1900, 272 ff), werden sich mit den Quellenaussagen nicht in Einklang bringen lassen. Vgl. oben S. 25.

eigenen Äußerungen: „ut aiunt qui Hebraea nomina interpretantur“ (Hom. in Gn 12, 4. bei Migne 12, 227); „aiunt ergo qui Hebraicas literas legunt“ (Hom. in Nm 14, 1, bei Migne 12, 677) usw. Er stützt sich fort und fort auf fremde Autoritäten. Kein Zweifel also, daß er auch für die Vergleichung der Septuaginta mit dem Urtexte in der Hexapla auf fremde Hilfe angewiesen war. Die wortgetreue Übersetzung des Aquila hat er dem Urtexte an die Seite gestellt, und dieser Übersetzung dürfte er in erster Linie sein Wissen um den Urtext entnommen haben. Weitere Dienste hat wohl bald dieser, bald jener *Ἐβραῖος* geleistet.

Eine Sammlung von Hexapla-Fragmenten lieferte zuerst P. Morinus in den Noten der Sixtinischen Septuaginta-Ausgabe, Rom 1587. Weitans die wichtigste unter allen älteren Sammlungen ist diejenige B. de Montfaucons: Hexaplorum Origenis quae supersunt, Paris 1713, 2 voll., 2^o. Die Sammlungen von C. Fr. Bahrtdt, Leipzig 1769, in 2 Oktavbänden, und von P. L. B. Drach, bei Migne, PP. Gr. 15—16, sind im wesentlichen Abdrücke der Ausgabe de Montfaucons. Überboten aber ward de Montfaucons Leistung durch Fr. Field: Origenis Hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, Oxonii 1867 ad 1875, 2 voll., 4^o. Kleine Nachträge zu dieser Sammlung finden sich bei J. B. Pitra, *Analecta sacra* 3, Paris 1883, 551—578: „Origenis in Hexapla excursus“; bei E. Klostermann, *Analekta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig 1894, 50—74 (Klostermann weist auf schwache Seiten der Field'schen Sammlung hin).

G. Morin hat seiner Edition der „*Commentarioli in psalmos*“ des hl. Hieronymus (*Anecdota Maredsolana* 3, 1, Mareds. 1895, 105—108) einen eigenen „*index lectionum quae ex Hexaplis ab Hieronymo proferuntur*“ beigegeben. Ausführlicher ist H. B. Swete im *Expositor*, June 1895, 424—434, auf diese Notizen eingegangen. Über die Palimpsest-Handschrift der Ambrosiana, deren unterer Text Stücke eines Prachtpsalters aus dem 10. Jahrhundert enthält, s. G. Mercati, *D'un palimpsesto Ambrosiano contenente i Salmi Esapli e di un' antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia a Salterio*: *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino* 31, 1895/1896, 655—676; auch separat erschienen unter dem Titel: *Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli*, Torino 1896, 8^o. Es erübrigen aus dem Prachtpsalter folgende Texte: Ps 17 (im Hebr. 18), 26—48; 27 (28), 6—9; 28 (29), 1—3; 29 (30) ganz; 30 (31), 1—10 20—25; 31 (32), 6—11; 34 (35), 1—2 13—28; 35 (36), 1—5; 45 (46) ganz; 48 (49), 1—6 11—15; 88 (89), 26—53; alles dies in fünffacher Form: hebräisch in griechischer Schrift, Aquila, Symmachus, Septuaginta, Quinta, nebst Varianten in einer sechsten Spalte, Varianten, welche jedenfalls Sonderlesarten jener nicht nummerierten Begleiterin der Quinta bei Eus., *Hist. eccl.* 6, 16, 2, darstellen. Die Veröffentlichung der Texte steht noch aus. Als Probe publizierte A. M. Ceriani Psalm 45 (46), 1—4 in sechs Spalten: *Frammenti esaplari palinsesti dei Salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati etc.*: *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, Ser. II, 29, 1896, 406—408; auch separat erschienen, Milano 1896, 8^o. In seinen *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (*Studi e Testi* 5), Roma 1901, veröffentlichte Mercati mehrere Aufsätze, welche als Vorarbeiten zu der langersehnten Ausgabe seines Mailänder Fundes zu betrachten sind: I. *Una congettura sopra il libro del Giusto* (1—7); II. *Sul testo ebraico del Salmo 140 (141)* (8—16); III. *Sul canone biblico*

di S. Epifanio (17—27); IV. D'alcuni frammenti esaplari sulla 5. e 6. edizione greca della Bibbia (28—46); V. Sul testo e sul senso di Eusebio Hist. eccl. 6, 16 (47—60). In dem vierten dieser Aufsätze werden einige wenige Zeilen, welche sich in mehreren Handschriften an die unter den Werken Theodorets von Cyrus stehende Übersicht über die griechischen Übersetzungen der Psalmen als Nachtrag anschließen und *Περὶ τῆς ε' καὶ σ' ἐκδόσεως ᾠμῶν* betitelt sind (bei Migne, PP. Gr. 84, 29), aus inneren und äußeren Gründen für die Hexapla reklamiert. Ein weiteres Fragment der Hexapla bei C. Taylor, Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection, including a fragment of the twenty-second Psalm accorder to Origen's Hexapla, Cambridge 1900, 2^a, 1—50. In dem hier besprochenen hebräisch-griechischen Palimpseste sind verschiedene Verse des Psalmes 21 (im Hebr. 22) in vierfacher Form erhalten: hebräisch in griechischer Schrift. Aquila, Symmachus, Septuaginta. Der Palimpsest gehört zu den reichen Schätzen, welche jahrhundertlang in der Genisa (Rumpelkammer) der alten Synagoge zu Kairo geruht haben, bis sie 1896—1897 dank den Bemühungen Schechters nach England kamen. E. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, glaubt in Handschriften der (größeren) Oktateuchkatene des Sophisten Prokopius von Gaza den Oktateuchtext der fünften Kolumne der Hexapla nachweisen zu können.

Was die syrische Übersetzung der fünften Kolumne der Hexapla oder des hexaplarischen Septuagintatextes von Paul von Tella angeht, so hat sich die zweite Hälfte derselben (Psalmen, Job, Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Weisheit, Jesu Sirach und sämtliche Propheten) in einer berühmten Handschrift der Ambrosiana erhalten, welche durch A. M. Ceriani in photolithographischer Nachbildung veröffentlicht worden ist: *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibliothecae Ambrosianae 7. Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus curante et adnotante A. M. Ceriani, Mediolani 1874, 2^o*. Die durch andere Handschriften überlieferten Fragmente dieser Übersetzung (Stücke von Genesis, Exodus, Numeri, Richter, 3 und 4 Könige) hat P. de Lagarde in mustergültiger Weise gesammelt: *Bibliothecae Syriacae a P. de Lagarde collectae quae ad philologiam sacram pertinent, Goettingae 1892, 4^o, 1—256*. Vgl. über die Übersetzung Pauls von Tella Nestle in der Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche³ 3, Leipzig 1897, 175 f und 23. Zu den Literaturangaben Nestles ist nachzutragen: G. Kerber, Syro-hexaplarische Fragmente zu den beiden Samuelbüchern, aus Bar-Hebräus gesammelt: *Zeitschr. f. die alttestamentl. Wissenschaft 18, 1898, 177—196*.

Über die Hexapla handeln die Einleitungswerke in das Alte Testament, z. B. W. Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament, Paderborn 1906, 142—147. Mehr bieten C. Taylor, *Hexapla: A Dictionary of Christian Biography 3*, London 1882, 14—23; H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek, 2. ed.*, Cambridge 1902, 59—76. Vgl. aber auch Redepenning, *Origenes 2*, 1846, 156—181. L. Méchineau, *La critique biblique au troisieme siècle (I. Les Hexaples d'Origène. II. Les recensions d'Origène, de S. Lucien, d'Hésychius et nos textes grecs actuels): Etudes relig., philos., hist. et littér. 1891, oct., 202—228; 1892, mars, 424—453*. Nestle, *Zur Hexapla des Origenes: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 38, 1895, 231—238* (der Bericht Preuschens über die Hexapla bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit. 1, 340 ff.*, hat die Kritik Nestles herausgefordert). H. H. Howorth, *The Hexapla and Tetrapla of Origen, and the light they throw on the books of Esdras A and B: Proceedings of the Sec. of Bibl. Archaeol. 24, 1902, 147—172*.

Über die Bibelzitate in anderweitigen Schriften des Origenes s. P. Koetschau, Bibelzitate bei Origenes: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 43, 1900, 321—377. E. Preuschen, Bibelzitate bei Origenes: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 4, 1903, 67—74. E. Klostermann in den Götting. Gel. Anzeigen 1904, 267—269. Über die Zitate aus dem Alten Testamente im besondern s. A. Rahlfs, Septuagintastudien I, Göttingen 1904, 47—87: „Origenes' Zitate aus den Königsbüchern“. L. Lütkeemann, De Prophetarum minorum locis ab Origene laudatis (Diss. inaug.), Lipsiae 1911, 8°. Über die Zitate aus dem Neuen Testamente s. weiter unten.

Mit Unrecht haben manche frühere Forscher, bis hinab auf Hug, behauptet, Origenes habe auch eine Revision oder Rezension des Textes des Neuen Testaments unternommen. Die „*exemplaria Adamantii*“, welche Hieronymus (Comm. in Mt ad 24, 36; Comm. in Gal ad 3, 1) als Autoritäten anführt, nach dem Zusammenhange Handschriften des Neuen Testaments, sind die von Origenes gebrauchten Handschriften oder Kopien derselben. Freilich hat Origenes auch über die Verwirrung und Unsicherheit des Textes des Neuen Testaments Klage geführt (vgl. Comm. in Mt 15, 14); aber die Rücksichten, welche ihn beim Alten Testamente zum Eingreifen veranlaßten, fanden auf das Neue Testament keine Anwendung, und textkritisches Interesse lag ihm, wie gesagt, fern. Eine gelegentliche Mitteilung über seine Rezension des Textes des Alten Testaments beschließt er mit den Worten: „*In exemplaribus autem Novi Testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi*“ (Comm. in Mt 15, 14, in der alten lateinischen Übersetzung). Auf Genauigkeit seiner Zitate pflegt er beim Neuen wie beim Alten Testamente sehr wenig Fleiß zu verwenden, und da, wo er den Widerstreit neutestamentlicher Lesarten zu schlichten versucht, läßt er sich, wie Lagrange an einzelnen Beispielen nachwies, auch durch das Bedürfnis, zu allegorisieren, leiten und bestimmen.

Nach seinem Tode jedoch ist allerdings nicht bloß die hexaplarische Rezension der Septuaginta, sondern auch ein „Origenes-Text“ des Neuen Testaments verbreitet worden. Der Ruhm des Exegeten schien auch die Vortrefflichkeit des von ihm benutzten und erklärten Textes zu verbürgen. Pamphilus und Eusebius schon haben Abschriften des Neuen Testaments besorgt oder besorgen lassen, welche auf die Handexemplare des Origenes zurückgingen oder auch an die exegetischen Schriften des Origenes anknüpften, und noch nach Jahrhunderten hat ihr Vorgang Nachahmung gefunden. Einen besonders interessanten Beleg bietet die vorhin bereits genannte Athos-Handschrift aus dem 10. bzw. 6. Jahrhundert (Abs. 1). Der Text der paulinischen Briefe, welcher den Schluß der Handschrift bildet, ist nach einer Vorbemerkung des Schreibers des 10. Jahrhunderts einer sehr alten Vorlage entnommen, welche ihrerseits aus den Kommentaren und Homilien des Origenes über die paulinischen Briefe ge-

schöpft war, jedenfalls so, daß die diesen exegetischen Schriften einverleibten Abschnitte des Textes zu einem fortlaufenden Texte zusammengestellt wurden. Insoweit, fügt der Schreiber bei, die Werke des Origenes ihm zugänglich gewesen, habe er dieselben von neuem nachgesehen und die Übereinstimmung seiner Vorlage mit den Zitaten des Origenes durchweg bestätigt gefunden. Den Römerbrief habe er nicht aus seiner Vorlage, sondern direkt aus dem Kommentare des Origenes über diesen Brief abgeschrieben¹.

Redepenning (Origenes 2, 1846, 182—188) bekämpfte die Hypothese, daß Origenes eine eigene Rezension des Textes des Neuen Testaments veranstaltet habe. Ebenso Hundhausen in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2², Freiburg i. B. 1883, 700, mit besonderer Bezugnahme auf J. L. Hug, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments¹, Stuttgart 1847, 1, 171 ff, welcher die Hypothese am angelegentlichsten verfochten hatte. Im Sinne Hugs äußerte sich übrigens, wenigstens nur vermutungsweise, auch noch C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testaments 2, Leipzig 1902, 763 f. — Über die Stellungnahme des Origenes zu Schwankungen des neutestamentl. Textes vgl. M. J. Lagrange, Origène, la critique textuelle et la tradition topographique: Revue Biblique 4, 1895, 501—524; 5, 1896, 87—92. Über seine Evangeliensitate handelt E. Hautsch, Die Evangeliensitate des Origenes: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 34, 2a, Leipzig 1909. — Über die Frage, inwieweit der „Origenes-Text“ die erhaltenen Handschriften des Neuen Testaments beeinflusst hat und aus diesen Handschriften noch wiederhergestellt werden kann, vgl. P. Martin, Origène et la critique textuelle du Nouveau Testament: Revue des questions historiques 37, 1885, 5—62; auch separat erschienen, Paris 1885, 8^o. W. Bousset (Textkritische Studien zum Neuen Testament, Leipzig 1894, 45—73: „Der Codex Pamphili“) hat eine Gruppe unserer Handschriften des Neuen Testaments auf einen Codex zurückführen wollen, welcher eine von Pamphilus hergestellte Textrezension enthalten und mit dem Texte des Origenes sich nahe berührt habe. Frhr v. d. Goltz (Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 16—35: „Der textkritische Charakter der Handschrift“) glaubte auch den cod. Athous Laur. 184, saec. X, und seine Vorlage mit der von Bousset wiedererkannten Pamphilus-Gruppe in Verbindung bringen zu dürfen. Von irgendwelchen abgeklärten Forschungsergebnissen kann indessen vorläufig noch nicht die Rede sein. Vgl. etwa die Rezensionen der Schrift von Frhr v. d. Goltz in den Gött. Gel. Anzeigen 1899, 665—680, von P. Corssen, und in der Theol. Literaturzeitung 1900, 609—613, von W. Bousset. Die Vermutung Harnacks, der Apokalypsetext einer Handschrift des Meteoronklosters, saec. X, sei der von Origenes gebrauchte Apokalypsetext (Diobouniotis und Harnack, Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, Leipzig 1911, 67 ff), gründet sich auf die Voraussetzung, daß die dem Apokalypsetexte dieser Handschrift eingefügten Scholien ein Originalwerk des alexandrinischen Exegeten darstellen. Diese Voraussetzung aber wird sich sogleich, Abs. 4, als unzuverlässig erweisen.

4. Biblisch-exegetische Arbeiten. a) Scholien. — Die biblisch-exegetischen Arbeiten des Origenes zerfallen ihrer Form und

¹ Frhr v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 7 ff.

Anlage nach in drei Gruppen: Scholien, Homilien und Kommentare. Die Scholien, *σχόλια*, sind kurze Bemerkungen zu einzelnen Wörtern oder Sätzen des Textes. Die Homilien, *ὁμιλῖαι*, sind gottesdienstliche Vorträge über kleinere Textabschnitte, mögen sie nun von dem Vortragenden selbst aufgezeichnet oder von den Zuhörern nachgeschrieben, von Origenes selbst ediert oder ohne sein Wissen der Öffentlichkeit übergeben worden sein. Die Kommentare, in Bände abgeteilt und deshalb *τόμοι* genannt¹, sind fortlaufende und meist sehr umfangreiche Anslegungen ganzer Bücher, welche im Gegensatze zu der mehr populären Haltung der Homilien sich gerne philosophisch-theologische Exkurse gestatten, um Fortgeschritteneren und Einsichtigeren tiefere Wahrheiten zu entschleiern.

„Scias“, schreibt Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Homilien des Origenes über Jeremias und Ezechiel², „Origenis opuscula in omnem scripturam esse triplicia: primum eius opus excerpta, quae graece *σχόλια* nuncupantur . . . secundum homileticum genus . . . tertium quod ipse inscripsit *τόμοις*. nos volumina possumus nuncupare.“ Nicht weniger deutlich unterscheidet Hieronymus an manchen andern Stellen eine dreifache Bearbeitungsweise des biblischen Textes durch Origenes, alttestamentlicher Bücher sowohl wie neutestamentlicher. Die Schriften über die Psalmen nennt Hieronymus „enchiridion, tomi, homiliae“³; das „enchiridion“, welches aus „strictis et necessariis interpretationibus“ bestand, entspricht den sonstigen *σχόλια* oder „excerpta“. Zum Propheten Isaias gab es „volumina, homiliae et *συμειώσεις*“ quas nos excerpta possumus appellare“⁴; *συμειώσεις*. Noten, muß, wie auch aus der Übersetzung „excerpta“ hervorgeht, im wesentlichen gleichbedeutend sein mit *σχόλια*. Die Arbeiten über das Matthäusevangelium waren „volumina, homiliae commaticumque interpretationis genus“⁵; die „Auslegung in Form von Anmerkungen“ war die eigentümliche Aufgabe der Scholien. Zum Galaterbriefe lagen „volumina, tractatus et excerpta“ vor⁶; „tractatus“ ist ein Synonymum von „homilia“.

In seinem früher erwähnten Verzeichnisse der Schriften des Origenes (Ep. 33, 4) führt Hieronymus folgende Scholienwerke auf⁷: „In Exodum excerpta“, „In Leviticum excerpta“, „In Isaiam ex-

¹ *Τόμος*, im Unterschiede von *τετράχος*, stellt den Band stets als Teil eines größeren Ganzen hin.

² Vallarsi, S. Hier. opp.² 5, 741 f.

³ Hier., Commentarioli in psalmos prol., bei Morin, Anecdota Maredsolana 3, 1, 1895, 1—2.

⁴ Hier., Comm. in Is prol., bei Vallarsi 4, 5 f.

⁵ Hier., Comm. in Mt prol., bei Vallarsi 7, 7 f.

⁶ Hier., Comm. in Gal prol., bei Vallarsi 7, 369 f.

⁷ Ich zitiere nach Hilbergs Ausgabe der Briefe des hl. Hieronymus, pars I, Vindob. 1910, 255 ff.

cerpta“, „Excerpta in psalmos a primo usque ad quintum decimum“, „In Ecclesiasten excerpta“, „In partes quasdam Iohannis excerptorum liber unus“, „Excerpta in totum psalterium“. Die „Excerpta in Isaiam“ decken sich ohne Zweifel mit den soeben genannten „*συμειώσεις* in Isaiam“, und die „Excerpta in totum psalterium“ werden nichts anderes sein als das soeben genannte „Enchiridion in psalmos“, welches sich gleichfalls über das ganze Psalterium erstreckte¹. Die „Excerpta in psalmos a primo usque ad quintum decimum“ sind wohl ein kleiner Essay aus früherer Zeit gewesen, zu vergleichen etwa mit den „Excerpta in partes quasdam Iohannis“. Jedenfalls ist das Verzeichnis unvollständig. Zunächst fehlen schon die, wie wir soeben sahen, von Hieronymus selbst bezeugten Scholien oder Exzerpte zum Matthäusevangelium und zum Galaterbriefe. Rufinus sodann hat auch Scholien, „excerpta“, zum Buche Numeri gekannt und dieselben wenigstens teilweise in seine Übersetzung der Homilien zum Buche Numeri aufgenommen². Endlich zitiert ein Bibelkritiker des 10. Jahrhunderts eine Bemerkung des Origenes zu Gn 5, 24 mit den Worten: *ἐν τοῖς εἰς τὴν γένεσιν σχολίοις ὁ ὦντος ἀποτέλλεξε ἑξήσιν*³. Es hat also auch Scholien zur Genesis gegeben.

In der ursprünglichen Gestalt ist keines dieser Scholienwerke erhalten geblieben, und die etwa noch vorhandenen Fragmente bedürfen erst der Identifizierung. Die „Philocalia Origenis“ (c. 27 ed. Robinson) hat fünf Bruchstücke der Erläuterungsschriften zum Buche Exodus aufbewahrt (der Text auch bei Migne, PP. Gr. 12, 263—282), und das dritte dieser Stücke ist überschrieben: *καὶ πάλιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ ἐν ταῖς ἀποταῖς εἰς τὴν ἔξοδον συμμειώσεσιν*. Hier liegen allem Anscheine nach Reste der Scholien zum Buche Exodus vor. Die *συμμειώσεις εἰς τὴν ἔξοδον* müssen identisch sein mit den von Hieronymus verzeichneten „Excerpta in Exodum“⁴. Außerdem mögen die Erklärungen,

¹ Dasselbe heißt bei Hieronymus (Commentarioli in psalmos prolog.) schlechtweg „Origenis psalterium, quod Enchiridion ille vocabat“. Batiffol (L'Enchiridion d'Origène: Revue Biblique 7, 1898, 205 ff) wollte das Enchiridion von den „Excerpta in totum psalterium“ unterschieden und die letzteren mit dem von Hieronymus (ebd.) erwähnten „opus latissimum“ zu den Psalmen identifiziert wissen. Batiffol hatte zu flüchtig gelesen. Hieronymus schreibt nicht, wie Batiffol zitiert, in alio opere latissimo disputavit, sondern: in alio opere latissime disputavit, und zu den Worten „in alio opere“ hat schon der Herausgeber der „Commentarioli in psalmos“, Morin, bemerkt: „i. e. in tomis seu prolixis commentariis“.

² Ruf., Interpr. hom. Orig. in Num. prolog. bei Migne, PP. Gr. 12, 585 f.

³ Siehe Frhr v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts. Leipzig 1899, 87 f 98. Zu dem Texte des Scholiens, S. 87, vgl. die Berichtigung des Herausgebers in der Theol. Literaturzeitung 1900, 613.

⁴ Statt *ἐν ἄλλῳ τόπῳ* in der Aufschrift des dritten Stückes (bei Robinson, The Philocalia of Origen, Cambridge 1893, 252) las man früher *ἐν ἄλλῳ τόμῳ*, und auf Grund dieser Lesart pflegte man das Wort *συμμειώσεις* in einem weiteren Sinne zu nehmen und von einem Kommentare zum Buche Exodus zu verstehen (so auch noch

welche in Katenen und sonstigen Sammelwerken unter des Origenes Namen eingeführt werden, auch noch manche Überbleibsel der Scholienwerke in sich bergen. Es ist bereits eine große Fülle solcher Katenenfragmente, zum Alten wie zum Neuen Testamente, zu Tage gefördert worden: die schwierige und verwickelte Aufgabe einer kritischen Sichtung des Materials muß jedoch, von vereinzelt Ausnahmefällen abgesehen, noch erst in Angriff genommen werden. Fürs erste gilt es, die echten Körner von der unechten Spreu zu sondern, und fürs zweite, das Echte nach Möglichkeit auf seine jedesmalige Quelle zurückzuführen bzw. zu ermitteln, ob es den Scholien oder den Homilien oder den Kommentaren oder auch anderweitigen Schriften entstammt.

Der „Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis“, welchen Diobonniotis und Harnack 1911 veröffentlichten, mußte nach dem Gesagten um so mehr überraschen, als von Scholien des Origenes zur Apokalypse bisher überhaupt nichts bekannt war. In einer Handschrift des Meteoronklosters, saec. X, fand Diobonniotis einen verstümmelten Text der Apokalypse (1, 1 bis 14, 5) mit eingelegten anonymen Scholien (*ἐρμηνεῖαι*), welche letztere zu Anfang (Apc 1—5) ziemlich dicht einander folgen, während sie im weiteren Verlaufe immer seltener werden, im ganzen 40 an der Zahl. Auch der Entdecker selbst schon glaubte diese Scholien dem 3. Jahrhundert zuzurechnen zu dürfen und war geneigt, den Verfasser in Hippolytus von Rom zu suchen, während Harnack mit Sicherheit Origenes als den Eigentümer bezeichnen zu können meinte. Daß Origenes eine Erklärung der Apokalypse wenigstens habe schreiben wollen, erhelle aus der Bemerkung, die er gelegentlich eines Zitates aus Apc 12, 3 f. fallen lasse: „Exponetur autem tempore suo in Revelatione Iohannis“ (Com. in Mt serm. 49). Daß aber Origenes die vorliegenden Scholien geschrieben habe, verbürge eine Notiz hinter Scholion 24 (zu Apc 3, 21), in welcher ein späterer Leser dem Verfasser der Scholien seine Anerkennung und Bewunderung bezeuge in so ausschweifenden Wendungen, wie sie nur in den Mund eines enthusiastischen Origenesverehrsers des 3. Jahrhunderts paßten. Dazu komme endlich, daß die Scholien insgesamt nicht bloß hohe Altertümlichkeit zur Schau tragen, sondern in ihrer Lehranschauung, ihrer exegetischen Methode und

Westcott im Dict. of Christian Biography 4, 105; Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 346 f. Ist hingegen mit Robinson ἐν ἄλλῳ τόπῳ zu lesen, so besteht kein Anlaß mehr, von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes *σημειώσεις* abzugehen, und überdies ist es höchst zweifelhaft, ob Origenes einen Kommentar zum Buche Exodus geschrieben hat (s. Abs. 6). Näheres bei Turner in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. usf. 12, 1911, 231 ff. Turner wird im Rechte sein, wenn er das erste der fünf Bruchstücke den Exodus-Homilien, die vier folgenden den Exodus-Scholien zuweist.

ihrem Sprachschatz fort und fort an Origenes erinnerten. Diese letztere Beobachtung trifft wenigstens bei einzelnen Scholien zu, und sie macht es immerhin wahrscheinlich, daß origenistisches Gut in den Scholien steckt. Die andern Argumente sind verfehlt. Die Notiz hinter Scholion 24 ist, richtig interpretiert, nicht ein Lobeshymnus auf Origenes, sondern ein Scholion (zu Apc 3, 22) wie alle andern Scholien, weshalb sie in der Ausgabe als Scholion 25 zu zählen gewesen wäre¹. Die angezogene Bemerkung des Origenes jedoch kündigt allerdings eine Erklärung der Apokalypse an, aber nicht eine Erklärung in Scholien, sondern eine Erklärung in einem Kommentare. Scholien des Origenes zur Apokalypse hat es, soviel wir wissen, nicht gegeben. Die vorliegenden Scholien sind eine Art Katene, deren Kompilator wahrscheinlich auch Origenesschriften, jedenfalls aber noch verschiedene andere Quellen benutzte. Die zwei letzten Scholien stammen, wie übrigens schon Harnack erkannte, aus Irenäus (Adv. haer. 5, 28, 2 bis 30, 2). Scholion 5 ist, wie Schermann sah, wörtlich aus Klemens von Alexandrien (Strom. 4, 25, 156 f) herübergenommen². Scholion 1 ist in wenig abweichender Fassung auch unter dem Namen Didymus des Blinden von Alexandrien überliefert³.

Eine Masse von Katenenfragmenten enthielt schon de la Rues Gesamtausgabe der Werke des Alexandriners unter dem Titel *Origenis selecta* (abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 12—13 an verschiedenen Stellen). Nachträge sammelten namentlich Gallandi und Kardinal Mai (bei Migne a. a. O. 17, 9—370: „Supplementum ad Origenis Exegetica“). Neuerdings, 1883—1884, hat Kardinal Pitra aus vatikanischen Katenen umfassende Fragmente zum Alten Testamente, Oktateuch, Job, Psalmen, Sprüchen, Propheten, unter des Origenes Namen herausgegeben in den *Analecta sacra* 2, 349—483; 3, 1—588. Vgl. zu diesen Fragmenten Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 460—463. Besonders reichlich fließen die Katenenfragmente zu den Psalmen. Unter der Aufschrift „Seniores Alexandrini“ hat Pitra (*Analecta sacra* 2, 335—345) Katenenfragmente zu den Psalmen zusammengestellt, in welchen Origenes von früheren Lehrern oder älteren Traditionen handelt. Vgl. Loofs a. a. O. 459. Eines dieser Fragmente, zu Ps 118 (im Hebr. 119), 1, welches von hebräischer Metrik spricht (*ὁ γὰρ παρ' Ἑβραίων στίχοι, ὡς ἕνεκεν τῆς ἑμμετροῦ εἰσιν: ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἢ ἐν τῷ δευτεροσομῶν ἠδὲ ἢ ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψάλλοι κτλ.*, *Analecta sacra* 2, 341), hat Berühmtheit erlangt. Vgl. über dasselbe E. Preuschen in der Zeitschr. f. die alttestamentl. Wissensch. 11, 1891, 316 f.; J. Ley ebd. 12, 1892, 212—217; Preuschen ebd. 13, 1893, 280. — Katenenfragmente zum Neuen Testamente finden sich namentlich bei J. A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 8 voll., Oxonii 1838—1844, 8^o. Publika-

¹ Das bewies schon J. A. Robinson, *Origen's Comments on the Apocalypse: The Journ. of Theol. Studies* 13, 1912, 295—297, gegen Diobouniotis und Harnack, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse* Johannes 54 f.

² Siehe Schermann in der Theol. Revue 1912, 29.

³ Siehe Fr. Zoepfl, *Didymi Alexandrini in Epistolas canonicas brevis enarratio* (Neutestamentl. Abhandlungen 4, 1), Münster i. W. 1914, Einleitung 34*.

tionen von Katenenfragmenten zu einzelnen biblischen Büchern sollen im Verlaufe noch betreffenden Ortes namhaft gemacht werden. Vgl. über die Katenenfragmente unter des Origenes Namen im allgemeinen Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 403—405; auch Harnack ebd. 1, 835—842.

Einen recht anschaulichen Beweis für den hohen Wert der Katenen zur Ergänzung der direkten Überlieferung lieferte jüngst wieder die neue Ausgabe der Homilien über Jeremias, des Kommentars über die Klagelieder und der Homilien über die Bücher der Könige von E. Klostermann, Leipzig 1901.

Über die Scholien zu den Psalmen s. etwa P. Batiffol, *L'Enchiridion d'Origène: Revue Biblique* 7, 1898, 265—269. Vgl. jedoch vorher S. 121, A. 1. — Über die Scholien zum Buche Exodus s. C. H. Turner, *What did Origen write on the Book of Exodus?* (*Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 12, 1911, 231—234.) — C. Diobounietis und A. Harnack, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis: Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 38, 3, Leipzig 1911. Vgl. zu dieser Edition Fr. Diekamp in der *Theol. Revue* 1912, 51—55. Eine neue, weit lesbarere Rezension der Scholien bei Turner, *The text of the newly discovered Scholia of Origen on the Apocalypse: The Journ. of Theol. Studies* 13, 1912, 386 to 397 (Scholion 1—27). Vgl. A. de Boysson, *Avons-nous un commentaire d'Origène sur l'Apocalypse?* (*Revue Biblique N. S.* 10, 1913, 555—567.)

5. Biblisch-exegetische Arbeiten. b) Homilien. — Zahlreiche biblische Bücher hat Origenes in Homilien bearbeitet, und von diesen Homilien ist auch mehr erhalten geblieben als von den Scholienwerken, das meiste freilich nur in lateinischer Übersetzung. Es handelt sich um Homilien in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes. Auf rhetorische Phrase wie auf Kanzelpathos verzichtend, spricht Origenes in dem Tone einer Unterhaltung zwischen Gesinnungsgenossen (*οἰκία*), nicht selten allerdings voll Wärme und Feuer. Er ist sich bewußt, an das Interesse seiner Zuhörer hohe Anforderungen stellen zu dürfen. Er geht auf die Differenzen der Textüberlieferung ein und berichtet über die bisherigen Auslegungsversuche. Gleichwohl aber pflegt seine eigene Auslegung sich in Typologie und Allegorese zu verlieren, während der geschichtliche Sinn fast völlig vernachlässigt wird.

Zur Charakteristik der Homilien des Origenes im allgemeinen s. Redepenning, *Origenes* 2, 212—261. Eine Inhaltsangabe der erhaltenen Homilien, mit Hervorhebung besonders bemerkenswerter Stellen, bei Westcott im *Dict. of Christian Biography* 4, 104—118. Ausgewählte Homilien in deutscher Übersetzung bei F. A. Winter, *Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte* (G. Leonhardi, *Die Predigt in der Kirche* 22), Leipzig 1893. Vgl. F. Barth, *Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes: Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen und Skizzen.* C. v. Orelli usw. gewidmet, Basel 1898, 8^o, 24—58.

Die Homilien, von denen wir Kunde besitzen, mögen nach der Reihenfolge der biblischen Bücher vorgeführt werden.

Was die Genesis angeht, so nennt das Verzeichnis des hl. Hieronymus (Ep. 33, 4) zu Eingang „Mistarum¹ homiliarum libros II“ und im weiteren Verlaufe „In Genesi homiliae XVII“. Daß auch die „mistae homiliae“, jedenfalls „Homilien über vermischte Texte“, sich mit Stellen der Genesis befaßten, darf, scheint es, aus der Stellung des Titels geschlossen werden, weil die Eingangsworte lauten: „Scripsit in Genesim libros XIII, mistarum homiliarum libros II, in Exodum excerpta“ usw. Die an späterer Stelle genannten siebzehn Homilien zur Genesis hat Rufinus ins Lateinische übersetzt und, wie er selbst erklärt², zugleich durch Einschaltungen erweitert (der Text bei Migne, PP. Gr. 12, 145—262). Dieselben verbreiten sich gleichfalls über vermischte oder ausgewählte Abschnitte der Genesis, und zwar in nachstehender Weise: 1) über Gn 1, die Erschaffung der Welt und des Menschen; 2) über Gn 6, 13—22, die Arche Noes; 3) über Gn 17, 1—14, das Beschneidungsgesetz; 4) über Gn 18, 1—21, die Erscheinung in Mambre; 5) über Gn 19, Lot und seine Töchter; 6) über Gn 20, Abraham bei Abimelech; 7) über Gn 21, die Geburt Isaaks und die Vertreibung Agars; 8) über Gn 22, 1—14, die Opferung Isaaks; 9) über Gn 22, 15—17, die erneute Verheißung an Abraham; 10) über Gn 24, die Brautwerbung um Rebekka; 11) über Gn 25, 1—11, Ketura, Abrahams Tod, Isaak am Brunnen der Schauung; 12) über Gn 25, 21 bis 26, 12, die Geburt Esaus und Jakobs, Isaak in Gerara; 13) über Gn 26, 14—22, die Brunnenstreitigkeiten; 14) über Gn 26, 23—31, Isaaks Bund mit Abimelech; 15) über Gn 45, 25—26, Rückkehr der Söhne Jakobs aus Ägypten; 16) über Gn 47, 20—21, Joseph und Pharao; 17) über Gn 49, Jakobs Segen über seine Söhne. Die letzte, siebzehnte Homilie ist nur unvollständig überliefert. Von der zweiten Homilie liegen außer der lateinischen Übersetzung auch griechische Fragmente vor (vgl. Migne 12, 161—168)³. Beizufügen ist noch, daß Hieronymus gelegentlich von einer ersten Genesis-Homilie des Origenes über Melchisedech redet (Ep. 72, ad Evang., c. 2: in fronte Geneseos primam homiliarum Origenis reperi scriptam de Melchisedec). Möglicherweise hat diese Homilie, welche sich unter den von Rufinus übersetzten Homilien nicht findet, an der Spitze der „mistae homiliae“ gestanden.

¹ So, „mistarum“, mit der Note „id est mixtarum“, schreibt Hilberg. So haben die meisten und die besten Handschriften. Andere Handschriften haben „istarum“ oder „locarum“ oder „localium“ oder „mysticarum“.

² Ruf., Interpret. comm. Origenis in Rom epil., bei Migne, PP. Gr. 14, 1293 f. Seiner Übersetzung des Kommentares des Origenes zum Römerbrief hat Rufinus ein kurzes, aber bemerkenswertes Nachwort über seine Origenes-Übersetzungen überhaupt beigegeben.

³ Über sonstige griechische Fragmente der Genesis-Homilien, außer den zwei Stücken bei Migne a. a. O., vgl. Eisenhofer, Prokopius von Gaza, Freiburg i. Br. 1897, 17 ff.

Zum Buche Exodus haben sich dreizehn Homilien in der Übersetzung oder erweiternden Paraphrase¹ Rufins erhalten (bei Migne 12, 297—396). Von der achten dieser Homilien erübrigen auch einige griechische Bruchstücke (vgl. ebd. 12, 353—354)². Wenn in dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus nicht dreizehn, sondern acht Homilien zu Exodus genannt werden, so beruht dies wohl nur auf einem Textverderbnisse. Die in Übersetzung vorliegenden Homilien behandeln folgende Themata: 1) Ex 1, 1—10, das Wachstum der Kinder Israels und der neue König; 2) Ex 1, 15 bis 2, 10, die Hebammen und die Errettung Moses'; 3) Ex 4, 10 bis 5, 23, die Berufung Moses', Moses und Aaron vor Pharao; 4) Ex 7—10, die Plagen Ägyptens; 5) Ex 12, 37 bis 14, 31, der Auszug aus Ägypten; 6) Ex 15, 1—21, Loblied Moses' und seiner Schwester; 7) Ex 15, 23 bis 16, 20, das bittere Wasser und das Manna; 8) Ex 20, 1—6, der Eingang des Dekalogs; 9) Ex 25, die Stiftshütte; 10) Ex 21, 22—25, das Vergeltungsgesetz; 11) Ex 17—18, das Wasser aus dem Felsen, der Sieg Israels über Amalek, Moses und Jethro; 12) Ex 34, 33—35, die Hülle auf dem Antlitz Moses'; 13) Ex 35, Gaben für die Stiftshütte. Im Unterschiede von den Genesis-Homilien sind also die Exodus-Homilien wenigstens teilweise nicht nach dem Fortgang des biblischen Textes geordnet, insofern die neunte Homilie Kap. 25, die zehnte Kap. 21, die elfte Kap. 17—18 betrifft. Vermutlich hat Rufinus, der Übersetzer, aus irgend einem Grunde die ursprüngliche Reihenfolge abgeändert. Hieronymus hat, wie wir noch hören werden, die Jeremias-Homilien „confuso ordine“ übersetzt.

Zum Buche Leviticus übergehend, sagt das Verzeichnis: „In Levitico homiliae XI.“ Die Zahlangabe muß wiederum verderbt sein, weil Rufinus sechzehn Homilien zum Buche Leviticus übersetzt hat (bei Migne 12, 405—574). Die besprochenen Texte sind: 1) Lv 1, Brandopfer; 2) Lv 4, Sündopfer; 3) Lv 5, Sündopfer und Schuldopfer; 4) Lv 6, weitere Opfergesetze; 5) Lv 6, 24 bis 7, 34, weitere Opfergesetze; 6) Lv 7, 35 bis 8, 13, die Weihe Aarons und seiner Söhne; 7) Lv 10—11, Bestimmungen über die Priester sowie über reine und unreine Tiere; 8) Lv 12—14, Reinigungsgesetze; 9) Lv 16, 1—17, der große Versöhnungstag; 10) Lv 16, das Fasten am Versöhnungstag und die beiden Böcke; 11) Lv 20, Strafbestimmungen; 12) Lv 21, 10 ff. der Hohepriester; 13) Lv 23—24, die Jahresfeste, der goldene Leuchter, die Schaubrote; 14) Lv 24, 10—16, der Gottes-

¹ Vgl. Ruf., *Interpr. comm. Orig. in Rom epil.*, bei Migne, PP. Gr. 14, 1293 f.

² Über weitere griechische Bruchstücke der Exodus-Homilien, außer den zwei kleinen Stellen bei Migne a. a. O., vgl. Eisenhofer, *Prokopius von Gaza* 28 ff. Den Exodus-Homilien gehört aber auch wohl das erste der fünf Zitate aus Bearbeitungen des Buches Exodus in der „*Philocalia Origenis*“ (Migne 12, 263—276) an: vgl. vorhin S. 121 A. 5.

lästerer; 15) Lv 25, Sabbatjahr und Jubeljahr; 16) Lv 26, 3—13, der Segen Gottes für Beobachtung der Gebote. Bei Übersetzung dieser Homilien ist Rufinus seiner eigenen Aussage zufolge¹ noch freier zu Werke gegangen als bei den Genesis- und Exodus-Homilien, indem er beflissen war, seine Vorlage zu ergänzen und abzurunden. Ein griechisches Fragment in der „Philocalia“ (c. 1, 30) entspricht dem Eingange der fünften lateinischen Homilie (Migne 12, 421 und 447). Von der achten Homilie sind mehrere Stücke griechisch erhalten (ebd. 12, 493; 17, 20—22). Klostermann hat „fast die ganze achte Homilie zum Leviticus“ in der Oktatench-Katene des Sophisten Prokopius von Gaza wiedergefunden².

Zum Buche Numeri verzeichnet Hieronymus 28 Homilien, und 28 Homilien zu diesem Buche sind auch von Rufinus übersetzt worden (Migne 12, 583—806): 1) Nm 1, 1—3, die Volkszählung; 2) Nm 2, 1—2, die Lagerordnung; 3) Nm 3, 11—13, die Erwählung der Leviten; 4) Nm 3, 39—43, die Zählung der Leviten; 5) Nm 4, 18 ff, die Dienste der Leviten; 6) Nm 11—12, die siebzig Ältesten und das äthiopische Weib Moses'; 7) Nm 12, noch einmal das äthiopische Weib Moses' und der Aussatz Mirjams; 8) Nm 13—14, die Kundschafter und das Murren des Volkes; 9) Nm 16—17, die Empörung des Kore, Dathan und Abiron und der blühende Stab Aarons; 10) Nm 18, 1 ff, Pflichten und Rechte der Priester; 11) Nm 18, 8 ff, die Erstlinge; 12) Nm 21, 16—24, das Brunnenlied und der Sieg über die Amorrhäer; 13) Nm 21—22, der Sieg über Og und Balaams Eselin; 14) Nm 22, wiederum Balaam; 15) Nm 23, 1—10, die erste Weissagung Balaams; 16) Nm 23, 11—24, die zweite Weissagung Balaams; 17) Nm 23, 27 bis 24, 9, die dritte Weissagung Balaams; 18) Nm 24, 10—19, die vierte Weissagung Balaams; 19) Nm 24, 20—24, die fünfte Weissagung Balaams; 20) Nm 25, der Götzendienst der Israeliten; 21) Nm 26, die zweite Volkszählung; 22) Nm 27, die Töchter Salphaads und die Berufung Josues; 23) Nm 28, Opfergesetze; 24) Nm 29—30, Gesetze über Opfer und Gelübde; 25) Nm 31, die Rache an den Madianiten; 26) Nm 31—32, die Gesamtzahl der Kinder Israels; 27) Nm 33, die Lagerstätten; 28) Nm 34, die Grenzen des Gelobten Landes. Ein kleines Stück der dreizehnten Homilie liegt auch griechisch vor (Migne 12, 675). Rufinus hat seiner Übersetzung der Numeri-Homilien laut der Vorrede auch die Numeri-Scholien des Origenes wenigstens teilweise einverleibt.

In dieser Vorrede zu den Numeri-Homilien äußert Rufinus die Absicht, die „oratiunculae in Deuteronomium“ gleichfalls zu

¹ Vgl. Ruf. a. a. O.

² Klostermann in den Texten und Untersuchungen usw. 12, 3 b, 1894, 12. Vgl. die Nachweise bei Eisenhofer, Prokopius von Gaza 35 ff.

übersetzen. Doch scheint er seinen Plan nicht mehr zur Ausführung gebracht zu haben. Jedenfalls ist, soviel bekannt, von einer Übersetzung der Deuteronomium-Homilien nichts erhalten geblieben. Einige Zeilen des griechischen Textes der siebten Homilie (ἐν τῇ ζ' ὁμιλίᾳ τῶν εἰς τὸ δευτερονόμιον) werden in einer Bibelhandschrift des 10. Jahrhunderts angeführt¹. Im ganzen sind der Homilien zum Deuteronomium nach dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus 13 gewesen.

Alle diese Homilien über den Pentateuch hat Origenes zu Cäsarea gehalten, aber nicht schriftlich ausgearbeitet. Nach extemporiertem Vortrag sind dieselben von Stenographen aufgenommen worden². Das Datum läßt sich nicht genauer fixieren. Die Homilien über die vier ersten Bücher, Genesis bis Numeri, mögen um 244 anzusetzen sein. Die Leviticus-Homilien sind, wie es scheint, älter als die etwa aus dem Jahre 244 stammenden Homilien über Jeremias (Hom. in Lv 8, 3). Die Homilien über das Deuteronomium hingegen dürften bedeutend früher fallen. In den wohl bald nach 233 entstandenen Homilien über Lukas wird bereits auf die Homilien über das Deuteronomium zurückverwiesen (Hom. in Lc 8, bei Migne 13, 1820).

Zum Buche Josue verzeichnet Hieronymus 26 Homilien, und ebensoviele hat Rufinus übersetzt (bei Migne 12, 823—948). Die Übersetzung soll das Original treu wiedergeben³, scheint aber doch von Zutaten nicht frei zu sein. Der Inhalt ist folgender: 1) Einleitung; 2) Jos 1, 1—9, die Berufung Josues; 3) Jos 1, 10 bis 2, 24, der Amtsantritt Josues und die Kundschafter in Jericho; 4) Jos 3, der Durchzug durch den Jordan; 5) Jos 4, 12 bis 5, 9, das Lager in Galgal und die Beschneidung; 6) Jos 5, 10—16, die Paschafeier in Galgal und die Vision Josues; 7) Jos 6, 7, die Eroberung Jerichos und die Verletzung des Banngelübdes durch Achan; 8) Jos 7—8, die Niederlage vor Hai und die Eroberung der Stadt; 9) Jos 8, 30 bis 9, 2, die Feier am Berge Ebal; 10) Jos 9, 3 ff, die List der Gabao-niten; 11) Jos 10, die Schlacht bei Gabaon; 12) Jos 10, die mystische Bedeutung der Kriege und Siege Josues; 13) Jos 10, 29 ff, die Eroberung Lebnas und anderer Städte; 14) Jos 11, 1—8, weitere Siege Josues; 15) Jos 11, 9—23, weitere Siege Josues; 16) Jos 13, 1 ff, die Verteilung des Landes; 17) Jos 13, 14, die Leviten ohne Landes- teil; 18) Jos 14, 6 ff, die Zuteilung Hebrons an Kaleb; 19) Jos 15, 1 ff, der Teil des Stammes Juda; 20) Jos 15, 13—19, Kaleb und seine Tochter; 21) Jos 15, 63, die unbesiegten Jebusäer; 22) Jos

¹ Siehe Frhr v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 51 f 98.

² Vgl. Ruf., Interpr. comm. Orig. in Rom epil., bei Migne 14, 1291 ff; Eus., Hist. eccl. 6, 36, 1.

³ Ruf. a. a. O., bei Migne 14, 1293 f. Vgl. indessen Klostermann in den Texten und Untersuchungen usw. 12, 3 b, 1891, 11 f.

16, 10, Ephraim und die Kanaaniten; 23) Jos 18, 8 ff, die Verlosung; 24) Jos 19, 49 ff (LXX), Ephraim und die Amorrhäer, Josues Erbbesitz; 25) Jos 21, 1—7, die Städte der Leviten; 26) Jos 21, 46 bis 22, 10 (LXX), die steinernen Messer und der Altar der transjordanischen Stämme. Ein Stück der 20. Homilie ist durch die „Philocalia“ (c. 12) griechisch überliefert (Migne 12, 917—922). Klostermann wies nach, daß Prokopius von Gaza in seiner Oktateuch-Katene die ersten vier und die letzten elf Homilien zu Josue benutzt hat, und zwar „in so gründlicher Weise, daß in einzelnen Fällen selbst die Textkritik Anregungen empfangen kam“¹. In der Vorrede seiner Übersetzung sagt Rufinus von diesen Josue-Homilien: „Ex tempore in ecclesia peroravit Adamantius senex.“ Der Redner verweist auf seine Homilien über Jeremias (Hom. in Jos 13, 3) und spricht von einer zur Zeit die Kirche schwer heimsuchenden Verfolgung (ebd. 9, 10). Die Homilien stammen deshalb wohl erst aus der Zeit der Verfolgung unter Decius (249—251).

Auch die neun Homilien über das Buch der Richter, welche in dem Verzeichnisse aufgeführt werden, hat Rufinus übersetzt (bei Migne 12, 951—990), und zwar ohne größere Zusätze oder Änderungen². Dieselben behandeln: 1) Richt 2, 7, Israel dient dem Herrn; 2) Richt 2, 8—15, Josues Tod, der Abfall Israels vom Herrn und die Strafe; 3) Richt 3, 9—16, die Richter Othoniel und Aod; 4) Richt 3, 31 bis 4, 3, Samgar, Jabin, Sisara; 5) Richt 4, 4 ff, Debbora und Barak; 6) Richt 5, das Siegeslied der Debbora; 7) Richt 6, 1 ff, Israel unter der Botmäßigkeit Madians; 8) Richt 6, 33 ff, Gedeon; 9) Richt 7, Gedeons Sieg. Diese Homilien mögen um 235 gehalten sein. Daß dieselben von Origenes selbst ediert wurden, erhellt aus einer Bemerkung des lateinisch erhaltenen Prologus in Ct (Migne 13, 78): „De his plenius in illis orationibus quas de libello Indicum edidimus disserta reperies.“

Eine neuere Ausgabe der erwähnten Übersetzungen Rufins gibt es nicht. Der Text derselben bei Migne, an den zitierten Stellen, ist aus der Origenes-Ausgabe von de la Rue, Paris 1733—1759, herübergenommen. Über sonstige ältere Editionen der Übersetzungen Rufins s. Schoenemann, Bibliotheca historico-literaria Patrum Latinorum 1. Lipsiae 1792, 623—626 (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 21, 37—39).

Was griechische Fragmente anlangt, so hat P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos. Berlin 1891, 114—124, auf die Benutzung exegetischer Schriften des Origenes in der Oktateuch-Katene des Sophisten Prokopius von Gaza aufmerksam gemacht und speziell die auf die Bücher Genesis und Exodus entfallenden Abschnitte der Katene mit Erfolg nach Origenes-Fragmenten durchsucht. Der Bahn Wendlands folgte E. Klostermann, Griechische Exzerpte aus Homilien des Origenes: Texte und Untersuchungen zur Gesch.

¹ Klostermann a. a. O. Vgl. Eisenhofer, Prokopius von Gaza 44 ff.

² Ruf., Interpr. comm. in Orig. in Rom epil., bei Migne 14, 1293 f.

der altchristl. Lit. 12. 3b, Leipzig 1894 (12 S.). Er nahm in den Erklärungen der Katene zum Buche Josue reiche Spuren der Josue-Homilien des Origenes wahr und konstatierte außerdem in dem Kommentare zum Buche Leviticus eine weitgehende Verwertung der achten Leviticus-Homilie des Origenes. L. Eisenhofer (Prokopius von Gaza. Eine literarhistorische Studie. Gekrönte Preisschrift, Freiburg i. Br. 1897, 10—47) hat dann die Katene ihrem ganzen Umfange nach quellenkritisch durchforscht.

Von Homilien über das Büchlein Ruth ist bei den alten Zeugen nicht die Rede. Dagegen nennt das Verzeichnis des hl. Hieronymus zwischen den Homilien zum Buche der Richter und den Homilien zum ersten Buche der Könige acht Homilien „De pascha“. Seiner Stellung wegen erscheint dieser Titel rätselhaft, und eine befriedigende Erklärung hat er noch nicht gefunden¹. Später werden wir Spuren einer chronographischen Schrift „De pascha“ antreffen (Abs. 13, b).

Der Homilien zum ersten Buche der Könige (1 Sam) zählt Hieronymus vier. Erhalten haben sich eine Homilie über 1 Kg 1—2 (de Helchana et Phenenna et Anna et Samuele, Heli et Ophni et Phinees) in einer lateinischen Übersetzung unbekannter Herkunft (Migne 12, 995—1012) und eine Homilie über 1 Kg 28 oder über die Hexe von Endor (περὶ τῆς ἐγγαστρομόθου) im griechischen Texte (ebd. 12, 1011—1028). Die letztere Homilie ist schon im Altertum viel genannt worden. Ihre Behauptung, nicht ein Gaukelbild, sondern Samuel selbst sei der Wahrsagerin erschienen, begegnete lebhaftem Widerspruche. Unter andern² hat Eustathius von Antiochien (gest. nach 330) in einer eigenen Abhandlung (ebd. 18, 613—674) die von Origenes verfochtene Realität der Erscheinung bekämpft, und er ist es, der die Homilie des Origenes vor dem Untergange rettete, indem er dieselbe ihrem vollen Wortlaute nach seiner Abhandlung voranstellte. Auffällig ist, daß Eustathius (c. 26) Worte des Origenes zitiert, welche in der Homilie des letzteren nicht vorkommen. Allatius, der erste Herausgeber der Homilie, glaubte das Zitat auf eine andere Schrift des Origenes über die Hexe von Endor zurückführen zu müssen. Die späteren Herausgeber hielten die Annahme einer andern Schrift für unnötig, indem sie den Text der Homilie für verderbt und lückenhaft erklärten³. Die Homilie verweist bereits (c. 6) auf die Homilien des Verfassers über Ps 21 und mag etwa um 244 gehalten worden sein. Homilien zu den drei weiteren Büchern der Könige kennt Hieronymus nicht. Dagegen erwähnt Kassiodor (Instit. 1, 2) eine

¹ Vgl. Klostermann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1897, 866.

² Die verloren gegangene Schrift des hl. Methodius von Olympos (gest. um 311) „De pythonissa“ war auch gegen Origenes gerichtet (Hier. De vir. ill. 83).

³ Auch der neueste Herausgeber, Klostermann (Origenes' Werke 3: Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901, 288), scheint die Frage in diesem letzteren Sinne beantwortet zu wollen.

Homilie zum zweiten Buche der Könige, und Origenes selbst gedenkt gelegentlich (Hom. in Ios 3, 4) einer Homilie zum dritten Buche der Könige, ohne allerdings erkennen zu lassen, ob diese Homilie, welche über 3 Kg 3, die zwei Buhlerinnen, handelte, schriftlich vorlag. Aus Katenen hat Klostermann Origenes-Fragmente gesammelt, welche sich über alle vier Bücher der Könige erstrecken, deren Zugehörigkeit aber freilich vielfach zweifelhaft bleibt.

Die griechische Homilie über 1 Kg 28 ist in Verbindung mit der Gegenschrift des hl. Eustathius von Antiochien durch eine Reihe von Handschriften überliefert, unter denen jedoch nur eine einzige, cod. Monac. 331, saec. X, selbständige Bedeutung beanspruchen zu dürfen scheint. Die erste Ausgabe beider Schriften veranstaltete L. Allatius, S. P. X. Eustathii archiepiscopi etc. in Hexahemeron commentarius ac de Engastrimytho dissertatio adversus Origenem. Item Origenis de eadem Engastrimytho etc., Lugduni 1629, 4°. Auf Grund des cod. Monac. 331 wurden beide Schriften in wesentlich berichtigter Gestalt von neuem herausgegeben durch A. Jahn in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 2, 4, Leipzig 1886. Die neueste und zuverlässigste Ausgabe der Origenes-Homilie, ohne die Gegenschrift des Eustathius, lieferte E. Klostermann, Origenes' Werke 3: Jeremiahomilien, Klage-liederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher, Leipzig 1901, 283—294. Einen Abdruck dieser Ausgabe in Verbindung mit der Gegenschrift des Eustathius und dem (gleichfalls gegen die These des Origenes sich aussprechenden) Briefe Gregors von Nyssa „De pythonissa“ gab Klostermann in „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen“, Nr 83, Bonn 1912. Vgl. zu der Origenes-Homilie E. Bouvy, Une homélie d'Origène: Revue Augustinienne 1, 1902, 84—96. Die Homilie ist auch insofern interessant, als ihr Text noch greifbare Spuren des Griffels des Stenographen aufweist; s. oben S. 31 f. — Außer dieser Homilie bietet Klostermann (Origenes' Werke 3, 295—304) zu den vier Büchern der Könige noch Fragmente aus einer Katene über diese Bücher, welche auch früher schon gedruckt worden waren (295—303), und ein Fragment aus einer Katene über das Hohe Lied, welches hier zum erstenmal gedruckt ward (304). Dagegen fehlt bei Klostermann die lateinische Homilie über 1 Kg 1—2, weil die nur lateinisch überlieferten exegetischen Schriften des Origenes in den „Griechischen christlichen Schriftstellern“ in Verbindung miteinander erscheinen sollen (s. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1901, 340).

Kassiodor bezeugt auch eine Homilie zum zweiten Buche der Paralipomena (Institut. 1, 2) und je eine Homilie zu den zwei Büchern Esdras (ebd. 1, 6); die beiden letzteren Homilien seien von seinem Freunde Bellator ins Lateinische übersetzt worden. Sonst ist über diese drei Homilien nichts bekannt. An der Echtheit derselben wird jedoch nicht zu zweifeln sein.

Zum Buche Job führt das Verzeichnis 22 Homilien auf, und an anderer Stelle berichtet Hieronymus, Hilarius von Poitiers habe des Origenes Erklärung des Buches Job übersetzt oder bearbeitet¹. In

¹ Hier., Ep. 61, ad Vigil., 2; De vir. ill. 100; Adv. Ruf. 1, 2. Übrigens sind diese Angaben mit Vorsicht aufzunehmen. Vgl. Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 374 f.

den Homilien über Ezechiel (Hom. in Ez 6, 4, bei Migne 13, 712) nimmt Origenes selbst auf die Homilien über Job Bezug. Von den „Tractatus in Job“ des hl. Hilarius sind zwei kleine Fragmente übrig geblieben¹; Überbleibsel des griechischen Textes der Homilien des Origenes scheinen sich nur noch in Katenen zu finden (vgl. Abs. 4, zum Schluß).

Auch die Homilien über die Psalmen sind, abgesehen von Katenenfragmenten, welche hier, wie schon bemerkt, besonders reichlich fließen, fast sämtlich zu Grunde gegangen. Hieronymus zählt 120 Homilien über 63 Psalmen auf: 1 Homilie zu Ps 3; 1 zu Ps 4; 1 zu 8; 1 zu 12; 1 zu 13; 3 zu 15; 1 zu 16; 1 zu 18; 1 zu 22; 1 zu 23; 1 zu 24; 1 zu 25; 1 zu 26; 1 zu 27; 5 zu 36; 2 zu 37; 2 zu 38; 2 zu 39; 1 zu 49; 1 zu 51; 2 zu 52; 1 zu 54; 7 zu 67; 2 zu 71; 3 zu 72; 3 zu 73; 1 zu 74; 1 zu 75; 3 zu 76; 9 zu 77; 4 zu 79; 2 zu 80; 1 zu 81; 3 zu 82; 1 zu 83; 2 zu 84; 1 zu 85; 1 zu 87; 1 zu 108; 1 zu 110; 3 zu 118; 1 zu 120; 2 zu 121; 2 zu 122; 2 zu 123; 2 zu 124; 1 zu 125; 1 zu 127; 1 zu 128; 1 zu 129; 1 zu 131; 2 zu 132; 2 zu 133; 2 zu 134; 4 zu 135; 2 zu 137; 4 zu 138; 2 zu 139; 3 zu 144; 1 zu 145; 1 zu 146; 1 zu 147; 1 zu 149. Eine kleine Blütenlese aus dieser Fülle von Homilien, im ganzen 9 Homilien: 5 zu Ps 36, 2 zu 37, 2 zu 38, hat Rufinus ins Lateinische übersetzt (bei Migne 12, 1319—1410), im allgemeinen wenigstens sich an den Wortlaut haltend². Ein Bruchstück einer Homilie über Ps 82 hat Eusebins (Hist. eccl. 6, 38) aufbewahrt. Jene neun Homilien mögen aus den Jahren 240—242 stammen (vgl. Hom. 1 in Ps 36, c. 2); zu der Zeit, da Origenes über den Propheten Jeremias predigte, um 244, muß die homiletische Erklärung der Psalmen bereits abgeschlossen gewesen sein (Hom. in Jr 8, 3; 18, 10).

Zu den Sprüchen zählt Hieronymus 7, zum Prediger 8, zum Hohen Liede 2 Homilien. Nur die zwei letztgenannten Homilien, welche über III 1, 1—11 und 1, 12 bis 2, 14 handeln, sind erhalten geblieben, und zwar in einer geschmackvollen Übersetzung des hl. Hieronymus (Migne 13, 35—58), welche im Mittelalter weite Verbreitung fand und infolgedessen noch in zahlreichen Handschriften vorliegt. Wahrscheinlich sind diese zwei Homilien von Origenes selbst aufgezeichnet worden, vermutlich vor dem Jahre 244.

Die hier erwähnte und die im folgenden noch zu erwähnenden Übersetzungen des hl. Hieronymus finden sich auch in den Ausgaben der Werke

¹ Die Ausgaben der Werke des Origenes (Migne, PP. Gr. 12, 1029 f) bieten nur ein Fragment, aufbewahrt durch Augustinus (C. Iulianum 2, 8, 27); die Ausgaben der Werke des Hilarius (Migne, PP. Lat. 10, 723 f) enthalten noch ein zweites Fragment, gleichfalls angeführt von Augustinus (De nat. et grat. 62, 72).

² Ruf., Interpr. comm. Orig. in Rom epil., bei Migne 14, 1293 f.

des letzteren, insbesondere auch in der von D. Vallarsi besorgten Ausgabe, 2. Aull., Venedig 1766—1772, abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 22—30. Zu der Übersetzung der zwei Homilien über das Hohe Lied vgl. weiter unten S. 142 f.

Von den Homilien über die Propheten hat sich eine größere Anzahl bis auf unsere Tage gerettet. Neun Homilien zu Isaias hat Hieronymus übersetzt (Migne 13, 219—254), indem er zugleich den Text von Heterodoxien säuberte¹. Dieselben betreffen folgende Stellen: 1) Is 6, 1—7, die Vision; 2) Is 7, 10—15, die Weissagung vom Emmanuel; 3) Is 4, 1, die sieben Weiber; 4) wiederum Is 6, 1—7; 5) Is 41, 2 und noch einmal Is 6, 1—7; 6) Is 6, 8—10, die Sendung des Propheten; 7) Is 8, 18—20, der Prophet und seine Kinder; 8) Is 10, 10—13, die Drohung gegen die stolze Weltmacht; 9) wiederum Is 6, 8—10. Die Reihenfolge dieser Homilien ist also eine sehr willkürliche; die neunte und letzte ist nur ein Fragment, und die achte ist ungewöhnlich kurz. Die Entstehungszeit läßt sich nicht genauer bestimmen. Im ganzen gab es nach dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus 32, nach einer anderweitigen Angabe desselben Gewährsmannes (Comm. in Is prol.) 25 Homilien über Isaias.

Zu Jeremias haben sich 20 Homilien im griechischen Originale erhalten (Migne 13, 256—526)², und 14 in einer Übersetzung des hl. Hieronymus (ebd. 13, 255—542). Zwölf dieser 14 Homilien finden sich auch in der griechischen Homilienreihe, die zwei übrigen sind nicht griechisch vorhanden. Hieronymus hat eine Auswahl getroffen und nach eigenem Geständnisse (in dem Vorwort seiner Übersetzung, ebd. 13, 665 f) „confuso ordine“ übersetzt. Die griechischen Homilien sind als herrenloses Gut durch eine Handschrift des Eskurial aus dem 11. oder 12. Jahrhundert überliefert, aber in bedauernswertem Zustande; die lateinische Übersetzung erweist sich, wiewohl sie manchmal die Vorlage umschrieben, abgekürzt oder erweitert hat, als ein wichtiges Hilfsmittel zur Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes³. Auf den biblischen Text verteilen sich die 20 griechischen

¹ Siehe Ruf., Apol. 2, 27. Diese Äußerung Rufins dürfte die Zweifel an der hieronymianischen Herkunft der Übersetzung der neun Isaias-Homilien als unbegründet erweisen. Auffällig ist allerdings, daß Hieronymus selbst nirgendwo, auch nicht in seinem Kommentare über Isaias, dieser Übersetzung erwähnt. O. Zückler (Hieronymus, Gotha 1865, 87) will dieselbe deshalb Hieronymus absprechen. G. Grütz-macher (Hieronymus 1. Leipzig 1901, 182) setzt ihre hieronymianische Herkunft als gesichert voraus.

² Bei Migne (PP. Gr. 13, 256—526) werden freilich ebenso wie in allen früheren Ausgaben nicht 20, sondern 19 Homilien gezählt. Es sind ihrer indessen 20, die beiden vorletzten aber sind verstümmelt und wurden infolgedessen zu einer Homilie zusammengefaßt; der 18. fehlt der Schluß und der 19. fehlt der Anfang. Erst der neueste Herausgeber, Klostermann (Origenes' Werke 3: Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901), hat die Sache klargestellt.

³ Näheres über die Überlieferung bei Klostermann in der genannten Ausgabe xi ff sowie auch schon in den Texten und Untersuchungen usw. 16, 3, Leipzig 1897.

Homilien wie folgt: 1) Jr 1, 2—10, die Berufung des Propheten; 2) Jr 2, 21—22, die Abtrünnigkeit Israels; 3) (ohne Schluß) Jr 2, 31, die Langmut des Herrn; 4) Jr 3, 6—10, des Volkes Schuld; 5) Jr 3, 22 bis 4, 8, Mahnruf zur Buße; 6) Jr 5, 3—5, die Allgemeinheit des sittlichen Verderbens; 7) Jr 5, 18—19, die Drohung des Herrn; 8) Jr 10, 12—14, die Hoheit des wahren Gottes; 9) Jr 11, 1—10, das Wort des Herrn an sein Volk; 10) Jr 11, 18 bis 12, 9, das Verhängnis über Anathoth; 11) Jr 12, 11 bis 13, 11, die Verwerfung des Volkes; 12) Jr 13, 12—17, das Gleichnis vom Weinkrug; 13) Jr 15, 5—7, die Strafe der Unbußfertigen; 14) Jr 15, 10—19, die Klage des Propheten; 15) wiederum Jr 15, 10 und 17, 5; 16) Jr 16, 16 bis 17, 1, die Fischer und Jäger und die Sünde Judas; 17) (lückenhaft) Jr 17, 11—16, das Gottvertrauen des Propheten; 18) (ohne Schluß) Jr 18, 1—16, das Gleichnis vom Töpfergefäß; 19) (ohne Anfang) Jr 20, 1—7, Jeremias und Phassur; 20) Jr 20, 7—12, Klage und Gottvertrauen des Propheten. Die Homilien 1 2 4 8—14 16 17 liegen auch lateinisch vor. Die zwei nur lateinisch erhaltenen Homilien erörtern die Stellen Jr 27, 23—29 (LXX), die Weissagung über den Sturz Babylons, und Jr 28, 6—9 (LXX), die Unmöglichkeit einer Rettung Babylons.

Diese 22 Homilien bilden aber nur einen Bruchteil der ursprünglichen Homilienzahl. Wenn in dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus nur 14 Homilien zu Jeremias aufgeführt werden, so wird von den ins Lateinische übersetzten Homilien die Rede sein. Nach Kassiodor (Instit. 1, 3) hat es vielmehr 45 griechische Homilien gegeben, und dieses Zeugnis steht in bestem Einklange mit der „Philocalia“, welche (c. 1, 28 und c. 20) zwei Fragmente der Jeremias-Homilien zitiert und als Fundort des zweiten Fragmentes (Migne 13, 541—544) „die 39. Homilie über Jeremias“ nennt (ἐν τῇ 39ῃ ὁμιλίᾳ τῶν εἰς τὸν Ἰερεμίου). Weitere Fragmente der verloren gegangenen Homilien sind einer aus dem 7. oder 8. Jahrhundert stammenden, nach Aussage einer jüngeren Handschrift von einem gewissen Johannes Drungarius verfaßten Katene über den Propheten Jeremias zu entnehmen. In dieser Katene wird Origenes 148mal redend eingeführt, und da 78 Scholien in den griechisch oder lateinisch erhaltenen Jeremias-Homilien wiederkehren, so dürfen die übrigen 70 Scholien, von einer einzigen, ausdrücklich einer andern Schrift zugewiesenen Ausnahme abgesehen, mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die verloren gegangenen Jeremias-Homilien zurückgeführt werden, weil von einer sonstigen exegetischen Arbeit des Origenes über Jeremias nichts bekannt ist. In der neuen Ausgabe der Jeremias-Homilien von Klostermann füllen diese Katenenfragmente verloren gegangener Homilien mehr als 30 Seiten¹.

¹ Siehe die Ausgabe Klostermanns 199—232; vgl. xxiii ff.

Allem Anscheine nach sind die Jeremias-Homilien um 244 vorgetragen und von Stenographen nachgeschrieben worden (vgl. Eus., Hist. eccl. 6, 36, 1). Sie fallen später als die Psalmen-Homilien, auf welche zweimal verwiesen wird (Hom. in Jr 8, 3; 18, 10). aber früher als die Josue-Homilien (vgl. Hom. in Ios 13, 3: „sicut dicebamus tunc cum Ieremiam dissereremus“).

Der einzige selbständige Zeuge für den Text der 20 griechischen Jeremias-Homilien ist cod. Scorial. Ω III 19, saec. XI vel XII. Eine Kopie dieser Handschrift ist cod. Vatic. 623, saec. XVI. Beide Manuskripte sind schon § 49, 7, S. 78. erwähnt worden als die Quellen des Textes von Clem. Al., „Quis dives salvetur“. Weiteres bei E. Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes (Texte und Untersuchungen usf. 16, 3, Leipzig 1897). Auf Grund einer genauen Kollation des cod. Scorial. und sorgfältiger Ausnutzung der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus und der anderweitig überlieferten griechischen Fragmente hat Klostermann (Origenes' Werke 3: Jeremiahomilien usw., Leipzig 1901) den Text der 20 Homilien von neuem rezensiert und die bisherigen Ausgaben durchgreifend verbessern können. Vgl. zu dieser Ausgabe P. Wendland in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1901, 777—787. Die zehnte der 20 Homilien veröffentlichte Klostermann auch in „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen“, Nr 4, Bonn 1903 1914. Vollzählig waren die 20 Homilien zuerst durch B. Corder S. J. nach dem cod. Scorial. herausgegeben worden, Antwerpen 1648, aber seltsamerweise unter dem Namen Cyrills von Alexandrien, wiewohl diejenigen der 20 Homilien, welche nicht auch lateinisch vorhanden sind, vorher schon nach dem cod. Vatic. von M. Ghisler in seinem Riesenwerke über den Propheten Jeremias, Lyon 1623, in drei Foliobänden, unter des Origenes Namen veröffentlicht worden waren. Auch die Origenes-Scholien der erwähnten Katene über Jeremias wurden zum Teil schon durch Ghisler ans Licht gezogen. Genaueres über diese Scholien erfuhr man durch Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes, Leipzig 1897, sowie durch M. Faulhaber, Die Propheten-Katene nach römischen Handschriften (Biblische Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 86 ff. In seiner Ausgabe läßt Klostermann auf die 20 Homilien die zwei Fragmente der „Philocalia“ und einen Teil der Katenenfragmente folgen. Einen Teil, denn nur diejenigen Fragmente, welche nicht jenen 20, sondern andern sonst verloren gegangenen Homilien angehören, die „selbständigen Fragmente“, wie Klostermann sich ausdrückt, werden im Wortlaute mitgeteilt, während die übrigen nur in dem Apparate zu den 20 Homilien als Textzeugen zweiten Ranges Berücksichtigung finden. Noch empfindlicher jedoch als durch die Unterdrückung dieser griechischen Fragmente wird die Vollständigkeit der neuen Ausgabe dadurch beeinträchtigt, daß nach Maßgabe des Programmes der „Griechischen christlichen Schriftsteller“ die 14 lateinischen Homilien gleichfalls nur zur Kritik der griechisch erhaltenen Homilien verwendet, nicht aber im Wortlaute vorgelegt werden, auch nicht die zwei Homilien, welche in der griechischen Homilienreihe fehlen, also „selbständige Homilien“ heißen können.

Zu Ezechiel liegen gleichfalls 14 Homilien in der Übersetzung des hl. Hieronymus vor (Migne 13, 665—768). Die Zwölfzahl der Ezechiel-Homilien in dem Verzeichnisse ist also jedenfalls fehlerhaft. Die 14 Homilien haben folgenden Inhalt: 1) Ez 1, 1—16, die erste Vision; 2) Ez 13, 2—9, die Warnung vor falschen Propheten:

3) Ez 13, 17 bis 14, 8, das Gericht über die falschen Propheten; 4) Ez 14, 13 f, die Drohung gegen Götzendiener; 5) Ez 14, 21 bis 15, 8, die Gerichte Gottes; 6) Ez 16, 2—15, die Treulosigkeit Jerusalems; 7) Ez 16, 16—29, Fortsetzung; 8) Ez 16, 30—33, Fortsetzung; 9) Ez 16, 35—49, Israel im Vergleich mit Samaria und Sodom; 10) Ez 16, 52—60, Bereitschaft des Herrn zur Erneuerung und Verewigung seines Bundes; 11) Ez 17, 2 f, das Gleichnis vom Adler; 12) Ez 17, 12—24, Drohung und Verheißung; 13) Ez 28, 11—13, der König von Tyrus; 14) Ez 44, 2, das verschlossene Tor. Nach Rufinus (Apol. 2, 27) hat Hieronymus in seiner Übersetzung sehr häufig dogmatisch anstößige Stellen übergangen oder abgeändert. Auch darf vermutet werden, daß Hieronymus nur eine Auslese von Homilien „den römischen Ohren geschenkt“ und Origenes mehr als 14 Homilien zu Ezechiel hinterlassen hat. Vielleicht sind auch noch Reste verloren gegangener Ezechiel-Homilien vorhanden, versteckt in den reichen Origenes-Fragmenten einer alten Katene über den Propheten Ezechiel, welche wahrscheinlich derselben Hand angehört wie die vorhin genannte Jeremias-Katene. Doch können diese Fragmente auch dem noch zu erwähnenden Ezechiel-Kommentar entnommen sein. Die Sache bleibt zu untersuchen. Faulhaber schreibt von der Ezechiel-Katene: „Trotzdem dieses Feld schon wiederholt nach Origenes-Scholien abgesucht wurde, sind doch noch Ähren unbeachtet liegen geblieben.“¹ Daß die Ezechiel-Homilien erst nach den Jeremias-Homilien gehalten worden sind, erhellt aus Hom. in Ez 11, 5: „Eo tempore quo Ieremiam exposuimus . . . exponere conati sumus.“

Homilien zu Daniel werden in dem Verzeichnisse nicht genannt und sind auch anderweitig nicht bezeugt.

Von den Evangelien scheint Origenes nur das erste und das dritte in Homilien bearbeitet zu haben. Zu Matthäus verzeichnet Hieronymus 25 Homilien (ebenso Hier., Comm. in Mt prol.), zu Lukas 39. Die ersteren sind zu Grunde gegangen, die letzteren sind von Hieronymus übersetzt und dadurch gerettet worden (Migne 13, 1799—1902). Sehr wahrscheinlich hat aber Hieronymus auch in diesem Falle nur eine Auswahl von Homilien übersetzt. Origenes selbst beruft sich in späteren Schriften (Comm. in Mt 13, 29; Comm. in Io 32, 2) auf Ausführungen der Lukas-Homilien, welche in der Übersetzung des hl. Hieronymus nicht anzutreffen sind. Origenes gibt zugleich deutlich

¹ M. Faulhaber, Die Propheten-Katene nach römischen Handschriften (Bibl. Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 155. Kühn ist es, wenn Faulhaber S. 154 sagt: „Die Origenes-Scholien der Ezechiel-Katene sind teils aus den Ezechiel-Homilien teils aus den Ezechiel-Scholien des Origenes geschöpft.“ Von solchen Ezechiel-Scholien des Origenes wissen wir nichts, und ob aus den Origenes-Fragmenten der Katene selbst, wie Faulhaber zu glauben scheint, auf das Vorhandensein von Ezechiel-Scholien geschlossen werden darf, ist vorläufig wenigstens sehr zweifelhaft.

zu erkennen, daß er selbst die Lukas-Homilien an die Öffentlichkeit treten ließ. Gehalten hat er sie in verhältnismäßig früher Zeit, etwa bald nach 233¹. Von dem griechischen Texte liegen in Katenen beträchtliche Fragmente vor², vermutlich auch noch Trümmer verlorener Homilien. Von den 39 lateinisch erhaltenen Homilien entfallen mehr als zwei Drittel auf die vier ersten Kapitel des Evangeliums: 1) Lk 1, 1—3, die vier Evangelien; 2) Lk 1, 6, Zacharias' und Elisabeths Frömmigkeit; 3) Lk 1, 11, die Erscheinung des Engels; 4) Lk 1, 13—17, die Verheißung an Zacharias; 5) Lk 1, 22, Zacharias stumm; 6) Lk 1, 24—32, der Engel bei Maria; 7) Lk 1, 39—45, Maria und Elisabeth; 8) Lk 1, 46—51, das Magnifikat; 9) Lk 1, 56—64, die Geburt des Täuflers; 10) Lk 1, 67—76, das Benediktus; 11) Lk 1, 80 bis 2, 2, das Wachsen und Erstarren des Täuflers; 12) Lk 2, 8—10, die Hirten und der Engel; 13) Lk 2, 13—16, der Lobgesang der Engel; 14) Lk 2, 21—24, die Beschneidung und Mariä Reinigung; 15) Lk 2, 25—29, Simeon; 16) Lk 2, 33 f, Simeons Weissagung; 17) Lk 2, 33—36, Anna; 18) Lk 2, 40—49, der zwölfjährige Knabe im Tempel; 19) Lk 2, 40—46, wiederum Jesus im Tempel; 20) Lk 2, 49—51, die Rückkehr von Jerusalem nach Nazareth; 21) Lk 3, 1—4, das Auftreten des Täuflers; 22) Lk 3, 5—8, die Bußpredigt des Täuflers; 23) Lk 3, 9—12, Fortsetzung; 24) Lk 3, 16, Fortsetzung; 25) Lk 3, 15, die Meinung des Volkes von dem Täufer; 26) Lk 3, 17, der Weizen und die Spreu; 27) Lk 3, 18—22, die Taufe Jesu; 28) Lk 3, 23 ff, die Geschlechtsregister bei Lukas und bei Matthäus; 29) Lk 4, 1—4, die erste Versuchung; 30) Lk 4, 5—8, die zweite Versuchung; 31) Lk 4, 9—12, die dritte Versuchung; 32) Lk 4, 14—20, Jesus in der Synagoge zu Nazareth; 33) Lk 4, 23—27, Fortsetzung; 34) Lk 10, 25—37, der barmherzige Samaritan; 35) Lk 12, 58 f, Friede mit deinem Widersacher; 36) Lk 17, 21 ff, das Reich Gottes ist „inwendig in euch“; 37) Lk 19, 29 ff, das Eselsfüllen; 38) Lk 19, 41—45, die Tempelreinigung; 39) Lk 20, 20 ff, die Fragen über die Steuer und die Auferstehung der Toten.

Um die erste Homilie zu Lukas hat Th. Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2. Erlangen 1892, 622—627) sich Verdienste erworben, indem er die lateinische Übersetzung dieser Homilie von neuem rezensierte und aus

¹ In der Vorrede zu seiner Übersetzung (Migne 13, 1799 ff) nennt Hieronymus die Lukas-Homilien eine Jugendarbeit des Alexandriners, welche die spätere Reife noch vermissen lasse. „Die ältesten Homilien des Origenes“ (Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2. 46 91) waren aber die Lukas-Homilien nicht, weil sie selbst bezeugen, daß wenigstens schon Homilien über den ersten Korintherbrief vorausgegangen sind (Hom. 17 in Lc. Migne 13, 1847).

² Vgl. die Zusammenstellung der griechischen Reste der ersten lateinischen Homilie bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2. 1892, 626 f. Siehe auch J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 84 f 104 107 110.

Katenenfragmenten auch den griechischen Text wiederherzustellen versuchte. Neue Katenenfragmente zu den zwei ersten Kapiteln des Lukasevangeliums wurden unter des Origenes Namen herausgegeben durch A. Thenn in der Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 34, 1891, 227—232 483—487; 35, 1892, 105—108 486—491; 36, 2, 1893, 274—280. Thenn schöpfte aus dem Bruchstück einer Lukas-Katene in cod. Monac. 208, saec. X—XI, eignete aber Origenes auch anonym auftretende Scholien zu, welche nachweislich späteren Kirchenschriftstellern, Cyrill von Alexandrien, Isidor von Pelusium u. a., angehören; s. J. Sickenberger in der Theol. Quartalschrift 78, 1896, 188—191. Über das Katenen-Bruchstück in cod. Monac. 208 im allgemeinen s. Sickenberger. Titus von Bostra: Texte und Untersuchungen usw. 20, 1, Leipzig 1901, 71 f. Über die Origenes-Scholien in der großen Lukas-Katene des Metropoliten Nicetas von Heraklea in Thrazien, gegen Ende des 11. Jahrhunderts, s. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Heraklea: Texte u. Untersuchungen usw. 22, 4, Leipzig 1902, 84 f. 104 107 110. Vgl. noch Zahn, Die Predigten des Origenes über das Evangelium des Lukas: Neue kirchl. Zeitschr. 22, 1911, 253—268 (Zahn will zunächst feststellen, ob Lk 1. 46 Μαριὰμ oder Ἐλισάβετ oder keines von beiden zu lesen sei).

Die 17 Homilien über die Apostelgeschichte, welche Hieronymus verzeichnet, scheinen verloren gegangen zu sein. Ein Stück der vierten Homilie steht in der „Philocalia“ (c. 7, 2; Migne 14, 829—832).

Es folgen in dem Verzeichnisse noch „In epistula ad Corinthios 2^a homiliae 11“, „In epistula ad Thessalonicenses homiliae 2“, „In epistula ad Galatas homiliae 7“, „In epistula ad Titum homilia 1“, „In epistula ad Hebraeos homiliae 18“.

Von Homilien zu 2 Kor ist sonst nichts bekannt¹. Dagegen gedenkt Origenes selbst (Hom. 17 in Lc, Migne 13, 1847) einer Exegese zu 1 Kor, und Hieronymus (Ep. 49, ad Pamm., 3) berichtet, daß unter andern auch Origenes 1 Kor weitläufig erklärt hat (latissime interpretati sunt)², und endlich will der Umstand beachtet sein, daß zu 1 Kor nicht unbedeutende Katenenfragmente vorliegen, welche aus inneren Gründen mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Homilien zurückzuführen sind. Es wird daher in dem Verzeichnisse 1 Kor statt 2 Kor zu lesen sein, um so mehr, als man sonst anzunehmen hätte, die Homilien zu 1 Kor seien ausgefallen. Bei den Worten „in epistula ad Thessalonicenses“ fehlt jedenfalls die Zahl 1 oder 2. Aber weder zu Thess noch zu Gal noch zu Tit haben sich Homilien erhalten. Aus den Homilien zu Hebr hat Eusebius (Hist. eccl. 6, 25, 11—14) zwei Bruchstücke aufbewahrt (Migne 14, 1307—1310).

¹ Die Spuren von Homilien zu 2 Kor, welche Frhr v. d. Goltz (Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, Leipzig 1899, 94) in dem von ihm entdeckten Codex des Athosklosters Lawra wahrzunehmen glaubte, leiden an sehr großer Unsicherheit.

² Diesen Ausdruck möchte man freilich lieber auf einen Kommentar als auf Homilien beziehen (vgl. Abs. 4, S. 121 A. 1). Aber irgend ein anderes Zeugnis für einen Kommentar zu 1 Kor ist nicht beizubringen.

Reiche Catenenfragmente zu I Kor sind nach handschriftlichen Vorlagen herausgegeben worden von Cl. Jenkins, *Origen on I Corinthians: The Journ. of Theol. Studies* 9, 1908, 231—247 353—372 500—514; 10, 1909, 29—51. Daß diese Scholien wirklich Origenes angehören, wird nicht bezweifelt werden können, und der Wortlaut selbst erhebt es fast zur Gewißheit, daß sie einer Homilienserie und nicht einem Kommentare entnommen sind. Vgl. noch Jenkins, *The Origen-Citations in Cramer's Catena on I Corinthians*: ebd. 6, 1905, 113—116. C. H. Turner, *Notes on the text of Origen's commentary on I Corinthians*: ebd. 10, 1909, 270—276.

Die 20 lateinischen „*Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum*“, welche 1900 von Batiffol und Wilmart herausgegeben wurden, schöne Homilien über zerstreute Bibeltexte, bleiben hier außer Betracht, weil sie jedenfalls nicht Origenes angehören, mag auch ihre wirkliche Herkunft noch bestritten sein. Wenn ein Abschnitt des dritten *Tractatus* wörtlich mit einem Stück der siebten Genesis-Homilie des Origenes nach der Übersetzung des Rufinus übereinstimmt, so ist inzwischen festgestellt worden, daß dieser Abschnitt des dritten *Tractatus* durch Rufinus in die Homilie des Alexandriners eingeschoben worden ist. Jetzt werden die *Tractatus* mit stets wachsender Einmütigkeit und auf triftige Gründe hin dem spanischen Antiarianer Gregor von Eliberis (gest. nach 392) zugeeignet, und bei diesem Autor, in Bd 3 des vorliegenden Werkes, sollen sie näher besprochen werden. — Der lateinische „*Tractatus Origenis super Iohannem*“ in einer Handschrift zu Troyes ist die wiederholt gedruckte Homilie des Johannes Scotus Erigena über den Prolog des Johannesevangeliums: s. E. Bratke, *Die angebliche Origenes-Handschrift Nr 890 der Bibliothek von Troyes*: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 21, 1901, 445—452.

6. Biblisch-exegetische Arbeiten. c) Kommentare. — Im Unterschiede von den Homilien, welche doch zunächst den Zwecken der Erbauung dienen, verfolgten die Kommentare wissenschaftliche Tendenzen. Die allegorisierende Art und Weise der Exegese haben indessen die Kommentare mit den Homilien geteilt; es wird mehr oder weniger von allen Kommentaren gegolten haben, was Hieronymus von dem Kommentare über Malachias bezeugt: „*Scriptis in hunc librum Origenes tria volumina, sed historiam omnino non tetigit et more suo totus in allégoriae interpretatione versatus est.*“¹ Wie es scheint, waren auch sämtliche Kommentare sehr umfassend angelegt, so sehr, daß mehrere nicht zum Abschluß gelangt, einzelne nicht über die ersten Kapitel des betreffenden biblischen Buches hinausgekommen sind.

Die Genesis hat Origenes laut Eusebins (*Hist. eccl.* 6, 24, 2) in 12 Büchern oder Bänden kommentiert, von welchen die ersten acht noch in Alexandrien, also vor dem Jahre 231/232, geschrieben wurden, die späteren in Cäsarea. Das Verzeichnis des hl. Hieronymus zählt 13 Bücher², und vor dieser Zahl 13 muß die 12 bei Eusebius zurücktreten. Bei einem andern Anlasse bemerkt nämlich Hieronymus (*Ep.* 36, ad Dam., 9), Origenes habe in dem 12. und 13. Buche seines

¹ Hier., *Comm. in Mal prol.*, bei Vallarsi² 6, 941 f.

² Die Lesart „14 Bücher“ ist auch von Hilberg unter den Text verwiesen worden.

Kommentares zur Genesis ausschließlich über Kain und Lamech, Gn 4, gehandelt. Mit den oder gleich nach den Versen über Lamech aber hat der Kommentar abgebrochen. Origenes selbst erklärt in seinem Werke gegen Celsus (6, 49), daß der Kommentar nicht weiter reichte als bis zu Gn 5, 1. Auch über den Inhalt und die Abfassungszeit gibt er an dieser Stelle einige Andeutungen. Celsus hatte den Schöpfungsbericht der Genesis verspottet, und Origenes entgegnet, er habe bereits in seinem Kommentare zur Genesis „aus den heiligen Schriften selbst zu zeigen versucht, was der Himmel sei, welcher im Anfang erschaffen ward, und die Erde und die Lichtlosigkeit und Gestaltlosigkeit der Erde, und was der Abgrund sei und die über demselben gelagerte Finsternis, was das Wasser sei und der über demselben schwebende Geist Gottes, was das erschaffene Licht sei, was das von dem im Anfang erschaffenen Himmel verschiedene Firmament sei usw.“ Auch über die sechs Tage, in welchen das Schöpfungswerk vollendet ward, habe er sich in seinem Kommentar einläßlicher ausgesprochen und die biblische Erzählung über die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes, über das Paradies und das paradiesische Leben des Menschen und über den Sündenfall im voraus schon gegen die oberflächliche Kritik des Platonikers in Schutz genommen. Wenn Origenes schließlich beifügt, er habe diesen Kommentar mehrere Jahre vor Inangriffnahme des Werkes gegen Celsus verfaßt, so läßt sich daraus folgern, daß der Kommentar vor dem Jahre 244 beendet wurde, weil das Werk gegen Celsus aus den Tagen des Philippus Arabs (244—249) stammt (Eus., Hist. eccl. 6, 36, 1—2). Von dem Texte des Kommentares erübrigen nur noch spärliche Reste (Migne, PP. Gr. 12, 45—92)¹. Die bedeutendsten Bruchstücke gehören dem dritten Bande an und sind durch die „Philocalia“ (c. 14 und c. 23, 1—11 14—21) erhalten. Ambrosius von Mailand scheint nicht bloß in seiner Erklärung des Hexaemeron, sondern namentlich auch in seiner Schrift „De paradiso“ den Kommentar des Origenes benutzt zu haben². Sicher hat Prokopius von Gaza in seiner Oktateuch-Katene aus diesem Kommentare geschöpft³.

¹ Vgl. Prenschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 343 f.

² Harnack vermutet wohl mit Recht, daß die der Schrift des hl. Ambrosius „De paradiso“ eingefügten Bruchstücke der „Syllogismen“ des Gnostikers Apelles samt der Widerlegung dieser Bruchstücke dem Kommentare des Origenes über die Genesis entlehnt seien (s. Texte und Untersuchungen usf. 6, 3, 1890, 119 f). Wenn anderseits Hieronymus (Ep. 84, ad Pamm. et Oc., 7) das „Hexaemeron Origenis“ oder den das Sechstageswerk betreffenden Abschnitt des Kommentares des Origenes als das Vorbild und die Quelle des Hexaemeron des Ambrosius bezeichnet, so ist dies auch eine von jenen Hieronymus geläufigen Angaben über die Abhängigkeit späterer Lateiner von Origenes, welche der Einschränkung bedürfen; vgl. Bd 3, S. 510.

³ Vgl. Eisenhofer, Prokopius von Gaza 17 ff.

Die Frage, ob Origenes auch zu den übrigen Büchern des Pentateuchs Kommentare geschrieben hat, wird zu verneinen sein. Das Verzeichnis des hl. Hieronymus weiß nichts von solchen Kommentaren. Origenes selbst verweist gelegentlich auf Erklärungen des Buches Exodus (Prol. in Ct, bei Migne 13, 77), des Buches Leviticus (Comm. in Rom 9, 1, Migne 14, 1203 f), des Buches Numeri (Prol. in Ct, a. a. O.), des Buches Deuteronomium (Hom. 8 in Lc, Migne 13, 1820). hat aber an allen diesen Stellen sicher oder höchst wahrscheinlich nicht einen Kommentar, sondern die vorhin namhaft gemachten Homilien im Auge. Anders indessen dürfte es sich mit der Bemerkung zu Ex 9, 29: *ἐπιμαρτύρησον ἐν ἄλλοις ἐξερτυαστέον* (De orat. 3, Migne 11, 425) und mit der ähnlichen Äußerung: *ἀλλὰ τὰ περὶ μὲν τοῦτον οἰκειότερον ἐν τοῖς εἰς τὸ ἀνυπερνώμιον ἐξερτυασθείη ἄν* (Comm. in Io 32, 11, Migne 14, 789) verhalten. Hier scheint von beabsichtigten Kommentaren über die Bücher Exodus und Deuteronomium die Rede zu sein. Zur Ausarbeitung dieser Kommentare ist jedoch Origenes vermutlich nicht mehr gekommen.

Von Kommentaren über die historischen Bücher des Alten Testaments verlautet nichts; auch nichts von einem Kommentare über das Buch Job. Dagegen nennt das Verzeichnis Kommentare zu zahlreichen Psalmen, im ganzen 46 Bücher. „libros“¹, zu 41 Psalmen, nämlich: 1 Buch zu Ps 1; 1 zu Ps 2; 1 zu 3; 1 zu 4; 1 zu 5; 1 zu 6; 1 zu 7; 1 zu 8; 1 zu 9; 1 zu 10; 1 zu 11; 1 zu 12; 1 zu 13; 1 zu 14; 1 zu 15; 1 zu 16; 1 zu 20; 1 zu 24; 1 zu 29; 1 zu 38; 1 zu 40; 2 zu 43; 3 zu 44; 1 zu 45; 1 zu 46; 2 zu 50; 1 zu 51; 1 zu 52; 1 zu 53; 1 zu 57; 1 zu 58; 1 zu 59; 1 zu 62; 1 zu 63; 1 zu 64; 1 zu 65; 1 zu 68; 1 zu 70; 1 zu 71; 1 zu 72; 2 zu 103. So lang das Register ist, so ist es doch unvollständig. Hieronymus selbst gedenkt anderswo (Ep. 34, ad Marc., 1) eines „commentarius“ zu Ps 126 und eines „tractatus Phe litterae“, d. i. wohl einer Erklärung der mit dem Buchstaben π beginnenden Verse des alphabetischen Psalms 118². Eusebius (Hist. eccl. 6, 24, 2) berichtet von einer Erklärung der 25 ersten Psalmen, welche noch zu Alexandrien geschrieben worden sei. Die in dem Verzeichnisse aufgeführten Kommentare werden erst zu Cäsarea verfaßt sein; auch das Hohe Lied hat Origenes, wie wir sogleich hören werden, zweimal kommentiert. Die „Philocalia“ gibt Zitate aus dem Bande ($\tauόμος$) zu Ps 1 (c. 2—3),

¹ Es kann, scheint mir, nicht zweifelhaft sein, daß unter diesen „libri“ Kommentare zu verstehen sind (Klostermann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 863), nicht aber Scholien (Westcott im Dict. of Christian Biography 6, 109; Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 356). Über die Scholienwerke zu den Psalmen s. Abs. 4.

² Übrigens könnte das Wort „tractatus“ auch hier mit „Homilie“ zu übersetzen sein. Das Verzeichnis kennt drei Homilien über Ps 118.

aus dem Bande zu Ps 4 (c. 26) und aus dem Kommentare (ἐξήγησις) zu Ps 50 (c. 1, 29). Eine Unzahl von Origenes-Fragmenten zu den Psalmen findet sich in Katenen (vgl. Abs. 4). Aber nur in seltenen Fällen läßt sich dank einem genauen Lemma die Zugehörigkeit zu einem Kommentare feststellen. Eusebius von Cäsarea und Hilarius von Poitiers haben in ihren Psalmen-Kommentaren von des Origenes Arbeiten mehr oder weniger ausgiebigen Gebrauch gemacht.

Die Sprüche hat Origenes laut dem Verzeichnisse in drei Büchern kommentiert. Erhalten sind zwei Fragmente bei Pamphilus (Apol. pro Orig. 10, Migne 13, 17—18) und zahlreiche Katenenfragmente. Außer dem Kommentar erwähnt das Verzeichnis eine sonst ganz unbekannte Schrift: „De Proverbiorum quibusdam quaestionibus liber I“.

Über Katenenfragmente zu den Sprüchen s. M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katene: Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 4, Wien 1902, 83 f 105 f 131 f.

„In Canticum Canticorum“, fährt das Verzeichnis fort, „libros X et alios tomos II quos super scripsit¹ in adolescentia.“ Die „Philocalia“ (c. 7, 1) bietet ein Bruchstück „aus dem kleinen Bande über das Hohe Lied, welchen er in seiner Jugend schrieb“, die Frage betreffend, wie die einzelnen Sätze des Hohen Liedes an die auftretenden Personen zu verteilen seien (Migne 13, 35—36). Von dem größeren Kommentare sind die fünf ersten Bücher in Athen, um 240, die fünf weiteren bald darauf in Cäsarea geschrieben worden (Eus., Hist. eccl. 6, 32, 2). Es erübrigen ein Fragment aus dem zweiten Bande in der „Philocalia“ (c. 27, 13) und reiche Katenenfragmente, insbesondere in der unter dem Namen Prokops von Gaza gehenden Katene über das Hohe Lied². Außer diesen griechischen Bruchstücken aber liegen der Prolog des Kommentares, die drei ersten Bücher und ein Teil des vierten Buches in einer freien Übersetzung Rufins vor (Migne 13, 61—198). Im ersten Buche wird über Hohes Lied 1, 2—4, im zweiten über 1, 5—14, im dritten über 1, 15 bis 2, 10 und in dem Fragmente des vierten über 2, 10—15 gehandelt. Die Übersetzung Rufins, welche um 410 gefertigt wurde, reicht also gerade so weit wie die um 383 von Hieronymus übersetzten zwei Homilien zum Hohen Lied (vgl. Abs. 5), ein Zusammentreffen, welches wohl nicht auf Zufall beruht. Hieronymus wollte durch seine Übersetzung der zwei Homilien bei den Lateinern Interesse für den größeren Kommentar zum Hohen Lied wecken, welcher letzteren er für die bedeutendste exegetische Leistung des Alexandriner hielt. Die Vorrede seiner Übersetzung

¹ Die Handschriften stimmen überein in der Lesart „superscripsit“ (in einem Worte). „Super“ muß hier wohl in der Bedeutung von „insuper“ stehen.

² Bei Migne, PP. Gr. 87, 2, 1545—1754; vgl. 1755—1780. Siehe über diese Katene Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katene. Wien 1902, 29 ff.

eröffnete er mit den viel zitierten Worten: „Origenes cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit.“ Origenes vertritt die allegorische Deutung des Textes: Salomo ist Christus und die Braut ist die Seele, mit welcher der Logos sich vereinigt, oder auch die ganze Kirche. Die Deutung auf die einzelne Seele tritt nämlich im Verlaufe des Kommentares immer mehr in den Vordergrund und nimmt die erste Stelle ein, in bemerkenswertem Gegensatze zu den beiden Homilien, in welchen die Deutung auf die ganze Kirche vorherrscht, entsprechend dem Satze der Einleitung: „Christum sponsum intellige, ecclesiam sponsam sine macula et ruga“ (Eph 5, 27)¹.

Über den Kommentar und die Homilien zum Hohen Liede vgl. W. Riedel, Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 52–66. Über einen noch ungedruckten, aber jedenfalls unechten Kommentar des Origenes zum Hohen Liede in armenischer Sprache s. Preuschen in der Theol. Literaturzeitung 1897, 323. Über Katenenfragmente zum Hohenliede s. Faulhaber, Hohe Lied-, Proverbien- und Prediger-Katene 38 f 46 f.

Sehr unbedeutend sind die Überbleibsel der Kommentare über die prophetischen Bücher. Über Isaias schrieb Origenes um 235 zu Cäsarea 30 Bände, welche sich „bis zu dem Gesichte der vierfüßigen Tiere in der Wüste“, Is 30, 6 ff, erstreckten (Eus., Hist. eccl. 6, 32, 1). Die Angabe „36 Bücher“ in dem Verzeichnisse des hl. Hieronymus muß auf einem Textverderbnisse beruhen. Hieronymus wußte vielmehr auch nur von 30 Büchern, und nach dem 26. Buche suchte er schon vergeblich (Hier., Comm. in Is prol.). Inzwischen ist das Werk völlig verschollen. Ein paar kleine Fragmente finden sich bei Pamphilus (Apol. pro Orig. 5, 7, Migne 13, 217–220)². Außer dem Kommentare kannte Hieronymus aber auch noch eine unechte Erklärung des Gesichtes Is 30, 6 ff: „Feruntur et alii sub nomine eius de visione τερρατόπων duo ad Gratam libri qui pseudepigraphi putantur“ (Hier. a. a. O.).

Schon zu Alexandrien, also vor 231 232, verfaßte Origenes einen Kommentar über die Klagelieder, von welchem Eusebius 5 Bände bekannt waren (ὄν εἰς ἑπτὰ ἐκλογίσθαι τόμους πέντε. Eus., Hist. eccl. 6, 24, 2). In der Ausdrucksweise des Kirchenhistorikers macht sich augenscheinlich die Voraussetzung geltend, daß der Kommentar mehr als 5 Bände umfaßt habe, und wenn auch das Verzeichnis sagt: „In

¹ Näheres bei Riedel, Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 55 ff.

² Die im 7. oder 8. Jahrhundert, vielleicht von Johannes Drungarius zusammengestellte Katene über den Propheten Isaias enthält nur ein einziges Origenes-Scholion (Faulhaber, Die Propheten-Katene nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 59), und dieses Scholion, über Is 39, 7, dürfte weder dem Isaias-Kommentare noch den früher erwähnten Isaias-Homilien, sondern irgend einer andern Schrift entnommen sein.

lamentationes Hieremiae tomos V^a, so kann Hieronymus hier wie so oft von Eusebius abhängig sein. Maximus Confessor aber scheint die Voraussetzung Eusebs zu bestätigen, indem er auf das zehnte Buch des Klagelieder-Kommentares verweist (Schol. in Dion. Areop. epp.)¹. Die Sätze, welche Maximus im Auge hatte, sind auch in Form eines Scholions der Oktateuch-Katene des Prokopius von Gaza (zu Dt 16, 20) erhalten geblieben, werden jedoch von Prokopius dem Klagelieder-Kommentare im allgemeinen, nicht einem bestimmten Buche desselben zugewiesen. Die Zahl der Bücher des Kommentares muß infolgedessen dahingestellt bleiben. Zu dem Fragmente der Oktateuch-Katene aber kommen viele Fragmente einer Klagelieder-Katene hinzu, welche von derselben Hand verfaßt sein muß wie die früher genannte Jeremias-Katene, und welche den Klagelieder-Kommentar des Origenes ebenso fleißig ausgebeutet hat wie die Jeremias-Katene die Jeremias-Homilien des Origenes (vgl. Abs. 5). Aus dieser Katene sammelte Klostermann nicht weniger als 118 auf die vier ersten Kapitel der Klagelieder sich verteilende Origenes-Fragmente.

Die durch die Klagelieder-Katene geretteten Fragmente des Klagelieder-Kommentares sind schon von M. Ghisler in seinem „Kommentar zu dem Propheten Jeremias“, Lyon 1623, 3, 1—224 (an zerstreuten Stellen) herausgegeben worden. Eine neue und sehr sorgfältige Ausgabe lieferte E. Klostermann, Origenes' Werke 3: Jeremiahomilien, Klageliederkommentar usw., Leipzig 1901, 235—278; vgl. xxxviii ff. Die Katene war inzwischen näher beleuchtet worden durch M. Faulhaber, Die Propheten-Katene nach römischen Handschriften: Biblische Studien 4, 2—3, Freiburg i. Br. 1899, 130 ff. Auf die Fragmente dieser Katene läßt Klostermann (a. a. O. 279) das Fragment der Oktateuch-Katene folgen.

Einen Kommentar zu Ezechiel in 25 Bänden hat Origenes zu Cäsarea begonnen und zu Athen um 240 vollendet (Eus., Hist. eccl. 6, 32, 1—2). Die Zahl „29 Bücher“ in dem Verzeichnisse muß unrichtig sein. Ein Fragment aus dem 20. Bande steht in der „Philocalia“ (c. 11, Migne 13, 663—666).

Nach 244 schrieb Origenes zu Cäsarea einen Kommentar über die zwölf kleinen Propheten, von welchem Eusebius „nur 25 Bände“ vorfand (*μὲνως ἡρόομεν πέντε καὶ ἑξοσά. sc. τόμους*, Eus. a. a. O. 6, 36, 2). Hieronymus sah in der Bibliothek zu Cäsarea eine von Pamphilus gefertigte Abschrift dieser 25 Bände (Hier., De vir. ill. 75). Das Verzeichnis nennt „einen Kommentar über Hoseas, 2 Bücher über Joel, 6 über Amos, 1 über Jonas, 3 über Michäas, 2 über Nahum, 3 über Habakuk, 2 über Sophonias, 1 über Aggäus, 2 über den Anfang des Zacharias, 2 über Malachias“. Wenn bei dem Kommentare über Hoseas die Zahl der Bücher nicht angegeben wird, so dürfte dies darin seinen Grund haben, daß das Werk Hieronymus nur in

¹ Bei Migne, PP. Gr. 4, 549.

verstümmeltem Zustande vorlag: „ἀρχαλον καὶ ἀτέλειστον. quod et capite careat et fine“ (Hier., Comm. in Hos prol.). Der Titel „In principio Zachariae libros II“ erklärt sich daraus, daß der Kommentar zu Zacharias kaum das erste Drittel des Buches, „a principio libri usque ad visionem quadrigarum“ (Zach 6, 1 ff.) behandelte (Hier., Comm. in Hos prol.; vgl. Comm. in Zach prol.). Die Worte „In Malachiam libros II“ bedürfen der Korrektur, weil sie in Widerspruch stehen mit Hier., Comm. in Mal prol.: „Scripsit in hunc librum Origenes tria volumina.“ Zu beachten ist, daß ein Kommentar zu Abdias in dem Verzeichnis überhaupt nicht erwähnt wird. Ein Fragment des Kommentares zu Hoseas findet sich in der „Philocalia“ (c. 8, Migne 13, 825—828). Im übrigen liegen keine Reste der Erklärung der kleinen Propheten mehr vor, auch nicht, soviel bisher bekannt, in Katenen¹. Dem Propheten Hoseas hat Origenes außer dem Kommentare noch eine zweite Schrift gewidmet, welche gleichfalls zu Grunde gegangen ist. Das Verzeichnis nennt sie „In Osee de Ephraim librum I“. Genauer heißt es bei Hier., Comm. in Hos prol.: „Origenes parvum de hoc propheta scripsit libellum cui hunc titulum imposuit: περὶ τοῦ πῶς ὀνομάσθη ἐν τῷ Ὠσηε̅ Ἐφραΐμ, hoc est ‚quare appellatur in Osee Ephraim‘, volens ostendere quaecumque contra eum dicuntur ad haeticorum referenda personam.“ — Hieronymus hat in seinem Kommentare über die kleinen Propheten namentlich da, wo es sich um die „geistliche“ oder „tropologische“ Erklärung handelte, Origenes fleißig ausgeschrieben.

Von den Kommentaren über die Evangelien haben sich bedeutendere Bruchstücke erhalten. Der Kommentar über Matthäus in 25 Bänden ist nach 244 zu Cäsarea verfaßt worden (Eus., Hist. eccl. 6, 36, 2) und verweist schon auf den wohl auch erst nach 244 entstandenen Kommentar über den Römerbrief (17, 32, Migne 13, 1584). Kleine Fragmente verschiedener Bände finden sich, um von Katenen zu schweigen, bei Eusebius und in der „Philocalia“ (Migne 13, 829 bis 834). Acht Bände aber, 10—17, sind vollständig und zwar im griechischen Originale erhalten (ebd. 13, 835—1600)². Sie behandeln Mt 13, 36 bis 22, 33, nämlich Band 10: Mt 13, 36 ff.; 11: 14, 15 ff.; 12: 16, 1 ff.; 13: 17, 10 ff.; 14: 18, 19 ff.; 15: 19, 12 ff.; 16: 20, 17 ff.; 17: 21, 23 bis 22, 33. Ein noch größerer Teil des Kommentares liegt in einer alten lateinischen Übersetzung oder Bearbeitung vor (ebd. 13, 993—1800). Dieselbe hebt an bei Bd 12, 9, d. h. bei Mt

¹ Die von Faulhaber (Die Propheten-Katene nach römischen Handschriften. Freiburg i. Br. 1899, 18 ff.) besprochene Katene zu den kleinen Propheten, zwischen 450 und 550 von einem gewissen Philotheus verfaßt, enthält auch nicht ein einziges Origenes-Scholion.

² Über die Handschriften vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 391 f.

16, 13, reicht aber weit über Bd 17 hinaus und erstreckt sich bis Mt 27, 63. Der nicht griechisch vorhandene Abschnitt der Übersetzung, von Mt 22, 34 bis 27, 63, pflegt „*Commentariorum in Matthaeum series*“ genannt zu werden und hat eine eigene Kapitelabteilung erhalten. Aber auch in dem Abschnitte, welcher griechisch erhalten ist, weist die lateinische Übersetzung ein bald mehr bald weniger reiches Plus auf. Außer Lücken im griechischen Texte werden Zutaten von der Hand des Übersetzers anzunehmen sein, Zutaten, welche aus den verloren gegangenen Scholien oder Homilien über das Matthäusevangelium geschöpft sein könnten¹. Die Person des Übersetzers ist unbekannt; vermutungsweise ist auf Kassiodors Freund Bellator (s. oben S. 131) hingewiesen worden. Hieronymus hat in seinem Kommentare zu Matthäus den Kommentar des Origenes in ausgedehntem Maße verwertet, zugleich aber heterodoxe Aufstellungen scharf zurückgewiesen.

Die Bände 10—14 und die Fragmente der Bände 1 und 2 des Matthäus-Kommentares hat J. Patrick ins Englische übersetzt in der Ante-Nicene Christian Library, Additional volume, Edinburgh 1897. Über Origenes und Hieronymus zu Matthäus s. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 2, Erlangen 1883, 275—281; Grützmacher, *Hieronymus 2*, Berlin 1906, 247—251. Über Origenes und Petrus von Laodicea (in seinem 1908 von Heinrici herausgegebenen Kommentare zu Matthäus) s. Klostermann, zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus von Laodicea: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss.* usf. 12, 1911, 287 f. Über ein fälschlich Origenes zugeschriebenes Fragment über Mt 1, 1 in einer Wiener Evangelienhandschrift s. G. Mercati, *Un supposto frammento di Origene: Revue Biblique* N. S. 7, 1910, 76—79.

Das Markusevangelium hat Origenes, soviel wir wissen, nicht kommentiert. Der Kommentar über Lukas scheint gänzlich untergegangen zu sein². Nach dem Verzeichnisse soll derselbe 15 Bücher umfaßt haben, sehr wahrscheinlich eine falsche Lesart, weil Hieronymus selbst anderswo (*Interpr. hom. Orig. in Lc prol.*) von 5 Bänden des Origenes über Lukas spricht. Freilich kann Origenes in 5 Bänden nur einen kleinen Bruchteil des Evangeliums erledigt haben. Die Entstehungszeit des Kommentares muß begreiflicherweise dahingestellt bleiben.

¹ Harnack (*Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 35 41) greift zu der Annahme, Origenes selbst habe den Kommentar zu Matthäus in zwei verschiedenen Formen herausgegeben.

² Die „*Fragmenta in Lucam*“ bei Migne. PP. Gr. 13, 1901—1910 hat de la Rue der Lukas-Katene des Metropolitens Makarius Chrysocephalus von Philadelphia, um die Mitte des 14. Jahrhunderts, entnommen. Diese Katene ist im wesentlichen ein Auszug aus der großen Lukas-Katene des Metropolitens Niketas von Heraklea; s. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia*, Leipzig 1902, 66 f. In der Katene des Niketas aber haben wohl nur die Lukas-Homilien Verwendung gefunden, nicht auch der Lukas-Kommentar: s. Sickenberger a. a. O. 84 f 104 107 110.

Von besonders großem Umfang ist, wenn nicht alles trügt, der Kommentar über Johannes gewesen. Eusebius bemerkt, von dem Kommentare über Johannes seien ihm „nur 22 Bände“ zu Gesicht gekommen (*μόνοι ὄνο καὶ εἴκοσι εἰς ἡμᾶς περιήλθον τόμοι*, Eus., Hist. eccl. 6, 24, 1). Wahrscheinlich ist jedoch statt 22 vielmehr 32 zu lesen, weil Hieronymus nicht bloß in dem Verzeichnisse, sondern auch bei anderer Gelegenheit (Interpr. hom. Orig. in Lc prol.; vgl. Ruf., Apol. 2, 22) 32 Bände zählt. Hieronymus würde aus Eusebius geschöpft haben, und die Redeweise Eusebs würde darauf hindeuten, daß ursprünglich noch mehr als 32 Bände vorhanden waren. Und diese Folgerung wird durch anderweitige Beobachtungen sichergestellt. Es sind nämlich durch eine Münchener Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts und verschiedene Abschriften derselben¹ mehrere Bände des Kommentares über Johannes gerettet worden, wenn auch nur in sehr fehler- und lückenhafter Gestalt (Migne 14, 21—830): Band 1: über Jo 1, 1 a — der ganze Band wird durch die Erörterung des Satzes „Im Anfang war das Wort“ ausgefüllt —; 2: über Jo 1, 1 b bis 7 a; 6: über Jo 1, 19—29; 10: über Jo 2, 12—25; 13: über Jo 4, 13—44; 19 (nicht vollständig): über Jo 8, 19—24; 20: über Jo 8, 37—52; 28: über Jo 11, 39—57; 32: über Jo 13, 2—33. Von andern Bänden liegen kleine Fragmente vor, bei Pamphilus, bei Eusebius, bei Eustathius von Antiochien, in der „Philocalia“, in Katenen². Da nun Band 32 bei Jo 13, 33 abbricht, so müssen noch weitere Bände gefolgt sein, weil Origenes im Kommentare zu Matthäus auf seine Ausführungen über Jo 19 Bezug nimmt (apud Iohannem, sicut potuimus, exposuimus de duobus latronibus qui fuerunt crucifixi cum Christo, Comm. in Mt ser. 133)³. Die ungewöhnliche Weitläufigkeit der Erklärung wird zunächst durch die besondere Wertschätzung des vierten Evangeliums begründet sein. Wie die Evangelien im allgemeinen als die Erstlinge der heiligen Schriften, so galt das Johannes-evangelium Origenes als der Erstling der Evangelien (*ἀπαρχὴ τῶν εὐαγγελίων*, Comm. in Io 1, 6; vgl. 1, 4). Breiten Raum beanspruchten aber auch die polemischen Exkurse. Den Johannes-Kommentar des Valentinianers Herakleon, um die Mitte des 2. Jahrhunderts, hat Origenes eingehend berücksichtigt und lebhaft bekämpft. Die ersten 5 Bände seines Kommentares schrieb er in Alexandrien, wahrschein-

¹ Näheres in der neuen Ausgabe des Johannes-Kommentares von Preuschen, Leipzig 1903, Einleitung ix ff.

² Preuschen hat in seiner Ausgabe 140 Fragmente aus Katenen und Handschriftstellern zusammengestellt (481—574).

³ Preuschen (a. a. O. Einleitung LXXXI) hält dieses Zeugnis nicht für ausschlaggebend und neigt der Annahme zu, Origenes habe am Schluß des 32. Bandes, überdrüssig und entmutigt, die Feder niedergelegt bzw. das Diktat abgebrochen.

lich noch vor dem Jahre 228 (vgl. Comm. in Io 1, 4; 6, 1)¹. In Cäsarea nahm er die Arbeit wieder auf, hatte sie aber zur Zeit der Verfolgung unter Maximinus (235—238) noch nicht vollendet (Eus., Hist. eccl. 6. 28).

Neue Ausgaben der Überbleibsel des Kommentares zum Johannesevangelium veranstalteten A. E. Brooke, *The Commentary of Origen on St Johns Gospel. The text revised with a critical introduction and indices*, Cambridge 1896, 2 vols, 8°; und E. Preuschen, *Origenes' Werke 4: der Johanneskommentar*, Leipzig 1903. Abschließend ist auch Preuschens Leistung keineswegs. Die Angaben über die Lesart der Handschriften, auch der Haupthandschrift (cod. Monac. gr. 191), sind nicht immer zuverlässig, und die Emendation des verderbten Textes kann noch erheblich weiter gefördert werden. Belege sammelte P. Koetschau, *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar: Texte und Untersuchungen* usf. 28, 2a, Leipzig 1905. Die indirekt überlieferten kleineren Fragmente des Kommentares hat Preuschen, wie er selbst hervorhebt (Einleitung cviii), durchaus nicht vollständig zum Abdruck gebracht. Die Bände 1 2 6 10, sowie die Fragmente der Bände 4 und 5 des Johannes-Kommentares wurden von A. Menzies ins Englische übersetzt in der *Ante-Nicene Christian-Library, Additional volume*, Edinburgh 1897.

Von einem Kommentare zur Apostelgeschichte ist nichts bekannt. Den Römerbrief kommentierte Origenes, wie Hieronymus (in seinem Verzeichnisse), Rufinus (*Interpr. comm. Orig. in Rom prol.*) und andere Gewährsmänner übereinstimmend bezeugen, in 15 Bänden. Das Original ist bis auf zerstreute Fragmente, in der „*Philocalia*“, bei Basilius d. Gr., in Katenen und namentlich auch in dem durch v. d. Goltz entdeckten Bibelcodex des Athosklosters Lawra, verloren gegangen. Dank den ziemlich zahlreichen und sehr genauen Zitaten des letztgenannten Codex sind wir noch in der Lage, den Umfang bzw. Gegenstand der einzelnen Bände abzugrenzen: Band 1 betraf Röm 1, 1—7; 2: 1, 8—25; 3: 1, 26 bis 2, 11; 4: 2, 12 bis 3, 4; 5: 3, 5—31; 6: 4, 1 bis 5, 17; 7: 5, 7—17; 8: 5, 17 bis 6, 15; 9: 6, 16 bis 8, 8; 10: 8, 9—39; 11: 9, 1—?; 12: 10, 1 (?) bis 11, 12; 13: 11, 13 bis 12, 16; 14: 12, 16 bis 14, 10; 15: 14, 10—? (die persönlichen Mitteilungen und Grüße des Schlußkapitels scheint Origenes beiseite gelassen zu haben)². Einen dürftigen Ersatz für den Verlust des Originals bietet eine freie lateinische Übersetzung oder Bearbeitung von der Hand Rufins, welche in 10 Bücher abgeteilt ist (Migne 14, 831—1294). Im Prologe gibt Rufinus selbst seinem Bedauern darüber Ausdruck, daß der griechische Text ihm in lückenhafter und verderbter Gestalt vorlag: in dem bemerkenswerten Epiloge nimmt er

¹ Die Abfassung des ersten Bandes will Preuschen (a. a. O. LXXVIII f) in das Jahr 218—219 setzen.

² Vgl. Fähr v. d. Goltz, *Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts*, Leipzig 1899, 92—94.

Anlaß, sich gegen den Vorwurf allzu großer Freiheit oder Willkür in der Übersetzung von Schriften des Origenes zu rechtfertigen. Interessant ist der Nachweis Westcotts, daß Rufinus seiner Bearbeitung statt des von Origenes benutzten Textes einen lateinischen Text des Römerbriefes zu Grunde gelegt hat¹. Die Abfassung des Kommentares ist wohl nach 244 erfolgt, jedenfalls aber vor Ausarbeitung des Kommentares über Matthäus (Comm. in Mt 17, 32).

Griechische Fragmente aus Katenen bei A. Ramsbotham, *The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans: The Journ. of Theol. Studies* 13, 1912, 209—224 357—368; 14, 1913, 10—22 (bis Röm 12, 20 f). Über die Benutzung des Kommentares durch Ambrosius s. G. Wilbrand, *Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbriefe: Biblische Zeitschr.* 8, 1910, 26—32.

Auch die Kommentare über andere paulinische Briefe scheinen den letzten Lebensjahren des Verfassers zu entstammen. Es sind jedoch nur verschwindend geringfügige Reste auf uns gekommen. Kommentare über die Korintherbriefe werden nirgendwo erwähnt. Über den Galaterbrief schrieb Origenes 5 Bände (Hier., Comm. in Gal prol.: Ep. 112, ad Aug., 4); die Lesart „libros XV“ in dem Verzeichnisse muß fehlerhaft sein. Erhalten sind drei Fragmente aus dem 1. Bande bei Pamphilus (*Apol. pro Orig.* 5, Migne 14, 1293 bis 1298); den Angaben der Athos-Handschrift läßt sich der Anfangs- und Endpunkt der 5 Bände entnehmen². Hieronymus hat sich, wie er wiederholt selbst erklärt (a. a. O.), in seinem Kommentare über den Galaterbrief enge an Origenes angeschlossen³.

Dem Epheserbriefe hat Origenes 3 Bände gewidmet. Ein lateinisches Fragment des 3. Bandes findet sich bei Hieronymus (*Adv. Ruf.* 1, 28, Migne 14, 1297—1298), griechische Fragmente, auch solche größeren Umfangs, in Katenen. Der wesentliche Inhalt des Kommentares läßt sich aus dem Kommentare des hl. Hieronymus über den Epheserbrief wiedergewinnen, insofern Hieronymus hier noch mehr als in der Erklärung des Galaterbriefes den Spuren des Origenes folgt (Hier., Comm. in Eph prol.: *Adv. Ruf.* 1, 16 21; 3, 11).

Griechische Fragmente aus Katenen bei J. A. F. Gregg, *The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians: The Journ. of Theol. Studies* 3, 1902, 233—244 398—420 554—576. Die Angabe Preuschens (bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 375), Hieronymus habe den Kommentar des Origenes zum Epheserbriefe übersetzt, muß auf einem Mißverständnis der Stellen Hier., *Adv. Ruf.* 1, 21; 3, 11 beruhen. Über die Abhängigkeit des Kommentares des Hieronymus von dem Kommentare des Origenes vgl. Grützmaker, *Hieronymus* 2, Berlin 1906, 37 ff.

¹ Siehe Westcott im *Dict. of Christian Biography* 4, 116—117.

² Vgl. v. d. Goltz a. a. O. 94 f.

³ Vgl. Grützmaker, *Hieronymus* 2, Berlin 1906, 25 ff.

„In epistulam ad Philippenses“, berichtet das Verzeichnis weiter. „librum I.“ Sonstige Spuren dieses Kommentares scheinen sich nur noch in der Athos-Handschrift zu finden¹.

„In epistulam ad Colossenses libros II.“ Die Zahlangabe ist falsch. Pamphilus zitiert ein Wort des Origenes „in tertio libro epistulae ad Colossenses“ (Apol. pro Orig. 5, Migne 14, 1297—1298). Nach der Athos-Handschrift reichte dieser dritte und letzte Band bis Kol 4, 12².

„In epistula ad Thessalonicenses prima libros III; in epistula ad Thessalonicenses secunda librum I.“ Ein längeres Fragment des 3. Buches über 1 Thess hat Hieronymus aufbewahrt (Ep. 119, ad Min. et Al. 9—10, Migne 14, 1297—1304): dasselbe betrifft 1 Thess 4, 15 und enthält vermutlich die Stelle des Kommentares, auf welche Origenes selbst einmal verweist (C. Cels. 2, 65). Die Athos-Handschrift verzeichnet Lesarten des von Origenes erklärten Textes von 2 Thess³.

„In epistula ad Titum librum I.“ Fünf Bruchstücke bei Pamphilus (Apol. pro Orig. 1 9, Migne 14, 1303—1306).

„In epistula ad Philemonem librum I.“ Ein Bruchstück bei Pamphilus (ebd. 6, Migne 14, 1305—1308).

Ein Kommentar zum Hebräerbriefe wird in dem Verzeichnisse auffallenderweise nicht genannt. Daß es einen solchen gegeben hat, bezeugt Pamphilus, indem er vier Bruchstücke anführt (ebd. 3 5, Migne 14, 1307—1308).

Zu den katholischen Briefen liegen nur Ketenenfragmente vor, deren Zugehörigkeit zu einem Kommentare sich nicht beweisen läßt.

Auch ist es unwahrscheinlich, daß Origenes die Apokalypse kommentiert hat, wengleich er sie zu kommentieren beabsichtigte (Comm. in Mt ser. 49). Vgl. vorhin S. 122 f.

7. Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten. Umgrenzung des Kanons. Hermeneutische Grundsätze. — Die sog. deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments hat Origenes nach Ausweis der vorstehenden Übersicht nicht in den Bereich seiner exegetischen Tätigkeit gezogen. Ein Schluß auf niedrigere Wertung dieser Bücher würde jedoch schon an dem Umstande scheitern, daß auch einige protokanonische Bücher, wie Daniel, Esther, keine Bearbeitung gefunden haben. Origenes hat sich vielmehr zu dem Kanon der Hellenisten, im Unterschiede von demjenigen der Hebraisten, bekannt und in den deuterokanonischen Büchern integrierende Bestandteile des Alten Testaments erblickt. Die Hochschätzung, welche er der Septuaginta entgegenbrachte (s. Abs. 3), läßt dies von

¹ Vgl. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit usf. 95.

² Vgl. ebd. 95 f. ³ Vgl. ebd. 96.

vornherein vermuten, und die exegetischen wie die anderweitigen Schriften bestätigen die Vermutung in einer Weise, welche alsbald jeden Zweifel verstummen macht. Auch die deuterokanonischen Bücher werden unzähligemal angeführt und zu dogmatischen Argumentationen benutzt und mit den Prädikaten der biblischen Bücher geschmückt. Von einer verschiedenen Behandlung der protokanonischen und der deuterokanonischen Teile des Alten Testaments kann bei Origenes, ganz ähnlich wie bei seinem Lehrer Klemens, nicht die Rede sein¹. Auf einzelne dieser Bücher hat Origenes sogar mit Vorliebe Bezug genommen; das Buch der Weisheit und das Buch Jesu Sirach stehen ihm überaus nahe²; in seiner „Ermunterung zum Martyrium“ häufen sich die Zitate aus dem zweiten Buche der Makkabäer.

Von besonderem Interesse aber ist die Wahrnehmung, daß Origenes nicht bloß in der Praxis sich dem herrschenden kirchlichen Gebrauche anschließt, sondern auch in der Theorie den Kanon der Kirche verfißt, unter Ablehnung des Kanons der Hebraisten. Der Schöpfer der „Hexapla“ weiß natürlich sehr wohl und nimmt nicht selten Anlaß, darauf hinzuweisen, daß der hebräische Text des Alten Testaments die deuterokanonischen Bücher nicht kennt³. Viel schwerer jedoch als die Autorität des hebräischen Textes wiegt ihm die Tradition der Kirche. Die Vorstellungen seines Freundes Julius Afrikanus, daß die Geschichte der Susanna nicht als kanonische Schrift anerkannt werden könne, wie sie denn auch in dem Danielbuche der Juden fehle, schlägt Origenes mit der Erklärung nieder: Wir sind nicht befugt, die ewigen Grenzpfähle zu verrücken, welche unsere Vorfahren gesetzt haben (Ep. ad Iul. Afr. 5. nach Sprüche 22, 28). Oder sollen wir die in den Kirchen gebräuchlichen Texte wegwerfen (*ἀθετεῖν τὰ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα*), um bei den Juden um das wahre Alte Testament zu betteln (ebd. 4)? Die Vorsehung, welche allen Kirchen Christi (*πάσαις ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις*) die heiligen Bücher in die Hand gab, hat eine Täuschung derjenigen, welche Christus so teuer erkaufft hat, nimmer zulassen können (ebd. 4). Das griechische Danielbuch aber, wie es in einer jeden

¹ Es genügt, auf Redepenning, Origenes I. 1841, 236 ff zu verweisen, wiewohl das dort zitierte Stellenmaterial sich ohne Mühe bedeutend vermehren ließe. Vgl. nur die Verzeichnisse der Bibelzitate am Schlusse der Origenes-Bände der „Griechischen christlichen Schriftsteller“.

² Das Buch der Weisheit heißt *ὁ θεῖος λόγος* (C. Cels. 3, 72), das Buch Jesu Sirach wiederum *ὁ θεῖος λόγος* (ebd. 8, 50). Wenn De princ. 4, 33 von dem Buche der Weisheit gesagt wird: „Qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur“, so ist dies sehr wahrscheinlich nicht ein Wort des Verfassers, sondern ein Einschleßel des Übersetzers Rufinus.

³ In seinem Kommentare über den ersten Psalm hat er die 22 kanonischen Bücher der Hebräer (*τὰς ἐνομιάζοντας βιβλίους, ὡς Ἰσραῖται παραδεδωκέναι*) einzeln aufgezählt (Eus., Hist. eccl. 6, 25, 1—2).

Kirche Christi (*ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ*) gelesen wird, enthält auch die Geschichte der Susanna (ebd. 2; vgl. 1: *περὶ τῆς ἐν τῷ Δανιὴλ φερομένης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις Σωσάννης*). Dem entsprechend sagt Origenes anderswo von der gesamten Heiligen Schrift: *τῶν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων* (Comm. in Io 1, 4), und umgekehrt von den Büchern Henoch: *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πᾶνν ἐρέσεται ὡς θεία τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνώχ βιβλία* (C. Cels. 5, 54; vgl. 55). Entscheidend also und maßgebend für den Umfang des biblischen Kanons ist die kirchliche Überlieferung. Schade nur, daß Origenes in dem Briefe an Afrikanus sich zu der geschichtlich durchaus unbegründeten und zugleich seinen eigenen Standpunkt etwas verhüllenden Hypothese verleiten ließ, die Geschichte der Susanna sei von den Juden aus Scham und Ärger unterdrückt und aus dem hebräischen Danielbuche gestrichen worden¹.

Nicht so einfach und durchsichtig lag die Sache beim Neuen Testamente. In den Kirchen Christi selbst herrschte bezüglich einzelner Schriften wenigstens keine ungetrübte Übereinstimmung. Und so wenig Origenes seinerseits an der Kanonizität und Apostolizität irgend eines Teiles des kirchlich rezipierten Neuen Testaments zweifelte, so wenig konnte oder wollte er die Tatsache der Bestreitung einiger Briefe durch andere in Abrede stellen. Besonders bedeutsame Äußerungen über den Umfang des neutestamentlichen Kanons, wie sie sich in den Kommentaren über das erste und das letzte Evangelium und in den Homilien über den Hebräerbrief fanden, hat schon Eusebius gesammelt (Hist. eccl. 6, 25, 3—14). Zerstreute Notizen sonstiger Schriften sind indessen von kaum geringerer Tragweite.

In der Verehrung der vier Evangelien, welche Origenes in der heute üblichen Ordnung aufzuführen pflegt, wußte sich die gesamte Kirche einig (Comm. in Io 1, 6; Hom. in Ios 7, 1). Es wurden aber auch nur diese vier Evangelien „ohne Widerspruch in der Kirche Gottes unter dem Himmel anerkannt“ (*μόνα ἀναντίρρητά ἐστὶν ἐν τῇ ὑπὸ τῶν οὐρανῶν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ*, Comm. in Mt 1, bei Eus. a. a. O. 6, 25, 4). Die Vierzahl der Evangelien war das Wahrzeichen der

¹ Einen gewissenhaften Bericht über die Korrespondenz zwischen Afrikanus und Origenes erstattet Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 47 ff. Mit Recht hebt Julius (49) hervor, daß die Bezeugung des allgemeinen kirchlichen Gebrauches der Geschichte der Susanna und, wie ich hinzufüge, der deuterokanonischen Bücher überhaupt durch den Mund eines *ἀνδρὸς πολῦτιμοτος* wie Origenes von besonderem Werte ist. Auch die Angaben des hl. Hieronymus (Comm. in Du ad 13, 1), laut welchen Origenes in seinen verloren gegangenen „Stromata“ die Kanonizität der Geschichte der Susanna sowie auch der Erzählung von Bel und dem Drachen angefochten oder doch bezweifelt haben soll, hat Julius (53 f) treffend gewürdigt, indem er sie als höchst fragwürdig und sehr subjektiv gefärbt bezeichnete.

Kirche Gottes, eine andere Zahl schon der Stempel der Häresie (Hom. in Le 1). Die Apostelgeschichte, ein Werk des dritten Evangelisten, ward gleichfalls allenthalben angenommen (Comm. in Io 1, 5; Hom. in Ios 7, 1). Die Apokalypse, von der Hand des vierten Evangelisten verfaßt, erfreute sich wiederum eines durchaus unbestrittenen Ansehens (Comm. in Io 5, bei Eus. a. a. O. 6, 25, 9; Hom. in Ios 7, 1). Dazu kommen die Briefe der Apostel.

Paulus, der gewaltigste Kriegsheld des Neuen Bundes, hat mit dem Posaunendonner seiner vierzehn Briefe alles Mauerwerk Jerichos zu Boden geschmettert (in quatuordecim epistolarum suarum fulminans tubis muros Iericho et omnes idololatriae machinas et philosophorum dogmata usque ad fundamenta deiecit, Hom. in Ios 7, 1). Es ist Rufinus, welcher diese Worte schreibt; aber sehr wahrscheinlich ist er hier ein zuverlässiger Dolmetsch seiner Vorlage. Origenes hat wirklich vierzehn Paulusbriefe benutzt, und zwar alle ohne Unterschied als kanonische Schriften. Auch den Brief an Philemon hat er öfter namentlich angeführt (vgl. Hom. in Ir 19, 2) und überdies kommentiert. Den Hebräerbrief hat er sowohl in Homilien wie in einem Kommentare bearbeitet, und in den Homilien hat er über die Herkunft des Briefes unter anderem folgendes bemerkt: „Wenn ich meine Meinung sagen soll, so möchte ich glauben, daß die Gedanken (*τὰ μὲν νοήματα*) dem Apostel angehören, der Ausdruck aber und die Darstellung (*ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις*) einem andern, welcher des Apostels Gedanken aufzeichnete und gewissermaßen das, was der Lehrer gesagt hatte, weiter ausführte. Wenn also eine Kirche diesen Brief als paulinisch in Ehren hält, so mag sie hierin Beifall finden. Denn nicht ohne Grund haben die Alten (*οἱ ἀρχαῖοι ἄνθρωποι*) denselben als paulinisch überliefert. Wer aber den Brief geschrieben hat, weiß Gott. Nach den uns zugegangenen Nachrichten bezeichnen einige Klemens, den Bischof von Rom, andere Lukas, den Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, als den Schreiber des Briefes“ (Hom. in Hebr. bei Eus. a. a. O. 6, 25, 13—14). — Von Zweifeln an der Echtheit der Pastoralbriefe ist Origenes nichts bekannt. Den zweiten Brief an Timotheus, bemerkt er gelegentlich, haben einige, wegen der Benutzung einer apokryphen Schrift, zu verwerfen gewagt, aber mit Unrecht, wie ja auch der erste Brief an die Korinther, trotz der Benutzung einer apokryphen Schrift, allgemeinste Anerkennung genießt. „Ausi sunt quidam epistolam ad Timotheum repellere, quasi habentem in se textum alienius secreti, sed non potuerunt; primam autem epistolam ad Corinthios propter hoc aliquem refutasse quasi adulterinam ad aures meas nunquam pervenit“ (Comm. in Mt ser. 117)¹.

¹ Die Worte „wie aber Jannes und Jambres dem Moses widerstanden haben“ (2 Tim 3, 8) sollen eine Bezugnahme auf das apokryphe Buch über Jannes und

Erheblicher und zugleich verbreiteter waren die Bedenken gegen einige der katholischen Briefe. Origenes selbst aber hat auch in diese Bedenken nicht eingestimmt. Außer Paulus und dem Evangelisten, sagt er, haben Petrus, Jakobus und Judas durch die Posannen ihrer Briefe Jerichos Mauern niederwerfen helfen (*Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis, Iacobus quoque et Iudas*), und der vierte Evangelist hat gleichfalls auch noch in Briefen seine Stimme erhoben (*addit nihilominus adhuc et Ioannes tuba canere per epistolas suas*, Hom. in Ios 7, 1). Alle diese Briefsteller reiht Origenes bei einer andern Gelegenheit unter die neutestamentlichen Brunnengräber, die Antitypen der Knechte Isaaks, welche Quellen lebendigen Wassers erschlossen (Hom. in Gn 13, 2). Endlich pflegt er sämtliche katholische Briefe fort und fort als kanonische und apostolische Schriften anzuziehen und zu besprechen, und wenigstens dem einen oder andern derselben scheint er auch einen Kommentar gewidmet zu haben (vgl. Abs. 6). Damit hat er seine eigene Ansicht unzweideutig klargestellt. Um jedoch auf das abweichende Urteil anderer hinzuweisen, greift er mit der ihm eigenen Höflichkeit und Zurückhaltung zu Wendungen wie: *ὥς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν* (Comm. in Io 19, 6), oder: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσσιτό τις ἐπιστολῇ* (Comm. in Mt 17, 30). Gleichzeitig erklärt er auch wieder: „Auch Judas hat einen Brief geschrieben, klein an Umfang, aber voll der kräftigen Worte der göttlichen himmlischen Gnade“ (Comm. in Mt 10, 17), und vom Jakobusbriefe gebraucht er die Ausdrücke „apostolus enim est qui dicit“ (Hom. 4, 2 in Ps 36) und „scriptura divina“ (Hom. in Lv 2, 4) — die Treue der Rufinschen Übersetzung in Zweifel zu ziehen, liegt auch hier kein Grund vor. Über die Briefe des Petrus und des Johannes berichtet Origenes an einer von Eusebius aufbewahrten Stelle: „Petrus aber, auf welchen die Kirche gebaut wird, die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, hat einen Brief hinterlassen, welcher allgemein anerkannt ist (*ὁμολογομένην*); doch mag auch ein zweiter von ihm sein; es bestehen nämlich darüber Zweifel (*ἀμφιβόλλεται γάρ*). . . . Johannes hat auch einen Brief von ganz wenigen Zeilen hinterlassen, vielleicht aber auch noch einen zweiten und einen dritten, denn nicht alle halten diese für echt; indessen machen beide zusammen nicht hundert Zeilen aus“ (Comm. in Io 5, bei Eus. a. a. O. 6, 25, 8 10).

Zur Abrundung des Bildes bedarf es noch eines Zusatzes. Origenes hat der Sammlung der inspirierten Schriften keine fremdartigen Elemente beigemischt. Sein Kanon des Neuen Testaments weist,

Jambres enthalten (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3¹, Leipzig 1909, 402 ff), und das Zitat „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört“ (1 Kor 2, 9) soll auch irgend einem apokryphen Buche entnommen sein.

gemessen an dem Kanon der Kirche, kein Minus und auch kein Plus auf. Nur den „Hirten“ des Hermas hat er, wie früher bemerkt wurde¹, für eine inspirierte Schrift halten und insofern den kanonischen Schriften gleichstellen wollen. Aber kommentiert hat er ausschließlich kanonische Schriften, im Unterschiede von seinem Lehrer Klemens, welcher in den „Hypotyposen“ auch den Barnabasbrief und die Petrusapokalypse erklärte (§ 49, 6). Überhaupt hat Origenes ungleich klarer und sicherer als sein Lehrer zwischen kanonischen und apokryphen, echten und unechten Schriften unterschieden. Klemens hat auch die sog. Predigt des Petrus als eine durchaus zuverlässige Quelle der Lehre des Apostelfürsten gelten lassen; Origenes will die Möglichkeit der Echtheit des Buches nicht gerade leugnen, hält aber die Annahme der Unechtheit für ebenso berechtigt (Comm. in Io 13, 17)². Klemens verehrt auch die Sibylle und ihre Prophetien; Origenes hat nichts dagegen einzuwenden, wenn „diejenigen, welche glauben, die Sibylle sei eine Prophetin gewesen“, Tadel und Spott erfahren (C. Cels. 5, 61)³.

In Verbindung miteinander stellen die Bücher des Alten und des Neuen Testamentes die von Gott eingegebene Schrift dar, τὴν θεόπνευστον γραφὴν (Comm. in Io 10, 23). Dieselben sind ja nicht menschliche Geisteserzeugnisse (ἀνθρώπων συγγραμματα), sondern Worte Gottes (θεοῦ λόγοι. De princ. 4, 6). Der Logos Gottes wohnt in ihnen, so daß sie Bethel, „Haus Gottes“, heißen können (ἐν αὐτῶν. ταῖς γραφαῖς, οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς βασιλῆα καλωμέναις. Ep. ad Greg. Thaum. 2). Ebendeshalb sind sie auch ein unergründliches Meer von Geheimnissen (De princ. 4, 7). Durch alle Bücher ergießt sich die Fülle des Geistes und der göttlichen Majestät und erstreckt sich bis in die kleinsten Teile (sacra volumina Spiritus plenitudinem spirant nihilque est sive in prophetia sive in lege sive in evangelio sive in apostolo quod non a plenitudine divinae maiestatis descendat, Hom. in Ir 21, 2). Wie die Kunst des Schöpfers sich nicht allein in der Sonne und dem Monde, sondern auch in den Wurzeln der Bäume und den Blättern der Sträucher offenbart, so sind diese Schriften nach allen Seiten hin vom Hauche des Heiligen Geistes

¹ Siehe Bd 1², S. 477 f.

² Vgl. Bd 1², S. 547 f.

³ Koetschau (Origenes' Werke I, Leipzig 1899, xxxiii) will daraus, daß Origenes „sicher auch außerkanonische Evangelien gekannt hat“, ersehen können, „wie fließend damals noch der Unterschied zwischen kanonischem und außerkanonischem Material war“. Soll damit gesagt sein, Origenes habe noch keine scharfe Grenzlinie gezogen zwischen kanonischen und außerkanonischen Evangelien, so wäre dies eine Schlußfolgerung, welche in ihren Prämissen keinen Halt hat und mit einer Fülle der klarsten Zeugnisse in Widerspruch steht. Die Ausführungen Koetschaus über „Origenes' Kenntnis der Bibel und der althechristlichen Literatur“, „Origenes und die griechische Philosophie“, „das theologische System des Origenes“ geben überhaupt zu vielen Fragezeichen Anlaß.

durchweht und sozusagen einem jeden Buchstaben, soweit er nur empfänglich war, Spuren der Weisheit eingedrückt (Sel. in Ps, bei Migne 12, 1082).

Es ist schon wiederholt hervorgehoben worden, daß die exegetischen Arbeiten des Origenes sich vor allem die Aufgabe setzen, dem Geheimsinne des heiligen Textes gerecht zu werden. Diesem Geheimsinne wird eine weit höhere Bedeutung beigelegt als dem nächstliegenden Sinne. Doch begnügte sich Origenes nicht mit der Unterscheidung eines zweifachen Schriftsinnes. Da, wo er ex professo auf die Fragen der biblischen Hermeneutik eingeht, vergleicht er die Schrift mit dem edelsten der Organismen, der Natur des Menschen, und indem er im Anschluß an Plato dem Menschen drei Wesensbestandteile zuerkennt: Geist, Seele, Leib, nimmt er für die Schrift einen dreifachen Sinn in Anspruch: den somatischen, den psychischen und den pneumatischen. An hervorragender Stelle (De princ. 4, 11)¹ lehrt er: „Der einfache Gläubige soll sich gleichsam an dem Fleische der Schrift erbauen: so nennen wir das nächstliegende Verständnis (τῆν πρῶτην ἐξδοχὴν), der weiter Fortgeschrittene gleichsam an der Seele der Schrift, der Vollkommene endlich oder derjenige, von welchem der Apostel 1 Kor 2, 6—7 spricht, an dem geistigen Gesetze, welches den Schatten der zukünftigen Güter enthält (Hebr 10, 1). Wie nämlich der Mensch aus Leib und Seele und Geist besteht, ebenso auch die nach Gottes Ratschluß den Menschen zu ihrem Heile gegebene Schrift.“ Ganz ähnlich heißt es in der fünften Homilie zum Buche Leviticus (c. 1): „Sanctam scripturam credendum est ex visibilibus et invisibilibus constare: veluti ex corpore quodam, litterae scilicet quae videtur, et anima sensus qui intra ipsam deprehenditur, et spiritu secundum id quod etiam quaedam in se coelestia tenet“², und wiederum (c. 5): „Triplicem in scripturis divinis intelligentiae inveniri saepe diximus modum, historicum, moralem et mysticum, unde et corpus inesse ei et animam ac spiritum intelleximus.“

Allein ein so willkürliches Prinzip mußte sich bald als undurchführbar erweisen. Nur sehr wenige Bibelstellen hat Origenes in dreifacher Weise zu deuten versucht, und in solchen Fällen fließen die psychische und die pneumatische Deutung ineinander über³. Es handelt sich immer nur um eine zweifache Art der mystischen Auslegung, insofern dem biblischen Wortlaute bald Unterweisungen in Betreff des christlichen Lebens, bald irgend welche Aufschlüsse über die Zu-

¹ In dem vierten und letzten Buche des Werkes De principiis (Abs. 10 a) hat Origenes seine hermeneutischen Grundsätze ausführlich entwickelt.

² Dieser Satz ist auch noch griechisch erhalten in der „Philocalia Origenis“ c. 1, 30 (ed. Robinson 36).

³ Außer Hom. in Lv 5 s. etwa Hom. in Gn 2, 6. Vgl. auch die Beispiele bei Redepenning, Origenes 1, 309 ff.

stände des Jenseits entlockt werden. An unzähligen andern Stellen hat denn auch Origenes selbst Psyche und Pneuma zu einer höheren Einheit zusammengefaßt. Er pflegt im allgemeinen, nicht selten unter Berufung auf die Gliederung des Weltganzen in *αἰσθητά* und *νοητά*, nur den Buchstaben oder die sichtbare Hülle und den in dieser Hülle beschlossenen Geist einander gegenüberzustellen, also einen zweifachen Schriftsinn zu behaupten, einen historischen und einen allegorischen, einen leiblichen und einen geistigen, „littera et spiritualis sensus“ (Hom. in Lv 1, 1), τὸ σωματικόν und τὸ πνευματικόν (Comm. in Io 10, 4) u. dgl. m. Die Bezeichnungen des höheren Sinnes sind überaus zahlreich und mannigfaltig¹. Was aber allenthalben vermißt wird, ist eine klare und scharfe Begriffsbestimmung. In Versicherungen, daß der Geheimsinn der Schriftsinn κατ' ἐξοχήν und seine Ergründung das Ziel der wissenschaftlichen Exegese sei, ist Origenes unerschöpflich. Er benutzt Gedanken und Ausdrücke Philos von Alexandrien² und überträgt dieselben auch auf das Neue Testament. Das Verständniß des historischen Sinnes ist nur eine Vorstufe (ἐπιβύθρα) zur Erfassung des allegorischen Sinnes (Comm. in Io 20, 3). Das sinnliche Evangelium ist umzusetzen in ein geistiges (πρόκειται τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον μεταλαβεῖν εἰς πνευματικόν, ebd. 1, 10).

Auch diese letztere Wendung mochte noch hingehen. Ein Bruch mit der Überlieferung aber war es, wenn Origenes an manchen Stellen der Heiligen Schrift den Buchstaben völlig preisgab, jeden Literalsinn leugnete und nur eine pneumatische Auffassung als berechtigt anerkennen wollte. „Non semper“, schreibt er, „in scripturis divinis historialis consequentia stare potest, sed nonnumquam deficit“ (Hom. in Gn 2, 6; vgl. De princ. 4, 12). Gott selbst hat es so gefügt, daß Anstößiges und Ärgernisgebendes und Unmögliches (σκανόλαια καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα) in der Schrift vorkommt, damit die Einsichtigeren nicht am Buchstaben hängen bleiben, sondern tiefer eindringend einem Gotteswürdigen Sinne nachforschen: zu dem Ende werden in der Schrift Geschehnisse erzählt, welche in Wirklichkeit nicht geschehen sind und zum Teil gar nicht geschehen konnten; zu dem Ende werden in der Schrift auch Gesetze gegeben, welche zu erfüllen die Menschen überhaupt nicht imstande sind (De princ. 4, 15). Und zwar gilt dies nicht etwa nur vom Alten Testamente; auch die Evangelisten „hatten die Aufgabe, wo es anging, sowohl pneumatisch als auch somatisch die Wahrheit zu sagen (ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς), wo es aber auf beiderlei Weise nicht möglich war, dem pneumatischen

¹ Eine Zusammenstellung derselben findet sich bei Redepenning, Origenes I, 304.

² Den Einfluß Philos auf Origenes und seine hermeneutischen Prinzipien beleuchtet Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 351 ff.

Elemente vor dem somatischen den Vorzug einzuräumen, so daß oft pneumatisch Wahres in somatisch, man könnte sagen, Lügenhaftem verborgen ist* (*σωζομένον πολλὰκις τῷ ἀληθῶς πνευματικῷ ἐν τῷ σωματικῷ. ὡς ἂν εἴποι τις. φερδξῖ.* Comm. in Io 10, 4).

Also: der mystische Sinn herrscht durch die ganze Schrift; dagegen haben manche Stellen der Schrift keinen Literalsinn. Nun darf freilich nicht übersehen werden, daß Origenes unter dem Literalsinne etwas anderes versteht als die heutige biblische Hermeneutik. Definiert die letztere den Literalsinn als den in den Worten liegenden Sinn, gleichviel ob die Worte in ihrer eigentlichen oder in einer un-eigentlichen Bedeutung gebraucht sind, so bezeichnet Origenes mit dem Terminus Literalsinn oder seinen Äquivalenten häufig nur das buchstäbliche Verständnis bildlicher Ausdrucksweise. Darauf gründet auch zum guten Teile sein wegwerfendes Urteil über den Literalsinn. Dasselbe ist in erster Linie an die Adresse außerkirchlicher Gegner gerichtet, der Juden, welche sich an den Wortlaut der alttestamentlichen Weissagungen anklammern, um die Anwendung derselben auf Jesus von Nazareth unmöglich zu machen, und der Gnostiker, welche an der buchstäblichen Deutung festgehalten wissen wollen, um auf Grund derselben das Alte Testament herabsetzen zu können (De princ. 4, 8). Ihnen gegenüber ist immer wieder zu betonen, daß die Schrift nichts enthalten kann, was Gottes, ihres Urhebers, irgendwie unwürdig wäre. Gibt der Buchstabe Anstoß, so liegt kein Literalsinn vor. Insbesondere ist überall da, wo Gott dem Buchstaben nach zürnt oder Reue empfindet oder überhaupt nach Menschenart handelt oder leidet, der wahre Sinn mit den Mitteln der Allegorese festzustellen. Vgl. etwa die Sätze: „Quis vero ita idiotus invenietur, ut putet velut hominem quendam agricolam Deum plantasse arbores in paradiso?“ (De princ. 4, 16; sehr ähnlich C. Cels. 4, 39.) „Sed et illud quod Deus post meridiem deambulare dicitur in paradiso et Adam latere sub arbore, equidem nullum arbitror dubitare quod figurali tropo haec a scriptura proferantur, quo per haec quaedam mystica indicentur“ (De princ. 4, 16). Es wäre sehr albern und töricht und Gottes unwürdig, zu glauben, Gott habe Tieren die Felle abgezogen und daraus nach Schusterart (*δίχην συστούμου*) Kleider für Menschen genäht (Sel. in Gn, Migne 12, 101).

Indessen hat Origenes sich keineswegs auf Fälle anthropopathischer oder überhaupt figürlicher Redeweise beschränkt. Auch da, wo den Worten ihre eigentliche, durch Etymologie und Sprachgebrauch bestimmte Bedeutung zukommt, hat er nicht gezögert, das Vorhandensein eines Literalsinnes zu bestreiten, wenn der Text irgendwelche Ungereimtheit zu enthalten schien. Nach subjektivem Ermessen hat er breite Schichten des Alten wie des Neuen Testaments ihres historischen Charakters entkleidet und zu Figuren und Symbolen und Parabeln

umgestempelt, welche übersinnliche Wahrheiten in sich bergen sollen. Die Bestimmung, daß die unbeschnittenen Kinder auszurotten seien, Gn 17, 14, ist ihrem Wortlaute nach unsinnig, da die Strafe doch die Eltern treffen müßte und nicht die Kinder (De princ. 4, 17). Der Befehl Gottes an Abraham, auf das Wort Saras zu hören, Gn 21, 12, steht in Widerspruch mit dem früheren Worte Gottes, nach welchem vielmehr das Weib auf das Wort des Mannes zu hören hat, Gn 3, 16, weshalb nichts übrig bleibt, als unter „Sara“ die Tugend zu verstehen (Hom. in Gn 6, 1). Das Sabbatgesetz Ex 16, 29 ist seinem Wortsinne nach unausführbar, weil kein Mensch den ganzen Tag sitzen bleiben kann, ohne sich zu bewegen (De princ. 4, 17). Die Speisegesetze Lv 11, 13, Dt 14, 5 können schon deshalb nicht wörtlich aufgefaßt werden, weil der Tragelaphus und der Greif nur der Sage angehören und nicht der Wirklichkeit (ebd.). Kurz, „perfacile est omni volenti congregare de scripturis sanctis quae scripta sunt quidem tamquam facta, non tamen secundum historiam competenter et rationabiliter fieri potuisse credenda sunt . . . quamplurima his similia in evangeliiis inveniet quicumque attentius legerit, ex quo advertet his narrationibus, quae secundum litteram prolatae videntur, inserta esse simulque contexta ea, quae historia quidem non recipiat, spiritualis autem tenet intellectus“ (De princ. 4, 16).

Solche Aufstellungen mußten Widerspruch hervorrufen. Origenes klagt über Anfechtungen von seiten der „Freunde des Buchstabens“, welche behaupteten, durch seine Allegorese werde die biblische Geschichtsdarstellung verflüchtigt¹. Es waren auch nicht bloß die Juden und die Gnostiker, denen gegenüber er die Notwendigkeit der Allegorese nachzuweisen versuchte, sondern auch „nonnulli ex simplicioribus scilicet eorum qui intra ecclesiae fidem contineri videntur“ (De princ. 4, 8). Pamphilus muß in seiner „Apologie für Origenes“ schon zu der Anklage Stellung nehmen, Origenes leugne die ganze heilige Geschichte hinweg und untergrabe selbst den Glauben an die Tatsachen des Lebens Jesu². Es war nun nicht schwer, aus den Schriften des Angeklagten selbst eine große Zahl von Stellen aneinanderzureihen, in welchen Daten und Ereignisse der biblischen Geschichte

¹ „Si ergo incipiam et ego veterum dicta discutere et sensum in eis quaerere spiritalem, si conatus fuero velamen legis amovere et ostendere allegorica esse quae scripta sunt, fodio quidem puteos [nach Analogie der Knechte Isaaks], sed statim mihi movebunt calumnias amici litterae et insidiabuntur mihi, inimicitias continuo et persecutiones parabunt, veritatem negantes stare posse nisi super terram“ (Hom. in Gn 13, 3).

² Pamph., Apol. pro Orig. 5: „Responsio ad quartam criminationem, adversum eos qui dicunt eum per allegorias adimere omnia quae a Salvatore scripta sunt corporaliter facta“; 6: „Responsio ad sextam criminationem, quod ea quae in scripturis referuntur etiam secundum litteram gesta sint“ (bei Migne, PP. Gr. 17, 585 ff.).

ausdrücklich als Tatsachen anerkannt wurden. Aber eine solche Verteidigung war befangen und parteiisch¹. Jene Schriften bezeugten so laut wie nur möglich, daß der Stoff der biblischen Geschichte in zwei Teile zerlegt worden war, von denen der eine als historische Wahrheit gelten, der andere nur pneumatische Deutung zulassen sollte. Die Größe des Umfanges des einen und des andern Teiles war von sehr nebensächlicher Bedeutung. Das überlieferte Prinzip war durchbrochen und der Willkür Tür und Tor geöffnet. Die origenistische Exegese mochte immerhin, mit Geist und Takt gehandhabt, viel Wahres und Schönes zu Tage fördern; sie mußte aber notwendig in reine Spielerei ausarten und zugleich zu den gefährlichsten Verirrungen führen.

Der Widerspruch gegen diese Exegese ist denn auch nicht mehr verstummt. Es ist bekannt, mit welcher Schärfe die Exegeten Antiochiens die Willkürlichkeit des alexandrinischen Meisters geißelten und dem *ἀλληγορικόν* gegenüber τὸ *ἱστορικόν* zum Wahlspruch erhoben. Origenes, sagt Eustathius von Antiochien, „zerstört mit seiner Allegorese die Grundlagen der Dinge“, d. i. die geschichtliche Wahrheit, und Severian von Gabala bemerkt: „Etwas anderes ist es, die Geschichte zur Allegorie verzerren, und etwas anderes, die Geschichte in ihrem Rechte belassen und die Allegorie darauf aufbauen.“² Weniger pflegt beachtet zu werden, daß auch die eifrigsten Vertreter der Allegorese und die wärmsten Freunde des Alexandriner immer wieder betont haben, die geschichtliche Wahrheit der biblischen Darstellung müsse das unantastbare Fundament, die selbstverständliche Voraussetzung der Allegorie sein und bleiben. Auch Ambrosius will bei Aufdeckung des höheren Sinnes der „*historiae fides*“ in keiner Weise zu nahe treten; auch Hieronymus bekennt sich zu dem Grundsatz „*super fundamenta historiae spirituale extruere aedificium*“ oder „*historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscere*“ oder „*spiritualis postea intelligentiae vela pandere*“³.

D. J. G. Rosenmüller, *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana* 3. Lipsiae 1807, 1—156: „Origenes“. C. R. Hagenbach,

¹ Vgl. Redepenning, Origenes 1, 293 ff.

² Eustath. Ant., De engastrimytho c. 22 (Migne, PP. Gr. 18, 657): Ἄπαντα μὲν ὡς ἔπος εἶπεν ἐκ τῶν ὀνομάτων ἀλληγορῶν ἀναρτῶ τὰς τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις. Sever. Gab., De mundi creatione orat. 4, 2 (Migne 56, 459): Ἄλλο τὸ ἐκμύσασθαι εἰς ἀλληγορίαν τὴν ἱστορίαν, ἄλλο δὲ καὶ τὴν ἱστορίαν φυλάττειν καὶ θεωρίαν ἐπινοῆσαι.

³ Ambr., Comm. in Lc 5, 12 (zu Lk 5, 18 ff): „Et quamvis historiae fidem non debeamus omittere, ut vere paralytici istius corpus credamus esse sanatum, cognosce tamen interioris hominis sanitatem cui peccata donantur.“ Hier., Comm. in Is. l. 6 prol.; Comm. in Zach. prol.; Ep. 64, 19. Sonstige Stimmen bei E. Dorsch. Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche; Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, 631 ff; 30, 1906, 57 ff 227 ff 430 ff 671 ff; 31, 1907, 86 ff 229 ff.

Observationes historico-hermeneuticae circa Origenis Adamantii methodum interpretandae S. Scripturae. Basil. 1823, 8°. J. J. Boehinger, De Origenis allegorica Scripturae S. interpretatione. Diss. hist.-theol. 3 partes, Argentor. 1829—1830, 8°. Redepenning, Origenes I, 1841, 232—324 (über des Origenes Lehre von der Heiligen Schrift). L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, 36—38. C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet, Jena 1875, 351—362 (der Einfluß Philos auf Origenes und seine hermeneutischen Prinzipien). J. P. van Kasteren, L'Ancien Testament d'Origène: Revue Biblique 10, 1901, 413—423. G. Wildeboer, De Kerkvader Origenes en de Kanon des Ouden Verbonds: Verslagen en Mededeel. der Kon. Akad. van Wetenschappen, Afdel. Letterkunde, 1903, Deel 5, 134—163. van Kasteren, Het Oude Testament van Origenes: Theologische Studiën 35, 1903, 61—81. van Kasteren wendet sich gegen Wildeboer, welcher behauptete, Origenes habe in der Theorie nur 22 kanonische Bücher des Alten Testaments gekannt, in der Praxis jedoch allerdings auch von den deuterokanonischen Büchern Gebrauch gemacht. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung erhellt am deutlichsten aus den Äußerungen des Alexandriners bezüglich der deuterokanonischen Stücke des Buches Daniel. Siehe C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901 (Biblische Studien 6, 3—4), 47—54. A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Freiburg i. Br. 1902 (Straßburger theologische Studien 5, 1). Eine fleißige, aber nicht tief eindringende Arbeit. E. Preuschen, Origenes' Werke 4, der Johanneskommentar, Leipzig 1903, Einleitung LXXXII—LXXXVIII: „Die Exegese des Origenes und ihre Quellen“. E. Dorsch, Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche. 4. Origenes und seine Zeit: Zeitschr. f. kath. Theol. 30, 1906, 227—265. F. Prat, Origène le théologien et l'exégète, Paris 1907, 12°.

8. Schriften gegen Heiden und Juden. — Ein großes apologetisches Werk gegen Celsus in acht Büchern, vom Verfasser selbst *Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσον ἀληθῆ λόγων Ὁριγένους τῶμος α' β' γ' καὶ δ'* betitelt, später meist *κατὰ Κέλσον*. „Contra Celsum“, genannt, ist vollständig erhalten geblieben (Migne, PP. Gr. 11, 641—1632). Die ziemlich zahlreichen Handschriften gehen, soweit sie bisher bekannt geworden, sämtlich auf einen Archetypus zurück, einen Codex der Vaticana aus dem 13. Jahrhundert, welchen Papst Nikolaus V. in den Jahren 1450—1455 zu Konstantinopel ankaufen ließ. Umfangreiche Bruchstücke, zusammen etwa ein Siebtel des Ganzen, sind auch durch die „Philocalia Origenis“ überliefert.

Der „Wahrheitsgemäße Beweis“ des Platonikers Celsus ist bei einer früheren Gelegenheit gekennzeichnet worden¹. Länger als ein halbes Jahrhundert blieb dieser Angriff, soviel wir wissen, unerwidert. Auch Origenes konnte sich nur widerstrebend, auf Drängen seines Freundes Ambrosius, zu einer Entgegnung entschließen. „Unablässig“ dachte er, „treten falsche Zeugen gegen Jesus auf, und solange die Bosheit in der Menschen Innerem wohnt, werden unaufhörlich An-

¹ Bd 1^o, S. 172 f

klagen gegen ihn erhoben. Er aber schweigt auch jetzt hierauf und antwortet nicht in Worten, verteidigt sich vielmehr durch das Leben seiner wahren Jünger, welches lauter spricht“ (Prooem. c. 2). Ausschlaggebend war die Erwägung, daß „in der Menge derjenigen, welche als Gläubige gelten (τῶν πιστευόντων νομιζομένων), sich solche finden mögen, welche durch des Celsus Schriften ins Wanken gebracht und irre gemacht, durch eine Verteidigungsschrift aber, wenn sie anders die Behauptungen des Celsus niederschlägt und der Wahrheit zum Siege verhilft, im Glauben befestigt werden können“ (ebd. c. 4). Doch ist das Absehen des Apologeten zugleich auch auf Nichtchristen gerichtet: er schreibt, wie er an einer späteren Stelle erklärt, „für diejenigen, welche entweder dem Glauben an Christus noch ganz fremd oder aber, nach dem Ausdruck des Apostels (Röm 14, 1), im Glauben schwach sind“ (ebd. c. 6). Nach einer Notiz bei Eusebius hatte Origenes bereits das sechzigste Lebensjahr überschritten, als er, unter Philippus Arabs (244—249), Hand an das Werk legte (Eus., Hist. eccl. 6, 36, 1—2). Neumann will die Abfassung in das Jahr 248 setzen und den Anlaß in der damaligen Jubelfeier des tausendjährigen Bestehens des römischen Reiches suchen¹. Dem gesteigerten Selbstgefühl des Heidentums habe eine umfassende Apologie des Christentums gegenübergestellt werden sollen. Aber weshalb wählte man für eine solche Apologie im Jahre 248 die Form der Widerlegung einer heidnischen Schrift, welche bereits um 178 an die Öffentlichkeit getreten war? Oder soll angenommen werden, daß damals von heidnischer Seite die Schrift des Celsus, etwa wegen der in ihr enthaltenen Verherrlichung der heidnischen Staatsreligion, gleichsam von neuem wieder in Umlauf gesetzt worden sei?² Davon wissen unsere Quellen nichts. In der vorliegenden Apologie ist von jener Millenarfeier überhaupt nicht die Rede.

Mit der Erklärung über Tendenz und Adresse seines Werkes verbindet Origenes eine Bitte um Entschuldigung. Sein Plan war anfangs dahin gegangen, zuerst für sich einen Auszug aus des Celsus Schrift zu fertigen und zugleich eine vorläufige Entgegnung zu skizzieren, um dann später diesen Einwurf weiter auszuführen (σοματοποιῆσαι τὸν λόγον). Er hatte in der angedeuteten Weise die Einleitung der Schrift exzerpiert und beantwortet, als er auf den Gedanken kam, sofort an eine eingehende Widerlegung der einzelnen Sätze des Celsus zu gehen, und „um Zeit zu sparen“, stellte er nun jene Vorarbeit unverändert an die Spitze seines Werkes (1, 1—27), obwohl dieselbe in den

¹ Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1. 1890, 265 ff.

² Zur Zeit der Christenverfolgung unter Maximinus Daza, 311 oder 312, hat die Staatsregierung gefälschte Pilatusakten verbreiten lassen, um den Stifter des Christentums dem Gespötte preiszugeben (Bd 1², S. 544 f.).

Rahmen des neuen Planes nicht hineinpaßte. Im weiteren Verlaufe folgt er Schritt für Schritt den Spuren des Gegners, auf eine Disposition nach sachlichen Gesichtspunkten gänzlich verzichtend. Meist führt er zuerst die Worte des Celsus selbst an und läßt seine Widerlegung folgen. Es sind daher, entsprechend der Gliederung des „Wahrheitsgemäßen Beweises“, auch in der Entgegnung des Apologeten vier Teile zu unterscheiden. Der erste (1, 28 bis 2, 79) befaßt sich mit den Einwänden, welche Celsus durch den Mund eines Juden, auf Grund des jüdischen Messiasglaubens, gegen das Christentum erheben ließ. Der zweite (3—5) richtet sich gegen die Bekämpfung und Verspottung der jüdischen Messiasidee selbst und der historischen Grundlagen des Christentums. Der dritte (6, 1 bis 7, 61) will die einzelnen christlichen Lehrsätze, welche Celsus angegriffen hatte, in Schutz nehmen, und der vierte (7, 62 bis 8, 71) sucht des Celsus Verteidigung der heidnischen Staatsreligion zu entkräften.

Nur ein paar Einzelheiten seien herausgegriffen. Der Glaube an die von Christus gepredigte Wahrheit, erklärt Origenes, dürfe auch bei denjenigen, welche aus irgendwelchen Gründen auf wissenschaftliche Untersuchung des Gegenstandes des Glaubens verzichten müßten, nicht als unvernünftig gescholten werden. Der Jünger der Philosophie pflege zunächst auf Glauben und Vertrauen hin sich einer bestimmten philosophischen Schule anzuschließen, um später auch die Anschauungen anderer Schulen zu prüfen und dann eine Wahl zu treffen (1, 10—11). Jeder Christ, welcher Muße zu eigenem Nachdenken habe, werde sich bald in den Stand gesetzt sehen, auch Vernunftbeweise für seinen Glauben vorzulegen. Die Messianität und Gottheit Jesu werde bewiesen durch die Wunder, welche er gewirkt (2, 48), durch die Weissagungen der Propheten, welche in ihm in Erfüllung gingen (1, 50), durch die unüberwindliche Macht, mit welcher das Christentum die Geister bezwang (1, 3 46), durch die Heilungen der Besessenen und Kranken, wie sie fort und fort von Christen im Namen Jesu und unter Ablesen des Evangeliums vorgenommen werden (1, 6 46), durch die strahlende Sittenreinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (*αἱ ἐκκλησίαι ὡς φωστῆρες εἶσαν ἐν κόσμῳ*, 3, 29). Das Recht dieser Christengemeinden, wider den Willen der Kaiser innerhalb des heidnischen Staates fortzubestehen, gründe sich auf das von Gott stammende Naturgesetz, welchem das geschriebene Gesetz der Städte und Länder keinen Abbruch tun könne (5, 37).

Eusebius war der Meinung, Origenes habe nicht bloß Celsus, sondern zugleich auch schon die späteren Gegner des Christentums vollständig entwaffnet (Eus., Adv. Hierocl. c. 1). In neuerer Zeit ist das Werk nicht selten als die vollendetste Leistung der alten Kirche auf apologetischem Gebiete oder auch als die reife Frucht der Feder des Alexandriners bezeichnet worden. Redepenning äußerte sich

mit Recht zurückhaltender. Er räumt zwar ein, daß Origenes nirgendwo eine größere Gelehrsamkeit entfaltet habe, gibt aber zu bedenken, daß das Werk in formeller wie in sachlicher Beziehung doch auch manches zu wünschen übrig lasse, insbesondere zwischen den prinzipiellen Voraussetzungen und den abgeleiteten Folgesätzen des Platonikers keinen rechten Unterschied zu machen wisse, ja über den letzteren die ersteren fast zu vergessen scheine¹. Sehr wohlthuend berührt die würdevolle Ruhe, mit welcher der Apologet, im Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit, auch den leidenschaftlichsten Ausfällen des Christenfeindes entgegentritt.

Im ersten Buche des Werkes gegen Celsus (1, 45) schreibt Origenes: „Ich erinnere mich, einmal in einer Disputation mit Juden, welche für gelehrte Männer galten (ἐν τινι πρὸς Ἰουδαίων λεγομένους σοφούς διαλέξει), in Gegenwart mehrerer Schiedsrichter folgendes gesagt zu haben.“ Sehr wahrscheinlich ist diese Disputation ebenso wie verschiedene Verhandlungen mit Häretikern (Abs. 9) auch auf-gezeichnet worden. Doch ist nichts Weiteres über dieselbe bekannt.

Die handschriftliche Überlieferung des Werkes gegen Celsus ward zum Gegenstand umfassender Untersuchungen gemacht von P. Koetschau, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philocalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 6, 1) Leipzig 1889. Nachträge lieferten namentlich F. Wallis, On the MSS. of Origenes C. Celsum: The Classical Review 3, 1889, 392—398, und J. A. Robinson, On the text of Origen against Celsus: The Journal of Philology 18, 1890, 288 to 296. Koetschau glaubte nachgewiesen zu haben, daß zwei Handschriften, cod. Vatic. 386, saec. XIII, und cod. Paris. suppl. gr. 616 a. 1339, selbständigen Wert beanspruchen dürften, während alle übrigen nur Kopien der einen oder andern dieser beiden Handschriften seien. Robinson erkannte, daß auch der Parisinus nichts anderes sei als eine Abschrift des Vaticanus, und Koetschau zauderte nicht, der Beweisführung Robinsons beizupflichten (Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, Freiburg i. Br. 1894, xxxiii). Der Vaticanus und er allein bildet deshalb die Grundlage der neuen Ausgabe des Werkes gegen Celsus, welche Koetschau in den „Griechischen christlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte“ erscheinen ließ: Origenes' Werke. I: Die Schrift vom Martyrium, Buch 1—4 gegen Celsus, Leipzig 1899. II: Buch 5—8 gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet, 1899. In der Einleitung dieser Ausgabe (1, LIX—LXVI) hat

¹ Siehe Redepenning, Origenes 2, 151 ff. — Das Urteil Koetschaus (Origenes' Werke I, Leipzig 1899, xxiv lvn), nach welchem das Werk gegen Celsus diejenige Schrift des Alexandriners sein soll, „aus der uns sein Wissen, Denken und Fühlen am deutlichsten und unmittelbarsten entgegentritt“, „das schönste Denkmal seiner Gelehrsamkeit und Bildung und die reichste Quelle seiner theologisch-philosophischen Anschauungen“, ist von der Begeisterung des Herausgebers diktiert, nicht von historischer Kritik. Über seine philosophischen Prämissen, seine dogmatischen Spekulationen, seine hermeneutischen Grundsätze und anderes hat Origenes, wie dies ja auch von vornherein zu erwarten steht, in andern Schriften sich viel eingehender ausgesprochen.

K. J. Neumann die Abhängigkeit des Parisinus von dem Vaticanus noch einmal einer ausführlichen Beleuchtung unterzogen. Alle früheren Ausgaben (des griechischen Textes) beruhten auf direkten oder indirekten Abschriften des Vaticanus, Abschriften indessen, welche ihre Vorlage im allgemeinen treu wiedergaben. Die editio princeps besorgte D. Hoeschel, Augsburg 1605. Die Ausgabe von W. Spencer, Cambridge 1658 und wiederum 1677, war nur ein Abdruck der editio princeps. Maßgebend war bislang die Edition de la Rues in seiner Gesamtausgabe der Werke des Origenes (s. Abs. 1). Die vier ersten Bücher des Werkes gegen Celsus wurden auch von W. Selwyn, London 1876, herausgegeben.

Der Hauptmangel der früheren Ausgaben liegt nach Koetschau (s. die Einleitung seiner Ausgabe 1, LXXII) in der unvollständigen und unkritischen Heranziehung des Textes der Philocalia, und merkwürdigerweise sollte Koetschaus eigene Ausgabe gerade wegen ihrer Behandlung des Textes der Philocalia die schärfsten Angriffe erfahren. Die Philocalia enthält, wie bemerkt, zahl- und umfangreiche Zitate aus dem Werke gegen Celsus und darf deshalb bei der Rezension des Textes dieses Werkes Berücksichtigung beanspruchen. Koetschau war nun schon in seinen Untersuchungen über die Überlieferung des Werkes vom Jahre 1889 zu der Ansicht gelangt, daß die indirekte Überlieferung in der Philocalia, obwohl sie fast um ein Jahrtausend weiter zurückreicht, an Reinheit und Zuverlässigkeit der direkten, durch den Vaticanus vertretenen Überlieferung nachstehe. In seiner Ausgabe gab er demgemäß da, wo die Philocalia einen Paralleltext bietet, in der Regel den Lesarten des Vaticanus vor denjenigen der Philocalia den Vorzug (s. die Einleitung 1, LXXIII f.). P. Wendland hingegen (Götting. Gel. Anzeigen 1899, 276—304) behauptete, der Vorzug gebühre nicht der direkten, sondern der indirekten Überlieferung und die Ausgabe Koetschaus sei deshalb auf falsche Prinzipien aufgebaut. Koetschau antwortete in einer eigenen Schrift, welche von neuem darzutun suchte, daß der Text der Philocalia eine Reihe absichtlicher Änderungen und unabsichtlicher Verderbnisse aufweise (Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' „Exhortatio“, „Contra Celsum“, „De oratione“. Entgegnung auf die von P. Wendland in den Götting. Gel. Anzeigen 1899, Nr 4, veröffentlichte Kritik, Leipzig 1899, 8°. Wendland indessen (Götting. Gel. Anzeigen 1899, 613—622) hielt seine Thesen voll und ganz aufrecht. E. Preuschen (Berliner philol. Wochenschrift 1899, 1185—1193 1220—1224) trat auf Wendlands Seite, indem er auf Grund der in dem Werke gegen Celsus vorkommenden Bibelzitate die direkte Überlieferung als minderwertig bezeichnete. Koetschau entgegnete, die Bibelzitate seien überhaupt nicht geeignet, einen irgendwie sichern Maßstab abzugeben: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43, 1900, 321—377: „Bibelzitate bei Origenes“. Einen neuen Bundesgenossen erhielt Wendland an Fr. A. Winter. Über den Wert der direkten und indirekten Überlieferung von Origenes' Büchern „Contra Celsum“ 1—2 (zwei Gymnasialprogramme), Burghausen 1903—1904, 8° (Koetschaus Ausgabe habe unter der Vernachlässigung der indirekten Überlieferung stark gelitten, wenn sie gleich von Wendland allzu hart beurteilt worden sei).

Deutsche Übersetzungen des Werkes gegen Celsus lieferten J. L. Mosheim, Hamburg 1745, 4°; J. Röhm, Kempten 1876—1877, in 2 Bdn (Bibliothek der Kirchenväter).

J. Avesque, Origène envisagé comme apologiste, Strasbourg 1868, 8°. A. Kind, Teleologie und Naturalismus in der alchristlichen Zeit. Der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur, Jena 1875, 8°. H. Schultz, Eine moderne apologetische Frage im antiken Gewande:

Theol. Studien und Kritiken 57, 1884, 527—544 (über die Stellung des Menschen zur Tierwelt nach Origenes' „C. Celsum“ und nach modernen Theorien). K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890, 265—273: „Abfassungszeit und Veranlassung der Bücher des Origenes gegen Celsus“. J. Patriek, The Apology of Origen in reply to Celsus. A chapter in the history of Apologetics, Edinburgh and London 1892, 8°. Über dieses sonderbare Buch, welches zeigen möchte, wie etwa die Widerlegung des „Wahrheitsgemäßen Beweises“ ausgefallen sein würde, wenn Origenes seinen ursprünglichen Plan nicht später geändert hätte, vgl. Koetschau in der Theol. Literaturzeitung 1893, 449—452. G. Bordes, L'apologétique d'Origène d'après le Contre Celse (Thèse), Cahors 1900, 8°. E. Buonaiuti, Una polemica religiosa al terzo secolo: Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 2, 1906, 832—850. — Zu vergleichen ist auch die Bd 1², S. 173 f verzeichnete Literatur über die Schrift des Celsus.

9. Schriften gegen Häretiker. — Einige Schriften gegen Häretiker bzw. Protokolle über mündliche Verhandlungen mit Häretikern sind verloren gegangen.

a) In dem von Rufinus (De adulter. libr. Orig.)¹ aufbewahrten Fragmente eines Briefes an einige alexandrinische Freunde (Ep. ad quosdam caros suos Alexandriam) bezeugt Origenes, daß er, allem Anscheine nach zu Athen um 230, eine Disputation mit einem ungenannten Häretiker, „quidam auctor haereseos“, hatte, welche von Schnellschreibern sofort zu Papier gebracht wurde. Der Häretiker brachte einen entstellten und gefälschten Text dieser Disputation unter die Leute, „quae voluit addidit et quae voluit abstulit et quod ei visum est permutavit, circumferens tamquam ex nomine nostro“. Origenes konnte aber noch das Original exemplar des Stenogramms vorweisen, „ipsum authenticum exemplar, quod ne relectum quidem vel recensitum a me antea fuerat“. Aus eben diesem von Rufinus benutzten Briefe hat Hieronymus Mitteilungen gemacht (Adv. Ruf. 2, 18), durch welche wir in den Stand gesetzt werden, jene Disputation zu identifizieren. Es war der „Dialogus Origenis et Candidi Valentinianae haereseos defensoris“ (Hier., Adv. Ruf. 2, 19) oder „Dialogus adversus Candidum Valentinianum“ (Hier. in dem Verzeichnisse der Schriften des Origenes). Weitere Nachrichten über Kandidus liegen nicht vor. Der Streit zwischen ihm und Origenes drehte sich um das Problem des Ursprunges des Sohnes aus dem Vater und um die Frage, ob der Teufel noch das Heil erlangen könne (Hier., Adv. Ruf. 2, 19).

Der christliche Schriftsteller Kandidus, welchen Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 1, 759) mit dem Valentinianer Kandidus identifizieren möchte, wird von Eusebius (Hist. eccl. 5, 27) in den Ausgang des 2. Jahrhunderts gesetzt und als *ἐκκλησιαστικὸς ἀντίρροπος* gekennzeichnet. Vgl. Bd 1², S. 397: doch ist dort statt „um 240“ vielmehr „um 230“ zu lesen. — Aus dem angezogenen Fragmente bei Rufinus ist auch zu ersehen, daß ein anderer Häretiker, mit welchem Origenes zu Ephesus und zu Antiochien zusammentraf,

¹ Bei Migne, PP. Gr. 17, 624—626. Vgl. oben § 47, 3. S. 21.

eine völlig erdichtete Disputation zwischen ihm und dem Alexandriner an die Öffentlichkeit gab, „ex nomine meo et suo conscripsit qualem voluit disputationem et misit ad discipulos suos“ (Orig. bei Ruf. a. a. O., Migne. 17, 626).

b) Eine Disputation mit einem gewissen Agnomon(?) Bassus, in welcher Origenes eine Stelle der Geschichte der Susanna, im griechischen Texte des Buches Daniel, ins Feld führte, ist nur aus dem Briefwechsel zwischen Julius Afrikanus und Origenes über die Geschichte der Susanna bekannt (Jul. Afr., Ep. ad Orig. 1; Orig., Ep. ad Afr. 2). Afrikanus schreibt: *ὅτι τὸν ἱερὸν ἐπισητὸν πρὸς τὸν Ἀγνώμονα διάλογον*, und Origenes sagt: *ἡρίξιν διαλεγόμενον τῷ ἐπαίρω ἡμῶν Βάσσῳ*. Agnomon wird ein anderer Name des Bassus gewesen sein, wenngleich man τὸν ἀγνώμονα auch appellativisch fassen könnte: den unverständigen oder undankbaren Menschen. Die Verhandlung scheint vor 240 in Palästina stattgefunden zu haben. Anlaß und Gegenstand sind nicht bekannt.

c) Die um 244 zu Bostra in Arabien mit dem dortigen Bischof Beryllus geführten Verhandlungen sind auch wieder sofort zu Protokoll genommen worden. Eusebius nennt dieselben „die Fragen des Origenes an Beryllus“ (*τὰς Ἀριεμένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις*, Hist. eccl. 6, 33, 3); Hieronymus spricht von einem „dialogus Origenis et Berylli“ (De vir. ill. 60). Beryllus ließ sich durch Origenes von der Verwerflichkeit des Monarchianismus überzeugen.

Von sonstigen Schriften, welche direkt der Bestreitung der Häresie gewidmet gewesen wären, haben wir keine Kunde. Zwar bemerkt Epiphanius, er habe gehört, daß Origenes die Manichäer widerlegte (Haer. 66, 21), und Theodoret erwähnt sogar Schriften des Origenes gegen Menander oder dessen Schüler (Haeret. fab. comp. 1, 2), gegen Basilides und Isidorus (ebd. 1, 4), gegen Hermogenes (1, 19), gegen die Enkratiten (1, 21), gegen die Marcioniten (1, 25), gegen die Nazaräer (2, 2), gegen die Elkesaiten (2, 7), gegen die Nikolaiten (3, 1). Endlich verweisen Pamphilus (Apol. pro Orig. praef. und c. 1) und Epiphanius (Haer. 64, 5) auf Schriften des Origenes gegen die Häretiker, ohne nähere Angabe der Adresse. Aber wenn nicht samt und sonders, so sind doch jedenfalls die meisten dieser Angaben auf jene beiläufige Polemik gegen Häretiker zu beziehen, wie sie fast allen Schriften des Origenes eigen ist.

Über die zuerst unter des Origenes Namen an das Licht getretenen „Philosophumena“ s. § 85, 3, a. Über den unter dem Namen des Origenes überlieferten Dialog „De recta in Deum fide“ s. § 72.

10. Dogmatische Schriften. — Von den dogmatischen Schriften liegen wenigstens noch Bruchstücke vor.

a) Die wichtigste der dogmatischen Schriften. *Ἐπιτὸ ἀρχαῖον*, „De principiis“, in vier Büchern, ist in einer Übersetzung Rufinus von

Aquileja aus dem Jahre 398 ihrem ganzen Umfange nach erhalten geblieben (Migne, PP. Gr. 11, 111—414). Als Wiedergabe des Originals kann jedoch diese Übersetzung um so weniger gelten, als sie, wie der Übersetzer selbst in seinem Vorwort erklärt, dogmatisch anstößige Stellen unterdrückt oder abgeändert und überdies Ergänzungen und Erläuterungen aus anderweitigen Schriften des Verfassers eingeschoben hat. Eine auf Wörtlichkeit abzielende Übersetzung der Schrift, welche Hieronymus, auch noch im Jahre 398, anfertigte, um die Heterodoxie des Verfassers vor aller Augen bloßzulegen, sollte das Schicksal des Urtextes teilen. Nur einige Fragmente derselben sind auf uns gekommen, die meisten in und mit einem Briefe des hl. Hieronymus an Avitus (Ep. 124). Bedeutender als diese Fragmente sind die Überbleibsel des Urtextes selbst. Zwei größere Abschnitte desselben, der Anfang des dritten und der Anfang des vierten Buches, sind durch Aufnahme in die „Philocalia“ (c. 1 und c. 21) gerettet worden; kürzere Zitate finden sich namentlich in dem Edikte des Kaisers Justinian gegen Origenes vom Jahre 543¹.

Der Titel *Περὶ ἀρχῶν* kündigt ein Werk über die Grundlehren oder Hauptsätze des christlichen Glaubens an. Unter *ἀρχαί* sind nicht etwa die Prinzipien der Dinge, sondern die Anfangsgründe oder Grundartikel der Glaubenswissenschaft zu verstehen². Die Einleitung entwickelt den Plan der Arbeit. Der Urquell aller religiösen Wahrheit sei das Wort Christi und der Apostel. Weil jedoch auch unter denjenigen, welche sich zum Glauben an das Christentum bekennen, in manchen und nicht bloß nebensächlichen Punkten keine Übereinstimmung herrsche, so sei vor allem eine feste Norm und Regel aufzustellen, an welcher die Lehre Christi und der Apostel mit Sicherheit erkannt werden könne. Dieses Kriterium der Wahrheit sei die Lehrverkündigung der Kirche, in welcher die Predigt der Apostel fortlebe: „*Illā sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione*“ (De princ. praef. n. 2). Nun hätten aber die Apostel es nicht für nötig erachtet, ihre Lehrsätze näher zu begründen oder über den Zusammenhang derselben untereinander Rechenschaft zu geben; sie hätten sich begnügt, zu sagen, daß es sich so und so verhalte, seien aber auf die Fragen nach dem Wie und dem Warum nicht eingegangen, damit diejenigen unter ihren Nachfolgern, welche von einem besondern Eifer für die Weisheit beseelt wären, Anlaß zur Übung ihres Geistes fänden. Ebenso lasse auch die Lehrverkündigung der Kirche. „*ecclesiastica prae-*

¹ Siehe den Wortlaut des Ediktes bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 487—534; Migne, PP. Gr. 86, 1, 945—990.

² Über die Bedeutung des Titels s. Redepenning, Origenes 1, 394 ff. Vgl. J. Kuhn, Katholische Dogmatik 1², Tübingen 1859, 365 f.

dicatio“¹, eine Reihe von Fragen unbeantwortet; über den Ursprung der Seele z. B. gebe sie keine Entscheidung, und was die bösen Geister angehe, so beschränke sie sich darauf, das Dasein des Teufels und seiner Engel zu behaupten. Hier habe die Gnosis einzusetzen, welche nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis der überlieferten Wahrheit strebe. Auf der Grundlage der normativen Erklärungen der Apostel und der Kirche sei ein abgerundetes Lehrgebäude aufzuführen: „Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti . . . omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine et recti tenore repererit“ (De princ. praef. n. 10).

Die Gnosis hat also einerseits das Wie und das Warum zu dem einfachen Daß der apostolischen Predigt nachzuweisen und andererseits die mannigfachen Lücken des kirchlichen Dogmas auszufüllen und auf diese Weise ein in sich zusammenhängendes Ganzes, ein System der christlichen Wahrheit herzustellen. Das erforderliche Material liefert die Heilige Schrift. Nicht unwichtige Hilfe leistet die logische Durchdringung und folgerichtige Zergliederung der positiven Lehre.

Das erste der vier Bücher handelt hauptsächlich von Gott und seiner Einheit und Geistigkeit, von dem Logos und dem Heiligen Geiste, von dem Reiche der Engel. Das zweite verbreitet sich über die Welt und die Menschheit, ihre Erneuerung durch die Menschwerdung des Logos und ihr Endziel, das ewige Leben. Das dritte erörtert das Wesen der menschlichen Willensfreiheit, den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen und den schließlichen Triumph des Guten. Das vierte endlich bringt eine Theorie der Schriftauslegung. — „Die Überschriften dieser vier in sich abgeschlossenen Bücher würden kurz gefaßt so lauten: Gott, Welt, Freiheit, Offenbarung.“² — Meist werden die einzelnen Glaubenssätze zuerst kurz vorgeführt, sodann in philosophisch-spekulativer Weise weitläufig beleuchtet und verteidigt und zum Schlusse auch aus der Heiligen Schrift begründet.

Das Werk war ein erster Versuch. Ein organisch gegliedertes „corpus doctrinae christianae“ hatte noch niemand in Angriff genommen. Auch war das Werk eine hervorragende Leistung, wengleich die Ausführung der Idee nicht ganz entsprach. Es sollte eine wissen-

¹ „Ecclesiastica praedicatio“ in der Übersetzung Rufins hat im Original τὸ κήρυγμα τὸ ἐκκλησιαστικὸν geheißten. Vgl. Koetschau, Origenes' Werke 5. Leipzig 1913, Einleitung cxxxvii f.

² Ebd. cxxxix.

schaftliche Dogmatik werden, und es ward ein Mittelding zwischen Dogmatik und Philosophie, eine Art positiver Religionsphilosophie. Den Zeitbedürfnissen aber mochte es in dieser Form noch mehr entgegenkommen. Ohne Zweifel war Origenes von der Absicht geleitet, dem Gnostizismus eine kirchliche Glaubenswissenschaft gegenüberzustellen. Und auf manchen entscheidenden Punkten, in der Lehre von dem Wesen Gottes, von der Schöpfung der Welt, von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi, von der menschlichen Willensfreiheit, hat er den gnostischen Dualismus, Emanatismus, Dokerismus siegreich aus dem Felde geschlagen. Aber freilich hat er sich auch viele und schwere Fehlgriffe zu Schulden kommen lassen. Sein ungezügelter Wissenstrieb, ohne Verständnis für die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und sehr unklar über die Tragweite des apostolischen und kirchlichen Lehrbegriffes, hat ihn zu Hypothesen verleitet, wie sie bis dahin in kirchlichen Kreisen unerhört waren. Er behauptet eine ewige oder anfangslose Welt, ein vorzeitliches Dasein der Menschenseelen, eine endliche Erlösung und Beseligung aller gefallenen Geister usw. Keine seiner andern Schriften hat so heftige Anfechtungen erfahren¹, und zwar nicht erst in den Tagen Justinians, sondern schon im 3. Jahrhundert. Pamphilus sagt von den Büchern „De principiis“: „quamplurima a calumniatoribus incusantur“, „maxime ab accusatoribus arguuntur“ (Apol. pro Orig. praef. und c. 3). Vermutlich ist es auch dieses Werk gewesen, welches Bischof Demetrios von Alexandrien veranlaßte, gegen Origenes einzuschreiten (vgl. Abs. 2).

Die Abfassung des Werkes ist nach Eusebius (Hist. eccl. 6, 24, 3) „vor die Abreise des Origenes von Alexandrien“, d. i. vor die Übersiedlung nach Cäsarea in Palästina, also vor das Jahr 231/232 zu setzen. Aber eine bis ins Jahr 213 zurückreichende Jugendarbeit, wie Schnitzer glaubte, kann es nicht sein, weil es allenthalben von der Kraft und Geübtheit des Mannesalters Zeugnis gibt. Koetschau läßt es „nicht lange nach 220“ entstanden sein². Ich würde lieber sagen: in den Jahren 225—230.

Eine Separatausgabe des Werkes „De principiis“ veranstaltete E. R. Redepenning, Leipzig 1836, 8°. Vgl. C. Fr. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch [in deutscher Übersetzung], Stuttgart 1835, 8°. P. Mehlhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' *Περὶ ἀρχῶν*: Zeitschr. f. Kirchengesch. 2, 1878, 234—253. Eine neue oder auch die erste kritische Ausgabe verdanken wir dem Fleiße P. Koetschaus: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes' Werke 5: De principiis (*Περὶ ἀρχῶν*). Leipzig 1913. Er ist zum erstenmal der weitverzweigten handschriftlichen Überlieferung der Übersetzung Rufins nachgegangen und hat auch zur Rezen-

¹ Vgl. die „ausgewählten Zeugnisse“ über das Werk bei Koetschau. Origenes' Werke 5, xv ff.

² Ebd. ix ff.

sion der Fragmente des griechischen Originals und der hieronymianischen Übersetzung neues handschriftliches Material herangezogen.

Unter dem „*Libellus de arbitrii libertate*“, welchen Origenes selbst in seinem Kommentare über den Römerbrief anzieht (7, 16, bei Migne 14, 1145), ist wohl nur das erste Kapitel des dritten Buches von *De principiis* (περὶ ἀρχαῖων, de arbitrii libertate) zu verstehen. Origenes will sehr wahrscheinlich auf *De princ.* 3, 1, 18 verweisen. — Das Schriftchen (συνομιλίαν) über die Sünde wider den Heiligen Geist, welches Athanasius (Ep. 4, ad Serap., c. 9) anführt oder anzuführen scheint, ist jedenfalls nur das dritte Kapitel des ersten Buches von *De principiis* (de Spiritu sancto). Athanasius zitiert (a. a. O. c. 10) die Stelle *De princ.* 1, 3, 5.

Die angebliche „*Expositio Origenis in symbolum*“ in lateinischer Sprache (bei Pitra, *Analecta sacra* 3, Paris 1883, 583—588) ist des Bischofs Niceta von Remesiana „*Explanatio symboli habita ad competentes*“: s. Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 600 f.

b) Gleichfalls zu Alexandrien, in den Tagen des Kaisers Alexander Severus (222—235), schrieb Origenes, wie Eusebius bezeugt, zehn Bücher „*Stromata*“ oder „*Teppiche*“: τὸς ἐπιγεγραμμένους *Στρωματῆς, ὄψας τὸν ἀριθμὸν δέξα*, sagt der Kirchenhistoriker (*Hist. eccl.* 6, 24, 3); „*Stromatum libros X*“, sagt das oft zitierte Verzeichnis (Hier., Ep. 33, 4) inmitten einer Aufzählung exegetischer Schriften. Dieses Werk ist bis auf dürftige Reste (Migne 11, 99—108)¹ zu Grunde gegangen. Der Titel verbürgt nur eine gewisse Buntheit und Mannigfaltigkeit des Inhalts². Etwas Aufklärung gibt die Bemerkung des hl. Hieronymus, Origenes habe in den *Stromata* die christliche Lehre mit der Lehre der Philosophen in Vergleich gebracht und alle Dogmen unserer Religion aus Plato und Aristoteles, Numenius und Kornutus zu begründen versucht (Hier., Ep. 70, ad Magnum, 4; vgl. Ep. 84, ad Pamm. et Oe., 3). Daß Origenes beim mündlichen Unterrichte zu Alexandrien auch Schriften heidnischer Philosophen besprach und „kommentierte“, bezeugt Eusebius (a. a. O. 6, 18, 3). Daß außer Plato auch der Platoniker Numenius und der Stoiker Kornutus zu seinen Lieblingsschriftstellern zählten, versichert Porphyrius (bei Eus. 6, 19, 8).

Außerdem aber müssen Scholien zu Bibeltexten einen breiten Raum eingenommen haben, und aus diesem Umstande dürfte Licht auf die Stellung der *Stromata* in dem Verzeichnisse fallen. Das neunte Buch handelte, wie Hieronymus versichert, über *Dn* 4, 5 ff nach der Übersetzung Theodotions (Hier., *Comm. in Dn ad* 4, 5). Im zehnten

¹ Übrigens bedarf die Sammlung der Fragmente bei Migne der Ergänzung. Es fehlt schon ein Scholion zu *Apg* 1, 12 bei I. A. Cramer, *Catena in Acta ss. apostolorum*, Oxonii 1838, 10 (*Ὁριγενὴς ἐν τῷ πέμπτῳ στροματῆϊ*). Mehrere weitere Scholien zu Stellen des ersten Korintherbriefes, des Römerbriefes und des Jakobusbriefes sind erst durch Frhrn v. d. Goltz, *Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts*, Leipzig 1899, 96—98, bekannt geworden.

² Vgl. über den Titel § 47, 6, S. 28 f.

Buche war von den siebenzig Wochen Dn 9, 24 ff (Hier. ebd. ad 9, 24) sowie „de Susannae et Belis fabulis“ die Rede (ebd. ad 13, 1; folgt ein längeres Referat)¹. Ein, wie es scheint, noch größerer Teil des zehnten Buches wurde durch Scholien zum Galaterbriefe ausgefüllt (decimum Stromatum suorum librum commaticio super explanatione eius, sc. epistolae Pauli ad Galatas, sermone complexit, Hier., Comm. in Gal prol.; vgl. ebd. ad 5, 13: ein längeres Zitat; Ep. 112, ad Aug. 6). Diesen Angaben des hl. Hieronymus sind die Zitate aus den Stromata in der mehrgenannten Athoshandschrift² an die Seite zu stellen. Vier Zitate aus dem vierten Buche der Stromata beziehen sich sämtlich auf Stellen des ersten Korintherbriefes und beweisen damit, daß das vierte Buch sich eingehender mit diesem Briefe befaßt hat. Zwei Zitate aus dem dritten Buche der Stromata betreffen Stellen des Römerbriefes; Origenes selbst verweist einmal auf die im dritten Buche der Stromata gegebene Erklärung einer Stelle des Matthäusevangeliums (ἐν τῷ τρίτῳ τῶν στροματίων, Comm. in Io 13, 45).

Die Schlußfolgerung des Entdeckers der Athoshandschrift, „daß die *στροματίαι* eine Reihe exegetischer Anmerkungen zu ausgesuchten schwierigeren Schriftstellen bildeten, die einen apologetischen Zweck verfolgten“³, ist in dem vorliegenden Materiale nicht ansreichend begründet, und ganz verfehlt erscheint die Hypothese, „daß die sog. *συμειώσεις*, welche andere mit den *σχόλια* identifiziert haben, in den *στροματίαι* zu suchen sind“⁴. Unzweifelhaft sind die sog. *συμειώσεις* insofern mit den *σχόλια* identisch, als der eine wie der andere Ausdruck die früher genannten Scholienwerke zu einer Reihe biblischer Schriften bezeichnet (s. Abs. 4). Nun muß freilich die Behandlung biblischer Texte in den Stromata mit der Art und Weise jener Scholienwerke sich nahe berührt haben, nämlich gleichfalls in Scholien oder Noten verlaufen sein⁵. Aber solche Noten bildeten, wie bemerkt, nur einen Teil und wahrscheinlich nicht den hervorstechendsten Teil des Inhalts der Stromata. Zunächst und hauptsächlich hat das Werk wohl dogmatisch-philosophisches Gepräge getragen.

¹ Zur Kritik der Aufschrift „de Susannae et Belis fabulis“ sowie des folgenden Referates s. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 53 f. Vgl. vorher S. 152 A. 1.

² Siehe Frhr v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit usf. 96—98.

³ Ebd. 98.

⁴ Ebd. 97. Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 38) hat v. d. Goltz zugestimmt.

⁵ Man beachte namentlich, daß die Ausführung über den Galaterbrief im zehnten Buche der Stromata ein „commaticus sermo“, eine Auslegung in Form von Anmerkungen, war (Hier., Comm. in Gal prol.), gleichwie auch die Scholien über das Matthäusevangelium ein „commaticum interpretationis genus“ darstellten (Hier., Comm. in Mt prol.).

Redepenning (Origenes 1, XIII; 2, IV) erhoffte nähere Aufschlüsse über die Stromata von einer Handschrift des Eskurial (cod. Matrit. libl. nat. B 31 a. 1047), welche Exzerpte aus den Stromata von der Hand des Presbyters Beatus von Libana enthalten sollte. Diese Hoffnung hat sich als trügerisch erwiesen. Die fraglichen Exzerpte sind nichts weiteres als das Referat über des Origenes Ansichten „de Susannae et Belis fabulis“ bei Hier., Comm. in Dn c. 13—14; s. Klostermann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 862.

c) In dem Werke „De principiis“ nimmt Origenes auf ältere Bücher „De resurrectione“ Bezug: „de quo in aliis quidem libris quos de resurrectione scripsimus plenius disputavimus“ (De princ. 2, 10, 1). Auch diese Bücher müssen also zu Alexandrien, vor dem Jahre 231/232, veröffentlicht worden sein. Eusebius macht zwei Bücher *Ἐξ ἁποστάσεως* namhaft, mit dem Beifügen, der Verfasser tue dieser Bücher selbst in seinem Kommentare über die Klagelieder Erwähnung (Hist. eccl. 6, 24, 2)¹. Das Verzeichnis sagt gleichfalls: „De resurrectione libros II“, fährt jedoch noch fort: „et alios de resurrectione dialogos II“. Origenes hat demnach in zwei bzw. drei verschiedenen Schriften über die Auferstehung gehandelt. Die Abfassungszeit der Dialoge läßt sich nicht mehr ermitteln²; laut Theophilus von Alexandrien waren dieselben Ambrosius, dem Freunde des Origenes, gewidmet (Theoph. Alex. bei Hier., Ep. 92, 4; vgl. Ep. 96, 16). Später sind die „libri II“ und die „dialogi II“ zu einem Ganzen in vier Büchern vereinigt worden, so daß Hieronymus (Contra Ioh. Hierosol. 25) von einem vierten Buche des Origenes „De resurrectione“ reden konnte.

Es erübrigen von diesen Büchern nur noch einzelne Fragmente (Migne 11, 91—100), aufbewahrt von Pamphilus (Apol. pro Orig. 7), von Methodius von Olympos (De resurrectione), von Hieronymus (Contra Ioh. Hierosol. 25—26). Die Schrift des hl. Methodius über die Auferstehung, deren weiter unten noch zu gedenken ist (§ 78, 3, c), setzt sich die Widerlegung der Lehre des Origenes zur Aufgabe. Im Vordergrund des Streites steht die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe. Origenes hatte die Vertreter einer materiellen Identität „simplices et philosarcas“, „innocentes et rusticos“ genannt (Hier. a. a. O. 25), und seinerseits die Identität auf gewisse Eigentümlichkeiten oder Formen der Materie beschränkt, während die Materie selbst beim Tode des Menschen zu der Urmaterie zurückkehre. Nach Methodius erstreckt sich die Identität auch auf die (individuell bestimmte) Materie und die einzelnen Bestandteile des Leibes.

¹ Die betreffende Stelle des Klageliederkommentares ist nicht mehr erhalten.

² Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 40) setzt ohne weiteres voraus, daß die „dialogi II“ aus derselben Zeit, ja aus demselben Jahre stammen müßten wie die „libri II“.

Genauerer über die Lehre des Origenes von der Auferstehung bei L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1896. 433 ff.

11. Praktisch-asketische Schriften und Predigten. — Zwei praktisch-asketische Schriften sind vollständig und zwar im Urtexte erhalten geblieben. Wenngleich durchaus nicht frei von Anzeichen heterodoxer Denkweise, müssen sie doch auch noch für spätere Geschlechter als Quellen der Erbauung sich brauchbar erwiesen haben.

a) Die mit Recht vielgerühmte, auch schon als „die Perle unter allen Werken des Alexandriner“¹ bezeichnete Schrift über das Gebet (*περὶ εὐχῆς*, de oratione, Migne 11, 416—561) fehlt auffallenderweise in dem Verzeichnisse, wird jedoch schon von Pamphilus (*Apol. pro Orig.* 8) als Eigentum des Origenes bezeugt. Die Echtheit ist damit allen Zweifeln entrückt. Ein Fragment ist durch eine Pariser Handschrift des 15. Jahrhunderts unter des Origenes Namen überliefert, während die einzige Handschrift, welche, abgesehen von einigen Lücken, den vollständigen Text bietet, ein Manuskript zu Cambridge aus dem 14. Jahrhundert (?), den Verfasser nicht nennt.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile, von welchen der erste (c. 3 bis 17) über das Gebet im allgemeinen, der zweite (c. 18—30) über das Gebet des Herrn im besondern handelt. Gegenüber den Einreden, Gott kenne unsere Bedürfnisse ohnehin schon und Gott habe die Geschicke des einzelnen von Ewigkeit her unabänderlich vorausbestimmt, beleuchtet Origenes sehr ausführlich den Zweck, die Notwendigkeit und den Nutzen des Gebetes (c. 5—13). Ein besonderes Gewicht legt er auf die durch die Heilige Schrift und die tägliche Erfahrung gewährleistete Tatsache, daß die Erhebung des Herzens zu Gott, die Vergegenwärtigung Gottes oder die Versetzung in eine gottesfürchtige Stimmung an und für sich bereits einen heiligenden und Weihenden Einfluß auf das ganze Tun und Lassen ausübe. Die Fragen nach dem Inhalt und der Art und Weise des rechten Gebetes werden schneller erledigt (c. 14—17). Die Anbetung (*προσευχή*), heißt es hier, komme dem Vater allein zu, aber keinem der geschaffenen Wesen, nicht einmal Christus. Die folgende Auslegung des Vaterunsers ist durch Originalität und Tiefsinn ausgezeichnet und reich an herrlichen Stellen. Mit Rücksicht auf die Besonderheiten der Texte bei Matthäus (6, 9—13) und bei Lukas (11, 2—4) ist übrigens Origenes sehr geneigt, zwei verschiedene Gebete ähnlichen Wortlautes anzunehmen (c. 18). Das Wort *ἐπιώσιος* (Mt 6, 11; Lk 11, 3) leitet er von *οὐσία*, „Substanz“, ab und versteht nun unter *ἄριστος ἐπιώσιος* eine der Substanz der Seele verwandte und deshalb der Seele Gesundheit, Wohlbefinden und Kraft verleihende himmlische Nahrung (c. 27). In der

¹ Krüger, *Gesch. der altchristl. Lit.*, Freiburg i. Br. 1895, 124.

letzten Bitte, *ῥῆσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* (Mt 6, 13), scheint er *πονηροῦ* nicht als Neutrum: „von dem Übel“, sondern als Masculinum: „von dem Teufel“ aufzufassen (c. 30).

Ihre Entstehung verdankt die Schrift einer Anregung des schon mehrmals erwähnten Ambrosius und seiner Gattin oder Schwester Tatiana¹. Koetschau läßt dieselbe im Jahre 233/234 verfaßt sein². Da bereits auf den Kommentar zur Genesis Bezug genommen wird (c. 23), und zwar, wie es scheint, auf die späteren Bücher dieses Kommentars, welche zu Cäsarea geschrieben wurden (vgl. Abs. 6), so ist die Abfassung jedenfalls nach dem Jahre 231/232 anzusetzen. Dagegen fehlt es, soviel ich sehe, an einem brauchbaren terminus ante quem³. Die zum Schlusse (c. 34) ausgesprochene Absicht, noch einmal „in schönerer und erhabenerer und klarerer Weise“ über das Gebet zu handeln, hat Origenes nicht mehr ausgeführt.

Die Schrift über das Gebet ist zuerst 1686 zu Oxford in 12°, ohne den Namen des Herausgebers, an das Licht getreten. Tüchtige Sonderausgaben lieferten J. R. Wetstein, Basel 1694, 4°, und W. Reading, London 1728, 4°. Eine vortreffliche neue Ausgabe verdanken wir P. Koetschau, Origenes' Werke 2, Leipzig 1899, 295—403; vgl. 1, 1899, lxxv—xc. In dieser Einleitung zu der Schrift über das Gebet bespricht Koetschau 1. Zeit, Ort und Zweck der Abfassung; 2. Inhalt und Gliederung; 3. Textgeschichte, Handschriften und Ausgaben. Eine hübsche deutsche Übersetzung der Schrift von J. Kohlhöfer, Kempten 1874. Vgl. Frhr v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901, 266—278. D. Genet, L'enseignement d'Origène sur la prière (Thèse), Cahors 1903, 8°. H. Koch, Kennt Origenes Gebetsstufen? Theol. Quartalschrift 87, 1905, 592—596. L. Ciganotto, Della preghiera. Saggio di Ascetica Origeniana ricavato dal libro „De oratione“: Bessarione 1905, 2, 193 ff 299 ff; 1906, 1, 137 ff; 2, 52 ff; 1907, 1, 46 ff.

b) Die zweite Schrift, in Manuskripten des 14. und des 16. Jahrhunderts erhalten, pflegt in den Handschriften wie in den Ausgaben (Migne 11, 564—637) „Ermunterung zum Martyrium“ (*εἰς μαρτύριον προτροπικὸς*, sc. *λόγος*, exhortatio ad martyrium) betitelt zu werden. Die alten Zeugen sagen einfach „über das Martyrium“ (de martyrio, Pamph., Apol. pro Orig. 8: *περὶ μαρτυρίου*. Eus., Hist. eccl.

¹ Tatiana scheint c. 2 als Gattin des Ambrosius gekennzeichnet zu werden, und die Anrede *γαρσιώτατοι ἐν θεοσεβείᾳ ἀδελφοί* c. 34 dürfte sich mit dieser Auffassung sehr wohl vereinbaren lassen. Ep. ad Iul. Afr. 16 nennt Origenes die Gattin des Ambrosius Marcella; Exhort. ad mart. 37 redet er von Schwestern des Ambrosius. Vermutlich hat Marcella auch den Namen Tatiana geführt.

² Koetschau, Origenes' Werke 1, Leipzig 1899, lxxv ff.

³ Koetschau (ebd. lxxvii) findet einen solchen Terminus darin, daß c. 3 ein Kommentar zum Buche Exodus angekündigt werde, welcher vor 240 ausgearbeitet worden sei. Die Worte c. 3: *εὐκαταρπέρον ἐν ἄλλοις ἐξεταστῶν* dürften allerdings von einem beabsichtigten Kommentare zum Buche Exodus zu verstehen sein. Wahrscheinlich aber ist dieser Kommentar niemals in Angriff genommen worden (vgl. Abs. 6).

6, 28; de martyrio, in dem Verzeichnisse sowie bei Hier., De vir. ill. 56). Diese Schrift stammt aus dem Beginne der Verfolgung unter Maximinus Thrax im Jahre 235 und ist an Ambrosius und Protoktet, einen Priester der Gemeinde zu Cäsarea, gerichtet: „Beide waren nämlich in der Verfolgung in nicht geringe Gefahr geraten, haben sich aber, wie berichtet wird, durch ihren Bekennermut ausgezeichnet“ (Eus. a. a. O.). Origenes trägt ihnen eine Reihe von Gründen vor, welche das Ausharren im Martyrium dem wahren Christen zur Pflicht machen. Die Verehrung und zwar auch die erheuchelte Verehrung der falschen Götter sei die größte Sünde. Der neue Nabuchodonosor verlange die Anbetung seines Bildes und den Schwur bei seiner Tyche (c. 7 33). Wie man ihm zu antworten habe, zeigen Eleazar und die makkabäischen Brüder und ihre heroische Mutter. In die kurze Drangsal hinein leuchte die Sicherheit ewigen Lohnes. Etwas eilig hingeworfen, entbehrt dieses Mahnwort einer strengen Disposition, ist aber durchtränkt von wahrhaft erbaulichen und mit beredter Kraft entwickelten Gedanken, Gedanken überdies, wie sie Origenes als Knabe wie als Greis, unter Septimius Severus wie unter Decius, auch in die Tat umzusetzen verstanden hat (vgl. Abs. 2).

Die Schrift über das Martyrium ist zuerst von J. R. Wetstein, Basel 1674, 4^o, herausgegeben worden. Die neueste und beste Ausgabe besorgte Koetschau a. a. O. 1, Leipzig 1899, 1—47; vgl. ix—xxii. War Koetschau für die Schrift über das Gebet auf dieselben Hilfsmittel angewiesen, welche auch den früheren Herausgebern zu Gebote standen, so hatte er bei der Schrift über das Martyrium einen bedeutsamen Vorsprung. Während alle seine Vorgänger aus einem cod. Basileensis, saec. XVI, schöpften, konnte Koetschau zwei Manuskripte des 14. Jahrhunderts zu Grunde legen, einen cod. Venetus und einen cod. Parisinus, welche letzterer sich als die unmittelbare Vorlage des Basileensis erweist. Der Schreiber des Basileensis hat sich aber wiederholt Inkorrektheiten, insbesondere kleine Auslassungen, zu Schulden kommen lassen, so daß Koetschau sagen darf: „Meine Ausgabe bietet zum erstenmal den vollständigen Text“ (a. a. O. xix). In Verbindung mit der Schrift über das Gebet hat Kohlhofer auch die Schrift über das Martyrium ins Deutsche übersetzt, Kempten 1874.

c) Außer exegetischen Homilien (Abs. 5) werden in dem Verzeichnisse auch einige thematische Predigten namhaft gemacht: „De pace homilia I, exhortatoria ad Pioniam, de ieiunio, de monogamis et trigamis homiliae II, in Tarso homiliae II.“ Die Titel schließen sich in der vorstehenden Reihenfolge unmittelbar aneinander an, so daß es sehr nahe liegt, zu „exhortatoria ad Pioniam“ sowohl wie zu „de ieiunio“ zu ergänzen „homilia“. Aber sonstige Spuren irgend einer dieser Predigten haben bis jetzt nicht nachgewiesen werden können. Rolffs will den Titel „exhortatoria ad Pioniam“ mit den beiden folgenden „de ieiunio“ und „de monogamis et trigamis homiliae II“ zu einem Ganzen verbinden und annehmen, Origenes habe einer gewissen Pionia zwei Predigten oder paränetische Schriften ge-

widmet, über die Fastendisziplin und über die Ehepraxis. Beide Schriften hätten in die zu Rom aus Anlaß der montanistischen Bewegung entbrannten Streitigkeiten eingreifen, und zwar, wie anderweitigen Äußerungen des Verfassers zu entnehmen sei, extremen Richtungen nach rechts und nach links gegenüber den durch Hippolytus vertretenen Standpunkt befürworten sollen. Diese Konjekturen überschreiten die Grenzen erlaubter Kombination. Ob jene Predigten nach Rom gerichtet waren, wissen wir nicht, und zu welcher Zeit sie verfaßt wurden, wissen wir auch nicht. Es sind eben nur die Titel bekannt. Vollends rätselhaft ist der Titel „in Tarso homiliae II“. Nach Eusebius (Hist. eccl. 6, 33, 3) hat Origenes um 244 vor der Gemeinde zu Bostra in Arabien, anscheinend zur Bekämpfung der Lehre der Monarchianer, Predigten gehalten, welche von Schnellsehreibern aufgenommen und vervielfältigt wurden.

E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes: Texte und Untersuchungen usw. 12, 4, Leipzig 1895, 109—122: „Origenes' Stellung im antimontanistischen Kampfe des Abendlandes“.

12. Briefe. — Von der ausgebreiteten Korrespondenz, welche Origenes geführt hat, erübrigen nur verschwindend geringe Reste.

a) Das Altertum hat mehrere Sammlungen von Origenesbriefen gekannt, von Briefen von Origenes und von Briefen an Origenes. Eine Sammlung von Briefen von Origenes, welche Eusebius veranstaltete, umfaßte mehr als hundert Nummern (Eus., Hist. eccl. 6, 36, 3). Diese Eusebianische Sammlung mag Rufinus benutzt haben, wenn er ein Fragment eines Briefes „ex libro epistolarum Origenis quarto“ anführt (Ruf., De adulter. libr. Orig., bei Migne 17, 623). Das Verzeichnis der Schriften des Origenes berichtet (nach der Textesrezension Hilbergs): „Origenis, Firmiani et Gregorii, item Excerpta Origenis et diversarum ad eum epistularum libri II — epistula esifodorum super causa Origenis in libro II° —, Epistularum eius ad diversos libri IX, Aliarum epistularum libri II, item Epistula pro apologia operum suorum libri II.“ — Schwierige und zum Teil jedenfalls verderbte Worte. Deutlich aber sind zwei Sammlungen von Briefen von Origenes unterschieden: „Epistularum eius ad diversos libri IX“, vermutlich die Eusebianische Sammlung, und „Aliarum epistularum libri II“, und eine Sammlung von Briefen an Origenes: „Diversarum ad eum epistularum libri II“. Statt des (auch für Hilberg unverständlichen) „epistula esifodorum“ möchte ich „epistula episcoporum“ lesen und dabei an das Rundschreiben der Synode ägyptischer Bischöfe denken, welche Demetrius 231 zu Alexandrien in Sachen des Origenes abhielt (vgl. Abs. 2). Zu einigen weiteren Erläuterungsversuchen wird sich im Verlaufe dieses Absatzes noch Gelegenheit bieten.

b) Nur zwei Briefe des Origenes sind vollständig erhalten geblieben, ein Brief an Julius Afrikanus und ein Brief an Gregor

von Neocäsarea, denselben, dessen auch das Verzeichnis in den Worten „Origenis, Firmiani et Gregorii“ gedenkt. Der Brief an diesen früheren Schüler des Origenes (Migne 11, 88—92), von Basilius und Gregor von Nazianz in ihre „Philocalia Origenis“ (c. 13) aufgenommen, enthält väterliche Mahnungen, in dem Interesse für die heiligen Schriften nicht zu erkalten und das Studium der weltlichen Wissenschaften nur als Mittel zum Zweck zu betrachten. Nach Koetschau ist derselbe zwischen 238 und 243 von Nikomedien aus geschrieben worden. Dräseke hatte ihn in das Jahr 235 oder 236 setzen wollen. Umfangreicher und wichtiger ist das durch zahlreiche Handschriften überlieferte Schreiben an Julius Afrikanus (Migne 11, 48—85), die Antwort auf einen gleichfalls noch erhaltenen Brief des Afrikanus an Origenes (ebd. 11, 41—48). Afrikanus knüpfte an eine Disputation an, in welcher Origenes sich auf die Geschichte der Susanna, im griechischen Texte des Buches Daniel, berufen hatte (vgl. Abs. 9, a). Diese Erzählung, fuhr er fort, fehle ja doch im hebräischen Texte des Buches Daniel, ebenso wie die Erzählung von Bel und dem Drachen, und aus sprachlichen und sachlichen Gründen könne dieselbe weder als ursprünglicher Bestandteil des Buches Daniel gelten noch auf kanonische Dignität Anspruch erheben. Berühmt geworden ist insbesondere der Hinweis auf die Wortspiele *πρίνον-πρίσει, σζίνον-σζίσει*, aus welchen Afrikanus scharfsinnig, aber voreilig die Originalität des griechischen Textes der Geschichte der Susanna folgerte. Origenes verteidigt in seiner Antwort mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit die Kanonizität der beiden genannten Erzählungen sowohl wie auch des Gebetes des Azarias und des Lobgesanges der drei Jünglinge. Alle diese Stücke ständen nicht bloß bei den Septuaginta, sondern auch bei Theodotion, und, was entscheidend sei, alle erfreuten sich in der Kirche Christi durchaus ungetrübter Anerkennung. Die Kirche habe den Umfang des alttestamentlichen Kanons zu bestimmen und den Gläubigen das wahre Danielbuch darzureichen (vgl. Abs. 7). Ein hebräisches Original der Geschichte der Susanna im besondern sei nicht ausgeschlossen. Die Wortspiele des griechischen Textes ließen sich als kunstvolle Nachbildungen hebräischer Paronomasien begreifen. Vielleicht sei die genannte Erzählung ihres Inhaltes wegen von den Juden mit Absicht aus dem hebräischen Danielbuch entfernt worden. Dieses Schreiben ist während eines kurzen Aufenthaltes zu Nikomedien (c. 15), im Hause des oft genannten Ambrosius (c. 16), um das Jahr 240 verfaßt.

J. Dräseke, Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea: Jahrb. f. protest. Theol. 7, 1881, 102—126. P. Koetschau hat diesen Brief seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors an Origenes (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften 9, Freiburg i. B. 1894) als Anhang beigegeben (40—44; vgl. xv—xvii). — Eine mit reichen Noten ver-

schene Ausgabe des Briefes an Afrikanus sowie des Briefes des Afrikanus an Origenes lieferte J. R. Wetstein, Basel 1674.

c) Mehrere andere Briefe lernen wir aus dem sechsten Buche der Kirchengeschichte des Eusebius kennen. Der brieflichen Mahnung zur Standhaftigkeit, welche Origenes, kaum sechzehn Jahre alt, an seinen Vater im Kerker richtete (Eus., Hist. eccl. 6, 2, 6), ist früher schon (Abs. 2) gedacht worden. Aus einem Briefe, in welchem Origenes sich gegen den Vorwurf allzu großen Eifers für die Wissenschaften der Griechen verteidigte, hat Eusebius ein längeres Bruchstück mitgeteilt (ebd. 6, 19, 12—14). Einen Brief an Kaiser Philippus Arabs (244—249) und einen Brief an dessen Gemahlin Severa begnügt der Kirchenhistoriker sich, namhaft zu machen (ebd. 6, 36, 3), ohne auf den Gegenstand oder die Veranlassung einzugehen. Wenn Vincentius von Lerinum von mehreren Briefen an Philippus Arabs redet (Common. c. 17), so ist dies wohl nur eine ungenaue Ausdrucksweise. Endlich erwähnt Eusebius Briefe an Papst Fabianus (236—250) und an sehr viele andere Kirchenvorsteher „in Betreff seiner Rechtgläubigkeit“ (ebd. 6, 36, 4). Näheres über den Inhalt hat er auch hier nicht mitgeteilt.

In dem oder in einem Briefe an Papst Fabianus hat Origenes nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus (Ep. 84, ad Pamm. et Oc., 10) sein Bedauern darüber ausgesprochen, daß seine Schriften Verstöße gegen die kirchliche Lehre enthielten (*poenitentiam agit cur talia scripserit*), und seinem Freunde Ambrosius den Vorwurf gemacht, für ihn allein bestimmte Schriften indiskreterweise der Öffentlichkeit übergeben zu haben (*causas temeritatis in Ambrosium refert quod secreto edita in publicum protulerit*).

Schon wiederholt zitiert ward ein Brief an einige alexandrinische Freunde „*Epistola ad quosdam caros suos Alexandriam*“, aus welchem Rufinus (De adulter. libr. Orig., bei Migne 17, 624 ff) und Hieronymus (Adv. Ruf. 2, 18) Fragmente aufbewahrt haben. Dieser Brief wandte sich in scharfen Worten gegen Bischof Demetrius von Alexandrien und alle diejenigen, welche seinem Vorgehen gegen Origenes zugestimmt hatten. Origenes will unrechtmäßigerweise exkommuniziert worden sein (*frustra ab ecclesiis excommunicatum esse se dicit*, Hier. a. a. O.), weist die ihm zur Last gelegte Lehre, daß der Teufel noch gerettet werden könne, mit Entrüstung zurück und beklagt sich bitter über Fälschungen seiner Schriften (vgl. Abs. 9, a). Sehr wahrscheinlich ist dieser Brief bald nach der Übersiedlung nach Palästina oder bald nach 231, 232 geschrieben worden.

Über einen andern Brief verwandten Inhaltes bemerkt Rufinus (a. a. O., bei Migne 17, 626): „*Memimus sane etiam in alia eius epistola similem nos de librorum suorum falsitate legisse querimoniam, cuius epistolae exemplar in praesenti non habui.*“ Auf diese

beiden durch Rufinus bezeugten Briefe möchte ich die Worte des Verzeichnisses beziehen: „Epistula pro apologia operum suorum libri II.“

Hieronymus erwähnt noch Briefe an Bischof Beryllus von Bostra (De vir. ill. 60; vgl. Abs. 9, c), sowie einen Brief, in welchem Origenes seinen Freund Ambrosius wegen des steten Drängens zu literarischer Betätigung ἐργοδιώκτην. „Aufseher“ oder „Treiber“, genannt hatte (ebd. 61)¹. Dieser letztere Brief darf vielleicht mit einem von Suidas (Lex. s. v. Orig.)² angezogenen Briefe des Origenes identifiziert werden, in welchem der glühende Eifer des Ambrosius für das Studium der Heiligen Schrift geschildert wurde³.

Von zwei weiteren Briefen geben des Bischofs Viktor von Capua „Scholia veterum Patrum“ Kunde. Viktor zitiert drei Fragmente aus einem Briefe „ad Gobarum de undecima“ und ein Fragment aus einem Briefe „ad Firmilianum de his qui fugiant quaestiones“⁴. „De undecima“ ist vielleicht auf die Nummer des betreffenden Briefes in einer Briefsammlung zu deuten. Der Name Firmilian erinnert sofort an Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, welchen Eusebius (Hist. eccl. 6, 27) als einen begeisterten Anhänger und Verehrer des Origenes schildert. Um diesen Firmilian handelt es sich jedenfalls auch in den fehlerhaften Worten des Verzeichnisses: „Origenis, Firmiani et Gregorii“.

Unecht ist der aus einem Ketenenfragmente bekannte Brief an die Presbyter Photius und Andreas. Anderswo tritt dieser Brief bzw. das Fragment unter dem Namen des Monophysiten Severus von Antiochien auf (s. Migne 17, 28; vgl. 11, 37 f).

In der wiederholt zitierten Athoshandschrift wird zu 2 Tim 3, 13 ein Brief des Origenes πρὸς Ἀτρανῶν angeführt, wohl soviel als „an Atranes“, und nicht „an einen Unbekannten“⁵.

¹ Vgl. oben S. 109 A. 1.

² Ed. Bernhardt 2, 1, 1279 f.

³ Von anderer Seite ist der von Suidas angezogene Brief für identisch erklärt worden mit einem Briefe, welcher laut Hieronymus (Ep. 43, ad Marcellam, 1) von Ambrosius geschrieben und an Origenes gerichtet war. Derselbe handelte von der unablässigen Lesung der Heiligen Schrift, wie sie im Hause des Ambrosius gepflegt wurde, so oft Origenes als Gast erschien. Hieronymus soll diesen Brief, welcher Origenes angehört, irrtümlich Ambrosius zugewiesen haben (so auch Westcott in Dict. of Christian Biography 1, 90; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 50 55). Diese Annahme erscheint unberechtigt. Die beiden Zitate oder Referate, bei Suidas und bei Hieronymus, berühren sich durchaus nicht so nahe, daß es trotz der bestimmten Angabe der Referenten gefordert oder auch nur gestattet wäre, eine und dieselbe Vorlage vorauszusetzen.

⁴ Bei Pitra, Spicilegium Solesmense 1, Paris. 1852. 267 f.

⁵ Siehe Frhr v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts. Leipzig 1899. 89 99.

13. Unsicheres. — Endlich sind noch einige Schriften oder Schriftentitel anzuführen, über welche sich vorderhand kein sicheres Urteil fällen läßt.

a) Hieronymus berichtet in der Vorrede seines „Liber interpretationis hebraicorum nominum“, Philo von Alexandrien habe ein etymologisches Lexikon der hebräischen Eigennamen des Alten Testaments verfaßt und Origenes habe diese Arbeit durch eine Erklärung der Eigennamen des Neuen Testaments ergänzt und vervollständigt (inter cetera enim ingenii sui praeclara monumenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Judaeus omiserat, hic ut Christianus impleret). Das Lexikon Philos sei vielfach überarbeitet worden und sei zur Zeit, um 390, in sehr abweichenden, zum Teil sehr entstellten Rezensionen in Umlauf. Er habe die vereinigten Lexika der beiden Alexandriner in der Weise in die Sprache Latiums übertragen, daß er die Bücher des Alten und des Neuen Testaments der Reihe nach durchging und die hebräischen Namen oder Wörter eines jeden einzelnen Buches zusammenstellte und erläuterte.

Eines Onomastikons unter dem Namen Philos gedenkt auch Eusebius (Hist. eccl. 2, 18, 7)¹. Ein Onomastikon des Origenes hingegen wird weder bei Eusebius noch auch in dem Verzeichnisse erwähnt, sondern, soviel bekannt, nur noch in den unter den Schriften Justins des Märtyrers stehenden, sehr wahrscheinlich dem 5. Jahrhundert zuzuweisenden „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos“². Hier wird jedoch das unter des Origenes Namen eingeführte Onomastikon ἡ ἐρμηνεία τῶν ἐβραϊκῶν ὀνομάτων (Qu. 94 bzw. 82), und wiederum πάντων τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἐμφορομένων ἐβραϊκῶν ὀνομάτων ἢ μέτρων ἢ ἐρμηνεία (Qu. 98 bzw. 86) genannt³. Beide Ausdrücke passen offenbar nur auf ein die ganze Heilige Schrift, und nicht bloß das Neue Testament, umspannendes

¹ Hieronymus (a. a. O.) schreibt: Philo, vir disertissimus iudaeorum, Origenis quoque testimonio comprobatur edidisse librum hebraicorum nominum. . . . Dieses „testimonium Origenis“ läßt sich in den uns überlieferten Schriften des Origenes nicht mehr aufzeigen. Doch spricht Origenes einmal von einer „Erklärung der Namen“, ohne indessen einen Verfasser zu nennen: ἐρμουμεν τῶν ἐν τῇ ἐρμηνεία τῶν ὀνομάτων, Comm. in Io 2, 27. Wahrscheinlich hat Hieronymus das „testimonium“ in der Vorrede des neutestamentl. Onomastikons angetroffen.

² Siehe über dieses Werk Bd 1², S. 240 ff.

³ In der Ausgabe der „Quaestiones et responsiones“ bei de Otto, Corpus apolog. christ. 5³, Jenae 1881, führen die zitierten Fragen die Nrn 82 und 86. In der auf eine neu entdeckte, reichhaltigere und zuverlässigere Handschrift zurückgehenden Ausgabe von Papadopoulos-Keramefs, Θεολογικὸν ἐπιστάσιον πόλεως Κρήσου πρὸς τὰς ἐπανερχείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις παρὰ τινος τῶν ἐξ ἱερῶν ἐπιστάσιον ἀποκρίσεις, St Petersburg 1895, sind es die Fragen 94 und 98. Ich benutze die letztere Ausgabe. Eine deutsche Übersetzung der beiden Fragen findet sich bei Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen, Leipzig 1901, 116 118.

Onomastikon, und nach dem zweiten Ausdruck muß dieses Onomastikon außerdem auch eine Erklärung der hebräischen Maße enthalten haben: der Autor der „Quaestiones“ scheint also das Werk, welches Hieronymus an Philo und Origenes verteilt, seinem ganzen Umfange nach, vielleicht noch um weitere Zutaten bereichert, Origenes zuzuschreiben. Prokopius von Gaza hingegen, der Kompilator der Oktateuch-Katene, behandelt das Werk als eine anonym vorliegende Schrift. Er zitiert ἐν ταῖς ἐβραϊαῖς ἐρμηνείαις oder ἐν τῇ τῶν ἐβραϊκῶν [ὀνομαζῶν] ἐρμηνείᾳ oder ἐν τῷ ἑξῆτις τῶν ἐβραϊκῶν ὀνομαζῶν¹, ohne jemals einen Verfasser namhaft zu machen.

Martianay und Vallarsi haben ihren Ausgaben der Werke des hl. Hieronymus drei griechische Schriften bzw. Fragmente einverleibt, in welchen sie verschiedene Rezensionen bzw. Fragmente von Rezensionen der griechischen Vorlage des hl. Hieronymus erblickten: „Graeca fragmenta libri nominum hebraicorum“, „Lexicon graecum nominum hebraicorum“, „Origeniani lexici nominum hebraicorum aliud exemplar“. de Lagarde hat diese Schriften ebenso wie die Schrift des hl. Hieronymus in seine „Onomastica Sacra“ (Göttingen 1870 und 1887) aufgenommen. Auf die dornenvolle Frage nach der Herkunft oder Entstehungszeit der griechischen Schriften ging de Lagarde nicht ein. Siegfried verglich die Erklärungen der drei griechischen Schriften mit den in den Werken Philos vorkommenden Worterklärungen und stellte fest, daß die Zahl der Etymologien, in welchen jene Schriften mit Philo zusammentreffen, eine sehr geringe ist². Rezensionen eines Philonischen Onomastikons müßten eine reichere Fülle von Parallelen aufweisen.

v. Gebhardt konnte griechische Erklärungen der in dem Barnabasbriefe auftretenden Namen veröffentlichen, welche eine ungenannte Hand aus einer ἐβραϊκῶν ὀνομαζῶν ἐρμηνείᾳ exzerpiert hat³. Nun läßt auch Hieronymus in der angeführten Schrift, jedenfalls im Anschluß an seine Vorlage, auf das letzte biblische Buch, die Apokalypse, anhangsweise noch den Barnabasbrief folgen, und seine Erklärung der Namen des Barnabasbriefes ist mit jenem griechischen Exzerpte nahe verwandt. Mit Rücksicht hierauf hat auch Zahn, in Übereinstimmung mit v. Gebhardt, die Ansicht vertreten, das Exzerpt stelle ein Überbleibsel des von Origenes verfaßten und von Hieronymus neu bearbeiteten Lexikons der neutestamentlichen Eigennamen dar⁴.

¹ Bei Migne, PP. Gr. 87, 1064 1108 1165. Vgl. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, 37 ff.

² Siehe das Verzeichnis dieser Etymologien bei Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875, 365—368.

³ Patr. apostol. opp. Ediderunt de Gebhardt, Harnack, Zahn. Fasc. I. partis 2. ed. 2: Barnabae epist. etc., Lipsiae 1878, LI.

⁴ Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2. 948 ff.

Natürlich ist die Folgerung keineswegs zwingend. Das Exzerpt kann ebensowohl einem viel jüngeren Werke entstammen, welches, wie es bei derartigen Schriften fast durchweg der Fall war, alte Traditionen fortpflanzte.

Mit Aussicht auf Erfolg werden die Entstehungsverhältnisse der genannten griechischen Schriften und Fragmente erst dann untersucht werden können, wenn die handschriftlich erhaltenen biblischen Onomastika vollzähliger als bisher zum Druck befördert sind. Es wird darauf ankommen, einen Einblick in das genealogische Verhältnis dieser eigenartigen Schriften zueinander zu gewinnen. Das älteste christliche Onomastikon aber, von welchem wir Kunde besitzen, hat wohl nicht Origenes verfaßt¹, sondern ein Schüler oder Verehrer aus des Meisters Werken zusammengetragen. Auf die Frage Zahns: „Warum nicht Origenes?“ ist folgendes zu antworten: Erstens ist es nicht recht glaublich, daß Origenes eine Aufgabe in Angriff genommen hätte, welche seine Kräfte weit überstieg. Seine Kenntnis des Hebräischen war so unzulänglich, daß er zur Herstellung eines Onomastikons auf Schritt und Tritt der Beihilfe von Gewährsmännern bedurft hätte, welche jedoch wohl nur vorübergehend zu Gebote stand (v. Abs. 3). Zweitens dürfte mit der Annahme einer von anderer Seite auf Grund der Werke des Origenes gefertigten Sammlung von Worterklärungen den Zeugnissen über ein Onomastikon des Origenes, bei Hieronymus und dem Autor der „Quaestiones“, vollauf Rechnung getragen sein. Der Sammler hat sich nicht als Verfasser nennen wollen, und die anonyme Schrift ward dem Meister beigelegt, weil der Inhalt sein Eigentum war. Drittens endlich scheint es sich gerade so und nicht anders mit dem Philonischen Onomastikon zu verhalten. Daß Philo selbst in einer besondern Schrift mit den Eigennamen des Gesetzes und der Propheten (vgl. Eus., Hist. eccl. 2, 18, 7) sich befaßt habe, ist kaum anzunehmen². Alles spricht vielmehr dafür, daß ein anderer die in Philos Werken zerstreuten Etymologien zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfaßte.

Redepenning, Origenes 1, 458—461: „Probe eines Onomastikums des Origenes“ (eine Sammlung von Worterklärungen aus den erhaltenen Schriften des Origenes). Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, 1892, 948—953: „Barnabas im Onomastikon des Origenes“ (über das von v. Gebhardt herausgegebene Fragment). Vgl. O. Bardenhewer, Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben (Biblische Studien 1, 1), Freiburg i. B. 1895, 23—26. Siehe auch E. Klostermann, Onomasticum Marchalianum: Zeitschr. f. die alttestamentl. Wissensch. 23, 1903, 135—140. Neue Texte und gründliche Untersuchungen

¹ Wenngleich auch noch Preuschen (Origenes' Werke 4, Leipzig 1903, Einl. LXXXIII) und Harnack (Gesch. der alchristl. Lit. 2, 2, 52) mit aller Bestimmtheit Origenes als den Verfasser bezeichnen, Harnack sogar schon die Zeit der Abfassung festzulegen sucht.

² Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien usw. 365.

bringt das Werk von Fr. Wutz: „Onomastica Sacra, Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus“, dessen erste Hälfte sieben ausgegeben wurde, Leipzig 1914. Hier wird weitläufig gehandelt über „Philo und Hieronymus“ (13—29), „Hieronymus und Origenes“ (30—259), „Griechische Vorlagen des Hieronymus“ (259—290). Das neutestamentliche Onomastikon des Origenes, von welchem Hieronymus spricht, ist nach Wutz (50) bald nach des Origenes Tode von einem sehr sprachkundigen Schüler angelegt worden.

b) Viktor von Capua (Scholia veterum Patrum)¹ zitiert zwei Fragmente „Ex Origenis libro primo de pascha“, und der sog. Liber Anatoli de ratione paschali (c. 1)² berichtet über einen unter des Origenes Namen gehenden „Libellus de pascha“, welcher Materialien zur Berechnung des Ostertermins enthielt. Die Schrift muß zu Grunde gegangen sein. Krusch ist wohl etwas vorschnell, wenn er sie als unterschoben bezeichnet³. Homilien „De pascha“ werden, wie früher bemerkt (Abs. 5, S. 130), in dem Verzeichnisse der Schriften des Origenes angeführt.

c) Viktor von Capua (a. a. O.) bringt auch eine Stelle „Ex libro tertio Origenis $\pi\epsilon\rho\iota\ \varphi\acute{o}\sigma\epsilon\omega\upsilon$ “. Sonst ist von dieser Schrift nichts bekannt.

Über angebliche Schriften des Origenes „De decalogo“, „De ritibus“, $\text{Ἐπεὶ τῆς ζωῆς, Ὁ μυστήριος}$ u. a. siehe Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 385—387; Klostermann in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1897, 870.

14. Philosophisch-theologische Lehranschauungen. — Nachdem schon im vorhergehenden, insbesondere bei dem Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten (Abs. 7) und gelegentlich der Besprechung der dogmatischen Schriften (Abs. 10), manche einzelne Lehranschauungen des Origenes gekennzeichnet worden sind, sollen noch kurz die Grundgedanken seines philosophisch-theologischen Systems im Zusammenhange skizziert werden.

Laut Origenes ist es eine notwendige Folge der Güte Gottes, daß Gott sich offenbart oder mitteilt, zugleich aber auch eine unausweichliche Forderung der Unveränderlichkeit Gottes, daß er sich von Ewigkeit her offenbart. Eine anfanglose Mitteilung der Vollkommenheit Gottes an andere Wesen oder die Ewigkeit der Welt ist ein Postulat des Begriffes Gottes selbst. Wäre die Welt nicht von Ewigkeit her gewesen, so würde es, argumentiert Origenes im Anschluß an die späteren Platoniker, in vorweltlicher Zeit der Güte und der

¹ Bei Pitra, Spicil. Solesm. 1, 268.

² Bei Migne, PP. Gr. 10, 210. Vgl. die neue Ausgabe bei Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 317. — Siehe auch Cummianus, Ep. de controversia paschali, bei Migne, PP. Lat. 87, 971.

³ Krusch a. a. O. 317 A. 2.

Allmacht Gottes an einem Gegenstande ihrer Betätigung gefehlt haben (De princ. 1, 2, 10; 3, 5, 3).

Als Organ zur Selbstoffenbarung dient Gott der Logos oder der Sohn Gottes, aus dem Vater gezeugt und ein persönlich subsistierendes Wesen, ein anderer als der Vater dem Wesen wie der Person nach (*ἕτερος κατ' ὠσίαν καὶ ὑποκείμενον ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς*, De orat. 15), ein zweiter Gott (*ἰσὺς θεός*, C. Cels. 5, 39). Obwohl aber Gott und des Vaters vollkommenes Ebenbild, steht der Sohn doch tief unter dem Vater als dem allein höchsten Gott (ebd. 8, 15). Durch den Sohn geht zuerst der Heilige Geist aus dem Vater hervor, gleichfalls eine göttliche Hypostase, welche sich zu dem Sohne verhält wie dieser zum Vater. Wie der Sohn geringer als der Vater, so ist der Heilige Geist geringer als der Sohn, durch den Sohn vom Vater erschaffen (De princ. 1, 3, 5). Es lassen sich allerdings auch manche Äußerungen zur Trinitätslehre beibringen, welche durchaus orthodoxen Klang haben, insofern sie lediglich die kirchliche Lehrverkündigung wiedergeben: „una enim substantia est et natura trinitatis“ (Hom. in Nm 12, 1, Migne 12, 657); „utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre; aporrhoea enim ἁμοούσιος videtur“ (Fragm. in Hebr., Migne 14, 1308). Aus andern Stellen jedoch, an denen der Sinn und die Tragweite der Kirchenlehre erläutert wird, erhellt unzweifelhaft, daß Origenes das Verhältnis der drei göttlichen Personen zueinander scharf subordinatianisch bestimmt hat. „Man darf“, erklärt er, „keines der geschaffenen Wesen anbeten, nicht einmal Christus (*οὐδενὶ τῶν γενητῶν προσευχτέον ἐστίν, οὐδὲ ἀπὸ τῆς Χριστοῦ*), sondern nur den Gott und Vater aller Dinge“ (De orat. 15); „eine Sünde der Unwissenheit begehen jene, welche in übergroßer Einfalt, ohne Prüfung und Untersuchung, den Sohn anbeten“ (ebd. 16)¹. Der Heilige Geist aber sei zwar laut der kirchlichen Glaubensregel dem Vater und dem Sohne an Ehre und Würde gleich; dagegen sei noch nicht entschieden, ob derselbe erschaffen oder unerschaffen (*factus an infectus, γεννητός ἢ ἀγεννητός*)² und ob er gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sei oder nicht (De princ. praef. n. 4).

¹ Das an beiden Stellen gebrauchte Wort *προσεύχεσθαι* bezeichnet speziell die Anbetung; vgl. Frhr v. d. Goltz. Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 272 A. 4.

² „Utrum factus sit an infectus“, übersetzte Hieronymus, Ep. 124, 2. Rufinus schrieb, offenbar um den anstößigen Ausdruck abzuschwächen: „utrum natus an innatus“. Koetschau (Origenes' Werke 5, Leipzig 1913, 11) nimmt an, Hieronymus habe *γεννητός ἢ ἀγεννητός*. Rutinus habe *γεννητός ἢ ἀγεννητός* gelesen. Rufinus wird vielmehr ebenso wie Hieronymus gelesen, aber mit Absicht anders übersetzt haben. Hieronymus (a. a. O.) hat erläuternd beifügen können: „In posterioribus quid de eo (Spiritu Sancto) sentiret expressit (Origenes), nihil absque solo Deo Patre infectum esse confirmans.“

Die nächste Stufe in der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit nimmt die Welt der Geister ein, „rationabiles naturae“, zu welchen auch die Menschenseelen gehören. Sie alle sind von Ewigkeit her durch den Sohn geschaffen, als Geschöpfe aber notwendig „convertibiles et mutabiles“ (ebd. 2, 9, 2), im Gegensatze zu der der Gottheit eigenen Unwandelbarkeit und Beharrlichkeit. Das Prinzip ihrer Entwicklung jedoch tragen sie, im Unterschiede von den nicht geistigen Geschöpfen, in sich selbst, nämlich in ihrer Geistigkeit, Vernünftigkeit und Freiheit. Von Natur aus nicht wesenhaft oder substantiell gut, wie die Gottheit, sollten sie sich durch freie Selbstbestimmung für das Gute entscheiden und zur Beharrlichkeit im Guten gelangen; weil sie aber frei waren, konnten sie sich in sehr verschiedener Weise entwickeln, wenngleich sie, wie es die Gerechtigkeit Gottes erforderte, alle in durchaus gleicher Vollkommenheit erschaffen wurden. Ihr Schicksal lag in ihrer Hand: „Omnis creatura rationalis laudis et culpae capax: laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti tenoremque declinet“ (ebd. 1, 5, 2).

Tatsächlich sind nun diese Geister, die einen mehr, die andern weniger, vom Guten abgewichen, von Gott abgefallen, und dieser Fall der Geister war es, welcher den Anlaß gab zur Erschaffung der Sinnenwelt. Sehr treffend nennt die Schrift (Jo 17, 24; Eph 1, 4) die Schöpfung der sichtbaren Welt ein „Niederwerfen“. *zuzazokí* oder „deiectio“ (ebd. 3, 5, 4). Die sichtbare Welt mit ihren himmlischen, irdischen und unterirdischen Regionen ist nämlich nichts anderes als der Läuterungsort der von Gott verstoßenen und mit verschiedenartiger Materie umhüllten Geister. Diejenigen Geister, welche sich am wenigsten weit von Gott entfernt hatten, die Engel und die Gestirne, welche als Diener Gottes und seiner Vorsehung diese Welt leiten, sind mit überaus feinen Körpern umkleidet. Die am tiefsten gefallenen Geister, die Dämonen, der Teufel und sein Anhang, welche in den Lüften hausen, sind in überaus häßliche, wenngleich unsichtbare, ätherische Leiber gebannt. Zwischen beiden stehen die Menschenseelen, gleichfalls gefallene übersinnliche Geister, zur Strafe in eine ihrer Schuld entsprechende, von einer animalischen Seele belebte Leiblichkeit eingeschlossen.

Die Aufgabe des Menschen ist der Kampf gegen das infolge des früheren Falles ihm anhaftende Böse. Durch Unterdrückung der bösen Triebe und Leidenschaften soll er sich die Gottähnlichkeit erringen. Die Engel stehen ihm zur Seite, die Dämonen aber bedrängen ihn. Ohne höhere Hilfe würde er unterliegen müssen. Nach Gottes Ratschluß aber soll er triumphieren. Mehr noch. Nicht bloß die Menschenseelen, sondern alle gefallenen geistigen

Kreaturen, von den strahlenden Himmelsgeistern bis hinab zu den dunklen Dämonen, sollen erlöst und zu Gott zurückgeführt werden.

Der Erlöser ist der göttliche Logos. Nachdem er vorzeiten schon im Naturgesetze und im mosaischen Gesetze sich geoffenbart und unsichtbarerweise die Erziehung des Menschengeschlechtes geleitet hatte, ist er schließlich selbst erschienen, voll Gnade und Wahrheit. Zu diesem Ende vereinigte er sich mit einer stets rein und frei von Schuld gebliebenen Seele (De princ. 2, 6, 3) und nahm mittelst dieser Seele einen unbefleckten Leib an (Hom. in Lv 12, 4). Er hat in Wort und Werk die Wahrheit gelehrt und durch seinen Tod dem Teufel das Lösegeld für die Menschen entrichtet und Gott ein stellvertretendes Sühnopfer dargebracht. In ihm hat die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen ihren Anfang genommen, damit nun auch in allen denen, welche an ihn glauben und seine Gebote halten, die menschliche Natur durch Verbindung mit der Gottheit selbst göttlich werde (*ἡ ἀνθρώπινη, sc. φύσις, τῇ πρὸς τὸ θεώτερον κοινωνίᾳ γένηται θεία*, C. Cels. 3, 28).

Die Aneignung des von Christus erworbenen Heiles ist theils Sache der menschlichen Freiheit theils Werk der göttlichen Gnade. Stufenweise muß sich die Seele wieder emporarbeiten zu der Höhe, von welcher sie einst herabgestürzt. Das erste, was gefordert wird, ist der Glaube, welcher jedoch sehr verschiedene Grade durchlaufen kann. Auf den Wahrheiten des Glaubens erhebt sich die Seele wie auf den Sprossen einer Leiter zu der Gnosis, indem sie in den Geist der Schrift eindringt und in die Betrachtung der Gottheit sich versenkt. Origenes spricht sogar von einem ewigen Evangelium, welches sich zu dem geschriebenen Evangelium verhalte wie dieses zum Gesetze (De princ. 4, 25). Er zweifelt demgemäß auch nicht, daß die Propheten und die Apostel sich noch höherer Erkenntnisse erfreut haben, als in ihren Schriften niedergelegt sind (C. Cels. 6, 6). Übrigens hat Origenes ebensowenig wie sein Lehrer Klemens leugnen wollen, daß auch der einfache Glaube (*ἡ πίστις*), ohne wissenschaftliche Einsicht in den Inhalt des Glaubens, zur sittlichen Reinigung und Beseligung des Menschen hinreiche. Freilich aber steht derjenige, welcher von der Pistis zur Gnosis fortgeschritten ist, für Origenes wie für Klemens auf einem höheren Standpunkt, nicht etwa bloß in wissenschaftlicher, sondern auch in religiöser Hinsicht, und in dieser Anschauung dürfte sich besonders deutlich die Tragweite des Einflusses bekunden, welchen Platonismus und Gnostizismus auch auf Origenes ausgeübt haben¹.

¹ Vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 378.

In der Taufe wird dem Gläubigen die Schuld und Strafe der Sünde geschenkweise nachgelassen. Auch wenn er rückfällig wird, „von der Lüsternheit oder irgend einer schweren Sünde besiegt“ (C. Cels. 3, 51), kann er wieder Verzeihung erlangen, wenngleich nunmehr nur dadurch, daß er Buße tut und Gott Genugthuung leistet. Er muß den Bischöfen oder Priestern als den von Gott bestellten Seelenärzten seine Sünden bekennen und, wenn diese es für nötig halten, auch ein öffentliches Bekenntnis ablegen (In Lv hom. 3, 4; In Ps 37 hom. 1, 1). Erhält er auf diese Weise Vergebung seiner Sünden, so wird er zugleich von neuem mit göttlichem Geiste erfüllt (*πληροῦσθαι ἢ μετέχειν θείου πνεύματος*, C. Cels. 4, 5) und darf, wenn er im Guten beharrt, den herrlichsten Lohn (*τὰ ἄριστα*, ebd. 5, 51) erhoffen.

Die Früchte und Wirkungen der Erlösung in Christus beschränken sich jedoch nicht auf die Menschheit, reichen vielmehr bis in die Hölle. Auch der Teufel soll nicht immer Teufel bleiben. Auf mannigfache Weise haben einst die Geister sich der Einheit mit Gott entwunden, daher die Vielheit und Verschiedenheit der Weltwesen; alle diese Wesen aber unterstehen doch einer und derselben göttlichen Vorsehung und Leitung, daher eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes (De princ. 2, 1, 1—2). Ein jeder der gefallenen Geister hat Sühne zu leisten und Strafe zu erdulden, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits; durch die Strafe aber wird auch ein jeder geläutert und gerettet und verklärt. Dann ist das Böse besiegt, die Sinnenwelt hat ihren Zweck erfüllt, alles Nicht-Geistige fällt in das Nichts zurück, die uranfängliche Einheit Gottes und aller geistigen Wesenheit ist wiederhergestellt.

Diese Wiederherstellung, *ἀποκατάστασις*, „restitutio“, bedeutet nun aber doch kein eigentliches Weltende, sondern nur den vorübergehenden Abschluß einer endlosen Entwicklung. Der Weltlauf kann überhaupt nie in ein dauerndes Vollendungsstadium gelangen, bewegt sich vielmehr in einem beständigen Wechsel zwischen Abfall von Gott und Rückkehr zu Gott. Der Grund liegt darin, daß die geistigen Kreaturen nicht unwandelbar in einem bestimmten sittlichen Zustande beharren, weil sie fort und fort die Wahlfreiheit zwischen gut und böse (libertas contrarietatis) besitzen, freilich mit der Einschränkung, daß sie sich schließlich immer wieder zum Guten wenden müssen. Der Rückfall der Geister aber zieht sofort die Notwendigkeit nach sich, daß auch die Materie wieder in das Dasein trete und eine Körperwelt entstehe als Hülle zur Bekleidung der Vernunftwesen. „Nobis autem placet et ante hunc mundum alium fuisse mundum et post istum alium futurum“ (De princ. 3, 5, 3). „Nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent vestiantur, et rursus cum illa depravatione lap-

sum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihil, et hac semper successione variari“ (ebd. 4, 35)¹.

Eine Würdigung des vorstehenden Systems liegt außerhalb des Rahmens unserer gegenwärtigen Aufgabe. Porphyrius hatte nicht ganz unrecht, wenn er meinte, Origenes sei „in seinen Anschauungen über die Dinge und das göttliche Wesen“ ein Hellene gewesen (bei Eus., Hist. eccl. 6, 19, 7)². Die origenistische Eschatologie insbesondere, mit ihrem endlosen Kreislauf von Fall und Wiederherstellung, Mannigfaltigkeit und Einheit, geriet in schroffen Gegensatz zu den fundamentalsten Lehren des Christentums, welches dem Gerechten eine ewige und durchaus unwandelbare Seligkeit verheißt, dem Sünder eine ewige Strafe androht und auch die Körperwelt auf ewig verklärt werden läßt. Auf der andern Seite hatte Origenes wenigstens dem Anscheine nach Glauben und Wissen versöhnt, der häretischen Gnosis den Todesstoß gegeben, das kirchliche Christentum wissenschaftlich gerechtfertigt. Seine Absichten waren lauter, seine Verdienste unleugbar. Auch schienen manche einzelne Lehrpunkte, welche an und für sich Anstoß erregen mußten, von anderer Seite her ausgleichendes Licht zu empfangen, und wichtige Thesen hinwiederum ließen sich in einen neuen Zusammenhang eingliedern und neuen Gedankenreihen dienstbar machen. „Origenistische Streitigkeiten“ bilden die Signatur der Folgezeit. Der Verlauf derselben muß späteren Blättern vorbehalten bleiben. Der Ausgang aber sei schon hier vorweggenommen.

Kaiser Justinian warf sich zum Sprecher der Antiorigenisten auf. Das schon erwähnte Edikt vom Januar 543³ leitet er mit der Versicherung ein, es sei stets seine erste Sorge gewesen, mit Gottes Hilfe den Glauben rein zu erhalten und der Kirche den Frieden zu sichern. Ebendeshalb könne er auch jetzt nicht schweigen, nachdem er in Erfahrung gebracht, daß gewisse Menschen (τινές) Origenes und seinen Lehren anhängen, Lehren, welche nicht mehr christlich, sondern heidnisch, manichäisch, arianisch zu nennen seien. Der Kaiser führt diese Lehren in Kürze vor und läßt eine längere, scharfe und schlagende Widerlegung folgen. Patriarch Menas von Konstantinopel erhält die Weisung, eine Synode zur Verdammung des Origenismus zu veranstalten und Abschriften der Verhandlungen an alle auswärtigen

¹ Origenes selbst zählt die Lehre von der Apokatastasis zu den esoterischen, für den Gnostiker, nicht für den gewöhnlichen Gläubigen bestimmten Erkenntnissen; „für den gemeinen Mann (οἱ πολλοί) genügt es, zu wissen, daß der Sünder bestraft wird“ (C. Cels. 6, 26).

² Harnack (Lehrb. der Dogmengesch. 1^a, 659) gelangt zu dem Resultate, die wissenschaftliche Dogmatik des Origenes sei „die Metaphysik des Zeitalters“, aber „zum Teil selbständig ausgebildet“.

³ Siehe den Text bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 487—534; Migne, PP. Gr. 86, 1, 945—990. Vgl. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert 46 ff.

Bischöfe und Klosterobern zu senden. Zum Schlusse werden als Belege für die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe 24 Zitate aus dem Werke „De principiis“ zusammengestellt und sodann 9 origenistische Sätze in nachstehender Fassung anathematisiert: 1. „daß die Seelen präexistieren, daß sie nämlich zuvor Geister und heilige Kräfte gewesen, dann aber, der göttlichen Anschauung überdrüssig, zum Bösen abgefallen und deshalb in der Liebe Gottes erkaltet und nun Seelen genannt und zur Strafe in Leiber verstoßen worden seien“; 2. „daß die Seele des Herrn präexistiere und vor der Menschwerdung und der Geburt aus der Jungfrau mit dem Gott Logos vereinigt gewesen sei“; 3. „daß der Leib unseres Herrn Jesus Christus zuerst im Schoße der heiligen Jungfrau gebildet und später erst mit dem Gott Logos und der präexistierenden Seele vereinigt worden sei“; 4. „daß der Logos Gottes allen himmlischen Ordnungen ähnlich geworden, indem er für die Cherubim ein Cherub, für die Seraphim ein Seraph geworden und überhaupt allen oberen Mächten ähnlich geworden sei“; 5. „daß bei der Auferstehung die Leiber der Menschen in Kugelgestalt (*σφαιροειδῶς*) erweckt würden oder daß wir nicht in aufrechter Gestalt (*ὀρθίως*) erweckt würden“¹; 6. „daß Himmel, Sonne, Mond und Sterne und die Gewässer oberhalb der Himmel gewisse beseelte und vernünftige Kräfte seien“; 7. „daß Christus der Herr im zukünftigen Weltalter für die Dämonen gekreuzigt würde wie auch für die Menschen“; 8. „daß die Macht Gottes begrenzt sei oder daß er so viel erschaffen habe, als er umfassen konnte“; 9. „daß die Strafe der Dämonen und der gottlosen Menschen eine zeitliche sei und einmal ein Ende nehmen werde, mit andern Worten, daß eine Apokatastasis der Dämonen oder der gottlosen Menschen eintrete“.

Dieser Erlaß, eines der wichtigsten Dokumente der Religionspolitik Justinians, ist erhalten geblieben in der Ausfertigung an Menas von Konstantinopel. Außerdem hat der Kaiser denselben dem Papste Vigilius und den Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem unterbreitet. Und wie Menas und seine Synode, so haben auch der Papst und die übrigen Patriarchen nebst ihren Bischöfen das kaiserliche Urteil gutgeheißen und unterschrieben. Die gesamte Kirche also hat in die Verfluchung des Origenismus eingestimmt.

Zehn Jahre später trat aus Anlaß des Dreikapitelstreites das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel zusammen. Die Akten dieses Konzils, welche, wenige Stücke abgerechnet, nur noch in einer alten lateinischen Übersetzung vorliegen, enthalten nichts

¹ Die Lehre von einer Kugelgestalt der auferstandenen Leiber ist in den erhaltenen Schriften des Origenes nicht klar ausgesprochen und ist wahrscheinlich aus einer Stelle der Schrift „De oratione“ (c. 31) erschlossen worden. Der Schluß war jedoch nicht zwingend und ist mit anderweitigen Stellen kaum vereinbar. Vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit 444 f.

von Verhandlungen über Origenes oder die Origenisten. Dagegen wird in der fünften Sitzung von seiten eines Mitgliedes des Konzils gelegentlich bemerkt, daß die anwesenden Bischöfe und Papst Vigilius Origenes verurteilt hätten¹, und in dem elften Anathematismus der achten Sitzung wird außer andern Häretikern auch Origenes namhaft gemacht und gleichfalls mit dem Anathem belegt². Die Gründe, mit welchen zuletzt Vincenzi (1864) die Echtheit und Ursprünglichkeit dieser beiden Stellen der Akten bekämpft hat, sind ganz und gar hinfällig³. In zeitgenössischen und späteren Berichten treten zwei anscheinend sich direkt widersprechende Gruppen von Zeugnissen auf. Nach den einen soll das fünfte allgemeine Konzil nur in Sachen der drei Kapitel Beratungen gepflogen und ein Urteil gefällt haben, nach den andern soll es auch in Verhandlungen über die origenistische Angelegenheit getreten sein. Den richtigen Weg zur Schlichtung des Widerstreites dürften Diekamps treffliche Untersuchungen weisen⁴. In den acht Sitzungen vom 5. Mai bis 2. Juni 553 hat das Konzil sich mit der Dreikapitelfrage befaßt, und die Sitzung vom 5. Mai wird in den Akten mit Recht als die erste Sitzung des Konzils bezeichnet. Die Einladung an die Bischöfe zur Teilnahme an dem Konzil hatte aber Justinian schon um die Mitte des Jahres 552 ergehen lassen, und vor der Eröffnung des Konzils, welche sich infolge der ablehnenden Haltung des Papstes monatelang verzögerte, haben die bereits in Konstantinopel eingetroffenen Bischöfe auf Ersuchen des Kaisers die Origenistenfrage zum Gegenstande synodaler Verhandlungen gemacht und außer Origenes die origenistischen Lehren seiner Anhänger Didymus und Evagrius (Präexistenz und Apokatastasis) anathematisiert. Es waren Mitglieder des Konzils, welche auf einer wahrscheinlich im März oder April 553 zu Konstantinopel abgehaltenen Synode, in Übereinstimmung mit dem vom Kaiser eingeholten Votum des Papstes, den Fluch gegen den Origenismus erneuerten⁵.

Das sechste, das siebente und das achte allgemeine Konzil haben diesen Fluch dem fünften Konzil selbst in den Mund gelegt. Das sechste, 680—681 zu Konstantinopel, stimmt dem Anathem des fünften Konzils gegen Origenes, Didymus und Evagrius zu⁶.

¹ Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 272. ² Ebd. 9, 384.

³ Siehe Diekamps, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert 73 ff.

⁴ Ebd. 77 ff

⁵ Jülicher (Theol. Literaturzeitung 1900, 176) hielt es trotz der Ausführungen Diekamps für wahrscheinlicher, daß die antiorigenistischen Synodalverhandlungen des Jahres 553 einen Teil der Verhandlungen des fünften allgemeinen Konzils gebildet und sich an die gegen die drei Kapitel gerichteten acht Sitzungen (5. Mai bis 2. Juni) erst angeschlossen haben. Siehe dagegen Diekamps im Hist. Jahrb. 21, 1900, 754 ff.

⁶ Mansi a. a. O. 11, 632.

Das siebente, 787 zu Nicäa, wiederholt das Anathem des fünften Konzils über „die Fabeln des Origenes, Evagrius und Didymus“¹. Das achte, 869 zu Konstantinopel, verhängt wiederum in ausdrücklichem Anschluß an das fünfte Konzil über Origenes, Didymus und Evagrius das Anathem².

Von älteren Schriften über die Lehre des Origenes seien hier genannt: Huetius, *Origeniana*, Rouen 1668; s. oben S. 112. G. Thomasius, *Origenes*. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts, Nürnberg 1837, 8°. Redepenning, *Origenes*, Bonn 1841—1846; s. S. 112. Al. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, cum appendice de actis synodi V. oecumen., Romae 1864—1865, 4 voll., 8°. (I: S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia; II: Origenes ab impietatis et haereseos nota in ceteris institutionibus vindicatus; III: Historia critica quaestionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum, Origenis adversarios, et inter Ioh. Chrysostomum, Theotimum, Ruffinum et monachos Nitrienses, Origenis patronos; IV: Vigili Pontificis Romani, Origenis Adamantii, Iustiniani Imperatoris triumphus in synodo oecum. V.) Vincenzi schloß sich an P. Halloix an, welcher auch schon den Versuch gemacht hatte, Origenes von jedem Verdachte der Heterodoxie zu reinigen und eine Verurteilung seiner Theologie auf der fünften allgemeinen Synode zu leugnen (Halloix, *Origenes defensus sive Origenis Adamantii presbyteri, amatoris Jesu, vita, virtutes documenta*, Leodii 1648; ähnlich J. Garnier u. a.). Insofern aber geht Vincenzi noch über Halloix hinaus, als er auch das Edikt Justinians nicht als echt anerkennt, sondern für ein dem Kaiser nur überreichtes, in Syrien entstandenes Aktenstück erklärt. Ausführliche und im wesentlichen ablehnende Referate über Vincenzis Werk erstatteten J. Hergenröther im *Theol. Literaturblatt* 1866, Nr 14—17; M. J. Scheeben im *Katholik* 1866, 2, 291—316 412 bis 446. Auch Freppel, *Origène*, Paris 1868 (s. S. 112), ergriff gegen Vincenzi Stellung. Zur Verteidigung seiner Position veröffentlichte Vincenzi noch einen fünften Band, Rom 1869, welcher aus drei Appendices besteht (eine jede besonders paginiert): I: In librum Philosophumenon Cajo, Tertuliano, Hippolyto, Origeni aliisque praeceptoribus ecclesiae patribus perperam inscriptum lucubratio (174 pp.); II: Diluntur animadversiones cc. doctorum Freppel, Scheeben et Hergenröther in recensione doctrinae Origenis et historiam synodi V. (202 pp.); III: Lectiones variae commatis IX. capituli XIX. Matthaei erutae ex antiquis patribus graecis et latinis (98 pp.). Die erschöpfendste Widerlegung der Aufstellungen Vincenzis lieferte Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster i. W. 1899, 8°. Gegen einige chronologische Ansätze Diekamps erhob Jülicher in der *Theol. Literaturzeitung* 1900, 173—176 Einspruch. Diekamp antwortete im *Hist. Jahrbuch* 21, 1900, 743—757: „Zur Chronologie der origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert.“

Von neueren Schriften sind zu nennen: J. Denis, *De la philosophie d'Origène*. Mémoire couronné par l'Institut, Paris 1884, 8° (VII et 730 pp.). Vgl. A. Frank, *Rapport sur le concours relatif à la philosophie d'Origène*: Mémoires de l'Académie des sciences morales et polit. de l'Institut de France 15, 1887, 411—447 (Referat über die Bearbeitungen der vom Institut de France gestellten Preisaufgabe über die Philosophie des Origenes). Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1909—1910, 1, 650—697: „Das System

¹ Mansi, *SS. Conc. Coll.* 13, 377.

² Ebd. 16, 180.

des Origenes⁴. Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria: Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886*, Oxford 1886, 8°. Lectures IV—VI. L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1896, 366—456; „Die Verschmelzung der geoffenbarten Eschatologie mit der hellenischen Wissenschaft durch Origenes“ (zur Erläuterung und Fundamentierung seiner Eschatologie wird sozusagen das ganze System des Origenes vorgeführt). W. Fairweather, *Origen and Greek patristic theology*, New York 1901, 12°. F. de Laforge, *Origène. Controverses, auxquelles sa théologie a donné lieu*, Sens 1905, 8°. F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris 1907, 12°.

Über die Lehre von Gott im besondern handeln Fr. G. Gass, *De Dei indole et attributis Origenes quid docuerit inquiritur* (Diss. inaug.), Vratislaviae 1838, 8°. P. Fischer, *Commentatio de Origenis theologia et cosmologia* (Diss. inaug.), Halis 1846, 8°. F. Harrer, *Die Trinitätslehre des Kirchenlehrers Origenes* (Progr.), Regensburg 1858, 4°. Knittel, *Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes: Theol. Quartalschrift* 54, 1872, 97—138. H. Schultz, *Die Christologie des Origenes im Zusammenhang seiner Weltanschauung: Jahrb. f. protest. Theol.* 1, 1875, 193—247 369—424. A. Aall, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur* 2, Leipzig 1899, 427—445: „Origenes“.

Über die Lehre von der Schöpfung, dem Falle der Geister und ihrer Erlösung s. F. Borkowski, *De Origenis cosmologia* (Diss. inaug.), Gryphiae 1848, 8°. Ul. Fermaud, *Exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché*, Strasbourg 1859, 8°. A. Fournier, *Exposition critique des idées d'Origène sur la redemption*, Strasbourg 1861, 8°. Ch. Boyer, *La redemption dans Origène* (Thèse), Montauban 1886, 8°. M. Lang, *Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes* (Inaug.-Diss.), Leipzig 1892, 8°. C. Klein, *Die Freiheitslehre des Origenes in ihren ethisch-theologischen Voraussetzungen und Folgerungen, im Zusammenhang mit der altgriechischen Ethik*, Straßburg 1894, 8°.

Über die Lehre vom Menschen, seinen Fähigkeiten und seinen Pflichten s. noch I. G. Fr. Hoefling, *Dissertationis qua Origenis doctrina de sacrificiis Christianorum in examen vocatur, particula I II III*, Erlangae 1840—1841, 4°. Fr. W. B. Bornemann, *In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis, Gottingae* 1885, 8°. (Bornemann wendet sich gegen H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter*, Gotha 1877, 8°, und sucht nachzuweisen, daß die einzelnen Züge des Mönchideals schon Origenes wohlbekannt sind.) E. Rolfs, *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes* (Texte und Untersuchungen usw. 12, 4), Leipzig 1895, 109—122: „Origenes' Stellung im antimontanistischen Kampfe des Abendlandes“ (vgl. oben S. 176 f.). G. Capitaine, *De Origenis ethica*, Monast. Guesph. 1898, 8°. J. Stufler, *Die Sündenvergebung bei Origenes: Zeitschr. f. kath. Theologie* 31, 1907, 193—228. Ders., *Öffentliche und geheime Buße bei Origenes: ebd.* 37, 1913, 193—201. B. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes. Ein Beitrag zur altchristl. Bußlehre* (Progr.), Braunsberg 1912, 8°. A. Vanbeck, *La pénitence dans Origène: Rev. d'hist. et de litt. relig.* 17, 1912, 544—557; 18, 1913, 115 bis 129.

Über die eschatologischen Anschauungen s. C. Ramers, *Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches* (Inaug.-Diss.), Trier 1851, 8°. J. B. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten* (Progr.), Regensburg 1859, 4°. Die umfassenden Untersuchungen Atzbergers

über des Origenes Eschatologie sind vorhin schon angeführt worden. Vgl. noch G. Anrich, Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer: Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 95—120; auch separat ausgegeben.

H. J. Bestmann, Origenes und Plotinos: Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Lehen 4, 1883, 169—187. W. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 10, 1900, 167—188 (betont die großen Differenzen zwischen den beiden Denkern).

§ 52. Demetrius von Alexandrien und Heraklas von Alexandrien.

1. Demetrius von Alexandrien. — Demetrius, 189—231/232 Bischof von Alexandrien, ist hauptsächlich aus der Geschichte des Origenes bekannt. In früheren Jahren hat er den aufstrebenden Jüngling durch großes Vertrauen ausgezeichnet, gegen Ende seines Lebens hat er den berühmten Gelehrten aus Alexandrien verjagt. Unsere Gewährsmänner, die Origenes-Freunde Eusebius und Hieronymus, schieben dem späteren Verhalten des Bischofs unlautere Motive unter, die erzählten Tatsachen jedoch lassen ihn im Lichte eines einsichtigen und pflichtbewußten Kirchenobern erscheinen.

In der Darstellung des Lebenslaufes des Origenes (§ 51, 2) ist auch von einigen Schreiben des Demetrius die Rede gewesen. Im Jahre 215 oder 216 rief er Origenes von seinem ersten Aufenthalte zu Cäsarea in Palästina durch ein Schreiben zurück (*γρόμαμα*, Eus., Hist. eccl. 6, 19, 17 19), in welchem, wie es scheint, das Predigen eines Laien als etwas Unerhörtes bezeichnet wurde. Um 230 stattete er Origenes zu seiner Reise nach Athen mit einem Empfehlungsschreiben aus (ecclesiastica epistola, Hier., De vir. ill. 54; testimonium Demetrii, ebd. 62)¹. Die Entscheidungen der beiden Synoden, welche er 231/232 in Sachen des Origenes veranstaltete, teilte Demetrius durch Rundschreiben allen Kirchenprovinzen mit (*tanta in eum debacchatus est insania, ut per totum mundum super nomine eius scriberet*, Hier. a. a. O. 54; vgl. Eus. a. a. O. 6, 8, 4).

Die spätere alexandrinisch-koptische Überlieferung legt Demetrius Briefe über die Berechnung des Ostertermines bei. In den Annalen des Patriarchen Eutychius von Alexandrien, gestorben 940, heißt es: „Scripsit Demetrius patriarcha Alexandrinus ad Gabium episcopum

¹ Es ist nicht selten behauptet worden, Photius (Bibl. cod. 118) widerspreche der Angabe des hl. Hieronymus, insofern er berichte, Origenes habe ohne Vorwissen seines Bischofs die Reise nach Athen angetreten (so, wie es scheint, auch noch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 331). Der fragliche Satz bei Photius lautet: *Ὁριγένους ἠέλλων ἀπαύξων εἰς Ἀθήνας χωρὶς τῆς τοῦ οἰκείου γράμματος ἐπιστολῆς εἰς πρεσβυτέρου οὐ δέον ἢ ἀναβιβάζεσθαι*. Wie schon Routh (Reliquiae Sacrae 3^e, 505) betont hat, sind die Worte *χωρὶς τῆς τοῦ οἰκείου γράμματος ἐπιστολῆς* nicht zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden zu ziehen: auf der Reise nach Athen wird Origenes ohne Vorwissen seines Bischofs zum Priester geweiht.

Hierosolymitanum, Maximum patriarcham Antiochenum et Victorem patriarcham Romanum de ratione computi paschalis et ieiunii Christianorum et quomodo a paschate Indaeorum deducatur.“¹ Eines geschichtlichen Kernes entbehrt diese Angabe jedenfalls nicht. Daß die alexandrinische Kirche und die palästinensischen Gemeinden gegen Ende des 2. Jahrhunderts in brieflichem Verkehr gestanden sind und insbesondere auch über die Feier des Osterfestes sich ausgetauscht haben, bezeugt das Schreiben einer palästinensischen Synode, welche zur Zeit des Papstes Viktor (189—198/199) unter dem Vorsitz der Bischöfe Theophilus von Cäsarea und Narcissus von Jerusalem abgehalten wurde (*παρ' ἡμῶν γὰρ τὰ γράμματα χορτάσσεται ἀπτοῖς καὶ ἡμῖν παρ' αὐτῶν*, Eus., Hist. eccl. 5, 25). Und daß Papst Viktor auch den Bischof von Alexandrien um sein Votum in Sachen der Osterfestpraxis ersuchte, darf auf Grund der sonstigen Nachrichten über den großen Osterstreit vorausgesetzt werden².

Kardinal Pitra hat aus einer Katene zu den Propheten ein Scholion über Jr 3, 19 unter der Aufschrift „vom hl. Demetrius auf das Erdbeben“ (*τοῦ ἁγίου Δημητρίου εἰς τὸν σεισμόν*) veröffentlicht und dasselbe für Demetrius von Alexandrien in Anspruch genommen³. Der ziemlich farblose Inhalt der achtzehn Zeilen würde dieser Zueignung nicht widersprechen. Da aber von einer schriftstellerischen Tätigkeit des alexandrinischen Bischofs sonst nichts bekannt ist, so muß die Herkunft des Fragmentes um so mehr dahingestellt bleiben, als Demetrius in dem Lemma nicht ausdrücklich Bischof von Alexandrien genannt wird und der rätselhafte, zu dem Inhalt gar nicht passende Titel „auf das Erdbeben“ vermutlich der Schrift eines andern Demetrius entlehnt ist, eines gewissen Demetrius Kallatianus, welcher laut Strabo über die Erdbeben in Griechenland handelte (*τοὺς καθ' ὅλην τὴν Ἑλλάδα γενομένους ποτὲ σεισμούς; διεγγόμενος*, Strabo, Geogr. 1, 60).

B. F. Westcott, Demetrius, bei Smith and Wace, A Dictionary of Christian Biography 1, 1877, 803. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 330 bis 332; 2, 2, 23 f. Zu dem von Pitra herausgegebenen Fragmente vgl. Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 459.

2. Heraklas von Alexandrien. — Heraklas stand längere Zeit hindurch Origenes in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule als Gehilfe zur Seite (Eus. a. a. O. 6, 15), und nachdem Origenes 231 Alexandrien hatte verlassen müssen, trat Heraklas als Vorsteher der Schule an seine Stelle. Bald darauf starb Bischof Demetrius, und nun durfte Heraklas die Lehrkanzel mit dem Bischofsstuhle vertauschen (ebd. 6, 26), wofür letzteren er bis zu seinem Tode,

¹ Eutych., Annal., ed. Pöcocke, Oxon. 1658, 1, 363; bei Migne, PP. Gr. 111, 989.

² Vgl. Bd 1², S. 494 ff.

³ Pitra, Analecta sacra 2, 345—346.

247/248. innehatte (ebd. 6, 35). Nach Eusebius war Heraklas „ein sowohl in der Theologie bewanderter als auch sonst sehr gebildeter und der Philosophie kundiger Mann“ (ebd. 6, 15)¹. Julius Afrikanus erzählte selbst, daß es der Ruf des Katecheten Heraklas war, welcher ihn nach Alexandrien zog (ebd. 6, 31, 2). Als Bischof sah sich Heraklas, wie wir namentlich durch Photius erfahren — Eusebius glaubt hierüber schweigen zu dürfen —, schon bald genötigt, gegen Origenes, welcher inzwischen nach Alexandrien zurückgekehrt war, einzuschreiten. Das Urteil, welches auf abermalige Ausstoßung aus der Kirchengemeinschaft und Vertreibung aus Alexandrien lautete, ist wohl auf einer Synode gefällt und durch ein Rundschreiben publiziert worden. Eine „von unserem seligen Vater Heraklas überkommene“ Norm und Regel für die Behandlung derjenigen, welche von einer Häresie in den Schoß der Kirche zurücktraten, hat Dionysius von Alexandrien, der Nachfolger des Heraklas auf dem Bischofsstuhle, bzw. der aus Dionysius schöpfende Eusebius (Hist. eccl. 7, 7, 4) aufbewahrt. Schriftsteller ist Heraklas, soviel wir wissen, nicht gewesen.

Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 261—267; vgl. oben S. 110 A. 1. Davidson, Heraclas, bei Smith and Wace, A Dict. of Christian Biography 2, 1880, 897. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 332; 2, 2, 24 f.

§ 53. Ambrosius und Tryphon.

1. Ambrosius. — Häufiger noch als Demetrius und Heraklas ist in dem Artikel über Origenes Ambrosius erwähnt worden, der hochherzige Mäzen und schonungslose „Treiber“ (ἐργοδιώκτης) zugleich. Eine lange Reihe von Schriften des Origenes ist Ambrosius gewidmet, teils weil sie auf seine Anregung hin verfaßt worden waren, teils weil sie von der Dankbarkeit für seine Unterstützung Zeugnis geben sollten².

Ambrosius ist ein reicher Mann und ein hochgestellter Hofbeamter gewesen (διαφανής ἐν ἀλλαῖς βασιλικαῖς, Epiph., Haer. 64, 3), „von zahllosen Städten geehrt und gefeiert“ (Orig., Exhort. ad mart. 36). Später hat er der öffentlichen Tätigkeit entsagt und sich allem Anseheine nach hauptsächlich mit theologischen Studien befaßt. Erst Origenes gewann ihn für die Lehre der Kirche, nachdem er sich bis

¹ Von Interesse ist eine briefliche Äußerung des Origenes über „den zur Zeit im alexandrinischen Presbyterium sitzenden Heraklas“, bei Eus., Hist. eccl. 6, 19, 13—14: „Ich lernte denselben kennen bei dem Lehrer der philosophischen Wissenschaften (Annonius Sakkas), dessen Zuhörer er schon fünf Jahre lang gewesen war, bevor ich anting, diese Vorträge zu besuchen. Er legte deshalb auch die gewöhnliche Kleidung, welche er früher getragen hatte, ab und zog den Philosophenmantel an, den er noch bis auf den heutigen Tag beibehält, wie er auch nicht aufhört, die Bücher der Griechen mit Eifer zu studieren.“

² Vgl. Preuschen, Origenes' Werke 4, Leipzig 1903. Einleitung Lxxvii.

dahin zum Gnostizismus, nach Eusebius (Hist. eccl. 6, 18, 1) zum Valentinianismus, nach Hieronymus (De vir. ill. 56; vgl. Epiph. a. a. O.) zum Marcionitismus bekannt hatte. „Durch die Kraft der von Origenes gepredigten Wahrheit ward er überführt und wandte sich, gleichwie von einem Lichte erleuchtet, der rechten Lehre der Kirche zu“ (Eus. a. a. O.). Er ward auch Diakon (ecclesiae diaconus, Hier. a. a. O.), und in der Verfolgung unter Maximinus (235—238) erprobte er sich als Bekenner (Eus., Hist. eccl. 6, 28; Hier., De vir. ill. 56). Zu Cäsarea in Palästina verhaftet, sollte er nach einer allerdings dunklen Andeutung bei Origenes (Exhort. ad mart. 41) nach Germanien verbannt werden¹, ward jedoch wieder in Freiheit gesetzt. „Er starb vor dem Tode des Origenes, und vielen mißfiel es, daß der begüterte Mann beim Tode seines alten und armen Freundes nicht gedachte“ (Hier. a. a. O.). Übrigens muß Ambrosius um 248 noch unter den Lebenden geweiht haben, weil auch die Bücher gegen Celsus an ihn gerichtet sind. Vielleicht darf sein Tod nach Nikomedien verlegt werden, woselbst er um 240 den Besuch seines Freundes empfing (Orig., Ep. ad Afr. 16).

Von einer schriftstellerischen Tätigkeit des Ambrosius verlautet nichts. Wir wissen nur von Briefen an Origenes (Hier. a. a. O.), und nur zwei dieser Briefe sind etwas näher bekannt. Origenes zitiert in seiner Schrift über das Gebet (c. 5 z. Schl.) einige Worte aus einem Schreiben (*γράμματι*) des Ambrosius, welches Fragen über den Wert und die Bedeutung des Gebetes² enthalten und den Anlaß zur Abfassung der genannten Schrift gegeben hatte. In einem Briefe, welchen Ambrosius von Athen aus an Origenes schrieb, wurde laut Hieronymus beteuert, „daß Ambrosius, so oft Origenes bei ihm zu Besuch war, niemals ohne Lesung sein Mahl eingenommen habe und auch niemals zur Ruhe gegangen sei, bevor einer der Brüder aus den heiligen Schriften vorgelesen hatte; bei Tag und bei Nacht habe er es so gehalten, daß Lesung an Gebet und Gebet an Lesung sich anreihete“ (Hier., Ep. 43, ad Marcellam, 1)².

M. I. Routh, *Reliquiae Sacrae* 3, 1—9; Ambrosius. B. F. Westcott, *Ambrosius: A Dict. of Christian Biography* 1, 1877, 90—91. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 328—330; 2, 2, 54—57. Vgl. C. A. Bernoulli, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*, Freiburg i. Br. 1895, 270 f.

2. Tryphon. — Über Tryphon hat nur Hieronymus (De vir. ill. 57) einige Mitteilungen gemacht, während Eusebius Schweigen

¹ Übrigens ist auch die Richtigkeit der Lesart *ἐν Γερμανίᾳ* bei Origenes a. a. O. nicht ohne Grund bezweifelt worden. Vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 56 f.

² Die Vermutung, Hieronymus rede irrthümlich von einem Briefe des Ambrosius, während es sich in Wirklichkeit um einen Brief des Origenes gehandelt habe, ist früher schon als unbegründet abgelehnt worden; s. S. 180 A. 3.

beobachtet. Tryphon, berichtet Hieronymus, war ein Hörer des Origenes und, wie auch seine literarischen Leistungen bekunden, ein in der Heiligen Schrift sehr bewandeter Mann. Er hinterließ nämlich außer einigen Briefen an Origenes¹ viele Abhandlungen (*multa opuscula*), insbesondere eine Schrift „*De vacca rufa in Deuteronomio et de dichotomematibus quae cum columba et turture ab Abraham ponuntur in Genesi*“.

Wahrscheinlich sind in diesen Worten zwei Büchertitel zu unterscheiden: „*De vacca rufa*“ und „*De dichotomematibus*“. Der jedenfalls auf Hieronymus zurückgehende Zusatz zu dem ersten Titel „in Deuteronomio“ muß auf einem Gedächtnisfehler beruhen, weil das Gesetz über das Opfer der roten Kuh nicht im Deuteronomium, sondern im Buche Numeri (c. 19) steht. Vermutlich hat Tryphon sich über den symbolisch-typischen Sinn dieses Gesetzes verbreitet. Nach dem Vorgange des Hebräerbriefes (9, 13) haben die Kirchenschriftsteller von jeher in dem Opfer der roten Kuh, welche außerhalb des Lagers geschlachtet wurde, einen Typus des Opfers Christi, welcher außerhalb der Stadt litt, und in dem mit der Asche der Kuh vermischten Reinigungswasser ein Vorbild des von der Sünde reinigenden Blutes Christi gefunden (vgl. schon Barn., Ep. 8). Die andere Arbeit wird ähnliche Tendenzen verfolgt haben. Ihren Gegenstand bildete das Gn 15, 9 ff geschilderte Opfer Abrahams bei der Bundes-schließung mit dem Herrn. Die Stücke der zerschnittenen größeren Opfertiere, der Kuh, der Ziege und des Widders, welche zu der Taube und der Turteltaube gelegt werden, heißen in der Septuaginta Gn 15, 11 τὰ ἀγχοτομίμασα. Soviel bekannt, ist von den Schriften Tryphons nichts erhalten geblieben.

Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freiburg 1895, 271 f.

§ 54. Ammonius.

In einer polemischen Verhandlung mit Porphyrius hat Eusebius, wie früher bemerkt (S. 108), den Neuplatoniker Ammonius Sakkas, den Lehrer des Origenes, mit einem Christen Ammonius verwechselt, welcher „die Lehre der göttlichen Philosophie rein und unverfälscht bis an das Ende seines Lebens bewahrte“ und eben diese Lehre auch in Schriften vertrat (Eus., Hist. eccl. 6, 19, 10). Noch zur Zeit, da Eusebius schrieb, standen die Schriften dieses Christen Ammonius „bei den Freunden des Guten und Schönen“ in nicht geringem Ansehen. Eine wenigstens führt der Kirchenhistoriker mit Namen an, ein Buch

¹ „Tryphon, Origenis auditor, ad quem nonnullae eius exstant epistolae“, schreibt Hieronymus. Er spricht also wohl von Briefen des Tryphon an Origenes, nicht von Briefen des Origenes an Tryphon.

„über die Übereinstimmung zwischen Moses und Jesus“ (*περὶ τῆς Μωυσαίου καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας*). War dieser Name zutreffend, so wird das Buch einen Nachweis der Einheit und Zusammengehörigkeit des Alten mit dem Neuen Testamente enthalten und vielleicht antignostische Tendenzen verfolgt haben.

Über die Lebensverhältnisse dieses christlichen Schriftstellers Ammonius ist nichts Sicheres bekannt. Die Verwechslung aber, welche Eusebius sich zu Schulden kommen ließ und welche Hieronymus (*De vir. ill.* 55) ins Abendland verpflanzte, ist jedenfalls am leichtesten unter der Voraussetzung zu erklären, daß auch der Christ Ammonius ebenso wie der Neuplatoniker ein Zeitgenosse und Landsmann des Origenes gewesen ist. Der Gedanke an den alexandrinischen Presbyter Ammonius, welcher unter Diokletian den Martertod erlitt (*Eus. a. a. O.* 8, 13, 7), ist ausgeschlossen. Einen Ammonius, welchen er selbst in die Tage Diokletians versetzt, konnte Eusebius nicht für den Lehrer des Origenes halten, und wenn der vermeintliche Lehrer des Origenes seinen Glauben mit dem Blute besiegelt hätte, so würde Eusebius Porphyrius gegenüber nicht unterlassen haben, auf dieses Martyrium hinzuweisen. Dagegen steht, soviel ich sehe, nichts im Wege, an jenen Bischof Ammonius von Thmuis in Unterägypten zu denken, von welchem wir durch Photius Kunde erhalten. Häretischer Predigten halber, erzählt Photius (*Interrogat. decem c.* 9)¹, ohne Zweifel aus älteren Quellen schöpfend, war Origenes durch Bischof Heraklas exkommuniziert und aus Alexandrien ausgewiesen worden. Im Begriffe nach Syrien zu reisen, kam er nach Thmuis, und der dortige orthodoxe Bischof Ammonius gestattete ihm, in seiner Kirche einen Lehrvortrag zu halten. Auf die Nachricht hiervon begab sich Heraklas nach Thmuis, erklärte Ammonius seines Amtes verlustig und bestellte statt seiner einen jüngeren, aber angesehenen Mann mit Namen Philippus zum Bischof von Thmuis. Später jedoch setzte Heraklas auf Bitten der Gemeinde von Thmuis Ammonius wieder in die bischöfliche Würde ein und betraute beide, Ammonius und Philippus, mit der Verwaltung des Episkopates. Philippus aber setzte sich, solange Ammonius lebte, nie auf den bischöflichen Thron, und wenn Ammonius predigte oder Gottesdienst hielt, stellte Philippus sich stets hinter ihn. — Die Erzählung selbst, der Besuch des Exkommunizierten in Thmuis und das Entgegenkommen des Bischofs gegen ihn, läßt die Vermutung zurück, daß Origenes von früher her in näheren Beziehungen zu Ammonius stand. Und Ammonius kann ja auch sehr wohl, bevor er nach Thmuis auf den Bischofsstuhl berufen wurde, dem alexandrinischen Klerus angehört haben. Gleichwohl in-

¹ Siehe den Text bei Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 264 f. Über andere Ausgaben des Textes vgl. oben S. 110 A. 1.

dessen bleibt die Identität des Schriftstellers mit dem Bischof immer nur eine Möglichkeit. Der Name Ammonius, abgeleitet von dem ägyptischen Götternamen Ammon, ist gerade in Ägypten überaus gebräuchlich gewesen.

Die von Eusebius und nach ihm von Hieronymus (De vir. ill. 55) erwähnten Schriften unseres Ammonius scheinen bald nachher der Vergessenheit anheimgefallen zu sein. In der späteren kirchlichen Literatur läßt sich auch nicht eine einzige unzweifelhafte Spur derselben mehr nachweisen. Nur Anastasius Sinaita, gestorben nach 700, dürfte unsern Ammonius im Auge haben, wenn er neben Papias von Hierapolis, Klemens und Pantänus von Alexandrien auch den „weisen Ammonius“ zu den „alten und ersten Exegeten“ rechnet, welche das ganze Sechstageswerk auf Christus und die Kirche deuteten (Anast. Sin., Contempl. in Hex, l. 1)¹. Der dem 5. Jahrhundert angehörige Exeget Ammonius von Alexandrien kann hier schwerlich in Frage kommen, weil er doch wohl nicht mehr als einer τῶν ἀρχαίων καὶ παρόρων ἐξηγητῶν bezeichnet und noch weniger Papias, Klemens und Pantänus an die Seite gestellt worden wäre. Faulhaber glaubte noch Fragmente der Schriften unseres Ammonius aufzeigen zu können. In einer dem 7. oder 8. Jahrhundert entstammenden Katene über das Buch Daniel tritt auch ein Presbyter Ammonius als Erklärer auf, und die demselben beigelegten Scholien, etwa 135 an der Zahl und im allgemeinen von moralisch-praktischer Tendenz, machten auf Faulhaber den Eindruck hoher Altertümlichkeit². Es wird eine zuverlässigere Ausgabe dieser Scholien abzuwarten sein; die nächste Anwartschaft auf dieselben hat aber vorläufig sonder Zweifel der Ammonius des 5. Jahrhunderts und nicht der Ammonius des 3. Jahrhunderts; muß doch Faulhaber schon eine Stelle des überlieferten Textes als „später angefügte Note“ ausscheiden.

Jetzt noch einmal zurück zu Eusebius! Die Notiz über Ammonius findet sich in seiner Kirchengeschichte. In seinem Briefe an Karpianus oder in der Vorrede seiner Evangelien-Tabellen³ tritt wiederum ein christlicher Schriftsteller Ammonius auf, Ammonius von Alexandrien (Ἀμμώνιος ὁ Ἀλεξανδρεύς), der Verfasser einer Evangelienharmonie. Ist dieser Ammonius identisch mit dem Ammonius der Kirchengeschichte? Hieronymus (De vir. ill. 55) hat eine bejahende Antwort für selbst-

¹ Siehe den Text lateinisch bei Migne, PP. Gr. 89, 860, griechisch bei Routh, Reliquiae Sacrae² 1, 15.

² M. Faulhaber, Die Propheten-Katene nach römischen Handschriften (Biblische Studien 4, 2. u. 3. Heft), Freiburg i. Br. 1899, 185 ff. Der Text der fraglichen Scholien bei Migne, PP. Gr. 85, 1363—1382, scheint nach Faulhabers Angaben sehr verheerungsbedürftig zu sein.

³ Siehe den Text bei C. R. Gregory in den Prolegomena zu Tischendorfs editio octava critica maior des Neuen Testaments, Lipsiae 1884—1894, 145 ff.

verständlich gehalten; die neueren Literarhistoriker pflegen eine solche Antwort wenigstens als wahrscheinlich zu bezeichnen: die eine wie die andere Persönlichkeit hat Ammonius geheißt und ist schriftstellerisch tätig gewesen. Ausschlaggebend sind diese Berührungspunkte natürlich nicht: der Name Ammonius kam auf ägyptischem Boden, wie schon gesagt, sehr häufig vor, und die alexandrinische Kirche war im 3. wie im 4. Jahrhundert an Schriftstellern durchaus nicht arm. Eusebius hat sich aller und jeder Andeutung über die Beziehungen des einen Ammonius zu dem andern enthalten. Darf der eine mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Tage des Origenes versetzt werden, so muß für den andern mindestens noch die ganze zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts offen bleiben. Der Umstand, daß der andere ausdrücklich Alexandriner genannt wird, scheint gegen die Identifizierung mit dem Bischof von Thmuis Einspruch zu erheben, wengleich man dieser Schwierigkeit durch die Annahme begegnen könnte, daß Eusebius von dem späteren Episkopate in Thmuis keine Kenntnis hatte.

Der Schrift des Alexandriners Ammonius gibt Eusebius denselben Namen, welchen das berühmte Werk Tatians führte: τὸ διὰ τεσσαρῶν εὐαγγέλιον. Nach den weiteren Worten Eusebs hat jedoch Ammonius nicht die Berichte der vier Evangelien zu einer einheitlichen Geschichte des Lebens Jesu zusammenzufassen versucht, sondern sich damit begnügt, dem Texte des Matthäusevangeliums die parallelen Abschnitte (τὰς ὁμοφώνους περιχοπὰς) der drei übrigen Evangelien einzufügen. Diejenigen Abschnitte der andern Evangelien, welche keine Parallele im Matthäusevangelium haben, sind, wie es scheint, unberücksichtigt geblieben. Es war also nicht sowohl eine Evangelienharmonie als vielmehr eine Art Evangelien-synopse¹. Anknüpfend an Ammonius, unternahm es Eusebius, die Texte der Evangelien in anderer Weise (καθ' ἑτέραν μέθοδον) zu bearbeiten. In zehn Tabellen, *κατόνες* genannt, stellte er diejenigen Stücke (*ἀρθρομοί*) zusammen, welche bei allen vier Evangelisten, diejenigen, welche nur bei dreien oder zweien, und diejenigen, welche nur bei einem vorkommen. Unzutreffend ist es, wenn Hieronymus (De vir. ill. 55; vgl. Praef. in evang. ad. Dam.) sagt, Ammonius habe die evangelischen Kanones erfunden (evangelicos canones excogitavit). Die Kanones oder Tabellen waren das eigenste Werk des Eusebius. Während dieses Werk durch zahlreiche Handschriften überliefert ist, muß des Ammonius Arbeit schon früh zu Grunde gegangen sein. Die späteren griechischen, lateinischen, syrischen Schriftsteller, welche derselben noch gedenken, schöpfen ihr Wissen nur aus Eusebius bzw. Hieronymus. Die lateinische Evangelienharmonie des Codex Fuldensis der Vulgata, welche wiederholt

¹ Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 1. 1881, 31 ff.

unter des Ammonius Namen gedruckt wurde, ist vielmehr eine erst um 500 von unbekannter Hand gefertigte Nachbildung des Diatessaron Tatians¹.

Eine ganz neue Nachricht über den Alexandriner Ammonius verdanken wir dem Fleiße Brauns. In einem syrischen Fragmente, welches über die Geschichte des Mönchtums handelt und allem Anscheine nach dem Bischof Marutha von Maipherkat, um 410, angehört, werden mehrere ältere Dokumente zitiert, aus welchen zu ersehen sei, daß die ersten Anfänge des Mönchtums in die Zeiten des Alten Bundes zurückreichen. Eines dieser Zitate lautet in der Übersetzung Brauns: „Besonders aber können wir es erfahren aus jenem [Briefe], den Magnā von Alexandrien an Serapion, das Haupt der Einsiedler, schrieb. Dieser Magnā war aber derselbe, der zuerst ordnete (und) niederschrieb das *κρηνικόν* (? *krnīqōn*) in der Kirche. Auch Eusebius von Cäsarea erinnert daran an der Spitze der Kanones, die er über die vier Evangelisten gemacht, und ebenso in seinen andern Schriften.“² Der Hinweis auf Eusebius und seine Kanones stellt es außer Zweifel, daß statt „Magnā von Alexandrien“ vielmehr „Ammonius von Alexandrien“ zu lesen und unter dem „*krnīqōn*“ die Evangeliensynopse zu verstehen ist; vermutlich sollte das Wort — die Buchstaben r und n sind im Syrischen leicht zu verwechseln — *κρονικόν* lauten und eine den *κρονόεις* des Eusebius ähnliche Schrift bezeichnen³. Der Alexandriner Ammonius also soll auch einen Brief an Serapion, das Haupt der Einsiedler, hinterlassen haben. Jedenfalls ist diese Angabe nicht bloß aus der Luft gegriffen. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß Marutha den fraglichen Brief selbst in Händen gehabt und für seinen Bericht über die Geschichte des Mönchtums als Quelle benutzt hat. War aber Serapion oder der Adressat des Briefes wirklich Vorsteher eines Mönchsvereines, so würde darin eine Mahnung zu erblicken sein, den Verfasser des Briefes nicht in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts hinaufzurücken, sondern etwa um 300 anzusetzen.

Über Ammonius im allgemeinen vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 406 f; 2, 2, 81—83. Über die Evangeliensynopse im besondern s. J. W. Burgon, *The last twelve verses of the Gospel according to S. Mark*, Oxford and London 1871, 125—132 295—312. Fr. H. A. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*³, Cambridge 1883, 56—60. Th. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des nentestamentl. Kanons* usf. 1, Erlangen 1881, 31—34. G. H. Gwilliam, *The Ammonian Sections, Eusebian Canons and harmonizing tables in the Syriac Tetraevangelium: Studia biblica et ecclesiastica* 2, Oxford 1890, 241—272.

¹ Näheres Bd 1², S. 276 f 282.

² O. Braun, *De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat*, nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt (*Kirchengeschichtl. Studien* 4, 3), Münster i. W. 1898, 41.

³ So auch schon Harnack in der *Theol. Literaturzeitung* 1899, 47.

§ 55. Dionysius von Alexandrien.

(1. Leben. 2. Schriften. 3 Größere Abhandlungen. 4. Briefe.)

1. Leben. — Über Dionysius von Alexandrien, eine hochragende, ehrfurchtgebietende Gestalt in wildbewegter Zeit, sind wir durch das sechste und siebente Buch der Kirchengeschichte Eusebs ziemlich eingehend unterrichtet. Dionysius hatte an allen kirchlichen Fragen und Kämpfen den regsten Anteil genommen und eine weitverzweigte Korrespondenz hinterlassen, welche dem Kirchenhistoriker sehr schätzenswerte Dienste leistete (vgl. den Eingang des siebenten Buches).

Die Geburt des hl. Dionysius läßt sich nicht genauer datieren, ist aber wohl noch in das 2. Jahrhundert zu verlegen. Im Jahre 264/265 mußte er die Einladung zu einer antiochenischen Synode „wegen hohen Alters und körperlicher Schwäche“ ablehnen (Eus., Hist. eccl. 7, 27, 2). Er war ein Kind heidnischer Eltern, von Haus aus begütert und vor seinem Übertritt zum Christentum schon im Besitz höherer Ehrenämter¹. Fleißiges Lesen und ernstes Forschen hat ihn zum christlichen Glauben geführt. In einem späteren Briefe berichtet er selbst: „Ich habe mich auch mit den Schriften und Überlieferungen der Häretiker beschäftigt und dadurch zwar für eine kurze Zeit meine Seele mit ihren frevelhaften Einfällen befleckt, zugleich aber den Nutzen daraus gezogen, daß ich sie bei mir selbst widerlegte und sie nun noch viel mehr verabscheute. Ein Bruder aus dem Presbyterstande wollte mich davon abhalten, aus Furcht, ich möchte mich von dem Schlamm der Schlechtigkeit der Häretiker fortschwemmen lassen, denn meine Seele müsse angesteckt werden, und wie ich selbst fühlte, hatte er recht. Aber Gott schickte mir ein Gesicht, welches mich stärkte, und es erging eine Stimme an mich, welche mir ausdrücklich gebot: „Lies alles, was immer dir in die Hände fällt, denn du bist fähig, alles einzelne zu untersuchen und zu prüfen, und eben dies ist dir ja auch von Anfang an Ursache des Glaubens geworden“ (καὶ σοὶ γέγονεν τούτο ἐξ ἀρχῆς καὶ τῆς πίστεως αὐτοῦ. Dion. bei Eus. a. a. O. 7, 7, 3).

Er besuchte die Lehrvorträge des Origenes (Eus. a. a. O. 6, 29, 4), stand auch in schon vorgerückten Jahren noch in brieflichem Verkehre mit ihm (ebd. 6, 46, 2) und bewahrte ihm bis über den Tod hinaus ein dankbares Andenken (Steph. Gob. bei Phot., Bibl. cod. 232). Als Heraklas, welcher nach der Vertreibung des Origenes aus Alexandrien an die Spitze der Katechetenschule getreten war, im Jahre 231/232 auf den Bischofsstuhl erhoben wurde, ging die Leitung der Schule an Dionysius über (Eus. a. a. O. 6, 29, 4). Er hatte inzwischen die Priesterwürde erlangt (Hier., De vir. ill. 69),

¹ Dies erhellt aus dem Zitate bei Eus., Hist. eccl. 7, 11, 18.

wenngleich er aller Wahrscheinlichkeit nach verheiratet war und Kinder hatte¹. Im Jahre 247/248 starb Heraklas, und nun ward Dionysius auch zu seinem Nachfolger in der Regierung der Diözese bestellt (Eus. a. a. O. 6, 35). Vielleicht hat er übrigens als Bischof das katechetische Lehramt beibehalten².

Sein ferneres Leben war eine Kette von Drangsalen. Schon gegen Ende der Regierung des Philippus Arabs, 248/249, als die Kirche sich im allgemeinen noch eines tiefen Friedens erfreute, wurden die Christen zu Alexandrien durch die von einem heidnischen Wahrsager aufgestachelte Volkswut geraume Zeit hindurch in Furcht und Schrecken gehalten (Dion. bei Eus. a. a. O. 6, 41, 1 ff.). Es war das Vorspiel zu dem bald darauf erlassenen decianischen Verfolgungsedikte, „welches fast schon jenes Schrecklichste ankündigte, was der Herr vorhergesagt hatte, daß nämlich, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten Ärgernis nehmen würden“ (ebd. 6, 41, 10). Über Dionysius ergingen Achtserklärungen, Konfiskationen, Beschimpfungen aller Art (Eus. ebd. 7, 11, 18). Sein Leben rettete er durch die Flucht, fest überzeugt, in dieser Weise am besten den Absichten der Vorsehung entgegenzukommen. Zur Rechtfertigung seines Verhaltens schrieb er: „Als unter Decius das Verfolgungsedikt bekannt gemacht wurde, schickte Sabinus (der Statthalter) noch in derselben Stunde einen Frumentarier (Geheimpolizisten), um mich auszukundschaften. Vier Tage lang blieb ich in meinem Hause, die Ankunft des Frumentariers erwartend. Dieser aber ging herum und spürte alles aus, wo er vermutete, daß ich versteckt sein oder vorübergehen könnte, Flüsse, Wege, Felder. Allein er war mit Blindheit geschlagen, weil er mein Haus nicht durchsuchte; er glaubte nämlich nicht, daß ich als ein Verfolgter zu Hause bleiben würde. Als mir aber Gott nach dem vierten Tage zu fliehen befahl und mir auf wunderbare Weise einen Ausweg bahnte, habe ich mich nur mit Überwindung entschlossen, zugleich mit den Kindern (οἱ παῖδες) und vielen von den Brüdern die

¹ Das letztere dürfte sich aus dem Fragmente des Briefes des hl. Dionysius an Germanus bei Eus. a. a. O. 6, 40 ergeben. Die hier erwähnten παῖδες, welche Dionysius augenscheinlich sehr nahe stehen und in seinem Hause wohnen, können wohl nur Kinder sein (vgl. Eus. a. a. O. 7, 26, 2). Nach Dittrich, Dionysius der Große von Alexandrien, Freiburg i. Br. 1867, 4 f. wären unter diesen παῖδες Schüler zu verstehen. Gegen Dittrich s. Roch, Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Großen „Über die Natur“, Leipzig 1882, 24 f.

² Vgl. Guerike, De schola quae Alexandriae floruit catechetica, Halis Sax. 1824—1825, pars 1, 71—74. Es ist freilich nicht überzeugend, wenn Guerike argumentiert, der Nachfolger des hl. Dionysius im Katechetenamte sei Pierius gewesen, Pierius aber habe noch die diokletianische Verfolgung erlebt und habe deshalb nicht wohl schon seit 247/248 an der Spitze der Schule stehen können (ebenso auch Dittrich a. a. O. 4). Nach Dionysius und vor Pierius muß vielmehr Theognostus die Schule geleitet haben; vgl. unten § 57.

Stadt zu verlassen. Daß dies ein Werk der göttlichen Vorsehung war, hat die Folgezeit gelehrt, in welcher wir vielleicht manchem von Nutzen gewesen sind“ (Dion. bei Eus. a. a. O. 6, 40, 2—3).

Nach dem Tode des Decius, November 251, durfte Dionysius heimkehren, und die nächstfolgenden Jahre hindurch ist er hauptsächlich durch häretische und schismatische Bewegungen, in Ägypten wie in andern Kirchenprovinzen, in Anspruch genommen worden. Im Jahre 257/258, unter Kaiser Valerianus, loderte die Flamme der Verfolgung von neuem auf, in Alexandrien mit besonderer Heftigkeit. Nach einem mannhaften Bekenntnisse vor dem Statthalter Ämilianus¹ wurde Dionysius nach Kephro in Libyen und sodann, weil er unter den dortigen Heiden mit Erfolg den Samen des göttlichen Wortes austreute, nach dem „noch rauheren und libyschen“ Kolluthion in der Mareotis verbannt. „Als ich den Befehl erhielt, nach Kephro zu gehen“, erzählt er, „wußte ich nicht, wo dieser Ort lag, da ich den Namen früher kaum jemals gehört hatte. Ich machte mich aber guten Mutes und unverzagt auf den Weg. Als mir jedoch eröffnet wurde, ich habe mich in die Gegend von Kolluthion zu begeben, so wissen alle, welche bei mir waren, welchen Eindruck dies auf mich machte; denn hier muß ich mich selbst anklagen. Anfangs war ich traurig und sehr unzufrieden. Denn wenn auch jene Gegenden uns bekannter und vertrauter waren, so war doch die ganze Landschaft, wie es hieß, von Brüdern und rechtschaffenen Menschen völlig entblößt und Belästigungen von Wanderern und Überfällen von Räubern ausgesetzt. Indessen tröstete ich mich wieder, als die Brüder mir vorhielten, daß der Ort der Stadt (Alexandrien) näher sei und, wenn auch in Kephro der so lebhafteste Verkehr mit den Brüdern von Ägypten größere gottesdienstliche Versammlungen ermöglichte, wir dort wegen der Nähe der Stadt um so häufiger den Anblick unserer eigentlichen Lieben und Angehörigen und Freunde genießen würden. Denn sie würden kommen und uns besuchen, und es könnten wie in entfernter liegenden Vorstädten kleinere Versammlungen stattfinden. Und so geschah es auch“ (Dion. bei Eus. a. a. O. 7, 11, 15—17).

Erst im März 262, wie es scheint, erlaubte das Toleranzedikt Galliens dem Verbannten die Rückkehr nach Alexandrien (Eus. ebd. 7, 13; vgl. 7, 21, 1). Aber Bürgerkrieg, Hungersnot und Pest sollten auch seine letzten Lebensjahre zu einer Übungs- und Prüfungszeit (*γυμνάσιον καὶ δοξίμων*, ebd. 7, 22, 6) gestalten. Auf persönliche Teilnahme an der Synode, welche 264 265 zu Antiochien gegen Paul von Samosata zusammentrat, mußte er, wie schon bemerkt, wegen körperlicher Gebrechlichkeit verzichten. Während der Verhandlungen der

¹ Ein Stück des Protokolles der Gerichtsverhandlung hat Dionysius seinem Briefe an Germanus bei Eus., Hist. eccl. 7, 11, 6 ff. einverleibt.

Synode ist er gestorben (ebd. 7, 28, 3). Die orientalische Kirche hat ihm den Ehrentitel eines *ἐσομάρτυρο* zuerkannt.

(Byeuss.) De SS. Dionysio episcopo Alexandrino. Fausto martyre, Caio, Petro, Paulo et quatuor aliis Alexandriae et forte alibi in Aegypto commentarius historicus: Acta SS. Oct. 2, Antverpiae 1768, 8—130. Dittrich, Dionysius der Große von Alexandrien. Eine Monographie, Freiburg i. Br. 1867, 8°. Th. Förster, Dionysius der Große von Alexandrien. Ein Beitrag zu seiner Biographie: Zeitschr. f. die histor. Theol. 41, 1871, 42—76 (eine sehr an der Oberfläche haftende Kritik der genannten Arbeit Dittrichs). B. F. Westcott, Dionysius of Alexandria, bei Smith and Wace, A Dict. of Christ. Biogr. 1, 1877, 850—852. P. Morize, Denys d'Alexandrie. Etude d'histoire religieuse, Paris 1881, 8°. G. Roch, Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Großen „Über die Natur“, Leipzig 1882, 7—18 23—25. T. Panaitescu, Das Leben und die literarische Tätigkeit des hl. Dionysius von Alexandrien, Bukarest 1905, 8° (rumänisch). J. Burel, Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses oeuvres, Paris 1910 (Etudes de théologie et d'histoire). Die zwei letztgenannten Schriften habe ich nicht selbst einsehen können.

2. Schriften. — Schon Eusebius hat Dionysius mit dem Beinamen des Großen geschmückt (*ὁ μέγας*, Eus., Hist. eccl. 7 prooem.). Athanasius hat Dionysius und Arius einander gegenübergestellt und Dionysius einen „Lehrer der katholischen Kirche“ (*τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας διδάσκαλος*), Arius den Erfinder einer neuen Häresie genannt (Athan., Ep. de sent. Dion. 6). Basilius d. Gr. bezeichnete Dionysius als einen „in den kirchlichen Kanones bewanderten Mann“ (*κανονικός*¹, Ep. 188, ad Amphil., can. 1). Und in der Tat ist es nicht sowohl das Gebiet der Lehre, auf welchem Dionysius sich groß gezeigt, als vielmehr das Gebiet der Kirchenleitung und Seelsorge. Nicht der Geistesflug eines Klemens, nicht der Tiefsinn eines Origenes, wohl aber ein scharfer, kritischer Verstand und ein klarer, nüchterner Blick vereinigte sich in ihm mit dem brennendsten und selbstlosesten Eifer für die Ideale der Kirche. Hin und wieder macht sich in den Überbleibseln seines literarischen Nachlasses eine gewisse mystische Beschaulichkeit bemerkbar, welche von den Verhältnissen des praktischen Lebens ausgeht und in frommer Betrachtung die Gesetze der göttlichen Weltregierung zu ergründen sucht. Im übrigen sind fast alle seine Schriften gewissermaßen seelsorgerliche Taten gewesen. Die zahlreichen Streitfragen, welche die Kirche seiner Zeit bewegten, hat er mit wärmster Teilnahme verfolgt und in einem mild versöhnlichen, jedem Extrem abholden Sinne ihrer Lösung entgegenzuführen gesucht. Beredt und entschieden gegen den Irrtum, bekundet er den Irrenden gegenüber eine herzbezwingende Mäßigung, eine fast rührende Herablassung und Bescheidenheit. Man lese seinen eigenen Bericht

¹ *Κανονικός* ist so viel als „Kanonist“, nicht „person of canonical authority“ (Feltov, *Συναγωγή ἱεράων*, Cambridge 1904, xi), sondern „versed in the canons of the church“ (Sophocles, *Greek Lexicon* s. v. *κανονικός*).

über eine dreitägige Disputation mit den ägyptischen Chiliasten (Eus., Hist. eccl. 7, 24, 6 ff.). Über die Grenzen Ägyptens reicht indessen sein Hirteneifer weit hinaus. In herrlichen Worten hat er den Gegenpapst Novatian zur Unterwerfung unter den rechtmäßigen Nachfolger Petri gemahnt. In Sachen der Behandlung der „lapsi“ hat er sich auch an den Bischof der Armenier gewandt. Kein anderer Bischof, auch kein Papst des 3. Jahrhunderts kann an Weite des Umkreises und an Vielseitigkeit des Gehaltes der amtlichen Korrespondenz mit Dionysius wetteifern.

Die meisten seiner Schriften waren Briefe. Auch größere Abhandlungen hat er gerne in das Gewand des Briefes gekleidet. In der Sammlung seines Nachlasses, welche Eusebius vorlag, standen „Briefe und außerdem auch umfangreichere Bücher in Briefform“, *ἐπιστολαὶ καὶ ὁγ καὶ ποικυπεῖς λόγοι ἐν ἐπιστολῆς χαρακτῆρι γραφέντες* (Eus. a. a. O. 7, 26, 2). Nur versprengte Trümmer haben sich auf unsere Tage gerettet. Sie zeugen auch von schriftstellerischem Können. Die Darstellung ist ebenso klar und lichtvoll wie frisch und lebendig. Rhetorische Schulung kommt häufig zur Geltung¹. Die Figur der Paronomasie versteht Dionysius meisterhaft zu handhaben. Soll die Absurdität unkirchlicher Lehranschauungen dargetan werden, so nimmt er mit Vorliebe die Waffe der Ironie zu Hilfe und weiß durch drastisch gefärbte, blinkend gemünzte Schilderung Eindruck zu machen.

Die erhaltenen Fragmente verdanken wir größtenteils Eusebius. Athanasius, Basilius d. Gr. und andere haben einige weitere Zitate aufbewahrt. Neue Stücke, mehrfach freilich von sehr zweifelhaftem Werte, sind hauptsächlich aus Ketenen und sonstigen Sammelwerken gewonnen worden.

Eine umfassende Sammlung der unter dem Namen des hl. Dionysius überlieferten Schriften und Fragmente veranstaltete Simon de Magistris, S. Dionysii Alexandrini episcopi cognomento Magni opera omnia quae supersunt gr. et lat., Romae 1796, 8°. Mir ist dieses Werk unzugänglich gewesen. Dittrich (Dionysius d. Gr., Freiburg i. Br. 1867, vi) berichtet: „Simon de Magistris hat in seiner Ausgabe der Fragmente des Dionysius mit Bienenfleiß ein großes Material zusammengetragen, leider aber hat dieses jetzt schon überaus seltene Werk des wenig kritischen, von Vorurteilen nicht immer freien, überkühnen Hypothesen huldigenden Bischofs von Cyrene nicht großen wissenschaftlichen Wert.“ Die Sammlung bei Migne, PP. Gr. 10, 1857, 1233—1344 1575—1602, weist viele Lücken auf. Der Herausgeber beschränkte sich im wesentlichen auf einen Wiederabdruck der Stücke bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 3 und 14, App., während er die inzwischen erschienenen Ausgabe de Magistris' übersah. Ein Verzeichnis dessen, was bei Migne fehlt, findet sich bei Pitra, Analecta sacra 3, 596. Einzelne Schriften bzw. Fragmente sind bei Routh, Reliquiae Sacrae², vol. 3—4, von neuem gedruckt und mit Noten versehen worden. Verschiedene syrische und armenische Fragmente unter des Dionysius Namen wurden von P. Martin bei Pitra,

¹ Vgl. Roch, Die Schrift des alex. Bischofs Dionysius d. Gr. „Über die Natur“ 56 ff.

Analecta sacra 4, 169—182 413—422 (vgl. Proleg. xxiii—xxv), zusammengestellt und ins Lateinische übersetzt. Doch ist nur wenig von diesen Fragmenten unverdächtig und das meiste entschieden unecht. Vgl. Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 553—554. Die neueste und beste Sammlung besorgte Feltoe in den „Cambridge Patristic Texts“: *Διονυσίου Ἀλεξανδ.* The letters and other remains of Dionysius of Alexandria. Edited by Ch. L. Feltoe, Cambridge 1904. Dem Text ist außer den zu seiner Rechtfertigung dienenden Noten ein ziemlich einläßlicher Kommentar beigegeben. Nachzutragen sind jetzt namentlich die drei Fragmente bei F. C. Conybeare, *Newly discovered letters of Dionysius of Alexandria to the popes Stephen and Xystus: The English Historical Review* 25, 1910, 111—114. Vgl. unten Abs. 4, b.

Über den gesamten schriftstellerischen Nachlaß des hl. Dionysius handelt Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 409—427; 2, 2, 57—66.

Über die Lehrausehauungen des Heiligen im allgemeinen s. Th. Foerster, *De doctrina et sententiis Dionysii M. epise. Alex.* (Diss. inaug.), Berolini 1865, 8^o.

Die Literatur über einzelne Schriften oder einzelne Lehrpunkte soll Abs. 3—4 namhaft gemacht werden.

3. Größere Abhandlungen. — So äußerlich sie auch sein mag, wird die Unterscheidung zwischen größeren Abhandlungen und Briefen sich doch als geeignet erweisen, einer übersichtlichen Vorführung der Schriften des hl. Dionysius die Wege zu ebnen.

a) Zu den „umfangreicheren Büchern in Briefform“ zählten laut Eusebius vor allem „die Bücher über die Natur“ (*οἱ περὶ φύσεως*, sc. *λόγοι*), welche einem Sohne des Verfassers mit Namen Timotheus gewidmet waren (Eus., *Hist. eccl.* 7, 26, 2)¹. Der Ausdruck selbst weist auf ein mindestens zwei Bücher umfassendes Werk hin². Außer zerstreuten kleineren Resten liegen von diesem Werke sieben größere und eng zusammengehörnde Bruchstücke vor, welche Eusebins in seine „Evangelische Vorschule“ (14, 23—27) aufnahm und dadurch vor dem Untergange rettete (Migne, PP. Gr. 10, 1249—1268). Dieselben zeigen, daß das Werk vornehmlich die Atomenlehre Demokrits und Epikurs bekämpfte und durch Darlegung der „Werke der allweisen Vorschung“ die christliche Anschauung von der Erschaffung und Erhaltung der Welt rechtfertigte. Die Zitate bei Eusebins sind dem

¹ *Τιμοθέω τῷ πατρὶ προσημασμένον*, heißt es bei Eus. a. a. O. Ein Timotheus befand sich auch unter den *παίδες*, welche Dionysius auf seiner Flucht aus Alexandrien zur Zeit der decianischen Verfolgung begleiteten (Eus. a. a. O. 6, 49, 3 ff). — Seltsamerweise begleitet Harnack die Angabe des Kirchenhistorikers, daß Dionysius die Bücher „über die Natur“ seinem Sohne Timotheus zugeeignet habe, mit der Glosse: „Es gibt auch einen Brief von Pseudo-Dionysius Areopagita an Timotheus“ (*Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 59). Der Timotheus, an welchen der Pseudo-Areopagite geschrieben hat oder vielmehr geschrieben haben soll, „der hervorragendste Schüler des hl. Paulus“, kann doch nichts zu tun haben mit dem Sohne des Bischofs von Alexandrien.

² Mehrere spätere Zitate wollen ausdrücklich aus dem ersten Buche *περὶ φύσεως* geschöpft sein. Vgl. etwa Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter* aus den *Sacra Parallela*, Leipzig 1899, 147.

ersten, negativen Teile entnommen und dürften diesen Teil auch ziemlich vollständig wiedergeben.

Nachdem Dionysius sich zu der Ansicht bekannt, welche auch von „den Weisesten der Griechen, Plato und Pythagoras, den Stoikern und Heraklit“ geteilt werde, daß nämlich das Weltall eine zusammenhängende Einheit bilde, kennzeichnet er den Standpunkt seiner Gegner mit folgenden Worten: „Dieselben nehmen gewisse unvergängliche, sehr kleine und unzählig viele Körper an, die sie Atome nennen, und dazu einen leeren Raum von unbegrenzter Größe. Sie behaupten nun, daß die Atome, indem sie, wie es zu geschehen pflegt, im Leeren umherfahren, von selbst in regellosem Wirbel aufeinandergestoßen seien, wegen ihrer mannigfachen Gestalt sich aneinandergefügt und miteinander verbunden und auf diese Weise die Welt und was in ihr ist, ja sogar unendlich viele Welten zu stande gebracht hätten. Diese Meinung hatten Epikur und Demokrit; insofern jedoch stimmten sie nicht miteinander überein, als der eine annahm, daß die Atome sämtlich sehr klein und deshalb nicht wahrnehmbar seien, der andere, Demokrit, daß wenigstens einige sehr groß seien. Beide aber behaupten, sie seien Atome (unteilbare Körper) und würden so genannt wegen ihrer unauflöselichen Festigkeit“ (bei Eus., Praep. evang. 14, 23, 2—3). Aus dieser Atomenlehre entwickelte sich geschichtlich und logisch jener Materialismus oder Epikureismus, welcher zur Erklärung der Welt und ihrer Erscheinungen nur des Stoffes bedurfte und seinem Wesen nach im Gegensatz zur Religion stand. Es ist gewiß bemerkenswert, daß die älteste christliche Streitschrift gegen den Materialismus, in richtiger Erkenntnis der Voraussetzungen des Systems, sofort sich gegen die Atomistik wendet. Überhaupt aber hat Dionysius sich seiner Aufgabe durchaus gewachsen gezeigt. Die Haltlosigkeit der Atomistik beweist er durch Berufung auf die tägliche Erfahrung, welche lehre, daß Kleider, Häuser, Schiffe, Wagen nicht von selbst entstehen, auf die große Verschiedenheit der Dinge der Welt, welche die Entstehung aus gleichartigen Elementen ausschließe, auf die Ordnung im Universum, besonders im Lauf der Gestirne, und endlich auf den Menschen, den Menschenleib und den Menscheng Geist. Roch, welcher die Fragmente näher untersucht hat, erklärt die Schrift für eine von achtungswerter Gelehrsamkeit zeugende und zugleich wohlangelegte und durchdachte Arbeit: „zuerst werden die Grundbegriffe der Gegner angeführt, dann wird ihnen mittels einer Reihe von Tatsachen Schritt vor Schritt das Unzulängliche ihrer Erklärungsweise der Welt nachgewiesen, bis sie endlich vor die Tatsache des Geistigen gestellt werden, an der ihre Weisheit völlig zu Schanden wird“¹.

¹ Roch, Die Schrift des alex. Bischofs Dionysius d. Gr. „Über die Natur“ 56 f. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur. II. 2. Aufl.

Fast allgemein pflegt angenommen zu werden, daß Dionysius diese Schrift vor Antritt des Episkopates verfaßt hat¹. Als Lehrer und Leiter der Katechetenschule, 231/232—247/248, mag er durch seine Stellung selbst auf solche Studien hingewiesen worden sein. Als Bischof wird ihm, wenn nicht der Anlaß, so doch die Muße gefehlt haben.

Die Fragmente sind zusammengestellt bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 4, 393—437; korrekter und vollzähliger bei Feltoe, *Διονυσίου Αλεξαν* 127—164. Die Zitate in den *Sacra Parallela* des hl. Johannes von Damaskus wurden aufs neue rezensiert von K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, 147 f. Die von Eusebius aufbewahrten Fragmente wurden ins Deutsche übersetzt und eingehend erläutert von G. Roch, *Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius d. Gr. „Über die Natur“, eine altchristliche Widerlegung der Atomistik Demokrits und Epikurs* (Inaug.-Diss.), Leipzig 1882, 8°.

b) An die Bücher über die Natur reiht Eusebius „das Buch über die Versuchungen“ an (*ὁ περὶ πειρασμῶν*), gerichtet an einen gewissen Euphranor (Eus., *Hist. eccl.* 7, 26, 2). Das Buch ist nur aus dieser Anführung bekannt. Darf man den Titel nach dem vorherrschenden Sprachgebrauche der Zeit deuten, so hat man unter den „Versuchungen“ nicht innere Anreizungen zur Sünde, sondern äußere Leiden und Heimsuchungen zu verstehen.

Dem Buche über die Versuchungen möchte Harnack (*Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 419) ein kleines Fragment zuweisen, in welchem von den „Versuchungen“ von seiten Gottes und den „Versuchungen“ von seiten des Teufels die Rede ist, bei J. A. Cramer, *Catena in epistolas catholicas*, Oxonii 1840, 5. Hier erscheint das Fragment als Scholion zu Jak 1, 13 ohne Namen, später jedoch, S. 597, wird dasselbe, wie Harnack zutreffend hervorhebt, auf Grund eines cod. Coisl. 25 Dionysius von Alexandrien beigelegt. Zugleich aber, und dies hat Harnack übersehen, wird dasselbe Fragment auf Grund desselben cod. Coisl. später zweimal, S. 583 und 597, als Eigentum des Origenes bezeichnet. Will man dem Fragmente eine bestimmte Stelle anweisen, so würde zunächst ein Brief des hl. Dionysius an Origenes über das Martyrium in Betracht kommen (Eus. a. a. O. 6, 46, 2; vgl. unten Abs. 4, a). Erstens nämlich würde der seltsame Widerspruch der Angaben Cramers sich am ehesten erklären lassen, wenn das Lemma des cod. Coisl. etwa lautete: *Διονυσίου Μεγαλοφροῦντος πρὸς Ὀριγῆνην* (wie ein Lemma der Lukaskatene des Nicetas von Heraklea, bei J. Sickenberger, *Die Lukaskatene des Niketas von Heraklea*, Leipzig 1902, 85). Zweitens aber berührt unser Fragment sich sehr nahe mit zwei von Nicetas von Heraklea aufbewahrten Stellen des Briefes an Origenes, bei Migne, *PP. Gr.* 10, 1597—1602; Feltoe, *Διονυσίου Αλεξαν* 231—250; vgl. namentlich den Anfang der ersten und den Schluß der zweiten Stelle. Unser Fragment ist bei Feltoe 252 unter die „miscellaneous fragments“ gestellt.

c) „Außerdem“, fährt Eusebius fort, „sagt er in einem Briefe an Basilides, Bischof der Gemeinden in der Pentapolis, daß er eine Erklärung über den Anfang des Predigers verfaßt habe“

¹ Harnack (*Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 59) findet diese Annahme unbegründet.

(*φρασιν ἐαυτῶν εἰς τὴν ἀρχὴν ἐξήγησεν πεπονησθαι τοῦ Ἐκκλησιασμοῦ*, Eus. a. a. O. 7, 26, 3). Eusebius kennt diese Erklärung also nicht aus eigener Einsichtnahme, und Hieronymus (De vir. ill. 69) entnimmt sein Wissen um dieselbe augenscheinlich nur den Worten Eusebs. Spätere Autoren haben die Schrift selbst in Händen gehabt und Mitteilungen aus derselben gemacht. In einer unter dem Namen des Sophisten Prokopius von Gaza gehenden Katene über den Prediger haben sich ziemlich zahlreiche Scholien des hl. Dionysius zu Prd 1, 1 bis 3, 11 gefunden (Migne a. a. O. 10, 1577—1588), und aus einem anderweitigen Kommentare zum Prediger sind wenigstens zwei Dionysius zugeeignete Scholien zu Tage gefördert worden¹. Der Grundstock dieser Fragmente darf wohl unbedenklich als Überbleibsel des Kommentares des hl. Dionysius anerkannt werden. Einzelne Stücke erregen Zweifel und Verdacht. Vielleicht hat Dionysius diesen Kommentar auch noch vor Antritt des bischöflichen Amtes, also vor 247/248, geschrieben. Wenn er gerade den Prediger zum Gegenstande eines exegetischen Versuches machte, so wird darin ein neuer Beweis für seine vorherrschend praktische Geistesrichtung zu erblicken sein. Die Fragmente heben immer wieder hervor, daß wahre Lebensweisheit den Vorzug verdiene vor jener Weisheit, welche in die Tiefen der Forschung hinabsteige, aber den Menschen nicht besser mache.

Über die Scholien zum Prediger s. Dittrich, Dionysius d. Gr. 22—25; vgl. Feltoe, *Διονυσίου Ἀλεξαν.* 208—227.

Von sonstigen exegetischen Schriften des Heiligen weiß weder Eusebius etwas noch irgend ein anderer glaubwürdiger Zeuge. Manche Handschriften, insbesondere Katenen, bieten exegetische Fragmente, welche die Aufschrift *Διονυσίου* tragen und deshalb nicht selten für Dionysius von Alexandrien in Anspruch genommen worden sind. Die Mehrzahl derselben gehört jedoch ohne Frage viel jüngeren Autoren an. Die Aufschrift *Διονυσίου*, ohne weiteren Zusatz, ist in der Regel von Pseudo-Dionysius Areopagita, um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert, zu verstehen (vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Saera Parallela, Leipzig 1899, 153 f). Selbst das Lemma *Διονυσίου Ἐκκλησιασμοῦ* deutet nicht unzweifelhaft auf unsern Dionysius hin, weil es wahrscheinlich auch im Mittelalter noch einen Theologen Dionysius von Alexandrien gegeben hat (s. Dittrich a. a. O. 37 f). Solche Fragmente aber, welche wirklich auf die Hand des alten Alexandriners zurückgehen, sind nicht aus Bibelkommentaren, sondern aus anderweitigen Schriften oder Briefen geschöpft, weil Dionysius allem Anscheine nach nur einen Kommentar über den Anfang des Predigers hinterlassen hat. Anderweitige Schriften oder Briefe hat auch Hieronymus im Auge, wenn er unter den Autoren, welche über Gn 7, 2 oder die ungerade Zahl der reinen Tiere gehandelt (Ep. 48, ad Pamm., 19), und wiederum unter den Autoron, welche den ersten Korintherbrief bzw. das siebente Kapitel desselben ausgelegt hatten (Ep. 49, ad Pamm., 3), auch den alten Alexandriner aufführt.

¹ Von Pitra, *Spicil. Solesm.* 1, Paris. 1852, 17—19; vgl. Proleg. xvi.

Im einzelnen sei hier noch folgendes bemerkt. Eine Katene über das Buch Job, welche gleichfalls dem vorhin erwähnten Metropolitene Nicetas von Heraklea in Thracien, im 11. Jahrhundert, zugeschrieben zu werden pflegt, enthält fünf längere Fragmente unter dem Namen eines Dionysius, de Magistris wies dieselben in Bausch und Bogen unserem Dionysius zu. Genauere Angaben über die Titel der einzelnen Fragmente liegen leider nicht vor. Das erste aber, welches Βασιλείου καὶ Διονυσίου überschrieben zu sein scheint, ist nachweislich zum Teil dem Pseudo-Areopagiten, zum Teil Basilius d. Gr. entlehnt. Die vier weiteren Fragmente (bei Routh, Reliquiae Sacrae² 4, 439 ff, Feltoe a. a. O. 201 ff), welche in einigen Handschriften Διονυσίου, in andern Διονυσίου Ἀλεξανδρείας überschrieben zu sein scheinen, sind nach den Schlußworten des zweiten Fragmentes einem fortlaufenden Kommentare über das Buch Job entnommen und können deshalb so wie sie lauten nicht unserem Dionysius beigelegt werden. Nichtsdestoweniger muß die Frage nach der Herkunft dieser vier Fragmente einstweilen offen bleiben. Eine nähere Untersuchung der Katene könnte sehr wohl zu dem Resultate führen, daß die Schlußworte des zweiten Fragmentes (ὡσαύτῃ δὲ ἐπὶ τὰ ἐγγόμενα τῆς ἐρημνείας ἵσμεν, bei Routh a. a. O. 4, 442, Feltoe 205) nicht dem Scholiasten, sondern dem Kompilator der Katene angehören. Vgl. vorläufig Dittrich a. a. O. 35—38; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 420 f.

Über die von Nicetas von Heraklea verfaßte Lukas-Katene hat J. Sickenberger (Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902) genauere Aufschlüsse gegeben. In dieser Katene treten zwei Interpreten mit Namen Dionysius auf. Der eine, welcher siebenmal das Wort erhält, wird einmal Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, einmal ὁ Ἀρεοπαγίτης, fünfmal Διονύσιος genannt (Sickenberger 97 f). Sehr wahrscheinlich sind auch diese fünf letzteren Scholien aus pseudo-areopagitischen Schriften geschöpft; jedenfalls lassen sich zwei derselben in Briefen des Pseudo-Areopagiten nachweisen: das eine, zu Lk 12, 49, noch nicht gedruckt, steht (laut Sickenberger) in der Ep. 9, ad Tit., 3, das andere, zu Lk 15, 8 ff, von Mai unter dem Namen unseres Dionysius veröffentlicht (Mai, Classiei Auctores 10, 484 = Migne a. a. O. 10, 1601 f), in der Ep. 8, ad Demoph., 5. Unser Dionysius wird erst gegen Ende der Katene eingeführt, und das eine der beiden Scholien, welche ihm in den Mund gelegt werden, zu Lk 22, 42, ist Διονυσίου Ἀλεξανδρείας πρὸς Ὀριγένη, das andere, zu Lk 22, 45 f, Διονυσίου Ἀλεξανδρείας betitelt (Sickenberger 85 f). Mit den Worten πρὸς Ὀριγένη ist ohne Zweifel der vorhin, unter b, bereits erwähnte Brief des hl. Dionysius an Origenes über das Martyrium gemeint, und wie das erste, so wird auch das bald darauf folgende zweite Scholion diesem Briefe entstammen. Denn aus inneren Gründen ist gegen die Echtheit der beiden längeren Fragmente schwerlich etwas einzuwenden (anders urteilt Feltoe a. a. O. 229 ff). Ediert wurden dieselben zuerst nach einer sehr fehlerhaften Handschrift und daher in sehr verderbter Form von Gallandi (Bibl. vet. Patr. 14, App. 115—118 = Migne 10, 1589—1596); eine zuverlässige Ausgabe, nach der besten Handschrift der Katene, lieferte Mai (Nova Patr. Bibl. 6, 1, 165—166 = Migne 10, 1597—1602), einen neuen Abdruck Feltoe a. a. O. 231—250. Die Schlußworte des ersten Fragmentes, in welchen auf eine Erklärung des Markusevangeliums in Aussicht gestellt wird (ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἁπλῶς καὶ ἐν τῷ Μαρκῷ καὶ ἐν τῷ Ἰωάννῃ διήθησεν, τὰ δὲ καὶ ἐν τῷ Μάρκῳ διδόντος θεοῦ ἐροῦμεν ὅτι δὲ τῶν ἐγγὺς ἐγγόμενα, Sickenberger 78 f, Feltoe 241), haben zu Zweifeln und Streitigkeiten Anlaß gegeben. Dittrich (a. a. O. 38 ff) rechnete zwar schon mit der Möglichkeit, daß in diesem Satze nicht mehr der Scholiast, Dionysius von Alexandrien, sondern der Kompilator der Katene, Nicetas, rede.

Er ließ jedoch den richtigen Gedanken wieder fallen und meinte nun den Scholiasten für jenen späteren Dionysius von Alexandrien halten zu müssen, weil der alte Dionysius keine Kommentare zu den Evangelien geschrieben habe. Harnack (a. a. O. 1, 421 f.) glaubte aus dem Zusammenhange mit Sicherheit erkennen zu können, daß die fraglichen Worte dem Scholiasten selbst zuzuweisen seien, sah aber darin keine Nötigung, von dem alten Dionysius abzugehen, insofern nämlich der Scholiast nicht von vollständigen Evangelienkommentaren spreche, sondern nur von Auslegungen der verschiedenen evangelischen Berichte über die Todesangst des Herrn am Ölberge (wobei freilich außer acht gelassen wurde, daß das Johannesevangelium einen solchen Bericht überhaupt nicht enthält). Dank den Nachweisungen Sickenbergers (78 f.) ist die Sache nunmehr völlig spruchreif. Die Schlußworte des ersten Fragmentes sind ein Zusatz von der Hand des Kompilators Nicetas, welcher früher schon eine Matthäus- und eine Johannes-Katene abgefaßt hatte und jetzt, da er mit der Ausarbeitung der Lukas-Katene beschäftigt ist, auch noch eine Markus-Katene plant. Von Kommentaren des Scholiasten über die Evangelien ist also nicht die Rede, und damit dürfte auch das letzte Bedenken gegen die Echtheit der beiden Scholien fallen.

Über Dionysius-Scholien anderer neutestamentlichen Katenen s. etwa Harnack a. a. O. 1, 419 423 f.

d) Während seiner bischöflichen Wirksamkeit hat Dionysius in der Regel nur in Briefen zu der Öffentlichkeit gesprochen. Zweimal indessen ist er durch besondere Umstände veranlaßt worden, an größere Abhandlungen Hand zu legen, das erstemal durch einen in seinem eigenen Kirchensprengel erfolgenden neuen Vorstoß der alten Erwartungen eines irdischen Reiches der Herrlichkeit. Nepos, ein Bischof der mittelägyptischen Landschaft Arsinoë, hatte unter dem Titel „Widerlegung der Allegoristen“ (*Ἐλεγχος ἀλληγοριστῶν*) eine Schrift veröffentlicht, welche die spiritualistisch-allegorische Schrifterklärung des Origenes und seiner Schule abwies und unter Betonung des Wortlautes der Apokalypse des hl. Johannes darzutun versuchte, daß den Frommen nach der Auferstehung ein Jahrtausend voll fleischlicher Lust und Freude auf dieser Erde bevorstehe (Eus., Hist. eccl. 7, 24, 1). Die Schrift fand Anklang. Unter dem Drucke der Trübsal und Verfolgung war die Idee des Chiliasmus immerhin verlockend. Es kam so weit, daß ganze Gemeinden sich von der alexandrinischen Mutterkirche, welche solchen Träumereien ferne stand, lossagten. Dionysius begab sich nach Arsinoë, um in dreitägiger mündlicher Verhandlung die Anhänger des bereits verstorbenen Bischofs Nepos eines Besseren zu belehren. Der Dorfpfarrer Korakion, welcher an der Spitze der Bewegung stand, erklärte sich öffentlich für überzeugt und überwunden. Mit diesem Erfolge nicht zufrieden, schrieb Dionysius noch „zwei Bücher über die Verheißungen“ (*περὶ ἐπαγγελιῶν ὄσῳ συγγράμματα*, Eus. a. a. O.), um jedem ferneren Einflusse der Schrift des Bischofs Nepos vorzubeugen. In dem ersten Buehe legte er seine Ansichten über den Chiliasmus dar, in dem zweiten verbreitete er sich über die richtige Auffassung der von

Nepos und den Nepotianern angerufenen Apokalypse (ebd. 7, 24, 3). Beide Bücher sind zu Grunde gegangen. Aus dem zweiten Buche hat Eusebius (ebd. 7, 24—25) fünf längere Stellen ausgehoben (Migne a. a. O. 10, 1237—1250); anderweitige Reste dieses selben Buches sind von sehr untergeordneter Bedeutung¹. Ein genaueres Datum läßt sich auch aus diesen Fragmenten nicht ableiten. Sicher fällt die Schrift in die Zeit der bischöflichen Amtstätigkeit des Verfassers, 247/248—264 265. Dittrich verlegt sie in die Jahre 253—257².

Die durch Eusebius geretteten Bruchstücke gewähren mannigfaches Interesse. Das erste derselben, aus dem Eingange des zweiten Buches, berichtet über die Veranlassung der Schrift und widmet dem sonst ganz unbekanntem Verfasser der „Widerlegung der Allegoristen“³ einige Worte, welche hier nicht übergangen werden dürfen. „In vielen andern Dingen“, schreibt Dionysius, „anerkenne und schätze ich den Nepos, wegen seines Glaubens, seiner eifrigen Tätigkeit, seiner Kenntnis der heiligen Schriften und seiner zahlreichen geistlichen Lieder (τῆς πολλῆς ψαλμοποιίας), an welchen auch heute noch viele Brüder großes Gefallen haben. Zudem erweise ich einem Menschen noch viel mehr Hochachtung, wenn er bereits gestorben ist. Über alles wert und teuer aber ist mir die Wahrheit“ (Eus. a. a. O. 7, 24, 4).

In dem zweiten Fragmente ist von der dreitägigen Disputation mit den Chiliasten die Rede. Die drei folgenden Fragmente betreffen sämtlich die Apokalypse, welche nach der Behauptung der Gegner offen und unzweideutig den Chiliasmus lehren sollte. Die These war nicht neu. Schon die sog. Aloger und der römische Presbyter Cajus hatten sie vertreten und hatten auf Grund dieser Voraussetzung die Apokalypse völlig preisgegeben, sie aus der Zahl der apostolischen und kanonischen Schriften gestrichen und für ein Werk Cerinth's erklärt⁴. Auf solche Weise hätte Dionysius sehr leicht den Nepotianern den Boden unter den Füßen wegziehen können. Er lehnt indessen das Vorgehen jener früheren Kritiker (τῶν τῶν πρὸ ἡμῶν, ebd. 7, 25, 1) ausdrücklich ab: „Ich möchte es nicht wagen, das Buch zu verwerfen, weil viele Brüder große Stücke auf dasselbe halten. Ich möchte vielmehr glauben, daß das Buch über meine Fassungskraft hinausgeht, indem ich vermute, daß die einzelnen Sätze einen ver-

¹ In den Sacra Parallela des Damasceners finden sich zwei kurze Zitate „aus dem zweiten Buche über die Verheißungen“, gedruckt bei Mai, Script. vet. nova coll. 7, 1, Romae 1833, 99 a 108 b; bei Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 148 f.

² Dittrich, Dionysius d. Gr. 129.

³ Die Notizen über Nepos bei Hieronymus (De vir. ill. 69) und bei Gennadius (De eccles. dogm. 55) sind aus Eusebius herübergenommen.

⁴ Siehe Bd 1², S. 433 f.

borgenen und ganz wunderbaren Sinn in sich schließen. Denn wenn ich es auch nicht verstehe, so ahne ich doch wenigstens, daß ein tieferer Gehalt in den Worten liegt. Ich messe und beurteile den Text nicht nach meiner eigenen Einsicht, lege vielmehr dem Glauben ein höheres Gewicht bei und halte den Text für zu erhaben, als daß ich ihn ergründen könnte. Ich spreche nicht ab über das, was ich nicht einsehe, ich bewundere es vielmehr, weil ich es nicht durchschaue“ (ebd. 7, 25, 4—5).

Um also dem Feinde seine Waffe zu entwenden, hat Dionysius zu der allegorischen Deutung der Apokalypse gegriffen. Er hat laut Eusebius (ebd. 7, 25, 6) das ganze Buch durchgenommen und die buchstäbliche Auffassung als unmöglich erwiesen. Auf diese Ausführungen, welche jedenfalls den eigentlichen Kern des zweiten Buches „über die Verheißungen“ gebildet haben, ist indessen unser Bericht-erstatte nicht weiter eingegangen. Seine Aufmerksamkeit fesselte ein verhältnismäßig sehr nebensächlicher Punkt. Die genaue Prüfung des Textes der Apokalypse hatte in Dionysius schwere Bedenken gegen die Autorschaft des Apostels und Evangelisten Johannes aufsteigen lassen, und die diesbezüglichen Äußerungen des großen Bischofs in extenso, ja vielleicht vollständig der Nachwelt vor Augen zu führen, hat Eusebius sich um so weniger versagen können, als er auch selbst den apostolischen Ursprung der Apokalypse nicht anerkennen wollte.

Dionysius sagte: „Daß der Verfasser Johannes heiße und das Buch einem Johannes angehöre, stelle ich nicht in Abrede; denn ich gebe zu, daß es das Werk eines heiligen und gottbegeisterten Mannes ist; daß aber dieser Mann der Apostel sei, der Sohn des Zebedäus, der Bruder des Jakobus, welchem das nach Johannes überschriebene Evangelium und der katholische Brief [1 Jo] angehört, möchte ich nicht gerne zugestehen“ (Eus., Hist. eccl. 7, 25, 7). Differenzen zwischen der Apokalypse und den übrigen johanneischen Schriften sollen die Identität des Verfassers ausschließen. Der Verfasser des Evangeliums und der drei Briefe¹ verschweige seinen Namen, der Verfasser der Apokalypse nenne ihn sehr häufig. Niemals aber bezeichne der Verfasser der Apokalypse sich als den Liebesjünger oder als den Bruder des Jakobus oder als einen Augen- und Ohrenzeugen der Wirksamkeit des Herrn. Außerdem seien manche Ausdrücke und Gedanken, welche im Evangelium und in dem ersten Briefe immer wiederkehren, der Apokalypse durchaus fremd. Auch werde weder in dem Briefe auf die Apokalypse noch in der Apokalypse auf den Brief Bezug genommen.

¹ Nur dem ersten der drei Johannesbriefe erkennt Dionysius das Prädikat eines katholischen Briefes zu. Zugleich aber legt er doch auch die beiden angefochtenen kleineren Briefe dem Verfasser des Evangeliums bei und nicht etwa dem Verfasser der Apokalypse.

Endlich finde sich im Evangelium und in dem ersten Briefe kaum jemals „ein Barbarismus oder Solözismus oder irgend ein Idiotismus“, während die Sprache der Apokalypse an Verstößen gegen die griechische Grammatik und Syntax reich sei.

Gewiß machen diese Beobachtungen dem kritischen Scharfsinne des alten Alexandriners alle Ehre, wiewohl sich auch nicht verkennen läßt, daß eine gewisse Voreingenommenheit gegen die Apokalypse seinen Blick getrübt oder gefangen gehalten hat; sonst hätte er die sachlichen und formellen Berührungspunkte zwischen Apokalypse und Evangelium nicht völlig übersehen, auch die wesentliche Verschiedenheit der jedesmaligen Aufgabe des Verfassers nicht ganz außer acht lassen können. Wichtiger indessen ist es, festzustellen, daß Dionysius nicht in der Lage war, irgend ein Zeugnis für die geschichtliche Existenz jenes andern Johannes herzubringen. Erst Eusebius hat aus den Worten des Kleinasiaten Papias einen angeblichen Presbyter Johannes herauszulesen gewußt¹, „eine Fehlgeburt der kritischen Not“², wengleich freilich bis auf diese Stunde der Spielball der Konjekural-kritik. Dionysius mußte sich mit der Bemerkung bescheiden: „Ich vermute (*αἶμα*), daß es sich um einen andern Johannes in Asien handelt, weil es heißt (*γρασίν*), in Ephesus seien zwei Grabmäler gewesen, welche beide Johannesgrabmal hießen“ (Eus. a. a. O. 7, 25, 16); worauf erwidert werden konnte: „Guter Dionysius, es hat viele Johannes in Ephesus gegeben und viele Grabmäler mit diesem Namen.“³

Die Überbleibsel der Bücher „über die Verheißungen“ sind zusammengestellt bei Feltoe, *Διονυσίου Λεψιδά* 106—126.

e) Es mag um 257 gewesen sein, als der Sabellianismus in die libysche Pentapolis eindrang und eine mächtige Erregung der Geister hervorrief. Die Kirchen der Pentapolis unterstanden gleichfalls der Oberaufsicht des alexandrinischen Bischofs; Freunde und Feinde der neuen Lehre wandten sich daher brieflich an Dionysius, auch Abgesandte aus der Pentapolis fanden sich in Alexandrien ein. Dionysius erklärte den Sabellianismus für eine Lehre „voll von Blasphemie gegen den allmächtigen Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, voll von Unglauben gegen seinen eingeborenen Sohn, den Erstgeborenen aller Kreatur, den Mensch gewordenen Logos, voll von Torheit in Bezug auf den Heiligen Geist“. In mehreren Briefen suchte er die Irregeleiteten zurückzurufen, und Abschriften dieser Briefe sandte er an Papst Sixtus II. (257—258) ein. So berichtet Dionysius selbst in einem Briefe an Sixtus über die Ketzertaufe (Eus., *Hist. ecel.* 7, 6). Eusebius zählt vier Briefe des hl. Dionysius „wider Sabellius“

¹ Vgl. Bd 1², S. 445 f.

² Th. Zahn in der *Realenzykl. für prot. Theol. und Kirche* 3 9, Leipzig 1901, 284.

³ J. Haufeleiter im *Theol. Literaturblatt* 1896, 468.

auf: an Ammon, Bischof der Kirche zu Berenice, an Telesphorus, an Euphranor und wiederum an Ammon und Euporus (ebd. 7, 26, 1). Wie sich diese vier Briefe zu den von Dionysius erwähnten Briefen verhalten, muß dahingestellt bleiben. Genug, die Briefe gegen den Sabellianismus gaben zu Angriffen auf die Orthodoxie des Verfassers selbst Anlaß.

„Einige rechtgläubige Brüder aus der Kirche“, erzählt Athanasius (Ep. de sent. Dion. 13), begaben sich nach Rom und klagten bei Papst Dionysius (259—268), welcher auf Sixtus II. gefolgt war, den alexandrinischen Bischof unkirchlicher Lehren an. Der Bischof behaupte, der Vater sei nicht von Ewigkeit her Vater gewesen, sondern später erst, durch die Hervorbringung des Sohnes, Vater geworden, er unterlasse es, wenn er vom Vater rede, auch den Sohn zu nennen, und umgekehrt, er stelle den Sohn in die Reihe der Geschöpfe und leugne die Homousie des Sohnes mit dem Vater (Athanasius a. a. O. 14 16 18). Im Jahre 262 zensurierte der Papst als Dolmetsch einer römischen Synode in einem dogmatischen Lehrschreiben an den Alexandriner sowohl den Sabellianismus wie auch die Lehre des Alexandriners selbst. Allerdings wurde letzterer nicht mit Namen genannt. Der Papst sprach von alexandrinischen „Katecheten und Lehrern des göttlichen Wortes“, welche sozusagen das diametrale Gegenteil der Ansicht des Sabellius verträten; dieser lästere, der Sohn selbst sei der Vater und umgekehrt, jene aber predigten gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Einheit in drei verschiedene, ganz und gar voneinander getrennte Wesenheiten zerrissen (Athanasius, Ep. de decr. Nic. syn. 26). In einem zweiten, übrigens sehr verbindlich gehaltenen Schreiben forderte der Papst den Alexandriner zur Verantwortung auf (Athanasius, Ep. de sent. Dion. 13). Dionysius entschuldigte und rechtfertigte sich zuerst in einem Briefe an den Papst (Dion. bei Athanasius a. a. O. 18)¹ und sodann ausführlicher in einer gleichfalls an den Papst gerichteten Schrift, welche sich laut Athanasius „Widerlegung und Verteidigung“ betitelt (*βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας*, Athanasius a. a. O. 13) und laut Eusebius aus vier Büchern bestand (*τέσσαρα συγγράμματα*, Eusebius, Hist. eccl. 7, 26, 1). In dieser Schrift gab Dionysius Erklärungen ab, welche den Papst vollständig befriedigt zu haben scheinen und welche auch von Athanasius als durchaus orthodox anerkannt worden sind.

¹ Die Meinung Hagemanns (Die römische Kirche usw. in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 418 ff), der Brief, dessen Dionysius bei Athanasius a. a. O. 18 gedenkt, sei nicht an den Papst, sondern an die Ankläger des Bischofs adressiert gewesen und habe den Zweck verfolgt, austöbliche Äußerungen früherer Briefe zu erläutern, ist von Dittrich (Dionysius d. Gr. 93 ff) mit Recht abgewiesen worden. Athanasius (a. a. O. 13) wirft vielmehr den Anklägern des Bischofs Übereilung vor, weil sie nach Rom gereist seien, ohne zuvor den Bischof um Aufklärung zu ersuchen.

Der Streit der beiden Dionyse ist ein interessantes Vorspiel des arianischen Streites. Es handelte sich im wesentlichen um dieselbe Frage. Aus den Fragmenten der fraglichen Briefe und Schriften selbst läßt sich der frühere und der spätere Standpunkt des alexandrinischen Bischofs noch deutlich erkennen. Um dem Sabellianismus gegenüber den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn recht nachdrücklich einzuschärfen, hatte er Ausdrücke und Gleichnisse gebraucht, welche einen Unterschied im Wesen involvierten und den Sohn zu einem Geschöpfe stempelten. In einem Briefe an Euphranor und Ammonius¹ hatte er geradezu gesagt, der Sohn sei ein Geschöpf und etwas Gewordenes (*ποίημα καὶ γεννητόν*), der Vater verhalte sich zum Sohne wie der Winzer zum Weinstocke und der Schiffsbaumeister zum Schiffe, der Sohn sei, weil Geschöpf, nicht gewesen, bevor er geworden (*καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὄν οὐκ ἔν πρὶν γέννηται*, bei Athan. a. a. O. 4). Später, in seiner „Widerlegung und Verteidigung“, sagte er: „Es gab nie eine Zeit, wo Gott nicht Vater war“: „als Abglanz des ewigen Lichtes ist gewiß auch der Sohn ewig, denn wenn das Licht immer da ist, so muß offenbar auch der Abglanz immer da sein“ (ebd. 15); „wir erweitern die Einheit, ohne sie zu zerteilen, in die Dreiheit und fassen die Dreiheit, ohne sie zu vermindern, zusammen in die Einheit“ (ebd. 17). Das Wort *ἁμοούσιος* habe er absichtlich vermieden, weil er dasselbe in der Heiligen Schrift nicht finde; die Sache aber habe er nicht leugnen wollen, wie er sich ja auch verschiedener Bilder bedient habe, welche auf denselben Gedanken hinauslaufen, z. B. der Analogie der menschlichen Zeugung, des Samens oder der Wurzel und der Pflanze, der Quelle und des Flusses (ebd. 18).

So konnten einerseits die Arianer Dionysius als Autorität anrufen und andererseits Athanasius in seiner „Epistola de sententia Dionysii“ denselben Dionysius als einen „Lehrer der katholischen Kirche“ darstellen (a. a. O. 6). Mit Unrecht aber wollte Athanasius auch den früheren Dionysius für sich in Anspruch nehmen. Er argumentierte: „Wenn derselbe durch den Brief an Ammonius in Verdacht geriet, dann aber, zur Beseitigung des Anstoßes, sich verteidigte und nach der Verteidigung seine Ansicht nicht mehr änderte, so ist offenbar, daß er das, wodurch er in Verdacht geriet, aus Ökonomie (*κατ' οἰκονομίαν*, aus pädagogischer Rücksichtnahme auf die schwache Seite der Sabellianer) geschrieben hat“ (a. a. O.). Unbefangener und zutreffender hat Basilius d. Gr. (Ep. 9, ad Max., 2) geurteilt. In den

¹ „An Euphranor und Ammonius“ pflegt Athanasius zu schreiben (a. a. O. 9 10 12 13 26); einmal „an Ammon und Euphranor“ (12), einmal „an Ammonius“ (6). Eusebius kennt Briefe wider Sabellius „an Ammon, Bischof der Kirche zu Berenice“, „an Euphranor“ und „wiederum an Ammon und Euporus“ (Eus., Hist. eccl. 7, 26, 1). Auch der Adressat des Buches über die Versuchungen hieß Euphranor (ebd. 7, 26, 2).

Bahnen der origenistischen Christologie wandelnd, ist Dionysius, gedrängt durch die Hitze des Kampfes, der nachmaligen These der Arianer sehr nahe gekommen, wengleich er natürlich selbst nur für den Glauben der Kirche eintreten wollte. Zu ernstem Nachdenken gezwungen, ist er zu größerer Klarheit gelangt, vor den Anklagen seiner Gegner und dem Tadel des Papstes hat er sich auf den Boden des überlieferten Glaubens zurückgezogen und nun beweisen wollen, daß er im Grunde auch früher so gedacht habe, wie er sich später aussprach.

Die von Athanasius und Basilius d. Gr. zitierten Stellen der „Widerlegung und Verteidigung“ hat Routh, *Reliquiae Sacrae* 3, 390—400, gesammelt. Vgl. Migne, PP. Lat. 5, 117—128. Auch das längere Fragment aus „dem ersten Buche der Ausführungen gegen Sabellius“ (ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Σαβέλλιον ἀπὸ γεροντοπραξμένων) bei Eusebius, Praepar. evang. 7, 19, über die Unzulässigkeit der Annahme einer ewigen Materie, pflegt mit Recht als Überbleibsel der „Widerlegung und Verteidigung“ betrachtet zu werden. Die in die Sacra Parallela des Damasceners übergegangenen Fragmente sind von neuem rezensiert bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 146 f. Ein Fragment der Briefe „wider Sabellius“, wie es scheint, findet sich in den lateinischen Überresten einer Schrift des arianischen Bischofs Athanasius von Anazarba bei Böhmer-Romundt, Über den literarischen Nachlaß des Wulfila und seiner Schule, in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 46, 1903, 265—269. Dieses Stück fehlt auch noch in der Sammlung bei Feltoe, *Διονυσίου Αλεξάνδρου* 165—198. — Über die Trinitätslehre und Christologie des hl. Dionysius s. H. Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 411—432; Dittrich, Dionysius d. Gr. 91—115.

4. Briefe. — Die Briefe des hl. Dionysius stammen, soweit wir noch Kunde von denselben haben, wohl sämtlich aus seiner späteren, bischöflichen Lebensperiode. Erhalten sind aber nur noch zwei Briefe; von andern liegen größere oder kleinere Bruchstücke vor; von den meisten erfahren wir lediglich die Adresse oder den Hauptgegenstand. Indessen sind auch solche Angaben trotz aller Dürre und Trockenheit dankenswert und lehrreich, besonders deshalb, weil sie zeigen, wie weit der Arm des großen Bischofs reichte und wie nachdrücklich er in die Bewegungen der Zeit eingriff.

a) Briefe in Sachen des Novatianischen Schismas und der Frage nach der Behandlung der „lapsi“. Das 251 ausbrechende und fast die ganze Kirche in Mitleidenschaft ziehende Novatianische Schisma hat Dionysius zu einer Reihe von Briefen Anlaß gegeben, welche Novatian und seine Anhänger zur Unterwerfung unter den rechtmäßigen Papst Kornelius (251—253) aufforderten und in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des letzteren einem milden Verfahren gegen die in der Verfolgung unter Decius Gefallenen das Wort redeten. Schön und denkwürdig ist vor allem ein kurzer Brief an den Gegenpapst selbst, welchen Eusebius nicht

verfehlte seiner Kirchengeschichte einzuverleiben (6, 45)¹. Es war vermutlich eine Mitteilung des Gegenpapstes über seine Stuhlbesteigung, welche Dionysius wie folgt beantwortete: „Wenn du wider deinen Willen, wie du sagst, fortgerissen worden bist, so beweise dies dadurch, daß du freiwillig wieder zurücktrittst. Eher hättest du alles mögliche erdulden sollen, als die Kirche Gottes spalten. Ein Martyrium zur Verhütung einer Spaltung wäre nicht minder glorreich gewesen denn ein Martyrium wegen Verweigerung eines Götzenopfers, ja meiner Ansicht nach noch etwas Größeres. Denn dort wird man einzig und allein um der eigenen Seele willen Martyrer, hier aber um der gesamten Kirche willen. Auch wenn du jetzt noch die Brüder bewegst oder nützigst, zur Eintracht zurückzukehren, so wird dein Verdienst größer sein als dein Fehltritt. Dieser wird dir nicht angerechnet, jenes aber wird gepriesen werden. Solltest du aber dazu nicht im stande, sollten die Brüder ungehorsam sein, so rette, rette deine eigene Seele!“

An einer früheren Stelle (6, 41—42 44) gibt Eusebius ausführliche Exzerpte aus einem augenscheinlich sehr umfangreichen Schreiben des hl. Dionysius an Bischof Fabius von Antiochien. Fabius hatte an dem Rigorismus des römischen Schismatikers Gefallen gefunden. Dionysius sucht ihn für bescheidenere Anforderungen zu gewinnen, handelt über die Buße (*περὶ μετανοίας*) und berichtet einläßlich über die Leiden und Kämpfe, Niederlagen und Siege der alexandrinischen Christenheit unter Philippus Arabs und unter Decius (Eus. a. a. O. 6, 44, 1).

Nachdem er des Briefes an Novatian gedacht hat, fährt Eusebius (6, 46) fort: „Dionysius schrieb auch an die Ägypter einen Brief über die Buße (*περὶ μετανοίας*), in welchem er seine Anschauungen über die Gefallenen darlegt und verschiedene Grade der Verschuldung statuiert. Auch hat man von ihm noch ein besonderes Schreiben über die Buße (*περὶ μετανοίας*) an Konon², Bischof der Gemeinde von Hermupolis, und ein anderes Ermahnungsschreiben (*ἐπιστολὴν ἐπιτιμωτικήν*, se. *ἱραρχίαν*) an seine Herde zu Alexandrien. Hierher gehört auch der Brief an Origenes über das Martyrium (*περὶ μαρτυρίου*) und der Brief an die Brüder zu Laodicea, welchen Thelymidres als Bischof vorstand. Ebenso sandte er auch einen Brief über die Buße (*περὶ μετανοίας*) an die Armenier, deren Bischof Meruzanes war³. Außerdem schrieb er

¹ Ein Fragment des Briefes in syrischer Übersetzung steht bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 169 f 413.

² Oder Kolon. Statt *πρὸς Κόνωνα* schreibt Schwartz (Eus. 6, 46, 2) *πρὸς Κόλωνα*.

³ Dieser Brief an die Armenier ist das älteste Zeugnis für die Existenz einer armenischen Kirche. Über die Lage des Bistums des Meruzanes handelt H. Gelzer (Die Anfänge der armenischen Kirche) in den Berichten über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 47, 1895, 171—174.

auch an den römischen Bischof Kornelius, nachdem er dessen Brief gegen Novatian empfangen hatte . . . (folgen Mitteilungen aus dem Briefe an Kornelius, über eine in Aussicht genommene Synode in Sachen Novatians zu Antiochien und über den Tod der Bischöfe Fabius von Antiochien und Alexander von Jerusalem). Des weiteren gibt es noch einen andern Brief des Dionysius an die Römer, welcher den Kirchendienst betrifft (*διακονική*, sc. *ἐπιστολή*)¹, übersandt durch Hippolytus. An die nämlichen richtete er einen andern Brief über den Frieden (*περὶ εἰρήνης*) und ebense über die Buße (*περὶ μετανοίας*) und wiederum einen andern an die dortigen (die römischen) Bekenner, welche noch der Partei Novatians anhängen. An ebendieselben (Bekenner) sandte er noch zwei andere Briefe, nachdem sie wieder zur Kirche zurückgekehrt waren.“

Den Worten des Kirchenhistorikers ist nur sehr wenig beizufügen. Ein Fragment des Briefes an Bischof Konon über die Buße (Eus., Hist. eccl. 6, 46, 2), welcher später in die Kanonessammlungen aufgenommen ward, ist herausgegeben worden von Pitra, Spicil. Solesm. 1, 1852, 15—16; vgl. Proleg. xiv f; und wiederum von Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monum. 1, 1864, 538 ff. Andere angebliche Fragmente des Briefes an Konon (an der letztgenannten Stelle gibt Pitra vier solcher Fragmente) sind teils höchst zweifelhaft, teils entschieden unecht: s. Dittrich, Dionysius d. Gr. 62—68; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 417—419. Das zuerst von Mai (Classici Auctores 10, 484) aus der Lukas-Katene des Nicetas von Heraklea edierte (von Pitra gleichfalls zu dem Briefe an Konon gezogene) Scholion zu Lk 15, 8 ff ist vorhin bereits, Abs. 3, c, seinem wahren Autor, Ps.-Dion. Areop., Ep. 8, ad Demoph., 5, zurückerstattet worden. Feltoe, Διονυσίου Ἀειψύλου 59—62, hat nur ein, nämlich das an erster Stelle genannte Fragment des Briefes an Konon.

Der Brief an Origenes über das Martyrium (Eus., Hist. eccl. 6, 46, 2) scheint auch Stephanus Gobarus (bei Phot., Bibl. cod. 232) bekannt gewesen zu sein. Nicetas von Heraklea hat, wie Abs. 3, c, bemerkt wurde, seiner Lukas-Katene zwei längere Fragmente dieses Briefes eingeflochten. Beide Fragmente handeln von dem Gebete des Herrn am Ölberge. Über ein anderes, wohl auch hierhin zu ziehendes Fragment bei Cramer, Catena in epist. cath., Oxon. 1840, 5, siehe Abs. 3, b.

Verschiedene Deutungen erfuhren die Worte Eusebs (a. a. O. 6, 46, 5): *ἐπέγρα τις ἐπιστολή τοῖς ἐν Πρώμῃ τοῦ Διονυσίου φέρεται διακονική διὰ Ἰππολύτου*. Meist hat man unter *ἐπιστολή διακονική* einen von dem Amte und den Pflichten des Diakons handelnden Brief verstanden; s. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 280; Dittrich a. a. O. 55. Eine neue, aber verfehlte Hypothese trug G. Morin, L'origine des Canons d'Hippolyte: Revue Bénéd. 17, 1900, 241—251, vor. Das Wort *ἐπιστολή* sei in weiterem Sinne zu nehmen und *διακονική* sei von Rutinus treffend „de ministeriis“ übersetzt worden; *ἐπιστολή διακονική* heiße jene kirchenrechtlich-liturgische Schrift, welche in der Folge „Canones Hippolyti“ genannt wurde. Diese Schrift habe Dionysius verfaßt; der Umstand aber, daß sie durch einen Hippolytus nach Rom gebracht wurde, sei Anlaß geworden, dieselbe dem berühmten römischen Kirchenschrift-

¹ Die Übersetzung des Wortes *διακονική* ist sehr bestritten; vgl. weiter unten.

steller Hippolytus zuzueignen. Zur Kritik dieser Hypothese s. F. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901, 290 f. Über die Canones Hippolyti vgl. unten § 85, 7, d.

b) Briefe in Sachen des Ketzertaufstreites. In den Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe, zwischen Rom auf der einen und den Afrikanern und Kleinasien auf der andern Seite, wurde Dionysius durch ein Schreiben des Papstes Stephanus (254 bis 257) hineingezogen. Stephanus äußerte die Absicht, die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasien abzubrechen, weil dieselben die zur Kirche zurücktretenden Häretiker noch einmal taufte (Dion. bei Eus., Hist. eccl. 7, 5, 4). In seinem Antwortschreiben hat Dionysius, wie es wenigstens scheint, eine prinzipielle Stellungnahme zu der Streitfrage abgelehnt, um bittend und flehend (*ὀρώμενος*, Eus. 7, 5, 5) zum Frieden zu mahnen. Das Fragment, welches Eusebius aus diesem „ersten Briefe des Dionysius über die Taufe“ (7, 2) aushebt, betrifft die endliche Beilegung des Novatianischen Schismas (7, 4—5, 2). Einen „zweiten Brief über die Taufe“ richtete Dionysius an Stephans Nachfolger Sixtus II. (257—258). Eusebius teilt drei Stellen mit (7, 5, 3 bis 7, 6). An einer derselben bemerkt Dionysius, er habe über die in Rede stehende Frage auch an die römischen Presbyter Dionysius (den nachmaligen Papst) und Philemon, welche sich gleichfalls brieflich an ihn gewandt hatten, zuerst kurz und später ausführlicher geschrieben. Den ausführlicheren Brief an Philemon nennt Eusebius den „dritten Brief über die Taufe“ (daraus drei Zitate 7, 7, 1—5), den ausführlicheren Brief an Dionysius den „vierten Brief“ (daraus ein Zitat 7, 7, 6 bis 7, 8). Die kürzeren Briefe an Dionysius und Philemon hat Eusebius bei der Zählung nicht mitgerechnet. An Papst Sixtus II. schrieb Dionysius in derselben Angelegenheit noch einen „fünften Brief“ (daraus ein Bruchstück 7, 9, 1—5). Endlich erwähnt Eusebius noch „einen andern Brief über die Taufe“, welcher von Dionysius in seinem und seiner Gemeinde Namen an Sixtus und die römische Gemeinde gerichtet wurde und eine weitläufige Erörterung der obschwebenden Streitfrage enthielt (7, 9, 6).

In den Exzerpten bei Eusebius erscheint Dionysius vornehmlich als Friedensvermittler, ohne daß sich klar erkennen ließe, ob er die von Häretikern erteilte Taufe für gültig oder für ungültig gehalten hat. Der Behauptung des hl. Hieronymus (De vir. ill. 69), Dionysius habe Cyprian und den Afrikanern recht gegeben und die Wiedertaufe der Häretiker verlangt, steht das Zeugnis Basilius' d. Gr. (Ep. 188, ad Amphil., can. 1) gegenüber, laut welchem Dionysius die Taufe der Montanisten als gültig anerkannt hat. Sehr wahrscheinlich ist der Standpunkt des Alexandriner dahin zu präzisieren, daß er die Praxis der afrikanischen und kleinasiatischen Anabaptisten zwar seinerseits nicht billigte, aber doch geduldet wissen wollte, unter Berufung auf

Dt 19, 14: „Du sollst die Grenzsteine deines Nachbarn, welche deine Väter gesetzt haben, nicht verrücken“ (so in dem Briefe an Philemon bei Eus. 7, 7, 5).

Fragmente der Briefe über die Taufe bei Feltoe, *Διονυσίου Αλεξάνδρου* 40 bis 59. Drei weitere Fragmente, „aus dem Briefe an Stephanus“, „aus dem ersten Briefe an Sixtus“ und „aus dem dritten Briefe an denselben“, nach armenischer Vorlage ins Englische übersetzt, bei Conybeare in *The English Historical Review* 25, 1910, 111—114. Dieselben fanden sich in der um 460 von dem monophysitischen Patriarchen Timotheus Älurus von Alexandrien verfaßten „Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre“, welche Ter-Mekertschian und Ter-Minassiantz in altarmenischer Übersetzung veröffentlichten konnten, Leipzig 1908. — Über die Teilnahme des hl. Dionysius am Ketzertaufstreite überhaupt s. außer Dittrich, *Dionysius d. Gr.* 82—91, namentlich noch J. Ernst, *Die Stellung Dionysius' d. Gr. von Alexandrien zur Ketzertauffrage*: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 30, 1906, 38—56.

c) Briefe in Sachen trinitarischer und christologischer Streitigkeiten. Die Briefe „wider Sabellius“, an welche sich in weiterer Folge die „Widerlegung und Verteidigung“ anschloß, sind in Verbindung mit dieser Schrift bereits zur Sprache gekommen (Abs. 3, c).

An der 264/265 zu Antiochien zusammentretenden Synode gegen Paul von Samosata, welcher Christus für einen bloßen Menschen erklärte, war Dionysius, wie früher bemerkt (Abs. 1), nicht mehr imstande persönlich teilzunehmen. Er sandte jedoch einen Brief an die antiochenische Kirche, in welchem er seine Ansicht über die Lehre des Samosateners entwickelte und für die Verwerfung dieser Lehre eintrat (Eus., *Hist. eccl.* 7, 27, 2): bei Hieronymus (*De vir. ill.* 69) heißt der Brief deshalb „adversum Paulum Samosatenum epistola“ (ähnlich Theodoret, *Haeret. fab. comp.* 2, 8). Eine Abschrift dieses Briefes legten die Väter des wahrscheinlich 268 gleichfalls zu Antiochien gegen Paul von Samosata abgehaltenen Konzils ihrem Rundschreiben an alle katholischen Bischöfe bei (Eus. a. a. O. 7, 30, 3). Er ist aber doch nicht auf uns gekommen. Der in den Konziliensammlungen stehende, zuerst 1608 von Turrianus veröffentlichte Brief des Dionysius an Paul, nebst zehn Anfragen des Samosateners und ebensovielen Erwidernngen des Alexandriners, ist anerkanntermaßen unterschoben, ein Produkt des 5. Jahrhunderts und sehr wahrscheinlich eine freche Fälschung zu Zwecken apollinaristischer oder monophysitischer Propaganda.

Vielleicht ist auch ein Brief an Papst Dionysius „über Lucian“ (Eus. 7, 9, 6) in diesen Zusammenhang einzureihen. Die Inhaltsangabe *περὶ Λουκιανῶς* ist freilich sehr lakonisch. Trotzdem oder vielmehr gerade deshalb könnte es sich hier um Lucian von Antiochien, den früheren Gesinnungsgenossen Pauls und späteren Vater des Arianismus, handeln.

Der unechte Brief an Paul von Samosata findet sich bei Mansi, SS. Conc. Coll. 1, 1759, 1039—1088 (bei Migne, PP. Gr. 28, 1561—1566 nur ein Bruchstück in lateinischer Übersetzung). Vgl. über denselben Dittrich, Dionysius d. Gr. 123—127; N. Bonwetsch, Der Brief des Dionysius von Alexandrien an Paulus von Samosata: Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1909, 103—122.

d) Osterfestbriefe. Schon im 3. Jahrhundert bestand die Sitte, daß der Bischof von Alexandrien alljährlich gleich nach dem Epiphaniensfest den ihm unterstehenden Bischöfen und Gemeinden der ägyptischen Provinzen den Tag der Feier des Osterfestes und den Beginn der vorausgehenden Fastenzeit anzeigte und diese Gelegenheit auch zu sonstigen Ausführungen benutzte, welche entweder an das bevorstehende Fest anknüpften oder durch besondere Zeitverhältnisse nahe gelegt wurden (vgl. Eus. 7, 20). Nach ihrem nächsten Anliegen pflegten diese oberhirtlichen Sendschreiben, welche sich mit den heutigen Fasten-Hirtenbriefen vergleichen lassen, „Festbriefe“, *ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί*, genannt zu werden. Die Anfänge der Sitte verlieren sich in Dunkel. Festbriefe früherer alexandrinischer Bischöfe sind nicht bezeugt. Dionysius aber hat, wie wir wiederum hauptsächlich durch Eusebius erfahren, wenn nicht Jahr für Jahr, so doch zu wiederholten Malen Festbriefe ausgehen lassen, mitunter, wie es scheint, mehrere in einem und demselben Jahre, nach verschiedenen Gegenden.

Einer derselben war in dem von Eusebius benutzten Exemplare an Domitius und Didymus, vermutlich Bischöfe der Provinzen, gerichtet, enthielt unter anderm einen achtjährigen Osterkanon und bestimmte, daß das Fest immer nur nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche gefeiert werden dürfe (Eus. a. a. O.). Die Zitate, welche Eusebius diesem Briefe entnimmt (7, 11, 20—25), handeln von den Erlebnissen des Verfassers und einiger Gefährten während der decianischen Verfolgung. Der Inhalt zeigt deutlich, daß der Brief aus dem Versteck in Libyen vor Ostern 251 geschrieben worden ist und nur irrtümlich von Eusebius (7, 11, 20; 7, 20) in die Tage der valerianischen Verfolgung verlegt wird. Festbriefe an Flavius, an die Mitpresbyter zu Alexandrien und an verschiedene andere Personen sind nur dem Namen nach bekannt (ebd. 7, 20). Anscheinend will Eusebius auch diese Briefe sämtlich der Zeit der valerianischen Verfolgung bzw. der nächsten Folgezeit zuweisen. Er hat indessen offenbar auf chronologische Fixierung kein Gewicht gelegt. Mehr Interesse bot ihm ein Festbrief „an Hermamon und die Brüder in Ägypten“, welcher im neunten Jahre des Kaisers Gallienus (7, 23, 4), nach Bekanntwerden des Toleranzediktes, also im Jahre 261 oder 262, geschrieben worden war. Er enthielt reiche Mitteilungen „über die Bosheit des Decius und seiner Nachfolger“ (7, 22, 12). Eusebius hebt Stellen aus über Gallus (7, 1), über Valerianus (7, 10), über Gallienus (7, 23). Nach der Rückkehr

aus dem Exile, zur Zeit des Bürgerkrieges zu Alexandrien, also wohl vor Ostern 262, schrieb Dionysius einen Festbrief an die Alexandriner (ebd. 7, 21, 1). Auch ein Festbrief an Bischof Hierax, unbekanntes Sitzes, stammt noch aus der Zeit des Bürgerkrieges und schildert in ergreifenden Zügen die schrecklichen Zustände in der Stadt (ein längeres Fragment daraus ebd. 7, 21, 2—10). Ein weiterer Festbrief an die Alexandriner beschreibt die Größe des Jammers zu Alexandrien während der Pest, welche sich an den Bürgerkrieg anschloß (zwei Fragmente ebd. 7, 22, 1—10). „Als die Verhältnisse in der Stadt sich wieder friedlich gestaltet hatten, schrieb Dionysius abermals einen Festbrief an die Brüder in Ägypten, und außerdem verfaßte er noch mehrere andere“ (ebd. 7, 22, 11).

Aus Zitaten in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus ist zu ersehen, daß die Festbriefe des hl. Dionysius zusammengestellt und numeriert wurden.

Ein Zitat der Sacra Parallela ist überschrieben: „aus dem vierten Festbriefe“, ἐκ τῆς δ' ἑποστρωτικῆς ἐπιτομῆς; es ist gedruckt bei Migne 10, 1341 bis 1344; bei Holl. Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 151. Ein anderes kürzeres Zitat, gedruckt bei Pitra, Analecta sacra 2, xxxvii, bei Holl a. a. O. 151 f, hat die Aufschrift: „aus dem zweiten Briefe“, ἐκ τῆς β' ἐπιτομῆς; sehr wahrscheinlich aber ist der zweite Festbrief verstanden, weil gleich der Eingang des Zitates von der „würdigen Vorbereitung auf das Fest“ spricht. Andere Zitate der Sacra Parallela unter dem Lemma Διονυσίου Ἀλεξανδρείου, ohne Bezeichnung der Quelle, bei Holl 152 f, gestatten keinen Schluß auf ihre Zugehörigkeit. Zusammenge stellt sind die Fragmente der Festbriefe bei Feltoe, Διονυσίου Ἀλεξάνδρου 64—91. Der verwickelten Frage nach der Chronologie dieser Briefe hat sich auch Schwartz in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, Teil 3, Leipzig 1909, 39, angenommen. Er glaubt, Dionysius habe für Ostern 251 drei Festbriefe, für Ostern 260 zwei Festbriefe, auch für Ostern 261 mehrere Festbriefe, nach 262 aber keine Festbriefe mehr geschrieben. Anders Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 63, welcher daran festhält, daß auf ein Jahr immer nur ein Festbrief entfallen könne.

e) Andere Briefe. Außer den bisher genannten Briefen hat Dionysius laut Eusebius (a. a. O. 6, 46, 5; 7, 26, 1 2) noch eine Reihe sonstiger Schreiben hinterlassen. Nur über das eine oder andere sind wir näher unterrichtet. Umfangreiche Bruchstücke besitzen wir noch von einem Briefe an den ägyptischen Bischof Germanus, welcher Dionysius einen Vorwurf daraus gemacht hatte, daß er in der Verfolgung unter Decius die Flucht ergriff. Dionysius rechtfertigt sein Verhalten und erzählt mit apostolischem Freimute von seinen Leiden und Trübsalen unter Decius und Valerianus (s. die Bruchstücke bei Eus. 6, 40; 7, 11). Die Abfassung muß wohl nach der Rückkehr aus dem Exile im Jahre 262 erfolgt sein. Einen Brief über den Sabbat (περὶ σαββάτου) und einen Brief über das Gymnasium (περὶ γυμνασίου) begnügt Eusebius sich namhaft zu machen (7, 22, 11). Der Brief über das Gymnasium, von welchem die Sacra Parallela ein

kleines und farbloses Fragment aufbewahrt haben¹, ist vielleicht auf eine Warnung vor heidnischen Spielen und Schaustellungen hinausgelaufen. An Basilides, Bischof der Gemeinden in der Pentapolis, hat Dionysius mehrere Briefe gerichtet (Eus. 7, 26, 3). In einem derselben gedachte er seines Kommentares über den Anfang des Predigers (ebd.). Ein anderer dieser Briefe, eine Antwort auf Anfragen des Bischofs Basilides, ist unter die kanonischen Briefe der griechischen Kirche eingereiht worden und infolgedessen erhalten geblieben (Migne 10, 1271—1290, mit Scholien der Kanonisten Theodorus Balsamon und Johannes Zonaras, welche beide im 12. Jahrhundert lebten). Man hat den Text in vier Kanones abgeteilt. In dem ersten Kanon, über die Dauer des österlichen Fastens, bekennt Dionysius sich zu der von Basilides geltend gemachten Anschauung, daß erst mit dem Momente, da der Herr auferstand, das Fasten aufhören und die Festesfreude ihren Anfang nehmen dürfe. Er erklärt es jedoch für sehr schwierig, den Zeitpunkt der Auferstehung nach Stunden und halben Stunden zu bestimmen, und unterwirft nun die betreffenden Berichte der Evangelisten einer genauen Prüfung. Die zweite Frage des Basilides, ob die Frauen zur Zeit der Menstruation zur Kirche kommen und zum Tische des Herrn hinzutreten dürften, glaubt Dionysius verneinen zu müssen. Die Eheleute und diejenigen, welche an unfreiwilligen nächtlichen Befleckungen leiden, sollen nach dem dritten und dem vierten Kanon sich selbst prüfen und nach ihrem Gewissen handeln.

Stephanus Gobarus kennt einen Brief des Dionysius an Bischof Theoteknus von Cäsarea in Palästina, welcher nach dem Tode des Origenes geschrieben wurde und anerkennende Äußerungen über Origenes enthielt (Steph. Gob. bei Phot., Bibl. cod. 232)².

Johannes von Damaskus zitiert in den Sacra Parallela sechs kurze Sätze eines sonst ganz unbekanntes Briefes des hl. Dionysius an Aphrodisius³ und ein kleines Fragment „aus dem zweiten Briefe über die Ehen“ (ἐκ τῆς περὶ γάμων β' ἐπιστολῆς)⁴.

¹ Dieses Fragment ἐκ τῆς περὶ γυναικῶν ἐπιστολῆς findet sich bei Mai, Script. vet. nova coll. 7, 1, 98 b; bei Holl, Fragmente usw. 151; bei Feltoe, *Μουσαίου Λεξιῶνα* 256.

² Von einem Briefe des hl. Dionysius an Origenes über das Martyrium ist oben, unter a, die Rede gewesen. Anastasius Sinaita (Qu. 23, Migne, PP. Gr. 89, 541) bringt ein Fragment mit der Aufschrift *Μουσαίου Μιζανόρειας ἐκ τῶν κατὰ Ὠργάνους*, welches sich gegen die Ansicht des Origenes wendet, daß das Paradies der Genesis nicht auf dieser Erde zu suchen sei. Jedenfalls darf die Aufschrift nicht dahin verstanden werden, daß Dionysius eine Schrift gegen Origenes verfaßt habe. Im übrigen aber muß die Herkunft des Fragmentes dahingestellt bleiben. Vgl. Feltoe a. a. O. 199 f und xxvii f.

³ Bei Mai, Script. vet. nova coll. 7, 1, 96 a 98 b 99 b 102 b 107 b; bei Holl, Fragmente usw. 149 f; bei Feltoe a. a. O. 253—256.

⁴ Bei Mai a. a. O. 102 a; bei Holl a. a. O. 150 f; bei Feltoe a. a. O. 256 f.

Die epistola canonica ad Basilidem steht auch bei Routh, Reliquiae Sacrae² 3, 219—250; bei de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiquissimae graecae, Lipsiae 1856, 55—59; bei Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta 1, Romae 1864, 541—545 (vgl. 548 f); bei Feltoe a. a. O. 91 bis 105. Zu dem Inhalte des Briefes vgl. Dittrich a. a. O. 46—51.

Eine vielbenutzte Katenenhandchrift der Vaticana, cod. gr. 331 saec. XI, enthält unter der Aufschrift *Διονυσίου* und *Ἰωάννου* zwei Briefe, welche in Wirklichkeit Eigentum des hl. Isidor von Pelusium (Epist. 1, 39 und 3, 219) sind. Siehe G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901, 82—86: „Due supposte lettere di Dionigi Alessandrino“. Unter dem „Dionysius“ der Handchrift wird aber auch wohl nicht der Alexandriner, sondern der Pseudo-Areopagite verstanden sein.

§ 56. Anatolius.

Anatolius stammte aus Alexandrien und wußte sich dort eine sehr angesehene und einflußreiche Stellung zu erringen. Eusebius feiert seine Tüchtigkeit in den volltönendsten Wendungen. Wegen seiner Gelehrsamkeit und Bildung und seiner Kenntnis der hellenischen Philosophie habe Anatolius unter den hervorragenden Männern der Zeit den ersten Platz eingenommen. In der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und den übrigen Zweigen der Dialektik, ebenso auch in der Physik und den rhetorischen Wissenschaften habe er es bis zur höchsten Vollkommenheit gebracht. Auf Bitten seiner Mitbürger eröffnete Anatolius eine Schule für aristotelische Philosophie. Auch erhielt er einen Sitz im Senate der Stadt. Um 262, wie es scheint, als die Römer den rebellischen Stadtteil Brychion belagerten und bereits ausgehungert hatten, wußte er durch kluge Ausnutzung günstiger Umstände unzähligen Menschen das Leben zu retten. Nach beendetem Kriege verließ er Alexandrien und wandte sich nach Palästina. Der alte Bischof Theoteknus von Cäsarea weihte ihn zu seinem Mitbischof (Koadjutor) und bestimmte ihn zu seinem Nachfolger. Als er aber bald nachher, etwa 268, sich nach Antiochien zu einer Synode gegen Paul von Samosata begeben wollte, ward er auf der Durchreise durch Laodicea, wo sein Freund Bischof Eusebius eben gestorben war, von den dortigen Christen zurückgehalten und zum Bischof von Laodicea bestellt. Wie lange er dort noch den Hirtenstab geführt hat und wann er gestorben ist, steht dahin.

Nach diesen Daten, die wir durch Eusebius erfahren (Hist. eccl. 7, 32, 6 ff), ist Anatolius ohne Zweifel den Alexandrinern zuzuzählen, mag er auch den Rest seines Lebens in Syrien verbracht haben. Überdies aber scheint seine schriftstellerische Tätigkeit, deren Kenntnis wir gleichfalls Eusebius verdanken — Hieronymus (De vir. ill. 73) bietet wieder Früchte aus fremdem Garten — ihrem ganzen Umfange nach der Zeit seines Aufenthaltes zu Alexandrien anzugehören. „Bücher“, berichtet Eusebius (a. a. O. 7, 32, 13 ff), „hat Anatolius

nicht sehr viele verfaßt, doch sind immerhin so viele auf uns gekommen, daß man aus denselben seine Gelehrsamkeit und den Reichtum seiner Kenntnisse erschen kann. Insbesondere hat er seine Anschauungen über das Pascha (*περὶ τοῦ πάσχα*) zur Darstellung gebracht, und es dürfte nicht unangebracht sein, nachstehendes hier daraus anzuführen... (folgt ein längeres Fragment). Auch hat er arithmetische Institutionen in zehn Büchern hinterlassen (*ἀριθμητικὸς ἐν ὅλοις δέξαι συγγράμματα εἰσαγωγὰς*) und andere Proben seiner Erudition und Gewandtheit in der Theologie (*περὶ τὰ θεῖα*).“

Diese theologischen Schriften müssen spurlos zu Grunde gegangen sein¹. Die „arithmetischen Institutionen“ scheinen wenigstens bruchstückweise noch vorzuliegen. Hultsch zögert nicht, die mathematischen Fragmente, welche in den pythagoreischen „Theologumena arithmeticae“ unter dem Namen eines Anatolius zitiert werden, „weitschweifige, der Zahlenmystik der Pythagoreer entstammende Erörterungen enthaltend“, für Bruchstücke der arithmetischen Institutionen zu erklären. Inzwischen ist auch die Schrift oder das Buch der arithmetischen Institutionen, welchem diese Fragmente entnommen sind, *περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐν τῷ ἀριθμῶν* betitelt, durch Heiberg unter des Anatolius Namen herausgegeben worden; eine lateinische Übersetzung oder Bearbeitung von Georgius Valla war längst bekannt, trug jedoch keinen Verfassernamen. Ein anderweitiges, unter dem Namen des Anatolius auftretendes, griechisches Fragment über allgemeine Fragen der Mathematik (nach Fabricius auch bei Migne, PP. Gr. 10, 231—236), „knapp und streng sachlich in Form eines Katechismus abgefaßt“, möchte Hultsch für unecht halten.

Über die genannten Fragmente und ihre Ausgaben s. Hultsch bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 1, 2, Stuttgart 1894, 2073 f. Die Schrift über die Dekade bei J. L. Heiberg, Anatolius sur les dix premiers nombres, Macon 1901, 8°. Vgl. zu dieser Ausgabe A. Heisenberg in der Byzant. Zeitschr. 11, 1902, 677 f.

In dem von Eusebius angeführten Fragmente der Schrift über das Pascha tritt Anatolius für einen neunzehnjährigen Osterzyklus ein. Das Osterfest müsse, wie es die übereinstimmende Ansicht aller jüdischen Autoritäten, vor allem des Aristobulus, sei, stets nach dem Frühlingsäquinoktium gefeiert werden, wenn sowohl die Sonne als der Mond im Zeichen der Tag- und Nacht-Gleiche stehe, nämlich die

¹ In einem unechten Briefe des hl. Hieronymus, Ad Damasum, de oblationibus altaris, wird als Autorität in der Frage „de panibus a fidelibus in altari oblati, quis illis iure uti debeat“, unter andern Kirchenschriftstellern des Altertums auch ein Anatolius angerufen (Vallarsi, S. Hier. opp.² 11, 1, 374 = Migne, PP. Lat. 30, 292). Es kann wohl kein anderer in Frage kommen als der Alexandriner Anatolius. Weitere Bedeutung aber ist dem Zitate des unbekanntem Briefschreibers, welcher augenscheinlich etwas mit Namen um sich werfen wollte, nicht beizumessen.

Sonne im Zeichen der Frühlings-Tag- und Nacht-Gleiche, und der Mond ihr gegenüber im Zeichen der Herbst-Tag- und Nacht-Gleiche. Dies aber sei in dem ersten der neunzehn Jahre am 22. März der Fall, „nach dem ägyptischen Kalender am 26. Phamenoth, nach dem mazedonischen am 22. des Monats Dystros und, wie die Römer sich ausdrücken würden, am 11. vor den Kalenden des April“.

Sonstige griechische Bruchstücke der Schrift über das Pascha sind nicht bekannt. Dagegen wurde 1634 durch Ägidius Bucher ein lateinischer „liber Anatoli de ratione paschali“ herausgegeben, in welchem der größte Teil des von Eusebius mitgeteilten Fragmentes (Eus., Hist. eccl. 7, 32, 14—18) mit einigen Abweichungen sich wiederfindet. Sollte derselbe eine lateinische Übersetzung der Schrift des Alexandriners darstellen? Im Anschluß an die Untersuchungen van der Hagens (1736) hat Krusch (1880) diesen „liber Anatoli“, dessen Text er von neuem rezensierte, als eine Fälschung bezeichnet, welche im 6. Jahrhundert in England aus Anlaß der britisch-römischen Osterstreitigkeiten gefertigt worden sei. Das Fragment bei Eusebius habe der Fälscher aus der Übersetzung Rufins von Aquileja herübergenommen, das Frühlingsäquinoktium aber auf den 25. März statt auf den 22. März angesetzt, und dazu aus eigenen Mitteln eine schwülstige Einleitung und eine noch schwülstigere und dunklere Fortsetzung geliefert, reich an Widersprüchen und Absurditäten. Wenn in der Einleitung auch Isidor und Hieronymus als „maiores nostri“ aufgeführt würden, so beruhten diese Namen, zum wenigsten der Name Isidor, auf späterer Interpolation¹. Zahn (1884) hat Einspruch erhoben, aber nicht sowohl eine Entscheidung treffen als vielmehr um Aufschluß über Zweifel und Bedenken bitten wollen. Unter Isidor und Hieronymus seien nicht Isidor von Sevilla und Hieronymus von Stridon, sondern Alexandriner des 2. oder 3. Jahrhunderts zu verstehen². Anscombe (1895) und Turner (1895) zeigten größeres Entgegenkommen gegen Krusch; während jedoch Turner die Schrift in den Jahren 580—600 aus dem schottischen Kloster Jona hervorgehen läßt, soll sie nach Anscombe um 458 zu Rom entstanden sein. Nicklin (1901) wollte in dem Texte des „liber Anatoli“ Spuren einer um 300 verfaßten Originalschrift und einer um 410 hergestellten Übersetzung nachweisen können. Schwartz (1905) hingegen erklärt, dezidiert wie gewöhnlich: „Krusch hat mit unwiderleglichen Gründen bewiesen, daß die Schrift des sog Anatolius eine auf den britischen Inseln im 6. Jahrhundert entstandene Fälschung ist. Wenn Dilettanten, die von Chronologie nichts verstehen, es ihm nicht geglaubt haben, so kommt auf ihren Widerspruch nichts an. Die Fälschung ist ein

¹ Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 311 ff.

² Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 1884, 177 ff.

kindischer Versuch, den 19jährigen Zyklus nach den irischen Osterregeln umzurechnen, und kann nie in wirklichem Gebrauch gewesen sein.¹ — Da der Verfasser dieses Buches leider auch von Chronologie nichts versteht, so muß er sich eines Urteils enthalten.

Der Text des „*liber Anatoli de ratione paschali*“, begleitet von einem Kommentare, bei Aeg. Bucher S. J., *De doctrina temporum commentarius* in *Victorium Aquitanum* usf., Antverpiae 1634, 2^o, 439—466; abgedruckt bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3, 543—557; bei Migne, *PP. Gr.* 10, 209—232. Eine neue Ausgabe des Textes lieferte Br. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Osterzyklus und seine Quellen*, Leipzig 1880, 316—327; vgl. 311—316. Th. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf., *Th* 3, Erlangen 1884, 177—196: „*Kritische Fragen über den liber Anatoli de ratione paschali*“. A. Ancombe, *The Paschal canon attributed to Anatolius of Laodicea: The English Historical Review* 10, 1895, 515—535. C. H. Turner, *The Paschal canon of „Anatolius of Laodicea“*: ebd. 699—710. T. Nicklin, *The date and origin of Pseudo-Anatolius „de ratione paschali“*: *The Journal of Philology* 28, 1901, 137 bis 151 („I here propose to show that the body of the work exhibits the marks of an original composition about 300, and of a translation about 410“, Nicklin 139). E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (*Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F.* 8, 6), Berlin 1905, hat eine nähere Begründung seines Urteils über Pseudo-Anatolius, S. 100, nicht für nötig gehalten, hat aber S. 15—19 den Osterzyklus des echten Anatolius, auf Grund des Fragmentes bei Eusebius, zu rekonstruieren versucht.

Über Anatolius im allgemeinen vgl. etwa Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 436 f.; 2, 2, 75—79.

§ 57. Theognostus.

Laut einem anonymen Exzerpte aus der „*Christlichen Geschichte*“ des Philippus Sidetes hat nach Dionysius dem Großen (§ 55) Pierius und nach diesem Theognostus an der Spitze der alexandrinischen Katechetenschule gestanden². Vielen Glauben kann das Exzerpt wegen der Fülle grober Irrtümer, die es enthält, nicht beanspruchen. Daß beide, Pierius sowohl wie Theognostus, Katecheten gewesen sind, darf als feststehend gelten; anderweitige Nachrichten oder Andeutungen über die Lebenszeit der beiden Männer machen es aber sehr wahrscheinlich, daß die Reihenfolge umzukehren und Theognostus als der Vorgänger des Pierius anzusehen ist³. Ihren Höhepunkt mag die

¹ Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin 1905, 100.

² Der Text bei H. Dodwellus, *Dissertationes in Irenaeum*, Oxoniae 1689, 488: *μετὰ τούτων Πιέριος, μετὰ Πιέριον Θεόγνωστος*. Vgl. zu diesem Exzerpte oben § 48, S. 38.

³ Als Katecheten sind Theognostus und Pierius auch durch Photius (*Bibl. cod.* 106 118—119) bezeugt. Athanasius aber stellt einmal Origenes und Theognostus zusammen und nennt beide „alte Männer“ (*παλαιοὶ ἄνδρες*, Athan., *Ep.* 4 ad Serap. c. 9), während Eusebius die Wirksamkeit des Pierius in die Zeit des alexandrinischen

Tätigkeit des Theognostus in den Jahren erreicht haben, in welchen Maximus, der Nachfolger des hl. Dionysius, den alexandrinischen Bischofsstuhl einnahm, 264 265—281 282.

Die Quellen über Theognostus fließen äußerst dürftig. Eusebius und Hieronymus lassen ihn ganz unerwähnt. Athanasius, Gregor von Nyssa und andere widmen ihm bzw. seinem großen Werke flüchtige Notizen. Ausführlichere Kunde bringt erst ein Kapitel der „Bibliothek“ des gelehrten Photius (cod. 106), die Beschreibung eines Werkes, welches die Aufschrift trug: τῶν μαζαρίων Θεογνωστοῦ Ἀλεξανδρέως καὶ ἐξηγητῶν ὑποτυπώσεις. „Exeget“, der Titel des Verfassers, ist jedenfalls so viel als Inhaber des Katechetenamtes. „Hypotyposen“, der Titel des Werkes, „Umrisse“ oder „Skizzen“, ist ein an und für sich recht vager Ausdruck, hinter welchem sich in dem vorliegenden Falle nichts Geringeres verbarg als eine sieben Bücher umfassende, streng systematisch angelegte und in der Sache stark origenistisch gefärbte Dogmatik.

Photius mag selbst sprechen. „In dem ersten Buche handelt der Verfasser über den Vater und versucht zu zeigen, daß der Vater Welterschöpfer ist, auch denjenigen gegenüber, welche eine mit Gott gleichewige Materie annehmen. Im zweiten Buche entwickelt er die Gründe, aus denen sich, wie er sagt, mit Notwendigkeit ergebe, daß der Vater einen Sohn habe. Indem er aber von dem Sohne spricht, erklärt er ihn für ein Geschöpf (ποίημα) und behauptet, derselbe stehe nur an der Spitze der Vernunftwesen. Auch anderes dieser Art bringt er über den Sohn vor, ähnlich wie Origenes, sei es nun, daß er von derselben Gottlosigkeit befangen ist wie jener, sei es, daß er, wie man zu seiner Entschuldigung annehmen könnte, nur Fragen aufwerfen, aber keine Thesen vortragen will, sei es endlich, daß er aus Herablassung zu der schwachen Fassungskraft des Hörers, welcher vielleicht in den Glauben der Christen noch gar nicht eingeweiht und zur Aufnahme der vollen Wahrheit der Religion noch nicht fähig ist, mit Absicht ein wenig von der rechten Linie abweicht, in der Meinung, irgendwelche wenn auch noch so ungenaue Kenntnis des Solmes sei dem Hörer immerhin nützlicher als völlige Unkenntnis und Unwissenheit. Ein derartiges Ausweichen und Abgehen von der rechten Lehre würde nun allerdings bei mündlichen Verhandlungen nicht unangemessen und nicht tadelnswert sein, weil ja hier alles auf die Absicht und die Meinung und die Stärke dessen, der die Verhandlungen leitet, ankommt. Handelt es sich dagegen um eine schriftliche Ausführung,

Bischofs Theonas, 281 282—300, verlegt (Eus., Hist. eccl. 7, 32, 26—27 30). Gleichwohl blieb Guerike (De schola quae Alexandriae floruit catechetica, Halis Sax. 1824—1825, 1, 74—79) dabei, daß Pierius der Vorgänger des Theognostus gewesen sei. Die umgekehrte Ordnung befürworten auch Diekamp in der Theol. Quartalschrift 84, 1902, 491 ff und Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 66 ff.

welche nach Art eines Gesetzes allen ohne Ausnahme vorgelegt werden soll, so würde man doch zu sehr schwachen Argumenten seine Zuflucht nehmen, wenn man Blasphemien in der soeben angedeuteten Weise zu rechtfertigen versuchen wollte. Wie aber mit dem zweiten, so verhält es sich auch mit dem dritten Buche, in welchem er über den Heiligen Geist handelt. Er entwickelt Gründe, welche beweisen sollen, daß es einen Heiligen Geist gibt, trägt aber im übrigen auch hier albernes Zeug vor, ähnlich wie Origenes in dem Werke *περὶ ἀπογῶν*. In dem vierten Buche schwätzt er ganz wie Origenes über die Engel und die Dämonen und will sie in feine Leiber kleiden. In dem fünften und sechsten handelt er über die Menschwerdung des Erlösers und versucht, wie er es auch sonst zu tun pflegt, die Möglichkeit einer Menschwerdung des Sohnes nachzuweisen, bringt dann aber auch wieder viel tolles Zeug vor. Insbesondere wagt er zu behaupten, der Sohn sei nur für unsere Vorstellung hier oder dort örtlich umschrieben, in Wirklichkeit aber nicht umschrieben. In dem siebenten Buche jedoch, welches er auch ‚über Gottes Schöpfung‘ (*περὶ θεοῦ ἀγμωπορίας*) überschreibt, handelt er in etwas frommerer Weise sowohl über die andern Dinge wie auch, namentlich gegen Ende des Buches, über den Sohn¹. Der Stil ist einfach und kraftvoll, der Ausdruck schön und attisch gehalten, aber nicht affektiert und auch im Satzgefüge nicht von der gewöhnlichen Redeweise abweichend. Die Rücksicht auf Klarheit und Genauigkeit vermag den Verfasser nicht von einer gewissen Höhe herabzuziehen.“

Dieses Referat schien eine unverkürzte Wiedergabe zu verdienen. Dasselbe zeigt insbesondere ganz deutlich, daß die verloren gegangenen Hypotyposen des Theognostus im großen und ganzen die Lehre des Origenes enthalten haben. Der Einfluß des großen Meisters hat in Alexandrien viel mächtiger nachgewirkt als die Erinnerung an die Verhandlungen zwischen Dionysius von Alexandrien und Dionysius von Rom (§ 55, 3, e). Gerade die subordinatianische Christologie des Origenes muß Theognostus scharf formuliert und rücksichtslos durchgeführt haben. Stephanus Gobarus fand es deshalb schwer verständlich, wie Athanasius dazu kommen konnte, von Origenes und Theognostus in anerkennenden und rühmenden Worten zu reden (Steph. Gob. bei Phot., *Bibl. cod.* 232). In einem seiner Briefe an Serapion (Ep. 4 ad Scrap. 9—11) hatte Athanasius sich auf den „sehr gelehrten und unermüdlchen Origenes“ und den „bewunderungswürdigen und eifrigen

¹ Auf Grund dieser Worte des Photius glaubte Dickamp (*Theol. Quartalschrift* 84, 1902, 494) annehmen zu dürfen, das siebente Buch habe einen späteren, wohl erst nach längerer Zwischenzeit verfaßten Nachtrag zu den früheren Büchern gebildet und eine durchgreifende Korrektur früherer Aufstellungen enthalten. Das ist zu Unrecht in den Text hineingelesen. Gegen Dickamp s. Harnack in den *Texten und Untersuchungen* usf. 24, 3, 1903, 79 ff.

Theognostus“ bezogen und Äußerungen dieser „alten Männer“ über die Sünde wider den Heiligen Geist angeführt. Und in dem Sendschreiben über die Dekrete des Konzils von Nicäa (c. 25) hatte er den „christusfeindlichen“ Arianern vorgehalten, daß auch Theognostus, „ein gelehrter Mann“, im zweiten Buche seiner Hypotyposen behauptete, der Sohn sei „aus dem Wesen des Vaters“, ἐκ τῆς οὐσίας (τοῦ πατρὸς). Der Bannerträger der kirchlichen Christologie hat eben wohl zu unterscheiden gewußt zwischen den kirchlichen Lehrsätzen, an welche die Spekulation der alten Alexandriner anknüpfte, und den Ergebnissen dieser Spekulation selbst. Die letzteren freilich begegneten sich nicht sowohl mit der Lehre der Väter von Nicäa als vielmehr mit der Lehre der Arianer. Gregor von Nyssa hat in seinem Werke gegen den Arianer Eunomius (l. 4 c. f.)¹ auf eine Parallele zwischen Eunomius und Theognostus aufmerksam gemacht.

Diekamp war es vorbehalten, aus einer Venediger Handschrift des 14. Jahrhunderts ein kleines Fragment auszugraben, welches übersrieben ist: Θεογνώστου Μεξαυδότητος ἐκ τῆς τῶν δογματικῶν ὑποτυπώσεως. Eine Vorbemerkung weist auf die Unzuverlässigkeit der Theologie des Theognostus hin (συμμετώπων ὅτι ἐν ἄλλοις πολλαῖς οὐτως βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος). Der folgende Text, welcher dem Exzerpisten offenbar unbedenklich und beachtenswert erschien, handelt über die Prädikate, welche dem Sohne Gottes in der Heiligen Schrift beigelegt werden: Logos, Bild, Weisheit usw. Hand in Hand mit einem ausgesprochen subordinatianischen Gedanken geht eine Bezeugung der vollen und genauen Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater dem Wesen nach (ἔχων τὴν ὁμοιωτήτα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν . . . πλήρη . . . ἀκριβῆ). Das Fragment ist jedenfalls als echt anzuerkennen und dürfte nach dem Gesagten dem zweiten Buche der Hypotyposen zuzuweisen sein².

Von andern Schriften des Theognostus, außer den Hypotyposen, ist nichts bekannt. Der Nyssener spricht an der soeben genannten Stelle (C. Eun. l. 4 c. f.) von „den Werken des Theognostus“ (ἐν τοῖς Θεογνώστου πεποιημένοις), meint aber ohne Zweifel die Hypotyposen. Athanasius schöpft das eine Mal, wie schon gesagt, aus „dem zweiten Buche der Hypotyposen“ (Ep. de decr. Nic. Syn. 25), während er das andere Mal auf Schriftchen (συναγγραμμάτω) des Origenes und des Theognostus über die Sünde wider den Heiligen Geist verweist (Ep. 4

¹ Bei Migne, PP. Gr. 45, 661; bei Fr. Oehler, S. Greg. Episc. Nyss. opp. 1, Halis Sax. 1865, 293.

² Auch Harnack, in den Texten und Untersuchungen usf. 24, 3, 87, führt das Fragment auf das zweite Buch der Hypotyposen zurück, während Diekamp (Theol. Quartalschrift 84, 1902, 489 ff) wahrnehmen will, daß das Fragment schon Polemik gegen die Lehre Lucians von Antiochien atme und deshalb erst in dem vermeintlich später verfaßten siebenten Buche der Hypotyposen gestanden haben könne.

ad Scrap. 9—11). Man hat daher nicht selten eine besondere, von den Hypotyposen zu unterscheidende „Abhandlung über die Sünde wider den Heiligen Geist“ postuliert¹. Allein das fragliche Schriftchen des Origenes war nur ein Kapitel des Werkes „De principiis“ (§ 51, 10, a), und das Schriftchen des Theognostus ist höchstwahrscheinlich nur ein Abschnitt der Hypotyposen, vermutlich des dritten Buches, gewesen.

Die Nachrichten über Theognostus und die Fragmente seiner Hypotyposen finden sich bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3, 662; vgl. *Proleg.* XLIX—I; abgedruckt bei Migne, *PP. Gr.* 10, 235—242. Reichhaltiger ist die Sammlung bei Routh, *Rel. Sacrae*² 3, 405—422. Dazu Fr. Diekamp, Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriner Theognostus: *Theol. Quartalschrift* 84, 1902, 481—494. Ad. Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit.* 24, 3, Leipzig 1903, 73—92. L. B. Radford, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A study in the early History of Origenism and Anti-Origenism*, Cambridge 1908, 8°. Das letztgenannte Schriftchen ist mir nicht zugänglich gewesen.

§ 58. Pierius.

Über Pierius sind wir etwas besser unterrichtet als über Theognostus. Insbesondere gedenken seiner auch Eusebius und Hieronymus. Nach Eusebius ist Pierius ein als Asket, als Gelehrter und als Prediger hervorragender Presbyter zu Alexandrien unter Bischof Theonas, 281/282—300, gewesen (*Eus., Hist. eccl.* 7, 32, 26—27 30). Nach Hieronymus haben ihm seine Predigten den Namen „Origenes der Jüngere“ eingetragen (*ut Origenes iunior vocaretur*, *Hier., De vir. ill.* 76). Erst Philippus Sidetes bzw. der anonyme Exzerpist der „Christlichen Geschichte“ des Sideten bezeichnet Pierius als Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule², während laut Eusebius (a. a. O. 7, 32, 30) gerade in den Tagen des Pierius der Presbyter und nachmalige Bischof Achilles mit der Leitung der Katechetenschule betraut war. Doch steht die Nachricht des Sideten mit dem Bilde, welches Eusebius selbst von Pierius entwirft, in bestem Einklange³ und überdies wird sie durch Photius (*Bibl. cod.* 118 119), welcher noch manche uns nicht mehr zugängliche Dokumente des Altertums benutzen konnte, ausdrücklich bestätigt. Vermutlich haben Pierius und Achilles sich

¹ So auch noch Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 437; 2, 2, 69.

² Siehe das vorhin S. 230 zitierte Exzerpt.

³ Man kann sogar in dem Satze Eusebs, Pierius habe in seinen Betrachtungen und Erklärungen über die göttlichen Dinge und in seinen Predigten vor der Gemeinde eine außergewöhnliche Gewandtheit bekundet (*ταῖς περὶ τὰ θεῖα θεωρίας καὶ ἐξηγήσεων καὶ ταῖς ἐπὶ τοῦ νομοῦ τῆς ἐκκλησίας διαλέξεσιν ὑπερφανῶς ἐξηραχημένος*, *Eus., Hist. eccl.* 7, 32, 27), auch die Tätigkeit des Lehrers, im Unterschiede von der Tätigkeit des Predigers, angedeutet finden.

in die Leitung der Schule geteilt, ähnlich wie im Anfange des Jahrhunderts Origenes und Heraklas (Eus. a. a. O. 6, 15). Auch eine andere Angabe des Sidetes, welche bei Eusebius fehlt, dürfte volle Beachtung verdienen: aus einem Gedichte des alexandrinischen Rechtsanwaltes Theodorus sei zu ersehen, daß Pierius sowohl wie sein Bruder Isidorus Märtyrer geworden seien (*ἐμαρτυρήσαν*) und in Alexandrien eine große Kirche hätten¹. Ebendies, das Martyrium der beiden Brüder und die Erbauung von Kirchen zu ihren Ehren, bezeugt nämlich auch wieder Photius (a. a. O.). Hieronymus scheint zwar insofern zu widersprechen, als er versichert, Pierius habe nach der Verfolgung unter Diokletian zu Rom gelebt (*constat hunc post persecutionem omne vitae suae tempus Romae fuisse versatum*, Hier. a. a. O.). Indessen eröffnet sich in der Annahme, daß Pierius seines christlichen Glaubens wegen hat leiden müssen, ohne gerade Blutzuge zu werden, ein befriedigender Ausweg. Möglicherweise ist ein späterer Aufenthalt zu Rom selbst ein Leiden, ein Exil gewesen². Wie lange er unter den Lebenden geweiht hat, muß dahingestellt bleiben.

Pierius hinterließ eine größere Anzahl von Predigten, welche über sehr verschiedene Gegenstände handelten und wohl auch erst von späterer Hand zu einer geschlossenen Sammlung vereinigt wurden. Hieronymus (a. a. O.) spricht von „*diversi tractatus*“, und nach dem Zusammenhange scheint er das Wort „*tractatus*“ im Sinne von „Predigt“ zu gebrauchen. Philippus Sidetes³ redet von einer Reihe von *σπονδοάσματα*, „Aufsätzen“, und Photius (Bibl. cod. 118) berichtet über ein Buch (*ἡγεθλίον*), welches zwölf *λόγοι*, sehr wahrscheinlich „Reden“, nicht „Abhandlungen“, umfaßte. Photius muß auch hier zuerst das Wort erhalten, weil seine Mitteilungen den Rahmen zur

¹ Siehe das Exzerpt aus der „Christlichen Geschichte“ bei de Boor in den Texten und Untersuchungen usw. 5, 2, 1888, 170 f. Von dem Rechtsanwalte Theodorus und seinem Gedichte hat sich sonst nicht die geringste Spur erhalten. Das Zitat beweist nur, daß Theodorus vor Philippus Sidetes gelebt haben muß.

² Philippus bzw. Theodorus spricht, wie bemerkt, von einer großen Kirche der beiden Märtyrer in Alexandrien, und nach Photius (Bibl. cod. 118) sind dem Märtyrerpaare Kirchen und Häuser (*ὡς καὶ οἶκοι*) von den Gläubigen erbaut worden. Es scheinen jedoch auch Bekenner, nicht bloß eigentlichen Blutzuge Kirchen geweiht worden zu sein. Nach Epiphanius (Haer. 69, 2) gab es zu Alexandrien eine „Kirche des Dionysius“ und eine „Kirche des Theonas“, wahrscheinlich so genannt nach den alexandrinischen Bischöfen Dionysius und Theonas, welche beide nicht Märtyrer im vollen Sinne des Wortes gewesen sind. Übrigens kennt Epiphanius (a. a. O.) auch eine „Kirche des Pierius und des Serapion“ zu Alexandrien. Diese Namen werden sich indessen nicht mehr identifizieren lassen; Pierius ist wohl mit Sicherheit von unserem Pierius zu unterscheiden. In dem Briefe des hl. Dionysius von Alexandrien an Bischof Fabius von Antiochien ist von einem alexandrinischen Blutzuge Serapion unter Philippus Arabs und von einem ägyptischen Blutzuge Isidorus unter Decius die Rede (Eus., Hist. eccl. 6, 41, 8 19–20).

³ Bei de Boor in den Texten und Untersuchungen usf. 5, 2, 170 f.

Einfügung der sonstigen Zeugnisse darbieten. Er schreibt über jenes Buch wie folgt: „Der Stil ist klar und lichtvoll und fließend. Ganz ungesucht und ungezwungen gleitet die Rede, wie aus dem Stegreif gesprochen¹, gleichmäßig und glatt und ruhig dahin. An Originalität der Gedanken mag der Verfasser nicht leicht übertroffen werden. Doch trägt er manches vor, was mit der heutigen Kirchenlehre nicht übereinstimmt, vielleicht aber altertümlich ist. Über den Vater und den Sohn handelt er übrigens in frommer Weise, abgesehen davon, daß er von zwei Wesenheiten (*ουσίαι*) und Naturen (*φύσεις*) redet, indem er die Worte ‚Wesenheit‘ und ‚Natur‘, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, im Sinne von ‚Person‘ (*ὑποστάσεις*) verstanden wissen will, nicht aber nach Weise der Anhänger des Arius. Über den Heiligen Geist hingegen äußert er sich sehr gefährlich und gottlos, indem er behauptet, derselbe stehe dem Vater und dem Sohne an Herrlichkeit nach. In der Rede, welche überschrieben ist ‚auf das Lukasevangelium‘ (*εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν*), bringt er ein Zeugnis, durch welches sich beweisen läßt, daß die Verehrung oder Verunehrung eines Bildes eine Verehrung oder Verunehrung des Abgebildeten ist. Andeutungsweise bekennt sich Pierius, im Anschluß an das Geschwätz des Origenes, zu der Annahme einer Präexistenz der Seele. In der Rede ‚auf das Pascha und Hoseas‘ (*εἰς τὸ πάσχα καὶ τὸν Ὡσηέ*) verbreitet er sich auch über die von Moses gefertigten Cherubim [Ex 25 37] und den Stein Jakobs [Gn 28]. Er gibt zu, daß dieselben gefertigt worden seien, behauptet aber törichterweise, daß dies nur aus ökonomischen Gründen (*οἰκονομίας λόγῳ*) gestattet worden sei, weil sie nicht etwas Wirkliches gewesen seien wie die sonstigen Dinge und nicht ein anderes Ding abbildlich dargestellt, sondern nur die Gestalt von Flügeln gehabt hätten“ (? die Schlußworte sind unverständlich und verderbt).

Es waren also nicht seine Anschauungen über den Sohn, sondern hauptsächlich Sätze über den Heiligen Geist und über die menschliche Seele, durch welche Origenes der Jüngere dem Berichterstatter Anstoß gab. Leider aber hat Photius der Rolle des Zensors zuliebe die Aufgabe des Referenten sehr zurücktreten lassen. Werden doch nur zwei der zwölf *λόγοι*, welche das Sammelwerk enthielt, mit Namen genannt: „auf das Lukasevangelium“ und „auf das Pascha und Hoseas“. Über das erstere Stück schweigen die andern Gewährsmänner. Nur mit Rücksicht auf die Analogie des folgenden Titels darf vielleicht an eine Predigt über den Anfang des dritten Evangeliums gedacht werden. Über das letztere Stück erteilt nämlich Hieronymus bei

¹ Dieser Ausdruck, *ὡς ἐξ ἀποσχεδίου*, dürfte auf „Reden“ im Gegensatze zu „Abhandlungen“ hindeuten. Einer der fraglichen *λόγοι* ist, wie wir noch hören werden, sicher eine Rede gewesen und ist wirklich „aus dem Stegreif“, „extemporal et diserto sermone“ (Hier., *Comm. in Hos. praef.*), vorgetragen worden.

zwei verschiedenen Gelegenheiten und auf Grund eigener Einsichtnahme nähere Auskunft. Es war eine sehr lange Predigt über den Eingang des Propheten Hoseas, also wohl über die Ehe des Propheten mit der Buhlerin, gehalten vor Ostern, „in vigilia paschae“ oder vielmehr, wie es an der zweiten Stelle heißt, „die vigiliarum dominicae passionis“, und zwar aus dem Stegreif, „extemporalis et diserto sermone“ (Hier., De vir. ill. 76; Comm. in Hos. praef.) Der *λόγος εἰς τὸ πάσχα καὶ τῶν Ὠσηέ* bei Photius ist also eine „Osterpredigt auf Hoseas“. Ohne Frage ist sie identisch mit dem von Philippus erwähnten Aufsätze *εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ὠσηέ*.

Philippus aber kennt noch mehrere andere Osterpredigten des Pierius. In den von de Boor herausgegebenen Exzerpten aus der „Christlichen Geschichte“ kommt zweimal ein Zitat aus „der ersten Osterrede“ vor: *ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῶν εἰς τὸ πάσχα*¹. Daß auch diese Predigten in der von Photius beschriebenen Sammlung eine Stelle hatten, kann natürlich nur vermutet werden. Das Zitat bei Philippus aber gewährt die Möglichkeit, die erste Osterpredigt mit einer von Hieronymus angezogenen, nicht näher bezeichneten Schrift zu identifizieren. In der ersten Osterpredigt suchte Pierius weitläufiger darzutun (*πολὸν ἐνίσταται*), daß Paulus eine Frau gehabt, später aber sich von seiner Frau getrennt und dieselbe dem Dienste der Kirche geweiht habe. Und in der von Hieronymus bezugten Schrift hat Pierius sich einläßlich mit dem ersten Korintherbriefe befaßt und zu den Worten: „Ich wünsche vielmehr, daß alle seien wie ich selbst“ (1 Kor 7, 7), unter anderem bemerkt: „Damit predigt Paulus direkt die Ehelosigkeit“ (*ταῦτα λέγων ὁ Παῦλος ἀνεκρῶς ἀγαμίαν προῖσσει*, der einzige Satz des hl. Pierius, welcher in seiner ursprünglichen Fassung überliefert ist, Hier., Ep. 49, ad Pamm., 3). Die Folgerung, daß Philippus und Hieronymus eine und dieselbe Schrift oder Predigt benutzt haben, dürfte sich nicht abweisen lassen².

Philippus und er allein bietet nach dem von de Boor vorgelegten Texte noch zwei weitere Titel: „über die Gottesgebälerin“, *περὶ τῆς θεοτόκου*, und „auf das Leben des hl. Pamphilus“, *εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου*³. Das erstere *σπώδασμα*, wie Philippus sich ausdrückt,

¹ Siehe de Boor in den Texten und Untersuchungen usf. 5, 2, 170 f.

² Die auch von Klemens von Alexandrien vertretene Fabel, daß Paulus verheiratet gewesen, ist wohl auf falsche Deutung einzelner Stellen der Briefe des Apostels zurückzuführen. Vgl. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 6, 1900, 172 f.

³ Bei de Boor in den Texten und Untersuchungen usf. 5, 2, 171. Zu dem Schlußsatze bei de Boor vgl. aber Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. Bd 7, Nr 5, Berlin 1904) 5 A. 1. Schwartz will statt *αὐτὸς ὁ Πέτρος* vielmehr *αὐτὸν ὁ Πέτρος* gelesen und den Satz als Zitat aus der Pamphilus-Biographie des Eusebius aufgefaßt wissen.

sonder Zweifel eine Predigt, bleibt seines Gegenstandes wegen sehr beachtenswert, wenn wir auch für die Ursprünglichkeit der Aufschrift *περὶ τῆς θεοτοκίας* keine Bürgschaft besitzen¹. Der „hl. Pamphilus“ ist jedenfalls der berühmte Presbyter und Märtyrer von Cäsarea in Palästina, gest. 309, welcher zu den Schülern des Pierius gezählt hatte (Phot., *Bibl. cod.* 118 119), und unter dem *λόγος* auf sein Leben würden wir uns etwa eine Gedächtnisrede vorzustellen haben, welche ebenso wie die Rede über die Gottesgebälerin auch in die Predigtsammlung Aufnahme gefunden haben könnte. Doch hat Schwartz nicht ohne Grund eine kleine Änderung und eine wesentlich verschiedene Deutung des Textes in Vorschlag gebracht, dahin gehend, daß unter dem *λόγος εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου* nicht eine Schrift oder Rede des Pierius, sondern die Lebensbeschreibung des hl. Pamphilus von Eusebius zu verstehen ist.

Endlich werden in den Exzerpten aus Philippus etymologische Erklärungen der Namen Philippus, Herodias und Herodes „nach Pierius“ (*κατὰ Πιέριου*) mitgeteilt, ohne daß der Fundort genauer angegeben würde². Da die drei Namen Mt 14, 3 und Mk 6, 17 in Verbindung miteinander auftreten, so fühlt man sich versucht, die sonderbaren Etymologien³ aus einer Predigt über die Enthauptung des Täufers herzuleiten.

Die Handschriften des Neuen Testamentes, welche Hieronymus (Comm. in Mt ad 24, 36) „Pierii exemplaria“ nennt, sind wohl Handexemplare des Pierius oder Abschriften solcher Exemplare (ähnlich wie die „exemplaria Adamantii“ § 51, 3). Dieselben mögen durch Pamphilus in die Bibliothek zu Cäsarea gekommen und dort auch Hieronymus bekannt geworden sein.

Die Nachrichten über Pierius nebst den Resten seiner Predigten sind zusammengestellt bei Routh, *Rel. Sacrae*² 3, 423—435; bei Migne, *PP. Gr.*

¹ Treffend bemerkt de Boor (in den Texten und Untersuchungen nsf. 5, 2, 180 f): Ob der Titel „in dieser Fassung von Pierius herrühre, lasse ich dahingestellt. Wenn auch der Ausdruck *θεοτοκίας* sich bei Autoren bald nach der Zeit des Pierius nachweisen läßt und diesem somit wohl bekannt war, so mag es doch fraglich erscheinen, ob er bereits so allgemein gebräuchlich war, um ohne weiteres in einem Buchtitel verwendet zu werden, während es sehr begreiflich wäre, daß er dem mitten im Kampfe um jenes Wort stehenden Philipp entschlüpft wäre, auch wenn der Titel anders, etwa: *Περὶ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας* gelautet hätte“.

² Bei de Boor a. a. O. 169.

³ Der Name Herodes soll „Herrlichkeit von Fell“, *δεσματινὴ δόξα*, bedenten, eine Meinung, welche auch in griechische und lateinische Onomastica übergegangen ist („Erodes pelliceus gloriosus“, „Erodes pellis gloria“, schreibt Hieronymus); s. P. de Lagarde, *Onomastica Sacra*², Gottingae 1887, 97 102 205 217. Nach Fr. Wutz, *Onomastica Sacra* 1, Leipzig 1914, 475 ff, hat man die aramäische Sprechweise des Namens Herodes, *ܚܪܘܕܝܘܨ*, in Verbindung gebracht mit *ܚܪܘܕܝܘܨ*, „Fell der Herrlichkeit“. In Wirklichkeit ist *Ἡρώδης*, kontrahiert aus *Ἡρωῶδης*, ein echt griechisches Wort und heißt „kleiner Held“.

10, 241—246. Dazu kommen die wertvollen Nachträge bei C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekanntem Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der alchristl. Lit. 5, 2, Leipzig 1888, 165—184. Vgl. Harnack, Gesch. der alchristl. Lit. 1, 439—441; 2, 2, 66—69. L. B. Radford, Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A study in the early History of Origenism and Anti-Origenism, Cambridge 1908, 8°.

§ 59. Petrus von Alexandrien.

In Petrus tritt noch einmal zu Alexandrien selbst ein entschiedener Gegner der origenistischen Theologie auf. Photius, der strenge Zensor, scheint ihn nicht näher gekannt zu haben. Er hätte ihn ohne Zweifel, im Gegensatze zu Theognostus und Pierius, mit um so vollere Lob überschüttet.

Ähnlich manchen Vorgängern ist wohl auch Petrus vom Katecheten zum Bischof aufgestiegen. Laut dem mehrgenannten Exzerpte aus Philippus Sidetes über die alexandrinischen Katecheten ist auf Theognostus, welcher den hl. Pierius abgelöst haben soll, Serapion gefolgt und auf Serapion „Petrus, der große Bischof, welcher Märtyrer wurde“¹. Zwar weckt auch diese Angabe Mißtrauen. Die Persönlichkeit Serapions ist nicht zu identifizieren². Trotzdem aber mag Petrus, von dessen Interesse für die theologische Wissenschaft seine Schriften lautes Zeugnis geben, gleichzeitig mit Pierius und Achilles an der Katechetenschule tätig gewesen sein und auch noch als Bischof diese Tätigkeit beibehalten haben. Über seine bischöfliche Wirksamkeit schreibt Eusebius: „Nachdem Theonas 19 Jahre lang seines Amtes gewaltet hatte, übernahm Petrus den Episkopat von Alexandrien, und auch er hat sich während seiner ganzen zwölfjährigen Amtsführung in der glänzendsten Weise ausgezeichnet. Nicht ganz drei Jahre lang durfte er vor der Verfolgung seine Kirche leiten; die übrige Zeit seines Lebens hindurch hatte er mit schwierigeren Verhältnissen zu kämpfen, nahm sich aber doch ungescheut auch des Wohles seiner Gemeinden an. Daher wurde er im neunten Jahre der Verfolgung enthauptet und mit der Krone des Martyriums geschmückt“ (Eus., Hist. eccl. 7, 32, 31; vgl. 9, 6, 2).

Wahrscheinlich fiel der Amtsantritt des hl. Petrus in den Sommer 300 und sein Martertod in den November 311³. Die diokletianische

¹ Im Anschluß an die S. 230 A. 2 ausgehobenen Worte heißt es weiter: *μετὰ τοῦτον Σεραπίων, μετὰ τοῦτον Πέτρος ὁ μέγας ἐπίσκοπος μάρτυρ γενόμενος.*

² Guericke (De schola quae Alexandriae floruit 1, 79—81) und Harnack (Gesch. der alchristl. Lit. 2, 2, 71) denken an jenen Serapion, nach welchem die „Kirche des Pierius und des Serapion“ zu Alexandrien benannt war (Epiph., Haer. 69, 2; vgl. S. 235 A. 2).

³ Vgl. Harnack a. a. O. 2, 1, 202—205; 2, 2, 71.

Verfolgung begann im Februar 303; das zweite Edikt, vom März 303, verfügte bereits die Einkerkierung sämtlicher Kleriker. Petrus flüchtete und hat seitdem, wie es scheint, nur ganz vorübergehend den Boden Alexandriens betreten. Während seiner Abwesenheit glaubte Melitius¹, Bischof von Lykopolis in der Thebais, ein Mann von zweifelhaftem Charakter, sich berufen, den Primas von Ägypten zu spielen. Es kam so weit, daß Petrus auf einer Synode zu Alexandrien 305 oder 306 den Eindringling absetzte, nachdem derselbe, wie Athanasius bezeugt, „vieler Vergehen, insbesondere auch des Götzenopfers, überführt worden war“ (Athanas., *Apol. c. Arianos* 59). „Melitius aber“, fügt Athanasius bei, „nahm nicht zu einer andern Synode seine Zuflucht und versuchte auch nicht bei den Späteren sich zu rechtfertigen, sondern verursachte ein Schisma.“ Der Sturm der Verfolgung brach sich an einem unbezwingbaren Glaubensheroismus. Das Melitianische Schisma sollte die ägyptische Kirche in eine viel gefährlichere Krisis stürzen.

Über das Ende des hl. Petrus liegen ausführliche Berichte vor, „*Acta martyrii S. Petri Alexandrini*“ in verschiedenen Rezensionen, aber keine echten Märtyrerakten, sondern Legenden späterer Zeiten, welche einstweilen, bevor die Kritik den Weizen von der Spreu gesondert hat, nur mit großer Vorsicht verwertet werden dürfen.

Kürzere lateinische Akten des Martyriums des hl. Petrus finden sich bei L. Surius, *De probatis Sanctorum historiis*, Coloniae Agr. 1576—1581, 6, 621—624 (ad 25. Nov.); längere lateinische Akten (Anastasio bibliothecario interprete) bei A. Mai, *Spicilegium Romanum* 3, Romae 1840, 671 bis 693, abgedruckt bei Migne, *PP. Gr.* 18, 451—466; griechische Akten bei Fr. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris. 1660, 189—221, vgl. 221—230; angeblich ältere griechische Akten bei J. Viteau, *Passions des Saints Ecaterine et Pierre d’Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris 1897; koptische Akten bei H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l’Égypte tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et du musée Bergia* 1, Paris 1886—1887, 263 ff.; syrische Akten bei P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* 5, Paris. 1895, 543 ff. Alle diese Texte scheinen verhältnismäßig recht jungen Datums zu sein und recht wenig Glauben zu verdienen. Vgl. Routh, *Reliquiae Sacrae*² 4, 81—82; F. Nau, *Les martyres de S. Léonce de Tripoli et de S. Pierre d’Alexandrie d’après les sources syriaques*: *Analecta Bollandiana* 19, 1900, 9—13. Nach Mitteilungen Schmidts (Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Leipzig 1901, 16—33) und Crums (*The Journal of Theol. Studies* 4, 1903, 394) ist von H. Achelis eine umfassende Abhandlung über Petrus von Alexandrien zu erwarten, welche namentlich auch den Quellenwert jener Akten beleuchten und das Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zueinander klarstellen soll.

¹ Schwartz (in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, *Philol.-hist. Kl.*, 1905, 164 A. 1) hat mit Recht hervorgehoben, daß „Melitius“, nicht „Melcius“ zu schreiben ist. Außer der syrischen Transkription des Namens, auf welche Schwartz den Finger legt, ist auch die arabische Transkription bei Riedel and Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, London 1904, S. 18 und 24 des arabischen Textes (can. 12 und 25), beachtenswert.

Über die Anfänge des Melitianischen Schismas orientiert wohl immer noch am zuverlässigsten v. Hefele in Wetzler und Weltes Kirchenlexikon² 8. 1893, 1221 ff. Eine neuentdeckte Quelle, die koptisch und arabisch überlieferte, von Riedel und Crum herausgegebene Kirchenordnung unter dem Namen des hl. Athanasius (Riedel and Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, London 1904), will von Liedern des Schismatikers wissen. Sie bestimmt in Kanon 12 des arabischen Textes (der koptische Text, die Vorlage des arabischen, ist hier lückenhaft): „Die Sänger sollen nicht singen mit den Büchern des Melitius und jener Toren, die da singen ohne Einsicht“ (Riedel a. a. O. 24 übersetzt: „The singers shall not sing the writings of Meletius and of the ignorant, that sing without wisdom“). Riedel war der Meinung, es handle sich um Gesänge, welche von Melitianern und Arianern gebraucht, aber nicht von Melitius, sondern von seinem Freunde Arius gedichtet worden seien (a. a. O. *Introd.* xv—xviii). Daß Arius durch Lieder seine Lehre unter das Volk zu tragen suchte, ist bekannt. Mercati empfahl eine striktere Interpretation des Textes und fand es durchaus nicht befremdlich, daß auch Melitius seinen Anhängern irgend welche besondere Gesänge in die Hände gegeben habe. G. Mercati, *Cantici di Melezio lo scismatico?* *Rassegna Gregoriana* 5, 1906, 270 f.

Die wissenschaftliche Tüchtigkeit des Märtyrers erkennt auch Eusebius lebhaft an. Er nennt ihn „ein herrliches Muster eines Bischofes wegen seines tugendhaften Lebenswandels sowohl wie wegen seiner Vertrautheit mit den heiligen Schriften“ (*Eus.*, *Hist. eccl.* 9. 6, 2) und wiederum „ein herrliches Muster eines Lehrers der christlichen Religion“ (*ebd.* 8, 13, 7). Auf seine literarische Hinterlassenschaft ist indessen Eusebius nicht eingegangen — antirigenistische Autoren dürften in der Bibliothek zu Cäsarea nur spärlich vertreten gewesen sein —, und infolgedessen hat Petrus auch keine Stelle in dem Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus gefunden. Die Predigten des Pierius, welche Eusebius gleichfalls unerwähnt ließ, hatte Hieronymus selbst gelesen. Die Schriften des hl. Petrus sind auch ihm allem Anscheine nach unbekannt geblieben. Wir sind daher auf einige handschriftlich überlieferte Trümmer und gelegentliche Zitate späterer Autoren angewiesen, Quellen, welche begreiflicherweise manche Frage unbeantwortet lassen. Jedenfalls hat sich der Nachlaß des hl. Petrus, ebenso wie derjenige seines Vorfahren Dionysius, aus zwei Teilen zusammengesetzt, größeren Abhandlungen, welche er in früheren Jahren veröffentlichte, und Briefen oder amtlichen Schreiben, welche er im letzten Dezennium seines Lebens als Oberhirte erließ. Es mag zuvörderst von den Überbleibseln dieser Schreiben die Rede sein.

Sammlungen der Fragmente des hl. Petrus finden sich bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 4, 1768, 89—133; vgl. *Proleg.* x—x1; bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 4, 19—82; bei Migne, *PP. Gr.* 18, 449—522. Neuere Ausgaben einzelner Fragmente sollen im weiteren Verlaufe angeführt werden. Zu den Fragmenten überhaupt vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 443—449; 2, 2, 71—75. L. B. Radford, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A study in the early History of Origenism and Anti-Origenism*, Cambridge 1908, 8^o.

Scipio Maffei entdeckte in einer alten Handschrift des Kapitels zu Verona eine seitdem viel zitierte Urkunde, welche aus drei Stücken besteht, einem Briefe der ägyptischen Bischöfe Hesycheus, Pachomius, Theodorus und Phileas an Melitius von Lykopolis, einer anonymen Zwischenbemerkung über das fernere Verhalten des Melitius und einem Briefe des hl. Petrus an die Alexandriner über Melitius. Die genannten Bischöfe machen Melitius Vorstellungen wegen seiner Eingriffe in die Rechte anderer (vgl. § 60), Melitius nimmt desungeachtet auch in Alexandrien Ordinationen vor, und Petrus warnt nun in kurzen und dringenden Worten die Kleriker und Gläubigen der Hauptstadt vor jeder Gemeinschaft mit Melitius. Der lateinische Text der Urkunde, welcher unter den Quellen über die Anfänge des Melitianischen Schismas die erste Stelle gebührt, ist angeseheinlich eine Übersetzung aus dem Griechischen. Die Echtheit der beiden Briefe ist nur von Seeck bestritten worden. Der kleine Brief des hl. Petrus (Migne, PP. Gr. 18, 509—510) ist von irgend einem Zufluchtsorte aus, vermutlich bald nach Ausbruch der Verfolgung, geschrieben.

Maffei veröffentlichte seinen Fund in den Osservazioni Letterarie 3, Verona 1738, 11—18. Zur Kritik des Textes vgl. P. Batiffol in der Byzant. Zeitschrift 10, 1901, 131 f; E. Schwartz in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 175 ff. O. Seecks Behauptung, die Urkunde sei eine Fälschung (Zeitschr. f. Kirchengesch. 17, 1897, 66 f), ist unbeachtet verhallt.

Aus einer Schrift des hl. Petrus „über die Buße“ sind vierzehn Kanones exzerpiert und in die Handschriften der Konziliensammlungen aufgenommen worden, *κανόνες χειρόγραφοι ἐν τῷ περὶ μετανοίας αὐτοῦ λόγῳ*, gewöhnlich „epistola canonica“ genannt (Migne 18, 467—508, mit Scholien der Kanonisten Balsamon und Zonaras). Der erste Kanon beginnt mit den Worten: „Da wir nun schon das vierte Osterfest haben, welches in die Verfolgung fällt“ (*ἐπεὶ τοίνυν τέταρτον ἤδη πάσχα ἐπικατελήγει τὸν διωγμὸν*). Die fragliche Schrift muß demnach dem Jahre 306 entstammen, und sehr wahrscheinlich ist sie ein sog. Osterfestbrief gewesen (vgl. § 55, 4, d). Die Kanones wollen die Bedingungen festsetzen, unter welchen den in der Verfolgung Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewährt werden könne. Die Frage nach der Behandlung der „lapsi“ war von neuem wieder brennend geworden. Vielleicht im Anschluß an Dionysius, welcher in seinen Briefen „über die Buße“ auch schon „verschiedene Grade der Verschuldung statuierte“ (Eus., Hist. eccl. 6, 46, 1), bringt Petrus den Grundsatz zur Geltung, daß derjenige, welcher längere Zeit hindurch Qualen erduldet, schließlich aber doch von der Schwäche des Fleisches besiegt wurde, milder behandelt werden müsse als derjenige, welcher nur kurze Zeit oder gar nicht der Versuchung widerstand. Ein gewisser Martyriumsfanatismus, welcher

sich freiwillig vordrängte und die Staatsgewalt herausforderte, wird im neunten Kanon entschieden verurteilt. Durch alle Bestimmungen weht ein Geist weiser Mäßigung und Milde¹. Ein syrischer Text, welcher sich in der Unterschrift als „Brief“ des Petrus „über die in der Verfolgung Gefallenen“ bezeichnet, deckt sich im großen und ganzen mit den griechischen Kanones, enthält aber auch einige Stücke, welche im Griechischen fehlen.

Dem griechischen Texte der Kanones ist in manchen Handschriften noch ein fünfzehnter Kanon beigegeben, welcher das Fasten am vierten und sechsten Wochentage betrifft und die Aufschrift führt: „Von Demselben aus der Schrift über das Pascha“, *τὸ ἀπό τὸ ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ πάσχα*. Aus einem Fragmente eines alexandrinischen Chronikons² ist zu ersehen, daß Petrus einem gewissen Tricentius eine Schrift über das Pascha widmete (*ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ ὑν Τριζεντίῳ τῷ γράζει*). Möglicherweise war auch diese Schrift über das Pascha ein Osterfestbrief, welcher dem Verfasser des Chronikons oder seinem Gewährsmann in der Ausfertigung an einen ägyptischen Bischof Tricentius vorlag.

Die „epistola canonica“ oder die vierzehn Bußkanones sind am besten, griechisch und syrisch, herausgegeben worden von A. P. de Lagarde, *Reliquiae iuris eccles. antiquissimae*, Lipsiae 1856, 63—73 der griechischen, 99—117 der syrischen Ausgabe. Die in der griechischen Überlieferung verloren gegangenen Stücke des syrischen Textes hat de Lagarde S. XLVI—LIV der griechischen Ausgabe ins Griechische zurückübersetzt. Der griechische Text der „epistola canonica“, fünfzehn Kanones zählend, steht auch bei Pitra, *Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta* 1, Romae 1864, 551 bis 561. Den fünfzehnten Kanon, aus der Schrift über das Pascha, hat Pitra, *Analecta sacra* 3, 599 noch einmal abdrucken lassen. Vgl. zu den vierzehn Bußkanones Schwartz in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, *Philol.-hist. Kl.*, 1905, 166—175. Auch Schwartz hat S. 166—169 die griechisch nicht mehr vorhandenen Stücke des syrischen Textes ins Griechische übersetzt. — Das lange Fragment „De eo quod decimam quartam primi mensis lunae usque ad Hierosolymorum excidium recte stauerint Hebraei“ unter dem Namen des hl. Petrus, Migne, *PP. Gr.* 18, 511 bis 520, ist anerkanntermaßen unecht. Vgl. Routh, *Reliquiae Sacrae* 2 4, 80—81.

Schmidt glaubte noch einen andern Festbrief fragmentarisch vorlegen zu können³. Zwei Pergamentblätter, welche einem Codex des 10. oder 11. Jahrhunderts angehört haben und jetzt in eine Sammelhandschrift der Pariser Nationalbibliothek eingefügt sind, ent-

¹ Daß Petrus seine eigene Flucht habe rechtfertigen wollen, daß Kanon 9 insbesondere „eine geschickt angelegte oratio pro domo“ sei, überhaupt aber „persönliche Motive“ die Abfassung der Schrift über die Buße veranlaßt hätten, ist eine sehr willkürliche Interpretation Schmidts (Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien, Leipzig 1901, 17 f.).

² Herausgegeben von Mai, *Script. vet. nova Coll.* 1, Romae 1825, 2, 222 f.

³ Schmidt a. a. O.

halten in koptischer Sprache ein Bruchstück eines Vortrages oder eines Briefes, welcher die Pflichten eines Christen einschärft und vor allem auf Wahrung der Sonntagsruhe dringt. Die Hörer oder Adressaten werden gleich zu Beginn „o ihr Bischöfe und Häupter des Volkes“ angedredet. Der Verfasser redet oder schreibt in befehlendem Tone, nennt sich „Petrus, Mitteilhaber der Leiden Christi“ (vgl. 1 Petr 4, 13), sagt selbst, daß er „vor Diokletian und seiner Verfolgung“ aus Alexandrien geflohen sei, und erzählt ausführlich von einem persönlichen Erlebnis zu Oxyrhynchus „im Süden Ägyptens“: alles Indizien, welche unverkennbar auf Petrus von Alexandrien hinweisen. Es fragt sich nur, ob es sich um den wahren oder einen falschen Petrus handelt. Die Verdachtsgründe gegen die Echtheit des Fragmentes häufen sich¹. Die zwei Blätter dürften nicht einem Festbriefe des hl. Petrus entstammen, insbesondere nicht einem Festbriefe vom Jahre 312, wie Schmidt will, weil Petrus dieses Jahr überhaupt nicht mehr erlebt zu haben scheint, sondern einer späteren, vermutlich auf den Akten beruhenden Erzählung, in welcher Petrus, wie schon in den Akten selbst, als Lehrer und Prediger eingeführt wurde.

Ein drittes Fragmentblatt, welches vielleicht in demselben Codex gestanden hat wie die vorhin genannten Blätter, bringt ein Fragment eines Briefes des hl. Petrus in koptischer Mundart. Auf diesem Blatte, lauten die Worte Schmidts², „ist uns die Überschrift und ein Stück eines Briefes des Petrus, Erzbischofs von Alexandrien, erhalten, welchen er an einen gewissen Apollonius, Bischof von Siüt d. i. Lykopolis, geschrieben hat, als dieser in die Grube des Götzendienstes (εἰδωλολατρεία) gefallen, d. h. zum Heidentume abgefallen war“. Zum Druck hat Schmidt das Blatt noch nicht befördert.

Dagegen edierte Crum mehrere andere koptische Fragmente unter dem Namen des Petrus, welche zum Teil auch aus Briefen zu stammen scheinen, aber schwerlich Vertrauen beanspruchen dürfen. Schon die wiederholten Anklänge an die Akten des Martyriums wecken Bedenken.

¹ Die Verfügungen über die Sonntagsheiligung scheinen an nachkonstantinische Zeitverhältnisse anzuknüpfen. Es ist von der Verfolgung Diokletians die Rede, während doch Maximinus der Verfolger war. Außerdem berichtet Petrus über eine himmlische Stimme, welche gerufen habe: „Petrus, du letzter Märtyrer“, und ihn beauftragt habe, nach Alexandrien zurückzukehren und vor seinem Martyrium sein Volk einem guten Hirten zu übergeben. Die Bezeichnung „letzter Märtyrer“, welche sich auch in den erwähnten Akten des Martyriums des Petrus findet, kann doch wohl erst längere Zeit nach dem Hingang des Märtyrers in Aufnahme gekommen sein, und der Befehl zur Bestellung eines Nachfolgers klingt wie ein vaticinium ex eventu, wiederum jenen Akten entnommen, laut welchen Petrus vor seinem Tode im Gefängnisse dem früheren Katecheten Achilles die Bischofswürde übertrug. — Gegen die Echtheit des Fragmentes erklärte sich auch Delehaye in den *Analecta Bollandiana* 20, 1901, 101—103, und „nach längerem Schwanken“ auch Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 73 f.

² Schmidt a. a. O. 46.

Einige dieser Fragmente wenigstens mögen jenem koptischen Erzählungswerke angehören, auf welches die von Schmidt publizierten Blätter hindeuteten.

C. Schmidt, Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 20, 4 b, Leipzig 1901. Schmidt gibt den koptischen Text und eine deutsche Übersetzung der erwähnten zwei Pergamentblätter (3—14) und läßt weitläufige Untersuchungen folgen (14—50). W. E. Crum, Texts attributed to Peter of Alexandria: The Journal of Theol. Studies 4, 1903, 387—397. Crum teilt vier oder fünf Fragmente koptisch und englisch mit, macht aber noch einige andere Stücke namhaft, welche von Schmidt bzw. von Achelis ediert werden sollen.

Johannes von Damaskus scheint eine *ὁδοσκαλία* des Petrus in Händen gehabt zu haben, und *ὁδοσκαλία* des Petrus betitelt sich auch ein griechisches Bruchstück in einer vatikanischen Handschrift des 10. Jahrhunderts, welches Heer aus Licht zog. Dasselbe erweist sich als den Eingang einer Predigt, bewegt sich aber fast ausschließlich in biblischen Zitaten und Reminiscenzen. Es könnte irgendwie mit den Akten des Martyriums zusammenhängen.

J. M. Heer, Ein neues Fragment der Didaskalie des Märtyrerbischofs Petros von Alexandria: Oriens Christianus 2, 1902, 344—351.

Die folgenden Fragmente dürften Überbleibsel größerer Abhandlungen des hl. Petrus darstellen.

In den Akten des ephesinischen Konzils vom Jahre 431 werden aus einer Schrift des hl. Petrus über die Gottheit, *ἐκ τοῦ περὶ θεότητος βιβλίου*, drei kurze Stücke angeführt (Migne 18, 509—512). Wie es scheint, ist diese Schrift der Verteidigung der wahren Gottheit Jesu Christi und der Bekämpfung des origenistischen Subordinationismus gewidmet gewesen: Gott das Wort, heißt es, sei Mensch geworden, ohne aufzuhören, Gott zu sein. Syrisch liegen außer jenen drei noch zwei weitere Fragmente der Schrift über die Gottheit vor; das erste und größere derselben muß jedoch Mißtrauen erregen, weil es nach handschriftlicher Angabe gleichfalls den Akten des Ephesinums entlehnt sein soll, in dem überlieferten Texte dieser Akten aber nicht zu finden ist¹.

Leontius von Byzanz (Contra Nestor. et Eutych. l. 1) zitiert unter dem Namen des hl. Petrus ein Fragment aus einer Schrift über die Ankunft unseres Erlösers, *ἐκ τοῦ περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐπιδημίας*, in welchem die Zweiheit der Naturen in Christus hervorgehoben wird: *θεὸς ἦν φύσει καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει*². Ephräm von Anti-

¹ Diese zwei griechisch nicht vorhandenen Fragmente stehen syrisch und lateinisch bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 188 und 426 (B und D).

² Migne (PP. Gr. 18, 511—512) gibt dieses Fragment nur lateinisch. Den griechischen Text edierte Routh, *Reliquiae Sacrae* 2 4, 48. Über anderweitige Spuren dieses selben Fragments s. ebd. 4, 77—78.

ochien (bei Phot., Bibl. cod. 229) macht Petrus unter den Zeugen für die Lehre von der Vereinigung der zwei Naturen in der einen Person namhaft. Die Schrift über die Ankunft unseres Erlösers könnte übrigens identisch sein mit der Schrift über die Gottheit.

Anderswo bringt Leontius (Contra Monophys.) zwei Stellen aus dem ersten Buche einer Schrift des hl. Petrus darüber, daß die Seele nicht präexistiert und nicht infolge eines Sündenfalles in den Leib verstoßen worden ist. ἐκ τοῦ πρώτου λόγου περὶ τοῦ μηδὲ προῦπαρῆεν τὴν ψυχὴν μηδὲ ἁμαρτήσασαν τοῦτο εἰς σῶμα βληθῆναι¹. Schon dieses Lemma ist von höchstem Interesse; es bezeugt nichts weniger als eine ausführliche, zum mindesten zwei Bücher zählende und direkt gegen einen der Grundpfeiler des origenistischen Systems gerichtete dogmatische Streitschrift. In der zweiten der von Leontius zitierten Stellen bezeichnet Petrus die Lehre von einem vorzeitlichen Sündenfalle der Seelen als „einen Satz der hellenischen Philosophie, welche denen, die in Christus fromm leben wollen, fremd ist und fern liegt“ (μάθημα τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ξένης καὶ ἀλλοτρίας ὄσσης τῶν ἐν Χριστῷ ἐσθελῶς θελούντων ζῆν. vgl. 2 Tim 3, 12).

Kaum minder wertvoll sind sieben syrische Fragmente einer Schrift des hl. Petrus über die Auferstehung². An der Echtheit wird nicht zu zweifeln sein, und es liegt nahe, zu vermuten, daß auch diese Schrift ihre Spitze gegen den Origenismus kehrte, weil die von Origenes geleugnete materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe von Petrus scharf betont wird. Von einer Auferstehung könne überhaupt nicht die Rede sein, wenn nicht das aufgerichtet werde, was gefallen ist, das erweckt, was gestorben, das erneuert, was gealtert³.

Andere Fragmente sind mit voller Sicherheit als unecht abzuweisen. Angaben über Äußerungen des Alexandriners bei Kaiser Justinian und bei Anastasius Sinaita gehen auf die mehrerwähnten Akten des Martyriums des hl. Petrus zurück⁴. Ein Fragment „über

¹ Routh a. a. O. 4, 48—50; vgl. 78 f. Bei Migne (18, 519—522) findet sich nur die erste der beiden Stellen, welche auch anderweitig überliefert ist; vgl. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 210. Ein Bruchstück dieser ersten Stelle ließ Pitra (a. a. O. 3, 599) als vermeintliches Ineditum noch einmal drucken. Auch syrisch existiert ein Fragment „Ex tractatu cuius titulus est: animam non praecedere (corpus) neque eam (ante corporis existentiam) peccasse“, bei Pitra a. a. O. 4, 193 f 429.

² Bei Pitra a. a. O. 4, 189—193 426—429 werden der Fragmente der Schrift über die Auferstehung acht gezählt. Das erste Fragment ist jedoch identisch mit dem zweiten der vorhin erwähnten drei griechischen Fragmente der Schrift über die Gottheit (Routh a. a. O. 4, 47).

³ Siehe das letzte der sieben Fragmente; vgl. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 467.

⁴ Siehe Routh a. a. O. 4, 81 f.

Blasphemie¹, *περὶ βλασφημίας*, welches Routh herausgab¹, ist, wie Mercati zeigte, nicht Überbleibsel einer Schrift des Petrus, sondern eine von Anastasius Sinaita in seiner Schrift *περὶ βλασφημίας* angeführte, dem Werke des Historiographen Philo entlehnte Erzählung über Petrus. Und zudem eine unglauwürdige Erzählung. Unter Berufung auf den frühestens 303 geborenen Einsiedler Pambo soll der 311 gestorbene Petrus einen der Väter der Sketischen Wüste über Versuchungen zur Blasphemie beruhigt haben. Auch fünf kurze armenische Stücke, welche über ihre Zugehörigkeit nichts verlauten lassen², sind wohl sämtlich als unterschoben zu betrachten.

Eine neue Ausgabe nebst gründlicher Würdigung des Fragmentes *περὶ βλασφημίας* bei G. Mercati, *Un preteso scritto di S. Pietro, vescovo d' Alessandria e martire, sulla bestemmia e Filone l'istoriografo: Rivista storico-critica delle scienze teol.* 1, 1905, 162—180. Vgl. *Theol. Revue* 1905, 245 f. Die armenischen Stücke sind ebenso wie die vorhin genannten syrischen Fragmente (mit Ausnahme des syrischen Textes der epistola canonica) von P. Martin herausgegeben und ins Lateinische übersetzt worden bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 187—195 425—430. Vgl. dazu Fr. Loofs in der *Theol. Literaturzeitung* 1884, 555 f.

§ 60. Phileas von Thmuis.

Von einem Suffragan des hl. Petrus, dem Bischofe und Märtyrer Phileas von Thmuis in Unterägypten, sind zwei kleine literarische Reliquien auf uns gekommen.

Die eine ist ein Fragment eines Briefes, welchen Phileas, um mit Eusebius (*Hist. eccl.* 8, 10, 11) zu reden, „vor dem Endurteile, da er noch im Gefängnisse weilte, an die Brüder seiner Gemeinde richtete, um ihnen über seine Lage Mitteilung zu machen und sie zugleich zu ermahnen, auch nach seinem bevorstehenden Tode an der christlichen Religion unablässig festzuhalten“. In dem längeren Abschnitte, welchen Eusebius aushob (*ebd.* 8, 10, 2—10), wird die heroische Standhaftigkeit der zu Alexandrien eingekerkerten Christen den Gläubigen zu Thmuis als Beispiel und Muster vor Augen gestellt, unter grausiger Detailschilderung der Rohheit der Henker. Auf Grund des eusebianischen Exzerptes hat Hieronymus (*De vir. ill.* 78) diesen Brief „*elegantissimum librum de martyrum laude*“ nennen zu dürfen geglaubt.

Ein zweiter Brief, gleichfalls im Kerker angesichts des Todes geschrieben, hat sich in lateinischer Übersetzung erhalten. Als Absender werden eingangs vier z. Z. in Kerkerhaft befindliche ägyptische Bischöfe genannt: Hesyehius, Pachomius, Theodorus, Phileas (vgl. *Eus. a. a. O.* 8, 13, 7); Phileas, dessen Name an letzter Stelle erscheint, darf eben deshalb mit größter Wahrscheinlichkeit als der Verfasser betrachtet werden. Der Adressat ist Bischof Melitius von

¹ *Ebd.* 4, 79 f.

² Bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 194 f 430.

Lykopolis, welcher, im Widerspruch mit den kirchlichen Satzungen, ohne Not in fremden Sprengeln geistliche Weihen vorgenommen und damit den vier Mitbischöfen zu ernstern Mahnworten Anlaß gegeben hatte. In der Handschrift, durch welche der Brief überliefert wurde, schließt sich ein anonymes Vermerk an, laut welchem Melitius die Vorstellungen der vier Bischöfe nicht beachtete, vielmehr nach der Hinrichtung derselben auch in Alexandrien eine Spaltung verursachte, Priester aufstellte usw. Jetzt sandte Petrus seinen Alexandrinern den soeben (S. 242) erwähnten Warnungsruf.

Aus dem Leben und Wirken des hl. Phileas ist nur sehr wenig bekannt. Er war vornehmem Geschlechte entsprossen, stand wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse in den Profanwissenschaften in hohem Ansehen und bekleidete in seiner Vaterstadt Thmuis die hervorragendsten Ämter und Würden (Eus., Hist. eccl. 8, 9, 6—7; 10, 1). Die Zeit seiner Berufung auf den Bischofsstuhl läßt sich nicht genauer bestimmen. Sein Martyrium pflegt ins Jahr 306 verlegt zu werden, mag aber schon ins Jahr 304 gefallen sein¹. Zugleich mit Philoromus, einem hohen Staatsbeamten, ward Phileas zu Alexandrien enthauptet (ebd. 8, 9, 7—8; Hier., De vir. ill. 78). Nach der gewöhnlichen Annahme, welche zwar nicht unwidersprochen, aber jedenfalls unwiderlegt geblieben ist, besitzen wir in den „Acta SS. Phileae et Philoromi“ noch das Protokoll der Gerichtsverhandlung. Wahrscheinlich sind diese Akten auch schon Eusebius (a. a. O.) bekannt gewesen. Hieronymus (a. a. O.) spricht ausdrücklich von der „disputatio actorum habita adversum iudicem“; er hat aber wohl nur aus Eusebius geschöpft.

Die editio princeps des Briefes an Melitius, von Scipio Maffei, ist vorhin bereits, S. 242, erwähnt worden. In Verbindung mit dem Bruchstück des Briefes an die Thmuiten wurde dieser Brief von neuem gedruckt bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 4, 1768, 65—68; vgl. Proleg. VII; bei Migne, *PP. Gr.* 10, 1559 bis 1568; und mit reichen Anmerkungen bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 4, 83—111. — Die *Acta praesidialia SS. Phileae et Philoromi* wurden von den Bollandisten, *Acta SS.* Febr. 1, Venet. 1735, 459—465, in einer durch Ex-

¹ Laut den sogleich zu nennenden *Acta SS. Phileae et Philoromi* hat Präses Culcianus das Urteil über die Märtyrer gesprochen; Clodius Culcianns aber, einer der grausamsten Christenverfolger, ist nach Ausweis eines neuentdeckten Papyrus schon bei Ausbruch der Verfolgung 303 Praeses Augustalis in Ägypten gewesen (Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, Leipzig 1901, 47 ff; vgl. Seeck bei Pauly-Wissowa, *Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft* 4, 2, 1742). Ist demnach von dieser Seite her ein früherer Ansatz des Martyriums nicht verwehrt, so dürfte derselbe durch die Briefe des hl. Phileas sehr empfohlen werden. Der Brief an die Thmuiten bzw. seine Schilderung der Vorgänge zu Alexandrien kann, scheint es, nur auf die erste Zeit der Verfolgung bezogen werden, und nach der anonymen Notiz, welche den Brief an Melitius begleitet, waren die vier Bischöfe bereits hingerichtet, bevor Melitius in der alexandrinischen Gemeinde Unruhen erregte.

zerpte aus Eusebius (a. a. O.) bzw. aus Rufinus erweiterten Gestalt veröffentlicht. Die ursprüngliche Fassung, wengleich nicht im griechischen Original, sondern in lateinischer Übersetzung, bei Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, ed. 2, Amstelaedami 1713, 493—496, sowie auch bei R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1901, 102 bis 106. Der griechische Text bei Fr. Combefis, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphii*, Paris. 1660, 145—188, weist Spuren späterer Überarbeitung auf. Vgl. E. Le Blant, *Note sur les actes de St. Philéas: Nuovo Bullett. di archeol. cristiana* 2. 1896, 27—33. C. Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, Leipzig 1901, 22 A. 1, hat, ohne Angabe von Gründen, die Echtheit der Akten, auch in der bei Ruinart vorliegenden Form, in Abrede gestellt.

§ 61. Hesychius.

Ein gewisser Hesychius, welcher spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebte, hat eine kritische Revision der Septuaginta und auch eine Rezension des Textes des Neuen Testamentes oder doch der Evangelien unternommen. Daß er ein Ägypter und wahrscheinlich ein Alexandriner war, ist aus den Angaben des hl. Hieronymus über das Verbreitungsgebiet der Septuaginta-Revision zu erschließen. „Alexandria et Aegyptus“, berichtet Hieronymus, „in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem“ (Praef. in Paral.; Adv. Ruf. 2, 27), und Hesychius-Handschriften hat er wohl auch da im Auge, wo er von „Alexandrina exemplaria“ des Buches Isaias spricht (Comm. in Is ad 58, 11). In übrigen aber sind des Hesychius Lebensverhältnisse in undurchdringliches Dunkel getaucht. Die Vermutung, er sei jener ägyptische Bischof Hesychius, welcher mit Phileas von Thmuis die Kerkerhaft teilte (§ 60), läßt sich nicht weiter begründen.

Hieronymus hat über des Hesychius Arbeiten recht abfällig geurteilt. Die „Alexandrina exemplaria“ des Buches Isaias beschuldigt er der Interpolation und ruft ihnen gegenüber die „emendata et vera exemplaria“ des Septuagintatextes an (Comm. in Is a. a. O.). Zusammenfassend äußert er sich anderswo: „Praetermitto eos codices, quos a Luciano¹ et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio, quibus utique nec in toto veteri instrumento post Septuaginta interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt“ (Praef. in Evang.). Auf Grund dieser Äußerung, wie es scheint, erklärt die sog. Gelasianische Dekretale *De libris recip. et non recip.* schlechtweg: „Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha“².

¹ Gemeint ist der Bibelkritiker Lucian von Antiochien (§ 69).

² Bei v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, Leipzig 1912, 51.

Unterscheidende Merkmale der Hesychius-Texte hat Hieronymus nicht angegeben, und die Versuche, diese Texte zu identifizieren oder in den erhaltenen Bibelhandschriften nachzuweisen, haben noch nicht zu völlig gesicherten Resultaten geführt. Cornill glaubte in einer Gruppe von Minuskelhandschriften der Septuaginta, welche sich mit der Venediger Ausgabe der Septuaginta vom Jahre 1518 (der sog. Aldina) auffällig nahe berühren, den Hesychius-Text des Propheten Ezechiel wiederzufinden. Ceriani trat mit beachtenswerten Gründen für die überraschende These ein, daß in der vielgenannten Prophetenhandschrift der Vaticana, codex Marchalianus (Q), der Hesychius-Text sämtlicher Propheten, mit Ausnahme Ezechiels, vorliege. Euringer wollte eine Lesart im Texte des Hohenliedes (*Θδολαμίτις* 6, 12; 7, 1) als „hesychianische Lesart“ nachweisen¹.

Inzwischen hatte Bousset auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik interessante Beobachtungen und Entdeckungen gemacht. Westcott und Hort waren der Ansicht, der Hesychius-Text des Neuen Testamentes sei irgend ein Mischtext gewesen, welcher nur kurzen Bestand gehabt und in den vorhandenen Dokumenten keine erkennbaren Spuren zurückgelassen habe². Nach Bousset ist der Hesychius-Text des Neuen Testamentes sogar noch durch mehrere Uncialhandschriften vertreten. Ausgehend von Evangelienfragmenten, welche sicher aus Ägypten stammen (T), gelangte Bousset auf dem Wege der Vergleichung des Textes zu dem Schlusse, daß auch die Handschriften B s L (sowie die Minuskel 33) eine in Ägypten anerkannte oder gebrauchte Textrezension darstellen, welche keine andere sein könne als die Rezension des Hesychius. Die Haupt-eigentümlichkeit dieser Rezension bestehe in der Vorliebe für Kürzungen. Der treueste Zeuge derselben, „im großen und ganzen bis auf Minutien, bis auf die Orthographic“, sei die berühmte vaticanische Bibelhandschrift B³. v. Soden ist noch weiter gegangen und hat etwa 50 Abschriften des neutestamentlichen Hesychius-Textes nachweisen zu können geglaubt, von denen freilich etwa 40 nur mehr in sehr geringfügigen Resten vorliegen. Und den hervorstechendsten Charakterzug dieses Textes scheint auch v. Soden darin

¹ C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 66 ff. A. M. Ceriani, De codice Marchaliano seu Vaticano graeco 2125 Prophetarum phototypica arte repraesentato commentatio, Romae 1890 (Beigabe zu der Prachtedition des Codex von J. Cozza-Luzzi). S. Euringer, Une leçon probablement hésychienne: Revue Biblique 7, 1898, 183—192. Vgl. auch E. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, 114 ff.

² Westcott and Hort, The New Testament in the original Greek, Cambridge 1881, 2. ed. 1896, Introduction 182—183.

³ W. Bousset, Textkritische Studien zum Neuen Testament: Texte und Untersuchungen usw. 11, 4. Leipzig 1894, 74—110: „Die Rezension des Hesychius“.

zu erblicken, daß derselbe häufig „etwas omittiert, was ihm entbehrlich schien“¹.

Bousset und v. Soden sprachen vom Neuen Testamente. Nach Rahlfs enthält die Handschrift B auch in ihrem alttestamentlichen Teile die Rezension des Hesychius. Den Beweis liefere der Umstand, daß die Handschrift auf das genaueste mit dem von Athanasius in seinem Osterfestbriefe vom Jahre 367 aufgestellten Bibelkanon übereinstimme, nicht bloß dieselben und keine andern kanonischen Bücher und Vorlesebücher umfasse bzw. umfaßt habe, sondern auch dieselbe charakteristische Reihenfolge innehalte². Die Übereinstimmung besteht; die Handschrift zeigt ägyptischen Typus, und ägyptisch ist in diesem Falle wohl so viel als hesychianisch. Unnötig aber und auch unzulässig war es, wenn Rahlfs folgerte, die Handschrift sei direkt von dem genannten Festbriefe abhängig und deshalb jünger als das Jahr 367. Der Festbrief vom Jahre 367 hat nur Anschauungen und Satzungen zur Geltung gebracht, welche schon Jahrzehnte vorher in Alexandrien und Ägypten herrschend waren. Das Richtige trifft vielleicht die schon wiederholt und von hervorragender Seite geäußerte Vermutung, die Handschrift sei unter den Augen und nach den Anweisungen des hl. Athanasius von alexandrinischen Schreibern und nach alexandrinischen Vorlagen hergestellt worden, nicht nach 367 zu Alexandrien, sondern um 340 zu Rom, und zwar zum Gebrauch für Kaiser Konstans, welcher Athanasius um eine Bibelhandschrift ersucht hatte³.

§ 62. Hierakas.

Epiphanius hat seinem großen „Arzneikasten“ gegen die Häresien einen Abschnitt über die Hierakiten, die Anhänger des Hierakas, einverleibt (Epiph., Haer. 67), und nach seinem Vorgange haben auch spätere Häreseologen, Augustinus (De haeresibus 47) und der Verfasser des „Praedestinatus“ (1, 47), der Hierakiten gedacht. Laut Epiphanius war Hierakas etwa um 300 zu Leontopolis im Nildelta⁴ Vorsteher eines großen Vereines von Asketen oder Ehelosen beiderlei Geschlechts. Hierakas selbst habe durch asketischen Eifer vorangeleuchtet und in Speise und Trank sich auf das Notwendigste

¹ H. Ehrh v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, Berlin 1902–1910, 1471; vgl. 894–1492.

² A. Rahlfs, Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1899, 72–79.

³ Vgl. E. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament³, Göttingen 1909, 200; Th. Zahn, Athanasius und der Bibelkanon (Aus der „Festschrift der Universität Erlangen für Prinzregent Luitpold“), Leipzig 1901, 33.

⁴ Es ist das bekannte Leontopolis im Nomos von Heliopolis, woselbst im 2. Jahrhundert v. Chr. ein jüdischer Tempel erbaut wurde; s. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, 1909, 144 ff.

beschränkt. Zugleich sei er ein Mann von ausgebreitetster und vielseitigster Gelehrsamkeit gewesen, gleichbewandert in den griechischen wie in den ägyptischen Wissenschaften, insbesondere auch in der Medizin, „vielleicht auch in der Astronomie und Magie“, sowie in der Kalligraphie. Das Alte und das Neue Testament habe er auswendig gewußt und in ägyptischer (koptischer) sowohl wie in griechischer Sprache eine Reihe von biblischen Kommentaren geschrieben. Es werde versichert, daß er ein Alter von über neunzig Jahren erreicht habe.

Leider hat Epiphanius die Titel der Schriften des Hierakas nicht genauer angeführt. Ausdrücklich erwähnt er ein Werk über das Hexaemeron und viele neue Psalmen (*ψαλμοὺς πολλοὺς νεωτερισμούς*, Haer. 67, 3). Außerdem flieht er seinem Berichte einige Zitate aus Hierakas über die Ehe (ebd. 67, 1—2) und über den Heiligen Geist (ebd. 67, 3; vgl. 55, 5) ein. Aus der Angabe, Hierakas habe in weitläufiger Ausführung viel tolles Zeug über den Heiligen Geist vorgebracht (*πολλὰ φησάρων περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διεξήλθε περὶ τούτων πολλήν πραγματείαν*, ebd. 67, 3), darf vielleicht geschlossen werden, daß dem Berichterstatter eine besondere Schrift des Hierakas über den Heiligen Geist vorlag.

Damit sind auch schon einige der Punkte angedeutet, in welchen Epiphanius den Asketen der Häresie bezichtigt. Wenn man auch, meint er, zugestehen müsse, daß Hierakas über den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist im allgemeinen orthodox gelehrt habe und nicht nach der Weise des Origenes¹, so könne doch seine Behauptung, in Melchisedech sei der Heilige Geist erschienen, von der Makel der Häresie nicht freigesprochen werden. Die Ehe aber habe er durchaus verworfen und gerade in der Forderung der Ehelosigkeit (*ἀγνεία καὶ ἐγκράτεια*, Epiph., Haer. 67, 1) den charakteristischen Unterschied zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Gesetze erblickt. Des weiteren sei er, vermutlich durch Origenes betört, für eine „geistige Auferstehung“ (*πνευματικὴν ἀνάστασιν*) eingetreten, d. h. eine Auferstehung der Seele allein, unter direkter Ablehnung der Auferstehung des Leibes (ebd. 67, 1 2). Endlich habe er, ganz wie Origenes, von einem sinnlichen Paradiese nichts wissen wollen und überdies die vor Erlangung des Vernunftgebrauches gestorbenen Kinder, auch wenn sie getauft worden waren, von der Seligkeit ausgeschlossen, weil es ohne Vernunftgebrauch keinen Kampf und ohne Kampf auch keinen Lohn geben könne (ebd. 67, 2). Jedenfalls also hat Hierakas an Origenes angeknüpft und den Allegorismus und Spiritualismus des Meisters ins Extremste gesteigert.

¹ In dem von Epiphanius selbst mitgeteilten Briefe des Arius an Bischof Alexander von Alexandria (Haer. 69, 7) wird Hierakas als Verfechter einer eigentümlichen und verwerflichen Christologie bezeichnet.

Die Schriften des Hierakas sind gänzlich zu Grunde gegangen. Die einzige Quelle über ihn ist der etwas wirre und krause Bericht des hl. Epiphanius, dessen wesentlicher Inhalt aber ohne Zweifel auf persönlicher Erfahrung und eigener Lektüre beruht. Dank diesem Berichte bleibt Hierakas eine bemerkenswerte Erscheinung in der Geschichte des Mönchtums sowohl wie in der Geschichte der christlich-theologischen Literatur. Er ist, soviel man weiß, der erste christliche Theologe gewesen, welcher koptisch geschrieben hat.

Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Keze-
reien usw. 1, Leipzig 1762, 815—823. A. Neander, Allgemeine Gesch. der
christl. Religion und Kirche 2, Gotha 1864, 488—492. Harnack, Gesch.
der altchristl. Lit. 1, 467 f; 2, 2, 83 f.

§ 63. Der sog. Theonasbrief und der Brief des Presbyters Psenosiris.

Auch zweier Briefe mag hier noch gedacht werden, von welchen der eine lange Zeit hindurch irrtümlich einem alexandrinischen Bischofe zur Zeit Diokletians zugeschrieben wurde, der andere, erst vor kurzem an das Licht getreten, wirklich einem ägyptischen Presbyter zur Zeit Diokletians anzugehören scheint.

Im Jahre 1675 veröffentlichte d'Achery in seinem großen „Spicilegium veterum scriptorum“ ein längeres Schreiben, von welchem bis dahin auch nicht das mindeste verlautet war: „Epistola Theonae episcopi ad Lucianum cubiculariorum praepositum“. Dasselbe setzt sich die Aufgabe, den christlichen Beamten am kaiserlichen Hofe zu zeigen, wie sie ihr Verhalten einrichten müßten, um den noch heidnischen Kaiser in seiner dem Christentum freundlichen Gesinnung zu erhalten und zu bestärken. Zuerst wird der Adressat Lucianus, der Oberstkämmerer, sodann die verschiedenen ihm unterstehenden Hofbediensteten (qui privatas principis pecunias detinet, c. 4; qui vestes et imperialia detinet ornamenta, c. 5; cuius fidei credita sunt vasa, c. 6; cui libros servandos princeps mandaverit, c. 7; qui corpus principis curare habent, c. 8) mit entsprechenden Ratschlägen und Weisungen bedacht.

d'Achery hatte von dem Oratorianer Paschasius Quesnel (gest. 1719) eine Abschrift des Briefes erhalten, an deren Rand der Name „Aurelianus“ vermerkt war, offenbar ein Wink zur Identifizierung des in dem Briefe selbst nicht genannten Kaisers. Doch ging d'Achery auf diesen Wink nicht ein, suchte vielmehr seinerseits den fraglichen Kaiser in Konstantin dem Großen. In der Folge hat man gewöhnlich an Diokletian gedacht, welcher nachweislich wenigstens in den ersten Jahren seiner Regierung den Christen ein weitgehendes Wohlwollen entgegenbrachte und namentlich auch Christen mit den höchsten Hofchargen betraute (vgl. Eus., Hist. eccl. 8, 16; Lact., De mort. persece, 15).

Bischof Theonas, der Absender des Briefes, konnte unter dieser Voraussetzung mit Bischof Theonas von Alexandrien, 281/282—300, identifiziert werden, unter welchem der vorhin erwähnte Pierius, „Origenes der Jüngere“, als Katechet tätig war (§ 58). Der lateinische Text des Briefes mußte eine Übersetzung aus dem Griechischen sein, und der Brief selbst schon schien diese Annahme zu fordern, insofern gelegentlich bemerkt wird, Ptolemäus Philadelphus habe die heiligen Bücher in „unsere Sprache“ übersetzen lassen (in linguam nostram traduci curavit, c. 7).

Seit seiner Veröffentlichung ist der Brief unbeanstandet durch die Bibliothecae Patrum gegangen, und bis in unsere Tage hinein ist er als eine der wertvollsten Urkunden über die Stellung der Christen am Hofe Diokletians, vor Ausbruch der großen Verfolgung, unbefangen benutzt worden. Batiffol erhob 1886 Widerspruch: der Brief des Bischofs Theonas sei wahrscheinlich eine Fälschung des Oratorianers Hieronymus Vignier (gest. 1661)¹, jedenfalls aber nichts weiteres als „un exercice élégant d'un humaniste moderne“. Die Beweisführung war noch nicht auf allen Seiten durchschlagend, wurde aber 1903 durch Harnack nachdrücklich vertieft und erweitert, obwohl der Brief einen Verteidiger nicht mehr gefunden hatte.

Jetzt ist sein Schicksal besiegelt. Folgende Momente sind entscheidend. Der Oberkammerherr Lucianus ist sonst völlig unbekannt, und die Identität des Bischofs Theonas mit dem gleichnamigen Bischof von Alexandrien beruht lediglich auf Mutmaßung. Vor 1675 hat niemand etwas von dem Briefe gewußt. Ein Manuskript ist bis zur Stunde nicht aufgefunden worden. Anzeichen eines griechischen Originals sind in dem lateinischen Wortlaute nicht zu entdecken, wohl aber verschiedene Eigentümlichkeiten des Stiles der Humanisten. Sonstige Zeitspuren weisen in die Mitte des 17. Jahrhunderts, und zwar dorthin, wo die jansenistischen Kämpfe Köpfe und Herzen bewegten. Die Hofordnung, welche von dem Verfasser vorausgesetzt wird, ist nicht diejenige Diokletians, sondern diejenige Ludwigs XIV. von Frankreich (gest. 1715).

Die *epistola Theonae episcopi* ist zuerst gedruckt worden bei L. Acherius, *Veterum aliquot scriptorum Spicilegium* 12, Paris. 1675, 4^o, 545—550; vgl. *Proleg.* xx—xxii. Abdrücke finden sich in der zweiten Ausgabe des *Spicilegiums* von L. Fr. J. de la Barre 3, Paris 1723, 2^o, 297—299; bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 4, 69—70; vgl. *Proleg.* viii; bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 3, 437—449; bei Migne, *PP. Gr.* 10, 1567—1574. Dazu P. Batiffol, *L'épître de Théonas à Lucien*: *Bulletin critique* 7, Paris 1886, 155—160. J. Havet, *A propos des découvertes de J. Vignier*: *Bibliothèque de l'École des Chartes* 47, Paris 1886, 335—341; wieder abgedruckt in den *Oeuvres de J. Havet* (1853—1893)

¹ Jenes Vignier, welcher auch mehrere von d'Achery in gutem Glauben seinem *Spicilegium* einverleibte Dokumente zur Geschichte der alten fränkischen Kirche fabriziert hat; vgl. Bd 1², S. 57.

1, Paris 1896, 83—90. A. Harnack, Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 24, 3, Leipzig 1903, 93—117. Harnack hat den Brief auch noch einmal abdrucken lassen.

Der kurze Brief des Presbyters Psenosiris ist durch ein im Britischen Museum zu London liegendes, in der Großen Oase der Libyischen Wüste aufgefundenes und 1897 von Grenfell und Hunt publiziertes Papyrusblatt erhalten geblieben, und zwar nicht in Abschrift, sondern im Original oder Autograph, einer der ältesten Originalbriefe von Christenhand, welche bis jetzt bekannt geworden sind¹. Deißmann hat dem ehrwürdigen Blatte liebevolle und tiefeschürfende Untersuchungen gewidmet. Allerdings hat gerade er auch darauf hingewiesen, daß der Brief „streng genommen“ in eine Literaturgeschichte nicht hineingehöre², weil er ein „unliterarischer“ Brief sei, nicht für die Öffentlichkeit geschrieben und nicht in einer bestimmten Kunstform abgefaßt. Aber einem „Originaldokumente aus der diokletianischen Christenverfolgung“ gegenüber braucht nicht gerade der strengste Maßstab angewandt zu werden.

Deißmann übersetzt den Text wie folgt: „Psenosiris der Presbyter an Apollon den Presbyter, seinen geliebten Bruder im Herrn, Gruß! Vor allem grüße ich dich vielmals und alle bei dir befindlichen Brüder in Gott. Wissen lassen möchte ich dich, Bruder, daß die Totengräber hierher in das Innere die Politike gebracht haben, die in die Oase gesandt ist von der Regierung (ὅτι τῆς ἡγεμονίας). Und ich habe sie den Trefflichen und Gläubigen unter diesen Totengräbern (τοῖς καλοῖς καὶ πιστοῖς ἐκ τῶν τῶν νεκροτάξεων) in Oblut (εἰς τήρησιν) übergeben bis zur Ankunft ihres Sohnes Neilos. Und wenn er mit Gott gekommen ist, wird er dir von allem Zeugnis geben, was sie an ihr getan haben. Tue mir aber auch deinerseits kund, was du hier getan haben möchtest; ich tue es gern. Ich wünsche dir Wohlergehen im Herrn Gott.“

Den geschichtlichen Hintergrund des Textes kennzeichnet Deißmann in nachstehender Weise. Eine Christin namens Politike ist um ihres Glaubens willen durch den kaiserlichen Statthalter von Ägypten in die Große Oase verbannt worden. Mitglieder der Totengräbergilde haben die hilflose Frau, wahrscheinlich auf Betreiben des Presbyters Apollon, in die Gemeinde des Presbyters Psenosiris verbracht, und lert hat sie, durch die Vermittlung des Psenosiris, bei christlichen Totengräbern ein vorläufiges Obdach gefunden. Neilos, ihr Sohn, sollte ler Mutter nachreisen. Psenosiris erwartet ihn.

¹ Noch etwas älter scheint das Fragment eines christlichen Originalbriefes aus Rom nach dem Faijum zu sein. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten², Tübingen 909, 141 ff.

² Ebd. 25 A. 1.

Ohne Zweifel stammt der Brief aus Ägypten, und nach dem übereinstimmenden Urteile der Fachmänner weisen die Schriftzüge selbst sehr wahrscheinlich in die Zeit Diokletians. Christliche Herkunft ist verbürgt durch die Wendungen ἐν κ(υρῖ)ῳ, ἐν θ(ε)ῳ, ἐν κ(υρῖ)ῳ θ(ε)ῳ. Über Anlaß und Inhalt ist jedoch noch keine Einigung erzielt. Im Mittelpunkt des Streites stehen die Worte τῆν πολιτικῆν, in welchen Deißmann einen Eigennamen sieht. Grenfell und Hunt übersetzten vielmehr „die Dirne“, und nachweislich ist *πολιτικῆ* schon zur Zeit Diokletians im Sinne von *πόρνη* gebraucht worden. Man könnte endlich auch übersetzen „die Städterin“ (die Alexandrinerin). Doch dürfte Deißmanns Erklärung den Vorzug verdienen. Der Gedanke an eine tote Politike oder einen Leichentransport, den die Erwähnung der Totengräber nahegelegt hat, ist durch den weiteren Zusammenhang ausgeschlossen.

Das Blatt ward herausgegeben von Grenfell and Hunt, *Greek Papyri, Series 2, New Classical Fragments and other Greek and Latin Papyri*, Oxford 1897, 115 f. Näheres bei A. Deißmann, Ein Originaldokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung. Papyrus 713 des British Museum herausgegeben und erklärt, Tübingen 1902, 8°. Ders., Der Brief des Psenosiris: Die Studierstube 1, 1903, 532—540. Ders., Licht vom Osten²⁻³, Tübingen 1909, 149—151, vgl. 25 A. I. Siehe auch P. Franchi de' Cavalieri, Una lettera del tempo della persecuzione Diocleziana: *Nuovo Bullettino di archeol. crist.* 8, 1902, 15—25. A. Merk, Zum Psenosirisbrief: *Zeitschr. f. kath. Theol.* 29, 1905, 724—737, vgl. ebd. 35, 1911, 414—416. C. Wessely in der *Patrologia Orientalis* 4, Paris 1908, 125—135.

§ 64. Die sog. Apostolische Kirchenordnung.

Abschließen soll die Reihe der Alexandriner ein Autor unter falscher Maske, der Verfasser der sog. Apostolischen Kirchenordnung. Seine Persönlichkeit ist in unzugängliches Dunkel gehüllt; selbst über seine Zeit und seine Heimat sind nur Vermutungen gestattet. Seine kleine Schrift hingegen hat im fernen Altertum auf großen Gebieten der christlichen Kirche das Ansehen einer Rechtsquelle genossen und ist auch in jüngster Zeit noch oft genannt worden, namentlich deshalb, weil sie seit dem Jahre 1883 immer wieder in die vielverschlungenen Verhandlungen über die alte Zwölfapostellehre oder Didache hineingezogen wurde.

Bickell war es, welcher den griechischen Urtext 1843 zum ersten Male herausgab und die Schrift auf den Namen Apostolische Kirchenordnung taufte. In der einzigen Handschrift, welche den Urtext vollständig überliefert hat, wahrscheinlich aus dem 12. Jahrhundert, lautet der Titel: αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων. Es wird jedoch, wie schon Bickell erkannte, durch äußere und innere Gründe außer Zweifel gestellt, daß die Schrift ursprünglich nur *κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων*

oder ähnlich betitelt gewesen ist und die Worte *αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος* als ein jüngerer, von den Apostolischen Konstitutionen herübergemommener Zusatz zu betrachten sind. Mehrere erst nach Erscheinen der editio princeps entdeckte griechische Handschriften, aus dem 10. bis 14. Jahrhundert, enthalten einen Teil des Textes (c. 4—14 bzw. c. 4—13)¹ unter der Aufschrift: *ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, bzw. *ἐπιτομὴ ἕρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως*.

Die Schrift führt sich selbst als eine an „Söhne und Töchter“ gerichtete und auf einen besondern Befehl des Herrn ergangene Verordnung der zwölf Apostel ein². Abgesehen von dem Eingange (c. 1—3) und dem Schlusse (c. 30), zerfällt sie in zwei Teile, von welchen der erste (c. 4—14) Sittenvorschriften, der zweite (c. 15—29) kirchenrechtliche Normen umfaßt. Die Sittenvorschriften treten in dem Gewande einer Beschreibung der Wege des Lebens und des Todes auf oder vielmehr, da der Weg des Todes zwar zu Anfang erwähnt, aber nicht mehr näher geschildert wird, einer Beschreibung des Weges des Lebens. Die einzelnen Sätze aber werden einzelnen Aposteln in den Mund gelegt. „Johannes sprach: Es gibt zwei Wege, einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Wegen. Der Weg des Lebens nämlich ist dieser. Erstens: Du sollst Gott lieben, der dich erschaffen, aus deinem ganzen Herzen . . . (c. 4); Matthäus sprach: Alles das, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe, das sollst auch du keinem andern tun . . . (c. 5); Petrus sprach: Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht Unzucht treiben . . . (c. 6)³ usw.³ Zum zweiten Teile des Ganzen leitet Petrus mit den Worten über: „Brüder, was sonst noch zu mahnen ist, werden die Schriften lehren; wir aber wollen anordnen (*διατάξομεν*), was uns befohlen worden ist“ (c. 15). Folgen Bestimmungen über die Eigenschaften, welche den Bischof (c. 16), die Presbyter (c. 17—18), den Lektor (c. 19), die Diakonen

¹ Seit der Ausgabe de Lagardes vom Jahre 1856 pflegt der Text in 30 Kapitel abgeteilt zu werden.

² Sehr eigentümlich ist das Apostelverzeichnis des Titels: „Johannes und Matthäus und Petrus und Andreas und Philippus und Simon und Jakobus und Nathanael und Thomas und Kephas und Bartholomäus und Judas Jakobi.“ Es ist dies, wie es scheint, das einzige Apostelverzeichnis des Altertums, in welchem Johannes statt Petrus an der Spitze steht. Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883, 21 f.; Schermann, Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen, Leipzig 1907, 205 f. Im weiteren Verlaufe der Apostolischen Kirchenordnung wird übrigens Petrus häufiger redend und befehlend eingeführt als irgend ein anderer Apostel.

³ In ganz ähnlicher Weise hat man in späterer Zeit die einzelnen Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses den einzelnen Aposteln als Verfassern oder Urheber zugewiesen; s. Bd 1², S. 83.

(c. 20—22), die Witwen-Diakonissen (c. 21) zieren sollen. Außerdem wird noch von dem rechten Verhalten des Laien gehandelt (c. 23) und der Nachweis erbracht, daß die Frauen mit keinem andern kirchlichen Dienste betraut werden können als mit der Pflege hilfsbedürftiger Frauen (c. 24—29). Auch in diesem zweiten Teile werden die einzelnen Verfügungen von einzelnen Aposteln getroffen.

Der erste Teil der Schrift oder die Beschreibung des Weges des Lebens ist ihrem ganzen Umfange nach eine leichte Überarbeitung des entsprechenden Abschnittes der Didache (c. 1, 1 bis 4, 8). Der Text der Kirchenordnung unterscheidet sich von dem Texte der Didache fast nur durch verhältnismäßig geringfügige Auslassungen und Zusätze. Einige dieser Zusätze sind dem Barnabasbriefe entlehnt, welcher ja gleichfalls die zwei entgegengesetzten Lebenswege schildert.

Daß auch der zweite Teil der Schrift auf eine ältere Vorlage zurückzuführen sei, hat zuerst Krawutzky behauptet, ohne indessen Umfang und Inhalt dieser Vorlage genauer zu umgrenzen¹. Harnack glaubte in dem zweiten Teile zwei Quellenschriften aufzeigen zu können, kirchenrechtliche Aufsätze, von welchen der eine über die Verfassung des Klerus (κατάστασις τοῦ κλήρου) gehandelt habe und bruchstückweise in den Kapiteln 16—21 der Kirchenordnung vorliege, während der andere die Verfassung der Gemeinde (κατάστασις τῆς ἐκκλησίας) zum Gegenstand gehabt habe und teilweise in den Kapiteln 22—28 der Kirchenordnung erhalten sei. Beide Urkunden seien etwa in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückzusetzen und wenigstens die erste derselben dürfe sehr hohe Bedeutung für die Geschichte der Kirchenverfassung beanspruchen². Duchesne, Funk, Achelis sind den Hypothesen Harnacks entgegengetreten, und zwar, wie es scheint, mit durchschlagendem Erfolge. Die Hauptstütze für die Annahme einer doppelten Vorlage erblickt Harnack in dem Umstande, daß von den Diakonen zweimal, c. 20 und c. 22, die Rede ist: eine solche „Doublette“ lasse sich nur aus äußerlicher Zusammenstellung zweier verschiedenen Quellen erklären. Indessen ist c. 22 nicht eine bloße Wiederholung von c. 20, sondern eine Ergänzung und Erläuterung zu c. 20; nur zwei Sätze oder Vorschriften kamen auch schon c. 20 vor und werden c. 22 in anderer Fassung noch einmal eingeschärft. Daß aber c. 22 als weitere Ausführung desselben Gegenstandes sich nicht unmittelbar an c. 20 anschließt, darf nicht so sehr befremden, weil c. 21 den Witwen-Diakonissen gewidmet ist und insofern ein nicht unpassendes Bindeglied zwischen c. 20 und c. 22

¹ Krawutzky in der Theol. Quartalschrift 64, 1882, 359 ff.

² Harnack, Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung, Leipzig 1886. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 532 f; 2, 2, 486 f.

darstellt. Auch könnte c. 22 später eingeschoben sein. Dagegen ist es kaum glaubhaft, daß der Verfasser der Kirchenordnung Stücke kirchenrechtlicher Urkunden aus früherer Zeit fast unverändert beibehalten und recht ungeschickt aneinandergereiht habe. Im ersten Teile der Schrift hat er sich seiner Vorlage gegenüber nachweislich freiere Bewegung und wiederholte redaktionelle Eingriffe gestattet, und im zweiten Teile würde mit Rücksicht auf die fortgeschrittene Entwicklung der kirchlichen Ordines jedenfalls viel mehr Grund und Anlaß zur Umgestaltung etwaiger älterer Materialien vorgelegen haben. Nachweisen läßt sich für den zweiten Teil nur die Benutzung des Korintherbriefes des hl. Klemens von Rom.

In der überlieferten Gestalt ist die Schrift jedenfalls aus einer abgelegenen, kleinen und armen Dorfgemeinde hervorgegangen. Daß eine Gemeinde nicht einmal zwölf erwachsene Männer zählt, wird als ein Fall vorausgesetzt, der durchaus nicht ungewöhnlich ist (c. 16). Der Bischof, heißt es weiter, soll, wenn er dazu in der Lage ist, drei Presbyter bestellen (c. 17—18). Als Lektor reicht in der Regel einer aus (c. 19). Die Heimat des Verfassers in einem Winkel des Nillandes zu suchen, wird durch den Umstand empfohlen, daß die Schrift, wie wir noch hören werden, gerade in Ägypten, wiewohl freilich nicht bloß in Ägypten, festen Fuß gefaßt und die Autorität eines Rechtsbuches erlangt hat. Beachtenswert ist aber auch, daß das Apostelverzeichnis des Titels mit seiner Unterscheidung eines Petrus und eines Kephas sofort an einen ägyptischen Schriftsteller erinnert, Klemens von Alexandrien, welcher gleichfalls zwischen Petrus und Kephas unterschied, Kephas aber allerdings nicht zum Apostel, sondern zu einem der siebenzig Jünger machte¹. Das Datum der Abfassung haben Funk und Harnack schließlich übereinstimmend in die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts verlegt². Die Entwicklungsstufe der kirchlichen Hierarchie, an welche die Schrift anknüpft, scheint auf den ersten Blick einen früheren Ansatz zu befürworten, insofern außer Bischöfen, Priestern und Diakonen nur noch der Lektor erwähnt wird (c. 19). Doch mögen in der nächsten Umgebung des Verfassers altertümliche Zustände sich viel länger erhalten haben als anderswo. Die Verteilung der einzelnen Sätze und Bestimmungen an einzelne Apostel dürfte mit Recht als Anzeichen einer verhältnismäßig späten Zeit betrachtet werden, und in ihrer ganzen Form und Anlage ist diese Kirchenordnung den sehr wahrscheinlich zu Anfang des 5. Jahrhunderts entstandenen Apostolischen Konstitutionen näher verwandt als irgend einer kirchenrechtlichen Schrift älteren Datums. Über die Mitte des

¹ Siehe Ens, Hist. eccl. 1, 12, 2.

² Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 2, 249 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 485 f.

4. Jahrhunderts darf jedoch nicht herabgegangen werden, weil vor dem Ende des 4. Jahrhunderts schon eine lateinische Übersetzung der Kirchenordnung in Umlauf gekommen zu sein scheint.

Bis vor kurzem konnte die Existenz einer lateinischen Übersetzung nur aus immerhin fragwürdigen Indizien erschlossen werden. Hieronymus (De vir. ill. 1) gedenkt unter andern dem Apostelfürsten Petrus unterschobenen Schriften auch eines „*liber Iudicii*“, und Rufinus (Comm. in symb. apost. 38) hat in seiner Wiedergabe der Bestimmungen des hl. Athanasius (Ep. fest. 39) über den Schriftkanon an die Stelle der von Athanasius angeführten *Didache* (*Ἰδοαγή καλομένη τῶν ἀποστόλων*, sagte Athanasius) eine Schrift „*Duae viae vel Iudicium secundum Petrum*“ eingesetzt. Beide sprechen wahrscheinlich von der Apostolischen Kirchenordnung¹. Sie konnte „*Duae viae*“ genannt werden, weil sie in ihrem ersten Teile ganz ähnlich wie die *Didache* von den beiden Wegen handelt, und sie konnte auch „*Iudicium secundum Petrum*“ heißen, insofern sie den Apostelfürsten häufiger als die übrigen Apostel redend auftreten und ihn insbesondere auch das Schlußwort sprechen läßt (c. 30). Jedenfalls sollte die Folgerung, welche durch die Notizen bei Hieronymus und Rufinus nahegelegt wurde, durch die Entzifferung einer Palimpsesthandschrift der Kapitularbibliothek zu Verona zur historischen Gewißheit erhoben werden. Unter den durch diese Handschrift geretteten Überbleibseln einer lateinischen Sammlung altkirchlicher Rechtsbücher befindet sich auch ein beträchtliches Stück, etwa das letzte Drittel (c. 18—30), einer lateinischen Übersetzung der Apostolischen Kirchenordnung. Nach Hauler, welcher das Stück der Öffentlichkeit übergab², gehört die Übersetzung dem Ende oder der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts an.

Eine weit reichere Geschichte als in der griechischen und der lateinischen Kirche hat indessen die Apostolische Kirchenordnung in der monophysitischen Kirche Ägyptens durchlaufen. Die Christen der Nilländer, die Süd- und Nordägypter, die ägyptischen Araber und die Äthiopen haben die Schrift als eine Verordnung der Apostel anerkannt und mit Rechtsgültigkeit ausgestattet. Die Kirchenordnung bildet einen Bestandteil des großen, acht Bücher umfassenden, offiziellen Rechtscodex der ägyptischen Kirche, und sie liegt infolgedessen auch noch in koptischen, arabischen und äthiopischen Übersetzungen vor.

Eine ähnliche Rolle hat die Schrift aber auch in der monophysitischen Kirche Syriens gespielt. Jener ägyptische Rechtscodex ist erst nach dem Vorbilde eines syrischen „*Octateuchus Clementinus*“, einer

¹ Siehe Bd I², S. 99 f.

² *Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia Latina*, fasc. I, Lipsiae 1900, 92—101.

von den syrischen Monophysiten gebrauchten, ebenfalls in acht Bücher abgeteilten Rechtssammlung unter dem Namen des hl. Klemens von Rom, redigiert worden, und in diesem syrischen Oktateuche, welcher seinerseits ohne Zweifel dem griechischen Achtbuche der Apostolischen Konstitutionen nachgebildet ist, hatte die Apostolische Kirchenordnung gleichfalls eine Stelle gefunden¹. Es sind daher auch noch syrische Übersetzungen erhalten, und zwar in zahlreichen Abschriften.

Der griechische Text der Apostolischen Kirchenordnung ist vollständig, soviel bekannt, nur in *cod. Vindobonensis hist. gr. olim 45, nunc 7, saec. XII, ut videtur*, erhalten. Ein Auszug aus dem ersten Teile der Schrift (c. 4—14 bzw. c. 4—13) liegt griechisch in zwei Redaktionen vor, einer unter dem Titel *ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων* in *cod. Mosquensis bibl. S. Synodi 124, al. 125, saec. X*, und einer andern unter dem Titel *ἐπιτομὴ ἕξις τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως*; in drei jüngeren, auf ein und dieselbe Vorlage zurückgehenden Handschriften. Die letztere Redaktion edierte Th. Schermann, *Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege“*, München 1903 (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 2, 2). Vgl. E. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Straßburg 1910, 3.

Ausgaben des griechischen Textes lieferten J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts 1*, Gießen 1843, 107—132; A. P. de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece*, Lipsiae 1856, 74—79; J. B. Card. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 1*, Romae 1864, 75—88; A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem rec. fasc. 4*, Lipsiae 1866, 93—106; ed. 2, 1884, 110—121. (Bei Hilgenfeld erscheint die Schrift unter dem Titel „*Duae viae vel Iudicium Petri*“.) Durch die Entdeckung der Didache ward die Aufmerksamkeit der Forscher von neuem auf die Apostolische Kirchenordnung gelenkt. Die größeren Ausgaben der Didache brachten auch Abdrücke oder neue Ausgaben der Apostolischen Kirchenordnung. Es sind dies die früher schon, Bd 1², S. 100 f., näher gekennzeichneten Ausgaben der Didache von Ph. Bryennios, Konstantinopel 1883, von A. Harnack, Leipzig 1884 und 1893, von Ph. Schaff, New York 1885 1886 1889 (Schaff gibt jedoch nur c. 1—13 der Apostolischen Kirchenordnung), von F. X. Funk, Tübingen 1887, von J. Rendel Harris, Baltimore und London 1887.

Die ägyptischen Texte der Apostolischen Kirchenordnung sind wenigstens zum größten Teile zusammengestellt bei G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, London 1904, 8°. Hier findet sich ein koptisch-sahidischer Text in englischer Übersetzung und ein arabischer und ein äthiopischer Text im Original und in englischer Übersetzung. Der koptisch-sahidische Text, welcher im Original von P. de Lagarde, 1883 und 1896, sowie auch von U. Bouriant 1883 herausgegeben wurde, bildet die gemeinsame Grundlage der übrigen Texte. Aus ihm floß zunächst ein koptisch-bohairischer Text, den Horner nicht aufgenommen hat, den aber H. Tattam 1848 edierte und den P. Bötticher (= P. de Lagarde) nach

¹ Über den syrischen und den ägyptischen Oktateuch vgl. namentlich A. Baumstark, *Überlieferung und Bezeugung der διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, in der Römischen Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte 14, 1900, 1—45. Vgl. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Straßburg 1910, 6—9.

Tattams Ausgabe ins Griechische zurückzuübersetzen versuchte (bei Chr. C. J. Bunsen, *Analecta Ante-Nicaena*, Londini 1854, 2, 451—460). Aus dem Sahidischen ist auch der arabische Text hervorgegangen, welchen Horner zum ersten Male drucken ließ. Der äthiopische Text, welcher schon von J. Ludolf 1691 ans Licht gezogen worden war, ist nach dem Urteile J. Guidis eine Übersetzung aus dem Arabischen, aber nicht aus dem bei Horner gedruckten, sondern aus einem reicheren und längeren, anscheinend verloren gegangenen arabischen Texte. Vgl. etwa Fr. X. Funk, *Die Ägyptische Kirchenordnung*: Theol. Quartalschrift 88, 1906, 1—27. — Ein syrischer Text des ersten Teiles der Apostolischen Kirchenordnung (c. 3—14) ward nach einer Pariser Handschrift veröffentlicht von de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae syriace*, Lipsiae 1856, 19—23; vgl. de Lagarde, *Reliquiae iuris eccles. antiquissimae graece*, Lipsiae 1856, XXI. Die übrigen Abschnitte der Schrift wurden nach einer Handschrift des Museo Borgiano zu Rom syrisch und deutsch herausgegeben von A. Baumstark in dem *Συνοδικὴν ἀποστολικήν*. Mitteilungen, dem internationalen Kongreß für christliche Archäologie zu Rom gewidmet vom Kollegium des deutschen Campo Santo, Rom 1900, 15—31: „Die syrische Übersetzung der Apostolischen Kirchenordnung“. Einen ziemlich stark abweichenden syrischen Text der ganzen Schrift edierte und übersetzte Arendzen nach der sog. Malabarbibel der Cambridger Universitätsbibliothek und einer Mossuler Handschrift. J. P. Arendzen, *An entire Syriac text of the „Apostolic church order“*: The Journal of Theol. Studies 3, 1901—1902, 59—80. Einen weiteren syrischen Text signalisierte E. Nestle in der Theol. Literaturzeitung 1902, 1. Das Alter und die Herkunft dieser syrischen Texte und ihr Verhältnis zueinander bedarf erst noch der Untersuchung. Die Annahme Baumstarks (a. a. O. 30 f), der von ihm und de Lagarde ans Licht gezogene syrische Text sei im Laufe des 6. Jahrhunderts in Ägypten entstanden, wird sich schwerlich bestätigen. — Das in dem Veroneser Palimpsest noch erhaltene Bruchstück eines lateinischen Textes der Kirchenordnung (c. 18—30) findet sich, in Verbindung mit dem entsprechenden Teile des griechischen Urtextes (nach dem genannten cod. Vindobonensis), bei E. Hauler, *Didascaliae apostolorum fragmenta Ueronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*, fasc. 1, Lipsiae 1900, 92—101.

A. Krawutzky, *Über das altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus“*: Theol. Quartalschrift 64, 1882, 359 bis 445. Vgl. Krawutzky, *Über die Zwölfapostellehre usw.*: ebd. 66, 1884, 547—606. A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel (Texte und Untersuchungen usw. 2, Heft 1—2)*. Leipzig 1884 1893, 193—241: „Die *Δωδεκά* und die sog. Apostol. Kirchenordnung“. Ders., *Die Quellen der sog. Apostol. Kirchenordnung, nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der andern niedern Weihen (Texte und Untersuchungen usw. 2, Heft 5)*, Leipzig 1886. Ders., *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 451—466; 2, 2, 484—488. Die Abhandlung Harnacks über „die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung“ ward eingehend gewürdigt von L. Duchesne im *Bulletin critique* 7, 1886, 361—370. Fr. X. Funk, *Zur Apostellehre und Apostolischen Kirchenordnung*: Theol. Quartalschrift 69, 1887, 276—306 355—374. Ders., *Kirchengeschichtl. Abhandlungen u. Untersuchungen* 2, Paderborn 1899, 236—251: „Die Apostolische Kirchenordnung“. Ders., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, 2, Proleg. XLII—XLIV. H. Achelis, *Apostolische Kirchenordnung*, in der *Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche* 3 1, 1896, 739—734.

Zweites Kapitel.

Die Syro-Palästinenser.

§ 65. Julius Afrikanus.

- (1. Lebensverhältnisse. 2. Die Chronographie. 3. Die Stickerereien. 4. Briefe.
5. Unsicheres und Unechtes.)

1. Lebensverhältnisse. — An der Spitze der Syro-Palästinenser steht ein Kirchenschriftsteller eigener Art, Sextus Julius Afrikanus, ein vornehmer, in den höchsten Kreisen verkehrender Laie, welcher seine christliche Überzeugung mit dem krassesten Aberglauben zu vereinigen weiß und für Militärwesen, Tierarzneikunde und noch andere Dinge kein geringeres Interesse bekundet als für Probleme der historischen und der biblischen Theologie. Ob er einer christlichen Familie entsprossen oder später erst in die neue Religion eingeführt worden ist, steht dahin. Seine Heimat aber muß wohl das lateinische Afrika gewesen sein, weil er bei Suidas „libyscher Philosoph“ (*εὐλόσοφος Λίβυς*) genannt wird¹. Als Offizier, wie es scheint, nahm er im Jahre 195 an der Expedition des Kaisers Septimius Severus gegen die Osrhoëner teil und knüpfte bei dieser Gelegenheit Beziehungen zu dem edessenischen Fürstenhause an. Er ward ein vertrauter Freund des Königs Abgar IX. von Edessa (179 bis um 216) und begleitete dessen Sohn und späteren Mitregenten Abgar X. Severus auf seinen Jagden². Auch dem römischen Kaiserhause hat er nahegestanden. Seine noch zu erwähnenden „Stickerereien“ waren laut Syncellus³ dem Kaiser Alexander Severus (222—235) gewidmet.

Der Ruf, welchen Heraklas als Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule genoß, veranlaßte Afrikanus, wie er selbst in seiner Chronographie bezeugt⁴, zu einer Reise nach Alexandrien, vermutlich in den Jahren 211—215, als Heraklas noch nicht selbständig die Katechetenschule leitete, sondern als zweiter Lehrer für die Anfänger neben Origenes wirkte. Daß das zweite und nicht vielmehr das erste Gestirn Afrikanus nach Alexandrien zog, würde billig überraschen müssen, wenn es nicht etwa daraus zu erklären ist, daß Origenes um jene Zeit vielfach außerhalb Alexandriens auf Reisen weilte. Übrigens ist Afrikanus, wie aus seiner Korrespondenz erhellt, auch mit Origenes bekannt und befreundet gewesen.

¹ Suidas, Lex. s. v. Afric., ed. Bernhardy 1, 1, 904.

² Siehe seine eigenen Mitteilungen in seinen „Stickerereien“ (in dem Kapitel über das Geschloß, *περὶ ἑξήλων*) bei M. Thevenot, *Veterum mathematicorum opera*, Paris, 1693, 300 f. Vgl. die Notiz aus seiner Chronographie über den jüngeren Abgar bei Georg. Syncellus, *Chronograph.*, ed. Dindorf 1, 676.

³ Chronogr. a. a. O.

⁴ Bei Eus., *Hist. eccl.* 6, 31, 2.

In den Tagen des Kaisers Alexander Severus lebte Afrikanus zu Emmaus-Nikopolis, heute Amwäs, in der Philisterebene, sechs Stunden von Jerusalem. Er stand an der Spitze einer Gesandtschaft, welche von Emmaus-Nikopolis an Alexander Severus¹ abging, um die Umgestaltung des alten Lagerplatzes zu einem Municipium zu betreiben. Er hat sich also jedenfalls des besondern Vertrauens seiner Mitbürger erfreut, während es nicht mehr möglich ist, zu ermitteln, welche Stellung er zu Nikopolis eingenommen hat. Wenn späte syrische Zeugen, Dionysius Bar Salibi (gest. um 1200) und Ebedjesu (gest. 1318), Afrikanus zum Bischof von Emmaus machen², so ist diese Angabe mit Sicherheit als unglaubwürdig abzulehnen und vielleicht auf ein Mißverständnis der Worte zurückzuführen, in welchen Eusebius (Chron. ad a. Abr. 2237) von jener Gesandtschaft an Alexander Severus redet: *προϊσταμένον Ἰουλίου Ἀφρικανοῦ*. „unter Führung des Julius Afrikanus“. Daß Afrikanus wenigstens Presbyter gewesen sei, ist mitunter aus der Anrede in dem noch erhaltenen Briefe des Origenes an Afrikanus, *ἀγαπητὸς ἀδελφός* (c. 1), geschlossen worden. Doch ist auch dieser Schluß durchaus nicht stichhaltig. In der angeführten Weise konnte der Presbyter Origenes sehr wohl auch zu einem wohlgesinnten und älteren und überdies persönlich befreundeten Laien sprechen³. Da aber der Brief erst um 240 geschrieben ist (§ 51, 12, b), so ergibt sich, daß Afrikanus ein hohes Alter erreicht hat.

H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie, Leipzig 1880—1898, Tl 1, 1—11. Vgl. die Artikel über Afrikanus von G. Salmon im Dictionary of Christian Biography 1, 1877, 53—57; von H. Kihn in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 6, 1889, 2005—2009; Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 89—91.

2. Die Chronographie. — Das bedeutendste und zugleich, soviel bekannt, das früheste Werk des Afrikanus war eine große Weltchronik. Eusebius nennt dieselbe *χρόνογραφία* (Hist. eccl. 6, 31, 1; Demonstr. evang. 8, 2, 46) und gibt damit ohne Zweifel die ursprüngliche Aufschrift des Werkes wieder. Bei Späteren finden sich die Bezeichnungen τῶν χρόνων ἐπιτομή (Bas. M., De Spir. S. c. 29, 73), *ἱστορικά* oder *ἱστορία* (Synce., Chronogr. 1, 236 372 676), *ἱστορικὸν* (Phot., Bibl. cod. 34) usw. Hieronymus spricht von „volumina de temporibus“ (De vir. ill. 63) oder „temporum historiae“ (Ep. 70, ad Magnum, 4). Übereinstimmend bezeugen die alten Gewährsmänner, daß das Werk fünf Bücher gezählt habe (so zuerst Eus., Hist. eccl.

¹ So Syncellus, Chronogr., ed. Dindorf 1, 676. Vgl. über diese Gesandtschaft Gelzer, Sextus Julius Afrikanus 1, 1880, 5—7.

² Dionysius Bar Salibi bei Assemani, Bibl. Orient. 2, 1721, 158a; Ebedjesu ebd. 3, 1, 1725, 14.

³ Vgl. die Anrede *χρῆμῆ μου καὶ υἱέ* in dem Briefe des Afrikanus an Origenes.

a. a. O.). Keines dieser fünf Bücher ist vollständig erhalten geblieben, von allen aber liegen bald mehr bald weniger umfassende Bruchstücke vor, welche immerhin eine ausreichende Vorstellung von der Anlage und Einrichtung des Ganzen ermöglichen.

Afrikanus wollte die jüdische und die christliche Geschichte mit den Geschichtsüberlieferungen der heidnischen Völker in Zusammenhang bringen und in Einklang setzen. Sein Plan greift weit hinaus über die gelegentlichen chronographischen Ausführungen der Apologeten. „Nicht als *πρόρρητον*, um Moses' und der jüdischen Weisheit Alter zu beweisen, wird die Geschichte summarisch abgehandelt, sondern ihre Darstellung und die genaue Fixierung aller chronologischen Einzelposten wird Selbstzweck.“¹ Dagegen teilt Afrikanus die spezifisch-christlichen Voraussetzungen der Apologeten. In den biblischen Daten erblickt er das sichere Kriterium, an welchem die Geschichtlichkeit der profanen Quellenangaben zu messen ist. Die ganze Weltgeschichte soll sechs Jahrtausende umspannen. Die drei ersten reichen bis zum Tode Phalegs, „unter welchem die Erde verteilt ward“ (Gn 10, 25), die drei folgenden bis zur Vollendung aller Dinge. In der Mitte des letzten Jahrtausends, im Jahre 5500 der Welt, ist die Menschwerdung des Gottessohnes erfolgt². Auf die fünf Bücher scheint der Stoff in nachstehender Weise verteilt gewesen zu sein: Buch 1 von der Welterschöpfung bis zur Erdeverteilung (Jahr 1—2661), Buch 2 von der Erdeverteilung bis auf Moses (Jahr 2662 bis 3707), Buch 3 von Moses bis Olympiade 1, 1 (Jahr 3708—4727), Buch 4 von Olympiade 1, 1 bis zum Sturz des Perserreiches (Jahr 4728—5172), Buch 5 von Alexander d. Gr. bis zum dritten Jahre des Kaisers Elagabal (Jahr 5173—5723)³. In den zwei ersten Büchern wurden lediglich die Anfänge der biblischen Geschichte behandelt. Vom dritten Buche an ward ein synchronistisches Verfahren beobachtet und die jüdische bzw. christliche Überlieferung mit der profanen Geschichte in Parallele gestellt. Den Schlußpunkt bildete, wie gesagt, das dritte Jahr Elagabals (218—222), woraus gefolgert werden darf, daß das Werk im Jahre 221 vollendet worden ist. Als Quellen dienten außer der Heiligen Schrift eine Reihe chronographischer Handbücher jüdischer und heidnischer Herkunft. Mit reichem Wissen verband der Verfasser ein selbständiges Urteil und eine unverächtliche Darstellungsgabe.

An eifrigen Bewunderern und fleißigen Benutzern hat es dieser ersten christlichen Weltchronik nicht gefehlt. Dem Vater der Kirchen-

¹ Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I. 23.

² Von dieser in den ersten Jahrhunderten weitverbreiteten Annahme ist früher schon einmal, anlässlich der pseudojustinischen *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, die Rede gewesen; s. Bd 1², S. 241 f.

³ Siehe Gelzer a. a. O. 1, 29.

geschichte hat dieselbe wesentliche Dienste geleistet¹, und in modifizierter und oft auch entstellter Fassung hat sie die ganze byzantinische Geschichtschreibung beherrscht. Aus dem Abendlande, wo sie auch Eingang gefunden hatte, ist sie verhältnismäßig früh durch des hl. Hieronymus Bearbeitung der Chronik des Eusebius verdrängt worden.

Fragmente der Chronographie bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 2, 1766, 363—376; vgl. Proleg. XL—XLI; bei Migne, *PP. Gr.* 10, 63—94; bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 2, 238—309; vgl. 357—509. Vgl. Sexti Iulii Africani *Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή* adiectis ceteris quae ex Olympionicarum fastis supersunt. *Rec. J. Rutgers*, *Lugd. Bat.* 1862, 8°. Auch Rouths Sammlung der Fragmente weist noch manche Lücken auf. Die von Pitra, *Analecta Sacra* 2, 292 veröffentlichten fünf Zeilen über das Gebet des Manasses würden, wenn die Quellenangabe *ἱστορίαι περὶ Ἀφρικανῶ* zuverlässig sein sollte, wohl auch den Überbleibseln der Chronographie beigezählt werden müssen. Nach A. Berendts, Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 26, 3), Leipzig 1904, 75 ff, würde in Cod. 34 des Meteora-Verklärungsklosters ein noch unediertes umfangreiches Stück des fünften Buches der Chronographie erhalten sein.

Das Hauptwerk über die Chronographie ist H. Gelzer, *Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie*, 2 Bde, Leipzig 1880—1898, 8°. Der erste Teil (1880) handelt über das Werk des Afrikanus, der zweite Teil über die Nachfolger des Afrikanus, und zwar die erste Abteilung (1885) über Griechen, Lateiner und Orientalen, die zweite Abteilung (1898) über Syrer und Armenier. Vgl. Gelzer, *Zu Afrikanus: Jahrbücher f. protest. Theol.* 7, 1881, 376—378. Gelzer, *Zu Afrikanus und Johannes Malalas: Byzant. Zeitschr.* 3, 1894, 394—395. C. Trieber, *Die Chronologie des Julius Afrikanus: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.*, 1880, 49—76. Trieber, *Kritische Beiträge zu Afrikanus: Historische und philologische Ansätze*, E. Curtius zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, Berlin 1884, 67—77. Über die Chronik des Justus von Tiberias als Quelle des Afrikanus s. E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 1³⁻¹, 1901, 61 f 286 354. Über die Benutzung des Eratosthenes und Kastor durch Afrikanus s. E. Schwartz, *Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor mit Exkursen über die Interpolationen bei Afrikanus und Eusebios: Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen* 40, *Abhandl.* 2, 1894.

3. Die Stickereien. — Ein zweites Werk des Afrikanus war laut Eusebius (*Hist. eccl.* 6, 31, 1) *ἡσσοί*. „Stickereien“, betitelt, ein Name, welcher die Mannigfaltigkeit und Verschiedenfarbigkeit des Inhaltes hervorheben will und mit der Aufschrift *Στρωματεῖς*, „Teppeiche“, sich nahe berührt. Übrigens wird das Werk in den sog. *Geoponica*, einer Sammlung von Exzerpten über den Landbau aus dem

¹ Vgl. im einzelnen Gelzer, *Sextus Julius Afrikanus* 2, 1, 23 ff. Nach Harnack (*Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 1, 123 ff) hätte Eusebius auch die Listen der Bischöfe von Rom und von Alexandrien bis zur Regierungszeit Elagabals der Chronographie des Afrikanus entnommen.

6. oder 7. Jahrhundert, *Παράδοξα*. „Merkwürdigkeiten“, geheiß¹, so daß vielleicht anzunehmen ist, dasselbe habe von Haus aus schon einen Doppeltitel geführt: *Κεστοὶ ἢ Παράδοξα*. Auch der Umfang des Werkes bzw. die Zahl der Bücher wird verschieden angegeben. Nach Syncellus (Chronogr. 1, 676) hat das Werk aus neun, nach Photius (Bibl. cod. 34) aus vierzehn, nach Suidas (Lex. s. v. Afric.) aus vierundzwanzig Büchern bestanden. Durch neuentdeckte Überbleibsel des Werkes, aus dem dreizehnten und aus dem achtzehnten Buche, ist indessen dargetan worden, daß Suidas am meisten Glauben verdient².

Die erhaltenen Fragmente zeigen, daß es sich um eine große Realenzyklopädie gehandelt hat, welche sich über Naturwissenschaften, Medizin, Magie, Landwirtschaft, See- und Kriegswesen erstreckte und den sog. *θαυμάσια* oder Kuriositäten besondere Aufmerksamkeit schenkte. Sammelwerke aus späterer Zeit gewähren reiche Ausbeute an Fragmenten. Die schon genannte landwirtschaftliche Sammlung *Geoponica* enthält viele Abschnitte, welche das Lemma „von Afrikanus“ (*Ἀφρικανῶν*) tragen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß andere Abschnitte, bei denen ein derartiger Vermerk fehlt, gleichwohl derselben Quelle entstammen. Ein sehr umfangreiches Exzerpt, anscheinend aus dem sechsten und siebenten Buche, über Fragen des Militärwesens, aber auch über die Pflege der Tiere und den Landbau, ist der Sammlung griechischer Taktiker einverleibt worden³; die genauere Abgrenzung des Eigentums des Afrikanus ist allerdings auch in diesem Falle wieder mit Schwierigkeiten verknüpft. Unabhängig von der Entscheidung dieser Frage aber und durchaus gesichert ist die befremdende Wahrnehmung, daß die Stickerserien in der einen wie in der andern Fragmentengruppe vielfach einem recht rohen Aberglauben das Wort reden. Und ebenso unbestreitbar ist die Tatsache, daß ein weiteres Fragment der Stickerserien⁴ gar aphrodisische Geheimmittel anbietet und von Obszönitäten wimmelt.

Die auf solche anstößige Stellen gegründete Vermutung, die Stickerserien seien heidnischen Ursprungs, d. h. entweder von einem sonst nicht bekannten Heiden Afrikanus oder von dem Christen Afrikanus vor seinem Übertritte zum Christentum verfaßt, ist indessen

¹ *Geoponica* lib. 1 praef., ed. Beckh 3.

² Daß die Angabe des Syncellus nicht zutrifft, beweist ein Fragment „aus der dreizehnten Stickerserie“ (*ἐκ τῶν Ἀφρικανῶν κεστοῶν ὅπου ἔστι κεστοὶ ἢ κεφάλαιον κβ'*) bei Müller in den Jahrbüchern für prot. Theol. 7, 1881, 759 f. Daß aber auch Photius im Unrecht ist, beweist ein Fragment bei Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* 3, London 1903, Nr 412, mit der Unterschrift: *Ἰουλίῳν Ἀφρικανῶν κεστοῦς κγ'*.

³ Herausgegeben von Thevenot, *Veterum mathematicorum opera*, Paris, 1693, 275—316.

⁴ Herausgegeben von Lambecius, *Comment. de Aug. Bibl. Caes. Vindob.* 7², Vindob. 1781, 476—478.

jetzt mit Recht allgemein aufgegeben. Die einstimmige Überlieferung des Altertums läßt an der Identität des Verfassers der Chronographie und des Verfassers der Stickerien keinen Zweifel übrig¹. Auch dürfen die Stickerien nicht einer etwaigen vorehristlichen Lebensperiode des Chronographen zugewiesen werden, einmal deshalb, weil sie sich selbst unzweideutig als das Werk eines christlichen Autors bekunden², und sodann auch deshalb, weil sie, wie schon bemerkt (Abs. I), laut Syncellus Kaiser Alexander Severus (222—235) gewidmet waren, also sehr wahrscheinlich später geschrieben wurden als die 221 vollendete Chronographie, welche letztere doch schon ein spezifisch-christliches Gepräge zeigt und sogar starkes apologetisches Interesse verrät. Der eigenartige Inhalt wird nur aus den Zeitverhältnissen erklärt werden können. Es steht fest, daß gegen Anfang des 3. Jahrhunderts gerade die höheren Schichten der römischen Gesellschaft einem kaum noch verständlichen Religionssynkretismus huldigten und in tiefstem Aberglauben verstrickt waren. Die Zeitströmung mochte zu mächtig sein, als daß es manchem Christen hätte gelingen können, sich ihrem Einflusse gänzlich zu entziehen.

Die Fragmente der Stickerien sind bei Gallandi, Routh und Migne übergangen worden. Eine Sammlung derselben liegt überhaupt noch nicht vor. Kurze Verzeichnisse finden sich bei Gelzer, Sextus Julius Afrikanus 1, 12—17; bei Harnack bzw. Preuschen, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 508 bis 511. Das in die Sammlung der Taktiker übergegangene, vermutlich dem sechsten und siebenten Buche der Stickerien entnommene und hauptsächlich Fragen des Kriegswesens erörternde Exzerpt ist unter dem Titel Ἰωάννης Ἀρκαίου Κεττοῦ herausgegeben worden von M. Thevenot, Veterum mathematicorum opera, Paris. 1693, 2^o, 275—316. Zu dem sehr verwahrlosten Text vgl. die Noten von J. Boivin bei Thevenot 339—360. Ein Stück des Exzerptes, Thevenot 295—296, wurde von neuem herausgegeben und ins Französische übersetzt von A. J. H. Vincent, Extraits des manuscrits relatifs à la géométrie pratique des Grecs, Paris 1858, 4^o, 251—259. Über den Umfang des Eigentums des Afrikanus vgl. Preuschen a. a. O. 508 f. — Die Geoponica, eine der wichtigsten Fundgruben von Fragmenten der Stickerien, sind zuletzt herausgegeben worden durch H. Bechh: Geoponica sive Cassiani Bassi Scholastici de re rustica eologiae, rec. H. B., Leipzig 1895, 8^o. Sonstige Literatur zu den Geoponica bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.² 262 f. Über die den Stickerien entlehnten Stücke s. W. Gemoll, Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica (Berliner Studien f. klassische Philologie u. Archäologie 1, 1883—1884, 1—280) 78—92 (die κεττοῖς des Afrikanus als Quelle der Geoponica). — Auch in dem von S. Grynäus, Basel 1537, herausgegebenen Handbuche der Tierarzneikunde, Τῶν ἰππατρικῶν βιβλία δύο, Veterinariae medicinae libri duo, sind die

¹ Siehe Gelzer, Sextus Julius Afrikanus 1, 1 ff.

² In einem den Stickerien entlehnten Kapitel der Geoponica, 7. 14, ed. Bechh 200, wird als Mittel, den Wein vor dem Sauerwerden zu schützen, das Rezept empfohlen, man solle die göttlichen Worte (τὰ θεῖα ῥήματα): „Kostet und sehet, wie trefflich der Herr ist“ (Ps 33, 9 LXX) auf die Fässer schreiben oder auch auf einen in den Wein zu legenden Apfel ritzen.

Stickereien benutzt worden. Der Umfang der Benutzung bedarf indessen gleichfalls noch näherer Feststellung. Siehe Gelzer a. a. O. I, 15; vgl. die Literaturangaben zu den Hippiatrica bei Krumbacher a. a. O. 264. — Das von Michael Psellus, im 11. Jahrhundert, aufbewahrte, recht unsaubere Exzerpt über aphrodisische Geheimmittel und anderes wurde herausgegeben von P. Lambecius, Commentariorum de Aug. Bibliotheca Caesarea Vindobonensi 7², Vindob. 1781. 476—478; abgedruckt bei Thevenot, Vet. mathematic. opp., Paris. 1693, xiv. — Ein größeres Bruchstück über Gewichte, περί σταθμῶν, ward nach den codd. Parisiensis 2731 2720 2830 griechisch zuerst herausgegeben von P. de Lagarde, Symmicta, Göttingen 1887. 165—176. — Ein kleines Fragment über Purgiermittel, Kapitel 22 der Stickerei 13, ward nach cod. Laur. LXXIV, 23 saec. XIV und cod. Barocc. 224 saec. XV von neuem herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von K. K. Müller, Zu Julius Afrikanus: Jahrbücher f. protest. Theol. 7, 1881. 759—760. — Der Schluß der Stickerei 18, über eine angebliche Urform des Anfanges von Odyssee XI, fand sich auf einem Papyrusblatt bei Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri 3, London 1903, Nr 412.

Textkritisches bei J. Klein, Zu den Κεττοί des Julius Afrikanus: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 25, 1870, 417—418; bei Fr. Rühl, Zu den Κεττοί des Julius Afrikanus: Neue Jahrbücher f. Philol. u. Pädagogik 151, 1895, 560; 155, 1897, 288.

4. Briefe. — Außer der Chronographie und den Stickereien kennt Eusebius noch zwei Briefe des Afrikanus, einen Brief an Origenes, in welchem die Echtheit und Kanonizität der Geschichte der Susanna, im griechischen Texte des Buches Daniel, bestritten wurde (Eus., Hist. eccl. 6, 31, 1), und einen Brief an einen gewissen Aristides, in welchem Afrikanus den anscheinenden Widerspruch zwischen den Genealogien des Herrn bei Matthäus und bei Lukas aufklärte (ebd. 6, 31, 3). Der erste Brief ist handschriftlich in Verbindung mit dem Antwortschreiben des Origenes überliefert und an früherer Stelle, gelegentlich der Korrespondenz des Origenes, bereits besprochen worden (§ 51, 12, b). Von dem Briefe an Aristides hingegen liegen leider nur Fragmente vor, teils bei Eusebius (Hist. eccl. 1, 7; Epit. ex Quaest. et solut. circa evang. ad Steph.), teils in Katenen zu den Evangelien. Aber auch die Fragmente haben Berühmtheit erlangt. Afrikanus setzt mit Recht voraus, daß Lk 3, 23 ff sowohl wie Mt 1, 1 ff die Ahnen Josephs aufgezählt werden. Wenn nun der Vater Josephs Mt 1, 16 Jakob, Lk 3, 23 dagegen Heli heiße und auch die weitere Ahnenreihe eine andere sei, so lasse sich diese Differenz an der Hand von Überlieferungen, welche auf Verwandte des Herrn (ὁδισπύσσουσι) zurückgehen, in folgender Weise lösen: Jakob ist der natürliche, Heli der gesetzliche Vater Josephs gewesen. Jakob und Heli waren Halbbrüder, und zwar von mütterlicher Seite (ὁμομήζωσι). Heli starb kinderlos, und nach dem Gesetze der Leviratshe (Dt 25, 5 ff) „erweckte“ Jakob dem verstorbenen Bruder „Samen“ in Joseph: Joseph war also von Natur (κατὰ φύσιν) Sohn Jakobs, nach dem Gesetze (κατὰ νόμον) Sohn Helis. In der Tat dürfte diese Lösung

vor allen andern im Laufe der Jahrhunderte vorgeschlagenen Ausgleichsversuchen den Vorzug verdienen. Beide Briefe sind berechtete Denkmäler einer scharfsinnigen und gründlichen, über das gewöhnliche Niveau zeitgenössischer Versuche sich hoch erhebenden Kritik. Eine chronologische Fixierung des Briefes an Aristides gestatten die Fragmente nicht.

Der Brief an Origenes und die Bruchstücke des Briefes an Aristides bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 2, 339—341 358—362; bei Routh, *Reliquiae Sacrae* 2, 225—237; vgl. 312—356. Migne gibt die Bruchstücke des Briefes an Aristides *PP. Gr.* 10, 51—64, den Brief an Origenes ebd. 11, 41—48. Einen Versuch, den Wertlaut des Briefes an Aristides zu rekonstruieren, unternahm Fr. Spitta, *Der Brief des Julius Afrikanus an Aristides kritisch untersucht und hergestellt*, Halle 1877, 8°. Eine neue Ausgabe beider Briefe lieferte W. Reichardt, *Die Briefe des Sextus Julius Afrikanus an Aristides und Origenes herausgegeben: Texte und Untersuchungen* usf. 34, 3, Leipzig 1909. Den Herstellungsversuch Spittas hat Reichardt mit Recht abgelehnt und insbesondere die eigenmächtigen Zutaten zu den handschriftlichen Fragmenten wieder ausgeschieden. Er begnügt sich seinerseits mit einer gewissenhaften Wiedergabe der Überlieferung des Briefes an Aristides (S. 53 ff) und glaubt, daß der eigentliche Kern des Briefes in den überlieferten Bruchstücken noch ziemlich unverkürzt vorliege (S. 3). Vgl. P. Vogt, *Der Stammbaum Christi* (*Biblische Studien* 12, 3), Freiburg i. Br. 1907, 1—34: „Der Brief des Julius Afrikanus über den Stammbaum Christi“.

5. Unsicheres und Unechtes. — In späterer Zeit tauchen noch andere Schriften unter dem Namen des Afrikanus auf, Schriften, deren Echtheit indessen schon durch das Schweigen Eusebs von vornherein in Frage gestellt wird.

Dionysius Bar Salibi zitiert Kommentare des Afrikanus zu den Evangelien, und Ebedjesu legt Afrikanus Kommentare zum Neuen Testamente bei¹. Vermutlich stützen sich diese Angaben lediglich auf Katenen zu den Evangelien, in welchen Exzerpte aus dem Briefe an Aristides oder auch aus der Chronographie eine Stelle gefunden hatten. Auch das kleine syrische Fragment mit der Aufschrift „Caput de apparitione Moysis et Eliae Domino nostro in monte, ex Africani scoliis in evangelium Matthaei“² erscheint nicht geeignet, den Beweis zu liefern, daß Afrikanus über das Matthäusevangelium geschrieben habe.

Die läppische Erzählung über wunderbare Begebenheiten in Persien zur Zeit der Geburt Christi (*ἀθήγγαις περὶ τῶν ἐν Περσίδι γενομένων διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Ἀριστοῦ*, bei Migne, *PP. Gr.* 10, 97—108) ist unserem Chronographen nur infolge einer Namensverwechslung, Afrikanus statt Aphroditianus, zugeeignet worden³.

¹ Dionysius Bar Salibi bei Assemani, *Bibl. Or.* 2, 158 a; Ebedjesu ebd. 3, 1, 14.

² Bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 71 (syrisch) und 337 (lateinisch): lateinisch auch schon *Analecta sacra* 2, 292.

³ Siehe Gelzer in den *Jahrbüchern für prot. Theol.* 7, 1881, 377.

Die lateinische Passio SS. Symphorosae et septem filiorum eius (ebd. 10, 93—98) kann auch nicht von Afrikanus verfaßt¹ und ebenso wenig können die unter dem Namen des angeblichen Apostelschülers Abdias gehenden Apostellegenden von Afrikanus aus dem Hebräischen (!) ins Lateinische übersetzt sein.

Übrigens hat Afrikanus allerdings Latein verstanden², und diese Beobachtung spielt eine nicht geringe Rolle im Umkreis der Erwägungen, durch welche Harnack auf die Vermutung geführt wurde, die von Eusebius in seiner Kirchengeschichte benutzte, inzwischen längst verschollene griechische Übersetzung des „Apologeticum“ Tertullians sei von Afrikanus angefertigt worden³. Doch ist auch diese Hypothese nichts weniger als gesichert. Wahrscheinlich ist nur, daß die Übersetzung noch in die Zeit des Afrikanus zurückreicht.

Über unechte Schriften des Afrikanus im allgemeinen s. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I, 18 f. und die Nachträge in den Jahrbüchern f. protest. Theol. 7, 1881, 376 f. Vgl. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 513.

§ 66. Alexander von Jerusalem.

Alexander, dessen Wiege in Kleinasien gestanden zu haben scheint, hörte zu Alexandrien die Lehrvorträge der Katecheten Pantänus und Klemens und hat seitdem sein ganzes Leben hindurch die alexandrinischen Erinnerungen und Überlieferungen hochgehalten. Klemens widmete Alexander seinen verloren gegangenen „Kirchlichen Kanon“ (§ 49, 8, b), und als Klemens durch die Christenverfolgung unter Septimius Severus gezwungen wurde, aus Alexandrien zu flüchten, suchte er Alexander auf, welcher inzwischen in Kappadozien Bischof geworden war (Eus., Hist. eccl. 6, 11, 1—2; Hier., De vir. ill. 62) — den Bischofssitz hat Eusebius offenbar nicht gekannt; nach späteren Autoren wäre Alexander nicht in Kappadozien, sondern in Cilicien, und zwar zu Flavius Bischof gewesen⁴. Von der Verfolgung unter Septimius Severus blieb auch Alexander nicht verschont; er mußte ins Gefängnis wandern, ward jedoch durch die göttliche Vorsehung, wie Eusebius sagt (a. a. O. 6, 8, 7), vor dem Tode bewahrt. Bald nach dem Regierungsantritt Caracallas (211), als Alexander von Kleinasien aus eine Pilgerreise nach Palästina unternommen hatte,

¹ Dieser Passio soll weiter unten bei den Märtyrerakten noch gedacht werden.

² Er hat seiner Chronographie sehr wahrscheinlich auch Auszüge aus Suetons Büchern De regibus einverleibt: s. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus I, 4 ff.

³ Harnack, Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians (Texte und Untersuchungen usf. 8, 4). Leipzig 1892, 32 ff. Später (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 266 A. 2) hat Harnack wenigstens einen Teil seiner Argumente preisgegeben.

⁴ Siehe Routh, Reliquiae Sacrae² 2, 170; Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usf. 3, 175.

wurde er von der Christengemeinde zu Jerusalem mit Gewalt zurückgehalten und zum Mitbischofe (Koadjutor) des greisen Bischofs Narcissus von Jerusalem bestellt (ebd. 6, 8, 7; 11, 1—2)¹. Wenige Jahre später starb Narcissus, und Alexander trat an seine Stelle. Im Vereine mit Bischof Theektistus von Cäsarea hat Alexander sich in den folgenden Jahrzehnten als einen der eifrigsten Freunde und Gönner des Origenes bewährt. Theektistus und Alexander waren es, welche Origenes, als er auf der Flucht von Alexandrien 215 oder 216 nach Palästina kam, in der schmeichelhaftesten Weise willkommen hießen und ihn auch ersuchten, obwohl er Laie war, in der Kirche zu predigen (Eus., Hist. eccl. 6, 19, 16). Sie waren es auch, welche fünfzehn Jahre später Origenes auf der Durchreise durch Palästina zu Cäsarea zum Priester weihten, ohne es für nötig zu halten, sich der Zustimmung des Bischofs von Alexandrien zu vergewissern (ebd. 6, 8, 4; 23, 4). Den Bischofsstab von Jerusalem hat Alexander bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts hinein führen dürfen. In der Verfolgung unter Decius, 250, ist er, ein hochbetagter Mann, „dessen Scheitel ehrwürdiges Grau umsäumte“, nach glänzendem Bekenntnisse Märtyrer geworden und im Gefängnisse gestorben (ebd. 6, 39, 2—3).

Wie wohlwollend er der aufblühenden kirchlichen Wissenschaft gegenüberstand und welch weitreichendes Verständnis er für ihre Bedürfnisse besaß, hat Alexander am schlagendsten durch die Gründung der theologischen Bibliothek zu Jerusalem bewiesen (vgl. § 46, 4). Größere Schriften hat er, soviel wir wissen, nicht verfaßt. In der Bibliothek zu Jerusalem aber fand Eusebius einige Briefe von der Hand Alexanders (ebd. 6, 20, 1), über deren Inhalt er wenigstens in Kürze berichten wollte. Einer derselben wünschte der Gemeinde zu Antiochien Glück dazu, daß sie in Asklepiades wieder einen würdigen Bischof an Stelle des verstorbenen Serapion erhalten habe, wahrscheinlich im Jahre 211. Diesen Brief hatte Alexander in Kleinasien im Gefängnisse geschrieben, und Klemens von Alexandrien hatte denselben den Antiochenern überbracht (ebd. 6, 11, 5—6). Ein zweiter Brief, zu Jerusalem und zwar noch bei Lebzeiten des Bischofs Narcissus (als derselbe aber schon 116 Jahre zählte) verfaßt, war an die Christen zu Antinoë in Ägypten gerichtet und enthielt eine Ermahnung zur Eintracht (ebd. 6, 11, 3). Ein dritter Brief, an Origenes, datierte wohl aus dem Jahre 215 oder 216 und sollte dem Flüchtling bei Betreten des Bodens Palästinas einen freundlichen Gruß entbieten; die Stelle, welche Eusebius anshob (ebd. 6, 14, 8—9), handelt von den gemeinsamen Lehrern des Verfassers und des Emp-

¹ Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 221 ff) glaubt die Bestellung Alexanders zum Mitbischofe mit Bestimmtheit in das zweite Jahr Caracallas, 212 213, setzen zu dürfen.

fängers, den Katecheten Pantänus und Klemens. Ein viertes Fragment endlich hat Eusebius einem Briefe entnommen, welchen Alexander und Theoktistus von Cäsarea gemeinschaftlich an Bischof Demetrius von Alexandrien sandten, um die Zulassung des Laien Origenes zum Predigen zu rechtfertigen (ebd. 6, 19, 17—18). Daß Laien in Gegenwart von Bischöfen in der Kirche Vorträge halten, sei durchaus nichts Unerhörtes, sei vielmehr auch in früheren Tagen schon häufig vorgekommen.

Hieronymus (De vir. ill. 62) hat im allgemeinen nur Angaben Eusebs wiederholt. Bemerkenswert aber ist es, daß er von einem Briefe an Demetrius redet, in welchem Alexander sich wegen Erteilung der Priesterweihe an Origenes verantwortet habe (pro Origene contra Demetrium, eo quod iuxta testimonium Demetrii eum presbyterum constituerit). Man könnte annehmen, Hieronymus habe sich in Betreff des Gegenstandes des Briefes eines Irrtums schuldig gemacht, indem er die Zulassung zum Predigen mit der erst fünfzehn Jahre später erfolgten Erteilung der Priesterweihe verwechselte¹. Die größere Wahrscheinlichkeit indessen spricht dafür, daß Hieronymus einen andern, bei Eusebius nicht erwähnten Brief an Demetrius im Auge hat, einen Brief, dessen Abfassung dem Gesagten zufolge in die Zeit nach dem zweiten Aufenthalte des Origenes in Palästina zu verlegen sein würde². Hieronymus scheint überhaupt noch mehrere Briefe Alexanders gekannt zu haben, welche Eusebius nicht namhaft gemacht hatte. Wenigstens bricht er sein Verzeichnis der Briefe mit den Worten ab: „Sed et aliae eius ad diversos feruntur epistolae.“

Die Nachrichten über Alexander und die von Eusebius aufbewahrten Bruchstücke seiner Briefe sind zusammengestellt bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 2, 201—202 (ein Abdruck bei Migne, *PP. Gr.* 10, 203—206); bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 2, 159—179; bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 505—507; vgl. 2, 2, 92 f. Im übrigen s. *Acta SS. Martii* 2, Venet. 1735, 614—617; vgl. *Acta SS. Maii* 3, Venet. 1738, xiii. *Zahn. Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* usf. 3, 1884, 179 ff. 174 ff. Zu dem seltenen Fragmente mit der Aufschrift „Invenimus in membranis Alexandri episcopi qui fuit in Hierusalem quod transcripsit manu sua de exemplaribus apostolorum“, die Chronologie des Lebens Jesu betreffend (Routh a. a. O. 2, 178 f), vgl. E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri* (Texte und Untersuchungen usf. 11, 1), Leipzig 1893, 136 ff.; G. Morin in *The Journal of Theol. Studies* 7, 1906, 458 f.

§ 67. Beryllus von Bostra und Geminus von Antiochien.

1. Beryllus von Bostra. — „Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, versuchte im Widerspruche mit der kirchlichen Glaubens-

¹ So Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 506; 2, 2, 93.

² So v. Sychowski, *Hieronymus als Literarhistoriker*, Münster i. W. 1894, 155 f.

regel fremde Lehrmeinungen einzuführen. Er wagte nämlich zu behaupten, daß unser Erlöser und Herr vor seiner Ankunft unter den Menschen nicht nach eigener Wesensumschreibung präexistiert habe noch auch eine eigene Gottheit habe, sondern nur die ihm inwohnende Gottheit des Vaters¹. Sehr viele Bischöfe stellten hierüber Verhandlungen und Disputationen mit dem Manne an, und unter andern ward auch Origenes herbeigerufen. Er ließ sich zuerst in eine Unterredung mit Beryllus ein, um zu erforschen, was er meine. Sobald er aber seine Meinung erkannt hatte, erklärte er ihn für irrigläubig, wußte ihn auch durch Gründe und Beweise von der wahren Lehre zu überzeugen und brachte ihn so zu seiner früheren gesunden Ansicht zurück. Die Verhandlungen mit Beryllus und die Akten der seinetwegen veranstalteten Synode sind noch jetzt schriftlich vorhanden, darunter auch die Fragen des Origenes an ihn und die in seiner Gemeinde abgehaltenen Disputationen und alles andere, was damals vorging.“ — So erzählt Eusebius (Hist. eccl. 6, 33, 1—3); ähnlich Hieronymus (De vir. ill. 60). Nach dem Zusammenhange des Berichtes bei Eusebius muß die fragliche Synode gegen Ende der Regierung des Kaisers Gordianus (238—244) stattgefunden haben. Die Akten sind zu Grunde gegangen.

Beryllus war vor jener Synode schon längere Zeit hindurch Bischof von Bostra gewesen² und hatte sich auch als Schriftsteller einen Namen erworben. Eusebius gedachte seiner bereits an einem früheren Orte (ebd. 6, 20, 1—2) und stellte ihn bei diesem Anlasse in die Reihe der „gelehrten und kirchlichen Männer“, deren Blüte in die Tage des Kaisers Caracalla (211—217) gefallen sei und deren Schriften jetzt noch in der Bibliothek zu Jerusalem aufbewahrt würden. In Form von Briefen und Abhandlungen (*σύν ἐπιστολαῖς καὶ συγγράμμασι*) habe Beryllus manches Schöne hinterlassen.

Hieronymus führt in seiner Bearbeitung der eusebianischen Chronik (ad a. Abr. 2244 = Alex. Sev. 5) Beryllus unter den berühmten Schriftstellern zur Zeit des Alexander Severus (222—235) auf und berichtet in seinem Schriftstellerkataloge (a. a. O.): „Scripsit (Beryllus)

¹ Die Worte sind nicht ganz klar. Jedenfalls hat die Lehre Berylls sich mit dem sog. Monarchianismus oder Patripassianismus nahe berührt.

² Sokrates (Hist. eccl. 3, 7) bezeichnet Beryllus als Bischof von Philadelphia in Arabien, und Preuschen (in der Theol. Literaturzeitung 1902, 28) ist geneigt, Eusebius des Irrtums zu zeihen und der Angabe bei Sokrates den Vorzug zu geben, weil dieselbe wahrscheinlich einer alten und glaubwürdigen Quelle, der von Pamphilus und Eusebius gemeinsam verfaßten „Apologie für Origenes“, entlehnt sei. Aber diese Apologie wird Eusebius doch wohl noch besser gekannt haben als Sokrates, wie er sie denn auch in seiner später geschriebenen Kirchengeschichte wiederholt zitiert. Daß gleichwohl die Apologie schon das Richtige enthalten haben, die Kirchengeschichte aber etwas Unrichtiges behauptet haben soll, ist schwer zu glauben.

varia opuscula et maxime epistolas, in quibus Origeni gratias agit; sed et Origenis ad eum litterae sunt.“ Über diesen Briefwechsel zwischen Beryllus und Origenes ist sonst nichts bekannt. Derselbe ist wohl ohne Zweifel nach der erwähnten Synode anzusetzen.

E. Venables im Dictionary of Christ. Biogr. 1, 1877, 317. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 514; 2, 2, 49 52.

2. Geminus von Antiochien. — Geminus, Presbyter zu Antiochien und Zeitgenosse Berylls, ist einer der wenigen griechischen Autoren des 3. Jahrhunderts, welche Hieronymus in die Literaturgeschichte einführt, während Eusebius sie übergangen hatte. Freilich sind die Mitteilungen des abendländischen Historikers überaus dürftig. Seine Chronik (ad a. Abr. 2244 = Alex. Sev. 5) zählt in Verbindung mit Beryllus auch Geminus den berühmten christlichen Schriftstellern unter Alexander Severus bei, und sein Schriftstellerkatalog (c. 64) bemerkt: „Geminus Antiochenae ecclesiae presbyter pauca ingenii sui monumenta composuit.“ Weitere Nachrichten über Geminus liegen nicht vor.

Ch. Hole im Dict. of Christ. Biogr. 2, 1880, 625. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 515; 2, 2, 133. — Hieronymus, De vir. ill. 64, schreibt: „Geminus Antiochenae ecclesiae presbyter pauca ingenii sui monumenta composuit, florens sub Alexandro principe et episcopo urbis suae Zebennio, eo vel maxime tempore quo Heraclas Alexandrinae ecclesiae pontifex ordinatus est.“ Dazu bemerkt Harnack (a. a. O. 2, 2, 133): „Die Herbeiziehung des Heraklas läßt vermuten, daß in einer der schriftstellerischen Kundgebungen des Geminus (oder in der Kundgebung) die Erwähnung des Heraklas erwähnt war (vielleicht ein Gratulationsschreiben im Auftrag des Bischofs Zebinus). Dieses Schriftstück mag zufällig in die Hände des Hieronymus gekommen sein, und er freute sich, sein aus Eusebius zusammengestohlenen Büchlein mit einer Neuigkeit ausstatten zu können. Oder hat er das Schriftstück gar nicht gesehen? Mit Recht entgegnet Krüger in den Götting. Gel. Anzeigen 1905, 20: „Wie kann er, frage ich, ein Schriftstück gesehen haben, von dessen Existenz er gar nichts sagt, und das, wie man wohl mit Bestimmtheit behaupten darf, niemals existiert hat?“ Und wie soll er sein Büchlein aus Eusebius „zusammengestohlen“ haben, da er doch selbst, gleich im Vorwort, erklärt, daß er aus Eusebius besonders reichen Nutzen gezogen habe?“

§ 68. Paul von Samosata und Malchion von Antiochien.

(1. Die Disputation zwischen Paul und Malchion und das Rundschreiben der antiochenischen Synode vom Jahre 268. 2. Ein angeblicher Brief an Paul von sechs Mitgliedern der Synode. 3. Schriften Pauls.)

1. Die Disputation zwischen Paul und Malchion und das Rundschreiben der antiochenischen Synode vom Jahre 268. — Paul von Samosata, so genannt von seinem Geburtsorte, der Hauptstadt der syrischen Provinz Commagene am Euphrat, war Statthalter oder Ducenarius der damals auch über Syrien herrschenden

Königin Zenobia von Palmyra und zugleich seit etwa 260 Bischof von Antiochien. Schon bald nach Besteigen des Bischofsstuhles erregte er in weiten Kreisen großen Anstoß. „Im Gegensatz zu der kirchlichen Lehre hegte er über Christus niedrige und gemeine Vorstellungen, wie wenn derselbe seiner Natur nach nur ein gewöhnlicher Mensch gewesen wäre“ (Eus., Hist. eccl. 7, 27, 2). Aus Anlaß dieser Häresie wurden zu Antiochien in den Jahren 264—268¹ drei Synoden veranstaltet. Die zwei ersten verliefen resultatlos. Erst auf der dritten ward Paul überführt, und zwar durch Malchion, Presbyter und gefeierten Lehrer der Rhetorik zu Antiochien. „Malchion war allein unter allen im stande, den arglistigen und trügerischen Menschen zu entlarven“ (ebd. 7, 29, 2). Die Disputation zwischen Paul und Malchion wurde von Schnellschreibern aufgenommen und war im 6. Jahrhundert noch in Umlauf. Jetzt liegen nur noch unbedeutende Fragmente vor, welche Leontius von Byzanz, Kaiser Justinian, Petrus Diaconus und andere aufbewahrt haben.

Nachdem Paul überführt war, wurde er abgesetzt und exkommuniziert und an seiner Stelle Domnus, der Sohn seines Vorgängers Demetrianus, auf den Stuhl von Antiochien berufen. Bevor die Synode sich auflöste, erließ sie eine Enzyklika an die ganze katholische Kirche, in welcher über die Irrlehre und den Lebenswandel Pauls sowie über die mit ihm gepflogenen Verhandlungen eingehend Bericht erstattet wurde (Eus., Hist. eccl. 7, 30, 1). Das Stenogramm der Disputation zwischen Paul und Malchion ward beigelegt (ebd. 7, 30, 11). Die Angabe des hl. Hieronymus (a. a. O.), das Rundschreiben, „grandis epistola“, sei von Malchion verfaßt worden, verdient allen Glauben.

Eusebius (a. a. O. 7, 30) hat diesem Rundschreiben einige Stellen entnommen, welche von der Persönlichkeit Pauls ein sehr abstoßendes Bild entwerfen. Derselbe habe durch Erpressungen und Betrügereien ein großes Vermögen gesammelt, sich lieber Ducenarius als Bischof nennen hören, in seinem Auftreten großen Prunk entfaltet und sogar in der Kirche seiner Eitelkeit gefrönt. Daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen sei, habe er nicht zugestehen wollen, wohl aber habe er gestattet, daß man ihn selbst als einen vom Himmel herabgestiegenen Engel bezeichnete. Auch habe er mit Syneisakten gelebt und ein Gleiches bei seinem Klerus geduldet. Von jüngeren Schriftstellern werden noch einige weitere Bruchstücke des Rundschreibens angeführt bzw. Mitteilungen über die Beschlüsse der Synode

¹ Da das Synodalschreiben der dritten und letzten Synode an Dionysius von Rom, Maximus von Alexandrien usw. gerichtet, Dionysius von Rom aber am 26. oder 27. Dezember 268 gestorben ist, so kann die dritte und letzte Synode spätestens 268, nicht erst, wie häufig angegeben wird, 269 abgehalten worden sein.

gemacht, wie sie jedenfalls in jenem Schreiben formuliert waren. Wohlverbürgt ist insbesondere auch die Nachricht, daß die Synode den Ausdruck *ἁμοούσιος* als ungeeignet zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater verworfen hat. In welchem Sinne aber Paul das Wort gebrauchte bzw. die Synode dasselbe ablehnte, läßt sich nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Wahrscheinlich hat Paul gelehrt, der Sohn sei *ἁμοούσιος τῷ πατρὶ*, insofern er eine bloße Wesenseigenschaft (die Vernunft) des Vaters, nicht aber eine eigene Hypostase neben dem Vater sei, so daß also die Synode in und mit dem Terminus *ἁμοούσιος* die monarchianische Verwischung des Personunterschiedes zwischen Vater und Sohn verurteilen wollte¹.

Die „Disputatio Malehionis contra Paulum Samos.“ ist, wie angedeutet, in Verbindung mit der „Epistola synodica“ verbreitet worden. Einzelne der erhaltenen Fragmente können nur noch den Synodalakten im allgemeinen, nicht aber mit Bestimmtheit der Disputatio oder der Epistola zugewiesen werden. Die Fragmentensammlung bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3, 558 bis 562 ist wieder abgedruckt worden bei Migne, *PP. Gr.* 10, 247—260. Eine reichhaltigere Sammlung bietet Routh, *Reliquiae Saerae*² 3, 300—316; vgl. 324—365. Ein längeres Bruchstück der Disputatio ist erst von Pitra, *Analecta sacra* 3, 600—601, ans Licht gezogen worden. Kleine Bruchteile der Disputatio und der Epistola in syrischer Übersetzung hat P. Martin bei Pitra a. a. O. 4, 183—186 423—425, herausgegeben und ins Lateinische übersetzt. Vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 521—524; 2, 2, 135 A. 1. — v. Hefele, *Konziliengeschichte* 1², 1873, 135—143: „Drei antiochenische Synoden wegen Paul von Samosata im Jahre 264—269“. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1864, 453—482: „Paul von Samosata“. A. Réville, *La christologie de Paul de Samosate: Etudes de critique et d'histoire*. Deuxième Série (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 7), Paris 1896, 189—208. G. D. Rossini, *L'impresa di Palmira e Paolo Samosateno* (267—272): *Miscell. di Storia eccles.* 1903, 109 bis 133. P. Pape, *Die Synoden von Antiochien* 264—269 (Progr.), Berlin 1903, 4^o.

2. Ein angeblicher Brief an Paul von sechs Mitgliedern der Synode. — Zwei Symbola, welche man chedem der Synode des Jahres 268 zuschrieb, obwohl dieselben gerade auf den Ausdruck *ἁμοούσιος* großes Gewicht legen, sind längst als unecht erkannt und nachgewiesen worden. Widersprechende Beurteilung fand und findet ein Brief, welchen die sechs Bischöfe Hymenäus (von Jerusalem), Theophilus, Theoteknus (von Cäsarea in Palästina), Maximus (von Bostra), Proklus und Bolanus an Paul geschrieben haben sollen, und zwar laut der Überschrift vor der Absetzung Pauls, also vor der Synode des Jahres 268 oder während derselben. Den Inhalt bildet

¹ So v. Hefele, *Konziliengeschichte* 1², 141. Ebenso Schwane, *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit*², Münster 1892, 149. Etwas anders Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma* 474. Vgl. auch Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1⁴, 1909, 729.

ein ausführliches Symbolum. Das Schlußwort bittet Paul um eine Erklärung, ob er diesem Symbolum zustimme oder nicht. Aus Eusebius (Hist. eccl. 7, 30, 2) ist zu ersehen, daß die genannten sechs Bischöfe an der Synode des Jahres 268 teilgenommen und das Synodalschreiben unterzeichnet haben, und überdies meldet Theodoret (Haeret. fab. comp. 2, 8), daß die Teilnehmer der Synode, bevor sie Paul aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen, „durch einen Brief (*γράμμασι*) die Krankheit zu heilen versuchten“. Nichtsdestoweniger unterliegt die Echtheit des überlieferten Briefes schweren Bedenken. Eine sichere Spur desselben ist in der Literatur des christlichen Altertums nicht aufzuzeigen. Paul wird von den sechs Bischöfen recht freundlich behandelt. Des Vorsitzenden der Synode vom Jahre 268, des Bischofs Helenus von Tarsus, geschieht keine Erwähnung. Die Wendung, der aus der Jungfrau geborene Leib sei ohne Verwandlung mit der Gottheit geeint und vergöttlicht worden (*τῆ θεότητι ἀτρέπτως ἕνωται καὶ τεθεοποιῶται*), scheint einen Nachhall des nestorianischen Streites zu enthalten. Dionysius dem Großen von Alexandrien, welcher zu der ersten der drei antiochenischen Synoden gegen Paul eingeladen worden war, sich aber damit begnügen mußte, schriftlich sein Votum einzusenden, ist gleichfalls ein Brief an Paul unterschoben worden (§ 55, 4, c).

Über die zwei unechten Symbola siehe v. Hefele, Konziliengeschichte 1², 141 f. Zu dem einen derselben, welches auch dem Konzil von Nicäa fälschlich beigelegt wurde, vgl. Routh, *Reliquiae Sacrae* 2³, 365—367; C. P. Caspari, *Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania 1879, 161—175. — Der Brief der sechs Bischöfe an Paul bei Mansi, *SS. Conc. Coll.* 1, 1033—1040; bei Routh a. a. O. 3, 289—299; vgl. 322—324. v. Hefele (a. a. O. 1, 137 A. 4) möchte den Brief für unecht erklären. Dagegen ist Hagemann, *Die römische Kirche usw.* 458—460, für die Echtheit eingetreten, und ebenso F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol* 2, Leipzig 1900, 203 f. Auch Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 136 f, hält die Echtheit wenigstens für nicht ausgeschlossen. — Der erste jener sechs Bischöfe, Hymenäus von Jerusalem, soll nach einem späten Zeugen Schriftsteller gewesen sein. Maximus Confessor (Prol. in opp. S. Dion. Areop., bei Migne, *PP. Gr.* 4, 20) will Schriften dieses Bischofs kennen, welche Eusebius übersehen habe. Titel oder Inhalt oder irgend etwas Näheres gibt Maximus nicht an. Vielleicht hat er den genannten Brief im Auge.

3. *Schriften Pauls.* — Sonstige Schriften Malchions kennt die Überlieferung nicht. Wohl aber ist von Schriften Pauls die Rede. Die „Schriftstücke“. *ὑπομνήματα*, freilich, welche dem Rundschreiben der Synode vom Jahre 268 beigegeben waren und welche näheren Aufschluß über Pauls Lehre geben sollten (*ἐξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνήματων δεξινοῦται πολλαχόθεν*, Eus., *Hist. eccl.* 7, 30, 11), sind allem Anscheine nach nicht, wie Harnack will¹, Schriften Pauls, sondern

¹ Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 524: 2, 2, 136.

die Protokolle der mit Paul geführten Verhandlungen, insbesondere das Stenogramm der Disputation zwischen Paul und Malchion¹. Vincentius von Lerinum jedoch spricht deutlich von Schriften des Samosatensers (Pauli Samosatani opuscula, Commonit. c. 25, al. 35), ohne indessen irgendwie näher auf dieselben einzugehen. Endlich aber werden in dem erst von Dickamp vollständig herausgegebenen, gegen Ende des 7. Jahrhunderts kompilierten Florilegium „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ fünf kurze Fragmente „von Paul von Samosata, aus seinen Abhandlungen an Sabinus“ (*Παύλου Σαμοσατεύως ἐκ τῶν ἀποσπασθέντων πρὸς Σαβίνου λόγων*) angeführt, sämtlich christologischen Inhalts. Innere Gründe dürften der Echtheit dieser Zitate bzw. ihrer Quelle nicht entgegenstehen. Die äußere Bezeugung läßt allerdings um so mehr zu wünschen übrig. Und da, wo sie zum ersten Mal auftreten, befinden sich diese Fragmente in einer nichts weniger als vertrauenerweckenden Gesellschaft. Unmittelbar vor ihnen stehen drei Zitate unter dem Namen des sagenhaften „Ebion“².

Die fünf Fragmente bei Mai, Script. vet. nova Coll. 7. 1833, 1, 68—69; nicht fehlerfrei abgedruckt bei Routh a. a. O. 3. 329—330; am korrektesten bei Fr. Dickamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, 303—304.

§ 69. Lucian von Antiochien.

(1. Leben und Lehre. 2. Bibelrezension. 3. Sonstige Schriften.)

1. Leben und Lehre. — Nach dem Zeugnis eines unbekanntes, aber noch dem 4. Jahrhundert angehörenden Biographen³ stammte Lucian gleichfalls aus Samosata. Ein Kind vornehmer Eltern, erhielt er seine Ausbildung zu Edessa, wo ein gewisser Makarius eine christliche Schule leitete. Später ließ er sich zu Antiochien nieder, ward Presbyter und begründete eine theologische Schule, die Pflanz- und Pflegestätte der sog. antiochenischen Exegetenschule, welche in scharfem Gegensatze zu dem Allegorismus der Alexandriner die Aufgabe der Bibelwissenschaft in der Feststellung des Wortsinnes suchte und im 4. und 5. Jahrhundert Bibelkommentare von unsterblichem Werte schuf. Mit dem Ansehen des Gelehrten wetteiferte der Ruf des Asketen. Schon Eusebius nennt Lucian „einen in seinem ganzen Wandel ausgezeichneten Priester“ (Hist. eccl. 8. 13, 2) und „einen in jeder Hinsicht trefflichen Mann von strenger Lebensweise und großer Gewandtheit in den heiligen Wissenschaften“ (ebd. 9, 6, 3).

¹ Vgl. Routh, Reliquiae Sacrae² 3, 325 341 f.

² Vgl. Bd 1², S. 378.

³ Eines Arianers, dessen Leben und Martyrium Lucians manchen späteren Mitteilungen zu Grunde liegt, auch dem Artikel bei Suidas, Lex. s. v. Lucianus, rec. Bernhardt 2, 1, 607—609, und dem Berichte über Lucian bei Simeon Metaphrastes, Migne, PP. Gr. 114, 397—400. Siehe Bidez, Philostorgius' Kirchengeschichte, Leipzig 1913, 184.

Über die unkirchliche Lehrrichtung Lucians schweigt Eusebius. Aber bereits die älteste Nachricht, welche überhaupt über Lucian vorliegt, in einem Schreiben des Bischofs Alexander von Alexandrien (bei Theodor., Hist. eccl. 1, 3), besagt, Lucian habe sich an Paul von Samosata, seinen Landsmann und Bischof, angeschlossen und sei während der ganzen Dauer der Episkopates dreier antiochenischen Bischöfe exkommuniziert geblieben (*ἀποσυνάγωγος ἔμεινε*). Unter dem vierten Bischofe, das liegt in Alexanders Worten als stillschweigende Voraussetzung, ist er wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden¹. Er muß aber auch in der Folge noch eine wenigstens stark subordinatianische Christologie vertreten haben. Alexander führt die Wurzeln des Arianismus auf Ebion, Artemas, Paul und Lucian zurück: von der Gottlosigkeit dieser Menschen hätten Arius und seine Genossen „die Hefe eingeschlürft“, die Arianer seien „gleichsam die verborgenen Schöflinge“ jener vier Häresiarchen. Epiphanius bezeichnet speziell Lucian wiederholt als den Bannerträger des Arianismus (Ancorat. 33; Haer. 43, 1; 76, 3). Und Arius selbst rühmt sich, ein Schüler Lucians, ein „Lucianist“, zu sein, und redet seinen Gesinnungsgenossen, Bischof Eusebius von Nikomedien, mit Emphase als „Mitlucianist“ an (*Συλλογιστῆς*, in dem Briefe des Arius an Eusebius bei Epiph., Haer. 69, 6; Theodor., Hist. eccl. 1, 4). Dieser Ausdruck ist lehrreich. Es zeugt für die geistige Bedeutung des Lehrers, daß die Erinnerung daran, zu seinen Füßen gesessen zu haben, die Schüler wie ein festes Band umschlang; es kennzeichnet aber auch den dogmatischen Standpunkt des Lehrers, daß die Schüler sich bewußt sind, in arianischen Prämissen die Anschauung des Meisters festzuhalten. Ohne Zweifel ist Lucian als der eigentliche Vater des Arianismus anzusehen.

Durch sein Martyrium aber hat Lucian seine unkirchliche Vergangenheit vollauf gesühnt. Am 7. Januar 312 hat er seinen christlichen Glauben mit dem Blute besiegelt. „Er ward nach Nikomedien geschleppt, wo damals gerade der Kaiser (Maximinus) weilte, und nachdem er daselbst in Gegenwart des Herrschers eine Verteidigungsrede für die Lehre, welche er bekannte, gehalten hatte, wurde er ins Gefängnis geworfen und getötet“ (Eus. a. a. O. 9, 6, 3; vgl. 8, 13, 2). Rufinus hat in seiner Übersetzung oder Neubearbeitung der Eusebianischen Kirchengeschichte (9, 6) jene Rede Lucians dem Wortlaute

¹ Vermutlich fällt die Exkommunikation Lucians der Zeit wie der Ursache nach mit der Absetzung Pauls im Jahre 268 zusammen. Die drei Bischöfe würden Domnus, Timäus und Cyrillus, welche in den Jahren 268—303 regierten, der vierte Tyrannus sein. Ist jener Lucian, über welchen Dionysius von Alexandrien an Papst Dionysius schrieb (Eus., Hist. eccl. 7, 9, 6), Lucian von Antiochien gewesen — und das wird sehr wahrscheinlich sein; vgl. § 55, 4, c —, so darf gefolgert werden, daß Lucian schon zur Zeit der ersten antiochenischen Synode gegen Paul, 264/265, in die Streitigkeiten verwickelt war.

nach mitteilen können: „Data sibi facultate dicendi huiuscemodi orationem de fide nostra habuisse dicitur“ — folgt eine kurze, aber schöne Apologie des Glaubens an Christus, in welcher auch schon der 311 oder 312 von der Staatsregierung in Umlauf gesetzten gefälschten Pilatusakten gedacht wird¹. Zu Zweifeln an der wesentlichen Echtheit dieser Rede gibt der Inhalt keinen Anlaß, während es durchaus unklar bleibt, woher dieselbe Rufinus zugekommen ist. Daß sie für sich allein in der Öffentlichkeit zirkuliert haben sollte, ist bei dem geringen Umfange schwerlich anzunehmen. Akten des Martyriums Lucians aber, in denen sie gestanden haben könnte, sind nicht nachzuweisen; denjenigen Akten, von welchen wir Kunde haben, ist die Rede fremd.

Diese letzteren Akten hat unzweifelhaft eine arianische Hand Lucian aufs Grab gelegt. Aber auch die orthodoxe Kirche Antiochiens hat Lucian als Märtyrer verehrt. Eine Gedächtnisrede des hl. Chrysostomus auf ihn, gesprochen am 7. Januar 387, ist noch vorhanden (Migne, PP. Gr. 50, 519—526).

Aus der älteren Literatur über Lucian sind hervorzuheben die Ausführungen bei den Bollandisten, *Acta SS. Ian. 1*, Venet. 1734, 357—365, und bei Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum*², Amstel. 1713, 503—507. Die von den Bollandisten (a. a. O. 359—362) in lateinischer Übersetzung mitgeteilten „acta auctore anonymo ex Simeone Metaphraste“ sind im griechischen Originale herausgegeben worden von Migne, PP. Gr. 114, 397—416. Wie Batiffol zeigte, stellen diese Akten des Martyriums Lucians eine spätere Überarbeitung sehr alter, von arianischer Seite verfaßter, auch von dem arianischen Kirchenhistoriker Philostorgius schon benutzter Akten dar. P. Batiffol, *Étude d'hagiographie arienne. La passion de saint Lucien d'Antioche: Compte rendu du congrès scientifique international des Catholiques tenu à Paris 1891, sect. 2*, 181—186. An Batiffol anknüpfend, hat Bidez diese alten Akten aus den abgeleiteten Dokumenten nach Möglichkeit wiederhergestellt. J. Bidez, *Philostorgius' Kirchengeschichte (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte)*, Leipzig 1913, 184 bis 201: „Leben und Martyrium des Lucian von Antiochien“; vgl. Einleitung cXLVII—cLI. — A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 526—531; 2, 2, 138—146. E. Buonaiuti, *Luciano Martire, la sua dottrina e la sua scuola: Riv. stor.-crit. delle scienze teol.* 4, 1908, 830—837 909—923; 5, 1909, 104—118.

2. Bibelrezension. — Auf Mitteilungen über die literarische Tätigkeit Lucians hat Eusebius verzichtet. Hieronymus, welcher näher auf dieselbe einging, rühmt vor allem die eifrigen Bemühungen Lucians um den Text der heiligen Schriften (*tantum in scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria scripturarum Lucianea*

¹ Siehe den Text in der Ausgabe der Kirchengeschichte Rufins von P. Th. Cacciarri (Rom 1740—1741) 1, 515—517; in der Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius von Schwartz und Mommsen, Tl 2, Leipzig 1908, 813—815; auch bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 4, 5—7; vgl. 12—14.

nuncupentur, De vir. ill. 77)¹. Wert und Bedeutung freilich hat Hieronymus diesen Arbeiten Lucians ebensowenig beigemessen wie den entsprechenden Arbeiten des Alexandriners Hesychius (§ 61). Seine bittere Kritik der beiderseitigen Leistungen und das an diese Kritik sich anschließende Verwerfungsurteil der Dekretale *De libris recip. et non recip.* ist vorhin bereits (S. 249) im Wortlaute angeführt worden. In Fragen wie die vorliegende ist jedoch die Stellungnahme des hl. Hieronymus nicht von weiterem Belang.

Lucian hat eine Revision der Septuaginta und eine Rezension des Textes des Neuen Testaments oder doch der Evangelien besorgt, und seine Septuaginta-Revision war im 4. Jahrhundert in den Kirchen von Antiochien bis nach Konstantinopel, in Syrien, Thrakien, Kleinasien, als maßgebender Text anerkannt (*Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat*, Hier., Praef. in Paral.; Adv. Ruf. 2, 27; vgl. Ep. 106, ad Sunn. et Fret., 2). In erster Linie sind es die umfassenden Bibelzitate in den Schriften der großen antiochenischen Exegeten Chrysostomus und Theodoret gewesen, welche die Möglichkeit gewährten, die Revision Lucians in den erhaltenen Septuaginta-Handschriften zu identifizieren und von andern Textgestaltungen zu unterscheiden. Aus Handschriften, welche von Vercellone als zusammengehörig erkannt, von Ceriani und Field als Zeugen der Revision Lucians ermittelt worden waren, hat dann de Lagarde (1883) den Pentateuch und die geschichtlichen Bücher des jüdischen Kanons herausgegeben. Dem Erscheinen eines zweiten Bandes mit den übrigen Teilen des Alten Testaments sollte der Tod des hochverdienten Bibelkritikers vorgeifen. Auf zweien der von Lagarde benutzten Handschriften beruht der Septuagintatext der Complutenser Polyglotte, so daß also auch dieser, wengleich in sehr verbesserungsbedürftiger Form, die Revision Lucians darstellt. Sehr wahrscheinlich haben übrigens auch der gotischen Bibelübersetzung Handschriften dieser Revision zu Grunde gelegen.

Über die spezifischen Eigentümlichkeiten dieses Septuagintatextes wird sich erst nach genauerer Erforschung der anderweitigen Septuagintarezensionen ein sichereres Urteil gewinnen lassen. Rahlfs ist zunächst bezüglich der Bücher der Könige zu dem Resultate gelangt, daß der Lucian-Text trotz der Menge der Abweichungen doch nicht selbständig neben der Vulgär-Septuaginta steht, sondern von dieser abhängt. Lucian habe Korrekturen an der Septuaginta vorgenommen, bald nach Theodotion, bald nach dem hebräischen Urtexte², bald

¹ Auch der Verfasser der alten Akten des Martyriums Lucians feiert als das größte Verdienst seines Helden die Rezension des Bibeltextes; s. Bidez, *Philostorgius' Kirchengeschichte* 187.

² Daß Lucian Hebräisch verstand, wird namentlich von dem Verfasser der alten Akten (Bidez, *Philostorgius' Kirchengeschichte* 187) ausdrücklich hervorgehoben

nach Parallelstellen, und wahrscheinlich habe er anderswo auch Lesarten eingesetzt, die er nicht erst selbst formte, sondern in Handschriften vorfand. Doch lasse sich seine Rezensorentätigkeit nicht auf feste Grundsätze zurückführen: „denn der Hauptcharakterzug dieser Rezension ist das Fehlen eines klaren Prinzips“¹.

Das Eingreifen Lucians in die Überlieferung des Textes des Neuen Testamentes ist schon ziemlich aufgehellt. Westcott und Hort waren geneigt, Lucian einen hervorragenden Anteil an jener Textform einzuräumen, welche im Unterschiede von dem neutralen, dem abendländischen und dem alexandrinischen Texte als der syrische oder antiochenische Text bezeichnet werden könne². Sein eigentliches Gepräge sei jedoch diesem syrischen Texte, welcher in späteren Jahrhunderten weite Verbreitung gefunden, ja innerhalb der griechischen Welt fast uningeschränkte Herrschaft erlangt habe, erst durch eine um 350 erfolgte Revision aufgedrückt worden. Lucian und seine Nachfolger hätten sich nicht sowohl die Aufgabe gesetzt, einen kritisch möglichst genauen, als vielmehr einen möglichst klaren und abgerundeten und in seiner Diktion für gebildete Griechen möglichst ansprechenden Text herzustellen. Und v. Soden sieht in Lucian den Vater der ältesten Form oder Spielart jenes Textes, welcher nach und nach alle andern Rezensionen in den Hintergrund gedrängt und infolgedessen auch in die ältesten Druckausgaben des Neuen Testamentes bis zur Recepta der Elzeviere Eingang gefunden habe. Diese Rezension sei darauf ausgegangen, wirkliche oder vermeintliche Barbarismen zu beseitigen, die Sätze flüssiger zu gestalten, „den Stil auszuputzen“. Dieselbe habe jedoch eine reiche Geschichte durchlaufen, habe „Neuaufgaben, Revisionen, Superrezensionen erfahren“³. Die Gutachten der Sachverständigen zeigen also eine weitgehende Übereinstimmung.

Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece, Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita, Göttingae 1883, 8°. Vgl. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes, Göttingen 1882, 8°; de Lagarde, Mitteilungen 3, 1890, 229 bis 256; „Noch einmal meine Ausgabe der LXX“. Jene „pars prior“ der Ausgabe umschließt den Pentateuch, Josue, Richter, Ruth, Könige, Paralipomena, Esdras, Esther. Über die handschriftliche Überlieferung der weiteren Bücher des Alten Testamentes nach der Rezension Lucians s. namentlich A. M. Ceriani, Le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala: Rendiconti del

und dürfte mit Unrecht bezweifelt worden sein (von C. J. Elliott im Dictionary of Christian Biography 2, 859). Der antiochenische Presbyter Dorotheus, ein Zeitgenosse Lucians, hat gleichfalls „die hebräischen Schriften fertig zu lesen vermocht“ (Eus., Hist. eccl. 7, 32, 2).

¹ Rahlfs, Lucians Rezension der Königsbücher, Göttingen 1911, 293.

² Westcott and Hort, The New Testament in the original Greek, Cambridge and London 1881; 2. ed. 1896, Introduction 138—139.

³ H. Frhr v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt 1, Berlin 1902—1910, 707 f 1456 f 1471.

R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Ser. 2, 19, 1886, 206—213, sowie C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 65 f. Über den Text der von de Lagarde edierten Bücher handeln E. Hautsch, Der Lukiantext des Oktateuch: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl., 1909, 518—543; J. Dahse, Zum Lukiantext der Genesis: Zeitschrift für die alttestamentl. Wiss. 30, 1910, 281—287; A. Rahlf's, Septuaginta-Studien: Heft 3. Lucians Rezension der Königsbücher, Göttingen 1911, 8^o.

3. Sonstige Schriften. — Außer der Bibelrezension kennt Hieronymus (De vir. ill. 77) noch einige andere kleine Schriften von der Hand Lucians: „de fide libelli“ und „breves ad nonnullos epistolae“. Unter „de fide libelli“ müssen wohl symbolartige Darlegungen des christlichen Glaubens verstanden sein, wie sie vielleicht bei der Wiederaufnahme Lucians in die Kirchengemeinschaft eine Rolle gespielt haben. Soviel bekannt, sind dieselben zu Grunde gegangen. Die auf Angaben des Kirchenhistorikers Sozomenus zurückgehende Meinung, ein von der antiochenischen Synode des Jahres 341 rezipiertes Glaubensbekenntnis (mitgeteilt von Athan., Ep. de synod. Arim. et Seleuc. 23, und andern) sei von Lucian aufgestellt und redigiert worden, ist sehr bestritten¹, und die von Kattenbusch verfochtene Hypothese, das Taufsymboll im siebenten Buche der Apostolischen Konstitutionen (7. 41) gehöre Lucian an, ist noch schwächer begründet². Die „oratio de fide“ aber, welche Lucian, wie vorhin bemerkt, bei seinem Verhör zu Nikomedien gehalten hat, wird von vornherein nicht zu den „de fide libelli“ gerechnet werden dürfen.

Briefe Lucians erwähnen auch die alten Akten des Martyriums³. Erhalten haben sich nur die Schlußworte eines Briefes, welchen Lucian von Nikomedien aus an die Antiochener richtete (zitiert im Chronicon paschale, bei Migne, PP. Gr. 92, 689).

¹ v. Hefele (Konziliengeschichte 1², 259 524) läßt die Richtigkeit dieser Meinung dahingestellt sein. C. P. Caspari (Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 42 A. 18) sieht das Bekenntnis „für ein von den Mitgliedern der antiochenischen Synode zu ihren Zwecken zurechtgemachtes lucianisches an“. F. Kattenbusch (Das Apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 255 ff) hält es für „durchaus unwahrscheinlich“, daß das Bekenntnis eine von Lucian aufgestellte Formel wiedergebe. G. Bardy (Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode „In encaeniis“ [341]: Recherches de Science relig. 3, 1912, 139—155 230—244) antwortet auf die Frage nach dem Urheber des Bekenntnisses: „non liquet“.

² Siehe Kattenbusch a. a. O. 252—273; vgl. 392—395. Nach Caspari (Ungedruckte usw. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1, Christiania 1866, Vorw. vi) würde dieses Taufsymboll vielmehr aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammen und gegen Marcellus von Ancyra gerichtet sein. F. X. Funk (Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 121 ff) scheint das Symbol als Eigentum und Erzeugnis des Kompilators der Apostolischen Konstitutionen selbst zu betrachten.

³ Bei Bidez, Philostorgius' Kirchengeschichte 192.

Der Monophysit Julianus von Halikarnassus, das Haupt der Aphthartodoketen, teilt in seinem Kommentare zum Buche Job eine längere Erklärung Lucians des Märtyrers über Jb 2, 9—10, das Gespräch zwischen Job und seinem Weibe, mit. Er will dieselbe mündlicher Überlieferung verdanken („accepi“, heißt es in der lateinischen Übersetzung des Kommentares, „a sanctis viris“), und seine Gewährsmänner wollten aus dem mündlichen Lehrvortrage Lucians schöpfen („dicebant illi, ut beatus Lucianus explanans docebat“)¹. Natürlich ist nicht anzunehmen, daß zur Zeit Julians von Halikarnassus, in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, die Erinnerung an den Vortrag Lucians noch fortgelebt habe. Wohl aber könnte die ganze Mitteilung Julians einem älteren antiochenischen Exegeten, etwa Theodor von Mopsuestia, entlehnt sein. Auf die *Σφοδ* oder Antiochener wird in dem Kommentare häufiger Bezug genommen.

Eine Sammlung von Lucian-Fragmenten bietet nur Routh, *Reliquiae Sacrae*² 4, 1—17.

§ 70. Dorotheus von Antiochien.

Gelegentlich der Erwähnung des Bischofs Cyrillus von Antiochien, etwa 280—303, schreibt Eusebius (*Hist. eccl.* 7, 32, 2—4): „Unter dessen Amtsführung haben wir den antiochenischen Presbyter Dorotheus als einen gelehrten Mann der damaligen Zeit kennen gelernt. Er beschäftigte sich sehr eifrig mit den heiligen Schriften und erlernte auch die hebräische Sprache, so daß er die hebräischen Schriften selbst fertig zu lesen vermochte. Er hatte eine vorzügliche Erziehung genossen und war in den griechischen Wissenschaften wohl bewandert, übrigens von Natur aus und von Geburt an Eunuch. Seiner hervorragenden Eigenschaften wegen schenkte ihm auch der Kaiser seine Gunst und betraute ihn mit der Aufsicht über die Purpurfärberei zu Tyrus. Wir haben ihn mit vielem Geschick die heiligen Schriften vor der Gemeinde erklären hören.“

An einer späteren Stelle gedenkt Eusebius eines Dorotheus, welcher unter Diokletian kaiserlicher Hofbeamter war und in der Folge Märtyrer wurde (*ebd.* 8, 1, 4; 6, 1 5). Ob derselbe mit dem früher genannten Dorotheus zu identifizieren oder von demselben zu unterscheiden ist, läßt sich nicht erkennen.

Auf Grund der Schilderung Eusebs wird Dorotheus von Antiochien gerne als Lehrer an der antiochenischen Schule neben Lucian

¹ Eine lateinische Übersetzung des Kommentares Julians ist in der lateinischen Sammlung der Werke des Origenes von G. Genebrardus, Paris 1574 u. 5, gedruckt. Die Erklärung Lucians auch bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 4, 7—10; vgl. 15. Einige Auszüge aus dem griechischen Texte des Kommentares gab H. Usener, *Aus Julian von Halikarnaß*: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 55, 1900, 321—340. Usener gedenkt auch der Stelle über Lucian (322), ohne jedoch den Wortlaut derselben anzugeben.

bezeichnet¹. Von einer schriftstellerischen Tätigkeit desselben ist bei Eusebius nicht die Rede. Auch der Schriftstellerkatalog des hl. Hieronymus kennt keinen Dorotheus. Erst in viel späterer Zeit tauchen unter dem Namen eines Bischofs Dorotheus von Tyrus, welcher unter Julian dem Apostaten als Märtyrer gestorben sein soll, Schriften über die Propheten, über die Apostel und über die siebenzig Jünger auf. Schriften, welche freilich anderweitig auch Epiphanius und Hippolytus zugeeignet werden. Dieser Bischof Dorotheus von Tyrus ist „eine Erfindung der Byzantiner“². Wie es scheint, hat man aus dem Inspektor der Purpurfärberei zu Tyrus einen Bischof von Tyrus gemacht und die Lebenszeit desselben aus irgend einem Grunde um ein halbes Jahrhundert hinabgerückt. Unter Dorotheus von Tyrus würde also Dorotheus von Antiochien verstanden sein. Letzterer aber steht jenen Schriften wohl völlig fern. Ist der Name Dorotheus historisch, d. h. hat ein Dorotheus die Schriften verfaßt oder bearbeitet — der Text ist in sehr verschiedenen Redaktionen überliefert —, so ist dieser Dorotheus vermutlich viel jünger gewesen als Dorotheus von Antiochien.

Die weitschichtige legendarische Kleinliteratur über die Propheten, die Apostel und die 70 (72) Jünger, welche sich, insoweit sie in griechischem Sprachkleide auftritt, nach Dorotheus, Epiphanius und Hippolytus zu benennen pflegt, ist von Th. Schermann mit entsagungsvollem Fleiße einer neuen Bearbeitung unterzogen worden. Er hat erstens die handschriftliche Überlieferung durchforscht und die bekannten Texte um unbekanntes vermehrt: „*Prophetarum vitae fabulosae, Indices apostolorum discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto alisque vindicata, inter quae nonnulla primum edidit, recensuit, schedis vir. cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis, indicibus, testimoniis, apparatu critico instruxit Th. Sch.*“, Lipsiae 1907 (Bibl. Teubneriana); und hat zweitens die Entstehungs- und Entwicklungsverhältnisse dieser Texte klarzustellen versucht: „*Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte, bearbeitet von Th. Sch.*“, Leipzig 1907 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 31, 3). An „Dorotheus“-Texten bietet Schermann in dem ersten Bande ein Büchlein „*De prophetarum vita et obitu*“ (25—55) und einen fast ebenso langen „*Index apostolorum discipulorumque Domini*“ (131—160). In dem zweiten Bande glaubt er nachweisen zu können, daß das Büchlein „*De prophetarum vita et obitu*“ eine jüdische Quellschrift in christlicher Überarbeitung darbiete, und daß dasselbe ohne Anstand dem „Presbyter Dorotheus, Vorstand der kaiserlichen Purpurfärberei in Tyrus“, beigelegt werden dürfe (S. 352). Dieses Büchlein sei zugleich die älteste aller christlichen Prophetenlegenden. Die Apostellegende hingegen nebst dem Jüngerkataloge sei dem Presbyter Dorotheus fälschlich zugeschrieben worden und erst im 9. Jahrhundert entstanden. Alter sei die unter des Epiphanius Namen gehende Apostel- und Jüngerliste (S. 349 ff). Über eine neue Apostel- und Jüngerliste s. C. H. Turner, *A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: an Early List of Apostles and Disciples: The Journal of Theol. Studies* 15, 1914, 53—65.

¹ Vgl. etwa H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus*, Freiburg i. Br. 1880, 17.

² H. Gelzer in der *Theol. Literaturzeitung* 1892, 449.

§ 71. Pamphilus von Cäsarea.

(1. Leben und Wirken. 2. Die Apologie für Origenes. 3. Bemühungen um den Bibeltext.)

1. Leben und Wirken. — Wenige Persönlichkeiten der ältesten Kirchengeschichte hat Eusebius so verschwenderisch mit Lobeserhebungen überschüttet wie den Presbyter und Märtyrer Pamphilus, seinen Lehrer, nach welchem er selbst *ὁ τοῦ Παμφίλου*, „der geistige Sohn des Pamphilus“, genannt sein wollte. Eine drei Bücher zählende Biographie, welche Eusebius ihm widmete, ist der Zeit zum Opfer gefallen. Erhalten aber blieben die Worte der Erinnerung, welche Eusebius seiner Kirchengeschichte und seinen beiden Schriften über die zeitgenössischen Märtyrer Palästinas einflocht. Die Kirchengeschichte bezeichnet Pamphilus als die große Zierde der Gemeinde zu Cäsarea und den berühmtesten Mann seiner Zeit (Hist. eccl. 8, 13, 6; vgl. 7, 32, 26). Die kleinere Schrift über die Märtyrer Palästinas schildert ihn als ein Muster jeglicher Tugend, „ausgezeichnet durch Flucht und Verachtung der Welt, durch Freigebigkeit gegen Dürftige, durch Geringschätzung aller irdischen Hoffnungen, durch philosophische und strenge Lebensführung. Namentlich aber tat er sich unter allen unsern Zeitgenossen hervor durch lauter Eifer für die göttlichen Schriften, durch unermüdlige Ausdauer in allem, was er sich vorgesetzt hatte, und durch gewinnende Güte gegen seine Angehörigen und alle, welche sich ihm nahten“ (De mart. Pal. 11, 2; vgl. 7, 4). Die größere Schrift über die Märtyrer führt diese Sätze weiter aus.

Der äußere Lebenslauf des Märtyrers ist jetzt nur noch spärlich erhellt. Folgende Daten sind die wichtigsten. Pamphilus entstammte einer vornehmen Familie zu Berytus in Phönizien und erhielt dort auch seine erste Ausbildung (Eus., Pass. SS. Pamph. et soc. 7). Theologie studierte er zu Alexandrien bei dem Katecheten Pierius (Phot., Bibl. cod. 118 119), und „Origenes der Jüngere“, wie Pierius geheißen wurde, wird ihm auch die Verehrung gegen den alten Origenes in das Herz gepflanzt haben. Zu Cäsarea in Palästina nahm er bleibenden Wohnsitz, empfing, wie es scheint, aus den Händen des Bischofs Agapius die Priesterweihe und stellte sein Leben in den Dienst derselben Aufgaben, wie sie früher Origenes zu Cäsarea verfolgt hatte (vgl. Eus., Hist. eccl. 7, 32, 25). Er eröffnete eine theologische Schule und war mit besonderem Eifer auf Bereicherung und Erweiterung der von Origenes angelegten Bibliothek bedacht (vgl. oben § 46, 4). Unter Maximinus wurde er im November 307 ergriffen und mißhandelt und sodann ins Gefängnis geworfen (Eus., De mart. Pal. 7, 5), um nach langwieriger Haft am 16. Februar 309 enthauptet zu werden.

Die Vita S. Pamphili des Eusebius ist nur mehr aus Zitaten bekannt. In der Kirchengeschichte nimmt Eusebius wiederholt Gelegenheit, auf diese Schrift zu verweisen (Hist. eccl. 6, 32, 3; 7, 32, 25; 8, 13, 6), und bei

einem andern Anlasse (De mart. Pal. 11, 3) bemerkt er, die Schrift umfasse drei Bücher. Hieronymus hat die gleiche Zahl von Büchern überliefert (De vir. ill. 81) und aus dem dritten Buche ein Fragment aufbewahrt (Adv. Ruf. 1, 9; vgl. 2, 23; 3, 12).

Die kleinere Schrift Eusebs über die Märtyrer Palästinas pflegt in den Handschriften wie in den Drucken dem achten Buche der Kirchengeschichte als Anhang beigegeben zu werden. In der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte von E. Schwartz, Leipzig 1903—1909, ist sie hinter das zehnte Buch gestellt worden, Teil 2, 907—950. Die größere Schrift ist vollständig in syrischer Version überliefert, im griechischen Originale hingegen nur fragmentarisch erhalten. Eines dieser Fragmente ist die Passio SS. Pamphili et sociorum, bei Migne, PP. Gr. 10, 1533—1550; bei H. Delehaye in den Analecta Bollandiana 16, 1897, 129—139; bei Schwartz a. a. O. 931—945, unter dem Text der kleineren Schrift. Die syrische Version der größeren Schrift ward ins Deutsche übersetzt von Br. Violet, Die palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 14, 4).

Die sonstigen Zeugnisse des Altertums über Pamphilus sind zusammengestellt worden von Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 543—550. Doch bedarf diese Zusammenstellung „teils der Korrektur, teils der Ergänzung“: Harnack ebd. 2, 2, 104.

2. Die Apologie für Origenes. — In dem dritten Buche seiner Biographie des hl. Pamphilus schrieb Eusebius, außer gelegentlichen Briefen an Freunde habe der Märtyrer nichts Schriftliches hinterlassen. Hieronymus hat die betreffenden Worte angeführt und dieselben wie folgt übersetzt: „Et ipse quidem proprii operis nihil omnino scripsit, exceptis epistolis quas ad amicos forte mittebat; in tantum se humilitate deiecerat“ (Hier., Adv. Ruf. 1, 9). Über diese Briefe verlautet sonst nichts.

Die Worte des Eusebius wollen indessen nicht gepreßt sein. Während der langen Kerkerhaft, welche mit dem Martyrium abschließen sollte, hat Pamphilus unter Beihilfe des Eusebius auch eine größere Schrift verfaßt, eine weitläufige Apologie für Origenes (*ἀπολογία ὑπὲρ Ὀριγένους*, ebd. 3, 12) in fünf Büchern. Nach dem Hingang des Märtyrers hat Eusebius seinerseits noch ein sechstes Buch angereicht. Laut der Vorrede war das Werk den Bekennern gewidmet, welche zur Arbeit in den Bergwerken oder Steinbrüchen Palästinas verurteilt worden waren (vgl. Eus., De mart. Pal. 13) und welche wenigstens zum großen Teile der Theologie des Origenes gegenüber eine entschieden ablehnende Haltung beobachteten. Um sie eines Besseren zu belehren, versuchen Pamphilus und Eusebius die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe, unter reicher Heranziehung von Stellen aus seinen eigenen Schriften, zu entkräften, indem sie zugleich einen Rückblick auf die Lebensgeschichte des Alexandriners werfen und die früheren Anfechtungen seiner Orthodoxie einer Beleuchtung unterziehen.

Das Werk würde von unschätzbarem Werte sein. Aber nur das erste der sechs Bücher ist uns überliefert worden, und zwar nicht

im Originale, sondern in einer nicht sehr zuverlässigen Übersetzung Rufins von Aquileja (Migne, PP. Gr. 17, 521—616). Hieronymus wenigstens wirft dieser Übersetzung willkürliche Abweichungen vom griechischen Texte, namentlich eigenmächtige Abänderungen anstößiger Origenes-Zitate über den Sohn und den Heiligen Geist, vor (Hier. a. a. O. 1, 8; 2, 23; 3, 12). Auch Photius hat den Originaltext des Ganzen noch in Händen gehabt. Ein klarer Einblick in die Disposition und Gliederung läßt sich jedoch aus seinem Referate (Bibl. cod. 118) nicht gewinnen. Im ersten Buche werden einer Reihe von Anklagen auf heterodoxe Lehrmeinungen orthodoxe oder orthodox klingende Aussprüche des Angeklagten selbst nebst gelegentlichen Erläuterungen entgegengestellt. Im zweiten Buche war nach einer Bemerkung Eusebs (Hist. eccl. 6, 23, 4) von den Verwicklungen die Rede, welche die um 230 zu Cäsarea erfolgte Ordination des Origenes zum Priester nach sich zog. Im sechsten Buche vertrat Eusebius wiederum die Rechtgläubigkeit des Origenes (ebd. 6, 36, 4) und versuchte unter anderem die neuen Angriffe des hl. Methodius von Olympus zurückzuweisen (Hier. a. a. O. 1, 11). Eine Notiz bei Sokrates endlich (Hist. eccl. 4, 27) scheint die Vermutung herauszufordern, daß die Dankesrede Gregors des Wundertäters an Origenes vom Jahre 238 der Apologie beigegeben wurde.

Daß die fünf ersten Bücher von Pamphilus während seiner Kerkerhaft und das letzte Buch von Eusebius verfaßt wurde, berichtet Photius (a. a. O.) ausdrücklich. Rufinus veröffentlichte die Übersetzung des ersten Buches unter dem Namen des hl. Pamphilus. Eusebius selbst spricht von der „von uns und dem heiligen Märtyrer Pamphilus verfaßten Schutzschrift für Origenes, welche wir tadelsüchtiger Menschen wegen gemeinsam mit allem Fleiße ausgearbeitet haben“ (Eus. a. a. O. 6, 33, 4). Freilich redet Eusebius auch kurzweg von „unserem Berichte in dem zweiten Buche der Schutzschrift, welche wir für Origenes ausgearbeitet haben“ (ebd. 6, 23, 4), und wiederum von „dem sechsten Buche der von uns verfaßten Schutzschrift für Origenes“ (ebd. 6, 36, 4); die fünf ersten Bücher waren eben, wie Photius bezeugt, von Pamphilus unter den Augen Eusebs niedergeschrieben worden (*συμπαραπόντος καὶ Ἐυσεβίου ἐξέπιονήθησαν*, Phot. a. a. O.). Wenn also Eusebius, wie wir vorhin hörten, in der Biographie des hl. Pamphilus gesagt hat, der Märtyrer habe nur Briefe an Freunde geschrieben, so hat er entweder in summarischer und ungenauer Weise die ganze Apologie für sich in Anspruch nehmen oder aber, und dies dürfte das Wahrscheinlichere sein, eine schriftstellerische Tätigkeit des Märtyrers während seines früheren Lebens in Abrede ziehen wollen.

Eine andere Deutung der Worte ward Hieronymus nicht durch historische, sondern durch polemische Rücksichten nahegelegt. Im Jahre 392 zwar schrieb Hieronymus, zuerst habe Pamphilus und dann

habe Eusebius ein „apologeticum pro Origene“ verfaßt (De vir. ill. 75). Ungefähr zehn Jahre später aber, in seinen Büchern gegen Rufinus, nahm er diese Angabe als unzutreffend zurück, um nunmehr, unter Berufung auf die Worte des Eusebius in der Biographie des hl. Pamphilus, zu behaupten, nicht Pamphilus, der verehrungswürdige Märtyrer, sondern Eusebius, der arianische Ketzler, sei der eigentliche Autor der Apologie (sex libros Eusebii Caesariensis episcopus, Arianae quondam signifer factionis, pro Origene scripsit . . . horum tu primum librum vertis sub nomine martyris, Hier., Adv. Ruf. 1, 8; vgl. 2, 23; 3, 12 al.). Inzwischen hatte Hieronymus Origenes als einen Häretiker fallen gelassen, war an die Spitze der Antiorigenisten getreten und witterte hinter der Übersetzung Rufins origenistische Propaganda (perspicuum est te idcirco librum hunc disseminare voluisse, ut sub persona martyris haeresim introduceres, ebd. 2, 23). Die frühere Angabe enthielt das Richtige. Bei der Abfassung der fünf ersten Bücher der Apologie durch Pamphilus hat Eusebius, soviel wir wissen, sich auf die Rolle eines Beraters beschränkt.

Auch Gennadius ist in die Irre gegangen, wenn er zu erzählen weiß, Rufinus habe des Märtyrers Pamphilus Buch „Adversum mathematicos“ ins Lateinische übersetzt (Genn., De vir. ill. 17). Es liegt aber wohl nicht eine Verwechslung der Apologie für Origenes mit einer anderweitigen Schrift vor, sondern ein Mißverständnis der Mitteilungen Rufins (Apol. in Hier. 1, 11) über die Veranlassung seiner Übersetzung des ersten Buches der Apologie. Rufinus hatte seinen mit „opuscula adversus fatum vel mathesim“ beschäftigten Freund Makarius auf die Apologie des hl. Pamphilus verwiesen (Pamphilum martyrem dixi quadam ex parte tale aliquid operis conscripsisse in apologetico suo), und Makarius verlangte nun mit Ungestüm nach einer lateinischen Übersetzung dieser Apologie. Daraus muß Gennadius geschlossen haben, die Apologie sei „adversum mathematicos“ gerichtet, während Rufinus nur sagen wollte, in dem ersten Buche der Apologie komme auch etwas über astrologischen Fatalismus vor¹.

Über die handschriftliche Überlieferung der lateinischen Übersetzung des ersten Buches der Apologie s. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 580. Gedruckt ist diese Übersetzung unter den Werken des Origenes; so in der Ausgabe dieser Werke von de la Rue, Paris 1733—1759, 1, 2, 3—48; in der Ausgabe von Lommatzsch, Berlin 1831—1848, 24, 263 bis 412; bei Migne, PP. Gr. 17, 521—616. Auch steht sie bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. 4, 7—40. Dagegen findet man bei Routh, Reliquiae Sacrae² 4, 339—392, nur einen Auszug aus derselben, „plerumque omissis excerptis ex Origene, quae tantum Latine supersunt“.

¹ Rufinus meinte jedenfalls die Stelle Apol. pro Orig. 1, c. 1, bei Migne, PP. Gr. 17, 551. Über das Mißverständnis des Gennadius vgl. Br. Czajla, Gennadius als Literaturhistoriker, Münster i. W. 1898, 47 f. Über Rufinus und Makarius s. J. Brochet, St. Jérôme et ses ennemis, Paris 1905, 172 ff.

Die Zeugnisse des Altertums über die Apologie sind bei Routh a. a. O. 3, 485—512 zusammengestellt.

Einige kleine, inhaltlich zusammengehörige Bruchstücke der Apologie sind in syrischer Übersetzung überliefert, und zwar unter der Aufschrift: S. Gregorii Thaumaturgi episcopi Neocaesariensis ex sermone de resurrectione, gedruckt bei de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lips. et Lond. 1858, 64—65; bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 120—122 376—377. Die vier ersten Stücke sind dem fünften Kapitel des ersten Buches der Apologie entnommen; das fünfte und letzte Stück findet sich in der Übersetzung Rufins nicht. Näheres bei V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus*, Leipzig 1880, 47—51. Die Zu-eignung dieser Fragmente an Gregor den Wundertäter ist jedenfalls mit Ryssel (ibd. 47) aus der Überlieferung der Apologie zu erklären. Sokrates (Hist. eccl. 4, 27) bemerkt ausdrücklich, daß die Apologie ihm in Verbindung mit der Dankesrede Gregors an Origenes vorlag, und läßt wenigstens vermuten, daß die Verfasser selbst ihrer Apologie jene Dankesrede beigelegt oder einverleibt haben.

3. Bemühungen um den Bibeltext. — In Alexandrien und Ägypten gebrauchte man im 4. Jahrhundert die Septuaginta-Rezension des Hesychius, in den Kirchen von Antiochien bis nach Konstantinopel die Rezension Lucians und in Palästina den sog. hexaplarischen Text, wie er in den Hexapla und Tetrapla des Origenes vorlag und von Pamphilus und Eusebius in Abschriften verbreitet worden war (*mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, Hier., Praef. in Paral.; Adv. Ruf. 2, 27*). Auch auf zuverlässige Abschriften des Neuen Testamentes nach der Textgestalt, welche Origenes gebraucht und seinen exegetischen Schriften zu Grunde gelegt hatte, haben Pamphilus und Eusebius großen Fleiß verwendet (vgl. § 51, 3). Unter den noch erhaltenen Bibelhandschriften, den alttestamentlichen sowohl wie den neutestamentlichen, finden sich nicht wenige direkte oder indirekte Kopien von Codices, welche Pamphilus und Eusebius selbst geschrieben bzw. korrigiert haben¹.

Die Tätigkeit des hl. Pamphilus im besondern scheint sich aber auch auf Herstellung und Kollation von Bibelhandschriften beschränkt zu haben. Eine neue Rezension des Bibeltextes hat er, soweit ersichtlich, nicht veranstaltet. Die allerdings weitverbreitete Annahme einer Pamphilus-Rezension des Alten Testamentes dürfte sich weder durch die Zeugnisse des hl. Hieronymus noch durch die Unterschriften von Bibelcodices begründen lassen². Für die Existenz einer Pam-

¹ Bezüglich alttestamentlicher Handschriften s. E. Lindl, *Die Oktatenkateche des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung*, München 1902, 94 ff; bezüglich neutestamentlicher Handschriften W. Bousset, *Textkritische Studien zum Neuen Testament*, Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen 11, 4), 45 ff.

² Mancho Unterschriften reden von einem *διορθωτῶν* des hl. Pamphilus, wie z. B. die nach Tischendorf's Urteil ins 7. Jahrhundert zurückreichende Bemerkung eines Korrektors des Codex Sinaiticus: *ἀντιγράψθη πρὸς παλαιώτατον λίαν ἀντίγραφον θεοδιορθωμένον χειρὶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παμφίλου*. Dieses *διορθωτῶν* ist nicht von

philus-Rezension des Neuen Testamentes sind namentlich Bousset und v. d. Goltz eingetreten, ohne jedoch ihre These zu ausreichender Wahrscheinlichkeit erheben zu können, wengleich zugestanden werden muß, daß die Akten über diese Frage noch nicht geschlossen sind.

Über Bousset und Frhr v. d. Goltz vgl. oben S. 119. Frhr v. Soden (Die Schriften des Neuen Testamentes in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, Berlin 1902—1910, 1506) spricht auch von einer Rezension des Neuen Testamentes, an welcher Pamphilus „stark beteiligt war“, gibt jedoch deutlich zu verstehen, daß diese Beteiligung keineswegs über Herstellung und Verbreitung von Abschriften hinausgegangen zu sein braucht. — Unter dem Namen eines Euthalius, welcher in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts gelebt haben, Diakon zu Alexandrien und später Bischof von Sulke gewesen sein sollte, sind von L. A. Zacagni, Rom 1698, Bearbeitungen des Textes der paulinischen Briefe, der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe herausgegeben worden (abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 85, 619—790). Eines der drei Stücke, die Bearbeitung der Apostelgeschichte, ist durch die Handschrift Nr 15 der Apostelgeschichte (cod. Coisl. 25) unter dem Namen des Pamphilus überliefert und unter diesem Namen veröffentlicht worden von B. de Montfaucon (Bibliotheca Coisliniana, Paris. 1715, 78—82; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 10, 1549—1558). Daß die drei Stücke der Edition Zacagnis auf das engste zusammengehören und auf einen und denselben Autor, und zwar einen Euthalius zurückgehen, unterliegt keinem Zweifel, mögen die Ansichten über die Lebensverhältnisse dieses Euthalius, seine Zeit und seine Heimat noch so weit auseinandergehen. Doch liegt die Arbeit des Euthalius in der Edition Zacagnis, wie namentlich J. A. Robinson, Euthaliana, Cambridge 1895, nachwies, nicht in ihrer ursprünglichen Form vor, sondern um spätere Zutaten bereichert, und eine dieser Zutaten ist die Kollation des Textes der genannten neutestamentlichen Schriften mit Pamphilus-Codices. Das ist der einzige Zusammenhang, welcher zwischen der Arbeit des Euthalius und Pamphilus besteht. Näheres über Euthalius in Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 283 ff.

§ 72. Der Dialog *De recta in Deum fide*.

Unter dem Namen des Origenes ist griechisch und lateinisch ein umfangreicher Dialog überliefert, welcher in zwei Teilen die Lehren der Gnostiker Marcion und Bardesanes bzw. Valentinus bekämpft. Der griechische Text wurde zuerst 1674 durch Wetstein herausgegeben; die lateinische, von Rufinus von Aquileja gefertigte Übersetzung hat erst Caspari 1883 ans Licht gezogen. Ein Vergleich läßt alsbald erkennen, daß die lateinische Übersetzung den ursprünglichen Wortlaut der Schrift im großen und ganzen getreu bewahrt hat, während der griechische Text wenigstens an einzelnen Stellen deutliche Spuren einer späteren Überarbeitung aufweist¹. Besonders

einer Revision oder Korrektur des biblischen Textes, sondern von der Korrektur oder Kollation der jedesmaligen Abschrift zu verstehen.

¹ Siehe Zahn in der Zeitschrift für Kirchengesch. 9, 1888, 196 ff. Vgl. jedoch die neue Ausgabe des Dialoges von van de Sande Bakhuyzen, Leipzig 1901, Einl.

lehrreich ist eine Stelle gegen Eingang, an welcher die lateinische Übersetzung sich noch in der Zeit der Christenverfolgungen bewegt, der griechische Text hingegen schon die Tage des Friedens zwischen Staat und Kirche kennt¹.

Der ursprüngliche Titel des Dialoges ist unbekannt. Die gebräuchlich gewordene Bezeichnung, *De recta in Deum fide*, *Ἡερό: τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως*, ist einem dem griechischen Texte in den Handschriften beigegebenen Prologe entnommen, welcher indessen nicht auf die Hand des Verfassers zurückgeht, wie er denn auch in der lateinischen Übersetzung fehlt². In mehreren griechischen Handschriften sowie auch in der einzigen Handschrift der lateinischen Übersetzung ist die Schrift in fünf Bücher oder Dialoge abgeteilt, vermutlich mit Rücksicht darauf, daß dem einen Verfechter der Orthodoxie, Adamantius, fünf Anhänger der Häresie entgetreten. Andere griechische Handschriften wollen drei Teile unterschieden wissen, ohne daß der Einteilungsgrund ersichtlich wäre. Von Haus aus zerfällt die Schrift in zwei Teile oder zwei Disputationen, eine mit Marcioniten und eine mit Bardesaniten und Valentinianern. Diese beiden Teile bilden jedoch nur einen Dialog. Gleich zu Beginn des ersten Teiles wird Eutropius, ein philosophisch gebildeter Heide, von den streitenden christlichen Parteien zum Schiedsrichter erwählt, und er waltet seines Schiedsrichteramtes bis zum Schlusse des zweiten Teiles. Am Ende des ersten Teiles erhebt er sich, um Adamantius den Sieg über die Vertreter des Marcionitismus zuzuerkennen, und am Ende des zweiten Teiles erhebt er sich wiederum, um auch die Bardesaniten und Valentinianer für Irrlehrer zu erklären. Er hat sich im Laufe der Verhandlungen immer mehr von der Wahrheit der Lehre des Adamantius überzeugen lassen und wünscht nunmehr in die katholische Kirche aufgenommen zu werden.

Im ersten Teile disputiert Adamantius mit Megethius und Markus. Megethius vertritt den vulgären Marcionitismus und behauptet drei Prinzipien (*ἀρχαί*), einen guten Gott, den Vater Christi

xviii—xxii xli—xliv. van de Sande Bakhuyzen hat nachgewiesen, daß die Überarbeitung des griechischen Textes nicht so weitreichend und tiefgehend gewesen ist, wie Zahn behauptete, und daß anderseits die Übersetzung Rufins nicht den Grad von Treue und Zuverlässigkeit besitzt, welchen Zahn ihr zusprach. Dabei bleibt jedoch bestehen, daß Rufinus in der Übersetzung unseres Dialoges viel weniger eigenmächtig geschaltet hat als in der Übersetzung so mancher echten Schriften des Origenes. Zu dogmatischen Korrekturen gab eben der Dialog keinen Anlaß. In der Vorrede seiner Übersetzung, welche einem gewissen Paulus gewidmet ist, sagt Rufinus von der Hauptperson des Dialoges, Adamantius, mit Recht, es liege klar zu Tage, „quam catholice, quam integre ecclesiastici dogmatis defensor exstiterit“.

¹ Siehe die genannte neue Ausgabe 40—41. Der griechische Text und die lateinische Übersetzung sind hier einander gegenübergestellt.

² Siehe den Text des Prologes in der neuen Ausgabe xxiii.

und Gott der Christen, einen mittleren Gott, den nur gerechten Demurgen und Gott der Juden, und einen bösen Gott, den Teufel, den Gott der Heiden. Zugleich will Megethius beweisen, daß es nur ein echtes Evangelium, das Evangelium der Marcioniten, gebe und alle andern Evangelien falsch seien. Markus trägt einen verschärften, dem kirchlichen Glauben noch schroffer widersprechenden Marcionitismus vor. Er kennt nur zwei Prinzipien, den guten Gott der Christen und den bösen Welterschöpfer, welcher auch der Gott der Juden gewesen sei. Und während Megethius, in die Debatte zwischen Adamantius und Markus eingreifend, den guten Gott gekommen sein läßt, um die Seele, aber nicht auch den Leib des Menschen zu retten, ist nach Markus weder Leib noch Seele, sondern nur der Geist erlösungsfähig. Als Heilige Schrift will auch Markus nur das Evangelium und das Apostolikum Marcions anerkennen.

Im zweiten Teile des Dialoges steht die Lehre des Bardesanes zur Diskussion. Der Verteidiger derselben, Marinus, stellt drei Thesen auf: der Teufel oder das Böse könne nicht von Gott geschaffen sein, der Logos könne nicht menschliches Fleisch angenommen haben, der menschliche Leib könne nicht wieder auferstehen. Nach Erledigung der ersten These wird die Verhandlung mit Marinus durch ein längeres Gespräch zwischen Adamantius und den Valentinianern Droserius und Valens unterbrochen, welches sich gleichfalls um den Ursprung des Bösen dreht. So deutlich es sich auch als eine bloße Episode abhebt, so sicher hat dieses Gespräch doch als echter und ursprünglicher Bestandteil des Dialoges zu gelten. Kaum sind Droserius und Valens zum Schweigen gebracht, so nimmt Marinus die Rede wieder auf, um die Menschwerdung des Logos und die Auferstehung des Fleisches zu bekämpfen. Übrigens mischt sich auch der vorhin genannte Marcionit Megethius wiederholt in die Verhandlungen mit Marinus ein, und Adamantius erklärt zweimal, mit Rücksicht auf den gleichfalls anwesenden Megethius seine Bibelzitate dem Evangelium und Apostolikum der Marcioniten entnehmen zu wollen¹.

Der Verfasser verrät eine treffliche dialektische und theologische Schulung. Sein Adamantius ist ein recht schlagfertiger Advokat. Auch die Gedrängtheit und Präzision des Ausdrucks verdient Anerkennung. Die Anlage des Ganzen aber ist steif und unbeholfen. Ein Kunstwerk kann der Dialog nicht genannt werden. Es fehlt

¹ Siehe die neue Ausgabe 200—201 und 222—223. Trotz dieser und anderer ähnlichen Stellen hält der Herausgeber (xv) es für wahrscheinlich, daß Adamantius bzw. der Verfasser des Dialoges niemals eine marcionitische Bibel in Händen gehabt, sondern ältere antimarcionitische Schriften benutzt habe, in welchen Mitteilungen über die marcionitische Bibel enthalten waren. Mit größerem Rechte, wie es scheint, entschied Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 419 ff) sich für die Annahme, es sei direkt und unmittelbar aus der Bibel Marcions geschöpft worden.

durchaus an einer entsprechenden Vermittlung und Verknüpfung der einzelnen Abschnitte und Szenen. Ein schreiender Verstoß gegen die Forderungen ästhetischen Geschmacks liegt insbesondere darin, daß im zweiten Teile, während der Auseinandersetzung zwischen Adamantius und Marinus, ganz unmotiviert die Valentinianer Droserius und Valens auf der Bühne erscheinen, und nachdem sie ihre Rolle ausgespielt haben, Marinus, wie wenn nichts vorgefallen wäre, zu einer weiteren These übergeht, während Droserius und Valens spurlos von der Bildfläche verschwinden. Dieses Gespräch des Adamantius mit den Valentinianern, eine aus dem Zusammenhang des Dialoges herausfallende Abschweifung, ist auch keine Schöpfung des Verfassers, ist vielmehr sozusagen seinem ganzen Umfange nach der Schrift des hl. Methodius von Olympus über den freien Willen entlehnt (vgl. unten § 78, 3, b). Der Freude am Kompilieren ist die Einheitlichkeit des Werkes zum Opfer gefallen. Ausgiebige Benutzung älterer Vorlagen macht sich auch an andern Stellen bemerkbar. In dem Schlußabschnitte des zweiten Teiles, über die Auferstehung des Fleisches, ist die Schrift des hl. Methodius über die Auferstehung (§ 78, 3, c) nicht sowohl verwertet, als vielmehr geplündert worden¹. Dem ersten Teile muß eine antimarcionitische Schrift zu Grunde liegen, welche auch schon Irenäus und Tertullian bekannt gewesen zu sein scheint und welche nach Zahn mit der verloren gegangenen Schrift des Apologeten Theophilus von Antiochien gegen Marcion (Eus., Hist. eccl. 4, 24) identifiziert werden darf².

Auf die Frage nach seiner Herkunft gibt der Dialog selbst keine direkte Antwort. In dem schon erwähnten Prologe der griechischen Handschriften, welcher jedoch nicht dem Verfasser angehört, wird der Dialog als ein Werk „des Adamantius oder Origenes“, *Ἀδαμαντίου τοῦ καὶ Ὁριγένους*, bezeichnet, und die Übersetzung Rufins ist in der einzigen bisher bekannt gewordenen Handschrift, aus dem 12. Jahrhundert, „libri Adamantii Origenis adversus haereticos numero quinque“ betitelt. Dieser Titel wird nun freilich nicht auf den Übersetzer, sondern auf irgend einen Abschreiber zurückzuführen sein; ohne Zweifel aber hat auch Rufinus selbst den Adamantius des Dialoges mit dem großen Alexandriner identifiziert und zugleich für den Verfasser des Dialoges gehalten³. Ebenso reden schon Basilius und

¹ Über den Umfang der Ausbentung der genannten Schriften des hl. Methodius s. van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius usw. xxxvii ff.

² Siehe Zahn in der Zeitschrift für Kirchengesch. 9, 230 ff. Vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 420.

³ Die gegen Ende des Dialoges in der lateinischen Handschrift stehenden Worte „Origenes qui et Adamantius“ (in der neuen Ausgabe 237 f) sind nicht beweiskräftig, weil allem Anscheine nach spätere Erweiterung eines ursprünglichen „Adamantius“ (vgl. ebd. xvii f). Die Schlußbemerkung der Vorrede Rufins aber:

Gregor von Nazianz von „dem Dialoge des Origenes gegen Marcioniten und andere Häretiker (ἐν τῷ Ὀριγένους πρὸς Μαρκωνιστὰς καὶ ἄλλους αἵρετικῶς διαλόγῳ), in welchem Eutropius der Richter und Megethius der Gegner ist“ (Philoc. Orig. 24, 8)¹. Dagegen führt Theodoret von Cyrus, mit augenscheinlicher Bezugnahme auf unsern Dialog, neben Origenes und außer Origenes einen Adamantius unter den antihäretischen Schriftstellern auf (Haeret. fab. comp., praef. und 1, 25).

Der Ursprung der Meinung, Adamantius sei der Verfasser, liegt zu Tage. Die Hauptperson der Schrift, der Anwalt der Kirchenlehre, ist, wie es in ähnlichen Fällen nicht selten geschah², zum Verfasser der Schrift gestempelt worden. Es erklärt sich auch leicht, daß man den Namen Adamantius auf Origenes bezog. Origenes hat vielleicht schon bei Lebzeiten den Beinamen Adamantius geführt (§ 51, 2), und ein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums mit Namen Adamantius ist nicht bekannt. Allerdings wird nun durch innere Gründe — es sei nur die Benutzung von Schriften des hl. Methodius hervorgehoben — die Autorschaft des Origenes sofort als eine Unmöglichkeit erwiesen. Möglich aber bleibt es, daß schon der Verfasser selbst unter Adamantius Origenes hat verstanden wissen wollen. Der berühmte Alexandriner wäre eben des Glanzes seines Namens wegen zum Vorkämpfer des von Häretikern angefeindeten Glaubens der Kirche gemacht worden, ähnlich wie etwa Rabbi Tryphon oder Tarphon seines besondern Rufes wegen von Justin dem Märtyrer als Repräsentant des das Christentum befehdenden Judentums benutzt wurde. Diese Annahme³ leidet indessen an großer Unwahrscheinlichkeit. Die notwendige Voraussetzung, daß der Verfasser ein Verehrer des Origenes gewesen, trifft nicht zu. Der Verfasser läßt seinen Adamantius mit allem Nachdruck eben jene Lehre von der Auferstehung verteidigen, welche Origenes bekämpft hat (vgl. § 51, 10, c), wie er ja auch seinem Adamantius die Waffen in die Hand gibt, welche Methodius, der schärfste Antiorigenist, geschmiedet hatte. Die Sprecher des Dialoges sind wohl sämtlich keine geschichtlichen

„Considerans, quam catholice, quam integre ecclesiastici dogmatis defensor exstiterit (sc. Adamantius), arbitror quod suum et foetidum quorundam vitium de conculcandis verborum margaritis et rumpendis doctoribus perhorrebis“, ist jedenfalls im Hinblick auf die Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit des Origenes geschrieben.

¹ The Philocalia of Origen, by J. A. Robinson, Cambridge 1893, 225 f. Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß die zitierten Worte von den Bearbeitern der Philokalia selbst herrühren (gegen van de Sande Bakhuyzen, Der Dialog des Adamantius usw. xiii).

² z. B. bei dem Dialoge „des Bardesanes“ gegen das Fatum. Siehe Bd 1², S. 366.

³ Zahn (in der Zeitschrift für Kirchengesch. 9, 209 ff) hat dieselbe befürwortet; van de Sande Bakhuyzen (a. a. O. xvii f) hat sie abgelehnt.

Personen, sondern literarische Figuren. Der Name Adamantius im besondern dürfte lediglich seiner etymologischen Bedeutung wegen gewählt worden sein, weil der Vertreter des kirchlichen Glaubens sich als einen „Mann von Stahl“ bewährt, an welchem alle Angriffe der Häresie ohnmächtig abprallen. Und wenn der heidnische Schiedsrichter den Namen Eutropius erhält, so könnte darin ein Hinweis auf die „gute Sinnesart“ liegen, welche dieser Schiedsrichter dadurch bekundet, daß er Adamantius die Palme reicht und zum kirchlichen Glauben übertritt.

Auf Bestimmung der Persönlichkeit des Verfassers muß vorläufig verzichtet werden. Das Datum der Schrift aber läßt sich mit ausreichender Sicherheit auf etwa 295—305 fixieren. Als terminus a quo ist die freilich nicht genau festzustellende, aber spätestens in die Jahre 300—310 fallende Abfassungszeit der genannten Schriften des hl. Methodius anzusehen. Als terminus ad quem hat das Ende der Christenverfolgungen oder das Jahr 313 mit seinen entscheidenden Ereignissen, dem Mailänder Edikte und dem Tode des Maximinus, zu gelten. Zur Zeit der Entstehung des Dialoges nämlich waren Christenverfolgungen von seiten der römischen Kaiser an der Tagesordnung: „In persecutionibus sumus semper“ . . . „(Deus) habet in manu sua cor regis et inclinatur illud ad persequendum nos“. In dem überlieferten griechischen Texte hat diese Stelle, wie schon bemerkt, eine durchgreifende Umgestaltung, ja eine Verkehrung in das Gegenteil erfahren. In den Tagen, in welchen der griechische Text überarbeitet wurde, war eben schon eine völlige Wendung der Dinge eingetreten. Der Kaiser war christlich geworden und bereits zu entschieden christlichen Regierungsmaßnahmen übergegangen, er hatte christliche Kirchen erbaut und den Götzendienst unterdrückt (ὅν δὲ τοῦ βασιλέως ὄντος θεοσεβοῦς . . .)¹. Es ist offenbar nicht von einem beliebigen christlichen Kaiser, sondern von dem ersten christlichen Kaiser, Konstantin, die Rede, und der überarbeitete griechische Text mag etwa aus den Jahren 325—335 stammen. Die Heimat oder der Wohnort des Verfassers bleibt zweifelhaft. Zahn dürfte indessen das Richtige treffen, wenn er das westliche, vorwiegend griechische Syrien, Antiochien und seine Umgebung, in Vorschlag bringt². Da nämlich der Verfasser Schriften des hl. Methodius von Olympus so frühzeitig, jedenfalls bald nach ihrer Abfassung, verwerten konnte, so wird er in Kleinasien oder doch in der Nähe Kleinasiens zu suchen sein, und da er so lebhaftes Interesse an der Unterdrückung der Lehre

¹ Siehe die neue Ausgabe 40—41. Vielleicht ist auch an einer späteren Stelle, 242—243, der griechische Text mit Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse umgestaltet worden. Vgl. die Einleitung der Ausgabe XIX.

² Zahn a. a. O. 23^s f.

des Bardesanes nahm, so wird er in Syrien gelebt haben, weil jene Lehre, aus Edessa stammend, nur in ihrem Vaterlande größere Verbreitung erlangt zu haben scheint¹.

Der griechische Text des Dialoges ist durch mindestens zehn Handschriften überliefert, von welchen jedoch die älteste, cod. Venetus 496, saec. XII, zugleich die Vorlage der neun übrigen gebildet hat. Diese älteste Handschrift aber geht auf einen Archetypus zurück, welcher namentlich in dem zweiten, gegen Bardesaniten und Valentinianer gerichteten Teil des Dialoges schon stark verderbt war. Außerdem war durch einen Fehlgriff des Buchbinders ein ganzer Quaternio, welcher nach Ausweis des Zusammenhanges und der lateinischen Übersetzung Rufins dem zweiten Teile angehört, in den ersten Teil hineingeraten. Siehe van de Sande Bakhuyzen in der Einleitung seiner Ausgabe des Dialoges xxvi ff. Vgl. indes die Kritik dieser Ausgabe von P. Koetschau in der Theol. Literaturzeitung 1901, 474—480. Berichtigungen zu den Angaben des Herausgebers über die Handschriften bietet auch E. Klostermann, Eusebius' Werke 4, Leipzig 1906, xvi ff.

Die erste Ausgabe des griechischen Textes veranstaltete J. R. Wetstein, Basel 1674. Vor dem Erscheinen derselben waren indessen bereits drei lateinische Übersetzungen des griechischen Textes ausgegeben worden: von J. Picus (Picot), Paris 1556, von J. Perionius, Paris 1556, und von L. Humfridus (Humfrey), Basel 1571. Eine zweite, über Wetsteins Leistung nicht weit hinausgehende Edition des griechischen Textes lieferte der Mauriner Charles de la Rue in seiner Ausgabe der Werke des Origenes, Paris 1733 bis 1759, 1, 800—872. Abdrücke dieser Edition finden sich in der Ausgabe der Werke des Origenes von C. H. Ed. Lommatzsch, Berlin 1831—1848, 16, 246—418, sowie bei Migne, PP. Gr. 11, 1711—1884.

Die lateinische Übersetzung Rufins ward nach einer Schlettstadter Handschrift des 12. Jahrhunderts mit bekannter Sorgfalt herausgegeben von C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 1—129; vgl. III—IV. Eine andere Handschrift ist nicht bekannt.

Eine tüchtige neue Ausgabe des griechischen Textes sowohl wie der Übersetzung Rufins lieferte W. H. van de Sande Bakhuyzen: Der Dialog des Adamantius Ἐλεφῆ τῆς εἰς θείου ὀρθοῦς πίστεως, Leipzig 1901 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Koetschau a. a. O. hat mit Recht gerügt, daß in dieser Ausgabe die zehn Handschriften des griechischen Textes als mehr oder weniger gleichwertige Zeugen behandelt

¹ Zahn macht noch ein weiteres Argument geltend: „Zu Antiochien, vor dessen Toren man syrisch sprach, paßt es vorzüglich, daß Adamantius die Worterklärung von Mammonas mit den Worten gibt: ‚Pecuniam dicit gentili lingua‘. Ein Alexandriner oder ein Okzidentale würde das semitische Wort nicht aus der Volkssprache, sondern aus der bestimmten, in seinem Lande und seinen Lesern unbekanntem syrischen oder hebräischen Sprache erklärt haben . . . Hier dagegen redet einer, der griechisch schreibt, in einer Gegend, deren Bauern syrisch sprechen.“ Dieses Argument ist nicht stichhaltig. Erstens lautet die Erklärung des Wortes Mammonas (Mt 6, 24) nur im Lateinischen: „Pecuniam dicit gentili lingua“, im Griechischen dagegen: τὰ χοίματα. τὰ ἀργυρῶν (in der neuen Ausgabe 58 f), und die Worte „gentili lingua“ sind deshalb sehr wahrscheinlich als ein Zusatz von der Hand Rufins zu betrachten. Zweitens muß Rufinus seine Übersetzung in Italien gefertigt haben; laut der Vorrede war er kurz vorher in Padua gewesen. Drittens ist „gentili lingua“ nicht Volkssprache (rustica lingua), sondern fremdländische oder barbarische, d. h. nicht römische Sprache.

werden, während sich nachweisen läßt, daß neun derselben nur Kopien der zehnten, cod. Venetus 496, sind, also keinen selbständigen Wert beanspruchen können. Doch ist die Berücksichtigung der neun jüngeren Handschriften, schon wegen der Geringfügigkeit ihrer Abweichungen von der älteren, von keinem irgendwie erheblichen Einflusse auf die Gestaltung des Textes gewesen.

F. J. A. Hort im Dictionary of Christian Biography 1. 1877, 39—41 s. v. Adamantius. Th. Zahn, Die Dialoge des „Adamantius“ mit den Gnostikern: Zeitschrift f. Kirchengesch. 9. 1888, 193—239. Ders., Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2. 1892, 419—426 (der Dialog als Hilfsmittel zur Wiederherstellung des Neuen Testamentes Marcions). Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 478—480. Harnack ebd. 2, 2. 149—151. van de Sande Bakhuyzen in der Einleitung seiner Ausgabe.

§ 73. Die sog. Briefe des Klemens an die Ehelosen.

Epiphanius (Haer. 30, 15) und Hieronymus (Adv. Iovin. 1, 12) berichten von Briefen des hl. Klemens von Rom zum Preise der Jungfräulichkeit. Nach Epiphanius waren es Enzykliken (ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιαι), in welchen Klemens die Jungfräulichkeit lehrte und Elias und David und Samson und alle Propheten verherrlichte. Nach Hieronymus waren die Briefe an Eunuchen, d. h. solche, welche um des Himmelreiches willen sich selbst entmannten, gerichtet und handelten fast ausschließlich „de virginitatis puritate“. Eusebius erwähnt diese Briefe nicht, und auch Hieronymus verrät in der Schrift „De viris illustribus“ keine Kenntnis derselben. Zur Zeit des hl. Epiphanius müssen sie wenigstens in Palästina in nicht geringem Ansehen gestanden haben; sie wurden in den heiligen Kirchen (ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις) vorgelesen. Auch in der Folge sind es hauptsächlich Schriftsteller aus Syrien und Palästina, welche der Briefe gedenken, und während der griechische Urtext zu Grunde ging, ist eine syrische Übersetzung der Briefe durch eine Handschrift der Peschitto des Neuen Testamentes aus dem Jahre 1470 erhalten geblieben. Auf den Brief Judä folgen hier, gleichsam als Anhang zum Neuen Testament, die zwei Briefe des hl. Klemens, „des Schülers des Apostels Petrus“, an die Ehelosen. Wetstein war es, welcher 1572 den syrischen Text der beiden Briefe nach dieser Handschrift veröffentlichte.

Ob der syrische Text als Übersetzung aus dem Griechischen und nicht vielmehr als Original zu betrachten sei, galt allerdings bis in die neueste Zeit hinein als zweifelhaft. Jetzt ist die Frage zu Gunsten der Annahme eines griechischen Originals entschieden. Um von anderweitigen Spuren eines griechischen Textes zu schweigen, so haben Cotterill und Diekamp nachgewiesen, daß der Mönch Antiochus von St Saba bei Jerusalem, also wiederum ein Palästinenser, um 620 reiche Exzerpte aus den in Rede stehenden Briefen in seine „Pandekten der Heiligen Schrift“ (Παροδέκτες τῆς ἁγίας γραφῆς), ein Vade-

mecum für Mönche, aufnahm¹. Zwar nennt Antiochus weder den Verfasser der Briefe noch auch die Briefe selbst; er hat dieselben ähnlich wie andere Quellen stillschweigend ausgeschrieben. Daß er indessen in Übereinstimmung mit Epiphanius und Hieronymus Klemens von Rom für den Verfasser hielt, darf um so sicherer vorausgesetzt werden, als er mit Vorliebe Schriften des höchsten Altertums, die Briefe des hl. Ignatius, den Brief des hl. Polykarpus, den Hirten des Hermas, in seine Dienste stellt. Jedenfalls aber kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Antiochus einen vollständigen griechischen Text der Briefe in Händen hatte, und eine Unzahl analoger Fälle fordert die Annahme heraus, daß dieser griechische Text dem syrischen gegenüber die Originalität zu beanspruchen hat.

Die Briefe wenden sich laut den Eingangsworten des ersten Briefes an die „virgines (fratres) beati“ und die „virgines (sorores) sacrae“²: die Ehelosen oder Enthaltamen beiderlei Geschlechts. Im Syrischen wird das Wort für „virgines“ selbst in zwiefachem Genus gebraucht (ܒܪܝܬܝܘܬܐ und ܒܪܝܬܝܘܬܐ), und in der späteren Gräzität bezeichnet das Wort *παρθένους* auch die männlichen Asketen. Aus verschiedenen Stellen, namentlich aber aus den ersten Kapiteln des zweiten Briefes, erhellt deutlich, daß es sich um die Asketen einer größeren Landschaft, nicht eines einzelnen Ortes handelt, und daraus wird es zu erklären sein, wenn Epiphanius von Enzykliken oder Rundschreiben spricht. Auch die Angabe, die Briefe seien dem Preise der Jungfräulichkeit gewidmet, trifft bis zu einem gewissen Grade zu. Das jungfräuliche Leben ist dem Verfasser das himmlische, göttliche Leben, das Leben der Engel (1, 4, 1). Der Ehelose weilt nur scheinbar noch auf Erden (1, 3, 6). Er hat in Wahrheit Christum angezogen (1, 7, 1), ist der Nachfolger Christi und der Apostel (1, 6—7; 2, 14 bis 15) und darf einen vorzüglicheren Platz im Jenseits erwarten als die übrigen Gläubigen (1, 4, 2). Doch ist der Verfasser, selbst Asket

¹ Ein Abdruck der Pandekten des Antiochus steht bei Migne, PP. Gr. 89, 1421—1850. Cotterill entdeckte in denselben 22 Fragmente unserer Briefe. Siehe J. M. Cotterill, *Modern Criticism and Clement's Epistles to Virgins* (first printed 1752) or their Greek version newly discovered in Antiochus Palaestinisensis, Edinburgh 1884. Die tolle These Cotterills, daß nicht Antiochus die Briefe benutzt und nicht Epiphanius und Hieronymus die Briefe zitiert, sondern ein Fälscher aus Anlaß der Stellen bei Epiphanius und Hieronymus und auf Grund der Pandekten des Antiochus die Briefe fabriziert habe, hüllt man am besten in Schweigen. Wie sehr Cotterill seine eigenen Wege zu gehen pflegt, hat ohnehin früher schon konstatiert werden müssen; s. Bd 1^o, S. 129 168. Die Pandekten hat übrigens Cotterill nicht ausgeschöpft. Diekamp fand in denselben noch sieben weitere Fragmente der Briefe. Seiner Ausgabe einer lateinischen Übersetzung der Briefe nach dem Syrischen konnte also Diekamp 29 Fragmente des griechischen Urtextes einverleiben, nach Handschriften der Pandekten von neuem rezensiert. Fr. Diekamp, *Patres Apostolici 2*, Tubingae 1913, 1—49.

² Ich zitiere nach der seeben genannten Ausgabe von Diekamp.

in einer andern, vermutlich benachbarten Landschaft, keineswegs gewillt, den Adressaten zu schmeicheln. Im Gegenteil, er will mahnen und warnen, er hat von Mißständen gehört, welche in dem Kreise der Adressaten eingerissen sind, und er nimmt keinen Anstand, ernste Wahrheiten zu sagen und scharfe Rügen zu erteilen. Er ist augenscheinlich ein im Streben nach Vollkommenheit ergrauter und aus reicher Erfahrung schöpfender Geistesmann.

Der erste Brief beginnt mit ausführlichen Belehrungen über das Wesen und die Bedeutung des jungfräulichen Lebens (c. 1—9). Es wird insbesondere betont, daß die Jungfräulichkeit an und für sich, ohne die entsprechenden Werke, keine Hoffnung auf das Heil gewähren könne, daß dieselbe allerdings die schönste Blüte am Baume des Christentums darstelle, daß sie aber auch besonders schwere Verpflichtungen auferlege. Es folgen Verhaltensmaßregeln für die Enthaltamen (c. 10—13), welche in entschiedenen Warnungen vor dem Zusammenleben beider Geschlechter und vor dem Müßiggange gipfeln. Der zweite Brief setzt diese Mahnungen fort. Ohne weitere Einleitung hebt er mit den Worten an: „Volo autem cognoscatis, fratres, quanam sit in illis locis, ubi nos versamur, nostra omniumque fratrum nostrorum vivendi ratio in Christo; et si ea vobis in timore Dei placuerit, vos quoque eo modo vitam vestram in Domino institute.“ Nach Darlegung der in der Heimat der Verfassers für die Enthaltamen bestehenden Sitten und Gesetze (c. 1—6) wird noch eine Reihe biblischer Beispiele, teils abschreckenden teils ermunternden Inhalts, zuletzt das Verhalten des Herrn selbst vorgeführt (c. 7—15).

Die beiden Briefe hängen also auf das engste zusammen und schließen sich unmittelbar aneinander an, so sehr, daß man sich, wie Harnack¹ mit Recht hervorhob, der Einsicht nicht verschließen kann, es liege in Wahrheit ein einziges Schreiben vor, welches erst nachträglich in zwei Briefe zerlegt wurde. Der Einschnitt ist so ziemlich in der Mitte gemacht worden; dem Umfange nach fallen die zwei Briefe fast genau zusammen. Auch läßt sich nicht leugnen, daß der Scheidepunkt glücklich gewählt wurde. Der erste Brief kann zur Not als ein für sich bestehendes Ganze gelten, wengleich es ihm an einem eigentlichen Schlusse fehlt². Um so greifbarer aber läßt der zweite Brief einen Eingang vermissen. Ein selbständiger Brief kann nicht mit den Worten begonnen haben: „Volo autem cognoscatis, fratres.“³ Was mag Anlaß gegeben haben, den einen

¹ In den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin, Jahrg. 1891, 371.

² Am Schlusse des ersten Briefes steht ein „Amen“. Aber auch 2, 6, 5, am Schlusse eines längeren Abschnittes, steht ein „Ita fiat“ oder Amen.

³ Wenn aber Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 135) glaubt, durch ein von Brann ans Licht gezogenes Zeugnis des Bischofs Marutha von Maipherkat aus

Brief in zwei zu zerteilen? Es liegt sehr nahe, an die seit dem 4. Jahrhundert in Umlauf gewesenen „zwei Korintherbriefe“ des hl. Klemens zu denken und zu vermuten, man habe ihnen zwei Briefe an die Ehelosen zur Seite stellen wollen. Indessen muß zuvor noch ein Blick auf die Entstehungsverhältnisse des Briefes geworfen werden.

In dem Texte selbst wird der Verfasser nicht genannt. Derselbe ist, wie schon bemerkt, ein hervorragender und angesehener Asket gewesen. Bischof war er nicht, weil er nicht befiehlt, sondern ermahnt und bittet und beschwört (2, 1, 1; 6, 4; 16, 1). Noch weniger kann ein Papst in Frage kommen. Papst Klemens insbesondere ist schon durch die Art und Weise der Verwertung des Neuen Testaments ausgeschlossen. Der Verfasser des Briefes an die Ehelosen lebt und webt sozusagen ebensowohl im Neuen Testamente wie der Verfasser des ersten und echten Korintherbriefes im Alten Testamente¹. Der letztere verweist fort und fort auf den Pentateuch, die Psalmen und die Propheten; der erstere bietet in manchem Kapitel nur einen Cento aus Stellen der Evangelien und der Briefe der Apostel. Beachtenswerte Winke enthält die vorhin angedeutete Geschichte der Briefe an die Ehelosen. Wäre Klemens der Verfasser, so würde es kaum verständlich sein, daß die Briefe erst bei Epiphanius und Hieronymus auftauchen. Da sie aber sozusagen ausschließlich in Syrien und Palästina gelesen und gebraucht worden sind, so läßt sich die Folgerung nicht abweisen, daß ebendort die Heimat des Verfassers zu suchen ist. Auf die Zeit des Verfassers fällt Licht aus der Schilderung des Lebens der Adressaten. Das Institut der inmitten der Welt, ihrer Familie und ihrer Mitbürger lebenden Asketen, der Vorläufer der späteren Mönche, ist in der fraglichen Gegend bereits in einem gewissen Zustande der Entartung begriffen. Insbesondere hat die seltsame Sitte der „Seelenbräute“, *ὑπαίτες συζύγιατοι*, „virgines subintroductae“, schon Wurzel geschlagen und schon traurige Früchte gezeitigt. Männliche Asketen wohnen mit gottgeweihten Jungfrauen in einem Hause zusammen, ziehen mit denselben im Lande umher, geben sich bei den gemeinsamen Mahlzeiten großer Ausgelassenheit hin (I. 10). Solche Übelstände sind, soviel bekannt, dem 2. Jahrhundert noch fremd gewesen. Erst seit der Mitte des 3. Jahrhunderts werden in der kirchlichen Literatur wiederholt Stimmen

dem Anfang des 5. Jahrhunderts (vgl. oben S. 202) sei sein Nachweis, daß die beiden Briefe ursprünglich ein Schreiben gebildet haben, bestätigt worden, so ist ein Vorbehalt zu machen. Marutha spricht, wenn anders das fragliche Bruchstück echt ist, von einem Briefe des Klemens von Rom an Dionysius den Areopagiten über die Geschichte der Mönche, und ob dieser Brief mit unsern Briefen identifiziert werden darf, ist im höchsten Grade zweifelhaft. Siehe Diekamp, *Patres Apostolici* 2, Proleg. III f.

¹ Vgl. Bd I², S. 123.

gegen das Syneisaktentum laut, und im 3. Jahrhundert müssen auch unsere Briefe entstanden sein. Ein völlig einwandfreier terminus ad quem ist freilich erst mit der Notiz bei Epiphanius gegeben. Doch ist das Asketentum, wie es die Briefe vorführen, noch so reich an überaus altertümlichen Zügen — die Ausschreitungen, welche das Mahnwort herausgefordert haben, sind doch nur vereinzelte Fälle —, daß man sich schwer entschließen kann, über die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts hinabzugehen. In der Fülle der sonst sehr spärlichen Nachrichten über ein so frühes Stadium der christlichen Askese liegt auch der geschichtliche Wert der Briefe.

Ob die Briefe oder der Brief sich von Anfang an als Schrift des hl. Klemens ausgegeben hat, muß dahingestellt bleiben. Harnack¹ glaubt, jene spätere Hand, welche aus dem einen Briefe zwei Briefe machte, sei es gewesen, welche diese zwei Briefe dem hl. Klemens beilegte, während der Verfasser selbst seinen Brief anonym der Öffentlichkeit übergab; jene spätere Hand aber habe die zwei Korintherbriefe durch die zwei Briefe an die Ehelosen verdrängen wollen, habe sich also „einer absichtlichen, raffinierten Fälschung der Überlieferung“ schuldig gemacht. Diese Aufstellung leidet an großer Unwahrscheinlichkeit. Der Plan einer Verdrängung der Korintherbriefe ist zu abenteuerlich, als daß er glaubhaft sein könnte. Irgend ein Gegensatz oder Widerspruch gegen die Korintherbriefe läßt sich in den Briefen an die Jungfrauen nicht ausfindig machen. Die Worte des hl. Epiphanius berechtigen keineswegs zu dem Schlusse, die Spaltung des einen Briefes sei gleichzeitig erfolgt mit der Zueignung der zwei Briefe an Klemens. Man möchte vielmehr glauben, der Brief müsse bereits unter dem Namen des hl. Klemens in Umlauf gewesen sein, bevor ein Leser oder Schreiber auf den Gedanken verfallen konnte, nach Analogie der zwei Klemensbriefe an die Korinther auch zwei Klemensbriefe an die Ehelosen herzustellen. Es empfiehlt sich deshalb, anzunehmen, der Verfasser selbst habe entweder wirklich den Namen Klemens geführt und sei nur irrtümlich mit Klemens von Rom verwechselt worden, oder aber er habe seinem Briefe den klangvollen Namen des alten Klemens vorgesetzt, um seinen Mahnungen leichteren Eingang zu sichern. Im Laufe des 3. Jahrhunderts ist in Syrien oder Palästina auch ein pseudoapostolisches Werk, die sog. Apostolische Didaskalia, an das Licht getreten.

Der syrische Text der zwei Briefe an die Jungfrauen wurde von J. J. Wetstein in einer Handschrift der Peschitto des Neuen Testaments vom Jahre 1470 aufgefunden und mit einer lateinischen Übersetzung 1752 zu Leiden herausgegeben. Eine genaue Beschreibung der Handschrift bei J. Gwynn, *The older Syriac Version of the four minor Catholic Epistles*: *Hermathena* 7, 1890, 281—314. Abdrucke des syrischen Textes nach Wet-

¹ *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 519; 2, 2, 134.

steins Ausgabe bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 1, bei Migne, *PP. Gr.* 1. Eine deutsche Übersetzung veröffentlichte P. Zingerle, Wien 1827, 8°; eine neue lateinische und zugleich eine französische Übersetzung Cl. Villecourt, Paris 1853, 8°. Eine neue Ausgabe des syrischen Textes nebst lateinischer Übersetzung lieferte J. Th. Beelen, Löwen 1856, 8°. Die Übersetzung Beelens ist in einer durch Welte und Himpel berichtigten Fassung wieder abgedruckt bei Funk, *Opp. Patr. apostol.* 2, Tubingae 1881, 1—27. Eine deutsche Wiedergabe der lateinischen Übersetzung Beelens findet sich bei S. Wenzlowsky, *Die Briefe der Päpste* Bd 1, Kempten 1875 (*Bibl. der Kirchenväter*). Die von J. M. Cotterill (1884) aufgezeigten 22 Fragmente des griechischen Urtextes hat Funk, *Patres Apostolici* 2, Tub. 1901, Proleg. LXI—LXVIII, nachgetragen. Endlich hat Fr. Diekamp, *Patres Apostolici*, editionem Funkianam novis curis in lucem emisit 2, Tub. 1913, 1—49, die lateinische Übersetzung Beelens in revidierter Form herausgegeben und 29 Fragmente des griechischen Urtextes in handschriftlich beglaubigter Fassung eingefügt; vgl. Proleg. I—XI.

Im übrigen vgl. Harnack, *Die pseudoklementinischen Briefe de virginitate* und die Entstehung des Mönchtums: *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin*, Jahrg. 1891, S. 361—385. Ders., *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 518 f; 2, 2, 133—135. K. J. Neumann, *Die Enthaltensamen der pseudoklementinischen Briefe de virginitate in ihrer Stellung zur Welt: Orientalische Studien*, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, Gießen 1906, 2, 831—838. H. Liell, *Der Brief des hl. Klemens von Rom an die Jungfräulichen: Theol.-prakt. Quartalschrift* 60, 1907, 289—304.

§ 74. Die sog. Apostolische Didaskalia.

Apostolische Didaskalia pflegt eine unter der Maske der Apostel auftretende Sammlung von Sittenvorschriften und Rechtsnormen genannt zu werden, der älteste uns bekannte Versuch eines „*corpus iuris canonici*“. Die alte Didache oder Zwölfapostellehre hat dem unbekanntem Verfasser als Muster und Vorbild gedient, während seine eigene Arbeit eine hervorragende Stelle unter den Materialien einnahm, aus welchen eine spätere Hand die Apostolischen Konstitutionen schuf. Alle drei Schriften scheinen auf syro-palästinensischem Boden erwachsen zu sein. Die sog. Apostolische Kirchenordnung, welche gleichfalls an die Didache anknüpfte, ist vorhin (§ 64) nach Ägypten verwiesen worden.

Der griechische Urtext der Didaskalia ist bis auf verschwindend geringe Bruchstücke zu Grunde gegangen. Vollständig ist dieselbe nur in einer syrischen Übersetzung erhalten, welche schon 1854 durch de Lagarde nach einer Pariser Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts herausgegeben wurde¹. Eine zweite Ausgabe, welche Mrs Gibson 1903 erscheinen ließ, fußt auf einer von Rendel Harris in Mesopotamien entdeckten Handschrift aus dem Jahre 1036, konnte aber auch noch einige weitere Manuskripte verwerten. Doch vermag keines der

¹ *Didascalia Apostolorum syriace*, Lipsiae 1854.

bisher bekannt gewordenen Manuskripte der Pariser Handschrift den Vorzug höherer Zuverlässigkeit und Vollständigkeit streitig zu machen. Die syrische Übersetzung selbst ist jedenfalls sehr hohen Alters und hinterläßt durchaus den Eindruck einer treuen Wiedergabe des Originals¹. Daß es auch eine lateinische Übersetzung der Apostolischen Didaskalia gegeben hat, erfuhr die gelehrte Welt erst durch Hauler². Der untere Text jener Palimpsesthandschrift der Kapitularbibliothek zu Verona, welche ein Stück einer lateinischen Version der Apostolischen Kirchenordnung aufbewahrt hat, umschloß auch Fragmente, und zwar weit bedeutendere, etwa drei Achtel des Ganzen ausmachende Fragmente einer lateinischen Übersetzung der Apostolischen Didaskalia. Hauler, der Entdecker und Entzifferer der Handschrift, verlegt die Entstehung der in vulgärlateinischer Sprache verfaßten Übersetzung in das Ende oder die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts; die Handschrift, d. h. der untere Text derselben dürfte bald nach 500 geschrieben sein. Die Fragmente erstrecken sich über die ganze Schrift von Anfang bis zu Ende, und der lateinische Wortlaut stimmt in allem Wesentlichen mit dem syrischen überein.

Die syrische Übersetzung trägt in der Pariser Handschrift den Titel: „Didaskalia (διδασκαλία), d. i. katholische Lehre der zwölf Apostel und heiligen Jünger unseres Erlösers“. Im Verlaufe des Textes ist wiederholt von „dieser katholischen Didaskalia“ die Rede³. In der Handschrift der lateinischen Übersetzung ist der Titel nicht mehr zu erkennen. Eine Skizzierung des Inhalts ist mit Schwierigkeiten verknüpft. Auf kunstgerechte Anlage und planmäßige Durchführung hat der Verfasser sehr wenig Wert gelegt. Die verschiedenen zur Behandlung kommenden Gegenstände sind in der Regel so äußerlich wie möglich aneinandergereiht, und auch innerhalb der kleineren Abschnitte mangelt es an geordnetem Gedankengange, während störende Wiederholungen sich häufen. Überdies leidet der Ausdruck an großer Breite und Weitschweifigkeit.

Den Eingang bilden Mahnungen an die Christen im allgemeinen (c. 1 im Syrischen)⁴ und an gewisse Stände im besondern, in erster Linie an die Ehegatten (c. 2—3). Alsdann wendet sich die Rede den Bischöfen zu, um die Erfordernisse zum bischöflichen Amte und die

¹ Siehe Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rettenburg 1891, 40 ff.

² Didascalie Apostelerum fragmenta Veronensia Latina, fasc. I, Lipsiae 1900.

³ Eine der betreffenden Stellen findet sich auch in den lateinischen Fragmenten, und hier heißt es, bei Hauler, Didascalie usw. 67, „hanc catholicam Doctrinam“.

⁴ Der syrische Text ist in der Pariser Handschrift in 26 Kapitel abgeteilt, und diese Abteilung ist auch in der deutschen Übersetzung bei Achelis und Flemming (Die syrische Didaskalia, Leipzig 1904, 1 ff) beibehalten worden. Dem Inhalte freilich wird diese Abteilung so wenig gerecht, daß sie schwerlich auf den Verfasser zurückgeführt werden darf, wie sie denn auch der Handschrift der lateinischen Übersetzung fremd ist. Vgl. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 28.

Pflichten und Rechte eines Bischofs zu entwickeln (c. 4—9). Mit auffälliger Einläßlichkeit und Dringlichkeit wird dabei dem Bischöfe ein mildes Entgegenkommen gegen die Sünder an das Herz gelegt (c. 5—7). Die Vorschrift, den Bischof und den Bruder nicht zu richten, das Gericht vielmehr demjenigen zu überlassen, welchem es übertragen sei (c. 9), leitet zu den Streitsachen der Christen über (c. 10—11). Es wird vor Anrufung des Gerichtes der Heiden und vor Annahme eines Zeugnisses von Heiden gewarnt und bestimmt, das Gericht solle am Montag gehalten werden, damit bis zum Sonntag der Friede wiederhergestellt sei, und bei der Untersuchung solle ohne alles Ansehen der Person verfahren werden, wie wenn Christus selbst gegenwärtig sei und wie wenn es sich um ewiges Leben oder bittern Tod handle (c. 11). Ein weiterer Abschnitt betrifft die gottesdienstlichen Versammlungen (c. 12—13), welche schön und feierlich abgehalten werden sollen. Je nach Geschlecht und Alter sind den Mitgliedern der Gemeinde sorgfältig ihre Plätze in der Kirche anzuweisen (c. 12); den Laien ist die Pflicht der Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienste auf das nachdrücklichste einzuschärfen (c. 13). Es folgen Bestimmungen über die Witwen, ihre Eigenschaften und Obliegenheiten (c. 14—15), über die Bestellung und die Aufgabe der Diakonen und der Diakonissen (c. 16) und über die kirchliche Armenpflege, insbesondere die Fürsorge für die Waisen (c. 17—18). Den um ihres Glaubens willen verurteilten Christen solle man von dem Schweiß seines Angesichtes Unterstützungen zukommen lassen, auch auf die Gefahr hin, selbst ergriffen zu werden (c. 19); das Martyrium bewirke volle Reinheit und Sündenfreiheit, die Taufe lösche zwar gleichfalls die früheren Sünden aus, aber nach dem Empfange der Taufe trete leicht wieder eine neue Verschuldung ein (c. 20). Fasten solle man das ganze Jahr hindurch am Mittwoch und am Freitag, in der Woche vor Ostern aber müsse man von Montag bis Donnerstag bei Brot, Salz und Wasser fasten und Freitag und Samstag sich aller Speisen enthalten (c. 21)¹. Auf die Erziehung der Kinder sei die größte Sorgfalt zu verwenden (c. 22). Alle Häresien müsse man fliehen wie brennendes Feuer, mehr noch als das Schisma, weil sie noch größere Verdammnis bringen als dieses (c. 23). Die Häresien seien es gewesen, welche den zwölf Aposteln Anlaß gaben, in Jerusalem zusammenzukommen (zum Apostel-

¹ Zum Zweck einer biblischen Begründung dieser Fastengebote (c. 21) wird eine ganz eigentümliche Berechnung der Leidenswoche vorgetragen. Das Paschamahl wird auf den Abend des dritten Wochentages, d. i. des Dienstags, angesetzt. In der Nacht vom Dienstag auf den Mittwoch sei der Herr verraten und gefangen genommen worden. Am Mittwoch sei er im Gefängnis verblieben, während die Häupter des Volkes Rat über ihn hielten. Am Donnerstag sei er zu Pilatus ins Gefängnis geführt, in der folgenden Nacht, bei Anbruch des Freitags, vor Pilatus angeklagt und am Freitag gekreuzigt worden. Vgl. Achelis. Die syrische Didaskalia 253 f 375 f.

konzil) und bei dieser Gelegenheit gemeinsam die vorliegende Didaskalia zu schreiben (c. 24). Dann seien sie zum zweiten Male zu den Kirchen gegangen, um die Gläubigen zu befestigen und mit dem Hinweis auf die Vorhersagungen des Herrn vor den falschen Lehren zu warnen (c. 25). Die Judenchristen im besondern sollten die früheren Gewohnheiten aufgeben und Reinigungen, Besprengungen, Taufen und den Unterschied (der Speisen) nicht mehr für verbindlich erachten (c. 26).

In seinen theologischen Ausführungen steht der Verfasser auf dem Boden der kirchlichen oder katholischen Lehre. Doch tritt die Theologie im engeren Sinne sehr in den Hintergrund, weil das Absehen der Schrift nur auf die christliche Sittenlehre und die kirchliche Verfassung und Disziplin gerichtet ist. Auf die Glaubenslehre geht dieselbe lediglich behufs Abwehr von Häresien ein, und diese Häresien sind der Gnostizismus und der Judaismus. Mit um so größerer Ausführlichkeit werden alle Seiten des christlichen Gemeindelebens besprochen, und nach dieser Richtung hin erschließt sich hier eine schätzenswerte Geschichtsquelle¹.

Der erste Blick auf die syrische Übersetzung ließ erkennen, daß die Vorlage des Übersetzers eine kürzere Rezension der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen darstellte. Fraglich konnte nur erscheinen, ob die kürzere Rezension auf Zusammenfassung der längeren oder aber die längere Rezension auf Erweiterung der kürzeren beruhe. Indessen glaubte bereits der erste Herausgeber, de Lagarde, mit Sicherheit in dem längeren Texte den späteren, in dem kürzeren den früheren zu erkennen, und wenn im Verlaufe der Verhandlungen auch für das Gegenteil einzelne Stimmen abgegeben wurden, so hat nunmehr de Lagardes Urteil sich allgemeine Anerkennung errungen. Die Didaskalia ist die Grundschrift der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, nicht ein Auszug aus denselben. Sie blickt aber auch ihrerseits auf eine ältere Vorlage zurück. Schon Bryennios, der Entdecker der Didache, bezeichnete seinen Fund als eine Quelle der Didaskalia bzw., da er die Didaskalia selbst nicht kannte, der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, und diese These, welche freilich auch nicht unwidersprochen blieb, darf jetzt gleichfalls zu den gesicherten Forschungsergebnissen gerechnet werden. Die Didaskalia wollte für ihre Zeit etwas Ähnliches sein, wie es vordem die Didache gewesen war. Nicht nur in den allgemeinen Grundzügen, Zweck, Titel, Gegenstand, sind die beiden Schriften auf

¹ Siehe die Schilderung bei Achelis a. a. O. 266—317: „Eine Christengemeinde des 3. Jahrhunderts“. Doch hat Achelis nicht genugsam beachtet, daß der Verfasser der Didaskalia keine Beschreibung gibt, sondern ein Programm aufstellt und nicht für eine einzelne Gemeinde schreibt, sondern sich an den ganzen christlichen Erdkreis wendet.

das engste miteinander verwandt, sie begegnen sich auch, wie Funk und namentlich Holzhey¹ zeigte, in einer Menge sehr hervorstechender Parallelstellen. Gelegentliche Anleihen machte der Verfasser auch bei andern Schriften der christlichen Vorzeit, namentlich, wie es scheint, bei den Briefen des hl. Ignatius, bei dem apokryphen Petrus-evangelium und vielleicht auch noch bei andern Apokryphen. Mit der ausgesprochensten Vorliebe aber schöpfte der Verfasser aus dem Borne der Heiligen Schrift. Hunderte von Stellen des Alten und Neuen Testaments, darunter Stellen von erheblichem Umfange, hat er herübergenommen. Zur Beleuchtung der Pflicht des Bischofes, den bußfertigen Sündern gegenüber barmherzig zu sein, zieht er auch die Perikope von der Ehebrecherin (Jo 7, 53 bis 8, 11) an (c. 7).

Was den Ursprung der Schrift angeht, so ist aus äußeren Anhaltspunkten zu folgern, daß dieselbe spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts ans Licht getreten ist. Abgesehen von dem mutmaßlichen Alter der lateinischen Übersetzung, ist der Umstand entscheidend, daß Epiphanius in seinem „Arzneikasten“ gegen die Häresien aus den Jahren 374—377 wiederholt auf die Didaskalia Bezug nimmt, wenngleich er derselben einen etwas abweichenden Namen gibt: *ἡ διδάσκαλις τῶν ἀποστόλων* (Haer. 45, 4; 70, 10—12; 75, 6) und einmal *αἱ διδάσκαλις τῶν ἀποστόλων* (ebd. 80, 7)². Der Inhalt der Schrift selbst nötigt, bis in das 3. Jahrhundert hinaufzugehen. Blutige Christenverfolgungen kommen sehr häufig vor (c. 19—20), wenn auch zur Zeit wenigstens in der Umgebung des Verfassers Ruhe herrscht. Im Gegensatz zu einem auch in kirchlichen Kreisen verbreiteten Rigorismus wird mit lebhaftem Eifer einem milden Verfahren gegen die Sünder das Wort geredet (c. 5—7), und wiewohl der Name Novatians niemals genannt wird, könnte unter jenem Rigorismus der Novatianismus verstanden sein. Als allenthalben bestehende Stufen der kirchlichen Hierarchie werden nur der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat namhaft gemacht. Nur einmal wird des Subdiakonats und

¹ Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 65 ff. Holzhey in dem *Compte rendu du IV^e Congrès scientif. internat. des Catholiques, Fribourg (Suisse) 1898, Sect. 1, 249 ff.* Holzhey gibt hier eine umfassende und sorgfältige Gegenüberstellung und Würdigung der parallelen oder analogen Stellen der beiden Schriften. Übrigens ging Holzhey zu weit, wenn er die Didaskalia geradezu „eine erweiterte, vermehrte und verbesserte Ausgabe der Didache“ nannte (a. a. O. 275), während anderseits Achelis zu wenig weit geht, wenn er sagt: „Zwischen der Didache und der Didaskalia sind die Verbindungspunkte äußerst gering“ (Die syrische Didaskalia 260).

² Näheres über diese Zitate bei Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderbornae 1905, 2, 3 ff.* Epiphanius ist übrigens auch der einzige griechische Kirchenschriftsteller des ganzen Altertums, welcher Kenntnis der Didaskalia verrät. Und unter den Lateinern gibt es wiederum, soviel bis jetzt bekannt, nur einen einzigen Zeugen der Didaskalia, den arianischen Verfasser des *Opus imperfectum in Matthaëum*. Er nennt die Schrift „*liber canonum qui est de episcopis*“ oder auch „*canones apostolorum*“. Vgl. Funk a. a. O. 2, 8 ff.

einmal auch des Lektorats gedacht (c. 9)¹; diese beiden Ordines sind erst in der Ansbildung begriffen und noch keineswegs allgemein eingeführt. Die Hierarchie befindet sich somit in einem Entwicklungsstadium, welches nach anderweitigen Zeugnissen der Mitte des 3. Jahrhunderts angehört. Die Didaskalia pflegt demgemäß in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts verwiesen zu werden, und auch Funk hat diesem Ansätze schließlich zugestimmt², nachdem er früher die erste Hälfte oder das erste Viertel des 3. Jahrhunderts empfohlen hatte.

Für die Bestimmung des Ortes der Abfassung liegt wohl schon darin ein beachtenswerter Wink, daß die Schrift selbst zu Jerusalem, bei Gelegenheit des Apostelkonzils und in den ersten Tagen nach demselben, entstanden sein will (c. 24)³. Die einläßlichen Warnungen vor jüdischem oder judaisierendem Wesen (c. 26) dürften gleichfalls auf die Heimat des Judentums oder das angrenzende Syrien hinweisen. Der Kreis der Quellen, aus denen der Verfasser schöpfte, scheint zu demselben Schlusse aufzufordern, und endlich ist das Werk auch gerade in Syrien und Palästina mehr als anderswo zu Ansehen und Gebrauch gelangt (vgl. Epiph., Haer. 70, 10). Nach Achelis war der Verfasser ein katholischer Bischof Cölesyriens, „ein besserer Christ als Theologe“, aber bibelfester Prediger und eindrucksvoller Schriftsteller, Seelsorger und im Nebenamt auch Arzt⁴.

Des Namens des Verfassers habhaft zu werden, ist keine Aussicht vorhanden. Kattenbusch hat seine Vermutung, das Werk könne Eigentum Lucians von Antiochien sein, selbst wieder zurückgenommen⁵. Irgend ein beweiskräftiges Anzeichen, welches auf Lucian hinzielen würde, liegt nicht vor. Holzhey wollte aus mannigfachen Anklängen an die Didaskalia in den Schriften und Fragmenten des

¹ „Wenn aber auch ein Lektor da ist, so empfaue auch er mit den Presbytern“ (von den Gaben der Gläubigen), c. 9, bei de Lagarde, *Didascalia Apostolorum syriace*, Lipsiae 1854, 37 (Achelis a. a. O. 46). — „Und Diakonen und Subdiakonen, ganz wie sie ihm nötig sind gemäß dem Dienste des Hauses“ (darf der Bischof sich zu Gehilfen nehmen), c. 9, bei de Lagarde a. a. O. 40 (Achelis a. a. O. 50). — Die Subdiakonen sind nicht etwa durch die Hand eines Abschreibers in die syrische Übersetzung hineingeraten, behaupten vielmehr auch in der lateinischen Übersetzung ihren Platz, bei Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Ueronensia Latina*, fasc. 1, Lipsiae 1900, 40.

² Siehe Funk a. a. O. I, Proleg. iv f. Ebenso Achelis a. a. O. 377.

³ „Da nun die ganze Kirche in Gefahr stand, in Häresie zu verfallen, so versammelten wir zwölf Apostel uns allesamt in Jerusalem und berieten, was geschehen sollte, und beschlossen alle einmütig, diese katholische Didaskalia zu schreiben zu euer aller Befestigung“, c. 24, bei de Lagarde a. a. O. 102 (Achelis a. a. O. 122). „Und wir blieben in Jerusalem viele Tage und untersuchten und setzten fest miteinander, was dem ganzen Volke dienlich ist, und schrieben auch diese katholische Didaskalia“, c. 24, bei de Lagarde a. a. O. 104 (Achelis a. a. O. 125).

⁴ Achelis, *Die syrische Didaskalia* 378 ff.

⁵ Siehe Kattenbusch, *Das apostol. Symbol* I. 1894, 252 ff.; 2, 2, 1900, 202 ff.

hl. Dionysius von Alexandrien weitgehende Folgerungen ziehen: Dionysius habe eine „kürzer gefaßte“ Didaskalia benutzt, Didaskalia A; entweder von Dionysius selbst oder von einem seiner Schüler, sehr bald nach des Meisters Tode, sei dieses Schriftstück „gründlich bearbeitet“ worden, Didaskalia B; und bald nachher sei eine nochmalige Bearbeitung „in judenchristlichem Sinne“ gefolgt, Didaskalia C¹. Zu einer solchen Unterscheidung mehrerer Didaskalia-Rezensionen mangelt die Berechtigung. Die beiden Zeugen, welche wir noch über den Wortlaut der Didaskalia befragen können, der lateinische und der syrische Übersetzer, kennen, wie gesagt, nur eine und dieselbe Textgestalt. Die Hypothese einer Neubearbeitung der Schrift durch Dionysius oder einen seiner Schüler schwebt in der Luft. Den allerdings vorhandenen Anklängen läßt sich nicht einmal eine Bekanntschaft mit der Didaskalia entnehmen.

Einige kleine Stücke des griechischen Textes der Didaskalia, Zitate bei Epiphanius (Haereses), sind zusammengestellt bei Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, 2, 3—8.

Die syrische Übersetzung der Didaskalia ist überliefert durch cod. Sangermanensis (Parisiensis) orient. 38, saec. IX vel X, den sog. cod. Harrisianus oder Mesopotamicus, einen zweiten cod. Mesopotamicus, der aber nur ein Fragment enthält, einen cod. Musei Borgiani, einen cod. Cantabrigiensis und einen cod. Vaticanus, der noch nicht näher untersucht worden ist. Siehe Funk a. a. O. 1, Proleg. vi ff. Achelis und Flemming, *Die syrische Didaskalia*, Leipzig 1904, 243 ff. — Eine treffliche Ausgabe des Textes der Pariser Handschrift, ohne Übersetzung, besorgte P. Bötticher (= P. de Lagarde): *Didascalia Apostolorum syriace*, Lipsiae 1854, 8°; anastatischer Neudruck Göttingen 1911. Gleichzeitig versuchte Bötticher in dem zweiten Bande der Bunsenschen *Analecta Ante-Nicaena*, London 1854, auf Grund der syrischen Übersetzung und des griechischen Textes der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, den ursprünglichen griechischen Text der Didaskalia wiederherzustellen (a. a. O. 225—338: *Didascalia purior*), und edierte überdies die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen in der Weise, daß er die ursprünglichen und die späteren Bestandteile des Textes durch Anwendung eines zweifachen Satzes, eines größeren und eines kleineren, kenntlich machte (a. a. O. 45—224). Beide Rezensionen sind indessen im einzelnen vielfach unzuverlässig, namentlich deshalb, weil sie auf der irrigen Voraussetzung beruhen, die syrische Übersetzung der Didaskalia bzw. ihre griechische Vorlage sei durch manche spätere Zusätze und sonstige Änderungen entstellt, welche an der Hand des Textes der Apostolischen Konstitutionen auszuschneiden oder zu berichtigen seien. — Nach dem cod. Harrisianus ward die syrische Version der Didaskalia von neuem herausgegeben und zugleich ins Englische übersetzt durch M. D. Gibson, *Horae Semiticae 1: The Didascalia Apostolorum in Syriac*, edited from a Mesopotamian Manuscript with various readings and collations of other Mss, and *Horae Semiticae 2: The Didascalia Apostolorum in English*, translated from the Syriac, London 1903, 2 voll., 4°. — Eine französische Übersetzung der syrischen Version veröffentlichte F. Nau, Paris 1902, 8°; 2° éd. 1912 (*Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. 1). Eine deutsche Übersetzung

¹ Holzhey in der Theol.-prakt. Monatsschrift 11, 1901, 515 ff.

ward von Flemming hergestellt und von Achelis kommentiert: H. Achelis und J. Flemming, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*. Buch 2: Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt, Leipzig 1904 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 25, 2). Eine lateinische Übersetzung, welche nach der englischen Übersetzung Gibsons gefertigt ist, hat Funk in seiner Ausgabe der Apostolischen Konstitutionen dem griechischen Texte der sechs ersten Bücher dieser Konstitutionen gegenübergestellt: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, edidit Fr. X. Funk, Paderbornae 1905, 2 voll., 8°.

Die Bruchstücke der lateinischen Übersetzung der Didaskalia fanden sich in cod. Veronensis lat. LV (53) saec. VIII. 40 Blätter, 80 Seiten dieser im ganzen 99 Blätter zählenden Pergamenthandschrift sind palimpsest, und der untere Text ist wahrscheinlich zu Beginn des 6. Jahrhunderts geschrieben. Mit nicht geringer Mühe hat E. Hauler diesen unteren Text entziffert — manche Stellen sind nicht mehr lesbar — und festgestellt, daß die 40 Blätter zerstreute Reste einer lateinischen Sammlung altkirchlicher Rechtsbücher darstellen. 64 Seiten (eine jede zu etwa 1000 Buchstaben) entfallen auf die Didaskalia, 3 auf die sog. Apostolische Kirchenordnung, 13 auf die sog. Ägyptische Kirchenordnung. Als Probe veröffentlichte Hanler zuerst 12 Seiten: Eine lateinische Palimpsestübersetzung der *Didascalia apostolorum*, Wien 1896 (Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl., 134, Abh. 11). Später ließ er alle 80 Seiten folgen: *Didascaliae Apostolorum fragmenta Ueronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*. Primum edidit E. H. Fasc. 1: Praefatio, fragmenta, imagines, Lipsiae 1900, 8°. Der noch ausstehende Fasc. 2 soll Epilegomena und Indices bringen. Die Ausgabe schließt sich möglichst enge an die handschriftliche Vorlage an, indem sie derselben Zeile für Zeile folgt, die Initialen und größeren Zwischenräume, wo dies ohne eine Störung des Sinnes zulässig schien, beibehält, auch die Abkürzungen, die Orthographie und die Fassung der Handschrift tunlichst wahr. Vgl. Hauler, *Zu der Kapiteleinteilung und einigen Stellen der Didascalia Apostolorum*: *Jaglic-Festschrift*, Berlin 1908, 663—669.

Jetzt würde eine geschulte Hand mit größerem Erfolge als einst de Lagarde eine Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlautes der Didaskalia unternehmen dürfen. Als Hilfsmittel böten sich nach dem Gesagten die syrische Übersetzung, die lateinischen Fragmente und der griechische Text der sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen an.

Eine allseitige Würdigung der Schrift, auf Grund der syrischen Übersetzung, hat Funk, *Die Apostolischen Konstitutionen*, Rottenburg 1891, 28 bis 75, vorgelegt. Vgl. Funk, *La date de la Didascalie des Apôtres*: *Revue d'histoire ecclési.* 2, 1901, 798—809; mit einigen Verbesserungen wiederholt in *Funks Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen* 3, Paderborn 1907, 275—284. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, 1. Proleg. III—XIV. — Holzhey hat die Untersuchungen Funks nach einzelnen Seiten hin fortgeführt. C. Holzhey, *Die Abhängigkeit der syrischen Didaskalia von der Didache*: *Compte rendu du IV^e Congrès scientifique international des Catholiques*, Fribourg (Suisse) 1898, Sect. 1, 249 bis 277. Ders., *Die beiden Rezensionen der Ignatius-Briefe und die „apostolische Didaskalia“*: *Theol. Quartalschrift* 80, 1898, 380—396. Ders., *Dionysius von Alexandrien und die Didaskalia*: *Theol. prakt. Monatschrift* 11, 1901, 515—523. — Die Erklärung der Didaskalia bei Achelis und Flemming, die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt, Leipzig 1904, zerfällt in vier Abhandlungen: „Der Text der syrischen Didaskalia“, 243—266, „Eine Christen-

gemeinde des 3. Jahrhunderts*, 266—317, „Das Neue Testament der Didaskalia“, 318—354. „Die Herkunft der syrischen Didaskalia“, 354—387. — A. Harnack, Gesch. der altheistl. Lit. 1, 515—518; 2, 2, 488—501. Th. Zahn, Neue Funde aus der alten Kirche. 3. Die lateinische Didaskalia: Neue kirchliche Zeitschrift 11, 1900, 431—438 (über den Wert der lateinischen Übersetzung und die Quellen der Schrift). E. Nestle, Ein wichtiges Zitat der Didaskalia: Zeitschrift f. die neutestamentl. Wiss. und die Kunde des Urchristentums 1, 1900, 176—177 (betrifft die Stelle Ez 34, 4). P. Corssen, Zur lateinischen Didascalia apostolorum: ebd. 339—343 (1. Eine auferkanonische Parallele zur Leidensgeschichte. 2. Die Frau im Männerbade). Nestle, Zur Didascalia apostolorum: ebd. 2, 1901, 151—152 (über den syrischen Wortlaut der beiden von Corssen nach der lateinischen Übersetzung besprochenen Stellen). A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu, nebst Beiträgen zur Geschichte der Didaskalie der zwölf Apostel und Erläuterungen zu den Darstellungen der Taufe Jesu, Straßburg 1902, 8°. (Diese Beiträge Jacobys zur Geschichte der Apostolischen Didaskalia sind von recht zweifelhaftem Werte; s. das treffliche Referat Diekamp in der Theol. Revue 1902, 490—493.) Ein Ungenannter, Die Würde und Bürde des Bischofsamtes nach der syrischen Didaskalia: Der Katholik 1904, 1, 81—95. P. A. Prokoschew, Die Didascalia apostolorum und die sechs ersten Bücher der Apostolischen Konstitutionen, Tomsk 1913, 8°, mit zwei Nachträgen, Tomsk 1913—1914 (russisch).

Drittes Kapitel.

Die Kleinasien.

§ 75. Firmilian von Cäsarea.

Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, war laut zerstreuter Notizen und Zitate der Kirchengeschichte des Eusebius einer der ersten Kirchenmänner seiner Zeit. Den Bischofsstab führte er schon um 230 (Eus., Hist. eccl. 6, 26). „Für Origenes hatte er eine solche Hochachtung und Begeisterung, daß er ihn nicht bloß zum Nutzen der Gemeinden in sein Land berief, sondern auch selbst zu ihm nach Palästina reiste und einige Zeit bei ihm verweilte, um sich in den heiligen Wissenschaften zu vervollkommen“ (ebd. 6, 27). Um 250/251 luden Firmilian und andere Bischöfe Kleinasiens und Palästinas Dionysius von Alexandrien zu einer Synode in Sachen des novatianischen Schismas nach Antiochien ein (Dion. Alex. ebd. 6, 46, 3); alle diese Bischöfe des Orients und insbesondere auch Firmilian, einer der hervorragendsten unter ihnen (*οἱ περιφανέστεροι τῶν ἐπισκόπων*), haben die Neuerung Novatians verurteilt (ebd. 7, 5, 1). In dem Streite über die Gültigkeit der Ketzertaufe zwischen Papst Stephanus und Cyprian von Karthago trat Firmilian mit den meisten andern Bischöfen Kleinasiens auf die Seite Cyprians, und Stephanus hat auch Firmilian die Aufhebung der Kirchengemeinschaft angekündigt (ebd. 7, 5, 4). Auf der ersten antiochenischen Synode gegen Paul

von Samosata im Jahre 264/265 hat Firmilian allem Anscheine nach den Vorsitz geführt (ebd. 7, 28, 1). Auch der zweiten Synode, deren Datum sich nicht sicher bestimmen läßt, hat er, vermutlich gleichfalls als Vorsitzender, beigewohnt und wiederum die Lehren Pauls verworfen (ebd. 7, 30, 4). Auf dem Wege zu der dritten Synode gegen Paul im Jahre 268 ist er zu Tarsus in Cilicien vom Tode ereilt worden (ebd. 7, 30, 5). Das Rundschreiben dieser dritten Synode bezeugt noch einmal, daß Firmilian neben Dionysius von Alexandrien der gefeiertste Bischof des Orients war (ebd. 7, 30, 3 ff).

Ein umfangreiches Schreiben Firmilians an Cyprian von Karthago ist in lateinischer Übersetzung erhalten und als Bestandteil der Briefsammlung Cyprians (Nr 75) überliefert worden. Es ist die Antwort auf ein verloren, gegangenes Schreiben Cyprians, in welchem von dem abendländischen Ketzertaufstreite und dem Verhalten des Papstes Stephanus die Rede war. Firmilian billigt rückhaltlos die Stellungnahme Cyprians, erklärt die von Häretikern erteilte Taufe für ungültig und bekämpft mit leidenschaftlicher Gereiztheit das Urteil des Papstes. Die Echtheit dieses Briefes, früher oft bestritten, ist jetzt allgemein zugestanden¹. Der Inhalt steht mit dem Zeugnisse der Handschriften über die Autorschaft Firmilians in vollstem Einklange. Der lateinische Text wird durch zahlreiche Gräzismen als die Übersetzung eines griechischen Originals erwiesen (vgl. etwa c. 8: *his episcopis qui nunc = τούτοις τοῖς ἐπισκόποις τοῖς νῦν*, c. 12: *a Christo Spiritum dividunt = ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ τὸ πνεῦμα ἀποχωρίζουσιν*). Die Abfassung mag in das Ende des Jahres 256 fallen, und die Übersetzung ist wohl von Cyprian selber angefertigt worden, weil ihre Sprache anerkanntermaßen die Eigentümlichkeiten der Sprache Cyprians teilt. Nach Ritschl wäre der Brief allerdings echt, aber in der vorliegenden Gestalt stark interpoliert, und zwar sei die Interpolation von einer Persönlichkeit in Karthago ausgegangen, welche die nahe Geistesverwandtschaft zwischen Firmilian und Cyprian dadurch über jeden Zweifel erheben wollte, daß sie jenen in Ausdrücken und Wendungen reden ließ, welche dieser in seinen Briefen gebraucht hatte. Diese Hypothese ist von Ernst in erschöpfender Weise widerlegt worden. Irgendwelche greifbare Anzeichen einer späteren Hand sind nicht vorhanden; die vermeintlichen Widersprüche zwischen früheren und späteren Stellen beruhen nur auf Mißverständnissen; auch in den angeblich eingeschobenen Partien kommen dieselben Gräzismen vor wie in den Firmilian selbst zuerkannten Stücken.

Daß Firmilian Briefe mit Origenes gewechselt hat, ergibt sich aus dem alten Verzeichnisse der Schriften des Origenes. Die Worte „Origenis, Firmiani et Gregorii, item Excerpta Origenis et diversarum

¹ Vgl. Acta SS. Oct. 12, Bruxellis 1867, 480—493.

ad eum epistularum libri II^a (Hier., Ep. 33, 4, ed. Hilberg) sind allerdings ziemlich ungenießbar. Daß aber „Firmiani“ verderbt ist aus „Firmiliani“ und daß es sich bei diesem Namen um Briefe Firmilians an Origenes handelt, ist kaum zu bezweifeln (vgl. § 51, 12). Andere Spuren solcher Briefe sind jedoch nicht bekannt.

Basilius der Große, bekanntlich selbst Bischof von Cäsarea in Kappadozien, ruft für seine Lehre über den Heiligen Geist auch Schriften Firmilians zu Zeugen auf: „Daß auch unser Firmilian diesen Glauben hatte, bezeugen die Abhandlungen, welche er hinterlassen hat“ (*οὗ λόγος οὗς καταλέλοιπε*. Bas. M., De Spir. S. c. 29, 74). Auch über diese Abhandlungen läßt sich nichts Näheres mehr ermitteln.

Moses von Choren weiß in seiner Geschichte Großarmeniens (2, 75)¹ von Firmilian zu erzählen: „Er schrieb viele Bücher, darunter eine Geschichte der Verfolgungen der Kirche, welche zuerst in den Tagen des Maximian [Maximin[?]] und Decius und später in den Jahren des Diokletian ausbrachen, und flocht in dieselbe die Taten der Könige ein“ . . . folgen weitere Angaben über den Inhalt dieser Geschichte der Verfolgungen. Entstellt und gefälscht muß diese Erzählung natürlich schon deshalb sein, weil die Verfolgung unter Diokletian ein Menschenalter nach dem Tode Firmilians ausbrach. Ob dieselbe überhaupt einen historischen Kern birgt, erscheint sehr zweifelhaft².

Der Brief Firmilians an Cyprian ist zuerst in der Ausgabe der Werke Cyprians von G. Morelius, Paris 1564, gedruckt worden, und zwar als Epistola 75. Diesen Platz hat er in der Folge behauptet. Siehe die Ausgabe der Werke Cyprians von W. Hartel, Wien 1868—1871, 2, 810—827.

Die Echtheit der Ep. 75 sowie auch der Ep. 74 (Cypriani ad Pompeium) ward zuerst bestritten von R. Missorius, In epistolam ad Pompeium inter Cyprianicas 74 adversus decretum S. Stephani Papae I de non iterando haereticorum baptismo dissertatio critica. Praemittitur dissertatio de epistola S. Firmiliani, Venetiis 1733, 4^o. In die Fußstapfen dieses Kritikers trat namentlich auch Fr. M. Molkenbuhr, Binae dissertationes de S. Firmiliano, Monast. Guestph. 1790, 4^o; abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 3, 1357—1418. Die Interpolationshypothese verfocht O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885, 126—134. Gegen Ritschl s. J. Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung: Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 209—259; Zur Frage über die Echtheit des Briefes Firmilians an Cyprian im Ketzertaufstreit: ebd. 20, 1896, 364—367. Gegen die Interpolationshypothese stimmte auch E. Wh. Benson, Cyprian, his life, his times, his work, London 1897, 377—386.

Über Firmilian im allgemeinen s. B. Bossue, De S. Firmiliano episcopo confessore Caesareae in Cappadocia commentarius historicus: Acta SS. Oct. 12, Bruxellis 1867, 470—510. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 407 bis 409; 2, 2, 102 f.

¹ Bei M. Lauer, Des Moses von Chorene Geschichte Groß-Armeniens aus dem Armenischen übersetzt, Regensburg 1869, 134.

² Vgl. etwa M. J. Routh, Reliquiae Sacrae² 1, 103 f.

§ 76. Gregor der Wundertäter.

(1. Leben. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Die echten Schriften. 4. Zweifelhafte Schriften. 5. Unechte Schriften.)

1. Leben. — Wertvolle Mitteilungen über seinen früheren Lebenslauf und seinen geistigen Entwicklungsgang macht Gregor selbst in seiner alsbald zu erwähnenden Dankesrede an Origenes vom Jahre 238 (c. 5—6). Eusebius, Basilius der Große, Hieronymus, Rufinus und andere haben einige weitere Nachrichten aufbewahrt. Und außerdem liegen auch noch mehrere alte Biographien Gregors vor. Biographien freilich, deren geschichtlicher Wert nicht hoch anzuschlagen ist. Eine griechische Biographie in Form einer Lobrede, nach der herkömmlichen Ansicht von Gregor von Nyssa verfaßt, ist schon seit Jahrhunderten bekannt gewesen, eine anonyme lateinische Vita ist 1877, eine anonyme syrische Vita 1894 herausgegeben worden. Inhaltlich sind die drei Schriftstücke auf das engste miteinander verwandt, indem sie im wesentlichen denselben Stoff bieten, eine Kette von Wundergeschichten, wie sie zum Teil auch von Rufinus (Hist. eccl. 7, 25) erzählt werden. Ryssel wollte das Verwandtschaftsverhältnis durch Annahme einer älteren griechischen Grundschrift erklären, welche dem Nyssener, dem Syrer und Rufinus als gemeinsame Vorlage gedient habe¹. Koetschau wollte diese drei Berichte als unmittelbare und voneinander unabhängige Niederschläge derselben mündlichen Überlieferung betrachtet und die von dem Nyssener aufgezeichnete Fassung der Überlieferung als die relativ älteste und ursprünglichste anerkannt wissen². Die lateinische Vita ist von Ryssel sowohl wie von Koetschau gänzlich übersehen und erst von Poncelet zur Debatte gestellt worden. Poncelet suchte nachzuweisen und dürfte nachgewiesen haben, daß Gregor von Nyssa zuerst zur Feder gegriffen und aus ungeschriebener Tradition geschöpft hat, daß die lateinische und ebenso die syrische Vita auf Grund der Darstellung des Nysseners bearbeitet worden, daß endlich die lateinische Vita als die Quelle der Erzählungen des Rufinus anzusehen ist³. Jedenfalls aber sind alle drei Biographien stark legendarisch gefärbt und im einzelnen wenig zuverlässig.

Gregor hieß früher Theodor (Eus., Hist. eccl. 6, 30; Hier., De vir. ill. 65), und es läßt sich nicht mehr feststellen, aus welchem Anlasse und zu welcher Zeit er den Namen Gregor angenommen hat⁴.

¹ Ryssel in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 11. 1894, 228 ff.

² Koetschau in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 41, 1898, 211 ff. Vgl. Hilgenfeld ebd. 452 ff.

³ Poncelet in den Recherches de Science religieuse 1, 1910, 132 ff. 567 ff.

⁴ Daß er als Bischof den Namen Gregor führte, ist sicher (s. Eus. a. a. O.); ebenso sicher ist aber auch, daß er Gregor genannt wurde, bevor er Bischof war (s. den Eingang des Briefes des Origenes an Gregor, Migne, PP. Gr. 11, 88).

Er ward um 213 zu Neocäsarea in Pontus geboren und entstammte einer vornehmen heidnischen Familie. Als er im Alter von 14 Jahren seinen Vater verlor, fühlte er sich, wie die Dankesrede (c. 5) des weiteren ausführt, zum ersten Male von der christlichen Wahrheit mächtig angezogen. Er wandte sich rhetorischen und später juristischen Studien zu und stand eben im Begriff, zur Vollendung seiner juristischen Studien sich in Begleitung seines jüngeren Bruders Athenodorus nach Berytus in Phönizien zu begeben, als er durch die Bitten seiner Schwester, deren Gatte nach Cäsarea in Palästina in den persönlichen Dienst des kaiserlichen Statthalters von Palästina berufen worden war, veranlaßt wurde, zuvor noch nach Cäsarea zu reisen¹. Er wollte die Schwester in ihre neue Heimat geleiten, sollte aber auch selbst in Cäsarea gewissermaßen eine neue Heimat finden. Er lernte Origenes kennen und ward durch dessen Lehrvortrag gebannt und gefesselt. Berytus und die Jurisprudenz vergessend, verblieb er in Cäsarea, ganz hingegeben dem bewunderten Meister, welcher den empfänglichen Jünger für die Philosophie und die Theologie und zugleich für das Christentum zu gewinnen wußte. „Wie ein Funke“, schreibt Gregor, „welcher mitten in mein Herz gefahren, entbrannte und entflamte meine Liebe zu dem heiligen und liebenswürdigsten, mit seiner unaussprechlichen Schönheit alle auf das unwiderstehlichste an sich ziehenden Worte und zu diesem Manne, seinem Freund und Herold“ (in der Dankesrede c. 6). Der Besuch Cäsareas war zum Wendepunkte seines Lebens geworden.

Die Ankunft Gregors in Cäsarea bzw. seine erste Begegnung mit Origenes ist laut einer Äußerung der Dankesrede (c. 5) bald nach der Übersiedlung des Origenes von Alexandrien nach Cäsarea (231/232), etwa im Jahre 233, erfolgt². Sein Aufenthalt zu Cäsarea bzw. sein

¹ Hieronymus berichtet, Gregor und Athenodorus seien von Kappadozien nach Berytus und von dort nach Cäsarea gereist (De vir. ill. 65). Nach der Darstellung Gregors selbst, in der Dankesrede c. 5, sind die Brüder überhaupt nicht nach Berytus gekommen. Vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 158 f.

² Ryssel (Gregorius Thaumaturgus, Leipzig 1880, 12) verlegte das erste Zusammentreffen Gregors mit Origenes ins Jahr 231; Koetschau (in seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors, Freiburg i. Br. 1894, xi ff) ins Jahr 233; Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 94 ff) erst ins Jahr 236. Während der Verfolgungszeit unter Maximinus Thrax, bis zum Jahre 236, argumentiert Harnack, habe Origenes sich in Kappadozien aufgehalten, und da Gregor fünf Jahre lang ununterbrochen bei Origenes zu Cäsarea studiert habe, so könne der Beginn dieses Studiums erst nach der Rückkehr des Origenes aus Kappadozien angesetzt werden. Nun ist allerdings, wie oben S. 110 bemerkt, ein längerer Besuch des Origenes bei Firmilian zu Cäsarea in Kappadozien wahrscheinlich, nicht sicher, in die Tage der Verfolgung unter Maximinus gefallen. Aber daß das fünfjährige Studium Gregors bei Origenes gar keine Unterbrechung erfahren habe, ist nicht bezeugt und wird aus dem Umstande, daß die Dankesrede eine Unterbrechung nicht erwähnt, schwerlich gefolgert werden

Besuch der Vorträge des Origenes währte fünf Jahre (Eus., Hist. eccl. 6, 30. Hier., De vir. ill. 65). Im Jahre 238 nahm er in einer öffentlichen Dankesrede, vor großem und gewähltem Publikum¹, von Origenes und Cäsarea Abschied und trat mit Athenodorus, welcher nicht von seiner Seite gewichen war, die Rückreise nach Pontus an. Ob er dort zunächst eine juristische Praxis ausgeübt hat, steht dahin. Wenige Jahre später aber ist er durch Phädimus, Bischof von Amasea, zum ersten Bischof seiner Vaterstadt Neocäsarea bestellt worden. Auch Athenodorus empfing die Bischofsweihe, und beide Brüder waren, wie Eusebius ausdrücklich hervorhebt, beim Empfang der Weihe noch jung an Jahren (ἔτι νέουζ, Eus. a. a. O.). Über ihre bischöfliche Wirksamkeit weiß Eusebius nichts Näheres zu berichten. Pontus lag zu weit abseits der großen Mittelpunkte des kirchlichen Lebens. Die vorhin genannten Biographien beweisen zunächst nur, daß sich schon sehr früh eine Fülle von Legenden um die Tätigkeit Gregors legte, die Sagen von der Versetzung des Berges, von der Austrocknung des Sumpfes, von der Ablenkung des Lykusflusses und manche andere Erzählungen, welche zu dem später allgemein gebräuchlich gewordenen Beinamen des „Wundertäters“ (θαυματοποιοῦς, τερατοποιοῦς) Anlaß gaben². Aber eben dieser Kranz von Legenden, nachweislich schon bald nach Gregors Tode und zum Teil wohl schon bei seinen Lebzeiten entstanden, bezeugt doch zugleich noch viel lauter, als ein historisches Dokument es je vermöchte, daß Bischof Gregor eine ungewöhnliche, tief und machtvoll eingreifende, allen Hindernissen und Schwierigkeiten Trotz bietende Persönlichkeit gewesen ist.

Die Mitteilung des Nysseners³, daß der Wundertäter in der Verfolgung unter Decius, 250–251, mit einem Teile seiner Gemeinde ins Gebirge geflohen ist, darf ohne Zweifel Glauben beanspruchen. Nicht lange darauf, 253/254, sind Goten und Boranen in Pontus und Bithynien eingebrochen und haben diese Landschaften, wie aus dem sog. kanonischen Briefe des Wundertäters selbst zu ersehen ist, auf das schrecklichste verwüstet. Eusebius bezeugt, daß Gregor und Athenodorus an der 264/265 zu Antiochien in Sachen Pauls von Samosata abgehaltenen Synode teilgenommen haben (Eus. a. a. O. 7, 28, 1), und

dürfen. Für ein ununterbrochenes fünfjähriges Studium scheinen überdies auch die Jahre 236–240 oder 237–241 keinen Raum zu bieten. Denn um 240 befand Origenes sich auf der weiten Reise nach Athen und Nikomedien. Ich möchte deshalb mit Krüger (in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1905, 15) bei den Jahren 233–238 stehen bleiben.

¹ „Convocata grandi frequentia, ipso quoque Origene praesente“, Hier., De vir. ill. 65.

² Bei den Syrern scheinen einzelne dieser Erzählungen auch auf andere berühmte Männer übertragen worden zu sein: vgl. Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 41, 1898, 453 f.

³ In seiner Biographie des Wundertäters, Migne, PP. Gr. 46, 945 ff.

er scheint wenigstens anzudeuten, daß das Bruderpaar auch auf den beiden folgenden antiochenischen Synoden gegen Paul anwesend gewesen ist (ebd. 7, 28, 2)¹. Von Suidas endlich erfahren wir², daß Gregor unter Kaiser Aurelian (270—275) seine irdische Laufbahn beschlossen hat. Er hatte Neocäsarea aus einer heidnischen zu einer christlichen Stadt umgeschaffen, und ganz Pontus hielt sein Andenken in den höchsten Ehren (Bas. M., De Spir. S. c. 29, 74). Die Kirche zählt ihn zu ihren Heiligen und begeht sein Fest am 17. November.

Die Biographie des Wundertäters von der Hand Gregors von Nyssa steht unter den Werken des letzteren bei Migne, PP. Gr. 46, 893—958, und ist auch in einzelne Ausgaben der Schriften des Wundertäters aufgenommen worden, in die Ausgabe von G. Vofß, Mainz 1604, 234—327, und in die Ausgabe Gallandis, Bibl. vet. Patr. 3. Ven. 1767, 439—469. Die lateinische Biographie ward nach cod. Casin. 139 saec. XI gedruckt in der Bibliotheca Casinensis 3, Monte Cas. 1877, Florileg. 168—179. Die syrische Biographie ward nach cod. Mus. Brit. syr. addit. 14648 saec. VI in deutscher Übersetzung herausgegeben von V. Ryssel, Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 11, 1894, 228 bis 254. Den syrischen Text selbst veröffentlichte nach derselben Handschrift P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum 6, Paris. 1896, 83—106. Über Abweichungen der Ausgabe Bedjans von der Übersetzung Ryssels s. H. Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 41, 1898, 454—456. Über die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der griechischen und der syrischen Biographie handeln Ryssel a. a. O. 228 ff; P. Koetschau, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wundertäters: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 41, 1898, 211—250; H. Hilgenfeld ebd. 452—454. In der Vorrede seiner Ausgabe der syrischen Biographie gedenkt Bedjan einer andern syrischen Lebensbeschreibung des Wundertäters in cod. Berol. syr. 321. Nach der von Bedjan beigefügten Probe hält Ryssel diesen noch ungedruckten syrischen Text für eine fast wörtliche Übersetzung der griechischen Biographie; s. Ryssel im Literar. Zentralblatt 1896, 762 f. Über die lateinische Biographie s. A. Poncelet, La Vie latine de St. Grégoire le Thaumaturge: Recherches de Science religieuse 1, 1910, 132—160 567—569. Über eine armenische Biographie vgl. Poncelet 134 155 ff.

Die sonstigen Zeugnisse des Altertums über Gregor wurden zusammengestellt von Preuschen bei Harnack, Gesch. der althristl. Lit. 1, 432—436.

Neuere Schriften über das Leben des Wundertäters verzeichnet V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften, Leipzig 1880, 63—64. Aus neuester Zeit sind hauptsächlich zu nennen die Untersuchungen von Ryssel a. a. O. 1—22 und von Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors an Origenes, Freiburg i. Br. 1894, v—xxi. Vgl. Harnack, Gesch. der althristl. Lit. 2, 2, 93—102.

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — In den Nachrichten über das Leben Gregors spiegelt sich das Bild eines Mannes der Tat,

¹ Es ist jedoch unzulässig, Gregor für jenen Theodorus zu halten, welcher unter den Absendern des Rundschreibens der dritten und letzten Synode gegen Paul, vom Jahre 268, genannt wird (Eus. a. a. O. 7, 30, 2). Dieser Theodorus kann auch bloß Priester gewesen sein; Gregor aber hat sich als Bischof nicht mehr Theodorus genannt (ebd. 6, 30).

² Suid., Lex. s. v. Greg., rec. Bernhardt 1, 1, 1146.

eines ganz und gar den Aufgaben der praktischen Seelsorge sich widmenden Bischofs. Denselben Eindruck gewann schon Sokrates, welcher von Gregor sagt: „Er suchte die Heiden mehr durch Werke als durch Worte zum Glauben zu rufen“ (Socr., Hist. eccl. 4, 27). Die spätere Überlieferung will freilich eine ziemlich lange Reihe von Schriften Gregors kennen. Aber einzelne dieser Schriften gehören vielmehr unzweifelhaft einem andern der vielen Träger des Namens Gregor an und sind dem Wundertäter nur infolge von Verwechslungen zugeeignet worden. Andere Schriften sind aus irgend einem Grunde als herrenloses Gut in Umlauf gekommen und wurden dann voreilig aus dieser oder jener Rücksicht für den Wundertäter in Anspruch genommen. In ähnlicher Weise wurden ja unzählige Literaturdenkmäler der Vorzeit nachträglich zum Eigentum besonders berühmter Persönlichkeiten gestempelt. Noch andere Schriften endlich hat man in betrügerischer Absicht dem Wundertäter unterschoben. Der Glanz seines Namens sollte namentlich auch häretischen Produkten als schützende Flagge dienen. Nach Streichung dessen, was sich unrechtmäßig eingeschlichen, ist Gregors literarischer Nachlaß von recht bescheidenem Umfange. Er hat als Bischof nur sehr selten Muße gefunden, zur Feder zu greifen, und es sind wohl jedesmal praktische Anlässe oder Zwecke gewesen, welche ihn drängten. Zu solchen gelegentlichen schriftstellerischen Arbeiten gehören ein Glaubenssymbol, ein sog. kanonischer Brief, eine gedrängte Metaphrase zum Predigerbuche und vielleicht noch diese oder jene Predigt. Zwei weitere Schriften, in welchen philosophische Spekulation den Ton angibt, der Dialog über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes und die kurze Abhandlung über die Seele, wofern sie anders echt ist, stammen allem Anscheine nach aus der Zeit vor oder bald nach der Bischofsweihe Gregors, als die Impulse der Schule zu Cäsarea noch lebendig und ungestört fortwirkten. Die öfters erwähnte Dankesrede an Origenes reicht noch weiter zurück.

Diese Rede hebt sich begrifflicherweise auch in Sprache und Stil von den späteren Schriften Gregors deutlich ab. Sie will eben eine nach den Regeln der Kunst angelegte und durchgeführte Rede sein und in Prunk und Schwulst dem herrschenden Geschmacke ihren Tribut zollen. Die späteren Schriften bekunden größere Ruhe, Einfachheit und Klarheit. Ellipsen, Anakoluthe und sonstige Härten des Ausdrucks kommen hier wie dort vor. Im allgemeinen aber schreibt Gregor ein für seine Zeit gutes und fließendes Griechisch.

Athénodorus, der mehrgenannte Bruder Gregors, hat, soviel wir wissen, keine Schriften hinterlassen. Unter den „Fragmenten vor-nicänischer Kirchenväter“, welche Holl aus den Handschriften der Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus zusammenstellte, finden sich drei kurze Zitate aus der Schrift eines Athenodorus *Περὶ ἐβραϊσμοῦ*.

und gelegentlich des dritten Zitats wird dieser Athenodorus wenigstens in einigen Handschriften näher bezeichnet als „der Bruder Gregors“¹. Die drei Sätze selbst, pädagogischen oder schultheoretischen Inhalts, dürften dieser Angabe nicht gerade widersprechen. Der Klang des Titels *Περὶ ἐβραϊσμοῦ* aber scheint sofort eine spätere Zeit zu ver raten, und bis auf Johannes von Damaskus ist von Schriften des Bruders Gregors nirgendwo die Rede.

Über die ältesten Ausgaben einzelner oder auch mehrerer Schriften Gregors s. Fabricius-Harles, *Bibl. Graeca* 7, 259 f. Eine größere Sammelausgabe veranstaltete zuerst G. Voß, Mainz 1604, 4^o, sodann Fronton du Duc, Paris 1622, 2^o, und zuletzt Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3, Ven. 1767, 377 bis 469; vgl. 3, *Proleg.* xxv—xxix, und den kleinen Nachtrag 14, Ven. 1788, App. 119. Gallandis Ausgabe, welche vollständiger und vertrauenswür diger ist als ihre Vorgängerinnen, ward abgedruckt, zugleich aber auch ergänzt und erweitert bei Migne, *PP. Gr.* 10, 963—1232.

Eine neue Ausgabe tut um so dringender not, als Gregor inzwischen gerade als Schriftsteller zu neuen Ehren gelangt ist. Aus syrischen und armenischen Quellen wurden verschiedene Schriften unter Gregors Namen ans Licht gefördert, welche wenigstens teilweise bis dahin völlig unbekannt waren, weil das griechische Original zu Grunde ging. Schriften in syrischer Übersetzung wurden zuerst durch P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lipsiae et Londini 1858, 31—67, herausgegeben. P. Martin hat diese syrischen Texte von neuem abdrucken lassen, bei Pitra, *Analecta sacra* 4, Paris. 1883, 81—133, und zugleich ins Lateinische übersetzt, ebd. 345—386. Außerdem hat Martin erstmalig acht Homilien unter Gregors Namen in armenischer Version zugänglich gemacht, ebd. 134—169 armenisch, 386—412 lateinisch.

Ausgewählte Schriften Gregors, die Dankesrede, das Glaubenssymbol und den kanonischen Brief, hat J. Margraf aus dem Griechischen ins Deutsche übertragen, Kempten 1875 (*Bibl. der Kirchenväter*); neue Auflage von H. Bourier, Kempten 1911 (*Bibl. der Kirchenväter*).

Der wichtigste Beitrag zur Kritik der Schriften Gregors aus früherer Zeit ist Leonis Allatii (gest. 1669) *Diatriba de Theodoris et eorum scriptis* n. LXII, herausgeg. von Mai, *Nova Patr. Bibl.* 6, Romae 1853, 2, 95—115, abgedruckt bei Migne, *PP. Gr.* 10, 1205—1232.

Eine gewissenhafte Übersicht über alles das, was bis zum Jahre 1880 unter Gregors Namen gedruckt worden ist, bietet V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Übersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen*, Leipzig 1880, 8^o. Einige Nachträge gab Ryssel in den *Jahrbüchern für prot. Theol.* 7, 1881, 565 f.

Handschriftliche Nachweise finden sich bei Preuschen bzw. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 428—432.

3. Die echten Schriften. — Als Früchte der Feder Gregors selbst dürfen und müssen folgende Schriften anerkannt werden.

a) Die Dankesrede an Origenes. Die Echtheit dieser Rede (Migne, *PP. Gr.* 10, 1049—1104) ist schon durch das Zeugnis des hl. Hieronymus sichergestellt. Er nannte dieselbe *παγγρηγορῶν ἐβραϊσμοῦ* (*De vir. ill.* 65), und der Redner selbst nennt sie zweimal

¹ Siehe K. Holl in den *Texten und Untersuchungen* usf. 20, 2, 1899, 161.

λόγον χάριστήριον. Dankesrede (c. 3, 31; 4, 40). Handschriftlich ist sie unter dem Titel εἰς Ἀριζέγγυ προσφωνητικὸς überliefert. Die Veranlassung der Rede ist vorhin schon (Abs. 1) angedeutet worden. Eingangs (c. 1—3) erklärt Gregor, die Pflicht der Dankbarkeit gebiete ihm zu reden, wiewohl das Bewußtsein, in der Rede ungeübt zu sein, und das völlige Unvermögen, seinen Lehrer würdig zu feiern, ihm Schweigen auferlegen möchten. Die Danksagung selbst (c. 3—15) gilt zunächst Gott, dem Geber alles Guten, weiterhin dem Schutzengel, welcher die beiden Brüder nach Cäsarea geleitete, und endlich dem großen Meister, welcher es verstand, die Schüler für die christliche Philosophie zu begeistern. Den Dankesworten an Origenes ist eine ausführliche Schilderung der an der Schule zu Cäsarea üblichen Unterrichtsmethode beigegeben (c. 7—15; vgl. oben § 46, 3). Der bevorstehende Abschied von Cäsarea entlockt dem Redner Klagen, welchen er indessen Trostgründe gegenüberzustellen weiß (c. 16—17). Endlich faßt er das Gesagte noch einmal zusammen und bittet um den Segen und das Gebet des verehrten Lehrers (c. 18—19).

Auch Koetschau sieht in dieser Rede, welche, wie schon bemerkt, wahrscheinlich im Jahre 238 vorgetragen worden ist, eine „beachtenswerte rhetorische Leistung“. Außer dem allerdings mitunter etwas störend wirkenden Suchen und Haschen nach rednerischem Effekt und glänzendem Ausdruck rügt Koetschau namentlich die ausgedehnten und komplizierten Perioden, „die durch lange Parenthesen, Ellipsen, Anakoluthe, Häufung von Synonymen u. dgl. unübersichtlich und schwer zu verstehen sind“¹. Anerkanntermaßen aber hat Gregor hier seinem Lehrer sowohl wie sich selbst ein schönes Denkmal gesetzt. Durch die geschraubten Formen der schulmäßigen Rhetorik, an welche der jugendliche Redner sich gebunden glaubt, wogt doch ein reicher Strom lebendigen und warmen Gefühls, tiefster Dankbarkeit gegen Origenes und aufrichtigster Begeisterung für die christliche Philosophie.

Die Erhaltung der Rede ist vielleicht dem Umstande zu verdanken, daß Pamphilus und Eusebius dieselbe ihrer Apologie für Origenes einfügten (§ 71, 2). Die weitläufige Apologie fiel dem Untergange anheim. Die Rede Gregors ward in Abschriften von Werken des Origenes herübergenommen. Überliefert ist die Rede nur in Verbindung mit dem Werke des Origenes gegen Celsus, also vor allem durch cod. Vatic. 386 saec. XIII. Siehe § 51, S. Eine treffliche Separatausgabe der Rede lieferte J. A. Bengel, Stuttgart 1722; vgl. E. Nestle, Bengel als Gelehrter (in Nestles Marginalien und Materialien, Tübingen 1893) 21—26. Bengels Ausgabe bildet die Grundlage des Textes bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3, 413—425, sowie des Textes bei Migne, *PP. Gr.* 10, 1049—1104. Weit weniger zuverlässig ist die auf die Ausgaben von G. Voß, Mainz 1601, und von D. Hoeschel, Augsburg 1605, zurückgreifende Textrezension der Rede in den Ausgaben der Werke des Origenes von de la Rue,

¹ Koetschau in seiner Ausgabe der Rede xxviii f.

Paris 1733—1759. 4. 2, 55—78, und von Lommatzsch, Berlin 1831—1848, 25, 339—381. Eine sorgfältige neue Ausgabe besorgte P. Koetschau, Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos, Freiburg i. Br. 1894 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 9). Zur Kritik dieser Ausgabe vgl. C. Weyman, Zu Gregorios Thaumaturgos: *Philologus* 55, 1896, 462—464; A. Brinkmann, Gregors des Thaumaturgen Panegyricus auf Origenes: *Rhein. Museum für Philol.* N. F. 56, 1901, 55—76.

b) Das Glaubenssymbol. Gregor von Nyssa erzählt¹ von einem Glaubensbekenntnisse, welches dem Wundertäter vor Antritt des bischöflichen Amtes auf übernatürlichem Wege mitgeteilt worden sei. „Während derselbe einmal nächtlicherweile über das Wort des Glaubens nachdachte und allerlei Erwägungen pflog“, sei ihm die Gottesmutter in Begleitung des hl. Johannes erschienen, und auf Geheiß der ersteren habe der letztere ihm „das Geheimnis der Frömmigkeit“ (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον) offenbart, eine Glaubensformel, welche der Wundertäter nach dem Verschwinden der Erscheinung sofort niederschrieb². Zur Zeit der Berichterstattung des Nysseners war das Autograph des Wundertäters in Neocäsarea noch vorhanden, und die Großmutter Gregors von Nyssa und Basilius' des Großen, Makrina, war von dem Wundertäter selbst nach dieser Formel unterrichtet worden. In derselben Fassung, wie sie der Nyssener seinem Berichte eingeflochten hat, ist die berühmt gewordene Formel (Migne, PP. Gr. 10, 983—988) auch durch zahlreiche Handschriften überliefert, *ἔκθεσις τῆς πίστεως κατὰ ἀποκόλυψιν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρείας*, später auch einfach *ἀποκόλυψις Γρηγορίου* betitelt. Sie enthält eine knappe, aber sehr klare und präzise Auseinandersetzung der Trinitätslehre, und zwar zunächst in positiver Darlegung, aus welcher dann ein kürzerer, negativer Teil die Konsequenzen zieht, um unrichtige Auffassungen abzuwehren. Die Echtheit, d. h. die Autorschaft des Wundertäters begegnet nach den glänzenden Ausführungen Casparis kaum noch irgendwelchem Zweifel. Die äußere Bezeugung, anhebend mit den Worten des Nysseners, ist überwältigend, und von inneren Gegen Gründen kann, wie auch Kattenbusch anerkennt, nicht die Rede

¹ In seiner Biographie des Wundertäters, Migne, PP. Gr. 46, 909 ff.

² Es scheint dies die älteste Erzählung von einer Mariophanie zu sein, welche überhaupt noch vorliegt. Vgl. F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten², Stuttgart 1886, 192 ff. — Harnack (Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 99) bemerkt zu dieser Erzählung: „Die Sache ist deshalb interessant, weil Gregorius in Pontus und Kappadozien überhaupt den Grund zum kirchlichen Synkretismus (mit den vorgefundenen Kulte) gelegt hat. Man kann auch ihn . . . den ‚pater superstitionum‘ nennen trotz seiner sublimen Philosophie.“ Woher wohl Harnack das wissen mag? Auf derselben Seite schreibt er selbst bezüglich des Glaubenssymbols Gregors: „Das Bekenntnis wird doch aus den inneren Zuständen der pontisch-kappadozischen Kirche hervorgegangen und zunächst für sie berechnet gewesen sein. Diese aber kennen wir nicht.“

sein. Vermutlich ist das Bekenntnis in erster Linie gegen den Sabelianismus gerichtet, welcher sich frühzeitig auch in Neocäsarea regte und von dem Wundertäter mit Nachdruck und Erfolg bekämpft wurde (vgl. unter f). Nach Caspari fällt die Abfassung zwischen die Jahre 260 und 270 und wahrscheinlich in die erste Hälfte dieses Jahrzehnts.

Außer dem griechischen Texte des Glaubenssymbols sind zwei alte lateinische Übersetzungen, von Rufinus (Hist. eccl. 7, 26) und von einem Unbekannten, erhalten, und in syrischer Sprache existiert unter dem Namen des hl. Gregor von Nazianz ein Glaubensbekenntnis, welches sich als eine Kompilation aus der Glaubensformel des Wundertäters und dem Anfange der noch zu erwähnenden *κατὰ μέτρον πίστεως* (s. Abs. 5, b) erweist. Näheres bei C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 1—64. Caspari hat alle die genannten Texte mit gewohnter Sorgfalt herausgegeben und einen eingehenden Nachweis der Echtheit und Integrität der Glaubensformel des Wundertäters beigefügt. Der griechische Text und die beiden lateinischen Übersetzungen sind nach Caspari abgedruckt bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche³, Breslau 1897, 253—255. Die syrische Übersetzung (der erste größere Teil des erwähnten syrischen Bekenntnisses) auch bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 81 345 f. Vgl. noch F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 338—342.

c) Der sog. kanonische Brief. Ein Brief Gregors an einen unbekanntem Bischof, welcher eingangs *ἰερόε πάπα* angeredet wird, ist unter die kanonischen Briefe der griechischen Kirche aufgenommen worden (*ἐπιστολή κανονική*, Migne, PP. Gr. 10, 1019—1048, mit Scholien der Kanonisten Balsamon und Zonaras). Dieser Brief wollte Zweifel und Schwierigkeiten beantworten, welche sich infolge der Raubzüge der Goten und Boranen durch Pontus und Bithynien erhoben hatten. Die Bande christlicher Zucht und Sitte waren in weitem Umfange gelöst worden. Manche Christen hatten sogar gemeinsame Sache mit den Barbaren gemacht, waren plündernd in die Häuser der Gefangenen und Getöteten eingedrungen, hatten gefundenes Gut zurückbehalten, den Feinden entflozene Gefangene ihrerseits überfallen und vergewaltigt usw. Gregor erteilt seinem Mitbischof Ratschläge in Betreff der Behandlung solcher pflichtvergessenen Christen und bekundet dabei nach übereinstimmendem Urteile einen gereiften Takt, würdevollen Ernst im Bunde mit weiser Schonung. Der Brief ist ein wichtiges Dokument der Kirchendisziplin des Altertums. Die Abteilung in Kanones, deren Zahl indessen schwankt, ist erst späteren Datums. Die Zeit der Abfassung läßt sich aus den mangelhaften Quellen über jene furchtbare Heimsuchung der nördlichen Gegenden des mittleren Kleinasiens nicht mit Sicherheit erschließen. Es war im Jahre 253/254, als die Barbaren nach der Eroberung Trapezunts Pontus und Bithynien überfluteten, während es zweifelhaft und bestritten ist, wann sie sich wieder in ihre Niederlassungen am See Mäotis zurückzogen. Ryssel setzte Gregors Brief mit den meisten älteren Forschern, aber, wie es

scheint, ohne genügende Anhaltspunkte, in das Jahr 258; Dräseke läßt denselben schon im Herbst 254 geschrieben sein.

Eine Sonderausgabe des kanonischen Briefes mit umfangreichem Kommentare bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 3, 251—283. Der Text des Briefes auch bei de Lagarde, *Reliquiae iuris eccles. antiquissimae graecae*, Lipsiae 1856, 60—63; bei Pitra, *Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta* 1, Romae 1864, 562—566. Vgl. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus* 15—16 29—31. J. Dräseke, *Der kanonische Brief des Gregorios von Neocäsarea: Jahrbücher für prot. Theol.* 7, 1881, 724—756 (hier 730—736 auch der Text des Briefes). Dräseke, *Johannes Zonaras' Kommentar zum kanonischen Brief des Gregorios von Neocäsarea: Zeitschrift für wissensch. Theol.* 37, 1894, 246—260.

d) Die Metaphrase zum Prediger. Die *μετάφρασις εἰς τὸν ἐκκλησιαστικὸν Σολομώντος* (Migne, PP. Gr. 10, 987—1018) ist nur eine umschreibende Wiedergabe des Inhaltes, welche nicht viel mehr Raum beansprucht als der griechische Text des biblischen Buches selbst. Die Voraussetzung Ryssels, es handle sich um eine freie Übersetzung des hebräischen Urtextes, ist sicher unzutreffend, und das Urteil, es liege ein „vollendetes Kunstwerk“ vor, ist sehr subjektiv. Der Verfasser muß sich aber wohl, und darin gründet das literar-historische Interesse der Schrift, die Aufgabe gestellt haben, dem biblischen Buche eine verständlichere und gefälligere Gewandung zu geben, als sie die Septuaginta darbot, in der Absicht, demselben den Weg in die Hände des Volkes zu bahnen. Fast sämtliche bisher bekannt gewordenen Handschriften legen die Metaphrase Gregor von Nazianz bei, unter dessen Werken sie auch schon gedruckt wurde¹. Doch ist es nicht der Nazianzener, sondern der Wundertäter, von welchem Hieronymus (*De vir. ill.* 65) berichtet: „scripsit et metaphrasin in Ecclesiasten, brevem quidem, sed valde utilem“, und Rufinus (*Hist. eec.* 7, 25): „in Ecclesiastem metaphrasin magnificentissime scripsit“. Hieronymus bringt an anderer Stelle (*Comm. in Eccl. ad 4, 13 ff*) auch ein Zitat aus der Metaphrase des Wundertäters, welches sich in der vorliegenden Metaphrase wiederfindet. Endlich hat Koetschau in der Sprache dieser Metaphrase Anklänge an die Dankesrede des Wundertäters wahrgenommen.

Ryssel a. a. O. 27—29. Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede xxiii.

e) Die Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes. Nur in syrischer Übersetzung hat sich eine ziemlich umfangreiche Schrift erhalten, deren Gegenstand ein Gespräch des Verfassers mit dem Adressaten Theopompus bildet. Das Ganze trägt eine rein philosophische Haltung zur Schau und erinnert sofort an die Dialoge Platos. An Fragen des Theopompus anknüpfend, entwickelt der Verfasser hauptsächlich folgende Gedanken. Gott ist an und für sich keinem Leiden unter-

¹ Vgl. Migne, PP. Gr. 36, 669 f.

worfen, ist aber auch in seinen Willensentschlüssen an keine Schranken gebunden, sondern frei und allmächtig. Wenn der Sohn Gottes selbst leiden wollte, so geschah dies, um durch sein Leiden den Menschen zum Heile zu verhelfen. Indem er jedoch die Leiden besiegte und über den Tod triumphierte, bewies er seine Leidensunfähigkeit. „Der aber, welcher freiwillig infolge der Leidensunfähigkeit seiner Natur durch Vermischung mit den Leiden die Leiden unterjocht, von dem sagen wir nicht, daß er den Leiden unterworfen sei“ (c. 7). „Denn es war der Tod des Todes, daß Gott in den Tod einging, ohne von ihm erfaßt zu werden, und es war ein Leiden für die Leiden, daß Gott leidensunfähig war, während er in die Leiden einging“ (c. 8)¹. Es handelt sich in letzter Linie um Zurückweisung heidnischer Einsprüche, welche ein Leiden Gottes als sinnlos und mit dem Begriffe Gottes unverträglich verwarfen. Die Autorschaft des Wundertäters ist zwar lediglich durch die dem 6. Jahrhundert angehörende Abschrift des syrischen Textes bezeugt. Aber begründete Zweifel gegen die Richtigkeit dieses Zeugnisses werden sich schwerlich geltend machen lassen. Über den Adressaten Theopompus, welcher ein Anhänger des „Isokrates“ war und von Gregor für den wahren Glauben gewonnen wird (c. 6), ist sonst nichts bekannt. Dräsekes Versuch, den Isokrates mit einem Gnostiker Sokrates zu identifizieren und diesem Gnostiker eine epikureisch gefärbte Gotteslehre zuzuschreiben, dürfte verfehlt sein. Das eigentümliche Gepräge der Schrift aber weist wohl unverkennbar in eine Zeit hinein, zu welcher Gregor noch unter dem frischen Eindruck der Studien zu Cäsarea stand².

Die Schrift an Theopompus ist nach cod. Mus. Brit. syr. addit. 12156 saec. VI herausgegeben worden von de Lagarde, *Analecta Syriaca* 46—64. Nach dieser Ausgabe wurde sie ins Deutsche übersetzt von Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus* 71—99; vgl. 137 f 150—157. Eine neue Ausgabe des syrischen Textes nebst lateinischer Übersetzung lieferte Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4. 103—120 363—376. Zur Würdigung der Schrift vgl. Ryssel a. a. O. 118—124. Dräseke, *Zu Viktor Ryssels „Gregorius Thaumaturgus“: Jahrbücher für prot. Theol.* 9, 1883, 634—640 = Dräseke, *Gesammelte Patristische Untersuchungen*, Altona 1889, 162—168.

f) Verloren gegangene Schriften. Eine Disputation Gregors mit einem gewissen Älianus, *πρὸς Ἀλιανὸν διάλεξις*, ist nur aus einem interessanten Referate bei Basilius dem Großen (Ep. 210, ad

¹ Ähnliche Gedanken und Wendungen finden sich namentlich auch bei Methodius von Olympus; s. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus* (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 7, 1), Berlin 1903, 90 f 169 f.

² Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 100, lehnt diese Datierung ab, weil dieselbe der „Tatsache“ nicht gerecht werde, „daß Gregor auch als Bischof Religionsphilosoph geblieben ist“. Auf einen Nachweis dieser „Tatsache“ geht aber Harnack nicht ein.

primores Neocaesareae, c. 5) bekannt. Die Sabellianer zu Neocäsarea, schreibt Basilius, berufen sich mit Unrecht auf eine Darlegung des Glaubens (ἐκθεσις πιστεως) in Gregors Disputation mit Älianus. Diese Darlegung enthalte allerdings den befreundlichen Satz, Vater und Sohn seien in der Vorstellung zwei, in der Wirklichkeit aber eins (πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοοῖα μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἓν). Jene Disputation aber habe Älianus vom Heidentum zum Christentum bekehren wollen, sei deshalb mehr polemisch als dogmatisch gehalten (οὐ δογματικῶς ἐΐσηται, ἀλλ' ἀγωνιστικῶς) und bekunde mehrfach einen leicht begreiflichen Mangel an Präzision des Ausdrucks. (Sehr wahrscheinlich hat Gregor einer tritheistischen Anschauung gegenüber die Einheit des Wesens Gottes hervorheben wollen.) Ungenau, fährt Basilius fort, sei es z. B. auch gewesen, wenn Gregor den Sohn als *χρῆσμα* und *ποίημα* bezeichnet habe. (Damit lehrte Gregor ausdrücklich den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn.) Übrigens hätten sich nachweislich viele Abschreiberfehler in die Disputation eingeschlichen. Vorher (a. a. O. c. 3) hatte Basilius bereits betont, daß gerade der große Gregor es gewesen, welcher seinerzeit den Sabellianismus zu Neocäsarea vollständig unterdrückte.

Hieronymus erwähnt mehrere Briefe Gregors, ohne dieselben jedoch näher zu kennzeichnen (et aliae huius feruntur vulgo epistolae, De vir. ill. 65). Ähnlich später Suidas (Lex. s. v. Greg.). Anderswo spricht Hieronymus einmal von Briefen Gregors an Origenes (Ep. 33, 4, ed. Hilberg; vgl. § 51, 12). Wir besitzen nur noch den sog. kanonischen Brief.

Kardinal Mai (Spicilegium Romanum 3, Romae 1840, 696—699; vgl. 695) hat aus einem arabischen Sammelwerke „Fides patrum“ ein längeres Fragment eines „sermo de trinitate“ des Wundertäters in lateinischer Übersetzung mitgeteilt; Migne (PP. Gr. 10, 1123—1126) und Ryssel (Gregorius Thaumaturgus 43—46, vgl. 33) haben dasselbe wieder abdrucken lassen. Mai vermutete, das Fragment gehöre der Disputation mit Älianus an, und Ryssel trug kein Bedenken, dieser Vermutung beizupflichten. Es unterliegt indessen keinem Zweifel, daß dieses Fragment und mit ihm der „sermo de trinitate“ als unecht abzulehnen ist, weil dasselbe deutlich bereits auf die Entscheidungen des Chalcedonense zurückblickt.

4. Zweifelhafte Schriften. — Die Echtheit anderer Schriften oder Fragmente muß vorläufig mehr oder weniger dahingestellt bleiben, weil dieselben noch nicht hinlänglich erforscht sind.

a) Die Schrift „an Philagrius über die Wesenseinheit“. In syrischer Sprache liegt unter dem Namen des Wundertäters eine kleine Schrift „an Philagrius“ vor, welche über die Einheit des in drei Personen subsistierenden göttlichen Wesens handelt. Dieselbe ist aber, wie Dräseke konstatierte, nichts anderes als eine Übersetzung des griechisch unter den Werken Gregors von Nazianz (vgl. Migne, PP. Gr. 37, 383—386) sowie auch unter den Werken

Gregors von Nyssa (ebd. 46, 1101—1108) stehenden Briefes *πρὸς Ἐδάγριον μοναχὸν περὶ θεόπαιτος*. Die unrichtige Bezeichnung des Adressaten, Philagrius statt Evagrius, ist aus Vernachlässigung der griechischen Vorlage oder auch aus vermeintlicher Korrektur zu erklären. Ryssel gelangte zu der Ansicht, die Schrift sei ein Werk des Wundertäters, Dräseke eignete dieselbe dem Nazianzener zu. Der Wundertäter dürfte besser begründete Ansprüche haben. Die Autorschaft des Nazianzeners ist früher schon von Tillemont, den Maurinern u. a. aus inneren Gründen bestritten worden. Und wenn auch die Darlegung der Trinitätslehre ein schon vorgerücktes Stadium der dogmengeschichtlichen Entwicklung bekundet, so ist es doch nicht nötig, bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts hinabzugehen, weil eine Bezugnahme auf die arianischen Streitigkeiten nicht vorkommt.

Die Schrift an Philagrius findet sich unter dem Namen des Wundertäters syrisch bei de Lagarde, Anal. Syr. 43—46, und bei Pitra, Anal. sacra 4, 100—103; deutsch bei Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 65—70 (vgl. 135 bis 137 147—150); lateinisch bei Pitra a. a. O. 4, 360—363. Über die Herkunft der Schrift s. Ryssel a. a. O. 100—118. Ryssel, Zu Gregorius Thaumaturgus: Jahrbücher für prot. Theol. 7, 1881, 565—573. Dräseke, Zu Viktor Ryssels Schrift „Gregorius Thaumaturgus“, ebd. 379—384. Dräseke, Über den Verfasser der Schrift *πρὸς Ἐδάγριον μοναχὸν περὶ θεόπαιτος*, ebd. 8, 1882, 343—384 553—568. Diese Abhandlungen Dräsekés sind wieder abgedruckt in Dräsekés Gesammelten Patristischen Untersuchungen, Altona 1889, 103 bis 162. Vgl. auch noch Dräseke in der Zeitschrift für wissensch. Theol. 48, 1905, 568—575. In Übereinstimmung mit Ryssel haben sich Bonwetsch, in der Realenzykl. für prot. Theol.³ 7, 1899, 158, und Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 101, für die Autorschaft des Wundertäters entschieden.

b) Ein Aufsatz über die Seele. Die „kurze Abhandlung über die Seele an Tatian“, *λόγος κερκαλαιώτης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν* (Migne, PP. Gr. 10, 1137—1146), will auf Bitten des Adressaten zur Belehrung derjenigen geschrieben sein, welche in Betreff der Seele falschen Meinungen anhängen und dem Zeugnisse der heiligen Schriften keinen Glauben schenken. Unter Verzicht auf Schriftbeweise erörtert der Verfasser in knappster Form die Fragen, auf welchem Wege die Seele erkannt werde, wodurch ihre Existenz sich beweisen lasse, ob sie eine Substanz oder ein Akzidens, ob sie körperlich oder unkörperlich, einfach oder zusammengesetzt, sterblich oder unsterblich, vernunftbegabt oder vernunftlos sei. In neuerer Zeit ist diese Abhandlung meist als unecht verworfen worden. Möhler sah in ihr „ein Produkt des Mittelalters aus dem Zeitalter der Scholastik“¹. de Lagarde und Martin indessen veröffentlichten ein syrisches Fragment mit der Aufschrift „S. Gregorii Thaumaturgi ex tractatu ad Gaianum“, welches der in Rede stehenden Abhandlung über die Seele entlehnt

¹ Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, 1840, 653.

(„Gaianus“ ist verderbt aus „Tatianus“) und welches durch zwei Handschriften des 8. Jahrhunderts überliefert ist. Smith Lewis aber konnte aus einer Handschrift des 7. Jahrhunderts eine syrische „Abhandlung, verfaßt von den Philosophen, über die Seele“ mitteilen, welche, wie Ryssel erkannte, nur eine Übersetzung unseres λόγος περί ψυχῆς ist, abgesehen davon, daß die Einleitung des griechischen Textes in dem syrischen Texte fehlt. Auf Grund dieser Entdeckungen ist namentlich Dräseke zu wiederholten Malen für die These eingetreten, daß Gregor der Wundertäter wirklich als der Verfasser der Abhandlung gelten dürfe, während der Adressat sehr wahrscheinlich in dem Sophisten Gaianus zu suchen sei, welcher in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, unter Maximin und Gordian, zu Berytus lehrte (Gaianus habe der Adressat geheißt, nicht Tatianus)¹. Richtiger dürfte Lebreton urteilen, wenn er die Abhandlung einem Unbekannten zuweist, welcher zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert gelebt und das vielgebrauchte Buch des Nemesius über die Natur des Menschen, vielleicht aber auch ein Fragment des Wundertäters benützt habe.

Das Fragment „ex tractatu ad Gaiantum“ syrisch bei de Lagarde, *Analecta Syr.* 31, deutsch bei Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus* 51, syrisch und lateinisch bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 133 386. Die „Abhandlung, verfaßt von den Philosophen, über die Seele“ syrisch bei Agnes Smith Lewis, *Catalogue of the Syriac mss. in the convent of S. Catharine on mount Sinai*, London 1894 (*Studia Sinaitica* Nr 1), 19—26; deutsch von Ryssel im Rhein. Museum für Philol. N. F. 51, 1896, 4—9. Vgl. Ryssels Nachtrag zu seiner Übersetzung ebd. 318—320, sowie die Notiz Ryssels in der *Theol. Literaturzeitung* 1896, 60 f. J. Dräseke, *Zu Gregorios Thaumaturgos: Zeitschrift für wissenschaft. Theol.* 39, 1896, 166—169; vgl. 441 f. Dräseke, *Zu Gregorios' von Neocäsarea Schrift „Über die Seele“*, ebd. 44, 1901, 87—100. Vgl.

¹ Dräseke machte auch darauf aufmerksam, daß in dem Werke des Bischofs Nikolaus von Methone, um die Mitte des 12. Jahrhunderts, gegen den Neuplatoniker Proklus eine Stelle unserer Abhandlung über die Seele (c. 5) unter dem Namen des „großen Gregors des Wundertäters“ eingeführt wird (s. die Ausgabe des Werkes von J. Th. Voemel, Frankfurt a. M. 1825, 211 f). Dräseke behauptete aber weiterhin, das unter dem Namen des Bischofs Nikolaus gedruckte Werk sei in Wahrheit von dem Sophisten Prokopius von Gaza, etwa 465—528, verfaßt und von Nikolaus nur mit geringfügigen Zusätzen versehen worden; auch das Zitat aus der Abhandlung über die Seele dürfe auf die Hand des Sophisten Prokopius, also in den Anfang des 6. Jahrhunderts zurückgeführt werden. Dem gegenüber zeigte J. Stiglmayr (Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proklus: *Byzant. Zeitschrift* 8, 1899, 263—301), daß das Werk gegen Proklus volles Eigentum des Bischofs Nikolaus und nicht eine fast unveränderte Neuauflage einer Schrift des Sophisten Prokopius ist, daß der Sophist überhaupt nicht gegen Proklus geschrieben hat, das unter des Sophisten Namen umlaufende Fragment gegen Proklus vielmehr dem Werke des Bischofs angehört. Schließlich hat auch Dräseke selbst (in der *Zeitschrift für wissenschaft. Theol.* 48, 1905, 576 f) sich zu der Auffassung Stiglmayrs bekannt. Das Zitat aus der Abhandlung über die Seele entstammt also dem 12. Jahrhundert und kann deshalb für die Frage nach der Echtheit der Abhandlung keine weitere Bedeutung beanspruchen.

Dräseke ebd. 48, 1905, 575—578. J. Lebreton, *Le traité de l'âme de St. Grégoire le thaumaturge*: Bulletin de littér. ecclés. 1906, 73—83. Lebretons Abhandlung kenne ich nur aus dem Hist. Jahrbuch 28, 1907, 396.

c) Predigten. Martin hat 1883 fünf armenische Predigten unter dem Namen Gregors vorgelegt, von welchen bisher nicht eine einzige in griechischer Sprache nachgewiesen werden konnte: „homilia in nativitate Christi“, „sermo de incarnatione“, „laus S. Dei genitricis et semper virginis Mariae“, „panegyricus sermo in S. Dei genitricem et semper virginem Mariam“, „sermo panegyricus in honorem S. Stephani protomartyris“. Die vier letzten dieser Reden sind mit Sicherheit Gregor abzusprechen und in eine viel spätere Zeit zu verweisen. Die erste Rede aber, „in nativitate Christi“, welche, nebenbei bemerkt, als christologisches Postulat den Satz vertritt: „quod ante partum et post partum virgo in virginitate sua permanerit“ (e. 16), hält auch Loofs für ein Werk des Wundertäters. Er verweist nicht mit Unrecht auf Berührungen mit der Schrift Gregors an Theopompus (Abs. 3, e), vermag jedoch den Verdacht, der sich schon aus der nächsten Umgebung der Rede ergibt, nicht zu beseitigen. Conybeare hat 1896 eine weitere, gleichfalls nur armenisch erhaltene Predigt über die Gottesmutter in englischer Übersetzung herausgegeben und dieselbe für das Eigentum des Wundertäters erklärt.

Jene fünf Predigten finden sich armenisch bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 134—145 156—169; lateinisch ebd. 386—396 404—412. Vgl. zu denselben Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 551—553. F. C. Conybeare, *An ante-nicene homily of Gregorius Thaumaturgus now first translated: The Expositor* 1896, 1, 161—173. Über unechte griechische Predigten s. Abs. 5, c.

d) Fragmente. Auch mehrere der Fragmente, welche unter Gregors Namen überliefert sind, müssen noch erst genauer auf ihre Herkunft geprüft werden. Es sind teils exegetische teils dogmatische oder moralisch-asketische Stücke. Wiewohl im großen und ganzen jedenfalls unechte Spreu, mag dieser Fragmentenhaufe doch auch noch echte Körner in sich bergen.

Über die Fragmente im einzelnen s. Ryssel. *Gregorius Thaumaturgus* 43—59; vgl. die Nachträge bei Ryssel in den Jahrbüchern für prot. Theol. 7, 1881, 565 f. Über das angebliche Fragment der Disputation mit Älianus (Ryssel, *Gregorius* 43—46) s. vorhin Abs. 3, f. Von den Fragmenten „ex sermone de resurrectione“ (ebd. 47—51) ist schon § 71, 2, S. 291, die Rede gewesen. Weitere griechische Fragmente (exegetischen Inhalts) bei Pitra, *Analecta sacra* 3, 589—595; weitere syrische Fragmente ebd. 4, 133 386. Vgl. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, 550 f. Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 431 f. Endlich s. noch K. Holl, *Fragmente vor-nicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, 159 f.

5. Unechte Schriften. — Einige weitere Schriften sind mit Sicherheit als unecht zu bezeichnen.

a) „Der Glaube nach seinen einzelnen Teilen“. Unter der Aufschrift *ἡ κατὰ μέρος πίστις* (fides secundum partes) ist als Werk des Wundertäters in griechischer und in syrischer Sprache eine Schrift auf uns gekommen, welche die Lehre der Kirche über die Dreieinigkeit Gottes und die Menschwerdung des Sohnes vorführen will (griechisch bei Migne, PP. Gr. 10, 1103—1124). Durch den Inhalt wird die Autorschaft des Wundertäters alsogleich ausgeschlossen, und Caspari ist es gelungen, die schon früher wiederholt ausgesprochene Vermutung, Apollinaris der Jüngere von Laodicea sei der Verfasser, zur Gewißheit zu erheben. In dem antimonophysitischen Werke Theodoret's von Cyrus „Der Bettler“ (*ἐβραμιστής*) konnte Caspari mehrere Zitate aus einer Schrift des Apollinaris über den Glauben, *περὶ πίστεως λογίδιον*, aufzeigen, welche sich bis auf ein einziges in der *κατὰ μέρος πίστις*, fast buchstäblich übereinstimmend, wiederfinden. Um 380 verfaßt, hat diese Schrift nachweislich in apollinaristischen Kreisen ein hohes Ansehen genossen und als Maßstab und Richtschnur der „Orthodoxie“ gegolten. Apollinaristen sind es ohne Zweifel auch gewesen, welche die Schrift unter dem klangvollen Namen des Wundertäters in Umlauf brachten, gleichwie sie andere Schriften ihres Meisters dem hl. Athanasius und dem Papste Julius I. unterschoben haben.

Die *κατὰ μέρος πίστις* ist griechisch zuerst gedruckt worden bei Mai, *Script. vet. nova Coll.* 7, Romae 1833, 170—176. Sie findet sich auch bei de Lagarde, *Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece*. *Accedunt Iulii Romani epistulae et Gregorii Thaumaturgi κατὰ μέρος πίστις*, Berolini 1859, 103—113; bei Dräseke, *Apollinaris von Laodicea*, Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen usf. 7, 3—4), 369—380; bei H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* 1, Tübingen 1904, 167—184. Zwei in der Schrift enthaltene Glaubensbekenntnisse sind auch von Caspari, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, *Christiania* 1879, 18—21, herausgegeben, und nach dieser Ausgabe bei A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* 3, Breslau 1897, 278—280 wieder abgedruckt worden. — Eine wörtliche syrische Übersetzung der ganzen Schrift bei de Lagarde, *Analecta Syr.* 31—42; syrisch und lateinisch, von Martin, bei Pitra, *Anal. sacra* 4, 82—93 346—356; syrisch und griechisch bei Flemming und Lietzmann, *Apollinaristische Schriften syrisch* (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, *Philol.-hist. Kl.*, N. F. 7, 4), Berlin 1904, 1—15. Fragmente oder doch ein Fragment einer andern syrischen Übersetzung bei de Lagarde a. a. O. 65; Pitra a. a. O. 4, 93 f 356; Flemming und Lietzmann a. a. O. 15. Vgl. zu diesen syrischen Texten Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus*, 127—135 139—143. — Über den Ursprung der Schrift s. Caspari a. a. O. 65—146. Vgl. Ryssel a. a. O. 38—42. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* 1, 129—133.

b) Die „zwölf Kapitel über den Glauben“. Die *κεφάλαια περὶ πίστεως ὁσώδεκα* (Migne, PP. Gr. 10, 1127—1136) wollen den rechten Glauben über die Menschwerdung Christi entwickeln. Ein

jeder der zwölf Abschnitte beginnt mit einer in die Form eines Anathemismus gekleideten These und schließt mit einer Begründung und Erläuterung. Die Unechtheit der Schrift stellt außer Frage. Daß zwei symbolartige Darlegungen des Glaubens fälschlich mit dem Namen des Wundertäters ausgestattet wurden, ist nur ein neuer Beweis für die Berühmtheit des echten Glaubenssymbols. Die vorliegende Schrift bekundet übrigens eine kirchlich-orthodoxe Haltung und kehrt sich insbesondere auch gegen den Apollinarismus (Kap. 10—11). Die seltsame Behauptung Dräsekes, die zwölf Kapitel seien das von Gregor von Nazianz (Ep. 102, ad Cledon., 2) erwähnte Glaubensbekenntnis des Bischofs Vitalis von Antiochien, eines der ersten Schüler des Apollinaris, hat Funk eingehend zurückgewiesen. Nach Funk würden die Kapitel vielmehr auch schon den Nestorianismus und den Eutychianismus berücksichtigen und deshalb nicht wohl vor der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts verfaßt sein können. Unter Hinweis auf die Berührungen der Kapitel mit der sonstigen antiapollinaristischen Literatur des 4. Jahrhunderts erklärt Lauchert es für wahrscheinlicher, daß dieselben aus dem Kampfe mit dem Apollinarismus hervorgegangen und noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden sind.

Die zwölf Kapitel finden sich auch bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole usw.³, 1897, 280—285. Bruchstücke der Schrift sind auch in syrischer Übersetzung vorhanden, bei de Lagarde, Anal. Syr. 65—67; bei Pitra, Anal. sacra 4, 95—100 357—360. J. Dräseke, Vitalis von Antiochia und sein Glaubensbekenntnis: Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 9, 1888, 186—201 = Dräseke, Gesammelte Patrist. Untersuchungen. 1889, 78—102. Funk, Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben: Theol. Quartalschrift 80, 1898, 81—93 = Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 329—338. F. Lauchert, Die Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen zwölf Kapitel über den Glauben, nach ihren literarischen Beziehungen betrachtet: Theol. Quartalschr. 82, 1900, 395—418. Neue Aufschlüsse über das Glaubensbekenntnis des Bischofs Vitalis hat Fr. Diekamp in der Theol. Quartalschrift 86, 1904, 497—511, gegeben.

c) Predigten. Fünf griechisch überlieferte Predigten sind ohne Ausnahme apokryph. Drei derselben handeln über Mariä Verkündigung, *εις τον εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου παρθένου τῆς Μαρίας* (in annuntiatione sanctae virginis Mariae, Migne, PP. Gr. 10, 1145—1178). Die erste und die zweite scheinen einer und derselben Hand anzugehören, aber erst zu Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben worden zu sein. Dräseke hat dieselben ohne jeden überzeugenden Grund für Apollinaris von Laodicea in Anspruch genommen. Die dritte Predigt bleibt dem Inhalte wie der Form nach hinter den beiden ersten weit zurück und muß wohl einer andern Hand zugewiesen werden. In sehr vielen Manuskripten wird sie als Werk des hl. Chrysostomus bezeichnet. Aber gerade der Goldmund wurde ja zum Vater ungezählter fremder Predigten gestempelt. Eine

vierte Predigt, auf Epiphanie oder εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια (in sancta Theophania sive de Christi baptismo, ebd. 10, 1177—1190), trägt in einer syrischen Übersetzung wiederum den Namen des hl. Johannes (Chrysostomus) und ist nachweislich in späterer Zeit auch bei den Griechen Chrysostomus zugeschrieben worden. Dräseke wollte diese vierte Predigt gleichfalls Apollinaris beilegen. Sehr wahrscheinlich ist dieselbe vielmehr dem Patriarchen Gregor von Antiochien (570—593) zuzuerkennen, unter dessen Namen sie auch schon gedruckt wurde (sermo de baptismo D. N. I. Chr., ebd. 88, 1865 bis 1872), wenngleich nur in lateinischer Übersetzung und in etwas kürzerer Form. Eine fünfte Predigt endlich, auf Allerheiligen, εἰς τοὺς ἁγίους πάντας (in omnes sanctos, ebd. 10, 1197—1206), wird schon durch ihr Thema als Produkt einer von den Tagen des Wundertäters weit abliegenden Zeit erwiesen. Der Verfasser scheint Reden des hl. Chrysostomus benutzt zu haben. Vielleicht ist es wieder Gregor von Antiochien.

Die erste der drei Predigten auf Mariä Verkündigung liegt auch syrisch (Pitra, Anal. sacra 4, 122—127 377—381) und armenisch (ebd. 145—150 396—400) vor. Die zweite ist wenigstens auch armenisch erhalten (ebd. 150—156 400—404; die hier unterschiedenen zwei armenischen Predigten, „laus sanctae Deiparae“ und „in salutationem Mariae ad Elisabeth“, bilden nämlich in Wirklichkeit ein zusammengehöriges Ganze, eine Übersetzung der zweiten griechischen Predigt). Die vierte Predigt, auf Epiphanie, ist auch syrisch, unter dem Namen des hl. Johannes (ebd. 127—133 381—386), und lateinisch, unter dem Namen Gregors von Antiochien (Migne, PP. Gr. 88, 1865—1872), überliefert. Über diese vier Predigten handelte J. Dräseke, Über die dem Gregorius Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den Χριστὸς πάντων: Jahrbücher für prot. Theol. 10, 1884, 657—704. Über die drei ersten Predigten s. G. La Piana, Una omelia inedita di S. Gregorio Nisseno e le omelie εἰς τὸν εὐαγγελιστὸν attribuite a S. Gregorio Taumaturgo: Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 5, 1909, 527—563; vgl. P. Maas in der Byzant. Zeitschrift 19, 1910, 213. Über die vierte Predigt, auf Epiphanie, s. S. Haidacher, Zu den Homilien des Gregorius von Antiochia und des Gregorius Thaumaturgos: Zeitschrift für kath. Theol. 25, 1901, 367—369. Zu der fünften Predigt, auf Allerheiligen, vgl. Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede des Wundertäters, 1894, xxiv f. — Über nur armenisch erhaltene Predigten s. Abs. 4, c. — Cod. Vatic. gr. 1802 enthält laut einem alten Kataloge (veröffentlicht von P. Batiffol, Les manuscrits grecs de Lollino, évêque de Bellune: Mélanges d'archéologie et d'histoire 9, 1889, 28—48) unter anderem „Gregorii Nazianzeni in proverbis Salomonis et de annuntiatione, fol. 1 et 90“. Eine spätere Hand, vielleicht Leo Allatius, hat hinter diesen Worten eingeschoben: „Vide an sit Gregorii Neocesariensis“ (Batiffol a. a. O. 46—47). Es trifft also nicht zu, wenn Preuschen (in Harnacks Gesch. der altchristl. Lit. 1, 430) sagt, in der genannten Handschrift finde sich unter dem Namen des Wundertäters eine Expositio in proverbis Salomonis. Es ist sogar sehr zweifelhaft, ob jene spätere Hand auch die Schrift „in proverbis Salomonis“ und nicht vielmehr bloß die Predigt oder Predigten „de annuntiatione“ als mutmaßliches Eigentum des Bischofs von Neocäsarea bezeichnen wollte. Näheres über den Inhalt der Handschrift ist noch nicht bekannt geworden.

§ 77. Anthimus von Nikomedien.

Vielleicht noch zu Lebzeiten des Wundertäters wirkte im westlichen Kleinasien, zu Nikomedien in Bithynien, Bischof Anthimus, welcher zu Beginn des 4. Jahrhunderts die Märtyrerkrone erlangen sollte. In der diokletianischen Verfolgung, nach der gewöhnlichen Annahme schon im Jahre 302, ist er zu Nikomedien seines christlichen Glaubens wegen enthauptet worden (Eus., Hist. eccl. 8, 6, 6; 13, 1). Von einer schriftstellerischen Tätigkeit des Märtyrers war bis vor kurzem nichts bekannt. Die Legende der hll. Domna und Inde bei Simeon Metaphrastes wußte zwar von einem schönen und heilsamen Briefe (*γράμματα*), welchen Anthimus während der Verfolgung von einem Versteck aus an Mitglieder seiner Gemeinde geschrieben habe¹. Aber, diese Notiz lag so weit außerhalb des gewöhnlichen Gesichtskreises der Patristiker, daß sie völlig unbeachtet blieb und von Mercati erst wieder entdeckt werden mußte. Ein neuer literarischer Fund hatte den gelehrten Forscher nach Zeugnissen über Anthimus Umschau halten lassen. In einer Handschrift der Ambrosiana aus dem 13. und einer Handschrift des Eskurial aus dem 14. Jahrhundert war ihm ein Fragment begegnet unter der Aufschrift *Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδείας καὶ μάρτυρος ἐκ τῶν πρὸς Θεόδωρον περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*. In Mercatis Ausgabe vier Seiten füllend, handelt dieses Fragment von den Eigenschaften der wahren Kirche im Gegensatz zu den häretischen Sekten. Die auszeichnenden Merkmale der ersteren sind Einheit, Katholizität und Apostolizität; die häretischen Sekten, späteren Ursprungs und auf ein kleines Verbreitungsgebiet beschränkt, sind alle Ableger der heidnischen Philosophie, der Lehren eines Hermes Trismegistos, eines Plato und Aristoteles. Es werden zahlreiche Sekten mit Namen angeführt und in Betreff einzelner Sektenhäupter, wie Valentinus und Apelles, auch Mitteilungen gemacht, welche über die bisher zugänglich gewesen Quellen hinausgehen².

Die Schlußworte der Aufschrift, *περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*, könnten den Titel der Schrift enthalten, welcher das Fragment entnommen wäre. Wahrscheinlicher aber wollen sie den Gegenstand des Fragmentes angeben, während die Schrift mit den Worten *τὰ πρὸς Θεόδωρον* bezeichnet wird. Unter diesen Worten kann auch ein Brief an einen gewissen Theodor verstanden sein.

Würde das Fragment wirklich von Anthimus herrühren, so würde dasselbe keinen geringen Wert beanspruchen dürfen. In der vorliegenden Form jedoch kann es nicht auf Anthimus zurückgehen, weil

¹ Migne, PP. Gr. 116, 1073 1076.

² Zu der Notiz über Apelles vgl. Harnack in den Texten und Untersuchungen usf. 20, 3, 1900, 94 f.

in dem letzteren Teile auch schon von der Sekte der Arianer die Rede ist und als Vertreter dieser Sekte Asterius (der Sophist) und Eusebius von Cäsarea namhaft gemacht werden. Spätere Sekten werden nicht erwähnt, und der erstere Teil des Fragmentes könnte an und für sich wohl auch aus der Feder des hl. Anthimus geflossen sein¹. Entweder also ist zwischen einem echten Kerne und jüngeren Zutaten zu unterscheiden oder aber das Ganze für unecht zu erklären und etwa der Mitte des 4. Jahrhunderts zuzuweisen. Die beachtenswerte Genauigkeit der Aufschrift scheint die Annahme zu empfehlen, daß Anthimus tatsächlich eine Schrift an einen Theodor gerichtet hat, in welcher von der Kirche die Rede war und aus welcher ein Leser des 4. Jahrhunderts Anlaß zu weiteren Ausführungen über die Kirche schöpfte. Inwieweit dieser Leser das wiederholte, was schon Anthimus gesagt hatte, bleibt ungewiß. Daß er aber zum Teil herübernahm, was seine Vorlage darbot, verraten wohl jene Mitteilungen über Häretiker des 2. Jahrhunderts, deren Andenken im 4. Jahrhundert schon erloschen war.

Das Fragment ist überliefert durch cod. Ambros. H 257 inf. saec. XIII und cod. Scorial. Y II, 7 saec. XIV. Eine erste Mitteilung über das Fragment bei G. Mercati, *Alcune note di letteratura patristica: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, Ser. 2, 31, 1898, 1033—1036. Eine Ausgabe des Fragmentes bei Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Roma 1901 (Studi e Testi 5), 87—98: „Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia“. An der letzteren Stelle hat Mercati auch seine erste Mitteilung wieder abdrucken lassen und durch Zusätze erweitert (87 bis 91). Vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 158—160.

§ 78. Methodius von Olympus.

(1. Literarische Wirksamkeit. 2. Leben. 3. Griechisch erhaltene Schriften. 4. Slavisch überlieferte Schriften. 5. Verloren gegangene Schriften. 6. Unechtes.)

1. Literarische Wirksamkeit. — Im Unterschiede von Gregor dem Wundertäter hat Methodius in schriftstellerischer Tätigkeit eine seiner vornehmsten Aufgaben erblickt. Die Früchte dieser Tätigkeit jedoch sind zum weitaus größten Teile dem Untergange verfallen. Im griechischen Originaltexte ist nur eine einzige Schrift, „das Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit“, vollständig erhalten geblieben. Reste anderer Schriften sind teils direkt durch Handschriften teils indirekt in Form von Zitaten oder Exzerpten bei späteren Kirchenschriftstellern auf uns gekommen. Der griechischen Überlieferung tritt indessen ergänzend und erläuternd ein altslavisches

¹ Zwei kleine Sätze des ersteren Teiles kehren in den mit Unrecht dem hl. Athanasius zugeschriebenen, anscheinend aus sehr später Zeit stammenden *Dicta et interpretationes parabolarum evangelii*, quaest. 37—38, Migne, PP. Gr. 28, 724, wieder.

Übersetzungswerk zur Seite, welches aus dem 11. Jahrhundert zu stammen scheint und eine immerhin umfassende Sammlung methodianischer Schriften enthält, unter ihnen auch solche, deren griechischer Text spurlos zu Grunde gegangen ist¹. Bonwetsch hat dieses slavische Corpus Methodianum durch Übertragung ins Deutsche der abendländischen Wissenschaft zugänglich gemacht. Vielfach ist die slavische Version sehr wortgetreu, so sehr, daß sie mitunter erst durch Rückübersetzung ins Griechische verständlich wird. Auf der andern Seite bietet sie aber häufig, wie die wiederholten Unterbrechungen des Zusammenhanges und deutlicher noch die griechischen Fragmente beweisen, nicht den unversehrten Text der Vorlage, sondern nur einen Auszug. Überdies läßt die Überlieferung der Version manches zu wünschen übrig. Die bisher bekannt gewordenen Handschriften weisen nicht selten Lücken, hin und wieder beträchtliche Lücken auf.

Hieronymus nannte Methodius einen zierlichen und geschmackvollen Schriftsteller (*nitidi compositique sermonis*, *De vir. ill.* 83) und einen sehr beredten Mann (*disertissimus vir*, *Comm. in Dn ad 12, 13*), und es genügt ein Blick in das schon erwähnte „Gastmahl“, um diese Charakteristik als zutreffend erkennen zu lassen. Wenngleich etwas breit und weitschweifig, bekundet Methodius einen ausgebildeten Sinn für Formschönheit und eine gewisse frische und kraftvolle Originalität. Er hat sich nicht nur als Dichter versucht, sondern auch seinen Prosaschriften den Stempel von Kunstwerken aufgedrückt. Die meisten seiner Schriften hat er in die bis dahin von christlicher Seite nur sehr vereinzelt gebrauchte Form des Dialoges gekleidet. Der Wundertäter hatte diese Form für seine Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes gewählt. Das Vorbild aber, welches Methodius nachahmte, war nicht der Wundertäter, sondern der Meister des Dialoges für alle Zeiten, Plato. Das „Gastmahl“ des Methodius ist ein augenscheinlich beabsichtigtes Gegenstück zu dem Gastmahle Platos. Überhaupt zeigt Methodius sich in der klassischen Literatur sehr belesen und insbesondere mit den Schriften Platos wohl vertraut. Die Vollendung der platonischen Dialoge, die Ansehnlichkeit der Szenerie, die Feinheit der Charakterzeichnung, die ganze Fülle von Leben, hat er freilich nicht erreicht. Aber den Namen eines gewandten Stilisten darf man ihm nicht vorenthalten.

Zugleich war Methodius ein ausgezeichnete Theologe. Auch inhaltlich sind seine Schriften von ungewöhnlichem Interesse. Er hat sich mit dogmatischer Polemik, mit Apologetik, mit Exegese und mit praktisch-religiösen Fragen befaßt. Bonwetsch, der zuständigste

¹ Genauere Mitteilungen über diese slavische Übersetzung machte zuerst Kardinal Pitra, *Analecta sacra* 3, 612—617. Weiteres bei Bonwetsch, *Methodius von Olympos* 1, Erlangen 1891, Vorbemerkungen VIII—XIV.

Forscher, sprach sich dahin aus: „Die Theologie des Methodius hat zwei Zentren und ist durch ein doppeltes Bestreben charakterisiert: sie will gegen Origenes den altchristlichen Realismus aufrecht erhalten und anderseits in einem gewissen Anschluß an jenen durch Askese und Kontemplation zu höherer Vollkommenheit anleiten. Gleich den Alexandrinern glaubt Methodius nur durch allegorische Schriftauslegung in die Tiefe christlicher Erkenntnis eindringen und zur Vollkommenheit gelangen zu können. Anderseits lehnt er des Origenes Lehre von einer ewigen Welschöpfung und von einer Präexistenz der Seele und deren Einkerkung in den Leib ab und vertritt eine wirkliche Auferstehung des Leibes.“¹

Den positiven Einfluß des Origenes auf Methodius hat jedoch Bonwetsch ohne Zweifel überschätzt². Die Vorliebe für eine Exegese, welche den „Schleier des Buchstabens“ zu heben weiß, ist durchaus kein Zeichen der Abhängigkeit von dem Alexandriner, in vorliegendem Falle um so weniger, als Methodius vielmehr ausdrücklich Paulus seinen Lehrer und Gewährsmann nennt, während er die Hermeneutik des Alexandriners geradezu bekämpft. Denn wenn er trotz aller Allegorese doch auch wieder auf gewissenhafte Beachtung des Wortlautes, selbst im Alten Testamente und zumal in der Genesis, dringt (Symposion 3, 2), so kann er damit nur die Verflüchtigung des Wortlautes oder die Preisgabe des Literalsinnes durch Origenes verurteilen wollen³. Es sind auch nicht seine exegetischen Versuche, sondern seine dogmatisch-polemischen Schriften gegen Origenes, welche die dogmengeschichtliche Stellung und Bedeutung des Methodius begründen; sie haben von jeher am meisten die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und schon das Urteil der Zeitgenossen und der nächstfolgenden Generationen über Methodius in ganz auffälliger Weise beeinflußt. Eusebius hat in seiner Apologie für Origenes das Andenken des Alexandriners gegen die Angriffe des Methodius in Schutz zu nehmen versucht (Hier., Adv. Ruf. 1, 11) und in seiner später verfaßten Kirchengeschichte gegen alle sonstige Gewohnheit dem hervorragenden Kirchenschriftsteller auch nicht ein einziges Wort gewidmet. Epiphanius, der Antiorigenist, hat Methodius als Bundesgenossen willkommen geheißen und mit Lob überschüttet (Haer. 64, 11 63 67 70). Sokrates, ein Freund des Origenes, hat Methodius hart getadelt und des Widerspruchs mit sich selbst geziehen (Hist. eccl. 6, 13). Die dogmatische Stellungnahme gab den Ausschlag. Methodius stand in der vordersten Reihe derjenigen, welche gegen Ende des 3. Jahrhunderts die Theologie des Origenes

¹ Bonwetsch in der Realenzykl. für prot. Theol. und Kirche³ 13, Leipzig 1903, 28. Vgl. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius, Berlin 1903, 140 ff.

² Wie dies denn auch schon von Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1905, 591 ff konstatiert wurde.

³ Vgl. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 144 f.

bekämpften. Fast an allen Punkten, an welchen Origenes die Bahnen der Tradition verlassen hatte, ist Methodius ihm entgegengetreten. Die bedeutendste seiner antiorigenistischen Schriften ist der Dialog über die Auferstehung, welcher dem Verfasser mit Recht den Ruf eines Repräsentanten orthodoxer Eschatologie eintrug.

Eine größere Sammelausgabe von Schriften bzw. Fragmenten des hl. Methodius veranstaltete zuerst Fr. Combefis, SS. Patrum Amphiloehii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andraeae Cretensis opera omnia, Parisiis 1644, 2°. Das „Gastmahl“, welches zuerst L. Allatius 1656 herausgab, hat Combefis in seinem *Auctarium novissimum bibliothecae Graecorum Patrum*, Parisiis 1672, 1, nachgetragen. Das 18. Jahrhundert brachte eine Gesamtausgabe von Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3, Venet. 1767, 663—832 (vgl. Proleg. LI—LIV), welche, um weitere Fragmente bereichert, der Sammlung Mignes einverleibt wurde: Migne, *PP. Gr.* 18, 9—408. Eine neue Ausgabe in Verbindung mit einer Untersuchung des Verhältnisses des hl. Methodius zu Plato bot Jahn: *S. Methodii opera et S. Methodius Platonizans*. Edidit A. Iahnus, Halis Sax. 1865, 4° (I: *S. P. N. Methodii episc. et mart. opera omnia quae quidem integra supersunt ac deperditorum reliquiae*. II: *S. Methodius Platonizans sive Platonismus SS. Patrum ecclesiae graecae S. Methodii exemplo illustratus*). Der erste Teil enthält nur griechische Texte, ohne neue Kollationen von Handschriften den früheren Ausgaben entnommen; der zweite Teil bringt einen umfassenden Nachweis von Anklängen der Schriften des hl. Methodius an die Schriften Platos. Eine Fülle neuen Materials erschloß die Ausgabe Bonwetschs: *Methodius von Olympus*. Von G. N. Bonwetsch. I: *Schriften*, Erlangen 1891, 8°. Bonwetsch hat das altslavische *Corpus Methodianum* möglichst wertgetreu ins Deutsche übersetzt und zugleich die griechischen Texte, mit Ausnahme des „Gastmahls“ und der anerkannt unechten Schriften, von neuem herausgegeben, und zwar verbessert und vermehrt, teils um die inzwischen von Pitra (*Analecta sacra* 3, 602—612 617—626) veröffentlichten Fragmente teils um bisher unbekannte Stücke. Auch die von P. Martin herausgegebenen und übersetzten syrischen und armenischen Bruchstücke bei Pitra (a. a. O. 4, 201—209 434—441) sind bei Bonwetsch wenigstens berücksichtigt und verwertet werden. In einem zweiten Bande wollte Bonwetsch eine nähere Untersuchung der in dem ersten Bande enthaltenen Schriften folgen lassen. Statt eines solchen zweiten Bandes erschien dann aber die Abhandlung: *Die Theologie des Methodius von Olympus*, untersucht von N. Bonwetsch, Berlin 1903 (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, *Philol.-hist. Kl.*, N. F. 7, 1). Hier wird nach einer kurzen literarhistorischen Einleitung zunächst Anlage und Gedankengang der Schriften des Methodius besprochen (11—53).

Über die Handschriften und die Zeugnisse des Altertums s. Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 468—478; vgl. die Nachträge und Berichtigungen ebd. 929—931. Die umfangreichen und wichtigen Methodius-Zitate in den *Sacra Parallela* des hl. Johannes von Damaskus wurden in neuer Textrezension vergelegt von K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, 162—209. Einige weitere Handschriften mit diesem oder jenem Methodius-Fragmente verzeichnete A. Ehrhard, *Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884 bis 1900*, Abt. I, Freiburg i. Br. 1900, 365 f.

Aus der früheren Literatur über Methodius ist hervorzuheben L. Allatius, *De Methodiorum scriptis diatriba*, in des Verfassers Ausgabe des „Gastmahls“ des hl. Methodius, Rom 1656, wieder abgedruckt in der Ausgabe der Werke

des hl. Hippolytus von J. A. Fabricius, Hamburg 1716—1718, 2, 75—95. Aus neuerer Zeit sind an zusammenfassenden Arbeiten zu nennen G. Salmon, *Methodius: A Dict. of Christian Biography* 3, 1882, 909—911. A. Pankow (al. Pankau), *Methodius, Bischof von Olympos: Der Katholik* 1887, 2, 1—28 113—142 225—250; nach dem Tode des Verfassers auch separat herausgegeben von Fr. Hipler, Mainz 1888, 8°. C. G. Lundberg, *Methodius, biskop af Olympas*, † 311 (12). En studie i den för-nicenska patristiken. Med ett förord af A. Ahnfelt, Stockholm 1901, 8°. Zur Lehre des hl. Methodius siehe außer der schon genannten Abhandlung Bonwetschs über die Theologie des Methodius G. Fritschel, *Methodius von Olympos und seine Philosophie* (Inaug.-Diss.), Leipzig 1879, 8°. L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vor-nicänischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1896, 469—490. L. Fendt, *Sünde und Buße in den Schriften des Methodius von Olympos: Der Katholik* 1905, 1, 24—45.

2. Leben. — Über dem Lebensgange des hl. Methodius ruht ein dichter Schleier. Unser ganzes Wissen ist in den Sätzen beschlossen, daß Methodius Bischof von Olympus in Lykien gewesen und daß er unter Maximinus Daza um 311 als Märtyrer gestorben ist. Die Kirchengeschichte Eusebs, von welcher man zunächst weiteren Aufschluß erhoffen sollte, hüllt sich in das tiefste Schweigen, ein Schweigen, welches, wie schon angedeutet, nicht auf Zufall beruhen kann, sondern durch den dogmatischen Antagonismus zwischen dem Origenisten und dem Antiorigenisten bedingt sein muß. Die älteste und wichtigste Quelle über das Leben des hl. Methodius bilden infolgedessen die kurzen und nicht durchweg zuverlässigen Zeilen bei Hieronymus (*De vir. ill.* 83).

Hieronymus beginnt mit den Worten: „Methodius Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus“. Daß Methodius Bischof von Olympus in Lykien gewesen, wird durch Sokrates (*Hist. eccl.* 6, 13) und manche spätere Stimmen bestätigt. Der andere Teil der Angabe aber, daß Methodius später Bischof von Tyrus in Phönizien geworden, wird durch kein anderweitiges Zeugnis gestützt und unterliegt nicht geringen Bedenken. Es läßt sich schwerlich annehmen, daß das Bewußtsein um den tyrischen Episkopat der griechischen Tradition gänzlich entfallen sein sollte, und es scheint unmöglich, in der Reihe der Bischöfe von Tyrus einen geeigneten Platz für Methodius ausfindig zu machen¹. Freilich ist es auch nicht leicht, die Wurzel des Irrtums bloßzulegen. Nach Zahn soll Hieronymus nur deshalb auf einen späteren Episkopat zu Tyrus in Phönizien verfallen sein, weil Olympus in Lykien den Beinamen „Phönikus“ führte und Methodius demgemäß „Bischof von Olympus oder Phönikus“ genannt worden sei. Nach Harnack wäre Methodius in der diokletianischen Verfolgung von Olympus nach Tyrus verwiesen und zu Tyrus auch gemartert worden. — Viele jüngere Autoren, zuerst Leontius von Byzanz (*De sectis, actio* 3, 1), machen

¹ Siehe Zahn in der Zeitschrift für Kirchengesch. 8, 1886, 18 ff.

Methodius zum Bischof von Patara in Lykien. An und für sich würde es wohl nicht ausgeschlossen sein, daß eine und dieselbe Persönlichkeit gleichzeitig die Bistümer von Olympus und von Patara in ihrer Hand vereinigt hätte, wengleich die beiden Städte ziemlich weit auseinander lagen. Viel wahrscheinlicher indessen ist es, daß die erst im 6. Jahrhundert auftauchende Nachricht aus einem bloßen Mißverständnis geflossen ist: eine der gefeiertsten Schriften des hl. Methodius, der schon erwähnte Dialog über die Auferstehung, spielt in Patara¹. — Kein Gewicht ist darauf zu legen, daß in späterer Zeit auch die Meinung auftaucht, Methodius habe den Bischofssitz von Philippi eingenommen. Zahn führt diese Meinung auf die Bezeichnung des Methodius als „Bischof und Philosoph“ zurück. Bonwetsch sieht in „Philippi“ nur einen Schreibfehler für „Olympus“².

Über das Ende des hl. Methodius schreibt Hieronymus: „Ad extremum novissimae persecutionis sive, ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est.“ Die Tatsache des Martyriums bescheinigt auch Theodoret von Cyrus (Dial. 1. ed. Schulze 4, 55) in Übereinstimmung mit vielen Späteren. Von den beiden Zeitangaben aber kann nur die erste in Betracht kommen: gegen Ende der diokletianischen Verfolgung, um 311, unter Maximinus Daza. Das andere Datum, „unter Decius und Valerianus“ (249—260), offenbar schon von Hieronymus selbst als verdächtig betrachtet, ist entschieden abzulehnen, weil Methodius das um 270³ erschienene Werk des Neuplatonikers Porphyrius „Wider die Christen“ in einer besondern Schrift bekämpft hat, und weil Eusebius in dem nach dem Tode des hl. Pamphilus (309) verfaßten sechsten Buche der Apologie für Origenes Methodius allem Anscheine nach als einen noch lebenden Gegner behandelte (Hier., Adv. Ruf. 1, 11). Die Ortsangabe „in Chalcide Graeciae“ wird zu den Worten „sub Decio et Valeriano“ zu ziehen sein, nicht zu den Worten „martyrio coronatus est“. Vermutlich hat es auch unter Decius oder Valerian zu Chalkis oder auf Euböa einen Märtyrer Methodius gegeben.

Außer den vorhin (Abs. 1) angeführten Schriften über Methodius vgl. namentlich Th. Zahn in der Zeitschrift für Kirchengesch. 8. 1886, 15—20: „Über den Bischofssitz des Methodius“. W. M. Ramsay, Methodius, bishop of Olympus: The Classical Review 7, 1893, 311—312. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 147—149.

3. Griechisch erhaltene Schriften. — a) Das „Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit“, *συνήθειον ἢ περὶ*

¹ Siehe den Eingang des Dialoges bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, 1891, 70.

² Siehe ebd. xxxiii.

³ Vgl. Klefner, Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind, Paderborn 1896, 49.

ἀγγείλις¹ (Migne, PP. Gr. 18, 27—220), ist, wie bereits bemerkt, ein Gegenstück zu dem „Gastmahle“ Platos. Plato hatte den „Eros“ gefeiert, Methodius verherrlicht die Jungfräulichkeit. „Gleichwohl finden wir bei näherer Betrachtung, daß die beiden Gegenstände der Erörterung miteinander aufs innigste verwandt sind. Der erotische Trieb zeigte bei Plato verschiedene Entwicklungsstufen, deren letzte zur Anschauung der reinen Idee emporführte. Auch nach unserem Autor hat das Menschengeschlecht auf dem Wege zur Vollkommenheit mehrere Phasen durchlaufen: die Jungfräulichkeit, welche die oberste Stufe darstellt, erwirkt die Vereinigung mit Christus. Wie dort der Eros, so vermittelt hier die Jungfräulichkeit zwischen Erde und Himmel.“²

Methodius führt ein Jungfrauen-Gastmahl vor, welches in dem steil gelegenen Wundergarten der Arete, im Schatten eines hochgewachsenen Keuschlammes (ἄγνος)³, stattfand. Er erzählt nicht selbst, sondern läßt die Jungfrau Gregorium, welche ihrerseits durch eine Teilnehmerin am Mahle, Theopatra, genau unterrichtet ist, ihrer Freundin Ebulium⁴ den Verlauf der Tischunterhaltung erzählen. Zehn Jungfrauen hatten, auf die Aufforderung der Gastgeberin Arete hin, das Wort ergriffen und sich in Lobpreisungen der Keuschheit ergangen: der jungfräuliche Stand, darin stimmten alle überein, sei der Stand der Christusähnlichkeit, das vollkommene christliche Leben, das vorzüglichste Mittel, Christus in sich selbst nachzubilden. Arete sprach der achten Rednerin, Thekla, den Preis zu: „Nach dem, was ich selbst gehört“, sagte sie, „erkenne ich euch allen Sieg und Kranz zu; der Thekla aber reiche ich den größten und dichtesten Kranz, denn sie glänzt unter euch als die erste und herrlichste.“ Thekla stimmte

¹ So lautet der Titel bei Photius (Bibl. cod. 237). Hieronymus nennt die Schrift „Symposium decem virginum“ (De vir. ill. 83).

² Ullrich, Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposion 2, Würzburg 1909, 73.

³ Über den Agnos- oder Keuschlammstrauch, das Sinnbild der Reinheit, vgl. Wagler bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 1, 1, 1893, 832 ff.

⁴ Die Ausgaben schwanken zwischen den Lesarten *Εὐβούλιος* und *Εὐβούλιον*. Vgl. etwa Jahns Ausgabe der Werke des Methodius, Halle 1865, 2, 1. Gewöhnlich liest man jetzt Ebulius und versteht darunter den Verfasser Methodius, welcher sich in andern Schriften unzweifelhaft unter dem Pseudonym Ebulius einführt. Sehr wahrscheinlich im Hinblick auf den bald zu erwähnenden Dialog über die Auferstehung spricht Epiphanius von „dem seligen Methodius, welcher auch Ebulius heißt“ (τοῦ μακαρίου Μεθοδίου τοῦ καὶ Εὐβουλίου. Haer. 64, 63). Nichtsdestoweniger dürfte in dem Gastmahle Ebulium zu lesen und darunter eine Freundin der Erzählerin Gregorium zu verstehen sein. Pankow im Katholik 1887, 2, 3, und Ullrich, a. a. O. 2, 69, haben mit Recht darauf hingewiesen, daß gegen Ende des Gastmahls (in Jahns Ausgabe 1, 52) der Verfasser unter dem Namen Methodius eingeführt und in unzweideutiger Weise von Ebulium oder Ebulius unterschieden wird. Das letzte Wort über die richtige Lesart muß übrigens von genauerer Erforschung der handschriftlichen Überlieferung abhängig gemacht werden.

dann einen Hymnus auf Christus, den Bräutigam, und seine Braut, die Kirche, an. und nach einer jeden der 24 Strophen fielen die Freundinnen mit dem Refrain ein: „Dir weihe ich meine Keuschheit, und strahlendlichte Lampen tragend eil' ich zu dir, Geliebter.“

Auf jene Kunstmittel, durch welche Plato sein „Gastmahl“ mit so viel Abwechslung und Lebensfrische auszustatten wußte, hat Methodius verzichtet. Fast ohne alle Zwischenverhandlungen reiht sich eine Jungfrauenrede an die andere an, und der im wesentlichen sich stets gleichbleibende Gegenstand macht Wiederholungen schier unvermeidlich, mag auch der Gedankengang sich noch so mannigfach gestalten. Bonwetsch hat den Hauptinhalt der zehn Reden wie folgt zusammenzufassen versucht: 1. „Preis der Jungfräulichkeit als des Wesens der erst von Christus gebrachten Gottähnlichkeit“; 2. „Betonung der göttlichen Ordnung der Ehe“; 3. „Eph 5, 26 ff gilt eigentlich von Christus und der Kirche, und die Virginität ist nach 1 Kor 7 das Vorzüglichere“; 4. „die Virginität nach Ps 137 das beste Heilmittel zur Unsterblichkeit“; 5. „die Virginität das große Gelübde des ganzen Menschen Nm 6, 1 ff“; 6. „die Jungfrauen bewahren nach Mt 25, 1 ff sich unbefleckt zur Vermählung mit dem Logos“; 7. „den Jungfrauen gilt Hl 2, 2; 4, 9 ff; 6, 7 f, den Märtyrern stehen sie gleich“; 8. „das Weib Offb 12, 1 ff ist die Kirche, die als Mutter zur Teilnahme an Christus gebiert; durch seinen freien Willen, denn ein Fatum gibt es nicht, vermag dabei der Mensch der Führung der Tugend zu folgen“; 9. „mit der Tugend haben wir uns für das Laubhüttenfest Lv 23, 39 ff, d. h. die Auferstehung, zu schmücken“; 10. „erst durch Christus ist die *ἀγνεία*, die vollkommene Gerechtigkeit Richt 9, 8 ff, in die Welt gekommen“¹.

In einer späteren, nur slavisch überlieferten Schrift über die Unterscheidung der Speisen (c. 1) macht Methodius die mysteriöse Mitteilung, daß der Satan ihm nach Beendigung der Schrift über die Jungfräulichkeit viele Schmerzen bereitet, Stürme der Verleumdung entfesselt. „Wellen wie unübersteigliche Berge erregt“ habe. Sollte ihm, wie man vermutet hat, der Vorwurf gemacht worden sein, er habe die Jungfräulichkeit auf Kosten der Ehe verherrlicht², so wäre das zu Unrecht geschehen. Es sind vielmehr auch in der Schrift über die Jungfräulichkeit echt kirchlich-traditionelle Lehren, welche Methodius verteidigt, wenngleich in origieller und zwar geistvoller und von einem tief mystischen Zug durchwehter Auffassung. Wie weit er davon entfernt war, die Ehe irgendwie zu entwerten, zeigt deutlich schon die zweite Rede, die er, möchte man glauben, gerade

¹ Bonwetsch in der Realenzykl. für prot. Theol. und Kirche³ 13, 26. Eine einläßlichere Inhaltsangabe bei Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 11—27.

² Gegen einen ganz ähnlichen Vorwurf hat Ambrosius sich in einer eigenen Schrift, De virginitate, verteidigt.

in der Absicht, Mißdeutungen vorzubeugen, gleich auf die erste Rede folgen läßt. Eben deshalb, weil die erste Rednerin, Marcella, im Lob der Jungfräulichkeit zu weit zu gehen scheint, lenkt Theophila, die zweite Rednerin, maßvoll und sinnig zum Lob der Ehe über. Die Größe und Schönheit des Mondes lösche das Licht der Sterne nicht aus. Auch die Ehe sei eine Institution Gottes; sie habe den Zweck, der Kirche Mitglieder und Märtyrer zu schenken, welche dem Bösen Widerstand leisten und die Tage der Trübsal abkürzen; sie habe also das Werk zu beginnen, welches Christus und die Kirche vollenden, und welches darauf abzielt, daß in möglichst vielen der göttliche Logos ausgeprägt und wiedergeboren werde. Die dritte Rednerin, Thalia, setzt das Lob der Ehe noch fort und preist dieselbe als ein Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche. Die folgenden Reden verweilen bei den Vorzügen der Jungfräulichkeit, heben jedoch wiederholt hervor, daß die Bewahrung der Keuschheit allein noch nicht die wahre Jungfräulichkeit ausmache, die letztere vielmehr die Reinheit von allen Makeln oder den Inbegriff aller Tugenden bedeute, ein Gedanke, der übrigens auch schon in der ersten Rede zum Ausdruck gekommen war.

Photius hat sich durch theologische Inkorrektheiten im engeren Sinne des Wortes beleidigt gefühlt und scheint fest überzeugt gewesen zu sein, daß der ihm vorliegende Text des Gastmahls durch häretische, insbesondere arianische Interpolationen entstellt und gefälscht sei (*γενναθρευμένως*, Bibl. cod. 237). Eine befriedigendere Erklärung für anstößige Wendungen bietet die billige Rücksichtnahme auf den Mangel einer feststehenden dogmatischen Terminologie und die poetisch-kühne, bildertrunkene Sprache des Verfassers. In der dritten Jungfrauenrede (c. 4) wird Christus „der älteste der Äonen, der erste der Erzengel“ genannt, allerdings eine seltsame Titulatur, aber nur die Antithese zu „Adam, der älteste und erste der Menschen“. Ebendort wird ja auch erklärt, Christus sei „Mensch, vollendet in der lauterer und vollkommener Gottheit, und Gott, beschlossen im Menschen“ (*ἄνθρωπον ἐν ἀκρότατῳ θεότητι καὶ τελείῃ πεπληρωμένον καὶ θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κειρωμένον*). In der fünften Rede (c. 4) erhält Christus die Epitheta: „der Logos des Geistes, der Herr, der rasche Schreiber der Ewigkeiten“. In einem an Ps 44, 2 anknüpfenden Gleichnisse erscheint der Logos als der „Schreiber“ des Willens des Vaters, und da nicht sowohl der Vater als vielmehr der Geist als der Offenbarer des Inhaltes der heiligen Schriften gilt, so wird der Logos unbedenklich dem Geiste appropriiert.

Den neueren Literarhistorikern hat der Hymnus der Thekla am Schlusse des Gastmahls besonderes Interesse geboten. Es ist, wie schon bemerkt, ein Brautlied, welches dem Parthenion der altgriechischen Lyriker an die Seite tritt und an Schwung demselben jedenfalls

nicht nachsteht. Die 24 Strophen heben der Reihe nach mit den 24 Buchstaben des griechischen Alphabets an. Die Verse haben jambischen Tonfall, sind aber zugleich so reich an schweren Verstößen gegen die anerkannten Normen quantitierender Dichtung, daß nur noch angenommen werden kann, der Dichter habe sich mit Absicht über diese Normen hinweggesetzt. Methodius mag geahnt haben, daß die quantitierende Dichtung über kurz oder lang einer neuen Poesie das Feld räumen werde, jener rhythmischen Poesie, welche, unbekümmert um die Länge oder Kürze der Vokale, den Wortakzent zum beherrschenden Prinzip des Verses erheben sollte.

Zeit und Ort der Abfassung des Gastmahls sind nicht näher zu bestimmen. Die Schrift über die Unterscheidung der Speisen blickt, wie wir hörten, auf das Gastmahl zurück. Überhaupt aber wird das Gastmahl als eine verhältnismäßig frühe Arbeit des Verfassers gelten dürfen¹.

Die ersten Druckausgaben des Gastmahls besorgten L. Allatius, Rom 1656, P. Possinus, Paris 1657. In dem altslavischen Corpus Methodianum fehlt die Schrift, und in Bonwetschs Ausgabe der Werke des hl. Methodius hat dieselbe keine Aufnahme gefunden. Ein kleines syrisches Fragment findet sich bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 206-438 f.

Eine deutsche Übersetzung des Gastmahls lieferte L. Fendt, Kempten 1911 (Bibl. der Kirchenväter). Eine metrische Übersetzung des Hymnus am Schlusse des Gastmahls bei A. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur* 4, Freiburg i. Br. 1900, 25—28.

E. Carel, *S. Methodii Patavensis Convivium decem virginum* (Thesis), Parisii 1880, 8°. Fr. Ullrich, *Entstehung und Entwicklung der Literaturgattung des Symposion 1—2* (2 Programme), Würzburg 1908—1909, 8°. — Der Hymnus am Schlusse des Gastmahls ist besonders abgedruckt bei W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Lipsiae 1871, 33—37. Über diesen Hymnus handelten W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, München 1885 (Denkschriften der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Abhandlungen der philos.-philol. Kl., 17, Abt. 2), 309—313 — W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, Berlin 1905, 2, 44—48. Edm. Bouvy, *Poètes et Mélodes. Études sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'église grecque* (Thèse), Nîmes 1886, 30—42 124—126. K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Lit.*, München 1897, 653 697.

b) Die Schrift über den freien Willen, *περὶ τοῦ ἀνεξαρτήτου*, ist wenigstens zum größten Teile noch im griechischen Wortlaute überliefert, allerdings nur in Gestalt zerstreuter Fragmente. Beträchtliche Stücke sind durch Schriftsteller aufbewahrt worden, welche in die Tage des hl. Methodius selbst hineinreichen, den Verfasser des Dialoges *De recta in Deum fide* und Eusebius. Daß das lange Exzerpt, welches Eusebius (*Praepar. evang.* 7, 22) aus der Schrift eines gewissen Maximus *περὶ τῆς ἄλλης* geschöpft haben will, in Wahrheit der

¹ Vgl. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius* 8 f.

Schrift des hl. Methodius über den freien Willen entnommen ist, wurde an früherer Stelle schon nachgewiesen¹, und bei dieser Gelegenheit ist auch bereits bemerkt worden, daß eben jenes Stück in etwas abgekürzter Fassung in der zweiten Hälfte des genannten Dialoges auftritt und dem Verfasser des Dialoges ohne Zweifel gleichfalls durch die Schrift des hl. Methodius zugeflossen ist. Andere Autoren haben andere Stücke vor dem Untergange gerettet. Der Wiederaufbau des ursprünglichen Ganzen aber ist dadurch wesentlich erleichtert, daß die Schrift ihrem vollen Umfange nach, wenn auch nicht ohne Lücken, in slavischer Übersetzung vorliegt. Sie steht an der Spitze der mehrerwähnten slavischen Sammlung und führt hier den Titel: „Von Gott, von der Materie und von dem freien Willen“. Endlich sind weite Strecken der Schrift ziemlich wörtlich in armenischer Fassung erhalten. Der armenische Apologet Eznik von Kolb, um die Mitte des 5. Jahrhunderts, hat, wie Kalemkian erkannte, in seiner großen „Widerlegung der Sekten“ von der Schrift des hl. Methodius ausgiebigen Gebrauch gemacht.

In Form eines Dialoges bekämpft die Schrift über den freien Willen den gnostischen Dualismus und Determinismus. Ein Orthodoxer sucht gegen die Einwände zweier Valentinianer die Sätze durchzuführen, daß eine anfangslose Materie als Prinzip des Bösen nicht angenommen werden könne, das Böse vielmehr aus dem freien Willen der vernunftbegabten Kreatur hergeleitet werden müsse. Es sei eine metaphysische Unmöglichkeit, daß zwei oder mehrere ungewordene und voneinander unabhängige Prinzipien ewig koexistieren. Noch weniger aber dürfe man, unter Verzicht auf den strengen Dualismus, Gott und das angebliche böse Prinzip in einen gewissen Konnex miteinander oder in Abhängigkeit voneinander setzen, weil ein derartiger Versuch der Konsequenz nicht entrinnen könne, daß Gott der eigentliche Urheber des Bösen sei. Das Böse sei überhaupt keine Substanz oder irgend etwas an und für sich Seiendes, sondern immer nur die *ἐνέργεια* einer *οὐσίας*, die *πρῶξις* eines unter Gott stehenden persönlichen Wesens, des Teufels, welcher von Gott abfiel, und des Menschen, welcher durch den Teufel zum Ungehorsam gegen Gott verführt wurde.

Der griechische Text, soweit er vorhanden, und der slavische Text, letzterer in deutscher Übersetzung, sind nebeneinandergestellt bei Bonwetsch, Methodius von Olympus I, 1—62; vgl. xiv—xxii. Die von Holl unternommene Kollation der Handschriften der Sacra Parallela ergab noch zwei neue, bei Bonwetsch fehlende Stücke des griechischen Textes; s. Holl, Fragmente usw. 196 (Nr 439 und 440). Die Untersuchungen des Mechitaristen Gr. Kalemkian über die Quellen des armenischen Apologeten Eznik erschienen in der armenischen Zeitschrift „Hantes amsoerah“ 1893—1894. Vgl. den

¹ Siehe Bd I², S. 395 ff; vgl. oben § 72, S. 295.

Bericht Veters in der Theol. Quartalschrift 76, 1894, 529 ff. Eine deutsche Übersetzung des Werkes Ezniks veröffentlichte inzwischen J. M. Schmid, Wien 1900 (Bibliothek der alten armenischen Literatur, in deutscher Übersetzung herausgegeben von der Wiener Mechitaristen-Kongregation, 1). In dieser Übersetzung wird auch auf die parallelen Stellen bei Methodius fort und fort Rücksicht genommen (Sf 29 ff 168 ff). Über den Inhalt der Schrift des Methodius s. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 27—32.

c) Die große Schrift über die Auferstehung, wiederum ein Dialog, ursprünglich wohl *Ἰγλαοφῶν ἡ περὶ ἀναστάσεως* betitelt und in drei Bücher abgeteilt, ist griechisch gleichfalls nur fragmentarisch erhalten. Einen umfangreichen und besonders wertvollen Abschnitt (Buch 1, 20 bis Buch 2, 8, 10) nahm Epiphanius in seinen „Arzneikasten“ auf (Haer. 64, 12—62). Die slavische Übersetzung, deren Aufschrift lautet; „Dem (zu?) Aglaophon über die Auferstehung“, erstreckt sich zwar über alle drei Bücher, weist jedoch wenigstens in den zwei letzten Büchern starke Kürzungen auf. Außerdem sind in syrischer Sprache einige Bruchstücke überliefert unter dem Titel „ex libro de resurrectione contra Origenem, qui liber vocatur Aglaophontos“, offenbar ungeschickte Wiedergabe der griechischen Zitationsformel: *ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως λόγου . . . τοῦ καλομένου Ἰγλαοφῶντος*.

Den Namen „Aglaophon“ hat der Dialog von dem Träger einer Hauptrolle erhalten. Die Schrift berichtet nämlich über ein Gespräch im Hause des Arztes Aglaophon zu Patara, welches sich um die Frage drehte, „ob nach dem Tode dieser Leib aufersteht zur Unverweslichkeit“ (1, 1, 8; vgl. 1, 1, 4). Aglaophon und Proklus von Milet verneinten diese Frage und vertraten die Ansicht des Origenes, „daß die Seele nicht in demselben Fleische auferstehe, daß vielmehr nur die Gestalt eines jeden Menschen, die jetzt das Fleisch des einzelnen charakterisierende Form, einem andern pneumatischen Leibe eingeprägt, auferstehen werde“ (3, 3, 4). Eubulius d. i. Methodius¹ und Memmian entwickelten und begründeten die Lehre von der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Leibe. Der Mensch, führten diese letzteren Sprecher aus, sei ein geistig-leibliches Wesen und als solches durch Gottes Hände gebildet. Alles aber, was Gott geschaffen, sei der Unvergänglichkeit fähig, und nichts von dem, was Gott geschaffen, falle der Vernichtung anheim (*οὐδὲν ὁ θεὸς ματαιῶς ἢ χεῖρον ἐποίησεν*, 1, 47, 4). Die Lehren des Origenes von der Präexistenz der Seele, von dem vorzeitlichen Sündenfall, von dem Wesen und dem Zweck der Welt und der Leiblichkeit beruhten auf einer völligen Verkennung der Natur des Menschen. Ursprünglich sei der ganze Mensch nach Leib und Seele unsterblich gewesen. Der Tod, die Trennung von Seele und Leib, sei durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen. Zweck und Aufgabe der Erlösung sei Vereinigung

¹ Vgl. vorhin S. 340 A. 4.

des widernatürlich Getrennten, Erneuerung und Verklärung. Gott verhalte sich, dieser Vergleich ist besonders bezeichnend, wie ein Künstler, welcher sein von böswilliger Hand verunstaltetes Bildwerk zusammenschlägt und umgießt, um es sodann wiederherzustellen und mit dem ursprünglichen Glanze zu umkleiden. Das Zusammenschlagen entspreche dem Dahingeben an Tod und Verwesung, das Wiederherstellen sei das Auferwecken (1, 43, 2—4).

Der Entwicklungsgang des Gespräches oder die Disposition der Schrift leidet an einer gewissen Undurchsichtigkeit¹, und der Grund dürfte nicht bloß in der Mangelhaftigkeit der Überlieferung des Textes zu suchen sein. Im Eingang der noch zu erwähnenden Schrift über die Unterscheidung der Speisen (c. 1, 1) klagt Methodius: „Wie sehr hat der Satan mir Beschwernis bereitet, nicht gestattend, die Abhandlung über die Auferstehung zu vollenden.“ Er scheint also nicht in der Lage gewesen zu sein, sein Werk dem ursprünglichen Plane gemäß zum Abschluß zu führen. Aber auch in der vorliegenden Gestalt ist dasselbe eine bedeutsame, hochragende Erscheinung. Schon Hieronymus hat die Schrift „De resurrectione“ als ein „opus egregium“ unter den Arbeiten des hl. Methodius besonders hervorgehoben (De vir. ill. 83). Die Polemik gegen Origenes ist von großen Gesichtspunkten getragen. Den Brennpunkt bildet ein an Irenäus, den Antignostiker, erinnernder mystischer Realismus, welcher dem Dualismus und Spiritualismus allen Boden entzieht, indem er das Erlösungswerk als eine Krönung und Vollendung des anfänglichen Schöpfungswerkes auffaßt.

Der griechische und der slavische Text, letzterer in deutscher Übersetzung, bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, 70—283. Ein griechisches und ein lateinisches Fragment, welche S. 283 eine Stelle hätten finden sollen, werden S. 349 nachgetragen. Vgl. die einleitenden Bemerkungen S. xxii—xxx. Syrische Bruchstücke, rezensiert von P. Martin, bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 201—205 434—438. Über ein Zitat aus Justinus Martyr (höchstwahrscheinlich aus der verloren gegangenen Schrift *περὶ ἀναστῆσεως*) im zweiten Buche des *Dialoges* (2, 18, 9—11; Bonwetsch a. a. O. 232 f) vgl. Bd 1², S. 246 f. Die Schrift des Methodius über die Auferstehung ward in ähnlicher Weise wie seine Schrift über den freien Willen ausgebeutet von dem Verfasser des *Dialoges De recta in Deum fide*; s. die neue Ausgabe dieses *Dialoges* von van de Sande Bakhuyzen, Leipzig 1901, xxxvii ff.

4. Slavisch überlieferte Schriften. — a) Zwischen den Dialogen über den freien Willen und über die Auferstehung steht in der slavischen Sammlung von Schriften des hl. Methodius eine kleine Abhandlung „Über das Leben und die vernünftige Handlung“ (*De vita*), deren griechisches Original vollständig zu Grunde gegangen zu sein scheint. Es ist eine Ermahnung zu genügsamer

¹ Vgl. die Inhaltsangaben bei Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie* usw. 484—490; Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius* 32—42.

Zufriedenheit mit dem, was Gott für das Diesseits beschert hat, und zu geduldiger Hoffnung auf das, was er für das Jenseits verheißt. Ringen wir nach den zukünftigen und unvergänglichen Gütern, nicht nach dem, was der Herr dem Teufel überlassen hat, und was dieser seinen Dienern zuwendet. An der Echtheit dürfte nicht zu zweifeln sein.

Der slavische Text (deutsch) bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, 63—69; vgl. xxii f. Eine Inhaltsangabe bei Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 42—44.

b) Auf den Dialog über die Auferstehung folgen in der slavischen Sammlung noch drei Abhandlungen, welche zunächst exegetischen Inhalts sind. Die erste, an zwei Frauen, Frenope und Kilonia, gerichtet, handelt „über die Unterscheidung der Speisen und über die junge Kuh, welche im Leviticus [sic, vielmehr Nm 19] erwähnt wird, mit deren Asche die Sünder besprengt wurden“ (De cibus). Eingangs gedenkt der Verfasser der Anfechtungen, welche seine früheren Schriften über die Jungfräulichkeit (Abs. 3, a) und über die Auferstehung (Abs. 3, c) ihm zugezogen, und verbreitet sich im Anschlusse hieran über die Leiden und Trübsale der Gerechten im allgemeinen. Folgt eine Auslegung der alttestamentlichen Speisegesetze und des Gesetzes über die rote Kuh, eine Auslegung, welche, wie zu erwarten, sofort allegorisch-typische Bahnen einschlägt¹. Die Speisegesetze sind „Schatten der zukünftigen Güter, welche das Evangelium aufgedeckt und geläutert [erläutert?] hat, nicht so sehr zu sorgen um Speisen und über das, was gespaltene Hufe hat, als vielmehr um Gerechtigkeit und die geistliche Speise und um Handlungen der Menschenliebe“ (c. 8, 1). „Die wahre junge Kuh aber ist das Fleisch Christi, welches er annahm wegen der Reinigung der Welt: rot genannt wegen des Leidens, tadellos aber der Unschuld halber, ohne Joch aber, weil rein von aller Sünde, und an Fesseln (ein Joch) nicht gewöhnt, weil ohne Leidenschaft. Außer dem Lager, außer Jerusalem, an einem reinen Orte ohne alle Vermischung geschlachtet, durch deren Blut die Kirchen geheiligt werden, durch deren Asche das Volk gereinigt wird und durch deren Tod alle Heiden vom Tode losgekauft worden sind“ (c. 11, 4).

Die häufigen Unebenheiten des slavischen Textes werden wohl größtenteils auf Kürzungen und Anlassungen beruhen. Überbleibsel des griechischen Originals sind nicht bekannt.

Der slavische Text (deutsch) bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, 290—307; vgl. xxx. Eine Inhaltsangabe bei Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 44—46.

¹ Vgl. die Bemerkungen zu der Schrift des Alexandriners Tryphon „De vacca rufa“, § 53, 2, S. 193.

c) Die Schrift „an (zu) Sistelius vom Aussatz“ (*De lepra*), ein Gespräch zwischen Eubulius d. i. Methodius und Sistelius, welcher letzterer auch in dem Dialoge über die Auferstehung (1, 1—2) auftritt, will den geistlichen Sinn der Vorschriften des Buches Leviticus, Kap. 13, über den Aussatz klarstellen. „Flieden wir die lüsternen Begierden, flieden wir die leidenschaftlichen Lüste des Leibes! Denn es ist der weiße Aussatz. Flieden wir den Zorn und den Hochmut und die Schmähung! Denn es ist der rote Aussatz. Flieden wir die Heuchelei und die Furcht in der Zeit der Verfolgung! Denn es ist der grüne Aussatz“ (c. 6, 1). Die Bestimmungen des Gesetzes über die Reinigung vom Aussatze enthüllen sich als beherzigenswerte Anweisungen über die Reinigung von der Sünde. Bonwetsch hat aus einem alten Florilegium auch Fragmente des griechischen Textes dieses Dialoges mitteilen können, welche deutlich zeigen, daß die slavische Übersetzung wiederum nur einen Auszug darstellt.

Der slavische Text in Verbindung mit den griechischen Fragmenten bei Bonwetsch, *Methodius von Olympus* 1, 308—329; vgl. xxx—xxxiii. Ein eingehendes Referat über den Inhalt gab Bonwetsch in den *Abhandlungen*, Al. v. Öttingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 29—53: „Über die Schrift des Methodius von Olympus ‚Vom Aussatz‘“. Vgl. noch Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius* 46—48.

d) Den Schluß der slavischen Sammlung bildet die an einen gewissen Eustachius gerichtete Abhandlung „von dem Blutegel, welcher in den Sprüchwörtern ist, und von ‚Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes“ (*De sanguisuga*). Dieselbe erörtert in kühner Allegorese die Stellen Spr 30, 15 ff (24, 50 ff) und Ps 18, 2, über welche Eustachius, wie es scheint, um näheren Aufschluß gebeten hätte. Der kleine Egel im Wasser versinnbildete die im Meere dieser Welt den Menschenseelen nachstehende teuflische Schlange. Das Psalmenwort gehe auf die Engel des Himmels, welche Christus, den „Abglanz der Herrlichkeit des Vaters“, verkünden. Von Resten des griechischen Originals ist bisher nichts verlautet.

Der slavische Text bei Bonwetsch, *Methodius von Olympus* 1, 330 bis 339; vgl. xxxiii f. Eine Inhaltsangabe bei Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius* 49—51.

5. Verloren gegangene Schriften. — a) *De sanguisuga* 10, 4 kündigt Methodius seinem Freunde Eustachius eine Schrift „vom Leibe“ an. Ob er diese Absicht ausgeführt hat, steht dahin. Hat er sie ausgeführt, so ist die Schrift zu Grunde gegangen.

b) *Adversum Porphyrium libri*, Hier., *De vir. ill.* 83, ein umfangreiches Werk, auf welches Hieronymus auch in anderweitigen Schriften häufiger mit anerkennenden Worten zurückkommt (*Ep.* 48, ad Pamm., 13; *Ep.* 70, ad Magnum, 3; *Comm.* in *Dn praef.* et ad 12, 13; *Adv. Ruf.* 2, 33). Um 270 hatte der Neuplatoniker Porphyrius, der erste Philosoph seiner Zeit, eine Streitschrift gegen das

Christentum in fünfzehn Büchern ausgehen lassen (*περὶ τῆς ἐξ λογίων φιλοσοφίας κατὰ Χριστιανῶν λόγος ἐς*), welche die Geister mächtig entzündete und viele christliche Apologeten auf den Plan rief. Von der Streitschrift selbst sowohl wie von den christlichen Entgegnungen auf dieselbe sind indessen nur sehr unbedeutende Trümmer erhalten geblieben¹. Der Untergang des Werkes des hl. Methodius, welcher zuerst gegen Porphyrius das Wort ergriff — es folgten namentlich Eusebius, Apollinaris von Laodicea und Philostorgius —, bedeutet eine besonders schmerzliche Lücke der Überlieferung.

Bonwetsch, Methodius von Olympus I. 345—348, bietet fünf griechische Fragmente des Werkes gegen Porphyrius. Die drei ersten dieser Fragmente, schon von J. Gretser und L. Allatius herausgegeben, pflegten früher als Bruchstücke einer „homilia S. Methodii de cruce et passione Christi“ betrachtet zu werden (Migne, PP. Gr. 18. 397—404). Jahn erkannte in denselben Überbleibsel des Werkes gegen Porphyrius; s. Jahns Ausgabe der Schriften des Methodius I, 102—104. Ein Teil des dritten Fragments ist syrisch (unter der Aufschrift „Ex tractatu in illud Iohannis evangelistae dictum: „Ambulate dum lucem habetis““) nach einer Handschrift vom Jahre 562 durch P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 205 f 438, herausgegeben und übersetzt worden. Vgl. Bonwetsch a. a. O. xxxiv f. Siehe auch Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 52 f.

c) *Adversus Origenem de pythonissa*, Hier., *De vir. ill.* 83. „*De pythonissa*“ ist jedenfalls soviel als über die Hexe von Endor (1 Kg 28). Vermutlich bekämpfte Methodius die von Origenes in seiner Homilie über die Hexe von Endor vertretene These, es sei wirklich Samuel selbst, nicht ein Gankelbild der Wahrsagerin erschienen. Vgl. § 51, 5, S. 130.

d) *In Genesim et in Cantica canticorum commentarii*. Hier. a. a. O. Ob noch Reste dieser Kommentare vorhanden sind, bleibt zu untersuchen.

Über die Fragmente zur Genesis und zum Hohen Liede unter dem Namen des Methodius s. Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 478; Ehrhard, *Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884 bis 1900* 1, 365.

¹ Über die noch vorliegenden Bruchstücke der fünfzehn Bücher des Porphyrius s. etwa Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 873. Vgl. Kleffner, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfung des Christentums in alter Zeit*, Paderborn 1896, 4^o. v. Wilamowitz-Möllendorff, Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen: *Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft usw.* 1, 1900, 101—105 (ein indirektes Zitat bei Eus., *Praepar. evang.* 1, 2, 1—4). Die Streitschrift eines griechischen Philosophen gegen das Christentum, welche Makarius Magnes in seinem „*Apokritikus*“ bekämpfte, hat jedenfalls in engen verwandtschaftlichen Beziehungen zu dem Werke des Porphyrius gestanden, wenn es auch nicht zulässig sein wird, dieselbe geradezu „ein anonymes Exzerpt aus dem Werke des Porphyrius“ zu nennen. So Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts* (Texte und Untersuchungen usf. 37, 4), Leipzig 1911, 96 ff. Anders Crafer, *The work of Porphyry against the Christians and its reconstruction* 1: *The Journ. of Theol. Studies* 15, 1914, 360—395.

e) Theodoret von Cyrus (Dial. 1, ed. Schulze 4, 55—56) zitiert einen Satz aus der Schrift oder Rede des hl. Methodius über die Märtyrer (*ἐκ τοῦ περὶ τῶν μαρτύρων λόγου*). Aus derselben Schrift ist auf anderem Wege noch ein zweiter Satz überliefert.

Die beiden Sätze bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, 349; vgl. xxxv.

f) Sokrates gedenkt eines Dialoges unter dem Titel Xenon (*ἐν τῷ διαλόγῳ ᾧ ἐπέγραψε Ξενῶνα*), in welchem Methodius mit Bewunderung von Origenes sprach (Hist. eccl. 6, 13). Sehr wahrscheinlich ist dieser Dialog mit der Schrift des hl. Methodius „über die geschaffenen Dinge“ zu identifizieren, aus welcher Photius einen längeren Auszug mitteilt (*τοῦ περὶ τῶν γενητῶν ἐκλογὴ κατὰ σύνοψιν*, Phot., Bibl. cod. 235). Gleich zu Beginn dieses Auszuges ist von einem Xenon die Rede, dessen Anschauungen Methodius entgegentritt. Aus dem weiteren Verlaufe erhellt, daß die Schrift das Gewand eines Dialoges trug und die Aufgabe hatte, die Lehre des Origenes von der Ewigkeit der Welt zu widerlegen. Außer Xenon trat auch noch ein Kentaurus als Verfechter der Anschauungen des Origenes auf¹. Wenn aber Xenons Name dem ganzen Dialoge auf die Stirne gedrückt wurde, so entsprach dies durchaus dem sonstigen Verfahren des Verfassers, nach welchem das Gespräch über die Auferstehung (Abs. 3, c) den Namen „Aglaophon“ erhielt, obwohl dasselbe außer Aglaophon auch noch Proklus als Dolmetsch und Verteidiger des Origenismus einführte. Die Angabe bei Sokrates, Methodius habe in Ausdrücken der Bewunderung von Origenes geredet (*θαυμάζει τὸν ἄνδρα*), darf nicht befremden. Hochachtung und um so nachdrücklichere Bekämpfung schließen sich ja nicht aus.

Der Auszug bei Photius ist auch in die Ausgaben der Werke des Methodius aufgenommen worden: Migne, PP. Gr. 18, 331—344; Jahn, S. Methodii opera 1, 100—102; Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, 340—344. Vgl. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 51 f.

g) In Katenen treten Scholien zum Buche Job unter dem Namen des hl. Methodius auf, Scholien, welche einem fortlaufenden Kommentare entnommen zu sein scheinen und ihrem Inhalte und Wortlaute nach zu Zweifeln keinen Anlaß bieten dürften.

Scholien zum Buche Job bei Migne, PP. Gr. 18, 403—408; Jahn a. a. O. 1, 117—118; um neue Stücke vermehrt bei Pitra, Analecta sacra 3, 603 bis 610, und wiederum bei Bonwetsch, Methodius von Olympus 1, 349—354; vgl. xxxv. Siehe auch Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 53.

6. Unechtes. — a) Die lange und schöne Rede „de Simeone et Anna, quo die Domino in templo occurrerunt, ac de S. Deipara“

¹ Kentaurus ist der Name eines Origenisten, nicht, wie allerdings oft erklärt worden ist, ein Schimpfname des Origenes selbst, welcher etwa hätte besagen wollen, Origenes sei halb Christ, halb Heide gewesen. Gegen diese Erklärung s. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius 9 51.

(εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄννην τῆ ἡμέρα τῆς ὑπαντήσεως καὶ εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον, Migne, PP. Gr. 18, 347—382) ist ohne Zweifel unecht. Das Fest der Begegnung (Hypante, Hypapante) ist um 300 noch nicht gefeiert worden, und der Redner verfügt bereits über die fest ausgeprägte Terminologie der griechischen Theologie des Mittelalters. Besser begründeten Anspruch auf diese Rede mag der Patriarch Methodius von Konstantinopel, 842—846, erheben dürfen.

Vgl. Pankow im Katholik 1887, 2, 21—25. Bonwetsch, Methodius von Olympus I, xxxvi f.

b) Die Rede „in ramos palmarum“ (εἰς τὰ βάλια, Migne, PP. Gr. 18, 383—398), auf das Palmenfest oder den Palmsonntag, eine frostige Stilübung, trägt die deutlichsten Spuren einer nacharianischen Zeit.

Pankow im Katholik 1887, 2, 25. — Über die „Excerpta tria ex homilia S. Methodii de cruce et passione Christi“ bei Migne, PP. Gr. 18, 397—404 s. vorhin Abs. 5, b.

c) Der „sermo in ascensionem D. N. Iesu Christi“, von welchem nur die armenische Überlieferung zu berichten weiß, wird gleichfalls Methodius abzusprechen sein.

Armenische Fragmente wurden herausgegeben und übersetzt von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, 207—209 439—441.

d) „Revelationes S. Methodii“ lautet der Titel eines Orakelbuches oder politischen Traumbildes, welches im griechischen Originale wie in lateinischer und in altslavischer Übersetzung das Interesse des Mittelalters gefesselt hat und von der Forschung der Neuzeit als eine der wichtigsten Urkunden zur Geschichte der politischen Ideen vom 8. bis zum 15. Jahrhundert betrachtet wird. Der Ursprung des Buches ist noch immer nicht aufgehellt; doch scheint dasselbe dem Ausgange des 7. Jahrhunderts zu entstammen und in Syrien beheimatet zu sein. Die Zueignung an Methodius von Olympus ist vielleicht durch den Ruf des Kirchenvaters als eines besonders vertrauenswürdigen Lehrers der letzten Dinge veranlaßt worden.

In die oft genannten Editionen der Werke des Methodius sind die Revelationes nicht aufgenommen worden. Über Handschriften, Ausgaben, Bearbeitungen berichtet Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.² 628; vgl. 629. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes wie der lateinischen und der altslavischen Übersetzung lieferte inzwischen V. Istrin, Die Apokalypse des Methodius von Patara und die apokryphen Visionen des Daniel. Untersuchung und Text, Moskau 1897, 8^o (in russischer Sprache). Die lateinische Übersetzung fand einen umsichtigen Herausgeber in E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle, Halle 1898, 8^o. Vgl. Fr. Kampers im Hist. Jahrbuch 20, 1899, 417 ff.; W. Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1899, 537 ff.

Zweiter Teil.

Die Schriftsteller des Okzidents.

§ 79. Die Schriftsteller des Okzidents im allgemeinen.

(1. Die Okzidentalen des 2. und die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts. 2. Die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts und die Orientalen des 3. Jahrhunderts. 3. Die Afrikaner. 4. Die Römer. 5. Die übrigen Okzidentalen.)

1. Die Okzidentalen des 2. und die Okzidentalen des 3. Jahrhunderts. — Die Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts gehörten im großen und ganzen dem Orient an. Ein Okzidentale war eine vereinzelte Ausnahme. Die apologetische Literatur, der älteste und blühendste der drei Zweige, in welche die kirchliche Schriftstellerei des 2. Jahrhunderts sich spaltete, ist im Okzident ohne jeden Vertreter geblieben, wenn nicht etwa Minucius Felix, der Sachwalter des römischen Forums und Verfasser des Dialogs „Oktavius“, doch noch vor Tertullian zur Feder gegriffen hat. Justin der Märtyrer, der größte aller Apologeten, hat auch wiederholt zu Rom längeren Aufenthalt genommen, zu Rom die beiden noch erhaltenen antiheidnischen Apologien und vielleicht auch den Dialog mit dem Juden Tryphon geschrieben und zu Rom seinen Glauben mit dem Blute besiegelt. Als Okzidentale aber darf er nicht bezeichnet werden. Er stammte aus Palästina und sein ganzer geistiger und religiöser Werdegang wickelte sich im Orient ab. Irenäus von Lyon hingegen, welcher unter den Polemikern oder Antihäretikern einen ähnlichen Ehrenplatz behauptete wie Justin unter den Apologeten, darf für den Okzident in Anspruch genommen werden. Seine Wiege hatte in Kleinasien gestanden. Aber schon in jungen Jahren war er nach Gallien gekommen, und Lyon war fortan der Schauplatz seiner Wirksamkeit geblieben. Zu den hervorragendsten Denkmälern der innerkirchlichen Literatur endlich zählte der „Hirt“ des Hermas, und Hermas lebte in Italien und war sehr wahrscheinlich ein Mitglied des römischen Klerus¹.

Um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert beginnt die kirchliche Literatur auch im Okzident kraftvoller ihre Schwingen zu entfalten. Mit der Zahl der Autoren wächst zugleich das Feld ihrer Betätigung. Die innerkirchliche Literatur geht in die Breite, die Polemik ist durch den Monarchianismus vor neue Aufgaben gestellt, fast sämtliche Autoren ohne Ausnahme liefern Beiträge zur Apologetik. Der Okzident tritt in Wettstreit mit dem Orient. Neben dem Hellenen will auch der Römer in seiner nationalen Eigenart zur Geltung kommen.

¹ Die von Hieronymus (De vir. ill. 34; vgl. 53) erwähnten „opuscula“ des Papstes Viktor I. (189—198 199) bleiben hier außer Betracht, weil sie wohl nur päpstliche Enzykliken gewesen sind: s. Bd 1², S. 437 f.

Verweilen wir indessen vorerst noch einen Augenblick bei der äußeren Entwicklung der Literatur des Okzidents. Eine beachtenswerte Verschiebung der Verhältnisse liegt zunächst darin, daß die meisten und die bedeutendsten Wortführer des Okzidents im 3. Jahrhundert aus einem Lande hervorgehen, über welchem im 2. Jahrhundert noch Nacht und Schweigen lagerte. Es ist Nordafrika oder die römische Provinz Afrika, das ehemalige Gebiet von Karthago nebst der Gegend zwischen den beiden Syrten. In diesem Lande lebten und wirkten Tertullian, Cyprian, Arnobius und Laktantius. Allerdings hatte Laktantius seine afrikanische Heimat vielleicht schon verlassen, als er in die Reihe der Kirchenschriftsteller eintrat. Rom hat diesen vier Afrikanern nur zwei Namen von Klang gegenüberzustellen, Hippolytus und Novatian, ein Duumvirat, welches einen auffälligen Stillstand bedeutet, insofern Rom ja schon im 2. Jahrhundert des Verfassers des „Hirten“ und vielleicht auch des Verfassers des „Oktavius“ sich rühmen durfte. Ähnlich verhält es sich aber auch mit Gallien. Im 2. Jahrhundert durch Irenäus vertreten, hat Gallien auch im 3. Jahrhundert nur einen einzigen Schriftsteller aufzuweisen, einen Schriftsteller überdies, welcher auf jede Konkurrenz mit Irenäus von vornherein verzichten muß, den Exegeten und Polemiker Reticus von Autun. Einen immerhin größeren Exegeten als Reticus stellte im 3. Jahrhundert ein Süddonauland. Viktorinus war Bischof von Petabio oder Petavio in Pannonia Superior, dem heutigen Pettau in Steiermark. Endlich wäre noch der älteste christliche Dichter lateinischer Zunge, Kommodian, zu nennen. Freilich ist seine Lebenszeit sehr bestritten und noch ungewisser ist sein Wohnsitz. Sicher ist nur, daß er, obwohl vielleicht aus Gaza in Palästina gebürtig, seine Gedichte im lateinischen Abendlande verfaßt hat.

Im lateinischen Abendlande! Das Abendland hatte inzwischen — auch ein Umschwung der Dinge von weittragender Bedeutung — lateinisch reden oder schreiben gelernt. Im Verlaufe des 3. Jahrhunderts ist das griechische Idiom im Abendlande durch das lateinische verdrängt worden. Hat Minucius Felix, der Okzidentale lateinischer Zunge, noch im 2. Jahrhundert geschrieben, so ist er doch auf die Mysterien des Christentums nicht eingegangen. Ein unerreichter Meister der antiken Kunstprosa, war er von aller christlich-theologischen Terminologie völlig verlassen. Die Ausprägung eines Kirchen- oder Theologen-Lateins war den Afrikanern vorbehalten, vor allem dem genialen Tertullian. Tertullian hat zum ersten Male spezifisch-christliche Stoffe in lateinischem Idiom behandelt und zu diesem Behufe gewissermaßen eine neue lateinische Schriftsprache sich selbst erst geschaffen. Außerdem hat er übrigens auch noch griechisch geschriftstellt. Einzelne Flugschriften, welche für die ganze christliche

Welt bestimmt waren, ließ er lateinisch und griechisch zugleich ausgehen. Die späteren Afrikaner haben die Bahnen, welche Tertullian gebrochen hatte, weiterverfolgt und sich nur mehr der lateinischen Sprache bedient. Etwas länger als in Afrika blieb das Griechische zu Rom in Gebrauch. Der weitverzweigte Nachlaß des hl. Hippolytus redet ausschließlich die griechische Sprache. Der zweite Römer, Novatian, hingegen hat schon ebenso ausschließlich lateinisch geschrieben. Im übrigen Abendlande, soweit es vorhin abgesteckt wurde, hat im 3. Jahrhundert das Lateinische bereits die Alleinherrschaft inne. Auch Viktorinus, Grieche von Geburt, muß seinen Pannoniern die Heilige Schrift in lateinischer Sprache erklären, wemgleich er laut Hieronymus (Ep. 58, 10) „quod intelligit eloqui non potest“.

2. Die Okzidentalern des 3. Jahrhunderts und die Orientalern des 3. Jahrhunderts. — Die Orientalern des 3. Jahrhunderts standen unter sich in einem engeren Zusammenhange, bildeten sozusagen eine einzige Gelehrten-Republic. Von Alexandrien aus gingen, auf Wegen, die noch deutlich zu verfolgen waren, die literarisch-wissenschaftlichen Impulse nach Palästina und nach Kleinasien. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts beherrschte und leitete Origenes bis zu einem gewissen Grade das gesamte literarische Leben des Orients, sei es daß er zur Nachfolge anspornte, sei es daß er zum Widerspruche reizte. Anders im Okzident. Eine Persönlichkeit von der Bedeutung und dem Einflusse des Origenes hat der Okzident nicht besessen. Christliche Gelehrten-schulen wie diejenigen zu Alexandrien und zu Cäsarea hat der Okzident nicht gekannt. Die Schriftsteller des Okzidents im 3. Jahrhundert tauchen, ähnlich wie zu ihrer Zeit die Herbstzeitlosen, unabhängig voneinander gerade da auf, wo die erforderlichen Bedingungen gegeben sind. Trotz alledem aber stellen die Okzidentalern den Orientalern gegenüber doch gewissermaßen eine geschlossene Einheit dar. Schon gleich zu Beginn des 3. Jahrhunderts machen sich bestimmte Eigentümlichkeiten und Differenzen bemerkbar, durch welche die Literatur des Okzidents, mehr oder weniger ihrem ganzen Umfange nach, von der Literatur des Orients sich abhebt. Die letzte Quelle dieser Differenzen ist die Verschiedenheit der nationalen Veranlagung des Römers und des Hellenen, und eben deshalb, weil sie so tief gründeten, haben diese Differenzen den gesamten Lauf der beiden Literaturströme in maßgebender Weise beeinflusst. Frühere Andeutungen (§ 46, 2) mögen nunmehr etwas näher erläutert werden.

Durch zeitliche Priorität, persönliche Leistungsfähigkeit und numerische Überlegenheit haben im Okzident die Afrikaner eine immerhin ähnliche Stellung sich errungen, wie sie im Orient den Alexandrinern zufiel. An der Spitze der Alexandriner stand Klemens, und an der Spitze der Afrikaner steht Tertullian. Beide sind lebhaft in An-

spruch genommen durch die Aufgaben der Apologetik und Polemik; beide arbeiten mit Ernst und Eifer, in bewußtem und ausdrücklichem Gegensatz zum Gnostizismus, an dem Aufbau einer kirchlichen Glaubenswissenschaft. Beide sahen sich deshalb auf philosophische Studien angewiesen und beide verfügten von Haus aus über eine reiche philosophische Begabung. Und doch wie verschieden lautet das beiderseitige Urteil über die Philosophie! Klemens wird nicht müde, die griechische Philosophie zu feiern als ein Werk göttlicher Vorsehung (*θείας ἔργον προνοίας*, Strom. 1, 1, 18), als eine den Griechen verliehene Gabe Gottes (*θεϊάν δωρεάν Ἑλλήσι ἀποδομένην*, ebd. 1, 2, 20), als die Erzieherin der griechischen Nation zu Christus hin (*ἐπαυδαγώγει γὰρ καὶ αὖτις τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοῦς Ἑβραίων εἰς Χριστόν*, ebd. 1, 5, 28, al.). Dementsprechend soll nach Klemens auch der Christ erst durch das Studium der Philosophie zu geistiger und sittlicher Vollendung gelangen können. Auf den Stufen der Philosophie muß der Gläubige aufsteigen von der Pistis zu der wahren Gnosis (vgl. § 49, 2).

Und Tertullian? Er wird nicht müde zu versichern, die Philosophie sei, wie schon der Apostel bezeuge, leere Verführung (inanem seductionem, De praescript. 7), eine Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit (affectatricem et interpolatricem veritatis, ebd.), die Mutter und Ausrüsterin der Häresien (haereses a philosophia subornantur, ebd.; vgl. Apol. 47, Adv. Marc. 1, 13, al.). Was, fragt Tertullian, hat die Offenbarung Gottes mit Menschenweisheit zu schaffen? das reine Himmelblau der Wahrheit mit den Nebeln der Philosophie? (quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haeticis et Christianis? De praescript. 7; vgl. De anima 3). Indem wir glauben, sind wir der vorwitzigen Forschung überhoben, weil wir vor allem glauben, daß wir nichts weiteres zu glauben brauchen (nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus, De praescript. 7). — Keine direkten Widersprüche, aber scharfe Antithesen, in welchen sich eine verschiedene, ja entgegengesetzte Geistesrichtung spiegelt. Klemens ist ausgesprochener Idealist, und Tertullian ist eminent Realist. Zu der Sonnenhöhe religiöser Geschichtsbetrachtung, auf welcher der Alexandriner die Bedeutung der griechischen Philosophie im Weltplane Gottes durchschaut, hat der Afrikaner sich nicht zu erschwingen vermocht. Er fragt auch nicht nach der Vergangenheit, sondern nach dem Wohl und Wehe der Gegenwart. Nun zeigt ihm die tägliche Erfahrung, daß die Philosophen sozusagen die Patriarchen der Häretiker sind (patriarchae, ut ita dixerim, haeticorum. De anima 3; vgl. Adv. Hermog. 8); Plato ist der Gewürzkrämer aller Häretiker geworden (Platonem omnium

haereticorum condimentarium factum, De anima 23), der arme Aristoteles hat die Gnostiker Dialektik lehren müssen (De praescript. 7). Es wird demnach auch fernerhin von der Beschäftigung mit den Künsten dieser Philosophen nicht sowohl Förderung christlicher Wissenschaft zu erhoffen, als vielmehr weitere Verfälschung der einen himmelentstammten Wahrheit durch allerlei Menschenfündlein zu befürchten stehen. Wozu also das gewagte Spiel? Zum Heile notwendig ist anerkanntermaßen nur der Glaube. Einen wesentlichen Vorzug vor dem ungebildeten Gläubigen darf der gelehrte Christ nicht beanspruchen. Der Schluß ist unabweisbar: „Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti“ (De praescript. 14).

Auf Klemens folgte Origenes, und auf Tertullian folgt Cyprian. Was Klemens anstrebt, eine Verschmelzung des Ertrages der griechischen Philosophie mit den Lehren des Christentums, hat Origenes durchgeführt, und — die Erwartungen Tertullians sind an Origenes in Erfüllung gegangen. Das Werk „Über die Grundlehren“ war eine Religionsphilosophie, in welcher Christentum und Platonismus um den Vorrang stritten.

Cyprian hingegen ist der Philosophie völlig fremd gegenübergestanden, weit kühler und kälter noch als Tertullian. Ungeachtet all der Äußerungen herben Mißtrauens ward Tertullian durch den ungewöhnlichen Tiefsinn seines Geistes von selbst zur Spekulation gedrängt, und der unablässige Kampf mit einer bunten Mannigfaltigkeit häretischer Systeme mußte die natürliche Anlage wecken und befruchten. Dieser Feind der Philosophen ist selbst unter die Philosophen gegangen. Unter seinen Werken steht auch eine Schrift „De anima“, die erste christliche Psychologie. Cyprian ist ganz und gar ein Mann der Praxis und des Lebens. Abgesehen von einigen wenigen Aufsätzen apologetischer Tendenz ist sein gesamter literarischer Nachlaß praktisch-religiösen Interessen geweiht. Aus seinen größeren Abhandlungen sowohl wie aus seinen Briefen spricht immer wieder der Seelsorger und der Kirchenobere. Zweimal, wenn ich mich recht erinnere, hat er von der Philosophie oder den Philosophen gesprochen, und beide Male hatte er nichts anderes zu sagen, als daß bereits der Apostel gemahnt habe: „Videte ne qui vos depraedetur per philosophiam et inanem fallaciam“ (De bono pat. 2; Ep. 55, 16). Die einzige Philosophie, welche für Cyprian Wert und Bedeutung hat, ist ein christlicher Lebenswandel (philosophi non verbis, sed factis sumus . . . non loquimur magna, sed vivimus, De bono pat. 3).

Die Koryphäen der Alexandriner und der Afrikaner dürfen als Vertreter der Orientalen und der Okzidentalien überhaupt gelten. Den Okzidentalien fehlt im allgemeinen der ideale Flug des hellenischen Genius, die Beweglichkeit und Vielseitigkeit des Geistes, die Gabe der Abstraktion und die Fruchtbarkeit der Phantasie. Dagegen pflegen sie

sich auszuzeichnen durch einen praktischen Sinn, welcher von allem das zunächst Notwendige ins Auge faßt, eine kluge Verständigkeit, welche die zweckmäßigsten Mittel auswählt, ein nüchternes und scharfes Denken. Das erwachende theologische Interesse richtet sich deshalb naturgemäß auf andere Probleme. Statt der Metaphysik tritt die konkrete Erscheinungswelt in den Vordergrund, statt der Gottes- und Trinitätslehre die Anthropologie und Soteriologie, statt der theologischen Erkenntnislehre die Lehre von der Kirche und ihren Rechten und Gewalten. Kurz, das Lieblingsfeld der Okzidentalen ist die praktische Theologie, wie es von den Söhnen der alten Römer von vornherein zu erwarten war. „Ego“, erklärte einst Quintilian mit besonderer Emphase, „illum quem instituo Romanum quendam velim esse sapientem, qui non secretis disceptationibus, sed rerum experimentis atque operibus vere civilem virum exhibeat“ (Instit. orat. 12, 2. 7), und Tacitus, „der letzte Römer“, huldigte dem Grundsatz: „Ad utilitatem vitae omnia consilia factaque nostra dirigenda sunt“ (Dial. de orat. 5).

3. Die Afrikaner. — In Tertullian schenkt Afrika der Kirche einen Schriftsteller von seltener Genialität und Originalität. In ganz einzigartigem Maße ist sein schriftliches Wort der lebendige Ausdruck seiner geistigen Individualität. Ignatius von Antiochien etwa ausgenommen, hat kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums seinen literarischen Schöpfungen so greifbar und unverwischbar den Stempel seines eigenen Ich aufzudrücken verstanden. Auch da, wo er fremdes Gedankengut herübernimmt, weiß er seiner Darstellung ein durchaus individuelles Gepräge zu geben. In der Regel aber geht er ohne Führer und bahnt sich selbst den Weg. Eine Fülle tiefer und reicher Gedanken und eine staunenswerte logische Schärfe und Gewandtheit steht ihm allenthalben zu Gebote, dazu eine Sprache, welche mit leidenschaftlichem Ungestüm und mit betäubendem Getöse dahinbraust, um jeden Widerspruch hinwegzuschwemmen. Nach Inhalt und Zweck läßt sich die große Masse seiner Schriften in drei Klassen einteilen, von denen die erste Heidentum und Judentum bzw. heidnische und jüdische Vorurteile gegen das Christentum bekämpft, die zweite gegen Häretiker, insbesondere Gnostiker, gerichtet ist und die dritte mit Gegenständen der christlichen Moral und der Kirchenzucht sich befaßt. Aber auch die Schriften dieser letzten Klasse sind durchweg polemisch zugespitzt und scharf persönlich gehalten. Der Kampf war für Tertullian Lebensbedürfnis. Mit aller Welt hat er gestritten und gerungen, und manchen Gegner hat er zu Boden geworfen. Einem Gegner war er nicht gewachsen. Sich selbst zu bezwingen, seine „impatientia“ zu zügeln und „der Wünsche Gier zu dämpfen“, hat ihm nicht gelingen wollen. Auf der Mittagshöhe seines Lebens stehend, hat er der Kirche den Rücken gekehrt

und sich dem Montanismus in die Arme geworfen, um nunmehr das kirchliche Christentum mit kaum geringerer Bitterkeit zu verfluchen als vordem das Heidentum. In schöner, von Bewunderung und von Schmerz getragener Schilderung hat Vincentius von Lerinum die Geschichte Tertullians zusammengefaßt. Origenes und Tertullian müssen Vincentius als Belege für den Satz dienen, daß Gott auch schon große Lehrer der Kirche zur Prüfung seines Volkes (nach Dt 13, 3) auf Irrwege habe geraten lassen. Origenes und Tertullian seien Reckengestalten gewesen, welche alle andern Kirchenschriftsteller der Vorzeit um Haupteslänge überragten, infolge von Gelehrtdünkel aber und Mangel an kirchlichem Sinn seien beide um so gefährlichere Pseudopropheten geworden (Vinc. Lir., *Commonit.* 23—24).

Die Geisteserben Tertullians waren die „Tertullianisten“, eine Partei oder Abart der Montanisten. In kirchlichen Kreisen hatte Tertullian sein Ansehen verscherzt. Nichtsdestoweniger sollten seine Schriften der Mehrzahl nach erhalten bleiben und nicht dem Untergange anheimfallen. Dem Inhalte wie der Form nach äußerten dieselben doch auch wieder eine außergewöhnliche Anziehungskraft. Der vollgültigste Zeuge ist der zweite Afrikaner, Cyprian, der große Bischof von Karthago. Sein früherer Sekretär erzählte, „numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unum diem praeterisse ac sibi crebro dicere ‚Da magistrum‘, Tertullianum videlicet significans“ (Hier., *De vir. ill.* 53). Diese Mitteilung ist dankenswert. Das Wort „Da magistrum“ kennzeichnet treffend das Verhältnis Cyprians als Schriftsteller zu Tertullian. Mehrere der Abhandlungen Cyprians, welche, wie schon bemerkt, fast samt und sonders im Dienste praktisch-religiöser Interessen stehen, schließen sich sachlich sehr enge an Schriften Tertullians an. Einige, „De dominica oratione“ und „De bono patientiae“, lassen sich fast als Neubearbeitungen paralleler Schriften Tertullians, „De oratione“ und „De patientia“, bezeichnen. Trotz aller Abhängigkeit aber weiß Cyprian doch seine Selbständigkeit zu wahren. Die ganze Außenseite der jedesmaligen Vorlage erfährt die durchgreifendste Umgestaltung, alles Rauhe wird geglättet, das Übertriebene gemildert, das Anstößige beseitigt. Cyprian ist eben eine wesentlich anders geartete Persönlichkeit als Tertullian, kein Genie, kein Mann der Spekulation, aber ein klarer Kopf, ein reifer und edler Charakter und vor allem ein ebenso weitblickender wie warmfühlender Kirchenfürst. Außerdem verfügt der ehemalige Rhetor auch über eine gewandte Feder, eine anmutige und bilderreiche Darstellung, eine gewählte, ausdrucksvolle, kristallklare Sprache, belebt und gehoben durch die Kraft der christlichen und kirchlichen Überzeugung. Gleichwohl indessen ist das Geheimnis des Erfolges der Schriften Cyprians nicht in diesen Schriften selbst beschlossen. Mächtiger zog der Name des Verfassers. Cyprian hatte in einer

feberhaft erregten Zeit zehn Jahre lang als zielbewußter Metropolit die Christenheit des prokonsularischen Afrika geleitet und mit einem glorreichen Martyrium seine irdische Laufbahn gekrönt. Als das Vermächtnis eines „katholischen Bischofs und katholischen Märtyrers“ (Aug., De bapt. 3, 3, 5) haben seine Werke, mit fast kanonischem Ansehen umkleidet, ihren Weg durch die lateinische Kirche genommen. Die Handschriften der Werke Cyprians wetteifern an Zahl und Alter mit den Handschriften der lateinischen Bibel.

Über den Rhetor Arnobius von Sicca ist weniger zu sagen. Seine sieben Bücher „Adversus nationes“ sollten zunächst seine Bekehrung zu der Religion bezeugen, welche er bis dahin bekämpft hatte. Sein Gesuch um Aufnahme in die Christengemeinde war auf Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Sinnesänderung gestoßen. Er hatte auch wirklich, wie sein Werk selbst beweist, den alten Heiden noch nicht völlig ausgezogen. Es ist ein wunderliches Gemisch von christlichen und heidnischen Vorstellungen, welches er mit echt rhetorischem Pathos dem polytheistischen Volksglauben gegenüberstellt.

Laktantius, ein Schüler des Arnobius, stammte gleichfalls aus heidnischer Familie und trat erst in späteren Jahren zum Christentum über. Ob er zur Zeit des Übertritts noch in seiner afrikanischen Heimat weilte, steht dahin. Durch Kaiser Diokletian ward er als Professor der lateinischen Rhetorik nach der neuen Reichshauptstadt Nikomedien berufen, und den Abend seines Lebens hat er in Gallien verbracht. Die eifrige literarische Tätigkeit, welche er als Christ entwickelte, galt in erster Linie der Verteidigung seines neuen Glaubens. Sein Hauptwerk, die „Divinae Institutiones“, ist deshalb besonders bemerkenswert, weil dasselbe nach Abweisung des vulgären Heidentums „die Substanz der ganzen christlichen Lehre“ (Div. Iustit. 5, 4) vorführt, der erste abendländische Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Weltanschauung, spezifisch abendländisch gefärbt, nämlich ganz und gar von praktisch-religiösen Gesichtspunkten beherrscht. Auch die Schrift „De mortibus persecutorum“ darf vielleicht namentliche Hervorhebung beanspruchen, insofern sie, wenn gleich zunächst wiederum apologetischen Zwecken dienend, zugleich zu den frühesten Anfängen abendländischer Geschichtsliteratur zählt. In formeller Hinsicht bekunden die Schriften des Laktantius eine große Vollendung. Die Humanisten haben ihn, an ein Wort des hl. Hieronymus anknüpfend, mit dem Namen des christlichen Cicero geschmückt. In der Reinheit, Fülle und Rundung der Sprache liegt aber auch seine Stärke. Entsprechende sachliche Gediegenheit, und namentlich theologische Gründlichkeit läßt er oft vermissen. Die Klassiker sind ihm geläufig, die biblischen Schriften sozusagen fremd. Es begreift sich, daß Laktantius auf die weitere Entwicklung der abendländischen Literatur und Theologie kaum mehr Einfluß gewann als Arnobius.

Die Folgezeit hat auf Tertullian und Cyprian zurückgegriffen und Arnobius und Laktantius fast unbeachtet gelassen.

4. Die Römer. -- Rom hat im 3. Jahrhundert zwei bedeutendere Autoren hervorgebracht, merkwürdigerweise zwei Gegenpäpste, Hippolytus und Novatian. Hippolytus übertrifft an Fülle des Wissens und Vielseitigkeit des Schaffens alle andern Abendländer des 3. Jahrhunderts. Er erinnert an Origenes. Außer apologetischen und polemischen Schriften hat er Bibelkommentare, dogmatische Monographien, chronographische und kirchenrechtliche Arbeiten, Homilien und vielleicht auch Gedichte veröffentlicht. Auf den Gebieten der Exegese, der Chronographie und des Kirchenrechts ist er für das Abendland der Führer und Wegebereiter geworden. Mit Vorliebe hat er sich auf dem Felde der Exegese bewegt. Er hat schon früher als Origenes begonnen, Bücher des Alten Testaments zu didaktischen und paränetischen Zwecken in ausführlichen Kommentaren zu bearbeiten. An Zahl und Umfang sind indessen seine exegetischen Leistungen hinter denjenigen des Alexandriners zurückgeblieben, und auch an Originalität und Reichtum der Gedanken haben sie dieselben nicht zu erreichen vermocht. Ein entschiedener Vorzug aber liegt in der klareren und besonneneren hermeneutischen Methode. Ein gewisser abendländischer Zug, ein nüchterner Sinn und ein gesunder Takt hat Hippolytus vor den Extravaganzen des Origenes bewahrt. So oft und gern er auch immer die Pfade der Allegorese und der Typologie wandelt, er sieht sorgsam darauf, festen Boden unter den Füßen zu behalten, und denkt nicht daran, den historisch-grammatischen Sinn des Textes preiszugeben. Übrigens sind die Schriften Hippolyts zu Rom und im Abendlande überhaupt schon bald in Vergessenheit geraten. Nur ein Bruchteil ist auf uns gekommen, teils im griechischen Original, teils in lateinischen, syrischen, koptischen, arabischen, äthiopischen, armenischen, georgischen oder grusinischen und slavischen Übersetzungen. Eine weite, sehr weite Runde haben diese Schriften also doch gemacht. Ihrer Verbreitung im Abendlande aber mußte der Umstand, daß dieselben die griechische Sprache redeten, starken Eintrag tun, weil das Verständnis des Griechischen im Abendlande nunmehr schnellen Schrittes zu schwinden begann. Auch haftete noch ein Makel an dem Namen des Verfassers. Denn wiewohl Hippolytus als Märtyrer und im Frieden mit dem rechtmäßigen Papste Pontianus gestorben war, so hatte er doch zwei früheren Päpsten, Kallistus und Urbanus, als schismatisches Parteihaupt gegenübergestanden. Das Morgenland hat ihn für einen rechtmäßigen Papst gehalten.

In den Tagen Hippolyts, gegen Anfang des 3. Jahrhunderts, hat ein unbekannter römischer Christ den Klemensroman geschrieben, eine umfangreiche legendenhafte Darstellung des Lebenslaufes des Papstes

Klemens I. in Form einer Autobiographie, die Grundschrift der pseudoklementinischen „Homilien“ und „Rekognitionen“. In seiner ursprünglichen Gestalt, welche abhanden kam, ist das Buch sehr wahrscheinlich judaistisch-gnostisch gefärbt gewesen und auf Empfehlung des Elkesaitismus hinausgelaufen. In Überarbeitungen, welche sich für den unterhaltenden Erzählungsstoff interessierten, den eingestreuten Lehrgehalt aber auszumerzen oder umzuformen suchten, hat dasselbe auch in kirchlichen Kreisen weite Verbreitung gefunden. Ganz ähnlich erging es ja auch manchen apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, welche von Haus aus im Dienste häretischer Propaganda gestanden hatten.

Im Jahre 251 erhob Novatian die Fahne des Aufruhrs gegen Papst Kornelius, und während die Spaltung, welche Hippolytus begründete, von ihrem Urheber selbst auch wieder aufgehoben wurde, sollte das novatianische Schisma jahrhundertlang fortbestehen und nach und nach den ganzen christlichen Erdkreis in Mitleidenschaft ziehen. Auch Novatian war eine hervorragende Persönlichkeit, von umfassender Bildung und ungewöhnlichem Rednertalent. Sein schriftstellerischer Nachlaß war von beträchtlichem Umfang. Heute liegen freilich nur noch Trümmer vor, und über diesen Trümmern schwebt noch mancher Streit. Novatian hatte sich zwar der lateinischen Sprache bedient, hatte aber in noch höherem Grade als Hippolytus das Mißtrauen der Katholiken herausgefordert. Fast alles oder geradezu alles, was wir von seiner Hand besitzen, ist nur dadurch vor dem Untergange gerettet worden, daß es, aus Irrtum oder mit Absicht unter fremde Namen, insbesondere die Namen Tertullian und Cyprian, gestellt wurde. Aus der früheren Lebensperiode Novatians erübrigt, abgesehen von einigen Briefen, die Schrift „De trinitate“, die erste, auch inhaltlich achtunggebietende abendländische Darstellung der Trinitätslehre. Aus späterer Zeit stammen mehrere Lehr- und Mahnschreiben, Hirtenbriefe, könnte man sagen, an die schismatische Gemeinde zu Rom. Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß Novatian ähnlich wie Cyprian sich in seinen Schriften angelehnt hat an Tertullian.

Mit Novatian tritt die römische Kirche für lange Zeit vom literarischen Schauplatz ab. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hat sie nur noch einige amtliche päpstliche Schreiben aufzuweisen. Erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts erblüht in Italien wieder neues literarisches Leben. Es wäre möglich, daß die Verfolgung unter Decius und Valerianus gerade die römische Kirche besonders schwer getroffen und ihr vorübergehend gleichsam den Mund geschlossen hat. Aber ein so langes Verstummen, eine so gähnende Lücke kann doch wohl nur in einem gewissen Mangel an literarisch-wissenschaftlichem Interesse begründet sein (vgl. § 46, 2 z. Schl.).

5. Die übrigen Okzidentalern. — Kommodian wurde vorhin schon der älteste christliche Dichter lateinischer Zunge genannt. Es ward vorausgesetzt, was freilich nicht allgemein zugestanden wird, daß der Dichter der Mitte oder der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehört. Da äußere Zeugnisse fehlen, ist die Forschung auf Andeutungen der Werke des Dichters angewiesen, deren Text aus verschiedenen Gründen eine Masse von Rätseln birgt. Die „Instructiones“ bestehen aus zwei Teilen, von welchen der erste nach Art einer Apologie Heiden und Juden gegenüber Stellung nimmt, während der zweite sich im Tone der Paränese an die Christen wendet. Das „Carmen apologeticum“ tritt, wie der gebräuchlich gewordene Name andeutet, dem ersten Teile der „Instructiones“ an die Seite. Der Vers ist hier wie dort ein ganz eigenartiger Hexameter, halb von der Quantität, halb vom Akzente beherrscht, in den „Instructiones“ überdies in die Fessel des Akrostichons geschnürt. Nur ab und zu wird der im allgemeinen prosaisch am Boden klebende Ausdruck von einem poetischen Hauche geschwellt. Jede Zeile verrät einen wohlthuenden seelsorgerlichen Eifer, manche Zeile aber auch einen bedenklichen Mangel an theologischer Schulung. Die Trinitätslehre ist stark monarchianisch, die Eschatologie kraß chiliastisch gefärbt.

Die Schriften des Bischofs Viktorinus von Pettau sind fast nur noch dem Titel nach bekannt. Abgesehen von einer Schrift gegen alle Häresien befaßten dieselben sich sämtlich mit der Erklärung von Büchern oder Abschnitten des Alten und des Neuen Testamentes. Hieronymus, welchem wir die meisten Nachrichten verdanken, bezeugt bei verschiedenen Anlässen, daß Viktorinus aus Origenes geschöpft und die allegorisierende Auslegungsweise gepflegt habe.

Reticius von Autun hat laut demselben Gewährsmann ein großes Werk gegen Novatian und einen Kommentar zum Hohen Liede hinterlassen, weliel letzterer eine Fülle sehr absonderlicher Einfälle enthielt.

§ 80. Nähere Würdigung der Schriftstellerei der Okzidentalern nach Inhalt und Form.

(1. Die Selbständigkeit der Okzidentalern gegenüber den Orientalern. 2. Apologetik. 3. Polemik. 4. Biblische Theologie. 5. Geschichtsliteratur. 6. Dogmatik und Moraltheologie. 7. Erbauungsliteratur. 8. Tagesfragen. Kirchenrechtliches. 9. Poesie. 10. Beiträge zur Profanliteratur.)

1. Die Selbständigkeit der Okzidentalern gegenüber den Orientalern. — Schnell sollte die Literatur des Okzidents aufsprossen, und reich sollte sie sich verzweigen, genährt von den Säften des heimatlichen Bodens. Männer wie Tertullian und Hippolytus umspannen die entlegensten Gebiete. Daß gleichwohl der Okzident nicht gleichen Schritt hält mit dem Orient, eine geringere Anzahl von theo-

logischen Disziplinen bearbeitet und mit einer bescheidenen Auswahl von literarischen Kunstformen sich zufrieden gibt, darf nicht wundernehmen. Der Orient konnte im 3. Jahrhundert schon auf eine Vergangenheit zurückblicken und einen größeren Kreis von geschulten Kräften ins Feld stellen. Sehr beachtenswert aber ist die Selbstständigkeit, mit welcher der Okzident von Anfang an dem Orient gegenübertritt und sofort sich anschickt, seine eigenen Wege zu gehen. Daß es in letzter Linie der römische Volkscharakter war, welcher diese Wege vorzeichnete, ist vorhin bereits betont worden (§ 79, 2).

Zwar werden wir bei den meisten Okzidentalern Spuren einer Benützung älterer Schriften des Orients bzw. der griechischen Literatur antreffen. Tertullian bezeichnet ausdrücklich Justinus Martyr, Miltiades, Irenäus und Proklus als seine Vorgänger im Kampfe gegen den Valentinianismus (Adv. Valent. 5), und das große Werk des hl. Irenäus machte er gewissermaßen zur Grundlage seiner eigenen Ausführungen. Eben dieses Werk hat ihm vielleicht auch schon bei Abfassung seiner Schrift „De praescriptione haereticorum“ Dienste geleistet. Arnobius verwertete für seine Apologie in ausgedehntem Maße den „Protrepticus“ des alexandrinischen Klemens. Laktantius scheint wenigstens die Bücher des Bischofs Theophilus von Antiochien an Autolykus zu Rate gezogen zu haben. Die beiden Römer Hippolytus und Novatian knüpfen wieder an Irenäus an, und Hippolytus, welcher ja auch selbst noch griechisch schreibt, benutzt für seine Chronik bereits die Chronographie des Julius Afrikanus und wohl auch die sog. Chronographie des alexandrinischen Klemens (Strom. 1, 21).

Von den hervorragenderen Lateinern des 3. Jahrhunderts fehlt in dieser Liste nur Cyprian, welcher freilich auch des Griechischen mächtig war, für seine Hirtenbriefe aber griechischer Anleihen um so weniger bedurfte, als er seinen lateinischen „Meister“ hatte. In allen den genannten Fällen jedoch handelt es sich um Ausbeutung passender Vorarbeiten, Entlehnungen und Nachahmungen, wie sie stets üblich waren, auch zwischen Orientalen und Orientalen, Okzidentalern und Okzidentalern. Eine weiter reichende oder tiefer gehende Abhängigkeit der Okzidentalern von den Orientalen ist nicht wahrzunehmen. Nur ein Okzidentale des 3. Jahrhunderts, der geborene Grieche Viktorinus von Pettau, läßt sich vielleicht als Vorläufer jener „gräzisierungenden Lateiner“ des 4. Jahrhunderts bezeichnen, welche sich die Aufgabe stellten, dem Okzident die Errungenschaften des Orients zu vermitteln. Nach den nicht mehr kontrollierbaren und auch etwas unbestimmten Angaben des hl. Hieronymus wollte Viktorinus in seinen exegetischen Schriften hauptsächlich die Leistungen des Origenes den Lateinern zugänglich machen. Er würde damit jene Popularisierung der Exegese des großen Alexandriners inauguriert

haben, wie sie von Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand wieder aufgenommen und von Hieronymus und Rufinus zu einem gewissen Abschluß gebracht wurde.

An früherer Stelle ward einmal bemerkt, daß einige wenige christlich-lateinische Schriften des 3. Jahrhunderts im 3. Jahrhundert selbst schon ins Griechische übersetzt worden sind¹. Ungleich größer ist die Zahl der christlich-griechischen Schriften des 3. Jahrhunderts, welche einen Übersetzer ins Lateinische gefunden haben. Auf dem Wege durch die Literatur des Orients sind wir vorhin einer langen Reihe von Schriften begegnet, welche sich nur in lateinischer Übertragung erhalten haben, während der griechische Urtext zu Grunde ging. Aber diese lateinischen Übertragungen gehören einer späteren Zeit an. Die noch ins 3. Jahrhundert fallende und sehr wahrscheinlich auf Cyprian zurückgehende Übertragung des Briefes Firmilians von Cäsarea an Cyprian in Sachen der Ketzertaufe bildet eine leicht verständliche Ausnahme, vielleicht die einzige Ausnahme. Wenigstens wüßte ich kein zweites christlich-griechisches Schriftstück des 3. Jahrhunderts namhaft zu machen, von welchem sich mit ausreichender Wahrscheinlichkeit behaupten ließe, daß es im 3. Jahrhundert selbst schon übersetzt worden sei. Die theologische Wissenschaft des Abendlandes mußte erst eine gewisse Höhe der Entwicklung erklimmen und eine gewisse Weite des Blickes gewonnen haben, bevor die Literatur des Morgenlandes eine größere Anziehungskraft auf sie ausüben konnte.

„Alte lateinische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften“ sind in alphabetischer Reihenfolge aufgezählt bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 1893, 883 f. Es fehlen die sog. Apostolische Didaskalia und die sog. Apostolische Kirchenordnung, die zwei kirchenrechtlichen Schriften, deren alte lateinische Übersetzungen 1893 noch nicht bekannt waren. Auf sieben Stücke dieser Übersetzungsliteratur, welche wahrscheinlich dem 3., ja teilweise sogar noch dem 2. Jahrhundert zuzuweisen seien, ist Harnack ebd. 2, 2, 1904, 302 ff. etwas näher eingegangen. Es sind „die alten lateinischen Übersetzungen alttestamentlicher apokrypher Bücher, des altrömischen Symbols, des ersten Klemensbriefes, des Hirten des Hermas, der Didache, der Acta Pauli und des Hauptwerks des Irenäus“.

2. Apologetik. — Auf keinem Literaturgebiet hat der Orient im 3. Jahrhundert einen so großen Mangel an Arbeitslust und Schaffensfreude bekundet wie auf dem Felde der Apologie (§ 47, 2). Und gerade auf diesem Felde hat der Okzident einen so regen und ausdauernden Eifer entfaltet wie sonst nirgendwo. Es ist, als ob der Okzident im 3. Jahrhundert den Vorsprung einholen wollte, welchen

¹ Siehe § 47, 2, S. 18. Frhr. v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung*, Leipzig 1904, 181–238, vermutet, daß Eusebius die ihm bekannt gewordenen Briefe Cyprians, Briefe an Papst Kornelius und über die Ketzertaufe, schon in griechischer Übersetzung vor sich gehabt habe.

der Orient im 2. Jahrhundert erlangt hatte, wenn es nicht vielmehr richtiger sein würde zu sagen, daß der Okzident erst im 3. Jahrhundert in der Lage war, eine Aufgabe in Angriff zu nehmen, welcher der Orient sich bereits im 2. Jahrhundert unterzogen hatte.

Was zunächst die antiheidnische Apologie angeht, so haben die Afrikaner samt und sonders Beiträge zu derselben gesteuert, zum guten Teile Beiträge von unvergänglichem Wert. Ob Tertullian im Kampfe mit dem Heidentum oder im Ringen mit der Häresie glänzendere Triumphe gefeiert habe, ist eine der Fragen, welche stets verschiedene Beantwortungen finden werden. In den Büchern „Ad nationes“ wandte er sich an das große heidnische Publikum, in dem bald darauf geschriebenen „Apologeticum“ trat er vor die Provinzialstatthalter des Römerreiches. Die griechischen Apologien des 2. Jahrhunderts waren zumeist entweder an die Gesamtheit der hellenisch gebildeten Heiden oder aber an das Oberhaupt des Reiches selbst gerichtet. Allein die Rolle eines Bittstellers, welcher vor dem Throne um Gnade flucht, liebt Tertullian nicht. Er will als selbstbewußter Staatsbürger sprechen können, der auf Grund unveräußerlicher Rechtstitel Freiheit und Gleichheit für alle fordert, auch für die schmählich verleumdeten Christen. Die Statthalter sind die Leiter der provinziellen Strafgerichte (vgl. Apol. 1: praesidentibus ad indicandum) und müssen als solche auch den Angeklagten zu Worte kommen lassen. Tertullians „Apologeticum“ ist der Form nach eine Gerichtsrede. Den gebildeten Juristen und erfahrenen Advokaten hat es gereizt, nach den Regeln advokatorischer Kunst die Anklagen gegen die Christen zu zerpfücken¹. Ein besonders packendes Argument für das Christentum, „das Zeugnis der Seele, welche von Natur aus Christin ist“ (Apol. 17), hat Tertullian in dem einzigartigen Schriftchen „De testimonio animae“ ausführlicher entwickelt. Andere Sätze des Apologeticums hat er in dem offenen Briefe „Ad Scapulam“ dem grausamen Prokonsul noch einmal vor Augen gehalten. In der verloren gegangenen Schrift „De fato“ endlich scheint Tertullian den gelehrten Gegnern des Christentums den Fehdehandschuh hingeworfen und hauptsächlich den heidnischen Fatalismus bekämpft zu haben.

Cyprian, der vielbeanspruchte Kirchenfürst, hat das Gebiet der Apologie wenigstens häufiger gestreift. Ja sein Traktat „Ad Donatum“, auch der schriftstellerischen Form nach, als Monolog in der Szenerie eines Dialogs, beachtenswert, seine Abhandlung „Ad Demetrianum“ und seine Sammlung von Bibelstellen unter dem Titel „Ad Fortunatum“ sowie endlich auch, wenn er echt sein sollte, der Aufsatz „Quod idola dii non sint“ kehren sich fast ihrem vollen Umfange nach

¹ Vgl. Heinze, Tertullians Apologeticum: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 62, 1910, 283 ff.

gegen das Heidentum. Doch kämpft Cyprian unter dem Schilde des Bibelwortes, weil er von vornherein nicht sowohl Ungläubige für den Glauben gewinnen als vielmehr Gläubige im Glauben befestigen will. Arnobius und sein Schüler Laktantius sind beide Apologeten im engeren Sinne des Wortes gewesen, wenngleich beide stärker in der Widerlegung des Heidentums als in der Verteidigung des Christentums. Das große Werk des Rhetors von Sicca verdankte, insofern es die aufrichtige Sinnesänderung des früheren Christenfeindes dartun sollte, einem zufälligen Anlasse seine Entstehung. Die Schriftstellerei des Laktantius war sozusagen von Anfang bis zu Ende durch apologetische Motive beherrscht. In der Mitte seines reichen Nachlasses stehen die sieben Bücher der „*Divinae Institutiones*“, eine Apologie und ein Lehrbuch zugleich¹. Die Schrift „*De opificio Dei*“ kann als Vorläuferin dieses Hauptwerkes betrachtet werden, während die Abhandlung „*De ira Dei*“ einen Nachtrag darstellt. Das Buch „*De mortibus persecutorum*“, an dessen Abfassung durch Laktantius nicht mehr zu zweifeln sein dürfte, dient wiederum apologetischen Zwecken.

Die Römer und die übrigen Okzidentalern haben, soviel wir wissen, keine größere Apologie hinterlassen. Ein verloren gegangenes Werk des hl. Hippolytus indessen trug die Aufschrift „Gegen die Hellenen und gegen Plato oder über das Wesen des Universums“, und der einen der beiden Dichtungen Kommodians ist nicht ganz mit Unrecht der Titel „*Carmen apologeticum*“ gegeben worden.

Ganz ähnlich wie mit der antiheldischen verhält es sich mit der antijüdischen Apologie. Der Orient hat im 3. Jahrhundert auch nicht eine einzige Schrift „gegen die Juden“ hervorgebracht; nur Origenes hat einmal mit gelehrten Juden disputiert. Der Okzident hat in einem geradezu ununterbrochenen Kampfe mit den Einwüfen oder Ansprüchen des Judentums gestanden: Schriften „*adversus Iudaeos*“ treffen wir auf Schritt und Tritt.

Die unter Hippolyts Namen überlieferte „Beweisführung gegen die Juden“, augenscheinlich nur der Rest eines größeren Ganzen, ist zweifelhafter Herkunft. Novatian hat in seinen Hirtenbriefen an die schismatische Gemeinde zu Rom der Polemik gegen die jüdisch-fleischliche Auffassung des mosaischen Gesetzes einen ganz auffallend breiten Raum gewidmet. Die pseudo-cyprianische Schrift oder Predigt „*Adversus Iudaeos*“ mag gleichfalls aus römischen Kreisen hervorgegangen sein. Der inhaltlich nahe verwandte pseudo-cyprianische Traktat „*De montibus Sina et Sion*“ rührt allem Anscheine nach von einem Afrikaner her, einem Manne aus dem Volke, aber einem originellen Kopf. Tertullians Schrift „*Adversus Iudaeos*“ ward durch Streitverhandlungen

¹ Als Lehrbuch werden die „*Divinae Institutiones*“ später noch, Abs. 6, zu erwähnen sein.

zwischen einem Christen und einem jüdischen Proselyten veranlaßt. Cyprian wollte in seinen zwei ersten Büchern „Ad Quirinum“, welche in den früheren Ausgaben „Testimoniorum libri adversus Iudaeos“ überschrieben waren, biblisches Waffenmaterial zu derartigen Verhandlungen darbieten. Laktantius hat sich wenigstens mit dem Gedanken getragen, seinen vorhin genannten Institutionen noch eine besondere Schrift gegen die Juden folgen zu lassen (Div. Inst. 7, 1, 26). Kommodian hat in beiden Dichtungen das Judentum und seine Traditionen so anhaltend und einläßlich berücksichtigt, daß schon oft vermutet wurde, er habe selbst, bevor er zum Christentum übertrat, wenn auch nur als Proselyt dem Judentum angehört. Endlich ist die älteste antijüdische Apologie des Orients, der Dialog Aristons von Pella, wahrscheinlich im Laufe des 3. Jahrhunderts von einem Afrikaner namens Celsus ins Lateinische übersetzt worden.

Darf aus dem Gesagten gefolgert werden, Disputationen zwischen Christen und Juden seien im Okzident, insoweit derselbe anders literarisch vertreten ist, an der Tagesordnung gewesen? Schwerlich. Die literarischen Auseinandersetzungen beruhen, von Einzelfällen abgesehen, auf Fiktion, sie sind nicht dem Leben und der Wirklichkeit entnommen, sie geben nur Gedankengänge und Erörterungen christlicher Theologen wieder. Es wird auch auf die antijüdischen Schriften des Okzidents Anwendung finden, was früher von den antijüdischen Schriften des Orients gesagt ward: „Die Heidenkirche selbst fühlte das Bedürfnis, sich über die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum Rechenschaft zu geben, sich in der Überzeugung zu bestärken, daß der Alte Bund vorbildlich auf den Neuen hinweise und vorbereitend ihm entgegenführe.“¹

3. Polemik. — An der Spitze der Polemiker steht wieder Tertullian. Er ist insbesondere der Wortführer der abendländischen Kirche gegenüber dem Gnostizismus geworden. In dem Werke „De praescriptione haereticorum“ hat er der Häresie als solcher den Boden entziehen wollen und zu dem Ende dem katholischen Traditionsprinzip eine in ihrer Art geradezu klassische, in vorchristlicher Zeit einzig dastehende Belichtung und Verteidigung angedeihen lassen. Es folgten Streitschriften gegen einzelne gnostische Systeme: „Adversus Marcionem“ 1—5, „Adversus Hermogenem“, „Adversus Valentinianos“ sowie die nicht auf uns gekommene Schrift „Adversus Apelleiacos“ (?). Andere Schriften suchten einzelne kirchliche Lehrsätze gegen häretische und wenigstens vorwiegend gnostische Entstellung oder Verflüchtigung in Schutz zu nehmen: „De baptismo“, „Scorpiace“, „De carne Christi“, „De resurrectione carnis“, „De censu animae adversus Hermogenem“, diese letzte nur mehr aus Zitaten bekannt. Den Ab-

¹ Bd 1², S. 180 f.

schluß des antihäretischen Schriftenzyklus bildete, wie es scheint, die „Adversus Praxean“ betitelte Bekämpfung des patripassianischen Monarchianismus. Doch sollte noch ein antikatholischer Schriftenzyklus sich anreihen. Ohne mit dem Glauben der Katholiken in Widerspruch geraten zu wollen, widmete Tertullian seine letzten Kräfte der undankbaren Aufgabe, dem sterbenden Montanismus neues Leben einzuhauchen. Diese antikirchlichen Brandschriften bewegen sich auf dem Gebiete der praktischen Theologie: „De fuga in persecutione“, „De monogamia“, „De ieiunio“, „De pudicitia“.

Mit der Schrift „Adversus Praxean“ hatte Tertullian auch schon zu der großen Frage Stellung genommen, welche nach Überwindung des Gnostizismus den Siegern entgegentreten und ihre Reihe spalten sollte. Wie ließ sich die dem gnostischen Dualismus gegenüber so energisch betonte Einheit Gottes in Übereinstimmung bringen mit der in der überlieferten Glaubensregel nicht minder klar und bestimmt ausgesprochenen Gottheit des historischen Christus? Die Antwort des Monarchianismus, mochte er nun den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn aufheben oder die Gottheit Christi einfach leugnen, enthielt einen Angriff gegen das kirchliche Glaubensbewußtsein, welcher den Orient wie den Okzident zu Protesten aufrufen mußte. Aber die Zahl der literarischen Bestreiter des Monarchianismus duldet keinen Vergleich mit der Schar der Antignostiker. Nicht sowohl durch die Waffen theologischer Wissenschaft als vielmehr durch das Eingreifen der kirchlichen Lehrautorität ist der neue Feind aus dem Felde geschlagen worden. Am heißesten ist der Kampf, soviel wir wissen, zu Rom entbrannt. Hippolytus schrieb sowohl gegen den Patripassianer oder Modalisten Noetus wie gegen den Ebioniten oder Dynamisten Artemon. Novatians Darlegung der orthodoxen Trinitätslehre entsendet Pfeile auf Sabellius. Hippolytus ist der zweite große Häreseologe des Abendlandes, welcher in bemerkenswertem Unterschiede von Tertullian den gefährlichsten Gegner der Kirche im Monarchianismus erblickt, die Gnostiker fast schon der Ketzergeschichte überlassend. Unter seinen Werken stehen auch zwei umfassendere Schriften gegen die Häresien im allgemeinen, das kleinere „Syntagma“ und die größeren „Philosophumena“, und außerdem noch besondere Streitschriften gegen die Lehre Marcions und gegen die Verwerfung der johanneischen Schriften des Neuen Testaments durch den Antimontanisten Cajus und die „Aloger“. Die Philosophumena fußen auf dem Gedanken Tertullians, daß die Philosophie die Mutter der Häresien sei.

Als Antignostiker ist auch der unbekannte Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes „Adversus Marcionem“ zu nennen, dessen Lebenszeit freilich verschieden bestimmt wird. In ungelungenen Hexametern, welche augenscheinlich auf die große Masse der Gläubigen

berechnet sind, bekämpft er die Lehre Marcions. Tertullian und Hippolytus haben gleichfalls besondere Streitschriften gegen Marcion hinterlassen, Tertullian eine Schrift, welche nicht weniger als fünf Bücher zählt und welche dreimal durch die Hand des Verfassers gegangen ist. Auch im Okzident hat der Schiffsherr aus Pontus mehr Federn in Bewegung gesetzt als irgend ein anderer Gnostiker.

Ketzerkataloge oder Schriften gegen alle Häresien veröffentlichten außer Hippolytus auch Pseudo-Tertullian, „*Libellus adversus omnes haereses*“, und Viktorinus von Pettau. Der erstere schloß sich enge an Hippolytus an, des letzteren Schrift ist spurlos zu Grunde gegangen. Laktantius hat seinen Plan, gegen sämtliche Häresien in die Schranken zu treten, wohl nicht mehr ausgeführt, und im Hinblick auf die Lückenhaftigkeit seiner theologischen Schulung darf sein Beruf zum Ketzerbestreiter billig bezweifelt werden.

Ketzerkataloge jüngerer Zeit führen auch einen Namen auf, dessen Träger vorhin als literarischer Bekämpfer des Monarchianismus erwähnt wurde: Novatian, der Vater des Schismas, welches eine ähnliche Ausbreitung gewinnen sollte wie die Lehre Marcions. Auch im 3. Jahrhundert sind schon eigene Monographien gegen Novatian veröffentlicht worden, zuerst von Pseudo-Cyprian, „*Ad Novatianum*“, später ein umfangreiches Werk von Reticus von Autun. Das letztere ist wiederum nur dem Namen nach bekannt.

4. Biblische Theologie. — Schon deshalb, weil Heidentum und Judentum, Häresie und Schisma seine literarische Leistungsfähigkeit so sehr in Anspruch nahmen, mußte der Okzident in dem friedlichen Anbau einer theologischen Wissenschaft hinter dem Orient zurückbleiben.

Um die älteste aller theologischen Disziplinen, die Exegese, hat Hippolytus sich die größten Verdienste erworben. Er ist gewissermaßen der Origenes des Abendlandes. Während aber dem etwas jüngeren Alexandriner zur Einkleidung seiner exegetischen Arbeiten schon drei verschiedene und bestimmt umrissene und ausgeprägte schriftstellerische Formen zu Gebote stehen, Scholien, Homilien und Kommentare, sieht sich Hippolytus eigentlich auf eine einzige Form, die Homilie, das Kindheitsgewand exegetischer Ausführungen, angewiesen. Denn seine Kommentare, über ganze biblische Bücher oder ausgewählte Abschnitte derselben, sind noch keine Kommentare, wenigstens keine Kommentare wie diejenigen des Origenes. Bei dem traurigen Zustande der Überlieferung der Schriften Hippolyts muß freilich manche Einzelfrage unentschieden bleiben. Voraussichtlich jedoch werden etwaige spätere Entdeckungen nur das Urteil bestätigen, daß Hippolyts Kommentare zum Teil bloße Zusammenstellungen einer Reihe von Homilien sind, welche sich sofort als solche zu erkennen

geben und keinerlei Überarbeitung erfahren haben, zum Teil eben erst die Homilienform abstreifen, aber doch noch homiletisches Gepräge tragen, nicht bloß insofern, als sie vorwiegend den Zwecken der Erbauung dienen, sondern auch insofern, als sie nur die wichtigsten Inhaltsmomente des biblischen Textes herausgreifen, ohne auf eine Erklärung des Textes selbst einzugehen. Die Homilie Hippolyts über David und Goliath ist in Ton und Haltung auf das engste verwandt mit einem jeden Kapitel des großen Kommentares Hippolyts über das Buch Daniel. In den prinzipiellen Voraussetzungen oder hermeneutischen Grundsätzen macht sich Origenes gegenüber der oft betonte Unterschied zwischen hellenischer und römischer Geistesrichtung im allgemeinen geltend. Mag Hippolytus auch noch so gern in den freien Gefilden der Allegorese und Typologie sich ergehen, im Vergleich zu Origenes bekundet er doch stets auch wieder eine gewisse abendländische Nüchternheit und Besonnenheit, einen gewissen römischen Sinn für das Tatsächliche. Den Schwierigkeiten geschichtlicher Texte sucht er nach Kräften durch geschichtliche Kombinationen gerecht zu werden. Das historisch-grammatische Verständnis des Schriftwortes gilt ihm als die selbstverständliche Norm und Grundlage jeder anderweitigen Auslegungsweise.

An Einfluß auf die Folgezeit kann Hippolytus aus mannigfachen Gründen sich in keiner Weise mit Origenes messen. Das beweist, wenn es überhaupt des Beweises bedürfte, schon der zweite Exeget des Abendlandes, Viktorinus von Pettau, welcher nicht auf Hippolytus, sondern auf Origenes zurückgreift (vgl. Abs. 1). Die dürftigen Proben seiner Arbeitsweise, welche uns noch vorliegen, geben von großer Vorliebe für die Allegorese Zeugnis, berechtigen aber durchaus nicht zu dem Schlusse, daß Viktorinus sich auch die hermeneutischen Prinzipien des Alexandriners angeeignet habe.

Einen dritten Exegeten hat der Okzident nicht mehr hervorgebracht. Die Afrikaner haben das Feld der Schrifterklärung sozusagen völlig brach liegen lassen. Tertullian und Cyprian behandelten das Gebet des Herrn. Tertullian und Novatian befaßten sich mit dem symbolisch-typischen Sinne einiger alttestamentlichen Texte. Reticus von Autun schrieb einen wunderlichen Kommentar zum Hohen Liede.

Arbeiten zur biblischen Textkritik sind überhaupt nicht anzuführen, man müßte denn etwa auf die zwei letzten Bücher des Werkes Tertullians „Adversus Marcionem“ und ihre Kritik des Neuen Testaments Marcions verweisen wollen. Das Hebräische ist den Okzidentalern des 3. Jahrhunderts eine terra incognita geblieben. Historisch wertvolle Aktenstücke zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons aus den Kreisen der römischen Kirche haben sich in dem Muratorischen Fragmente und in den alten Evangelienprologen

erhalten, wofern anders die letzteren wirklich noch dem 3. Jahrhundert angehören.

5. Geschichtsliteratur. — Der Chronographie des Julius Africanus kann der Okzident die Chronik Hippolyts gegenüberstellen. Sie ist oder war — nur bruchstückweise ist sie auf uns gekommen — ein chronologisches Kompendium vom Anbeginn der Welt bis zum Jahre 234. Wie sehr sie, modern zu sprechen, einem Bedürfnis entgegenkam, zeigt die Tatsache, daß noch drei verschiedene lateinische Übersetzungen oder Bearbeitungen vorliegen.

In der „Vita Caccilii Cypriani“, der Lebensbeschreibung Cyprians von der Hand seines Diakons Pontius, hat der Okzident ein Beispiel einer historischen Literaturgattung vorzuweisen, welche der Orient des 3. Jahrhunderts noch nicht gekannt hat. Diese älteste christliche Biographie beansprucht nicht bloß Interesse als Geschichtsquelle. Sie verrät rhetorische Bildung und steht unter dem Einfluß heidnischer Vorbilder, Vitae oder Exitus clarorum virorum. Andererseits aber hat sie einen gewissen Typus begründet, dessen Grundzüge für die hagiographische Literatur der abendländischen Kirche herrschend geblieben sind. In panegyrischem Tone, welcher nur Worte des Lobes kennt und Übertreibungen liebt, wird ein nachahmungswürdiges Muster christlicher Tugend vorgeführt¹.

Kirchenhistorische Versuche hat der Okzident im 3. Jahrhundert ebensowenig gezeitigt wie der Orient. Des Laktantius Buch „De mortibus persecutorum“ vom Jahre 314 aber, welches vorhin bereits erwähnt wurde, weil es apologetische Tendenzen verfolgt, mag auch hier genannt werden, weil es durchaus geschichtlich gehalten ist und hervorragenden Quellenwert besitzt. Die Märtyrerakten sind, wie oben schon bemerkt (§ 47, 5), nicht sowohl zur Geschichtsliteratur als vielmehr zur Erbauungsliteratur zu ziehen. Sie treten übrigens bereits im 2. Jahrhundert auf, und zwar im Okzident in größerer Anzahl als im Orient: Acta SS. Iustini et sociorum, Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis, Acta martyrum Scilitanorum usw.

6. Dogmatik und Moraltheologie. — Die dogmatische Literatur besteht aus Monographien über einzelne kirchliche Glaubenssätze, welche durch Häretiker in Frage gestellt oder durch zeitgeschichtliche Verhältnisse in den Vordergrund des Interesses geschoben wurden. Tertullian schuf, um von den schon angeführten dogmatisch-polemischen Abhandlungen zu schweigen, eine systematisch

¹ Die Ausführung Harnacks, Das Leben Cyprians von Pontius, Leipzig 1913, 78—85, über „die exemplarische Bedeutung des Typus dieser ersten christlichen Biographie für die abendländisch-christliche Literatur“, reizt freilich an manchen Stellen zum Widerspruch.

angelegte christliche Psychologie, „De anima“, ausgezeichnet durch Selbständigkeit des Gedankens und Gründlichkeit der Untersuchung. Cyprian, welcher zu dogmatischer Polemik weder Zeit noch Neigung besaß, hat doch wenigstens das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche den Schismen zu Karthago und zu Rom gegenüber verteidigt in dem berühmten Traktate „De catholicae ecclesiae unitate“. Hippolytus hat außer seinen antihäretischen Schriften noch mehrere dogmatische Versuche hinterlassen. Abhandlungen über die Menschwerdung und über die Auferstehung sind abhanden gekommen. Das Werk über den Antichrist, ausnahmsweise im Urtexte selbst erhalten, ist die ausführlichste systematische Erörterung über die Person und das Wirken des Antichrist in der gesamten Literatur der alten Kirche. Novatian endlich lieferte eine Darstellung der kirchlichen Trinitätslehre mit antisabellianischem Einschlag.

An eine zusammenhängende Darstellung der Lehre des Christentums überhaupt Hand zu legen, hat erst Laktantius den Mut gehabt. Seine „Religiösen Unterweisungen“ wollen in einem ersten Teile den Irrtum, den polytheistischen Volksglauben und die heidnische Philosophie, widerlegen und sodann in einem zweiten Teile die Wahrheit vorführen oder die Lehre des Christentums entwickeln. Der Titel „Divinae Institutiones“ ist den umlaufenden Lehrbüchern der Rechtswissenschaft entlehnt und im Umkreis der christlichen Literatur von Laktantius zum ersten Male gebraucht worden. Dieses Lehrbuch der christlichen Religion bzw. der zweite Teil desselben ist aber bezeichnenderweise ganz und gar von ethischen Gesichtspunkten beherrscht und getragen und begnügt sich im wesentlichen damit, ein System der christlichen Sittenlehre zu entrollen, wengleich es natürlich nicht umhin kann, auch die wichtigsten Punkte der christlichen Glaubenslehre zu berühren. Es läßt sich daher nicht mit des Origenes Werk „De principiis“, sondern nur etwa mit den „Stromata“ des Klemens in Parallele bringen.

Die Moraltheologie hat dem Okzident näher gelegen als die Dogmatik. Das beweist auch die Fülle von Abhandlungen über Einzelvorschriften christlicher Zucht und Sitte. Tertullian schrieb noch als Katholik über das Gebet, über die Geduld, über den Besuch der heidnischen Schauspiele, den Putz der Frauen, die zweite Ehe, als Montanist auch über die Teilnahme der Christen am Militärdienste und über die Pflichtmäßigkeit des Jungfrauenschleiers. Cyprian folgte mit Traktaten „De habitu virginum“. „De dominica oratione“, „De opere et eleemosynis“, „De bono patientiae“, ein Pseudo-Cyprian mit Abhandlungen „De spectaculis“ und „De bono pudicitiae“.

7. Erbauungsliteratur. — Schriften erbaulicher Tendenz sind in der Hinterlassenschaft des Okzidents reich vertreten. Zwischen

ihnen und den moraltheologischen Monographien ist keine scharfe Grenze zu ziehen. Mehrere Abhandlungen Tertullians, insbesondere solche praktisch-asketischer Richtung, stellen Ansprachen des Katecheten an die Katechumenen dar. Die meisten der Traktate Cyprians sind Hirtenbriefe an Klerus und Volk, welche beim Gemeindegottesdienste vorgelesen wurden. Von den Traktaten „De lapsis“ und „De catholicae ecclesiae unitate“ schreibt Cyprian selbst in einem Briefe an römische Konfessoren: „Quae omnia penitus potestis inspicere lectis libellis, quos hic nuper legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram“ (Ep. 54, 4)¹.

Merkwürdig ist der sehr empfindliche Mangel an Predigten im gewöhnlichen Sinne des Wortes, gottesdienstlichen Vorträgen vor der Gemeinde, seien es exegetische Homilien, seien es thematische Predigten. Einzig und allein Hippolytus kann auf den Namen eines Homileten Anspruch erheben. Seine Bibelkommentare setzen sich, wie gesagt, zum Teil aus aneinander gereihten Homilien zusammen (Abs. 4). Von der Gabe eines kraft- und schwungvollen Ausdrucks zeugt schon seine als selbständige Schrift überlieferte Homilie über David und Goliath. Irgend eine zuverlässig beglaubigte thematische Predigt hingegen liegt von Hippolytus nicht vor. Und von Tertullian und von Cyprian ist weder eine Homilie noch eine thematische Predigt auf uns gekommen². Nur unter den pseudo-cyprianischen Schriften stehen einige thematische Predigten: „De laude martyrii“, „Adversus Iudacos“, „Adversus aleatores“, die auch wohl alle drei noch dem 3. Jahrhundert entstammen.

Ein besonderes Genre volkstümlicher Erbauungsschriften wird eröffnet und eingeleitet durch Cyprians Traktate „Ad Fortunatum“ und „Ad Quirinum (Testimoniorum) libri 3“. Glaubenswahrheiten oder Sittenregeln, in Form von Thesen vorangestellt, werden durch eine mehr oder weniger lange Kette biblischer Zeugnisse erhärtet und gewissermaßen veranschaulicht. Die gleiche Anlage zeigt die pseudo-cyprianische „Exhortatio de paenitentia“. Das bekannteste Beispiel dieser Literaturgattung ist wohl das „Speculum“ des hl. Augustinus.

8. Tagesfragen. Kirchenrechtliches. — Die Tagesfragen, welche die kirchlichen Kreise des Okzidents in Aufregung versetzt

¹ Verfehlt aber würde es sein, wenn man aus Cypr., Ep. 73, 26: „Libellum nunc de bono patientiae quantum valuit nostra mediocritas permittente Domino et inspirante conscripsimus“, mit v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung, Leipzig 1904, 199, folgern wollte, daß Cyprian seine Traktate „in der Gemeinde oder vor einem Konzil als inspiriert (wie schwach auch immer er diesen Begriff gefaßt haben mag) vortrug“.

² J. A. Knaake, Die Predigten des Tertullian und Cyprian: Theol. Studien und Kritiken 76, 1903, 606—639, spricht von Tertullians Schriften an die Katechumenen und Cyprians Hirtenbriefen.

haben, waren hauptsächlich die Behandlung der „lapsi“, das novatianische Schisma und der Ketzertaufstreit. Das sind die drei Angelegenheiten, welche wie rote Fäden die ganze cyprianische Briefsammlung durchziehen. Gestützt auf Tertullian trat Cyprian und mit ihm die große Mehrzahl der Bischöfe Afrikas für die Ungültigkeit der Ketzertaufe ein und sah sich infolgedessen vor ein Ultimatum des Papstes Stephanus gestellt. Der „Liber de rebaptismate“, eine Streitschrift gegen Cyprian, scheint einem mauretanischen Bischöfe anzugehören, war aber nicht geeignet, das immerhin verwickelte Problem einer sachgemäßen Lösung entgegenzuführen. Das novatianische Schisma ward aus der Gefallenenfrage geboren. Der rigoristische Urheber des Schismas wurde schon bald in die Liste der Häretiker eingerückt (vgl. Abs. 3).

Der Vollständigkeit halber ist als kirchliche Tagesfrage, welche zu literarischer Erörterung gelangte, noch die Datierung des Osterfestes nachzutragen. Hippolytus stellte in seiner *ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα*, unter Zugrundelegung eines sechzehnjährigen Osterzyklus, Berechnungen über das Osterdatum an, aus welchen die für die Jahre 222—233 aufgestellten Tabellen auf den Seitenflächen der Hippolytusstatue noch in Stein erhalten sind. Der Verfasser der pseudo-cyprianischen Schrift „De pascha computus“, wahrscheinlich ein afrikanischer Kleriker, unterzog Hippolyts Arbeit einer Korrektur, ohne indessen die Voraussetzung eines sechzehnjährigen Zyklus zu beanstanden. Über Zweck und Gegenstand der Schrift Novatians „De pascha“ hat Hieronymus, welcher den Titel aufbewahrte, keine Mitteilungen gemacht.

Als Hippolytus aus der katholischen Kirche ausschied, hat er seiner schismatischen Gemeinde ein Werk übergeben, welches erstens *περὶ χαρισμάτων* handelte und zweitens die *ἀποστολικὴ παράδοσις* darlegte. Der erste Teil ist zu Grunde gegangen und auch seinem Inhalte nach nicht weiter bekannt. Der zweite Teil, eine Kirchenordnung, ist, hie und da durch Interpolationen etwas entstellt, aber im wesentlichen unversehrt, durch Aufnahme in kirchenrechtliche Sammelwerke gerettet worden. Es ist jene Kirchenordnung, welche in neuester Zeit aus einem recht äußerlichen Grunde „ägyptische Kirchenordnung“ genannt zu werden pflegte. Diese nicht ägyptische, sondern römische Kirchenordnung unterscheidet sich von den zwei früher erwähnten kirchenrechtlichen Schriften des Morgenlandes, der sog. Apostolischen Kirchenordnung und der sog. Apostolischen Didaskalia, dadurch, daß sie zwar die Überlieferung der Apostel bezeugen will, nicht aber sich selbst für ein Werk der Apostel ausgibt. Als sie später den Sammlungen pseudo-apostolischer Rechtsbücher einverleibt wurde, ist ihr Verfasser freilich zum Redaktor direkt apostolischer Verordnungen gestempelt worden. Der Verfasser selbst jedoch hat

nicht die Maske der Apostel angenommen, hat vielmehr im Proömium wie im Epiloge die Persönlichkeit des Gegenpapstes deutlich heraus-treten lassen.

Einige Sendschreiben orientalischer Bischöfe des 3. Jahrhunderts haben, wie wir oben hörten, späteren Geschlechtern als „kanonische Briefe“ gegolten (§ 47, 8). In analoger Weise ist die Briefsammlung Cyprians, welche ein einigermaßen vollständiges Bild der Kirchenverwaltung um die Mitte des 3. Jahrhunderts darbot, von den kommenden Jahrhunderten vielerorts als Quelle und Grundlage kirchlicher Rechtsbücher benutzt worden.

9. Poesie. — Hippolyts „Oden“, nur dem Namen nach bekannt, müssen wohl Kultuslieder gewesen sein, ohne Zweifel in griechischer Sprache verfaßt. Von den Lateinern, welche auf den folgenden Blättern zur Behandlung kommen, haben drei in gebundener Rede zu der Öffentlichkeit gesprochen: Kommodian, Pseudo-Tertullian „Adversus Marcionem“ und Laktantius. Das „Hodoeporicum“ des Laktantius, eine Beschreibung seiner Reise von Afrika nach Nikomedien in Hexametern, ist verloren gegangen und darf hier auch nur mit Vorbehalt angeführt werden, weil es vielleicht noch der heidnischen Lebensperiode des Verfassers entstammte. Die Bearbeitung der Phönixsage, in hübsche Distichen gekleidet, darf aber wahrscheinlich sowohl Laktantius zugeeignet wie auch in die Tage nach seinem Übertritt zum Christentum verwiesen werden, eine Probe des christlichen Epos, und zwar des didaktischen Epos. Die Werke Pseudo-Tertullians und Kommodians, deren Lebenszeit übrigens, wie schon hervorgehoben, noch bestritten ist, sind ausgesprochene Lehrgedichte¹.

Kommodian sowohl wie Pseudo-Tertullian bedienen sich des Hexameters, aber freilich eines Hexameters, welcher mit den Gesetzen der Quantität oft genug in Konflikt gerät und namentlich bei Kommodian die volkstümliche Tendenz zeigt, den Akzent zu dem alleinherrschenden Prinzip des Verses zu machen. In den „Instructiones“ hat Kommodian seinen Hexameter auch noch in die Fesseln des Akrostichons und Telestichons geschnürt. Beide Dichter dürften die gebundene Form vornehmlich deshalb gewählt haben, weil dieselbe das Festhalten und Weitergeben des Gedankens wie des Wortlautes erleichterte. Der Kritiker, welcher den ästhetischen Wert der beiderseitigen Leistungen nicht hoch anzuschlagen vermag, würde durch

¹ Ohne daß man indes berechtigt wäre, das „Carmen apologeticum“ Kommodians mit H. Brewer, Kommodian von Gaza, Paderborn 1906, 227 234, speziell als „ein katechetisches Gedicht“ oder „ein katechetisches Werk zur ersten Einführung in die christlichen Glaubenslehren“ zu bezeichnen. Vgl. dagegen J. Martin, Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Kommodians, Leipzig 1913, 1 ff.

diese Annahme bis zu einem gewissen Grade entwaffnet werden, und wenn er billig sein will, wird er auch nicht leugnen können, daß wenigstens der Schöpfer des „Carmen apologeticum“ mit einem Tropfen dichterischen Öles gesalbt war.

Beachtenswert ist das entschiedene Vorwalten der didaktischen Poesie¹. Unter allen Gattungen der Dichtkunst hat die Lehrdichtung bei den Römern die eifrigste Pflege gefunden, während die bei den Hellenen vorherrschende subjektive Lyrik die wenigsten Anknüpfungspunkte im römischen Volkscharakter hatte.

10. Beiträge zur Profanliteratur. — Wie das Morgenland in Julius Afrikanus, so hat das Abendland in Laktantius, dem Professor der Rhetorik, einen Laientheologen aufzuweisen, welcher außer dem theologischen auch weltliche Wissensfächer kultivierte. Seine freilich nur mehr aus zerstreuten Zitaten bekannten Briefe oder wenigstens die vier Bücher „Briefe an Probus“ und wohl auch die zwei Bücher „Briefe an Demetrianus“ betraten nur selten das Gebiet der christlichen Theologie, beschäftigten sich vielmehr vorwiegend mit Fragen der Metrik, der Geographie und der Philosophie. Diese „epistolarum libri“ des Laktantius — zu den Briefen an Probus und Demetrianus kamen noch zwei Bücher „Briefe an Severus“ hinzu — stellten zugleich die frühesten Anfänge christlicher Epistolographie oder Briefliteratur dar. Es waren Kunstbriefe oder Scheinbriefe, nur der Form nach persönliche Mitteilungen an einen Einzelnen, in Wirklichkeit auf ein möglichst breites Publikum berechnete wissenschaftliche Aufsätze über vermischte Gegenstände und von sehr verschiedenem Umfang. Nicht wenige der „Briefe an Probus“ zählten bis zu 1000 Zeilen.

Christlicher Profanschriftsteller war übrigens auch ein Kollege des Laktantius zu Nikomedien mit Namen Flavius. Hieronymus (De vir. ill. 80) erzählt, daß Kaiser Diokletian gleichzeitig mit dem Rhetor Laktantius den Grammatiker Flavius, vermutlich auch aus Afrika, auf einen Lehrstuhl in der neuen Residenzstadt berief. Flavius hatte ein Werk „De medicinalibus“ in Versen veröffentlicht. Daß er Christ war, ergibt sich unzweideutig aus einer zweiten Erwähnung bei Hieronymus (Adv. Iovin. 2, 6): „Legat qui vult Aristotelem et Theophrastum prosa, Marcellum Sidetem et nostrum Flavium hexametris versibus disserentes.“ Der Zusammenhang dieses Verweises bestätigt, was der Titel „De medicinalibus“ vermuten ließ, daß das Werk medizinischen Inhalts war.

¹ Vgl. etwa J. Ziehen, Zur Geschichte der Lehrdichtung in der spätrömischen Literatur: Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 1898, 1, 404–417.

Erstes Kapitel.

Die Afrikaner.

§ 81. Tertullian.

(1. Lebensgang. 2. Individualität und Eigenart. 3. Die überlieferten Schriften. 4. Apologetische Schriften. 5. Dogmatisch-polemische Schriften. 6. Dogmatisch-polemische Schriften. Forts. 7. Praktisch-asketische Schriften. 8. Die Schriften *De anima* und *De pallio*. 9. Verloren gegangene Schriften. 10. Unechtes. 11. Einzelne Lehrpunkte. 12. Das Urteil der alten Kirche über Tertullian.)

1. Lebensgang. — Für die Ermittlung des Lebensganges Tertullians sieht sich der Forscher fast ausschließlich auf die Schriften Tertullians angewiesen, eine Quelle, welche reichlich und spärlich zugleich fließt. Die innere Entwicklung der gewaltigen Persönlichkeit liegt im großen und ganzen klar zu Tage; der äußere Rahmen, die Tatsachen und die Daten umfassend, tritt sehr zurück und verliert sich in Dunkel. Die Chronologie des Lebensganges insbesondere leidet noch an großer Unsicherheit, weil die Chronologie der Schriften vorerst nur wenige feststehende Ergebnisse zu verzeichnen hat.

Quintus Septimius Florens Tertullianus¹ ward nach der herkömmlichen Annahme um 160 zu Karthago geboren, der Sohn eines Centurio im Dienste des Prokonsuls von Afrika (*centurio proconsularis*, Hier., *De vir. ill.* 53). Die Geburt bis auf etwa 150 zurückzudatieren, wie es in neuester Zeit hin und wieder geschehen ist², dürfte unnötig und unzulässig sein. Allerdings hat der Sohn des subalternen Offiziers schon sehr früh, schon um 160 als Sachwalter zu Rom sich eines Namens erfreut (*τὸν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρόων*, Eus., *Hist. eccl.* 2, 2, 4). Diese Nachricht des Eusebius ist mit Unrecht in Zweifel gezogen worden. Einen längeren Aufenthalt Tertullians zu Rom machen auch die überkommenen Schriften wenigstens wahrscheinlich; eine Stellè redet ausdrücklich von einem persönlichen Erlebnis zu Rom (*vidimus Romae*, *De cultu fem.* 1, 7)³. Tüchtige wissenschaftliche Bildung aber und insbesondere gründliche juristische Schulung bekunden diese Schriften sozusagen auf jeder Seite⁴. Vielleicht, ja wahrscheinlich ist Tertullian auch als Schriftsteller auf juristischem Gebiete tätig gewesen. Die *Digesten* enthalten einige

¹ Zu dem Namen vgl. etwa Rönsch, *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig 1871, 3 f.

² So auch von Nöldechen, *Tertullians Geburtsjahr*: *Zeitschrift für wissensch. Theol.* 29, 1886, 207 ff.; von Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 294.

³ Über andere mehr oder weniger zweifelhafte Stellen vgl. Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt* 1, Kempten 1912, xxxiv f.

⁴ Nur Schloßmann, in der *Zeitschrift für Kirchengesch.* 27, 1906, 251 ff. 407 ff., glaubte Tertullian alle juristische Schulung absprechen zu dürfen.

Zitate aus Schriften eines Rechtsgelehrten Tertullian (*Quaestionum libri VIII, De castrensi peculio liber singularis*), und es ist eine alte Streitfrage, ob dieser sonst nicht bekannte Jurist mit dem Kirchenschriftsteller identisch sei oder nicht. Geringen Umfangs und juristisch-technischen Inhalts, scheinen die Fragmente sich einer genaueren zeitlichen Bestimmung zu entziehen; dürfen sie um 190—195 angesetzt werden, so sind sie wohl dem Kirchenschriftsteller zuzueignen; fallen sie aber später, so würde die Erwägung nicht abzuweisen sein, daß ein Mann von dem Charakter Tertullians schwerlich noch auf weltlichen Wissensgebieten verweilt haben wird, nachdem er einmal der Verteidigung des Christentums und der Kirche seine Feder geweiht hatte¹.

Bis ins Mannesalter hinein hat Tertullian heidnischem Glauben und Leben gehuldigt, auch den Becher sündhafter Lust bis auf die Neige geleert². Es mag im Jahre 195 oder 196 gewesen sein, als er sich dem Christentum zuwandte und nun ein neues Leben begann. Und um dieselbe Zeit oder gleich darauf hat er Rom verlassen und bleibenden Aufenthalt zu Karthago genommen. Alle seine theologischen Schriften sind zu Karthago ans Licht getreten. Die frühesten derselben aber, und namentlich auch die beiden großen antihidnischen Apologien, dürfen mit hoher Wahrscheinlichkeit in das Jahr 197 verwiesen werden³. Die Motive der Konversion, über welche keine direkte Mitteilung vorliegt, pflegt man nicht ohne Grund aus dem bekannten Worte zu erschließen: „Semen est sanguis Christianorum“ (Apol. 50). Durch die Standhaftigkeit der Märtyrer wird auch Tertullian mit Hochachtung für den Glauben der Märtyrer erfüllt oder vielmehr gleichsam mit einem Schlage in einen Christen umgewandelt worden sein. Ein so leidenschaftlicher Mensch, wie er es war, konnte nicht durch Gründe überzeugt, sondern nur durch Tatsachen überwältigt werden. Dann aber hat er, gewohnt, das, was er war, ganz zu sein, mit Feuer und Glut die neue Religion ergriffen und gewiß nicht lange gezögert, auch öffentlich für die erkannte „Wahrheit“ einzutreten (vgl. Apol. 1). Für die Folge war er überdies von Amts wegen auf die Theologie hingewiesen. Er ist, vermutlich schon bald nach seiner Bekehrung, zum Katecheten bestellt oder mit dem Unter-

¹ Über den Juristen Tertullian siehe außer Schloßmann, in der Zeitschrift für Kirchengesch. 27, 1906, 251 ff 407 ff, namentlich noch de Labriolle in der *Nouv. Revue hist. de Droit français et étranger* 30, 1906, 1 ff.

² Er bekennt selbst gelegentlich: „Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse neque nunc alia carne ad continentiam eniti“ (De resurr. carnis 59).

³ Kellner will das Schriftchen „De pallio“ in das Jahr 193 datieren und in weiterer Folge Tertullians Übertritt zum Christentum um 193 oder noch früher ansetzen: s. Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften* 1, 3 ff. Zutreffender wird es sein, mit der Mehrzahl der Forscher das Schriftchen „De pallio“ in die Jahre 209—211 zu verlegen.

richt der Katechumenen zu Karthago betraut worden. In einer Reihe von Schriften wendet er sich speziell an die Katechumenen und führt sich zugleich förmlich als Lehrer ein.

Nach Hieronymus (De vir. ill. 53) ist Tertullian auch Presbyter geworden — ein Katechet konnte, wie schon das Beispiel des Origenes zeigte, auch Laie sein. Bisher fast allgemein mit vollstem Vertrauen entgegengenommen, ist die Angabe des hl. Hieronymus neuestens von Kellner und Koch als unzutreffend abgewiesen worden: nach Ausweis seiner eigenen Schriften sei Tertullian bis an sein Ende Laie geblieben¹. Aber keine der angezogenen Stellen dürfte beweisend sein². So wenig Tertullian sich irgendwo deutlich als Priester zu erkennen gibt, so wenig hat er sich jemals unzweideutig zu den Laien, gerechnet. Zur rechten Würdigung der in Betracht kommenden Äußerungen ist wohl zu beachten, daß Tertullian schon als Katholik das allgemeine Laienpriestertum gern betonte und später als Montanist das spezifische Priestertum gänzlich leugnete³. Das Zeugnis des hl. Hieronymus bleibt in Kraft, um so mehr, als alle innere Wahrscheinlichkeit für dasselbe spricht.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts fand der Montanismus, welcher der angeblichen Verweltlichung der Kirche ein Ziel setzen wollte, in Afrika Eingang. Es erhoben sich Streitigkeiten im Schoße der Gemeinde zu Karthago, und nach und nach kam es zu einer schroffen Spaltung in zwei Parteien. Tertullian trug die Fahne der Montanisten. Herben und düstern Sinnes und stets zu Extremen geneigt, mußte er sich von dem Montanismus und seiner Forderung größerer Strenge in Sitte und Zucht mächtig angezogen fühlen. Nach Hieronymus (ebd.) stand er in der Mitte seines Lebens, als er sich den Montanisten anschloß. In seinen Schriften tritt er seit dem Jahre 207 als Anhänger der neuen Prophetie auf (zuerst Adv. Marc. 1, 29). Der äußere Bruch mit den Katholiken oder der förmliche Austritt aus der katholischen Gemeinde scheint jedoch erst später erfolgt zu sein. Auffällig und

¹ Siehe namentlich Koch im Hist. Jahrbuch 28, 1907, 95 ff, und wiederum in der Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. 13, 1912, 59 ff.

² Auch die Stelle, auf welche Kellner und Koch am meisten Gewicht legen, De exhort. cast. 7: „Nonne et laici sacerdotes sumus?“, ist durchaus nicht entscheidend. Koch übersetzt: „Sind denn nicht auch wir Laien Priester?“ (Hist. Jahrbuch 1907, 99; Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. 1912, 62.) Es kann aber auch, ja es muß, genau genommen, übersetzt werden: „Sind wir nicht auch dann Priester, wenn wir nur Laien sind?“ Kochs Übersetzung würde zu Recht bestehen, wenn es hieße: „Nonne et nos laici sacerdotes sumus?“ So zitiert denn auch Kellner, Tertullians ausgewählte Schriften 1, xxxi. Aber so heißt es eben in Wirklichkeit nicht. Gegen Kellner und Koch vgl. de Labriolle im Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét. 3, 1913, 161 ff.

³ Darüber Näheres bei Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 6, 4), Paderborn 1907, 96 ff 190 ff.

rätselhaft ist die weitere Bemerkung des hl. Hieronymus, Tertullian sei durch Beleidigungen, welche er von seiten des römischen Klerus erfahren (*invidia et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae*, Hier. a. a. O.), zum Austritt aus der Kirche veranlaßt worden. Er hatte wohl die Kunde vorgefunden, daß der römische Klerus in den zu Karthago entbrannten Streit zwischen Katholiken und Montanisten eingriff und gegen Tertullian Stellung nahm. Sein Ausdruck aber mag, wenn er nicht etwa einer verloren gegangenen Schrift Tertullians entlehnt ist, durch die bittere Erinnerung an die Unbilden, welche Hieronymus selbst in früheren Jahren in Rom zu erdulden hatte, bestimmt worden sein.

Auch am Montanismus hat Tertullians Geist kein Genügen finden können. Wenigstens hat er innerhalb des Montanismus eine eigene Sekte oder Partei begründet. Noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts gab es zu Karthago „Tertullianisten“, wenn auch nur eine Handvoll Schwärmer, welche Augustinus mit leichter Mühe zum Wiederanschluß an die Katholiken bewegen konnte (Aug., *De haeresibus* 86). Über den Lebensabend des Vaters der Tertullianisten schweigen unsere Quellen. In vorsichtig zurückhaltender Form wird gemeldet, derselbe habe ein sehr hohes Alter erreicht (*fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem*, Hier., *De vir. ill.* 53). Daß er vor seinem Tode in den Schoß der Kirche zurückgekehrt sei, ist durch den Bericht des hl. Augustinus über die Tertullianisten ausgeschlossen.

C. Hesselberg, *Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt*. Tl I: *Leben und Schriften*, Dorpat 1848, 8°. H. Grottemeyer, *Über Tertullians Leben und Schriften*, Kempten 1863—1865 (zwei Programme), 4°. E. Freppel, *Tertullien. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1861—1862*. 2 vols., Paris 1864, 8°; 2^e éd. 1872. Fr. Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien*. III—IV²: *Die lateinisch-afrikanische Kirche. Tertullianus, Cyprianus*. Stuttgart 1864; 2. Ausg. 1873. A. Hauck, *Tertullians Leben und Schriften*, Erlangen 1877, 8°. E. Nöldechen, *Tertullian*, Gotha 1890, 8°. In diesem Werke, welches „den ganzen Tertullian, soweit er jetzt noch erkennbar, dem Leser vor das Auge zu stellen“ sucht (S. v), hat Nöldechen das Ergebnis zahlreicher, in verschiedenen theologischen und historischen Zeitschriften niedergelegter Einzeluntersuchungen zusammengefaßt. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. T. I: *Tertullien et les origines*, Paris 1901, 8°.

A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande* 1², Leipzig 1889, 32—56. M. Schanz, *Gesch. der römischen Literatur* 3², München 1905, 280—351. J. M. Fuller in *A Dictionary of Christian Biography* 1, 1887, 818—864. H. Kellner und G. Esser in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon* 2 11, 1899, 1389—1426. Dieser Artikel des Kirchenlexikons stammt zum größeren Teile aus der Feder Kellners und zieht die Summe aus früheren Abhandlungen des Verfassers. Vgl. noch Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt* 1, Kempten 1912 (Bibliothek der Kirchenväter), VII—XLVI: „Allgemeine Einleitung.“ N. Bonwetsch in der *Realenzykl. für prot. Theol. und Kirche* 3 19, 1907, 537—551.

J. Jung. Zu Tertullians auswärtigen Beziehungen: Wiener Studien. Zeitschrift für klass. Philol. 13, 1891, 231—244 (handelt vielmehr über die weitgehende Zentralisation des Römerreiches zur Zeit Tertullians). — Über den Juristen Tertullian s. P. de Labriolle, Tertullien juriscönsulte: *Neuv. Revue historique de Droit français et étranger* 30, 1906, 1—27. S. Schloßmann, Tertullian im Lichte der Jurisprudenz: *Zeitschrift für Kirchengesch.* 27, 1906, 251—275 407—430. De Labriolle will die Frage nach der Identität des Juristen mit dem Kirchenschriftsteller nicht entscheiden, Schloßmann bekämpft die Identifizierung. — H. Koch, War Tertullian Priester? *Hist. Jahrbuch* 28, 1907, 95—103. Vgl. Koch, Tertullian und der römische Presbyter Florinus: *Zeitschrift für die neutest. Wiss.* 13, 1912, 59—83. Hier verteidigt Koch seine erstgenannte Abhandlung, laut welcher Tertullian nicht Priester gewesen sein soll, gegenüber Kastner, welcher die Hypothese verfochten hatte, Quintus Septimius Florens Tertullianus sei kein anderer als der von Irenäus bekämpfte römische Presbyter und Gnostiker Florinus. Diese Hypothese Kastners ist schon Bd 1², S. 362, als verfehlt bezeichnet worden. Vgl. noch Koch, Tertullians Laienstand: *Zeitschrift für Kirchengesch.* 35, 1914, 1—8. Gegen Koch s. P. de Labriolle, Tertullien était-il prêtre? *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.* 3, 1913, 161—177.

2. Individualität und Eigenart. — Der innere Entwicklungsgang Tertullians, wurde vorhin gesagt, ist in seinen Schriften deutlich ausgeprägt. Es könnte trivial erscheinen, wenn hervorgehoben wird, daß diese Schriften der Niederschlag des Denkens und Fühlens des Verfassers seien. Allein von Tertullian gilt dieses Wort in einem Sinne und Grade, in welchem es auf keinen andern Kirchenschriftsteller der drei ersten Jahrhunderte Anwendung findet. Auch die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien trugen ein überaus individuelles Gepräge, den Stempel einer scharf umrissenen Persönlichkeit. Es waren aber eben nur einige Briefe, welche überdies sämtlich aus denselben Umständen heraus, im Angesichte des Todes, geschrieben wurden. Tertullians schriftstellerische Tätigkeit umspannt Jahrzehnte und verzweigt sich über weit auseinanderliegende Gebiete, und doch treffen alle Produkte seiner Feder darin zusammen, daß sie vom Augenblicke eingegeben sind, das konkreteste Leben atmen und das Ich des Autors greifbar heraustreten lassen. Vielleicht hat überhaupt kein Schriftsteller mehr so unmittelbar, ohne Rückhalt und ohne Rücksichtnahme, von Herzen gesprochen. Alle seine Schriften, alle seine Sätze sind subjektiv gestimmt und persönlich getönt.

Nach Nöldechen soll der aufmerksame Leser auch die äußere Erscheinung Tertullians in seinen Schriften wiedererkennen, ihn selbst, wie er lebte und lebte, noch sehen können, „nämlich als einen Mann im Vollbart, vermutlich bis in ältere Tage auch noch von kräftigem Haarwuchs, kleiner bis mittler Statur, hager durch seine Fasten, sich in kampfreicher Arbeit verzehrend, doch — dies ein kleinster der Züge — gemäß der Sitte der Heimat und dem Gebot ihrer Sonnenglut sich Schlaf verstattend auch mittags, als

einstigen Togaträger, doch später dem Pallium anhängend, als Feind des ‚weibischen‘ Schulzeuges und in Sandalen einherschreitend“¹. Doch mag die Geschichtlichkeit dieser Skizze dahingestellt bleiben. Nöldechen glaubt mitunter etwas wahrzunehmen, was für andere Augen nicht vorhanden ist.

Den inneren Tertullian kennzeichnete Schwegler als „ein Gemüt voll wilder Widersprüche, voll ruheloser Tatkraft“, eine „alt-römische imperatorische Natur“². Ebert wollte noch zwei Striche nachgetragen wissen, „eine punische Sinnlichkeit, Erbteil der Heimat, vielleicht auch der Mutter“, und „eine orientalische Phantasie“³. Der hervorstechendste Zug aber und zugleich derjenige, welcher im Momente der Entscheidung alles andere in den Hintergrund drängte und nicht zur Geltung kommen ließ, bleibt die Heißblütigkeit und Leidenschaftlichkeit. In Stunden stiller Einkehr in das eigene Innere hat Tertullian selbst seine Schwäche wohl erkannt. Er klagt einmal, offenbar aus tiefstem Herzensgrunde: „Ich Ärmster bin stets krank am Fieber der Leidenschaft“ (*miserrimus ego semper aeger caloribus impatientiae*, *De pat.* 1). Das äußere Leben und sein Kampf hat den Aufschrei des Gewissens übertönt. Soweit wir seine Spur verfolgen können, ist Tertullian auch am Ende gewesen, was er am Anfang war, ein „ardens vir“, wie Hieronymus (*Ep.* 84, *ad Pamm. et Oc.* 2) sich ausdrückte, ein Mann von Feuer und Flammen. Verschwendend überschüttet mit den glänzendsten Geistesgaben, schien er zum Höchsten befähigt und berufen zu sein; aber ohne harmonische Durchbildung des Charakters, ohne Selbstbeherrschung und Mäßigung, ohne Ruhe und Besonnenheit, beschloß er seine Laufbahn als verbitterter Sektierer an der Spitze eines Häufleins toller Schwärmer.

Der Stil Tertullians ist nur der Widerschein seines schroffen und eckigen, ungestümen und exzentrischen Geistes. „Kein Schriftsteller belegt Buffons Satz, daß der Stil der Mensch sei, besser als Tertullian.“⁴ Seine ganze schriftstellerische Art und Weise ist eben nicht in der Schule erlernt, sondern aus dem eigenen Genius geboren. Er schreibt, wie er auch gesprochen haben wird, knapp und kategorisch, markig und knorrig, sententiös und ängmatisch. Auf Eleganz der Diktion legt er kein Gewicht; für Schönheit der Form hat er keinen Sinn. Er vergewaltigt die Sprache mit souveräner Willkür und sucht nur nach einem möglichst bezeichnenden und schlagenden Ausdruck für seine Gedanken. Und seine Gedanken drängen und

¹ Nöldechen, *Tertullian*, Gotha 1890, 496.

² Schwegler, *Der Montanismus und die christl. Kirche des 2. Jahrhunderts*, Tübingen 1841, 302.

³ Ebert, *Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande* 2 1. 34 f.

⁴ Ebd. 36.

jagen sich. „Quot paene verba tot sententiae sunt“, sagte Vincentius von Lerinum (Communit. 24). Daher auf der einen Seite der unvergleichliche Reichtum an packenden Schlagwörtern, großartigen Ideen, allgemeingültigen Wahrheiten, immer nur in Hast und Eile hingeworfen, aber den Leser zum Verweilen zwingend. Ich erinnere an die Worte: „O testimonium animae naturaliter christianae“ (Apol. 17), „Semen est sanguis Christianorum“ (ebd. 50), „Idem licuit Valentinianis quod Valentino“ (De praescript. 42), „Schisma est unitas ipsa“ (ebd.), „Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi“ (Adv. Valent. 3), „Nemo proficiens erubescit“ (De pudic. 1). Daher auf der andern Seite aber auch die Schwierigkeit und Dunkelheit der Schriften Tertullians. „Er ist“, erklärt Norden, „ohne Frage der schwierigste Autor in lateinischer Sprache: keiner stellt so rücksichtslose Anforderungen an den Leser: er deutet meist nur an, verläßt einen Gedanken plötzlich, um ohne anknüpfende Partikeln zu einem andern überzuspringen, alles ein Ausfluß übersprudelnder Leidenschaftlichkeit und hastiger Genialität des Denkens“¹.

„Quot paene verba tot sententiae sunt“, sagte Vincentius, und unter Hinweis auf die polemische Tendenz der Schriften Tertullians fügte er noch bei: „Quot sensus tot victoriae.“² Der Kampf war die eigentliche Lebenssphäre Tertullians. Seine Schriften sind sozusagen samt und sonders Streitschriften. In der Arena — den Gladiatoren hat er selbst gern seine Bilder entlehnt³ — feierte er seine glänzendsten Triumphe. Wie hätte auch, darf man fragen, eine so eiserne Logik, eine so schlagfertige Dialektik, eine so beißende Lauge von Witz und Spott jemals ihre Wirkung verfehlen können? Holl will überdies beobachtet haben, daß die höchste Erregung den Scharfsinn Tertullians immer nur sporne, daß gerade seine flammendsten Schriften zugleich die höchste dialektische Kunst entfalten⁴. Nichtsdestoweniger ist der zweite Satz des Vincentius viel schlechter begründet als der erste. Manche Schriften Tertullians werden nur Staub aufgewirbelt haben, ohne ihren nächsten Zweck zu erreichen. Nicht selten hat er seine dialektische Gewandtheit ansarten lassen in sophistische Künstelei. Nicht selten hat er in der Wahl der Kampfsmittel die Linien des Geschmackes, um nicht mehr zu sagen, überschritten. Zu überzeugen und zu belehren ist überhaupt nicht seine Sache. Er will den Gegner vernichten, indem er ihn dem Gespötte

¹ Norden, Die antike Kunstprosa² 2, Leipzig 1909, 606.

² Den Ausdruck hat übrigens Vincentius wohl einem Briefe des hl. Hieronymus (Ep. 48, ad Pamm., 13) entlehnt. Hier heißt es von einer Reihe griechischer Klassiker (Plato, Theophrast, Xenophon, Aristoteles und andern Sokratikern): „Quae verba non sensuum? qui sensus non victoriae?“

³ Vgl. Nöldechen, Tertullian 484.

⁴ Holl in den Preußischen Jahrbüchern 88, 1897, 266.

oder der Verachtung preisgibt, und er ist gewissermaßen erst befriedigt, wenn er Blut fließen sieht. Ein unheimlich düsteres Feuer ist es, welches seine Rede durchglüht, unfähig, Licht und Wärme zu verbreiten. In einer der sog. halbmontanistischen Schriften spricht er gelegentlich im Tone bitterm Unmuts von dem eigenen Schicksal seiner Meinung (*proprium negotium meae opinionis*, *De virg.* vel. 1), dem Schicksal nämlich, keinen Anklang zu finden. Die vollmontanistischen Schriften, welche überhaupt kein Maß und Ziel mehr kennen und nur als Pamphlete bezeichnet werden können, mögen hier ganz außer Ansatz bleiben. Aber auch in früherer und besserer Zeit, auch da, wo Wahrheit und Recht durchaus auf seiner Seite standen, hat er den Erfolg seiner Mühen gar oft verscherzt oder doch beeinträchtigt durch sein leidenschaftliches Ungestüm. Er beweist stets mehr, als zu beweisen ist und als er selbst beweisen will. Jede Vermittlung als Halbheit und Schwäche verachtend, greift er immer wieder zu Kraftausdrücken, welche wahr und falsch zugleich sind, wahr nur dem jedesmaligen Gegner gegenüber, falsch, sobald man sie verallgemeinert. So kann er hinreißen, ohne zu bekehren, blenden oder betäuben, ohne zu gewinnen, verstummen machen und zum Widerspruch reizen.

Die Sprache Tertullians, im engeren Sinne des Wortes, erheischt auch Berücksichtigung. Er konnte nicht in die Fußstapfen eines andern treten, als er daran ging, spezifisch-christliche Themata in der Sprache Latiums zu behandeln. Er hatte keinen Vorgänger. Er sollte selbst erst die lateinische Christenheit, die bis dahin nur gestammelt hatte, reden lehren. Natürlich hat ein Mann wie er sich in der Wahl seines Ausdrucks nicht beengen lassen durch irgendwelche konventionelle oder ästhetische Rücksichten. Er steigt gern zu der Redeweise des gemeinen Mannes herab, weil sie ihm prägnantere und auch pikantere Wörter und Wendungen darbietet als die Kunstsprache eines Minucius Felix. Auch die lateinische Bibelübersetzung, welche ihm vorlag, trug ja ganz populäre und vulgäre Farbe. Jeder Versuch christlich-theologischer Darstellung und Spekulation aber war auf Begriffe und Anschauungen angewiesen, für welche das Lateinische überhaupt noch kein sprachliches Äquivalent besaß. Theologische Termini hat Tertullian, wie zu erwarten war, zumeist aus dem Griechischen herübergenommen (*vgl. De paenit. 9: is actus qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est qua delictum Domino nostrum confitemur*); hin und wieder schienen auch Ausdrücke und Begriffe der römischen Rechtswissenschaft eine christlich-theologische Verwertung zu gestatten, im übrigen hat Tertullian mit kühler Schöpferkraft den lateinischen Sprachschatz durch neue Gebilde aus heimischem Stoffe ergänzt. „Er ist so recht eigentlich der Typus des christlichen Sprachschöpfers gewesen: aus

den gewalttätigen Neuprägungen atmet der Geist eines Mannes, der von dem Glauben durchdrungen war, daß das Christentum als eine neue Größe in die Welt gekommen sei und daher neue Faktoren für seine Ausdrucksweise beanspruchen dürfe.¹ Hervorzuheben sind aus der Unmasse von Wörtern, welche er zum ersten Male in die lateinische Literatur einführte, die von einem Adjektivum abgeleiteten Abstrakta (*usentitas, famositas, graciositas; purificantia, immoderantia, refrigerantia; inbonitas, inreligiositas, immisericordia*) und die sog. *Nomina verbalia* (*factitator, dedecorator, potentator; obumbratrix, reliquatix, arbitratix*). Die Abstrakta, an welchen das Lateinische von Haus aus so arm war, gehörten begrifflicher Weise zu dem unerläßlichen Rüstzeug einer jeden Spekulation. Die *Nomina verbalia*, welche durch ihre große Zahl besonders auffallen², hängen mit einer auch sonst bei Tertullian bemerkbaren Neigung, zu personifizieren, zusammen, einer Neigung, welche ihrerseits wohl nicht aus dem Einflusse der orientalsch-bildlichen Redeweise der Heiligen Schrift zu erklären, sondern aus der noch zu erwähnenden realistischen Geistesanlage, dem Drange, auch das Unsinnliche sich sinnlich zu vergegenwärtigen, herzuleiten ist³.

Nach Harnack wäre Tertullian auch der Begründer des abendländischen Christentums und „der Vater der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie“, derjenige, welcher „auch noch als Schismatiker die Fundamente für die griechisch-römische Orthodoxie und für den abendländischen Katholizismus gelegt hat“⁴. Das sind Übertreibungen, hinter welchen vielleicht selbst die Aufwallungen der Feder Tertullians noch zurückbleiben. Tertullian hat nichts anderes tun wollen, als die allgemeine Lehre der Kirche oder, um mit seinen eigenen Worten zu reden, die allenthalben in der Kirche geltende „Glaubensregel“ (*regula fidei, lex fidei, regula*) gegen mannigfachen Widerspruch verteidigen. Zeugnisse ließen sich aus einer jeden seiner Schriften beibringen. In der geistreichsten und wichtigsten Schrift, die er überhaupt hinterlassen hat, „*De praescriptione haereticorum*“, erklärt er von vornherein, sein Zweck gehe dahin, die Glaubensregel gegen häretische Neuerungen in Schutz zu nehmen (*regula est autem*

¹ Norden, Die antike Kunstprosa² 2, 607.

² J. Schmidt (*Commentatio de nominum verbalium in „tor“ et „trix“ desinentium apud Tertullianum copia ac vi*, Erlangae 1878) zählte bei Tertullian 106 neue Wörter auf „tor“ und 47 neue Wörter auf „trix“.

³ Vgl. etwa *Apol.* 46: *philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, amicus et inimicus erroris, veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos. De praescript.* 7: *istam sapientiam humanam, affectatricem et interpolatricem veritatis. De spectac.* 2: *quam sapiens argumentatrix sibi videtur ignorantia humana.*

⁴ Harnack in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 545 ff.

fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur . . . De praescript. 13). In späterer Zeit hat er dem patripassianischen Monarchianismus des Praxeas gegenüber eine Lanze für die kirchliche Trinitätslehre eingelegt und an die Spitze seiner Ausführungen wiederum eine Darlegung des Inhaltes der vor aller Häresie in Kraft gewesenen Glaubensregel gestellt (*hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse . . . Adv. Prax. 2*). Er war inzwischen zum Montanismus übergetreten, wollte sich aber damit nur zu der Notwendigkeit einer Neugestaltung der kirchlichen Disziplin bekannt haben, während die alte Glaubensregel durchaus unverändert in Geltung bleiben sollte (*hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis. De virg. vel. 1*). So tief und wahr nun auch Tertullian manche Momente der Glaubensüberlieferung erfaßt, so scharf und klar er insbesondere die Bedingungen und Gesetze alles theologischen Forschens ausgesprochen hat, auf die spätere Theologie des Abendlandes — und das Morgenland kommt überhaupt nicht in Betracht — hat er nur verschwindend geringen Einfluß erlangt. Er ist nun einmal kein Mann der Kirche gewesen (*de Tertulliano nihil amplius dico quam ecclesiae hominem non fuisse, Hier., Adv. Helvid. 17*); er hat durch seinen Abfall zum Montanismus auch die Leistungen seiner katholischen Vergangenheit diskreditiert (*consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem, Hil. Piet., Comm. in Mt 5, 1*). Harnack selbst hat auch wieder gesagt, es sei „eines der größten Rätsel der Überlieferungsgeschichte“, daß die Schriften Tertullians sich überhaupt erhalten haben¹.

Die Theologie Tertullians ist in ihrer Eigenart wesentlich bedingt und getragen durch den Gegensatz zum Gnostizismus. Tertullian ist ein Antignostikus². Der Kampf gegen die falsche Gnosis hat seine ganze Seele erfüllt und seine eigentliche Lebensaufgabe gebildet. Das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Erläuterung und Begründung der Glaubensregel, nach einer systematischen Darstellung und Bearbeitung der christlichen Lehre hat er nicht empfunden. Die angegriffenen Lehrpunkte will er sicherstellen durch die Vernichtung ihrer Gegner. In der Gnosis aber erblickt er, und nicht mit Unrecht, die Häresie aller Häresien, einen Versuch, das Christentum seines übernatürlichen Charakters zu berauben und in heidnische Religionsphilosophie umzugestalten, die Offenbarung Gottes selbst zum Spielball menschlicher Philosopheme oder zum Probiestück für die Kon-

¹ Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* I, LV.

² Neander hat seinem schönen Buche über die Lehranschauungen Tertullians (Berlin 1825 1-49) die Aufschrift gegeben: „Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften.“ Vgl. auch Dittrich, *De Tertulliano christianae veritatis regulae contra haereticorum licentiam vindiciae commentatio: Iudex lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi 1876—1877.*

struktion gigantischer Systeme des Irrtums herabzuwürdigen. In schneidenden Antithesen stellt er diesen Systemen das kirchliche Christentum gegenüber, das Gute dem Schlechten, die Weisheit dem Irrtum, die Wahrheit dem Scheine und der gespreizten Hohlheit. „Adeo quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et caeli?“ (Apol. 46.) „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et Christianis?“ (Do praescript. 7.) Die Worte „philosophus“ und „haereticus“ sind bei Tertullian mehr oder weniger gleichbedeutend. Der Kampf gegen die Gnosis drängt ihn sofort in die Polemik gegen die griechische Philosophie, weil er in der letzteren die Mutter der ersteren sieht. In den mannigfachsten Variationen hat er den Satz abgewandelt: „Haeticorum patriarchae philosophi“ (Adv. Hermog. 8; De an. 3). Und in weiterer Folge hat er die Philosophen ohne Unterschied mit einer ganzen Schale von Schimpf und Spott beworfen (philosophi affectant veritatem, Apol. 46; philosophus gloriae animal, De an. 1). Wollte man diese Ergüsse pressen, so würde man oft zu der Annahme versucht sein, nach Tertullian sei alle Philosophie, alle Forschung, alle Wissenschaft aus der Kirche zu verbannen. Allein dieser heißblütige Autor fordert nachsichtige und geduldige Leser. In dem Donner gegen die Philosophie hallt der Zorn gegen die Gnosis nach. Die Philosophie als solche hat er nicht schlechtweg verurteilen wollen, er hätte über sich selbst den Stab brechen müssen. Er hat auch anerkannt, daß die Philosophen hin und wieder wenigstens mit der christlichen Lehre zusammentreffen (plane non negabimus aliquando philosophos in xta nostra sensisse, De an. 2; Seneca saepe noster, ebd. 20); er ist mit andern Apologeten der Meinung gewesen, die Philosophen hätten „aus der Quelle der Propheten getrunken“, also die alttestamentlichen Offenbarungsurkunden sich zu Nutzen gemacht (Apol. 47).

Ja, um die Gnosis desto erfolgreicher bekämpfen zu können, hat Tertullian sich selbst in den Bann einer heidnischen Philosophenschule begeben. Die sensualistisch-realistische Richtung der Stoa kam seiner eigenen Geistesanlage entgegen und schien zugleich einen sichern Rückhalt zu gewähren gegen den verhassten und gefürchteten Idealismus der Gnostiker. Er hat den Grundsatz aufgestellt: „Omne quod est corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est“ (De carne Chr. 11), und diesen Satz hat er ausdrücklich nicht bloß auf die menschliche Seele, sondern auch auf Gott ausgedehnt. In der Absicht, der Gnosis zuvorzukommen oder der Verflüchtigung Gottes zu einer bloßen Idee und Abstraktion den Weg zu verlegen, trägt er kein Bedenken, jedes rein geistige Sein zu leugnen und sich damit den Prinzipien des Materialismus in bedenklicher Weise zu nähern. Auch seine Fortpflanzungstheorie, der sog. Traduzianismus oder die „propagatio animae ab anima“, zeigt materialistische Färbung.

Indessen auf Einzelheiten einzugehen wird sich später noch Gelegenheit finden. Nur die prinzipiellen Anschauungen des Antignostikers über Vernunft und Offenbarung mögen kurz beleuchtet werden. Das Christentum ist für Tertullian etwas tatsächlich Gegebenes, welches im Glauben aufgenommen und festgehalten werden will¹. Aus der Offenbarung stammend, hat es einen übernatürlichen göttlichen Ursprung, eben deshalb aber auch seinem ganzen Umfange oder Inhalte nach göttliche Garantie. Als unerschütterlich feststehende Wahrheit, unzugänglich dem Gewoge sich widerstreitender philosophischer Systeme, soll es dem suchenden Menschengenoste Ruhe und Sicherheit bieten. Die Offenbarung Gottes einer kritischen Prüfung auf Wahrheit und Falschheit unterziehen wollen, ist widersinnig. Auch von einer Forschung nach neuen und höheren Wahrheiten über den Inhalt der Glaubensregel hinaus kann nicht die Rede sein. Der Glaube enthält die ganze Wahrheit. Er führt seinerseits die Vernunft in ein neues Gebiet des Erkennens ein. Das Christentum verkündet Wahrheiten, welche über jede vernünftige Einsicht so weit erhaben sind, daß sie als Torheiten erscheinen können. Eben dadurch erweist es sich als das, was es selbst sein will. Eine Offenbarung Gottes muß notwendig Übernatürliches, Unbegreifliches, Paradoxes in sich bergen. Das ist der Sinn der berühmten, auch oft mißdeuteten, aber schönen und tiefen Stelle: „Crucifixus est Dei filius: non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est“ (De carne Chr. 5). Es soll eine Kritik abgewehrt werden, welche das Mögliche nach der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis abmisst und die Unendlichkeit Gottes leugnet. In demselben Sinne heißt es anderswo: „Pro misera incredulitas quae denegas Deo proprietates suas. . . . Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, ideo non creditur. Qualia enim decet esse opera divina nisi super omnem admirationem?“ (De bapt. 2.)

Wie sehr nun aber auch die Offenbarung über die Vernunft hinausgeht, so hat sie doch in der Vernunft ihren Anknüpfungspunkt. Die Annahme der Offenbarung ist keineswegs ein blinder Akt und das Festhalten des Glaubens ist durchaus nicht etwas Unvernünftiges. Die natürlichen Wahrheiten des Christentums, vor allem das Dasein eines überweltlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, sind vom Standpunkte des vernünftigen Denkens aus zu beweisen. Das

¹ Es erscheint unnötig, jeden einzelnen Satz mit Belegstellen auszurüsten. Eine Masse hier einschlägiger Stellen ist angeführt und zugleich gewürdigt bei Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 1 ff. Vgl. auch Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie, Leipzig 1901, 5 ff.; Lortz im Katholik 1913, 1, 124 ff.

Übernatürliche aber erklärt und bestätigt und krönt das Natürliche. Wer könnte nicht Tertullians Wort von der „anima naturaliter christiana“ (Apol. 17) und den herrlichen Nachweis dieses Wortes in dem Schriftchen „De testimonio animae“! Der Mensch braucht sich nur auf sich selbst zu besinnen, um zahlreiche Wahrheiten des Christentums in sich selbst schon vorzufinden. Die Vernunft ist die Vorläuferin der Offenbarung; die eine wie die andere ist eine Quelle der Wahrheit, und beide stimmen auf das vollkommenste miteinander überein, weil beide aus Gott stammen. In der vernunftbegabten Natur hat Gott dem Menschen „die Hand zum Glauben gereicht“ (manum porrigens fidei, De an. 43). Zuvor in der Schule der Natur gebildet, sollte der Mensch um so leichter der Prophetie Glauben schenken können (praemisit tibi naturam magistram, summissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiae, discipulus naturae, De resurr. 12). Weil das große Werk der Erlösung auf den Glauben angewiesen war, so wurde es von langer Hand her vorbereitet und eingeleitet, damit der Glaube mit Fug und Recht von Gott dem Menschen auferlegt und von dem Menschen Gott geleistet werden könne (quo ordine fides informata merito et homini indiceretur a deo et deo exhiberetur ab homine, Adv. Marc. 3, 2). Wissen und Glauben verhalten sich zueinander wie das Erkennen „auf Grund des Naturrechts“ und das Erkennen „auf Grund des Familienrechts“, wie das Erkennen „aus der Ferne“ und das Erkennen „aus der Nähe“ (De spect. 2).

Daraus ergeben sich ohne weiteres die Anforderungen Tertullians an die theologische Spekulation. Eine Forschung, welche, vom Glauben ausgehend, den Inhalt der Offenbarung denkend zu erfassen sucht, hat seinen vollen Beifall. Nur muß sie stets der Glaubensregel treu bleiben und in der Offenbarung ihre unverrückbare Richtschnur verehren. „Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro idque dumtaxat quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire“ (De praescript. 12). „Manente forma eius [regulae] in suo ordine, quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas“ (ebd. 14). Außerdem ist dem christlichen Philosophen, im Gegensatz zu dem eiteln und verwegenen Treiben der Häretiker, nichts dringender zu empfehlen als Vorsicht und Bescheidenheit. „Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti . . . Adversus regulam nihil seire omnia seire est“ (ebd.).

Augustinus konnte die Anschauungen seines alten Landsmannes einläßlicher rechtfertigen und hie und da auch schärfer fassen; aber zu ändern brauchte er dieselben nicht.

Allgemeine Charakteristiken Tertullians als Mensch und als Schriftsteller bei Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877, 407—410; Nöldechen, Tertullian, Gotha 1890, 476—496; Monceaux, Hist. litt. de

l'Afrique chrét. 1, 1901, 186—193 439—461. Vgl. K. Holl, Tertullian als Schriftsteller: Preussische Jahrbücher 88, 1897, 262—278.

Über die Sprache Tertullians handeln unter andern H. Kellner, Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten Tertullians: Theol. Quartalschrift 58, 1876, 229—251. G. R. Hauschild, Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian 1, Leipzig 1876, 4° (Progr.); 2, Frankfurt a. M. 1881, 4° (Progr.). J. P. Condamin, De Q. S. Fl. Tertulliano vexatae religionis patrono et praecipuo, apud Latinos, christianae linguae artifice (Thesis), Barriducis 1877, 8°. H. Hoppe, De sermone Tertulliano quaestiones selectae (Diss. inaug.), Marburgi 1897, 8°. Ders., Syntax und Stil des Tertullian, Leipzig 1903, 8°. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert n. Chr. bis in die Zeit der Renaissance², Leipzig 1909, 2, 606—615. A. Engelbrecht, Lexikalisches und Biblisches aus Tertullian: Wiener Studien 27, 1905, 62—74. Ders., Neue lexikalische und semasiologische Beiträge aus Tertullian: ebd. 28, 1906, 142—159. S. Schloßmann, Persona und *ἡγεμονία* im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906, 8°. E. de Backer, Sacramentum. le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien, Louvain 1911, 8°.

Über die Theologie Tertullians im allgemeinen s. J. A. W. Neander, Antignostikus. Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften, mit archäologischen und dogmenhistorischen Untersuchungen, Berlin 1825, 8°; 2. Aufl. 1849. W. Vollert, Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 7, 5), Gütersloh 1903. J. Turmel, Tertullien (La Pensée chrétienne), 2° éd. Paris 1905. A. d'Alès, La théologie de Tertullien (Bibliothèque de théologie historique), Paris 1905. — Über die Stellung Tertullians zur Philosophie s. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 1—29; „Der philosophische Standpunkt Tertullians.“ G. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians (Inaug.-Diss.), Halle a. S. 1890, 8°. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie (Inaug.-Diss.), Leipzig 1901, 8°. J. Lortz, Vernunft und Offenbarung bei Tertullian: Der Katholik 1913, 1, 124—140.

Literatur über einzelne Punkte der Lehranschauung Tertullians soll weiter unten, Abs. 11, namhaft gemacht werden.

Über die Frage, welche christliche Schriften Tertullian gekannt und benutzt hat, handelt A. Harnack, Tertullians Bibliothek christlicher Schriften: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1914, 303—334.

3. Die überlieferten Schriften. — Mehrere Schriften Tertullians sind zu Grunde gegangen. Auch die Überlieferung der erhalten gebliebenen Schriften läßt vieles zu wünschen übrig. Nur das apologetische Hauptwerk, „Apologeticum“, liegt heute noch in zahlreichen und zum Teil alten Handschriften vor. Der Text der meisten andern Schriften ruht auf einer sehr schmalen handschriftlichen Grundlage. Die Schriften „De baptismo“, „De ieiunio“ und „De pudicitia“ sind jetzt überhaupt nicht mehr handschriftlich vorhanden, sondern ausschließlich alten Drucken zu entnehmen.

Die wichtigsten Handschriften sind ein codex Parisiensis saec. IX, gewöhnlich nach dem früheren Besitzer, Erzbischof Agobard von Lyon (814—840), codex Agobardinus genannt, ein codex Montispessulanus saec. XI, von dem früheren Besitzer, dem Humanisten P. Pithou, auch codex Pithoeanus geheißen, und ein codex Paterniacensis oder Selet-

stadiensis, aus Peterlingen, jetzt zu Schlettstadt, saec. XI. Eine Gruppe von Handschriften des 15. Jahrhunderts scheint auf einen und denselben Archetypus zurückzugehen. Die ersterwähnte Handschrift, codex Agobardinus, hat im Laufe der Zeit starken Schaden gelitten; einige Schriften, deren Titel das ursprüngliche Inhaltsverzeichnis aufbewahrt hat, sind abhanden gekommen; viele und wichtige Schriften aber, „Ad nationes“. „Scorpiace“. „De testimonio animae“, „De spectaculis“, „De idololatria“, „De anima“. „De oratione“, sind einzig und allein durch diese Handschrift vor dem Untergange gerettet worden.

In Verbindung mit der Schwierigkeit der Sprache des Autors eröffnet die Mangelhaftigkeit der Überlieferung der Konjekruralkritik des Textes einen weiten Spielraum. Erwägt man indessen, wie früh schon Tertullian seinen guten Namen in kirchlichen Kreisen einbüßte, so möchte man nicht sowohl die Dürftigkeit, als vielmehr die Reichhaltigkeit der Überlieferung bemerkenswert finden. Der bei weitem größere Teil der Schriften des späteren Montanisten ist doch verbreitet und gelesen und fortgepflanzt worden. Die eigenartigen Reize, welche mehr oder weniger allen diesen Schriften anhafteten, haben ihnen immer wieder Freunde gewonnen.

Die erhaltenen Schriften lassen sich ihrem Gegenstande nach, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, in drei Gruppen gliedern: apologetische Schriften, der Verteidigung des Christentums bzw. der Bekämpfung des Heidentums und des Judentums gewidmet; dogmatisch-polemische Schriften, zur Widerlegung der Häresie im allgemeinen und verschiedener einzelner Häretiker, insbesondere Gnostiker, bestimmt, und praktisch-asketische Schriften, mannigfache Fragen der christlichen Sittenlehre oder auch der Kirchengzucht erörternd. Auch dieser letzten Schriftengruppe ist übrigens das Gepräge von Streitschriften aufgedrückt. Es fehlt denselben durchweg nicht an einer polemischen Spitze und einer scharf persönlichen Haltung, gleichviel ob der von heiligem Eifer fortgerissene, zugleich aber auch starrem Rigorismus ergebene Katholik aus ihnen redet oder aber der von wütendem Zorne gegen die angebliche Laxheit der katholischen Kirche erfüllte Montanist. Wie aber die praktisch-asketischen, so verteilen sich auch die apologetischen und die dogmatisch-polemischen Schriften auf beide Lebensperioden des Verfassers. Sogar die Mehrzahl der dogmatisch-polemischen Schriften stammt aus montanistischer Zeit, ohne daß die Darstellung der christlichen Lehre dadurch wesentlich beeinflußt würde, weil der Montanismus für Tertullian vorwiegend unter dem Gesichtspunkte der Disziplin in Frage kommt. Der katholische oder montanistische Charakter der einzelnen Schriften ist in der Regel mit Sicherheit zu bestimmen. Die montanistische Färbung weist jedoch verschiedene Grade auf.

Die chronologische Fixierung der Schriften hat mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Eine Zeitangabe, welche jeden Zweifel ausschließt, findet sich nur in dem ersten Buche des großen Werkes *Adversus Marcionem* c. 15: „ad XV iam Severi imperatoris“ = bis zum Jahre 207. Im übrigen aber hat die Untersuchung immer nur mit Angaben oder Anspielungen zu operieren, welche verschiedener Auffassung unterliegen können oder wenigstens tatsächlich unterlegen sind. Selbst der Hinweis auf die drei Augusti in dem Schriftchen *De pallio* c. 2: „praesentis imperii triplex virtus“, hat, der anscheinenden Klarheit zum Trotz, weit auseinandergehende Deutungen erfahren. Ein relativer Zeitansatz wird nicht selten durch die Rückbeziehungen der einen Schrift auf die andere ermöglicht. Den heutigen Stand der Frage mögen folgende Zusammenstellungen veranschaulichen.

Nach Kellner sind die überlieferten Schriften Tertullians sämtlich während der Jahre 193—218 entstanden. Die älteste sei *De pallio* vom Jahre 193, die jüngste *De pudicitia* vom Jahre 218. Von den übrigen Schriften, welche zwischen diese Grenzpunkte fallen, könnten mit Sicherheit folgende datiert werden: *Ad nationes*, 197, *Apologeticum*, Ende 197 oder Anfang 198, *Ad martyras*, 197—198, *De paenitentia*, 203, *Adv. Marcionem* 1, 207, *De corona militis*, 211, *Ad Scapulam*, 212¹.

Monceaux berechnet den zeitlichen Rahmen der Schriftstellerei Tertullians auf die Jahre 197—222 und will innerhalb dieser Jahre vier Epochen unterscheiden können. Die erste Epoche, vor 200, umfasse die Schriften, in denen Tertullian als Laie spreche: *Ad martyras*, Januar oder Februar 197, *Ad nationes* 1—2, 197, *Apologeticum*, Ende 197, *De testimonio animae*; der zweiten Epoche, 200 bis 206, gehörten die Schriften an, in welchen Tertullian bereits als Presbyter auftrete, aber noch keine Spur von Montanismus wahrzunehmen sei: *De spectaculis*, *De praescriptione haereticorum*, *De oratione*, *De baptismo*, *De patientia*, *De paenitentia*, *De cultu feminarum* 1—2, *Ad uxorem*, *Adv. Hermogenem*, *Adv. Iudaeos*; die dritte Epoche, 207—212, sei die Zeit der halbmontanistischen Schriften: *Adv. Marcionem* 1—4, 207—208, *De pallio*, 209, *Adv. Valentinianos*, *De anima*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Adv. Marcionem* 5, *De exhortatione castitatis*, *De virginibus velandis*, *De corona militis*, 211, *Scorpiace*, *De idololatria*, *Ad Scapulam*, Ende 212; die vierte Epoche, seit 213, sei die Zeit der Pamphlete gegen die Kirche: *De fuga in persecutione*, 213, *Adv. Praxean*, *De monogamia*, *De ieiunio*, *De pudicitia*, zwischen 217 und 222².

¹ Kellner in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon* 2 II, 1398 f.

² Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 1, 1901, 193 ff.

Gegen Monceaux hat Harnack mit Recht hervorgehoben, daß das Datum der Priesterweihe Tertullians nicht als Grenzmarke verwendet werden könne. Denn abgesehen davon, daß wir nicht wissen, wann er Priester geworden ist, läßt sich auch, wie schon einmal angedeutet wurde (Abs. 1), aus den Schriften nicht ersehen, ob sie dem Priester oder dem Laien angehören. Harnack teilt deshalb die Schriftstellerei Tertullians in drei Perioden ab: die katholische Zeit, 197 bis 202/203, die montanistische Zeit, 207, 208—222, 223, und eine Zwischenzeit, in der Tertullian sich schon zu der montanistischen Prophetie bekannte, ohne jedoch äußerlich mit der Kirche zu brechen. Die Gesamtdauer der literarischen Tätigkeit wird also in Übereinstimmung mit Monceaux auf die Jahre 197—222/223 bestimmt. Auch werden beiderseits dieselben Schriften an den Anfang gestellt: *Ad nationes*, *Apologeticum*, *De testimonio animae*, *De spectaculis*, und dieselben Schriften an das Ende verwiesen: *Adv. Praxean*, *De monogamia*, *De ieiunio*, *De pudicitia*. In der Mitte der Listen aber macht sich mancher Widerspruch geltend: *De exhortatione castitatis* und *De virginibus velandis* sollen laut Monceaux ins Jahr 211 und laut Harnack in die Jahre 206—207 fallen, *De idololatria* laut Monceaux Ende 212 und laut Harnack 198—202/203 oder noch früher *usf.*¹

Eine zusammenfassende Darstellung des Nachlasses Tertullians, wie sie hier beabsichtigt ist, kann nach Lage der Dinge nicht umhin, auf chronologische Anordnung des Stoffes zu verzichten und die Verwandtschaft des Inhalts zur Richtschnur zu nehmen. Geschieht dies in der Weise, daß zuerst die apologetischen, sodann die dogmatisch-polemischen und zuletzt die praktisch-asketischen Schriften zur Sprache kommen, so wird zugleich dem chronologischen Gesichtspunkte Rechnung getragen, insofern Tertullian seine literarische Laufbahn aller Wahrscheinlichkeit nach, wie Monceaux und Harnack annehmen, mit apologetischen Schriften begonnen und mit praktisch-asketischen Schriften beendet hat. Natürlich soll aber auch bei jeder einzelnen Schrift die Frage nach der Abfassungszeit aufgeworfen und nach Möglichkeit beantwortet werden.

Einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung der Schriften Tertullians gibt Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 675—677. Über den *codex Agobardinus* im besondern handelt einläßlich M. Klufmann, *Curarum Tertullianearum particulae 3*, Gothae 1887, 1—51. Über die italienischen bzw. aus Italien stammenden Handschriften s. E. Kroymann, *Die Tertullian-Überlieferung in Italien*, Wien 1898 (Aus den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, *Philos.-hist. Kl.*, 138).

Die ersten Gesamtausgaben oder doch Sammelausgaben der Schriften Tertullians veranstalteten B. Rhenanus, Basel 1521 u. ö.; J. Gangneius bzw. M. Mesnartius, Paris 1545; S. Gelenius, Basel 1550. Größeres leisteten J. Pamelius, Antwerpen 1579, 2^o; N. Rigaltius, Paris 1634, 2^o; J. S. Semler.

¹ Siehe Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 256 ff.

Halle 1769—1776, 6 Bde 8°. Die Ausgabe Fr. Oberthürs, Würzburg 1780, 2 Bde 8° (= Oberthür, *Opera omnia SS. Patrum latinorum* 1—2), ist im wesentlichen ein Abdruck der Ausgabe Semlers. Näheres über die genannten Editionen und ihre verschiedenen Auflagen bei Schoenemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum Lipsiae* 1792—1794, I, 9—56. Über die editio princeps von Rhenanus s. Ad. Horawitz in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, *Philos.-hist. Kl.*, 71, 1872, 662—674. Die Ausgaben von Gangeius (1545), Gelenius (1550) und Pamelius (1579) behaupten als Vertreterinnen inzwischen verschollener Handschriften jetzt einen Platz unter den Zeugen der Überlieferung.

Neuere Ausgaben bzw. Abdrücke besorgten E. F. Leopold, Leipzig 1839 bis 1841, 4 Bde 8° (= Gersdorf, *Bibliotheca Patrum eceles. lat. selecta* 4—7); Migne, *PP. Lat.* 1—2, Paris 1844; sowie namentlich Fr. Oehler, Leipzig 1851—1854, 3 Bde 8° (Bd 3 enthält eine Sammlung älterer Abhandlungen über Tertullians Leben und Schriften, von J. Pamelius, P. Allix, N. le Nourry, J. L. Mosheim, G. Centnerus, J. A. Nösselt, J. S. Semler, J. Kaye). Dieser größeren Ausgabe ließ Oehler eine editio minor in einem Oktavbände auf dem Fuße folgen, Leipzig 1854. Zu der größeren Ausgabe vgl. die Kritik E. Klußmanns in der Zeitschrift für wissensch. Theol. 3, 1860, 82—100 363—393, sowie die Erwiderung Oehlers ebd. 4, 1861, 204—211.

Eine den heutigen Anforderungen entsprechende Ausgabe ward im Auftrage der Wiener Akademie von A. Reifferscheid in Angriff genommen und nach seinem Tode (1887) von G. Wissowa fortgesetzt. Der erste Band, Wien 1890 (= *Corpus scriptorum eceles. lat.* 20), enthält die Schriften, welche entweder nur durch den codex Agobardinus überliefert, oder aber heute nicht mehr handschriftlich vorhanden sind, nämlich *De spectaculis*, *De idololatria*, *Ad nationes* 1—2, *De testimonio animae*, *Scorpiace*, *De oratione*, *De baptismo*, *De pudicitia*, *De ieiunio*, *De anima*. Auch in den weiteren Bänden soll für die Reihenfolge der Schriften lediglich die Art und Weise der Überlieferung maßgebend bleiben. Vgl. E. Kroymann, *Kritische Vorarbeiten für den 3. und 4. Band der neuen Tertullian-Ausgabe*, Wien 1900 (Aus den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, *Philos.-hist. Kl.*, 143). Statt des zweiten erschien nach langem Warten der dritte Band, Wien 1906 (= *Corpus* 47), von E. Kroymann besorgt und die Schriften enthaltend, welche durch die vorhin erwähnten zwei Handschriften des 11. Jahrhunderts, zu Montpellier und zu Schlettstadt, überliefert sind, nämlich *De patientia*, *De carnis resurrectione*, *Adv. Hermogenem*, *Adv. Valentinianos*, *Adv. omnes haereses*, *Adv. Praxeum* und *Adv. Marcionem* I—V. Jülicher (*Theol. Literaturzeitung* 1906, 628) sieht in diesem dritten Bande „ein Meisterstück philologischer Kunst“ und rechnet denselben „zu den ruhmvollsten Bestandteilen der Wiener Kirchenväterausgabe“. Zu dem ersten Band hat W. v. Hartel in vier Heften „*Patristische Studien*“, Wien 1890 (Aus den soeben genannten Sitzungsberichten 120—121), einen ausführlichen textkritischen Kommentar geliefert: I. Zu Tertullian *De spectaculis*, *De idololatria*; II. Zu Tertullian *Ad nationes*; III. Zu Tertullian *Ad nationes*, *De testimonio animae*, *Scorpiace*; IV. Zu Tertullian *De oratione*, *De baptismo*, *De pudicitia*, *De ieiunio*, *De anima*.

Von sonstigen Beiträgen zur Textkritik seien hier genannt P. de Lagarde, *Symmicta*. Göttingen 1877, 99—101; *Symmicta* 2, Göttingen 1880, 2—4; *Mitteilungen* 4, Göttingen 1891, 4—6. M. Klußmann, *Curarum Tertullianearum particulae* 2 (Diss. inaug.), Halis 1881, 8°; *Curarum Tertullianearum particulae* 3, Gothae 1887, 8°. Vgl. auch *Excerpta Tertulliana in Isidori Hispalensis Etymologiis, collegit et explanavit M. Klußmann* (Progr.),

Hamburgi 1892, 4°. J. van der Vliet, *Studia ecclesiastica: Tertullianus I. Critica et interpretatoria*, Lugd. Bat. 1891, 8°. Aem. Kroymann, *Quaestiones Tertullianae criticae*, Oenip. 1894, 8°. H. Gomperz, *Tertulliana*, Vindob. 1895, 8°. Die beiden letztgenannten Arbeiten, von Kroymann und Gomperz, beschäftigen sich ausschließlich mit den in dem ersten Bande der Wiener Ausgabe abgedruckten Schriften Tertullians.

Deutsche Übersetzungen lieferten in neuerer Zeit v. Besnard und namentlich Kellner. Fr. A. v. Besnard, *Tertullians sämtliche Schriften übersetzt und bearbeitet*, Augsburg 1837—1838, 2 Bde 8°. („1st keine Übersetzung, sondern nur eine Sudelei“, J. Kayser im Lit. Handweiser 1883, 72.) H. Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften übersetzt*, Kempten 1870—1871, 2 Bde (Bibl. der Kirchenväter). Ders., *Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt*, Köln 1882, 2 Bde 8°. Ders., *Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt* 1, Kempten 1912 (Bibl. der Kirchenväter).

Über die Chronologie der Schriften handeln außer den im Texte angeführten Autoren, Kellner, Monceaux, Harnack, namentlich noch G. N. Bonwetsch, *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht*, Bonn 1878, 8°. E. Nöldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians (Texte und Untersuchungen* usf. 5, 2). Leipzig 1888. J. Schmidt, *Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokensusuln von Afrika: Rhein. Museum für Philol.*, N. F. 46, 1891, 77—98. K. Adam, *Die Chronologie der noch vorhandenen Schriften Tertullians: Der Katholik* 1908, 1, 341—370 416—434.

4. Apologetische Schriften. — Tertullian sah die Religion, in welcher er die Wahrheit gefunden hatte, verfolgt und zugleich verkannt. Das erstere schien ihm leicht verständlich, das letztere war ihm unerträglich. „Die Wahrheit sucht nicht durch Bitten etwas an ihrer Lage zu ändern; sie wundert sich nicht einmal über ihr Geschick. Sie weiß, daß sie auf Erden in der Fremde weilt, daß sie unter Fremden auch leicht Feinde antrifft, daß sie hingegen ihre Abkunft, ihre Heimat, ihre Hoffnung, Ehre und Würde im Himmel hat. Eines nur verlangt sie vorläufig: nicht ungekannt verdammt zu werden.“

a) *Ad nationes* 1—2. Mit den angeführten Worten leitet Tertullian die hervorragendste seiner apologetischen Leistungen, das *Apologeticum*, ein (c. 1). Er hatte aber früher schon eine andere Schrift der Öffentlichkeit übergeben, welche dem Inhalte nach mit dem *Apologeticum* sehr enge verwandt war. Sie ist ausschließlich durch den *codex Agobardinus saec. IX* überliefert und ist hier „*Ad nationes libri duo*“ betitelt, während sie bei Hieronymus „*Contra gentes libri*“ heißt (Hier., Ep. 70, ad Magnum, 5). Der Text leidet an Unsicherheit, weil die Handschrift an der betreffenden Stelle stark beschädigt ist. Namentlich in dem zweiten Teile der Schrift sind nicht bloß einzelne Buchstaben, Silben und Wörter, sondern oft halbe Zeilen unleserlich geworden.

Auch diese Schrift will selbst eine Verteidigung des Christentums sein (*defensio nostra*, 2, 1): sie ist aber weit mehr ein Angriff auf

das Heidentum. Die Rechtfertigung der Christen mündet überall in eine Anklage der Heiden. Die Adresse „Ad nationes“ entspricht der Aufschrift so mancher griechischen Apologie *Πρὸς Ἑλληνας*. Ohne Einleitung, ja ohne Anrede beginnend, will das Buch zunächst die Heiden der Ungerechtigkeit überführen, weil sie ohne Grund, aus bloßem Haß, den Christen alle möglichen Greuelthaten aufbürden (1, 1—9), und sodann den Beweis erbringen, daß die den Christen angedichteten Verbrechen in Wahrheit den Heiden zur Last fallen (vgl. 1, 10: *nunc vero eadem ipsa [tela] de nostro corpore vulsa in vos retorquebo*). Diese zweite Hälfte des ersten Buches (1, 10—20) ist ein sattes Bild religiöser und sittlicher Auflösung, politischen und sozialen Elends. Zum Schlusse darf Tertullian rufen: „Nehmt den Splitter aus eurem Auge oder vielmehr den Balken aus eurem Auge; dann mögt ihr den Splitter aus dem fremden Auge ziehen!“ (1, 20). Das zweite Buch enthält eine auf Empfehlung des christlichen Monotheismus abzielende Kritik des heidnischen Götterglaubens im allgemeinen und der römischen Göttervorstellungen im besondern. Als Quelle dienen des M. Terentius Varro „*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*“, deren zweiter Teil, „*Rerum divinarum libri XVI*“, den Zweck verfolgte, dem Verfall der römischen Staatsreligion entgegenzuwirken. Alle heidnischen Götter, argumentiert Tertullian, sind erst von Menschen erfunden und eingeführt, und deshalb keine Götter, weil nichts, was einmal angefangen hat, mit Recht als göttlich gelten kann. Das ganze Werk ist mit fliegender Feder geschrieben. Ein Sturm der Begeisterung oder vielmehr der Leidenschaft hat sich ausstoben wollen. „Wie abgeschossene Pfeile drängen sich die einzelnen Sätze.“¹ Das Verständnis ist deshalb oft schwierig. Der Gedankengang ist schlecht geordnet, der Ausdruck ganz und gar vom Augenblick beherrscht.

Die Abfassung dieser zwei Bücher *Ad nationes* fällt sehr wahrscheinlich in die erste Hälfte des Jahres 197. In den Worten „*Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant*“ (1, 17) liegt unzweifelhaft eine Anspielung auf die blutige Schlacht an der Rhone bei Lyon am 19. Februar 197 zwischen Kaiser Septimius Severus und dem Thronprätendenten Klodius Albinus. Einen terminus ad quem bietet das wohl der zweiten Hälfte des Jahres 197 zuzuweisende Apologeticum. Die wiederholten Ankündigungen weiterer apologetischen Erörterungen und Nachweise in den Büchern *Ad nationes* (vgl. namentlich 1, 10: *at postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae*) können nach den Darlegungen v. Hartels² nur mehr auf das vom Verfasser bereits in Aussicht genommene

¹ Hauck, Tertullians Leben und Schriften 58.

² v. Hartel, Patristische Studien 2, 15 ff. Vgl. Heinze, Tertullians Apologeticum 284.

Apologeticum bezogen werden. Daß das Apologeticum hinter und nicht, wie manche frühere Forscher glaubten, vor die Bücher *Ad nationes* zu stellen ist, dürfte auch aus der noch hervorzuhebenden Verschiedenheit des Charakters und Stiles der beiden Werke mit voller Zuversicht zu folgern sein.

Die erste Ausgabe der beiden Bücher *Ad nationes* lieferte J. Gothofredus, Aureliopoli 1625, 4°. Eine Ausgabe „Genevae 1624“, von welcher Schoenemann (Bibl. hist. lit. Patr. lat. 1, 37) zu wissen glaubte, hat nicht existiert; siehe v. Hartel, *Patristische Studien* 2, 1890, 3 f. Dieses zweite Heft der Studien v. Hartels (Zu Tertullian *Ad nationes*) sucht das Verhältnis der Bücher *Ad nationes* zu dem Apologeticum durch Konfrontierung der zahlreichen Parallelstellen zu veranschaulichen. Vgl. dazu R. Heinze, *Tertullians Apologeticum: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl.*, 62, 1910, 281—490. Über die Benutzung des Werkes Varros im zweiten Buche *Ad nationes* s. R. Agahd, *M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI. Praemissae sunt quaestiones Varronianae, auctore R. A., Lipsiae 1898* (Jahrbücher für Philol., Supplementbd 24, 1—120 und 367—381). Agahd will die im Titel seines Buches genannten Abschnitte des großen Varronischen Werkes aus Augustinus (*De civ. Dei* IV VI VII), Tertullian (*Ad nat.* II) und andern Quellen rekonstruieren. — Über die apologetischen Schriften Tertullians im allgemeinen handeln C. J. Hefele, *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik*, Tübingen 1864, 1, 87—121; „Tertullian als Apologet.“ H. Jung, *Tertullian als Apologet: Jahrbücher für deutsche Theol.* 9, 1864, 649—687. P. C. Ysseling, *Tertullianus als Apologet: Theol. Tijdschrift* 1911, 486—523.

b) *Apologeticum* oder *Apologeticus*. Die alten Zeugen schwanken. In der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften lautet der Titel „*Apologeticum*“¹. Hieronymus hingegen schreibt „*Apologeticus*“ (*Hier.*, Ep. 70, ad Magnum, 5). Das Werk gehört, wie bemerkt, wohl gleichfalls noch dem Jahre 197 an. Nachdem Severus in der genannten Schlacht bei Lyon Albinus besiegt und vernichtet hatte, ließ er im Laufe des Sommers 197 über die Anhänger seines Gegners und zugleich auch über die letzten Freunde des schon 194 niedergeworfenen Prätendenten Pescennius Niger ein strenges Strafgericht ergehen. Das ist die Zeit, in welche das *Apologeticum* sich selbst versetzt, indem es von „Genossen und Begünstigern verbrecherischer Parteien“ redet, welche „jetzt (nunc) Tag für Tag entlarvt werden“, „die noch übrige Nachlese einer ganzen Ernte von Landesvatermördern“ (*post vindemiam paricidarum racomatio superstes*, c. 35). Es fragt sich nur, ob nicht auch schon der Feldzug gegen die Parther, welchen Severus im Herbst 197 antrat, im Gesichtskreis des *Apologeticum* liegt (vgl. c. 37: *ipsique Parthi*). In der Voraussetzung, daß der Partherkrieg bereits begonnen hatte, will Adam die Schrift erst im Frühjahr 198 verfaßt sein lassen².

¹ Siehe Oehlers größere Ausgabe der Werke Tertullians 1, Leipzig 1851 bis 1854, III.

² Siehe Adam im *Katholik* 1908, 1, 343 ff.

Diese zweite Apologie ist in viel höherem Grade als die erste das, was ihr Name besagt, eine Schutzschrift für die Christen. Der Inhalt weist eine breite Berührungsfläche mit den Büchern *Ad nationes* auf. Die Form und die Haltung aber ist eine wesentlich andere. Der Ton ist ruhiger und gemäßigter, die Sprache gewählter und gefeilter, der Zusammenhang geschlossener. Dort lief alles auf Abweisung heidnischer Ungerechtigkeit und Unwissenheit hinaus, hier wird die Darlegung christlichen Glaubens und Lebens fast zur Hauptsache. Statt der Offensive herrscht die Defensive vor, und die Beweisführung hat nicht sowohl philosophisch-rhetorisches als vielmehr juristisches Gepräge. Zum großen, ja zum größten Teile gründet diese Verschiedenheit ohne allen Zweifel in dem Wechsel der Adresse. Hatte Tertullian sich vorhin an das große heidnische Publikum gewandt, so nähert er sich nunmehr den Provinzialstatthaltern des Römerreiches (*praesides* c. 2 9 30 50; vgl. c. 1: *Romani imperii antistites*), Männern, welche an offener und freier Stelle, fast auf dem Gipfel des Staates stehen, um Gericht zu halten (c. 1). Tertullian ist sich bewußt gewesen, daß er solchen Männern Rücksichten schulde, wiewohl er schwerlich mit der Möglichkeit gerechnet hat, daß sie seine Schrift lesen würden. Er tritt vor die Richter hin, weil er schriftlich eine Gerichtsrede halten will, welche er nicht mündlich halten kann.

Da es der Wahrheit nicht gestattet sei, hebt er an, sich öffentlich zu verteidigen, so möge es ihr wenigstens vergönnt sein, auf dem verborgenen Wege stummer Schriftzeichen zu der Statthalter Ohr zu gelangen. Das Verfahren gegen die Christen spreche allen Rechtsgrundsätzen Hohn. Es seien freilich Staatsgesetze, welche zur Anwendung kämen, aber ungerechte und unvernünftige Gesetze, welche aufgehoben werden müßten. Der Nachweis dieser Thesen bildet die Einleitung (c. 1—6). Die Ausführung zerfällt insofern in zwei Teile, als sie zuerst die „geheimen“ und sodann die „offenkundigen Verbrechen“ der Christen erörtert (*occulta facinora*, c. 6; *manifestiora*, c. 6 9). Die geheimen Verbrechen, d. i. die Anklagen auf Kindermord, thyestische Mahlzeiten und Blutschande, werden indessen sehr schnell erledigt (c. 7—9), während die offenkundigen Verbrechen, die Mißachtung der vaterländischen Religion (*intentatio laesae divinitatis*, c. 27) und die noch verdammungswürdigere Beleidigung der Majestät des Kaisers (*titulus laesae augustioris maiestatis*, c. 28), um so eingehender behandelt werden (c. 10—27 28—45). Die Christen, entgegen Tertullian, verehren den einen wahren Gott, während die Heiden Menschen und Dämonen opfern. Die Ablehnung dieser Opfer von seiten der Christen ist nicht wahnsinnige Hartnäckigkeit, sondern Konsequenz des wohlbegründeten christlichen Monetheismus. Den Kaiser halten die Christen hoch, weil seine Herrschergewalt von Gott

stammt; wenn sie ihn nicht selbst Gott nennen, so setzen sie ihn damit nicht herab, sondern stellen ihn nur unter denjenigen, welcher allein über ihm steht. Von ergreifender Schönheit und Wirkung ist die dem Vorwurfe der Staatsfeindlichkeit oder Staatsgefährlichkeit entgegentretende Schilderung des christlichen Gemeindelebens (c. 39). Zum Schlusse (c. 46—50) wendet Tertullian sich noch gegen die Auffassung des Christentums als einer Art Philosophie. Das Christentum ist von Gott geoffenbarte Wahrheit und über menschliche Philosophie absolut erhaben. Man mag es verfolgen, ausrotten kann man es nicht.

Jedenfalls ist das Apologeticum eines der bedeutendsten und glänzendsten Werke Tertullians. Seine charakteristische Eigentümlichkeit gegenüber allen andern, lateinischen wie griechischen, Apologien des Altertums liegt darin, daß die politisch-rechtlichen Anschuldigungen gegen die Christen mit berechneter Absicht in den Vordergrund der Erörterung gerückt werden. Über die Frage, ob Tertullian den „Ok-tavianus“ des Minucius Felix gekannt oder aber Minucius Felix das Apologeticum Tertullians verwertet habe, wird noch immer gestritten. Daß jedoch der eine der beiden Autoren, wenn auch nur vorübergehend, sich unmittelbar an den andern anlehnte, steht außer Zweifel¹. Interessant ist die Tatsache, daß das Apologeticum wahrscheinlich schon bald nach seinem Erscheinen und vermutlich in Palästina ins Griechische übersetzt worden ist, eine Auszeichnung, welche nur sehr wenigen christlich-lateinischen Schriften der ältesten Zeit widerfuhr. Die Übersetzung ist indessen schon frühzeitig zu Grunde gegangen und jetzt nur noch aus einigen Zitaten in der Kirchengeschichte des Eusebius bekannt.

Das Apologeticum ist zuerst gedruckt worden „Venetiis per Bernardinum Benalium“ s. a. (1483) in fol. Die wichtigste unter den späteren Sonderausgaben ist diejenige von S. Haverkamp, Leiden 1718, 8°. Die Sonderausgaben aus neuerer und neuester Zeit sind sozusagen sämtlich Abdrucke oder Schulausgaben, nicht selbständige Textrezensionen. Genannt seien die Ausgaben von Fr. Oehler, Leipzig 1849, 8° (Apologeticum und Ad nationes); J. Kayser, Paderborn 1865, 8°; H. Hurter, Innsbruck 1872 (= SS. Patr. opuse. sel. 19); F. Léonard, Namur 1881, 8°; T. H. Bindley, London 1889, 8°; J. Vizzini, Rom 1901 (= Bibl. SS. Patr. Ser. III, Script. lat. 1). G. Rauschen, Bonn 1906 1912 (= Florilegium Patristicum 6). Rauschens Ausgabe geht auf die Handschriften selbst zurück.

Die wichtigsten Handschriften des Apologeticum sind ein codex Parisinus saec. X (P), der früher schon genannte codex Montispeulanus saec. XI (M) und ein abhanden gekommener codex Fuldensis (F), welcher letzterer das Apologeticum und die Schrift Adv. Iudaeos enthielt, heute aber nur mehr aus einem von dem flämischen Humanisten Modius (Fr. de Maulde) im Jahre 1584 gefertigten Varianten-Verzeichnisse bekannt ist. Dieses Verzeichnis wurde von Fr. Junius in seiner Tertullian-Ausgabe, Franeker 1597,

¹ Siehe hierüber Bd I², S. 337 ff.

der Öffentlichkeit übergeben unter dem Titel: „Variantium lectionum in Apologeticum et librum adversus Iudaeos indiculus, quae ex MSS. membranarum collatione ante complures annos praesertim ex Ms. Fuldensis τὸ μὲν 3017, vir doctissimus Franciscus Modius Brugensis observaverat.“ Daraus schließt Waltzing, daß die Varianten nicht, wie man bisher voraussetzen pflegte, ausschließlich dem codex Fuldensis, sondern auch noch andern, nicht näher zu bestimmenden Handschriften entnommen seien, ohne daß eine Handhabe geboten wäre, die dem codex Fuldensis angehörigen Lesarten auszuscheiden. J. P. Waltzing, *Les trois principaux Manuscrits de l'Apologétique de Tertullien*: *Le Musée Belge* 16, 1912, 181—240. — Callewaert suchte den Beweis zu erbringen, daß der codex Fuldensis als der treueste Zeuge des Textes des Apologeticum zu gelten habe, während alle andern Handschriften auf einen überarbeiteten und entstellten Archetypus zurückzuführen seien. C. Callewaert, *Le codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien*: *Revue d'histoire et de littérature relig.* 7, 1902, 322—353. Die These ruht auf der Annahme, daß das Varianten-Verzeichnis des Modius einzig und allein aus dem Fuldensis geschöpft sei. — Von H. Schrörs steht eine Abhandlung „Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologeticum“ (Texte und Untersuchungen usf. 40, 4) zu erwarten, welche die Ansicht vertritt, daß der Fuldensis eine erste Ausgabe des Apologeticum darstellt, während die andern Handschriften eine zweite, vom Verfasser selbst, etwa kurz vor seinem Übertritt zum Montanismus veranstaltete Ausgabe bieten. Im Gegensatz zu Waltzing erblickt auch Schrörs in dem Varianten-Verzeichnis des Modius eine vertrauenswürdige Wiedergabe des Textes des Fuldensis. — Auf eine, wie es scheint, bislang ganz unbeachtet gebliebene Handschrift des Apologeticum saec. XII, im Archiv des Minoritenkonvents San Isidoro de' Irlandesi zu Rom, hat G. Boehmer in der *Theol. Literaturzeitung* 1903, 645, aufmerksam gemacht. — Kollationen aus einem Rheinauer Manuskript zu Zürich saec. X, welches die Kapitel 38—40 des Apologeticum enthält, bei A. Souter, *A Tenth-Century Fragment of Tertullian's Apology*: *The Journ. of Theol. Stud.* 8, 1907, 297—300.

Eine Variante des codex Fuldensis bedarf noch besonderer Erwähnung. Das Kapitel 19 des Apologeticum, welches über das Alter und die Autorität der Schriften des Alten Testaments handelt, weist in dem Fuldensis bzw. in dem Varianten-Verzeichnisse des Modius einen längeren Passus auf, welcher allen andern Handschriften fremd ist (in Oehlers größerer Ausgabe der Werke Tertullians 1, 188—189; bei Waltzing im *Musée Belge* 16, 1912, 208—210). P. de Lagarde, *Septuagintastudien* (in den Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen 37, 1891) 73 ff, hat das Kapitel 19 des Apologeticum in neuer Rezension vorgelegt und bei dieser Gelegenheit den bezeichneten Passus, das sog. „fragmentum Fuldense“, für den Rest einer sonst nicht bekannten lateinischen Apologie des Christentums erklärt, welche von Tertullian und Minucius Felix als Quelle benutzt und etwa von Papst Viktor I. oder von dem Märtyrer Apollonius verfaßt worden sei. Dagegen wollen Harnack (*Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 266) und Schanz (*Gesch. der röm. Lit.* 3², 291) mit Berufung auf Callewaert, welcher den Fuldensis als die beste Handschrift des Apologeticum erwiesen habe, das Fragment für einen echten und ursprünglichen Bestandteil des Kapitels 19 gehalten wissen. Eine gemeinsame Quelle für Tertullian und Minucius Felix hat es schwerlich gegeben, und wenn es eine gegeben hätte, würde sie doch nicht in einer Schrift des Papstes Viktor oder des Märtyrers Apollonius gesucht werden dürfen.

Die altgriechische Übersetzung des Apologeticum hat Eusebius an mehreren Stellen seiner Kirchengeschichte verwertet bzw. aus-

geschrieben (2, 2, 4—6; 25, 4; 3, 20, 7; 33, 3; 5, 5, 5—7). Läßt sich aus diesen Proben ein Schluß auf das Ganze ziehen, so ist der unbekannte Übersetzer seiner allerdings schwierigen Aufgabe nicht recht gewachsen gewesen. Die Hypothese Harnacks, der Übersetzer sei Julius Afrikanus, ist früher schon als sehr fragwürdig bezeichnet worden (§ 65, 5). Näheres bei Harnack, Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians: Texte und Untersuchungen usf. 8, 4, Leipzig 1892, 1—36. Vgl. jedoch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 266 A. 2.

Sprachliche und sachliche Erläuterungen bieten Js. Pelet, *Essai sur l'Apologeticus de Tertullien*, Strasbourg 1868, 8°. J. E. B. Mayor, *Tertullians Apology: The Journal of Philology* 21, 1893, 259—295. E. M. Gaucher, *L'Apologétique de Tertullien. Les arguments de Tertullien contre le paganisme avec texte latin retouché et quelques notes*, Auteuil 1898, 8°. P. Henen, *Index verborum quae Tertulliani Apologetico continentur: Le Musée Belge* 13—15, 1909—1911, eine Reihe von Artikeln. R. Heinze, *Tertullians Apologeticum: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl.*, 62, 1910, 281—490, ein fortlaufender Kommentar.

Deutsche Übersetzungen der Schriften Tertullians überhaupt wurden Abs. 3 genannt. Eine neue französische Übersetzung des Apologeticum lieferte J. P. Waltzing, *L'Apologétique de Tertullien. Traduction littéraire suivie d'un commentaire et de trois appendices*, Louvain 1910, 8°.

c) *De testimonio animae*. Dieses goldene Büchlein (6 Kapitel) stellt gleichsam einen Nachtrag zu dem Apologeticum dar und ist demselben allem Anscheine nach sehr bald gefolgt (vgl. den Verweis c. 5: *ut loco suo edocimus*). Dort hatte Tertullian das „*testimonium animae naturaliter christianae*“ angerufen (Apol. 17), und hier entwickelt er des näheren den Inhalt und die Bedeutung dieses Zeugnisses. Über der ganzen Ausführung lagert ein gewisser dichterischer Hauch.

Die menschliche Seele ist von Natur aus Christin. Auch der Heide gibt in unwillkürlichen Ausrufen und allgemein gebräuchlichen Redewendungen, gleichsam wider Wissen und Wollen, einer natürlichen religiösen Erkenntnis Ausdruck, welche mit der Lehre des Christentums in vollstem Einklang steht. Das Bewußtsein um das Dasein und die Haupteigenschaften Gottes, den Unterschied zwischen Gut und Böses, das Fortleben des Menschen nach dem Tode und die jenseitige Belohnung oder Bestrafung ist unveräußerliches Eigentum einer jeden Menschenseele. Alle diese Wahrheiten drängen sich der Seele ganz von selbst auf, ohne philosophische Reflexion und vor allem Unterrichte. Die Lehrmeisterin der Seele ist ihre vernünftige Natur (*magistra natura, anima discipula*, 5), kraft deren sie ein Ebenbild Gottes darstellt und teilhat an dem Lichte der göttlichen Vernunft. Mittelbar ist deshalb das Zeugnis der Seele ein Zeugnis Gottes selbst, weil die Sprache, die der Schöpfer das Geschöpf gelehrt hat.

„Ich rufe“, schreibt Tertullian, „ein neues Zeugnis an oder vielmehr ein Zeugnis, welches bekannter ist als irgend ein Schriftdenkmal,

mehr verhandelt als irgend ein Lehrsystem, weiter verbreitet als irgend eine Publikation, größer als der ganze Mensch, nämlich das, was den ganzen Menschen ausmacht. Du tritt herzu, du Seele, magst du nun etwas Göttliches und Ewiges sein, wie manche Philosophen glauben — du wirst dann um so weniger lügen —, oder durchaus nicht göttlich, weil nämlich sterblich, wie freilich Epikur allein meint — du wirst dann um so weniger lügen dürfen —, magst du vom Himmel gekommen oder aus der Erde geboren, magst du aus Zahlen oder aus Atomen zusammengefügt sein, magst du zugleich mit dem Leibe dein Dasein beginnen oder nachträglich in den Leib eingeführt werden, gleichviel woher immer du auch bist und wie immer du den Menschen machst zu dem, was er ist, ein vernünftiges Wesen, der Wahrnehmung und der Erkenntnis fähig. Aber nicht dich rufe ich, du Seele, die du in Schulen dressiert, in Bibliotheken bewandert, in Akademien und attischen Säulenhallen gespeist und gesättigt, Weisheit verkündest. Dich will ich sprechen, du Seele, die du schlicht und ungebildet, unbeholfen und unerfahren bist, so wie du bei denen bist, die nichts weiteres haben als dich, ganz wie du da eben von der Gasse, von der Straßenecke, von der Werkstatt kommst. Ich bedarf gerade deiner Unwissenheit: denn deiner Wissenschaft, wie gering sie auch sein mag, traut niemand. Ich will dich befragen nach dem, was du mit dir selbst in den Menschen hineinbringst, wie du zu denken und fühlen gelernt hast, sei es von dir selbst, sei es von deinem Urheber, wer immer er nun sei“ (c. 1). Von dieser Seele hört man Tag für Tag die Worte: „Quod Deus dederit“, „Si Deus voluerit“, „Deus bonus, Deus benefacit, sed homo malus“, „Deus videt omnia“, „Deo commendo“, „Deus reddet“, „Deus inter nos indicabit“ usw. usw. Und ebenso redet die Seele, wenn auch in andern Worten, bei allen andern Nationen, wo immer es nur Menschen gibt. „Es wäre Torheit, wenn du unserer Sprache allein oder der griechischen, welche als verwandt miteinander gelten, derartige Ausdrücke zuschriebest, um die Allgemeinheit der Natur zu leugnen. Nicht den Lateinern allein und den Argivern fällt eine Seele vom Himmel. Bei allen Nationen ist der Mensch derselbe, nur das Wort verschieden, die Seele dieselbe, nur die Stimme verschieden, der Geist derselbe, nur der Laut verschieden; eine jede Nation hat ihre eigene Rede, aber der Inhalt der Rede ist allen Nationen gemeinsam“ (c. 6).

Über die Bedeutung und Tragweite des Zeugnisses der Seele vgl. Esser, Die Seelenlehre Tertullians 166—176: „Die natürliche Gotteserkenntnis.“

d) Ad Scapulam. Dieses kleine Schriftchen (fünf Kapitel), ein offener Brief, führt einem besonders grausamen Christenverfolger noch einmal einige Gedanken vor, welche schon im Apologeticum ausgesprochen waren, insbesondere über die Stellung der Christen zur heidnischen Religion und zum heidnischen Kaiser. Der Prokonsul

Scapula von Afrika ging weiter als seine Amtsgenossen, indem er die Christen den wilden Tieren vorwerfen, ja sie verbrennen ließ. In ruhigem, fast kaltem Tone wird er zur Rede gestellt und vor dem Zorne des Allerhöchsten gewarnt, welcher schon so manche Christenverfolger ereilt habe. Die Abfassung dieses Briefes mag im September 212 erfolgt sein. Nach den Untersuchungen Schmidts hat Scapula 211 bis etwa 213 das Prokonsulat bekleidet, und die fast totale Sonnenfinsternis zur Zeit des Hochsommers, welche der Brief als Zeichen des bevorstehenden Gottesgerichtes deutet (c. 3), ist sehr wahrscheinlich die Sonnenfinsternis vom 14. August 212.

J. Schmidt, Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokonsuln von Afrika: Rhein. Museum für Philol., N. F. 46, 1891, 77—98. Ad Scapulam ist in Verbindung mit den Schriften De praescript. und Ad mart. von neuem herausgegeben worden durch T. H. Bindley, Oxford 1894, 8°.

e) *Adversus Iudaeos*. Zu der Schrift gegen die Juden hat laut dem Eingange eine Disputation zwischen einem Christen und einem jüdischen Proselyten Anlaß gegeben. Der Streit zog sich bis zum Abend hin, konnte aber keine volle Klarheit schaffen. In der vorliegenden Schrift soll der Gegenstand der Verhandlung erschöpfender erörtert werden. Die Kapitel 1—8 zeigen, daß die Gnade Gottes, welche Israel durch eigene Schuld verscherzte, sich den Heiden zugewandt hat. An die Stelle des alten Gesetzes der Vergeltung ist ein neues Gesetz der Liebe getreten. Die messianischen Weissagungen des Alten Bundes haben in Jesus von Nazareth ihre Erfüllung gefunden. Mit diesem letzten Satze ist zugleich auch das Thema der noch folgenden Kapitel 9—14 bezeichnet, die Messianität des Stifters des Christentums. Allein diese Kapitel erregen Bedenken. Dieselben sind, wie längst erkannt wurde, im großen und ganzen nichts anderes als ein Exzerpt, und zwar, wenn der überlieferte Wortlaut Vertrauen verdient, ein recht ungeschicktes Exzerpt aus dem dritten Buche des Werkes Tertullians gegen Marcion¹. Auch Marcion leugnete, daß in Jesus Christus der von den Propheten verheißene Messias erschienen sei, und vertrat insofern, allerdings auch nur insofern, den Standpunkt der Juden.

Es schien sich daher die Annahme zu empfehlen, daß nur die Kapitel 1—8 Tertullian angehören, die Kapitel 9—14 hingegen einem Kompilator, welcher die vom Verfasser aus irgend einem Grunde unvollendet gelassene Schrift mit Hilfe der Ausführungen gegen Marcion nach Kräften vervollständigt habe. Zweifel an der Echtheit der Kapitel 1—8 waren ausgeschlossen. Die Eigenart der Sprache und des Stils beglaubigt diese Kapitel sofort als ein Erzeugnis der Feder

¹ Die Texte sind einander gegenübergestellt in J. S. Semlers Abhandlung „De varia et incerta indole librorum Tertulliani“, abgedruckt in der größeren Ausgabe Oehlers 3. 640—657.

Tertullians, und ein großes Stück des Kapitels 8 wird schon von Hieronymus als Bestandteil einer Schrift Tertullians gegen die Juden zitiert (ex eo libro, quem contra Iudaeos scripsit, Hier., Comm. in Dn ad 9, 24 ff).

In neuester Zeit ist indessen die schon herkömmlich gewordene Ansicht, Kapitel 1—8 seien echt, Kapitel 9—14 hingegen in der Hauptsache unecht, auf wiederholten Widerspruch gestoßen. Nachdem Corssen (1890) betont hatte, daß doch auch diejenigen Abschnitte der Kapitel 9—14, welche in dem dritten Buche gegen Marcion nicht nachzuweisen sind, wenigstens teilweise den Stempel der schriftstellerischen Individualität Tertullians tragen, stellte Nöldechen (1894) die These auf, die ganze Schrift gegen die Juden stamme aus der Feder Tertullians: nicht ein Kompilator habe das dritte Buch gegen Marcion, sondern Tertullian selbst habe in dem dritten Buche gegen Marcion seine Schrift gegen die Juden verwertet oder ausgeschrieben; die Schrift gegen die Juden sei schon 195—196 verfaßt worden, in ihrem zweiten Teile, Kapitel 9—14, aber freilich nur ein vorläufiger Entwurf geblieben. Nöldechen gegenüber trat Einsiedler (1897) für die frühere Ansicht ein: die Kapitel 9—14 seien mit Ausnahme einiger Stücke, welche für Tertullian selbst in Anspruch genommen werden müßten, das Werk eines Kompilators, welcher zumeist aus dem dritten Buche gegen Marcion, mitunter auch aus eigener, nicht eben tiefer Weisheit geschöpft habe. Monceaux hinwieder (1901) hat in allem Wesentlichen an Nöldechens Sätzen festgehalten: die ganze Schrift gegen die Juden sei eine Arbeit Tertullians, zwischen 200 und 206 niedergeschrieben und im dritten Buche gegen Marcion ausgiebig benutzt. Und Harnack (1904) hat sich dem Urteile Monceaux' angeschlossen, abgesehen davon, daß er die Schrift gegen die Juden höher hinauf, „in die Zeitnähe des Apologeticum“, rückte.

Die Kapitel 1—8 dürften allerdings nicht bloß der katholischen Periode, sondern den frühesten Anfängen der literarischen Tätigkeit Tertullians zuzuweisen sein, wie auch schon Nöldechen annahm. Die Kapitel 9—14 aber umschließen nur Skizzen oder Vorarbeiten von der Hand Tertullians, sind jedoch erst durch eine spätere Hand auf Grund des dritten Buches gegen Marcion zu dem vorliegenden Texte ausgestaltet worden. Diese spätere Hand verrät sich in den bei Tertullian unbegreiflichen formellen Ungeschicklichkeiten und Gedankenlosigkeiten, aber auch in einigen sachlichen Eigenheiten und Sonderbarkeiten¹.

P. Corssen, Die *Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani* auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890, 2—9. E. Nöldechen, Tertullians Gegen

¹ Darüber vgl. Krüger in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1905, 31 ff.

die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft, Leipzig 1894 (Texte und Untersuchungen usf. 12, 2). J. M. Einsiedler, *De Tertulliani adversus Iudaeos libro* (Diss. inaug.), Aug. Vindel. 1897, 8°. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 1, 1901, 293—301. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 288—292.

5. Dogmatisch-polemische Schriften. — Wichtiger noch als die Entkräftung der Anklagen der Heiden oder die Zurückweisung der Ansprüche der Juden war in den Augen Tertullians der Kampf gegen die Häresie. Seine dogmatisch-polemischen Schriften lassen die apologetischen Schriften an Zahl und Umfang weit hinter sich. An erster Stelle ist das unvergleichliche Werk *De praescriptione haereticorum*, d. i. „Von der Prozeßeinrede gegen die Häretiker“ zu nennen. Dasselbe soll der Häresie überhaupt oder allen den verschiedenen Häresien insgesamt mit einem Schlage den Boden entziehen. Das Programm wurde schon im *Apologeticum* mit den Worten angedeutet: „Ohne Mühe weisen wir unsere Verfälscher mit der Einrede ab, daß die Regel der Wahrheit jene ist, welche von Christus kommt, überliefert durch seine Gefährten, welche letzteren gegenüber diese so abweichenden Ausleger sich als späte Epigonen erweisen werden“ (*expedite autem praescribimus adulteris nostris, illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo, transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur*, *Apol.* 47). Die Streitschriften gegen einzelne Häretiker hingegen sind dieser grundlegenden Bekämpfung der Häresie als solcher erst gefolgt. Darauf deutet insbesondere der Schlußsatz des Werkes selbst hin, welcher gleichfalls angeführt zu werden verdient: „Damit haben wir im allgemeinen sämtlichen Häresien gegenüber den Beweis erbracht, daß dieselben auf Grund zuverlässiger und gerechter und notwendiger Einreden zu einem Streite über die heiligen Schriften nicht zuzulassen sind; in Zukunft werden wir, wenn Gottes Gnade es gestattet, einigen Häresien auch noch im besondern antworten“ (*sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes, certis et iustis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione scripturarum; de reliquo, si Dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus*, *De praescript.* 44). Endlich ist das Werk sonder Zweifel zu einer Zeit veröffentlicht worden, da Tertullian noch Katholik war und dem Montanismus fern stand (vgl. c. 22). Alle diese Anzeichen weisen in die Jahre 198—200.

„*Praescriptio*“ hieß in der Sprache des römischen Rechts eine auf Verjährung oder Ersitzung begründete Einrede des Beklagten in Zivilprozessen¹. Tertullian gebraucht das Wort sehr gern zur Be-

¹ Vgl. etwa *Digest.* 44, tit. 3, lex 3: „*Longae possessionis praescriptionem tam in praediis quam in mancipiis locum habere manifestum est.*“ „Die Einrede der Ersitzung kann offenbar bei Grundstücken wie bei Sklaven Platz greifen.“

zeichnung einer Einrede, welche, wenn sie sich anders als triftig erweist, den Erfolg hat, daß der Kläger a limine abgewiesen wird und ein Eingehen auf die Klage selbst nicht mehr statthat. Durch eine solche Einrede will er den zwischen der Kirche und den Häretikern schwebenden Streit um das Anrecht auf die von Aposteln verkündete Wahrheit sofort zum Austrag bringen können. Die Aufschrift „De praescriptione haereticorum“ ist durch die übereinstimmende Aussage der ältesten und besten Handschriften, auch des codex Agobardinus saec. IX. gesichert¹. Erst später taucht die Schreibweise „De praescriptionibus“ auf. Tertullian selbst hat in dem soeben angezogenen Schlußsatze des Buches von mehreren „praescriptiones“ gesprochen. Es handelt sich aber in letzter Linie immer nur um eine Einrede, die „praescriptio novitatis“², d. i. die Einrede der mangelnden Apostolizität. Die andern Einreden sind Ableitungen oder Folgerungen.

Das Buch hebt an mit einer längeren Einleitung über den Ursprung und das Wesen der Häresie (c. 1—14). Es wird auf die Eigenmächtigkeit der häretischen Spekulation, auf ihren Zusammenhang mit der heidnischen Philosophie, auf ihre Bedeutung im Entwicklungsprozeß der Kirche hingewiesen. Alle Häretiker, wird fortgeführt (c. 15 ff), berufen sich auf die heiligen Schriften. Durch ihre Lehre selbst aber sind sie genötigt, einen Teil der heiligen Schriften zu verwerfen, die andern durch Zusätze oder Streichungen zu entstellen, den Sinn durch willkürliche Auslegungen zu verfälschen. Mit Verhandlungen über die Lehre der heiligen Schriften kommt man deshalb nicht zum Ziel. Es ist vielmehr zu fragen: wem gehört der Glaube selbst? wessen Eigentum sind die Schriften? von wem und durch wen und wann und wem ist jene Lehre, durch welche man zum Christen wird, überliefert worden? (quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt Christiani, c. 19). Diese Fragen sind ohne Schwierigkeit zu beantworten. Zugestandenermaßen hat der Herr die Verkündigung seiner Lehre den Aposteln anvertraut. Folglich können nur die von den Aposteln gegründeten Kirchen (ecclesiae apostolicae matrices et originales, c. 21) oder die den Glauben dieser apostolischen Kirchen teilenden Kirchen Zeugen der christlichen Wahrheit sein. Andere Prediger sind von vornherein als Lügner zu achten. „Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa: hoc est testimonium veritatis“ (c. 21).

¹ Vgl. Oehlers größere Ausgabe 2. 3.

² Adv. Marc. 1, 1: „Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis.“ Vgl. auch Adv. Hermog. 1: „Solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere.“

Die Entgegnungen der Häretiker, die Apostel hätten nicht alles gewußt oder sie hätten nicht allen alles überliefert oder sie seien von ihren ersten Schülern falsch verstanden worden, sind fadenscheinige Ausflüchte. Der eine Glaube bei den vielen Christen kann nicht aus Irrtum, sondern nur aus Überlieferung stammen (*quod apud multos unum invenitur non est erratum, sed traditum. c. 28*). Oder will man die vermessene Behauptung aufstellen, die Apostel selbst hätten geirrt und der Irrtum sei herrschend geblieben, bis die Häretiker auftraten? Allenthalben geht vielmehr die Wahrheit dem Irrtum voraus. Die Priorität der Wahrheit und die Posteriorität der Irrlehre (*principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis*) hat der Herr selbst gelehrt in dem Gleichnisse von dem Weizen und dem Unkraut (*c. 31*). Nun sind aber alle Häresien Neuerungen, zum Teil Neuerungen von gestern und heute. Was vor ihnen schon vorhanden war, ist das Wahre. Das aber war die kirchliche Lehre, der allgemeine Glaube der Christenheit. Man halte Umfrage bei den apostolischen Kirchen, zu Korinth, zu Philippi oder Thessalonich, zu Ephesus und vor allem zu Rom. Alle diese Kirchen haben dieselbe Glaubensregel wie die afrikanische Christenheit (*c. 36*).

Sind wir demnach die wahren Christen, weil wir in der Glaubensregel wandeln, welche die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus und Christus von Gott empfangen hat, so liegt zu Tage, daß wir allein und nicht die Häretiker ein Eigentumsrecht auf die heiligen Schriften besitzen. Den Berufungen der Häretiker auf diese Schriften dürfen wir entgegenhalten: „Wer seid ihr denn eigentlich? Wann und woher seid ihr gekommen? Was treibt ihr auf meinem Grund und Boden, ihr, die ihr doch nicht zu den Meinigen zählt? Marcion, woher hast du das Recht, meinen Wald zu fällen? Valentinus, wer erlaubt dir, meine Quellen abzuleiten? Apelles, woher nimmst du die Befugnis, meine Marken zu verrücken? Mein ist der Besitz! Wie könnt ihr andern hier nach eurem Belieben säen und weiden? Mein ist der Besitz; von jeher bin ich Besitzer; ich habe sichere Übertragungstitel von den Eigentümern, welchen die Sache zuerst gehörte. Ich bin der Erbe der Apostel!“ (*c. 37*). — Zum Schlusse ist noch eine plastische Schilderung des Lebens und Treibens der Häretiker beigegeben (*c. 41—44*), ein Bild voll Schatten ohne Lichtblick, eine Illustration zu dem lügenhaften Charakter der Häresie selbst.

Dieses Buch dürfte den Höhepunkt der Tätigkeit Tertullians bezeichnen. Wohl nirgendwo ist er so wie hier der Meister seines Stoffes gewesen. Ruhig, sicher und selbstbewußt tritt er auf, frei von der sonstigen Hast und Überstürzung, bereit, der Argumentation der Gegner bis in ihre letzten Schlupfwinkel nachzugehen. Eine knappe Inhaltsskizze kann diese Fülle von Geist und Gehalt auch nicht einmal ahnen lassen. Zugleich aber ist Tertullian wohl nirgend-

wo so wie hier der Anwalt der Kirche gewesen. Wiewohl die Frucht eigenen Nachdenkens, ist sein Buch der treue Spiegel des Bewußtseins der Kirche. Er ist der Wortführer. Hinter ihm steht die gesamte Kirche. So treu und wahr, so klar und scharf, so schön und schlagend ist das kirchliche und katholische Autoritäts- und Traditionsprinzip, im Gegensatz zu dem regel- und ziellosen Forschungsprinzip der Häresie, innerhalb der vornicänischen Zeit niemals verfochten worden. Manchen dieser Gedanken hatte schon Irenäus in dem dritten Buche seines Werkes gegen die Gnostiker Ausdruck verliehen. In einer späteren Abhandlung, *Adversus Valentinus*, hat der lateinische Antignostiker nachweislich von der Arbeit seines griechischen Vorgängers Gebrauch gemacht. Vielleicht hat sie ihm auch schon bei Abfassung des Buches „*De praescriptione haereticorum*“ vorgelegen¹.

Das Buch ist zuerst gedruckt worden in der Ausgabe der Werke Tertullians von B. Rhenanus, Basel 1521. Neuere Ausgaben bzw. Abdrucke bei M. J. Routh, *Script. eccles. opusc.*, Oxon. 1832, ed. 3 1858, 1 (nebst der Schrift *De orat.*); bei H. Hurter, *SS. Patr. opusc. sel. 9*, Oeniponti 1870; ed. 2 1880; bei E. Preuschen, *Freiburg i. Br. 1892* (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 3); 2. Aufl. 1910; bei T. H. Bindley, Oxford 1894 (nebst den Schriften *Ad mart.* und *Ad Scapul.*); bei G. Rauschen, *Florilegium Patristicum 4*, Bonnae 1906; bei P. de Labriolle, Paris 1907 (*Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*). — Vgl. Dittrich, *De Tertulliano christianae veritatis regulae contra haereticorum licentiam vindice commentatio: Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi*, 1876—1877. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München 1897, 107—125. P. de Labriolle, *L'argument de prescription: Revue d'histoire et de littér. relig.* 11, 1906, 408—429 497—514.

6. Dogmatisch-polemische Schriften. Forts. — In dem Schlusssatze des vorhin besprochenen Buches kündigte Tertullian Streit-

¹ Nach Harnack (*Lehrb. der Dogmengesch. 1^a*, 360 ff) sollen Irenäus und Tertullian das Taufbekenntnis „als apostolische regula veritatis proklamiert“ und durch diese These „das Christentum vor völligem Zerfließen bewahrt“ haben. Um das zu retten, „was man von dem ursprünglichen Christentum noch besaß“, sei nichts anderes übrig geblieben, als „eine fides apostolica aufzustellen“, und von dieser zu behaupten, „daß sie bereits fides catholica sei“. Entweder, oder. Entweder ist in den Sätzen Harnacks die Wahrheit völlig auf den Kopf gestellt, oder aber die Schriften unserer Antignostiker sind von Anfang bis zu Ende unverschämte Lügen, welche aber doch nur Zustimmung, keinen Widerspruch gefunden haben. Hauck (*Tertullians Leben und Schriften 176*) ist ehrlich genug gewesen, mit Nachdruck hervorzuheben, daß das Buch Tertullians nichts Neues enthielt, sondern die Anschauungen der Kirche wiedergab: „Am wenigsten war der Grundgedanke ihm eigentümlich; die gesamte Kirche teilte ihn. Aber nie vorher wurde er so ausschließlich geltend gemacht, unter ganzlichem Verzicht, auf die gnostischen Lehren einzugehen, nie wurde er mit solcher Kraft und Beredsamkeit vorgetragen. Darin liegt die Bedeutung dieser Schrift: sie war der entsprechende Ausdruck für den Gedanken, der die Kirche bewegte.“

schriften gegen einzelne Häresien im besondern an. Frühere Stellen desselben Buches, an denen Marcion im Vordergrunde der Häretiker steht, berechtigten zu der Erwartung, daß er zuerst auf Marcion sein Augenmerk richten werde.

a) *Adversus Marcionem* 1—5. Dreimal ist dieses Werk durch die Hände des Autors gegangen, bevor es seine gegenwärtige Gestalt erhielt. Die erste Bearbeitung, welche nur ein Buch umfaßte, erschien Tertullian selbst später übereilt und ungenügend (*primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram*, Adv. Marc. 1, 1). Die zweite war noch nicht zum Abschluß gekommen, als sie ihm durch einen nachher abgefallenen Glaubensbruder entwendet und in sehr fehlerhafter Fassung unter das Publikum gebracht wurde (ebd.). Die dritte Bearbeitung, welche allein handschriftlich überliefert ist, schwoll auf fünf Bücher an. Das erste Buch ist laut einem sehr willkommenen Selbstzeugnisse „im fünfzehnten Jahre des Kaisers Severus“ (1, 15) d. i. 207 geschrieben, wahrscheinlich aber für sich allein, ohne die übrigen Bücher, der Öffentlichkeit übergeben worden (vgl. 1, 29). Doch müssen die übrigen Bücher in kurzen Zwischenräumen einander gefolgt sein, mit Ausnahme des fünften und letzten Buches, welches erst eine Zeitlang später erschienen sein kann, weil es schon auf die Schrift „*De resurrectione*“ zurückblickt (c. 10), während die letztere ihrerseits auf Adv. Marc. 1—4 verweist (c. 2)¹. Das ganze Werk, vom ersten bis zum letzten Buch, bekennt sich bereits zum Montanismus (1, 29; 3, 24; 4, 22).

Ausgehend von einem klaffenden Widerspruche zwischen Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Judentum und Christentum, war Marcion, wie früher schon bemerkt², zu prinzipiellem metaphysischem Dualismus fortgeschritten. Seinem Gegner fiel also die Aufgabe zu, die Einheit des göttlichen Wesens, die Harmonie der göttlichen Veranstaltungen, die Systematik der göttlichen Taten nachzuweisen. Das erste der fünf Bücher richtet sich gegen die Lehre Marcions von zwei Gottheiten, einem guten Gott und einem gerechten sowie auch bösen Welterschöpfer. Tertullian trifft sofort den Kern der Frage, indem er hervorhebt, daß der Begriff Gottes selbst als der absoluten Vollkommenheit die Einheit Gottes notwendig in sich schließe (*unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum, par non habendo, ne non sit summum magnum*, 1, 3). „Für den unbe-

¹ Nöldeken (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 70 ff) läßt das fünfte und letzte Buch erst etwa 216 veröffentlicht worden sein. Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. 1, 205 f) setzt die vier ersten Bücher in das Jahr 207–208 und das fünfte zwischen 208 und 211. Adam (Der Katholik 1908, 1, 350 ff und 426 f) setzt die vier ersten Bücher in das Jahr 207–208 und das fünfte nach 211.

² Siehe Bd 1^o, S. 371 f.

kannten Gott⁴, wie die Marcioniten ihren guten Gott zu nennen pflegten, gibt es neben dem Schöpfer dieser Welt keinen Platz mehr. Das zweite Buch ergänzt das erste. Es sucht darzutun, daß der Weltschöpfer oder der Gott des Alten Testaments der eine wahre Gott sei, mit allen den Eigenschaften ausgerüstet, welche die Marcioniten ihrem guten Gott beileigten. Der Schöpfer sei die höchste Güte, aber die Gerechtigkeit sei mit der Güte wohl vereinbar. Von der Theologie weg wendet sich das dritte Buch der Christologie zu. Der erschienene Erlöser, der historische Christus ist kein anderer als der im Alten Testamente durch den Weltschöpfer vorherverkündete Messias. Marcion hatte, um das Band zwischen Judentum und Christentum zu durchschneiden, behauptet, der im Alten Testamente verheißene Messias sei noch nicht gekommen. Die zwei letzten Bücher bringen eine Kritik des Neuen Testaments Marcions, und zwar handelt das vierte Buch vom „Evangelium“ und das fünfte vom „Apostolicum“. Es wird jedoch nicht bloß die Willkür Marcions in der Auswahl und Bearbeitung der Texte gegeißelt, sondern auch der Widerspruch zwischen den rezipierten Texten und der Lehre Marcions aufgedeckt. Diese beiden Bücher sind die Hauptquelle unserer Kenntnis des Neuen Testaments Marcions.

Eine einläßliche Inhaltsangabe der fünf Bücher bei Hauck, Tertullians Leben und Schriften 337—365; vgl. 188—190 334—335. Zu den zwei letzten Büchern ist die Literatur über Marcions Neues Testament zu vergleichen, vor allem Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 1, 2, 1889, 585 bis 718; 2, 2, 1892, 409—529. Zu dem ersten Buche vgl. A. Bill, Zur Erklärung und Textkritik des ersten Buches Tertullians *Adv. Marcionem* (Texte und Untersuchungen *nsf.* 38, 2), Leipzig 1911. Kroymann, welcher das Werk *Adv. Marc.* im *Corpus script. eccles. lat.* 47, 290 ff. rezensierte, hatte im ersten und zweiten Buche Dubletten wahrzunehmen geglaubt: Stücke der verloren gegangenen zweiten Bearbeitung des Werkes, welche zunächst an den Rand der erhaltenen dritten Bearbeitung gesetzt worden und dann vom Rande in den Text eingedrungen seien. Bill hat diese Annahme für das erste wie für das zweite Buch (vgl. Bill a. a. O. 94—100) mit Recht gänzlich abgelehnt.

b) *Adversus Hermogenem*. Nach dem Maler Hermogenes, welcher wahrscheinlich zu Karthago lebte, sollte Gott die Welt aus einer ewigen, ungeschaffenen und ungewordenen Materie gebildet haben. „Gegen die Häresie des Hermogenes“ schrieb schon Theophilus von Antiochien (*Eus., Hist. eccl.* 4, 24), und diese Schrift, uns nicht erhalten, mag Tertullian noch bekannt gewesen sein. Des letzteren Schrift ist eine vorzüglich gelungene Verteidigung des christlichen Schöpfungsdogmas. Sie beweist auf Grund des Gottesbegriffes die philosophische Unmöglichkeit der Annahme einer ewigen Materie (c. 1—18), würdigt sodann die seltsamen Argumente, welche Hermogenes der Heiligen Schrift entnommen hatte (c. 19—34) und verspottet schließlich die phantastischen Aufstellungen seines Gegners

über das Wesen und die Eigentümlichkeiten der ewigen Materie (c. 35—45). Laut den Eingangsworten ist die Schrift nach dem Buche *De praescript. haeret.*, laut andern Stellen (c. 10 und 16) wahrscheinlich während der Ausarbeitung einer Schrift gegen Marcion, der ersten oder der zweiten Auflage des Werkes *Adv. Marc.*, verfaßt worden, vermutlich um 200/201. Von einer zweiten Schrift Tertullians gegen Hermogenes, „*De censu animae*“, d. i. über den Ursprung der Seele, wissen wir nur noch aus verschiedenen Verweisen des noch zu nennenden Werkes „*De anima*“.

Über die Lehre des Hermogenes, wie sie aus Tertullian, *Adversus Hermogenem* und *De anima*, erschlossen werden kann, s. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* 30—37. E. Heintzel, *Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin 1902, 8°.

c) *Adversus Valentinianos*. Mit denselben Waffen wie die Schrift *Adv. Hermog.* in ihrem letzten Teile kämpft die Schrift *Adv. Valent.* ihrem ganzen Umfange nach. Sie begnügt sich damit, die gegnerischen Anschauungen darzustellen und ins Lächerliche zu ziehen. „Es ist, als ob die hochtrabende Weise der Valentinianer Tertullian gereizt hätte, ihre großartigen Phantasien dicht neben die niedrige, kleine und gemeine Wirklichkeit zu stellen“¹. Das Material entlehnt Tertullian dem ersten Buche des antignostischen Werkes des hl. Irenäus. Auch dem Gange der Darstellung seines Gewährsmannes hat er sich im großen und ganzen angeschlossen². Außer Irenäus nennt er noch drei andere Bekämpfer des Valentinianismus aus früheren Tagen. Justinus Martyr, Miltiades und Proklus (c. 5), ohne indessen, wie es scheint, von ihren Schriften Gebrauch zu machen. Nur die Einleitung der Schrift (c. 1—6), welche den esoterischen Charakter der Schule Valentins, den Wissensstolz der Eingeweihten und die Vielgestaltigkeit der valentinianischen Sekten beleuchtet, erhebt Anspruch auf Selbständigkeit. Es ist aber wohl zu beachten, daß diese Schrift auch nur die Vorläuferin eines größeren Werkes sein will. Sie bezeichnet sich ausdrücklich als einen „ersten Gang“, welchem der eigentliche Kampf, die wissenschaftliche Kritik der valentinianischen Gnosis, noch folgen solle (*primum cuneum congressionis*, c. 3; *ante pugnam*, c. 6). Soweit jedoch unsere Kunde reicht, hat der zweite Waffenwechsel nicht mehr stattgefunden, ist das größere Werk nicht mehr an den Tag getreten. Die vorliegende Schrift blickt bereits auf *Adv. Hermog.* zurück (c. 16), macht auch kein Hehl aus ihrer montanistischen Überzeugung (c. 5) und wird etwa 207 oder 208 veröffentlicht worden sein.

L. Lehaneur. *Le traité de Tertullien contre les Valentiniens*, Caen 1886, 8°.

¹ Hauck, *Tertullians Leben und Schriften* 276.

² Siehe die Gegenüberstellung der Texte in der größeren Ausgabe Oehlers 3, 658—681.

Eine andere Reihe dogmatisch-polemischer Schriften ist nicht sowohl der Widerlegung häretischer Systeme als vielmehr der positiven Erhärtung kirchlicher Dogmen gewidmet.

d) *De baptismo* ist die früheste dieser Schriften. Montanistische Denkweise ist nicht anzutreffen, wohl aber tiefste Ehrfurcht vor der kirchlichen Autorität (c. 17). Die Abfassung mag in die Jahre 198 bis 200 fallen. Tertullian will den Zweifeln und Bedenken begegnen, welche eine gewisse Quintilla, Anhängerin der häretischen Partei des Cajus¹, in der Gemeinde zu Karthago erregt hatte, indem sie die kirchliche Anschauung von der Taufe mit rationalisierenden Einwüfen bekämpfte. Er verfißt eingehend die überlieferte Lehre von den Wirkungen und der Notwendigkeit der Taufe und läßt zum Schlusse (c. 17—20) noch einige interessante Bemerkungen „über die Regeln bei Spendung und Empfang der Taufe“ folgen. Die Ketzertaufe erklärt er für ungültig, lehnt jedoch ein näheres Eingehen auf die Frage ab, weil er dieselbe bereits in griechischer Sprache erörtert habe (c. 15). Diese griechische Schrift ist zu Grunde gegangen. Bemerkenswert ist noch, daß Tertullian in unserer lateinischen Schrift als Lehrer zu den Katechumenen spricht (c. 1 20). Von seinen praktisch-asketischen Schriften (Abs. 7) sind mehrere speziell an die Katechumenen gerichtet.

Ein Abdruck der Schrift *De baptismo* auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 7, Oenip. 1869. Eine Schulausgabe von J. M. Lupton, Cambridge 1908 (Cambridge Patristic Texts).

e) *De carne Christi* ist bedeutend jünger als *De baptismo* und wird jetzt ziemlich übereinstimmend in die Jahre 210—212 gestellt. Zitiert werden die Schriften *De praescript.* (c. 2), *Adv. Marc.* 4 (c. 7), *De testim. an.* (c. 12). Mit seiner ganzen Kraft wirft Tertullian sich dem Doketismus der Gnostiker, Marcion, Apelles, Valentinus, Alexander, entgegen. Das Faktum der Menschwerdung des Gottessohnes ist ihm die belebende Mitte des gesamten Christentums. Der Leib Christi ist ein wirklicher und menschlicher Leib gewesen, ohne Vermittlung männlichen Samens aus der Jungfrau Maria gebildet. Die wahre Mutterschaft der Jungfrau, die Voraussetzung der Inkarnation, wird so sehr betont, daß das Wunderbare der Geburt abgestreift und die *virginitas in partu* geleugnet wird. „*Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu*“ (c. 23) lautet Tertullians Schlachtruf gegen die Valentinianer, welche den Sohn nicht „*ex virgine*“, sondern nur „*per virginem*“ geboren sein ließen (c. 20), weil

¹ *De bapt.* 1 ist wohl sicher mit den früheren Ausgaben „*ita Quintilla*“ und nicht mit der neuen Wiener Ausgabe (*Corpus script. eccles. lat.* 20, 201) „*itaque illa*“ zu lesen. Den Häretiker, vermutlich Gnostiker, Cajus (vgl. *Tert., De praescript.* 33), zu dessen Partei Quintilla sich bekannte, mit dem früher (Bd 1², S. 432 ff) erwähnten Antimontanisten Cajus von Rom zu identifizieren, ist jedenfalls unzulässig

derselbe durch die Jungfrau hindurchgegangen sei, ohne etwas aus ihr anzunehmen. Die Behauptung, Christus sei häßlich gewesen (*nec humanae honestatis corpus fuit*, c. 9), enthält nicht, wie Ebert glaubte, eine singuläre Meinung, welche für die extrem realistische Sinnesart Tertullians besonders bezeichnend wäre¹, sondern eine in vornicänischer Zeit weit verbreitete Anschauung, welche durch Stellen des Alten Testaments (Is 52, 14; 53, 2) begründet zu werden pflegte².

f) *De resurrectione carnis* hängt mit der vorhergehenden Schrift zusammen und hat sich sehr wahrscheinlich unmittelbar an *De carne Christi* angereiht (s. c. 2). Nach einer kurzen Einleitung (c. 1—2) werden die Vernunftbeweise für die Auferstehung des Fleisches entwickelt und zugleich die von den Gnostikern erhobenen Einwendungen zurückgewiesen (c. 3—17). Damit ist die Grundlage geschaffen (vgl. c. 18: *hucusque praestructionibus egerim*), auf welcher sich die Lehre der Heiligen Schrift, des Alten wie des Neuen Testaments, aufführen läßt (c. 18—55). Der Erklärung der einzelnen Schriftstellen wird eine hermeneutische Erörterung über die Allegorie und ihre Anwendung in der Heiligen Schrift vorausgeschickt. Ein dritter Teil behandelt noch die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (c. 56—63) und hebt insbesondere, im Anschluß an Äußerungen des hl. Paulus, die substantielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen Leibe hervor (vgl. c. 63: *resurget igitur caro, et quidem omnis et quidem ipsa et quidem integra*). Die Schlußworte weisen darauf hin, daß auch die montanistische Prophetie den Glauben an die Auferstehung bekräftige.

Eine Inhaltsangabe auch bei L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie* innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 317—329.

g) *Scorpiace* d. i. Gegenmittel gegen den Skorpionenstich, betitelt sich eine kleine Schrift, welche den Gnostikern gegenüber den sittlichen Wert und die Verdienstlichkeit des Martyriums nachweisen will. Diese Gnostiker, ebenso hochmütige wie feige Verächter des Martyriums, werden mit den in Afrika häufiger vorkommenden Skorpionen verglichen. Aus der Heiligen Schrift zeigt Tertullian, daß

¹ Ebert, *Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters* I², 36.

² Siehe Hefele, *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik*, Tübingen 1864, 2, 254 ff.; J. E. Weis-Liebersdorf, *Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apekyphen auf die ältesten Kunsttypen*, Freiburg i. Br. 1902, 42 ff. — Die entgegengesetzte Anschauung, laut welcher der Logos *ἦν ὁρατός καὶ ἔβλεπε παρὰ τοὺς οὐρανούς τῶν ἀνθρώπων*, hat in vornicänischer Zeit Hippolytus in seiner Schrift über den Segen Jakobs (c. 25) vertreten. Der griechische Text findet sich bei Djobouniotis und Beis, *Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs*, Leipzig 1911, 39. Die georgische Übersetzung bei Bonwetsch, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, Leipzig 1904, 39, ist ungenau.

das Martyrium dem Willen Gottes entspricht und den Menschen zum ewigen Leben führt. Es wütete gerade eine Verfolgung und es herrschten Hundstage (c. 1). Wahrscheinlich war es im Hochsommer 213, in der Verfolgung unter dem Statthalter Scapula.

h) *Adversus Praxean* wird allgemein als die jüngste unter den antihäretischen Schriften Tertullians betrachtet und ist jedenfalls erst nach dem Jahre 213 geschrieben. Der definitive Bruch Tertullians mit den Katholiken gehörte bereits der Vergangenheit und nicht erst der allerletzten Vergangenheit an (s. e. 1—2). Aufgabe der Schrift ist, die kirchliche Trinitätslehre gegen den patripassianischen Monarchianismus in Schutz zu nehmen. Praxeas, ein geborener Kleinasiate, welcher später nach Rom und nach Karthago kam, wollte den Vater auch der Person nach mit dem Sohne identifizieren (*ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum, c. 1*). Nach Tertullian ist der Sohn eine eigene Person, wengleich durch die Gemeinschaft des Wesens und die Einheit der Substanz mit dem Vater verbunden, weil aus dem Vater stammend. Einen gewissen Subordinatianismus hat Tertullian bei Verteidigung des Personenunterschiedes nicht überwinden können. In manchen lichtvollen Ausdrücken und Wendungen aber kommt er der Entscheidung des Nicänums sehr nahe. „Er ergeht sich in den Propyläen des nicänischen Gebäudes, mit fester Hand pochend an die eiserne Türe, ob sie sich nicht auftun möchte.“¹ In dieser Schrift (c. 2 ff) wird zum ersten Male das Wort „trinitas“ zur Bezeichnung des Personenunterschiedes in Gott gebraucht. In einer späteren Schrift, *De pudic.* 21, heißt es: „trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus“.

Kroymann hat seiner Rezension der Schrift *Adv. Praxean* im *Corpus script. eccles. lat.* 47, 227 ff. noch eine Separatausgabe folgen lassen, Tübingen 1907 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften 2, 8). Vgl. L. Rosenmeyer, *Quaestiones Tertullianae ad librum adversus Praxean pertinentes*, Argentor. 1909, 8°. C. H. Turner, *Tertulliana. I. Notes on the adversus Praxean*, §§ 1—17; *The Journ. of Theol. Studies* 14, 1913, 556—564. — Praxeas, der aus Kleinasien nach Rom und nach Karthago gekommene Verfechter des Patripassianismus, ist insofern eine rätselhafte Persönlichkeit, als Hippolytus, der Hauptbekämpfer des Patripassianismus in Rom, von einem Praxeas nichts weiß. Die Hypothese Hagemanns, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 234—257, Praxeas, so viel als „Händelsucher“, sei ein Spottname für Papst Kallistus, ist unhaltbar. Vgl. Reiser, *Praxeas und Kallistus*; *Theol. Quartalschrift* 48, 1866, 349—404. R. A. Lipsius, *Über Tertullians Schrift wider Praxeas*; *Jahrbücher für deutsche Theol.* 13, 1868, 701—724. Weit plausibler ist die Vermutung Essers, *Wer war Praxeas?* (Universitätsprogr.) Bonn 1910, Praxeas sei der Epigonus, welchen Hippolytus (*Philos.* 9, 7; 10, 27) als einen Schüler des Kleinasiaten

¹ J. Kuhn, *Kath. Dogmatik* 2, Tübingen 1857, 187.

Noetus und als den Überbringer des Patripassianismus aus Kleinasien nach Rom bezeichnet, Epigonus und Praxeas seien nur verschiedene Namen einer und derselben Person. — Schon längere Zeit vor Abfassung der Schrift Tertullians war Praxeas zu Karthago, wahrscheinlich durch Tertullian, widerlegt und überführt und zu schriftlichen Erklärungen veranlaßt worden, welche als Widerruf seines Irrtums aufgefaßt und im Kirchenarchiv deponiert wurden (*chirographum*, Tert., *Adv. Prax.* 1). Vgl. Esser, *Wer war Praxeas?* 12 ff. Ob Praxeas auch geschriftstellt hat, wissen wir nicht.

7. Praktisch-asketische Schriften. — Ohne die alte Glaubensregel anzutasten, sollte der phrygische Prophet die „*disciplina et conversatio*“ in zeitgemäßer Weise umgestaltet und die „*iustitia*“ zur vollen Reife gebracht haben (Tert., *De virg. vel.* 1). Dieser Versicherung entsprechend hat die Stellungnahme Tertullians zum Montanismus in seinen praktisch-asketischen Schriften viel tiefere Spuren hinterlassen als in den Schriften zur Bekämpfung der Häresie.

a) Aus vormontanistischer Zeit stammt zunächst das schlichte und schöne Schriftchen *Ad martyras*, einer der ersten literarischen Versuche Tertullians. Der Abfassungstermin scheint in den Schlußworten (c. 6) deutlich angegeben zu sein. Wenigstens pflegt man diese Worte fast einstimmig auf die Lage der Dinge unmittelbar vor oder unmittelbar nach der schon erwähnten Schlacht bei Lyon vom 19. Februar 197 zu beziehen und unter den „*praesentia nobis tempora*“ das Jahr 197 zu verstehen¹. Eine Anzahl Christen, welche schon längere Zeit im Kerker schmachten und dem Todesurteil entgegensehen, will Tertullian mit tröstendem Zuspruch stärken und zu geduldiger Ausdauer mahnen. Der Eintritt in den Kerker sei der Austritt aus einem viel schlimmeren Kerker, der Welt, gewesen. „Finsternisse hat die Welt noch größere, solche, welche die Herzen der Menschen blind machen. Ketten legt die Welt noch schwerere an, solche, welche die Seelen der Menschen fesseln. Unreine Dünste haucht die Welt noch schlimmere aus, die Lüste der Menschen. Schuldige umfaßt die Welt schließlich in noch größerer Anzahl, das ganze Menschengeschlecht. Urteilssprüche endlich hat sie zwar nicht vom Prokonsul, wohl aber von Gott zu gewärtigen“ (c. 2). Um des himmlischen Lohnes willen gezieme es sich, geduldig das zu leiden, was ein Gladiator eitlem Ruhmes wegen sich gefallen lasse. „Einem herrlichen Wettkampfe geht ihr entgegen: Preisrichter ist der lebendige Gott, Kampfherold ist der Heilige Geist, der Siegeskranz ist von ewiger Dauer, der Kampfpreis das Los der Engel, eine Wohnstätte in den Himmeln, Glorie in alle Ewigkeit“ (c. 3).

Ad mart. auch bei Hurter, *SS. Patr. opusc. sel.* 1. Oenip. 1868. In Verbindung mit *De praescript.* und *Ad Scap.* ward das Schriftchen herausgegeben von T. H. Bindley, Oxford 1894, 8°.

¹ Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften* 1, Kempten 1912, 93, verlegt das Schriftchen ins Jahr 202 oder 203.

b) In der Schrift *De spectaculis* wird eine brennend gewordene Tagesfrage, ob der Christ die heidnischen Schauspiele besuchen dürfe, einer eindringenden Erörterung unterzogen und mit aller Entschiedenheit verneint. Sämtliche Arten dieser Spiele, Zirkusspiele, Gladiatorenkämpfe, Tierbetzen, Theater, Komödie sowohl wie Tragödie, und endlich die Wettkämpfe der Rennbahn und der Ringbahnen sind ihrem Geist und Ursprung nach götzendienerische Veranstaltungen, an welchen man nicht teilnehmen kann, ohne sich selbst des Götzendienstes schuldig zu machen (c. 4—13). Dazu kommt, und in diesem zweiten Teile seines Buches wird der Verfasser warm und feurig, daß der Besuch jener Spiele notwendig die Sittlichkeit gefährdet, indem er die wildesten Leidenschaften erregt (c. 14—30). Im letzten Kapitel (c. 30) schildert Tertullian in wahrhaft glühenden Farben das größte Schauspiel, welches die Welt je sehen wird, die Wiederkunft des Herrn oder das jüngste Gericht, und hier zeigt sich so recht greifbar die ganze Leidenschaftlichkeit seiner Natur, der ganze Haß seiner Seele gegen das Heidentum: „hier macht ihn der Zorn nicht bloß beredt, sondern zum Dichter“¹. Das im ersten Teile der Schrift verwertete antiquarische Material ist hauptsächlich dem Werke Varros entlehnt, aus welchem auch das zweite Buch *Ad nationes* schöpfte (Abs. 4, a). Die Schrift wendet sich, ähnlich wie die Abhandlung *De baptismo* (Abs. 6, d), an die Katechumenen (c. 1). Genauere Indizien der Entstehungszeit fehlen. Dieselbe wird aber wohl noch in der Nähe des Jahres 197 liegen.

Eine tüchtige Sonderausgabe der Schrift *De spect.* lieferte E. Klufmann, Leipzig 1876, 8°. Vgl. E. Klufmann, *Adnotationes criticae ad Tert. libr. De spect.* (Progr.), Rudolphopoli 1876, 8°. E. Nöldechen, *Die Quellen Tertullians in seinem Buch von den Schauspielen. Ein Beitrag zum Verständnis der altchristl. Flugschrift: Philologus. Suppl.-Bd 6, 2, 1894, 727—766.* Ders., *Tertullian und das Spielwesen, insbesondere der Zirkus. Nach Tertullians De spectaculis: Zeitschrift für wissensch. Theol. 37, 1894, 91—125.* Ders., *Tertullian und der Agon, ein Beitrag zum Verständnis von Tertullians De spectaculis: Neue Jahrbücher für deutsche Theol. 3, 1894, 206—226.* Ders., *Tertullian und das Theater, nebst Anhang: Tertullian und das Amphitheater: Zeitschrift für Kirchengesch. 15, 1894—1895, 161—203.* K. Werber, *Tertullians Schrift De spectaculis in ihrem Verhältnis zu Varros Rerum divinarum libri (Progr.)*. Teschen 1896, 8°. P. Wolf, *Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift De spectaculis (Inaug.-Diss.)*, Wien 1897, 8°. H. F. Soveri, *De ludorum memoria, praecipue Tertullianea. Capita selecta (Diss. inaug.)*. Helsingforsiae 1912, 8°. Zu *De spect.* 30 vgl. auch A. Puech, *Julien et Tertullien: Didaskaleion 1, 1912, 48—53.*

c) Die Schrift *De oratione* ist gleichfalls für Katechumenen bestimmt (*benedicti*, c. 1; vgl. *De bapt.* 20), aber etwas später verfaßt, sehr wahrscheinlich in den Jahren 198—200, aus welchen auch

¹ Ebert, *Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters* 1², 46.

De baptismo stammte¹. De oratione versucht zunächst das Gebet des Herrn zu erklären (c. 2—9), ergeht sich sodann in mannigfachen Belehrungen über das Gebet im allgemeinen (c. 10—28) und klingt aus in eine schwungvolle Darlegung der Kraft und Wirksamkeit des Gebetes (c. 29). Das Gebet des Herrn wird „der Inbegriff des ganzen Evangeliums“ genannt (breviarium totius evangelii, c. 1). Daß eine griechische Auslegung des Gebetes des Herrn als Quelle benutzt worden sei, hat Loeschke nicht beweisen können.

De orat. auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 2², Oenip. 1879. W. Haller, Das Herrngebet bei Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte und Auslegung des Vaterunsers: Zeitschrift für prakt. Theol. 12, 1890, 327—354. E. Frhr v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1901, 279—287: Die Traktate des Tertullian und des Cyprian über das Gebet. G. Loeschke, Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererklärungen des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus, Berlin 1908. Vgl. über Loeschke Bd 1², S. 315.

d) Eine besondere Rücksichtnahme auf die Katechumenen kennzeichnet auch wieder die Schrift De paenitentia (s. c. 6), welche dem Jahre 203 angehören dürfte². Sie verbreitet sich über Buße, Bußgesinnung und Bußübung überhaupt und über zwei der alten Kirche eigentümliche Arten der Buße im besondern: Die Buße, welche ein Erwachsener vor Empfang der Taufe zu verrichten hatte (c. 4—6), und die sog. kanonische Buße, welcher der Getaufte bei Begehung einer besonders schweren Sünde (hauptsächlich Mord, Idololatrie und Fleischessünden) sich zu unterziehen hatte, bevor er rekonziliert wurde (c. 7—12). Die Möglichkeit und Zulässigkeit dieser zweiten Buße will Tertullian nicht bestreiten; jedoch soll dieselbe nur ein einziges Mal gestattet sein (secunda, immo iam ultima spes, c. 7; paenitentia secunda et una, c. 9). Für die Geschichte des kirchlichen Bußwesens ist die Schrift von nicht geringer Wichtigkeit.

De paenit. auch bei Hurter a. a. O. 5, Oenip. 1869. De paenit. und De pudic. wurden zusammen herausgegeben von E. Preuschen, Freiburg i. Br. 1891 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften, Heft 2), 2. Aufl. 1910; sowie auch von P. de Labriolle, Paris 1906 (Textes et documents pour l'étude hist. du christianisme). Vgl. de Labriolle, Vestiges d'apocryphes dans le De paenitentia de Tertullien (12, 9): Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét. 1, 1911, 127 f. Über den Inhalt der Schrift s. Preuschen, Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht (Inaug.-Diss.), Bidingen 1890, 8°. G. Esser, Die Bußschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Ein Beitrag zur Gesch. der Bußdisziplin (Universitätsprogr.), Bonn 1905, 4°. Ders., Nochmals das Indulgenzedikt des

¹ Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 155) setzte De oratione in den Anfang des Jahres 197.

² Vgl. Adam im Katholik 1908, 1, 348 ff.

Papstes Kallistus und die Bußschriften Tertullians: Der Katholik 1907, 2, 184—204 297—309; 1908, 1, 12—28 93—113. A. d'Alès, L'Édit de Calliste, Paris 1914, 136—171: „Le traité de Tertullien De paenitentia“; 172—216: „Le traité de Tertullien De pudicitia“. Die Schrift De pudicitia soll unter p zur Sprache kommen.

e) Speziell an weibliche Katechumenen richten sich die gegen den Frauenputz eifernden Bücher De cultu feminarum (benedictae, 2, 4 5 9 13). Diese zwei Bücher bilden nicht in der Weise ein Ganzes, daß das zweite eine Fortsetzung des ersten wäre. Vielmehr stellt das zweite Buch eine Neubearbeitung des Themas des ersten Buches dar, welches letzteres unvollendet geblieben ist und dem Verfasser selbst nicht genügt hat. Auch führt das erste Buch nur in codex Agobardinus die Aufschrift De cultu feminarum, während es in den andern Handschriften „De habitu muliebri“ betitelt ist. Laut diesem ersten Buche würde sich für die Töchter Evas streng genommen das Bußgewand am besten eignen (c. 1). Die zum Putz dienenden Sachen und Geräte seien nach dem Buche Henoeh diabolischer Herkunft, und zu demselben Ergebnisse gelange eine nähere Untersuchung des Putzes selbst, der Schmuckgegenstände (cultus, d. i. Gold, Silber, Edelgestein) und der Schönheitsmittel (ornatus). Die Untersuchung bricht jedoch ab, bevor sie zum Ziele gekommen ist. Im zweiten Buche wird sie wieder aufgenommen, und zwar so, daß zuerst von den Schönheitsmitteln (Schminke, auffallende Frisuren usw.) und sodann von den Schmuckgegenständen gehandelt wird. Fehlt es auch in diesem zweiten Buche, wie ja zu erwarten, nicht an Übertreibungen, so ist dasselbe doch dem ersten Buche gegenüber weit gemäßigter und milder¹. Der Grundgedanke beider Bücher kam schon in dem Sendschreiben an die Märtyrer und noch energischer in der Schrift über die Schauspiele zum Ausdruck: alles Heidnische soll überwunden und abgetan werden, das Christentum soll das ganze Leben bis zu den geringsten Äußerlichkeiten regeln. Auf die Schrift über die Schauspiele wird in dem ersten Buche ausdrücklich zurückverwiesen (c. 8); beide Bücher sind nach der Schrift über das Gebet (vgl. De orat. 20)², in den Jahren 200—203, verfaßt.

Die Behauptung Nöldechens, in den Büchern von dem Putz der Frauen sei der Paedagogus des Klemens von Alexandrien benutzt, ist oben schon abgelehnt worden; s. § 49, 5, S. 70 72. Aber freilich treffen Klemens und

¹ Das Urteil Monceaux' (Hist. litt. de l'Afrique chrét. 1, 380), beide Bücher seien „de véritables pamphlets“, tut nicht bloß dem zweiten, sondern auch dem ersten Buche unrecht.

² Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 155) datierte die beiden Bücher in die Jahre 196—197. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 269 ff, ließ dieselben wenigstens der Schrift über das Gebet voraufgehen. Allein auf eine früher veröffentlichte Schrift über den Frauenputz würde De orat. 20 ausdrücklich zurückverwiesen worden sein.

Tertullian in ihren Ansichten über Kleidung und Schmuck mehrfach zusammen; vgl. etwa A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, Nr 8), München 1902, 237 ff.

f) Die geistvolle Abhandlung *De patientia* ist nicht für die Katechumenen, sondern für den Verfasser selbst geschrieben. „Ich bekenne“, hebt er an, „vor Gott dem Herrn, daß es ein recht verwegenes, um nicht zu sagen unverschämtes Erkühnen ist, wenn ich es unternehme, über die Geduld zu schreiben, eine Tugend, die zu üben ich, ein Mensch ohne jede gute Eigenschaft, gänzlich außerstande bin.“ Allein „es soll mir eine Art Trost sein, von dem zu reden, was ich nicht besitze, wie die Kranken, so lange sie der Gesundheit ermangeln, nicht aufhören können, von dem Werte der Gesundheit zu sprechen“ (c. 1). Die Geduld hat ihren Ursprung in Gott, wie die Ungeduld vom Teufel stammt. Die Ungeduld ist die Mutter aller Sünden, die Geduld die Erfüllung des Gesetzes. In herrlichen Worten wird die hehre Himmelstochter gegen Ende (c. 15) ihrer äußeren Erscheinung nach beschrieben und in ihrem Bilde zugleich das Ideal eines Christen gezeichnet. Auch der verhältnismäßig recht sanfte und gefällige Ton der Darstellung macht dem Ringen des Verfassers nach Selbstbeherrschung alle Ehre. Es war zwischen 200 und 203, als er schrieb.

De pat. auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 4, Oenip. 1868.

g) Um dieselbe Zeit hat Tertullian eine Schrift an seine Frau gerichtet, die zwei Bücher *Ad uxorem*. In Form eines testamentarischen Vermächtnisses an seine allerliebste Mitdienerin im Herrn, einer Form also, welche niemand verletzen konnte, wollte er sich über die Frage nach der Erlaubtheit einer zweiten Ehe äußern. Er bittet seine Frau, für den Fall, daß er vor ihr abberufen werde, Witwe zu bleiben oder aber, wie das zweite Buch ergänzend beifügt, doch nur einen Christen und keinen Heiden zu heiraten. Mischehen zwischen Christen und Heiden seien unbedingt zu verwerfen. Die zweite Ehe sei zwar nicht schlechthin verboten, wohl aber auf das dringendste zu widerraten, wie ja auch die kirchliche Disziplin denjenigen, welche wieder heiraten, gewisse Ehren versage (1. 7).

h) Die folgenden Schriften zeigen phrygische Färbung. Die einen lassen wenigstens gelegentlich montanistische Anschauungen eintiefen, die andern treten programmatisch für die Sache des Montanus ein. In den Jahren 204—207, wie es scheint, hat Tertullian in der Schrift *De exhortatione castitatis* die Frage der zweiten Ehe einer erneuten Behandlung unterzogen¹. Er sucht einen kürzlich verwitweten Freund von einer neuen Heirat abzuhalten und setzt die

¹ Über das Datum dieser Schrift vgl. Adam im *Katholik* 1908, I, 418 ff.

zweite Ehe geradezu der Hurerei gleich (c. 9: non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri). Hatte er sich früher gebeugt vor den Worten des Apostels 1 Kor 7, 39, so weiß er denselben jetzt seine eigene Meinung aufzuzwingen oder die Lehre der neuen Propheten (vgl. c. 10: per sanctam prophetidem Priscam ita evangelizatur).

i) Denselben Jahren entstammt wohl auch die Schrift *De virginibus velandis*, welche den Satz verfielt, die Jungfrauen müßten von dem Zeitpunkte an, da sie das Kindesalter überschritten haben, stets den Schleier tragen. Es war nichts Neues, was Tertullian verlangte. Er hatte auch schon in der Schrift *De oratione* (c. 20—22) und wiederum in der Schrift *De cultu feminarum* (2, 7) die Verschleierung der Frauen und Jungfrauen als eine Forderung christlicher Sittsamkeit hingestellt. Inzwischen aber war aus der Schleierfrage ein Schleierstreit geworden, welcher die Christenheit zu Karthago in zwei Lager, im wesentlichen Katholiken und Montanisten, spaltete und, vermutlich nicht ohne Zutun der karthaginensischen Gemeinde, auch andere Kirchen beschäftigte (vgl. *De virg. vel.* c. 1). Welche Bedeutung Tertullian dem anscheinend so geringfügigen Gegenstande beimaß, läßt sich daraus erschließen, daß er zuerst in griechischer Sprache seine Meinung verteidigte und sodann die vorliegende lateinische Schrift folgen ließ (ebd.). Er führt denn auch eine heftige und ungestüme Sprache, ist voll Argwohn und Mißtrauen gegen alle Andersdenkenden und verfolgt insbesondere den Klerus mit sarkastischen Worten und spitzen Reden. Nichtsdestoweniger steht er, hier wie in *De exhort. east.*, noch innerhalb der Kirche; eine förmliche Trennung zwischen Katholiken und Montanisten hat noch nicht stattgefunden: die beiden Parteien leben noch in gottesdienstlicher Gemeinschaft.

Über den Inhalt s. auch Rolffs, *Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes*, Leipzig 1895, 74 ff.

k) Die Abhandlung *De corona* wird jetzt allgemein ins Jahr 211 gesetzt. Es muß die nach dem Tode des Kaisers Septimius Severus (4. Februar 211) von seinen Söhnen dem Heere bewilligte Geldspende gewesen sein, zu deren Empfang ein christlicher Soldat mit dem Kranze in der Hand statt, wie die Sitte es erforderte, auf dem Kopf erschien. Um die Ursache befragt, bekannte er sich als Christen und ward degradiert und eingekerkert. Die Sache erregte Aufsehen: sie konnte nach langer Friedenszeit Anlaß zu einer neuen Christenverfolgung geben. Viele Christen mißbilligten das Verhalten des Soldaten als unnötige Provokation. Tertullian hingegen feiert denselben als einen in Gott ruhmreichen Krieger (c. 1). Einen Kranz auf den Kopf zu setzen, sei nicht bloß etwas Unnatürliches, sondern auch, wie das Buch des Klaudius Saturninus *De coronis* beweise, etwas

spezifisch Heidnisches (c. 7). Überhaupt aber sei der Kriegsdienst mit dem Christenglauben nicht vereinbar; kein Christ dürfe Soldat werden; bekehre sich aber ein Soldat, so müsse er seinen Dienst aufgeben oder sich willig in die Notwendigkeit des Martyriums fügen (c. 11). Diese Abhandlung enthält die ersten offenen Angriffe Tertullians auf den katholischen Klerus (c. 1: *novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos*).

F. Chanvillard, *Le „De corona militis“ de Tertullien et la pensée de l'église: L'Université cathol., N. S. 22, 1899, 22—53*. Vgl. Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit 164—201: „Die Stellung der Christen zum Militärdienst.“* A. Harnack, *Militia Christi, die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, 8°. E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse, Série 2, Paris 1910, 127—168*: „La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles.“

l) Die Frage nach der Erlaubtheit des Militärdienstes wird noch einmal aufgegriffen in der Schrift *De idololatria*, deren chronologische Stellung allerdings sehr bestritten ist. Sicher ist sie nach der Schrift *De spectaculis* ausgegeben worden (s. c. 13), wahrscheinlich erst viele Jahre später, ziemlich gleichzeitig mit *De corona*, 210—212¹. Mit schreiender Einseitigkeit, in schneidenden, bald zorn-, bald hohnerfüllten Worten wird hier das Tun und Lassen der Christen inmitten der heidnischen Welt nach dem Grundsatz geregelt: Keine Gemeinschaft mit dem Götzendienste! Außerordentlich zahlreich seien „die Klippen und Buchten, die Untiefen und Engen des Götzendienstes, zwischen denen der Glaube hindurchsteuern muß, die Segel vom Hauche Gottes geschwellt“ (c. 24). Nicht bloß die Anfertigung von Götzenbildern usw., auch die Künste, welche bei dem Bau und der Ausschmückung der Tempel u. dgl. irgendwie dem Götzendienste Vorschub leisten, auch die Professionen des Astrologen und des Mathematikers, des Schulmeisters und des Lehrers der Literatur, auch fast alle Staatsämter und die militärische Laufbahn seien dem Christentum verwehrt. Jede Einrede sei nichtig. Der Christ hat gelernt, das Leben zu verachten, um wie viel mehr den Lebensunterhalt (*didicit non respicere vitam, quanto magis victum*, c. 12).

m) Es erübrigen noch einige Schriften, welche erst nach dem Ausscheiden Tertullians aus der katholischen Gemeinde verfaßt worden sind, antikatholische Streit- oder vielmehr Schmähschriften. Diesen Reigen eröffnet das einem Freunde des Verfassers namens Fabius

¹ Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 1, 206) weist die Schrift dem Jahre 211 oder 212 zu und glaubt in den Worten c. 19: „at nunc de isto quaeritur an fidelis ad militiam converti possit“, eine Anspielung auf *De corona* (c. 11) erkennen zu dürfen. Adam im *Katholik* 1908, 1, 416 ff. setzt sie ins Jahr 211 und möchte sie für älter halten als *De corona*.

gewidmete Büchlein *De fuga in persecutione*, welches an *De corona* anknüpft und ein dort (c. 1) gegebenes Versprechen einlöst, etwa aus dem Jahre 212. Im Ausdruck immerhin noch zurückhaltend, ist es in der Sache um so schroffer. Die Flucht in der Verfolgung widerstreite durchaus dem Willen Gottes, weil ja Gott selbst es sei, welcher die Verfolgung verhänge. Noch unzulässiger als zu fliehen sei es, sich Sicherheit zu erkaufen. Als Katholik hatte Tertullian die Flucht in der Verfolgung gutgeheißen (*De pat.* 13, *Ad ux.* 1, 3).

E. Jolyon, *La fuite de la persécution pendant les trois premiers siècles du christianisme* (64—323); *Ce qu'en a pensé Tertullien; Ce qu'en a pensé l'Église* (Thèse), Lyon 1903, 8°.

n) In der Schrift *De monogamia*, welche dem Jahre 217 angehören mag, jedenfalls beträchtlich später fällt als *De fuga*¹, spiegelt sich deutlich die steigende Erbitterung zwischen der katholischen und der montanistischen Gemeinde. Gleich zu Eingang wird in scharfer Antithese dem Montanismus die rechte Mittelstellung angewiesen zwischen den Häretikern, welche die Ehe überhaupt verdammen, und den „Psychikern“ oder Katholiken (im Gegensatze zu den „Pneumatikern“ oder Montanisten), welche die wiederholte Ehe gestatten. „Wir kennen nur eine Ehe wie nur einen Gott“ (*unum matrimonium novimus sicut unum Deum*, c. 1). „Wir stellen die zweite Ehe als unerlaubt neben den Ehebruch“ (*secundas nuptias ut illicitas iuxta adulterium iudicamus*, c. 15). Ähnlich hatte sich Tertullian auch schon in der Schrift *De exhortatione castitatis* geäußert. Vielleicht ist es ein literarischer Angriff auf die montanistische Anschauung gewesen, welcher ihn zu einer neuen Schrift über die zweite Ehe veranlaßte.

Rolfs, *Urkunden usw.* 50—109: „Tertullians Gegner in *De monogamia*.“ Tertullian, behauptet Rolfs, bekämpfe eine antimontanistische Schrift, welche von Hippolytus von Rom verfaßt sei und auszugsweise bei Epiph., *Haer.* 48, 1—13, noch vorliege. Hat wirklich eine antimontanistische Schrift den Anstoß zu *De monog.* gegeben, so sind wir doch nicht in der Lage, diese Schrift mit der bei Epiphanius exzerpierten Schrift zu identifizieren, und auch nicht berechtigt, diese Schrift Hippolytus zuzuweisen. Vgl. Bd 1², S. 435.

o) Die Schrift *De ieiunio adversus psychicos*, welche bereits auf *De monogamia* zurückblickt (s. c. 1), soll eine Verteidigung der montanistischen Fastenpraxis sein. Die Kluft zwischen Tertullian und den Katholiken hat sich noch erweitert. Nur Gefräßigkeit kann der Beweggrund für den Widerspruch der Psychiker gegen die montanistischen Neuerungen sein (c. 1). Schlimmer als die Heiden sind

¹ Nach *De monog.* 3 sind seit der Abfassung des ersten Korintherbriefes des hl. Paulus etwa 160 Jahre verflossen.

die ihren Lüsten frönden Psychiker (c. 16). Für die Geschichte des Fastenwesens bietet die Schrift wertvolles Material.

Rolffs, Urkunden usw. 5—49: „Tertullians Gegner in De ieiunio.“ Auch diese Schrift soll nach Rolffs die Antwort auf eine antimontanistische Streitschrift sein, welche aus der römischen Kirche hervorgegangen sei und vermutlich aus der Feder des Papstes Kallistus stamme. Ebenso auch K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Abt. I, Leipzig 1902, 122—124. Wahrscheinlich ist nur soviel, daß Tertullian eine schriftliche Vorlage hatte, welche im Gegensatze zu der montanistischen die kirchliche Fastenpraxis vertrat.

p) Eine noch jüngere Schrift, *De pudicitia*, aus den Jahren 217—222, wohl die letzte aller uns erhaltenen Schriften Tertullians, richtet sich zunächst gegen eine Verordnung des Papstes Kallistus, nach welcher die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denjenigen, welche die kanonische Buße geleistet hatten, vergeben werden sollten. Vgl. die spöttischen, aber gleichwohl sehr bemerkenswerten Worte c. 1: „audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit“ etc. Daß unter einem „episcopus episcoporum“ nur ein Papst verstanden sein kann, liegt zu Tage; daß es sich um Papst Kallistus (217—222) handelt, wird aus dem Datum der Schrift und aus anderweitigen Nachrichten erschlossen. Als Adressat der Schrift ist aber wohl der Tertullian direkt gegenüberstehende, dem päpstlichen „Edikte“ gemäß handelnde Bischof von Karthago zu betrachten, jener Bischof, welcher im Verlaufe der Schrift wiederholt direkt angeredet und „benedictus papa“ oder „apostolice“ genannt wird¹. Mit diesem „Edikte“ wurde eine Streitfrage zwischen Katholiken und Montanisten entschieden, welche von ungleich größerer Bedeutung war als die Verschiedenheit der Fastenpraxis oder der Widerspruch in Beurteilung der zweiten Ehe, die Frage nach der von Christus der Kirche verliehenen Binde- und Lösegewalt. Tertullian erhebt bittere Klage über den Verfall aller Tugend und guten Sitte, behauptet weiterhin, es gebe vergebare und unvergebare Sünden (*peccata remissibilia* und *irremissibilia*, c. 2) und sucht nun in ebenso gezwungener und gewalttätiger wie erregter und leidenschaftlicher Argumentation darzutun, daß die Kirche kein Recht und keine Macht habe, Ehebruch und Hurerei, welche er für gleich schwere Sünden hält (c. 4), jemals nachzulassen.

Die Schrift ist wiederholt in Verbindung mit der Schrift *De paenitentia*, mit welcher sie in engem Zusammenhange, freilich auch in grellem Widerspruche steht, herausgegeben und bearbeitet worden. Siehe vorhin unter d. Von dem Edikte des Papstes Kallistus soll weiter unten noch die Rede sein.

¹ Siehe darüber Esser im *Katholik* 1908, 1, 103 A. 2. sowie in der *Theol. Revue* 1910, 436.

8. Die Schriften *De anima* und *De pallio*. — Zwei Schriften erfordern eine gesonderte Besprechung, weil sie sich keiner der vorhin unterschiedenen Schriftengruppen einfügen lassen: *De anima* und *De pallio*.

a) *De anima*, dem Umfange nach größer als irgend eine andere der überlieferten Schriften Tertullians, mit alleiniger Ausnahme des Werkes gegen Marcion, ist auch inhaltlich ausgezeichnet durch die Selbständigkeit des Gedankens, die Fülle der Gelehrsamkeit und die Sachlichkeit der Erörterung. Es ist die erste christliche Psychologie, nicht sowohl ein philosophisches als vielmehr ein theologisches Lehrbuch, dazu bestimmt, die der Offenbarung entsprechende Lehre von der Seele zu entwickeln und gegenüber der Zeitphilosophie bzw. der im Gewande der Philosophie auftretenden Häresie, der Gnosis, zu verteidigen (s. die Einleitung c. 1—3). Die Abfassung pflegt um 210 angesetzt zu werden. Das Werk knüpft nämlich an das verloren gegangene Buch *De censu animae adversus Hermogenem* an (s. c. 1), bekennt sich wiederholt zu dem Glauben an die neue Prophetie (c. 9 45 58), verweist auf das Martyrium der hl. Perpetua am 7. März 202 oder 203 (c. 55) und zitiert auch schon das zweite der fünf Bücher gegen Marcion (c. 21). Das vierbändige Werk des Mediziners Soranus von Ephesus, zur Zeit Trajans, über die Seele ward als Quelle benutzt (c. 6); auch manche andere klassische Autoren, insbesondere berühmte Namen der Geschichte der Medizin, werden angezogen.

Der reiche Stoff ist in drei Abschnitte gegliedert, von welchen der erste (c. 4—22) das Wesen der Seele und ihre verschiedenen Kräfte betrifft. Ohne die Immaterialität der Seele leugnen zu wollen, glaubt Tertullian eine gewisse Körperlichkeit derselben behaupten zu müssen (*animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis*, c. 9). Er will damit in erster Linie ihre Realität und Substantialität sicherstellen, zugleich aber doch auch ihr Wesen als ein ausgedehntes, wiewohl einheitliches Ganzes kennzeichnen. Ein rein geistiges Sein hat er nicht fassen können¹. Die Einheit der Seele und ihres Lebens hat er um so nachdrücklicher betont. Der zweite Abschnitt (c. 23 bis 41) behandelt die Frage nach der Entstehung der einzelnen Seelen, widerlegt die Theorien von der Präexistenz der Seelen und der Seelenwanderung und vertritt im Gegensatze zum Kreatianismus den Generationismus oder Traduzianismus in krassester Form. Im Zeugungsakte soll der Mensch seine ganze Natur, nach Leib und Seele, reproduzieren, insofern sich ein leiblicher und ein seelischer Same unterscheiden lasse, welche aber untrennbar miteinander verbunden seien (c. 27). Auf

¹ Vgl. *De carne Christi* 11: *omne quod est corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est. Adv. Praxean* 7: *quis enim negabit Deum corpus esse etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.*

diesem Wege glaubt Tertullian das Rätsel des Überganges der Erbsünde (*vitium originis*) lösen zu können. Der dritte Abschnitt (c. 42 bis 58) spricht von dem Tode, dem Schlafe, dem Traumleben, dem Zustande und dem Aufenthaltsorte der Seele nach dem Tode. Alle Seelen sollen, nachdem sie den Leib verlassen, in die Unterwelt fahren, um dort auf die Auferstehung des Leibes zu warten. Der Himmel wird erst mit dem Untergange der Erde erschlossen; nur das Martyrium kann sofort nach dem Tode das Paradies öffnen. Aber schon in der Unterwelt werden die einen belohnt, die andern bestraft (*et supplicia iam illie et refrigeria*, c. 58).

Zusammenfassend urteilt Esser: „Sind die Lösungen Tertullians auch nicht überall glückliche, findet sich auch manches Unerfreuliche, so wird man darüber die positiven Resultate seiner Forschung nicht übersehen dürfen. Klar tritt vor allem die Einheit der Seele und ihres Lebens und die Einheit der menschlichen Natur hervor. Dies sind die beiden Angelpunkte seiner Psychologie, und mit großem Geschick hat er dieselben zu verteidigen gewußt. Viel glücklicher würden seine Resultate in mancher Hinsicht sein, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sich von dem stoischen Realismus loszumachen und sich zu der Erkenntnis eines geistigen Seins emporzuschwingen, welchem er, von der Wahrheit getrieben, immer nahe kommt, um dann, in banger Scheu vor gnostischem Idealismus, sich wieder von ihm zu entfernen. Das große Verdienst Tertullians bleibt bestehen, auch wenn man die Mängel und Einseitigkeit seiner Forschung und die Halbheiten anerkennt, welche ihm, der mitten in den Kampf hineingestellt war, bei seiner Polemik entschlüpfen!“¹

Essers Schrift über die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 8°, ist ein ebenso gründlicher wie reichhaltiger Kommentar zu *De anima*. Die Stellen, welche Tertullian aus Soranus von Ephesus herübernahm, hat H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, 203 ff., auszuschneiden versucht. Einen Beitrag zur Quellenkritik des Werkes (c. 49) gab auch E. Rohde in dem zweiten Teile seines Aufsatzes über die sardinische Sage von den Neuschläfern: *Rhein. Museum für Philol.*, N. F. 35 und 37, wieder abgedruckt in *Rohdes Kleinen Schriften* 2, Tübingen und Leipzig 1901, Nr 28.

b) *De pallio*, die kleinste aller Schriften Tertullians, ist „ein Probestück seines Genies, zu zeigen, wie er über das Bedeutungsloseste viel sagen könne“². Aus unbekanntem Anlasse hatte er die Toga, den Mantel des *civis Romanus*, mit dem Pallium, dem internationalen Gewande der Wissenschaft und der Philosophie³, vertauscht. In

¹ Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* 232 f.

² Möhler-Reithmayr, *Patrologie* 1, 734.

³ „Das Pallium war in der Tat ein sehr einfaches, wenn auch nicht gerade sehr praktisches Kleidungsstück. Es war dreimal so lang als breit und wurde in folgender Weise angelegt: ein Drittel des Tuches wurde auf die linke Schulter gelegt, so zwar, daß ein Teil vorn über den linken Arm herabfiel; die übrigen

Karthago spottete man über diese neue Seltsamkeit des berühmt gewordenen Mannes. Er aber rechtfertigt seinen Kleiderwechsel in einem eigenen Schriftchen, sprühend von geistreichem Humor wie von bitterem Sarkasmus, wegen der Masse von Anspielungen auf Zeit und Umgebung freilich auch außergewöhnlich dunkel und schwierig. Wandel und Wechsel herrsche allenthalben, in der Natur wie in der Menschenwelt. Das Pallium zu verwerfen, weil es griechisch sei, hätten die Römer kein Recht, da es ihnen längst zum Bedürfnis geworden, die Griechen nachzuahmen. Schon der Bequemlichkeit halber verdiene das Pallium vor der lästigen Toga den Vorzug; außerdem sei es das Kleid derjenigen, welche Bildung verbreiten und die Sitten bessern, und jetzt verberge sich unter dem Pallium gar die höchste, die christliche Weisheit: „Freue dich, Pallium, und fröhlocke“, so schließt das Schriftchen, „eine bessere Philosophie hat dich in ihren Dienst genommen, seitdem du angefangen hast, den Christen zu kleiden“ (c. 6).

Aus diesen Schlußworten zu folgern, der Wechsel der Tracht sei mit dem Übertritte Tertullians zum Christentume oder mit der „Übernahme des Lehramtes“ in Verbindung zu bringen¹, geht nicht an. Seine Entstehungszeit hat das Schriftchen selbst ziemlich genau fixiert. Unter der „*praesentis imperii triplex virtus*“ (c. 2) können doch wohl nur die Jahre 209—211 verstanden sein, in welchen das Reich drei Imperatoren hatte, Severus und seine Söhne Caracalla und Geta. Von chronologischem Gesichtspunkte aus würde sich daher viel eher die Vermutung empfehlen, die Ablegung der Toga sei der Zeit und der Ursache nach mit der Trennung Tertullians von der Gemeinschaft der Kirche zusammengefallen². In dem Texte des Schriftchens aber sucht diese Vermutung vergeblich nach irgendwelchem Stützpunkte, weil in keinerlei Weise auf den Montanismus Bezug genommen wird.

Eine treffliche Sonderausgabe des Schriftchens lieferte namentlich Cl. Salmasius, Paris 1622 und Leiden 1656, 8°. H. Kellner, Tertullians Abhandlung *De pallio* und das Jahr seines Übertrittes zum Christentum: *Theol. Quartalschrift* 52, 1870, 547—566. G. Boissier, *Le traité du Manteau de Tertullien*: *Revue des deux mondes* 94, 1889, 57—78; wieder abgedruckt bei Boissier,

zwei Drittel wurden hinter dem Rücken herumgezogen, mit der rechten Hand gefaßt und nun wieder vorn nach der linken Seite herungeworfen“ (J. Wilpert, *Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten*, Köln 1898 [Dritte Vereinschrift der Görres-Gesellschaft für 1898], 10).

¹ So Kellner in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*² 11, 1398. Vgl. Kellner, *Tertullians ausgewählte Schriften* 1, Kempten 1912, 3 ff. Kellner betont, daß es auch im Jahre 193 vorübergehend, März—Mai, drei Imperatoren gegeben habe, Didius Julianus, Pescennius Niger und Severus. Aber diese drei Nebenbuhler oder sich gegenseitig befehdenden Thronbewerber konnten doch nicht „*imperii triplex virtus*“ genannt werden.

² So Hauck, *Tertullians Leben und Schriften* 381; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 1, 405.

La fin du paganisme 1, Paris 1891 (6 éd. 1909), 259—304. J. Geffcken. *Kynika und Verwandtes*, Heidelberg 1909, 53—138: „Tertullians Schrift *De pallio*.“ Nach Geffcken wäre *De pallio* die Bearbeitung einer Satire Varros.

9. Verloren gegangene Schriften. — Über verloren gegangene Schriften Tertullians liegen folgende Zeugnisse vor.

a) Drei in lateinischer Sprache erhaltene Schriften sind, wie Tertullian selbst bezeugt, auch in griechischer Bearbeitung ausgegeben worden: *De spectaculis* (vgl. *De corona* 6: *sed et huic materiae propter suaviludios nostros*¹ *Graeco quoque stilo satisfacimus*), *De baptismo* bzw. über die Ungültigkeit der Ketzertaufe (vgl. *De bapt.* 15: *sed de isto plenius iam nobis in Graeco digestum est*), *De virginibus velandis* (vgl. *De virg. vel.* 1: *proprium iam negotium passus meae opinionis*² *Latine quoque ostendam virgines nostras velari oportere*). Diese griechischen Texte sind dem Untergange anheimgefallen. Wahrscheinlich war auch ein gleichfalls zu Grunde gegangenes Werk über die Ekstase, von welchem wir durch Hieronymus Kunde erhalten (s. unten c), in griechischer Sprache geschrieben.

b) Außerdem hat Tertullian nach eigener Angabe Schriften veröffentlicht: *De spe fidelium*, *De paradiso*, *Adversus Apelleiacos* (?), *De censu animae adversus Hermogenem*, *De fato*. soviel wir wissen, alle in lateinischer Sprache.

In der Schrift *De spe fidelium* will Tertullian dargetan haben, daß die Weissagungen der Propheten über die Wiederherstellung Judäas (*De restitutione Iudaeae*), welche die Juden buchstäblich verstanden, allegorisch zu deuten und auf Christus und die Kirche zu beziehen seien (*Adv. Marc.* 3, 24). Nach Mitteilungen des hl. Hieronymus (*De vir. ill.* 18; *Comm. in Ez.* ad 36, 1 ff; vgl. *Comm. in Is.* 18 praef.) ist Tertullian in der Schrift *De spe fidelium* für den Chiliasmus eingetreten. Auch an der Stelle, an welcher er selbst der Schrift gedenkt (*Adv. Marc.* 3, 24), hat Tertullian dem Chiliasmus das Wort geredet. Ob die Schrift der montanistischen Lebensperiode des Verfassers angehöre, muß dahingestellt bleiben³, wenn gleich es bekannt ist, daß die Montanisten in ausschweifender Weise chiliastischen Träumereien huldigten. Im 9. Jahrhundert ist die Schrift noch vorhanden gewesen; sie hat einst in dem mehrgenannten *codex Agobardinus* gestanden⁴.

¹ „Mit Rücksicht auf unsere Schauspielliebhaber“, welche vermutlich griechisch zu konversieren gewohnt waren.

² „Nachdem ich mit meiner Ansicht bereits mein gewöhnliches Schicksal erfahren habe“, jedenfalls das Schicksal, wenig Gehör zu finden.

³ Nöldeken (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians* 156) läßt sie zwischen 207 und 210, Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chret.* 1. 208) zwischen 200 und 206 verfaßt sein.

⁴ Siehe den ersten Band der Wiener Ausgabe der Werke Tertullians (1890) praef. vii.

Auch *De paradiso* hat in früherer Zeit in *codex Agobardinus* eine Stelle gehabt, und zwar unmittelbar hinter *De spe fidelium*, vermutlich mit Rücksicht auf die Verwandtschaft des Inhalts. Die kleine Schrift (*libellus*, *De anima* 55) beleuchtete sämtliche Fragen, welche das Paradies betreffen (*Adv. Marc.* 5, 12), und vertrat insbesondere auch den Satz, daß alle Seelen, ausgenommen die Seelen der Märtyrer, „bis zum Tage des Herrn“ in der Unterwelt verbleiben müßten, eine Lehre, die dem Verfasser überhaupt geläufig ist (s. *De resurr. carnis* 43). Vermutlich haben *De spe fidelium* und *De paradiso* auch hinsichtlich der Zeit der Abfassung einander nahe gestanden.

Die Anhänger des Gnostikers Apelles, welcher den Dualismus seines Lehrers Marcion preisgab, um sich dem Monismus zuzuwenden, pflegten zu behaupten, nicht Gott, sondern ein hervorragender Engel, welcher mit dem Geiste und dem Willen und der Macht Christi ausgerüstet gewesen sei, habe diese Welt eingerichtet, nach Herstellung derselben aber der Reue Raum gegeben. „*Et hoc*“, bemerkt dazu Tertullian, „*suo loco tractavimus; nam est nobis ad illos libellus, an qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid paenitentia fecerit*“ (*De carne Christi* 8). Die Aufschrift des „*libellus*“ läßt sich diesen Worten nicht entnehmen; weil jedoch Tertullian von „*Apelleiaci*“ spricht, so vermutet man den Titel „*Adversus Apelleiacos*“. Harnack hat es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß eine alte Interpolation in der Schrift des hl. Augustinus, *De haeresibus* (c. 24), über Apelles und seine Seherin Philumene, als Fragment der Schrift *Adversus Apelleiacos* anzusehen sei¹. Von Apelles und seiner Philumene war auch schon in dem Buche *De praescriptione* (c. 6 30) die Rede.

Gegen Hermogenes hat Tertullian außer der früher schon besprochenen, die Annahme einer ewigen Materie bekämpfenden Schrift *Adversus Hermogenem* (Abs. 6, b) noch eine zweite Schrift gerichtet: *De censu animae*, d. i. über den Ursprung der Seele (*De anima* 1). Dieselbe sollte die Behauptungen zurückweisen, die Seele sei aus der Materie entstanden und das Böse im Menschen sei Naturnotwendigkeit. Das Buch *De anima* ist reich an Rückblicken auf *De censu animae* (s. c. 1 3 11 21 22 24).

Die verschiedenartige Entwicklung und Entfaltung der Seelenkräfte in den einzelnen Menschen ist laut Tertullian durch mannigfache äußere Umstände bedingt. Dazu gehören, schreibt er, unter andern „nach unserer Lehre Gott der Herr und sein Feind, der Teufel, nach der gemeinen Meinung hingegen das Geschick und Verhängnis der Vorsehung und die Willkür des Glückes und des Zufalls (*et pro-*

¹ Harnack, *Unbeachtete und neue Quellen zur Kenntnis des Häretikers Apelles: Texte und Untersuchungen* usf. 20, 3, 1900, 99 f.

videntiae fatum et necessitas et fortunae et arbitrii libertas). Auch die Philosophen unterscheiden diese Dinge, und wir haben uns bereits vorgenommen, dieselben vom Standpunkte des Glaubens aus unter besonderem Titel zu behandeln¹ (et nos secundum fidem disserenda suo iam rovimus titulo, De anima 20). Wie man sieht, redet Tertullian von einer erst in Aussicht genommenen Schrift und die beabsichtigte Fassung des Titels läßt er auch nicht klar erkennen. Nun zitiert aber ein lateinischer Profanschriftsteller des 6. Jahrhunderts, der Afrikaner Fabius Planciades Fulgentius¹, einige Worte aus einem Buche Tertullians De fato (Tertullianus in libro quem de fato scripsit ita ait etc.), und zu Zweifeln an der Echtheit geben diese Worte keinen Anlaß².

c) Weitere verloren gegangene Schriften Tertullians lernen wir durch Hieronymus kennen: *Ἠεροι̃ ἐχαστάσεως* libri VII. Ad amicum philosophum (de angustis nuptiarum), De Aaron vestibus und wahrscheinlich auch De circumcissione und De mundis atque immundis animalibus.

In seinem Schriftstellerkataloge (c. 53) nennt Hieronymus unter den montanistischen Schriften Tertullians „De ecstasi libros sex et septimum quem adversus Apollonium composuit“. Vorher, in dem Artikel über Apollonius (c. 40), hatte er gesagt: „Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis quae scripsit *περὶ ἐχαστάσεως* septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit conatur defendere.“ Und in der Notiz über Melito von Sardes (c. 24) hatte Hieronymus schon bemerkt: „Huius elegans et declamatorium ingenium Tertullianus in septem libris quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano cavillatur dicens eum a plerisque nostrorum prophetam putari.“ Das Werk umfaßte also ursprünglich sechs Bücher, ward aber nachträglich, als die Schrift des Kleinasiaten Apollonius gegen die Montanisten³ zu des Verfassers Kenntnis gelangte, noch um ein siebentes Buch erweitert. Im Vordergrund der Erörterung stand, wie der Titel zeigt, das ekstatische Reden der montanistischen Propheten, also eben die Frage, welche von Anfang an den Hauptgegenstand der wissenschaftlichen Verhandlungen zwischen den Freunden und den Feinden der neuen Prophetie gebildet hatte. Eigentümlicherweise lautet der Titel bei Hieronymus bald De ecstasi bald *περὶ ἐχαστάσεως*, wahrscheinlich ein Hinweis darauf, daß das Werk in griechischer Sprache geschrieben war, wie es ja auch zu-

¹ Der übrigens in neuester Zeit wiederholt mit dem Kirchenschriftsteller und Bischof Fulgentius von Ruspe identifiziert worden ist; vgl. Skutsch bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 7, 1, 1910, 215 ff.

² Siehe den Wortlaut des Zitats in Oehlers größerer Ausgabe der Werke Tertullians 2, 745; bei R. Helm, Fulgentii Fabii Planciadis v. c. opera, Lipsiae 1898. 116.

³ Vgl. über diese Schrift Bd 1², S. 432.

nächst und zumeist mit griechisch redenden Autoren, Melito, Apollonius und andern, die Waffen zu kreuzen hatte. Jedenfalls gehört es einer Zeit an, da Tertullian schon voll und ganz sich für den Montanismus entschieden und wohl auch äußerlich von der Gemeinschaft der Kirche sich losgesagt hatte. Im Jahre 213 etwa¹ mag es veröffentlicht worden sein, vielleicht gerade zu dem Zwecke, den förmlichen Austritt des Verfassers aus der katholischen Gemeinde zu rechtfertigen. Außer Hieronymus scheint auch der Verfasser des „Praedestinatus“ (1, 26 86) Kenntnis des Werkes besessen zu haben.

In einem Briefe an die Jungfrau Eustochium (Ep. 22, 22) verweist Hieronymus bezüglich der Nöten des Ehestandes, „de angustiis nuptiarum“, auf verschiedene Schriften Tertullians: „legas Tertullianum ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos“. Unter diesen „libelli de virginitate“ sind wohl die Schriften über die zweite Ehe, Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De monogamia, vielleicht auch De virginibus velandis verstanden. Über den „libellus ad amicum philosophum“ erteilt Hieronymus an anderer Stelle (Adv. Iovin. 1, 13) nähere Auskunft, indem er sagt: „non est huius loci nuptiarum angustias describere . . . certe et Tertullianus cum esset adhuc adolescens lusit in hac materia“. Es muß sich also wohl um eine in leichtem, scherzhaftem Tone gehaltene Jugendschrift Tertullians handeln. Man möchte dieselbe in die heidnischen Tage des Verfassers zurückdatieren².

Der Schrift über die Kleider Aarons gedenkt Hieronymus in einem Briefe an Fabiola (Ep. 64, 23) mit den Worten: „fertur in indice Septimii Tertulliani liber de Aaron vestibus qui interim usque ad hunc diem a me non est repertus“. Hieronymus kannte die Schrift also nur aus einem Kataloge der Werke Tertullians, von welchem sich leider keine weiteren Spuren erhalten haben. Ohne Zweifel be-

¹ Nach Nöldechen (Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians 157) ist das Werk zwischen 213 und 217 ans Licht getreten, nach Rolffs (Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes 94) „frühestens 213, wahrscheinlicher aber nicht vor 214“, nach Monceaux (Hist. litt. de l'Afrique chrét. 1, 209) nach 213. Rolffs behauptet weiterhin, das Werk De ecclasi habe den Anlaß gegeben zu der antimontanistischen Schrift, welche Epiph., Haer. 48, 1—13, benutzte, während diese Schrift hinwiederum von Tertullian in seiner Schrift De monogamia bekämpft worden sei; vgl. vorher Abs. 7, n. Nach Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 275 ff, soll das Werk De ecclasi schon zwischen 203 und 207/208 zu setzen sein. Allein je früher man das Werk ansetzt, um so rätselhafter wird es, daß sich in den erhaltenen Schriften des Verfassers auch nicht eine einzige ausdrückliche Rückbeziehung auf dasselbe findet.

² Die Vermutung Vallarsis (S. Hier. opp. 2, 259), Hieronymus spreche von einem „poema aliquod“ oder von einer in Versen abgefaßten Schrift, hat an dem Worte „lusit“ keine ausreichende Stütze. Mit Recht aber betont Vallarsi, Hieronymus könne nicht die Schrift De exhortatione castitatis im Auge haben, wie freilich auch noch Kellner (in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 11, 1402) annimmt.

faßte sich die Schrift mit der Amtstracht des alttestamentlichen Hohenpriesters und ihrer allegorisch-typischen Bedeutung, etwa nach Art jener Bemerkung des Werkes gegen Marcion (4, 13), die „duodecim gemmae in tunica sacerdotali Aaronis“ seien eine „figura“ der Zwölfzahl der Apostel.

Die Existenz von Schriften *De circumcissione* und *De mundis atque immundis animalibus* ist wenigstens nicht völlig gesichert. Diese beiden „*quaestiunculae*“, schreibt Hieronymus an Papst Damasus, seien bereits von Tertullian und Novatian in lateinischer Sprache bearbeitet worden: „quod ab eloquentissimis viris, Tertulliano nostro scilicet et Novatiano, Latino sermone sint editae“ (Ep. 36, 1). Wahrscheinlich hat es demnach eigene Schriften Tertullians über die genannten Themata gegeben, gleichwie es besondere Abhandlungen oder Schreiben Novatians „*De circumcissione*“ und „*De cibis Iudaicis*“ gab (Hier., *De vir. ill.* 70). Möglich aber bleibt es immerhin, daß Hieronymus an einzelne Abschnitte anderweitiger Schriften Tertullians gedacht hat. *Adv. Iudaeos* 3 wird die Beschneidung und *Adv. Marc.* 2, 18 werden die alttestamentlichen Speisegesetze zwar nicht behandelt, aber doch gestreift.

d) Der oft erwähnte *codex Agobardinus saec. IX* hat laut dem Inhaltsverzeichnis ursprünglich auch drei Schriften Tertullians enthalten, von welchen sonst nichts mehr verlautet: *De carne et anima*, *De animae submissione*, *De superstitione saeculi*. Man hüte sich wohl, den Titel „über das Fleisch und die Seele“ auf *De anima*, den Titel „über das Säuseln (?) der Seele“ auf *De testimonio animae*, den Titel „über den Aberglauben der Welt“ auf *De idololatria* zu beziehen. Diese Gleichungen sind schon dadurch ausgeschlossen, daß das Manuskript auch die Schriften *De anima*, *De testimonio animae* und *De idololatria* unter den gebräuchlichen Titeln enthielt und noch enthält¹.

10. Unechtes. — Einige Schriften oder Fragmente, welche den Namen Tertullians mit Unrecht tragen, dürfen um so schneller erledigt werden, als ihre Unechtheit allgemein anerkannt ist. Sie müssen aber wohl hier Erwähnung finden, weil ihre wirklichen Entstehungsverhältnisse viel zu ungewiß sind, als daß sie eine anderweitige Einreihung begründen könnten.

a) An das Buch *De praescriptione haereticorum* schließt sich in manchen Handschriften — in *codex Agobardinus* noch nicht, wohl aber schon in *codex Paterniacensis saec. XI* — als Anhang ein *Libellus adversus omnes haereses* an, welcher die Häretiker von Dositheus bis auf Praxeas vorführt und in Kürze ihre jedesmalige Lehre kennzeichnet. Daß der kleine Aufsatz trotz des Zeugnisses der

¹ Siehe den ersten Band der Wiener Ausgabe der Schriften Tertullians praef. vii.

Handschriften aus äußeren und inneren Gründen nicht von Tertullian herrühren kann, wird allerseits zugestanden. Sicher ist auch, daß derselbe in ausgiebiger Weise das „Syntagma“ des hl. Hippolytus von Rom wider die Häresien (§ 85, 3, b) verwertet hat, wahrscheinlich, daß er noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden ist, weil eben die Reihe der Häretiker mit Praxeas abschließt. Auf die wiederholt gestellte und nicht selten bejahend beantwortete Frage, ob etwa Viktorinus von Pettau der Verfasser sei, soll in dem Artikel über Viktorinus noch eingegangen werden.

Das Schriftchen findet sich schon in der ersten Gesamtausgabe der Werke Tertullians von B. Rhenanus, Basel 1521, und ist dann auch in die folgenden Ausgaben übergegangen; in Oehlers größerer Ausgabe 2, 751—765; bei Migne, PP. Lat. 2, 61—74; in der Wiener Ausgabe 3, 1906, 213—226; auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 9, Oenip. 1870, ed. 2 1880. Vgl. die Literatur zur Quellenkritik der ältesten Ketzergeschichte, Bd 1², S. 345, speziell die Literatur über das Syntagma des hl. Hippolytus, § 85, 3, b.

b) Die Schriften *De trinitate* und *De cibis Iudaicis*, welche unter Tertullians Namen überliefert sind, gehören vielmehr Novatian an. Bei Besprechung des Nachlasses Novatians wird auf dieselben zurückzukommen sein.

c) J. M. Suarez veröffentlichte 1630 nach einem codex Vaticanus saec. X ein Fragment einer apologetischen Schrift *De execrandis gentium diis* als mutmaßliches Eigentum Tertullians. An dem Beispiele Jupiters wird hier gezeigt, welche unwürdige Vorstellungen die Heiden von der Gottheit hegen. Die Zuweisung des Stückes an Tertullian scheidet schon an der Verschiedenheit des Stiles, welche der Herausgeber selbst nicht hat verkennen können.

Über die Handschrift, aus welcher Suarez schöpfte, vgl. Reifferscheid in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl., 63, 1869, 740. Abdrucke des Fragmentes bei Oehler a. a. O. 2, 766 bis 768; Migne a. a. O. 2, 1115—1118.

d) Entschieden unecht ist auch ein umfangreiches Gedicht *Adversus Marcionem* — so der erste Herausgeber, richtiger *Adv. Marcionitas* —, fünf Bücher zählend, von 242 269 302 236 und 253 Hexametern. Die formelle Seite hat wenig Anziehendes: das Latein ist schlecht, die Prosodie äußerst fehlerhaft, die Darstellung jedes poetischen Reizes bar. Ab und zu stößt man auf Flitterwerk aus Vergil. Der Inhalt indessen bietet eine gewisse Entschädigung. Das erste Buch verbreitet sich über den Ursprung und die Bedeutung aller Häresie, die zwei folgenden Bücher beleuchten dem Dualismus Marcions gegenüber mit Geschick und Erfolg die Übereinstimmung und den Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente, die zwei letzten Bücher suchen die Lehre Marcions im einzelnen zu widerlegen. Abhängigkeitsbeziehungen zu dem Werke Tertullians

gegen Marcion sowie zu dem antignostischen Werke des hl. Irenäus liegen klar zu Tage. Dem Werke Tertullians wird wohl auch die Gliederung in fünf Bücher entlehnt sein. Als Hauptquelle will in- dessen ein besonders verdienstlicher Bearbeiter des Gedichtes, Waitz (1901), die verloren gegangene Abhandlung des Bischofs Theophilus von Antiochien gegen Marcion¹ angesehen wissen, welche auch schon von Irenäus und Tertullian benutzt worden sei. Freilich ist die Berufung auf eine Quellenschrift, deren Inhalt sich unserer Kenntnis entzieht, von recht zweifelhaftem Werte.

Zeit und Ort der Abfassung sind sehr kontrovers. Hückstädt (1875) und Oxé (1888) verlegten das Gedicht übereinstimmend in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Während jedoch Hückstädt den Verfasser in Rom suchte, glaubte Oxé in dem Wortschatze deutliche Hinweise auf Afrika zu erkennen. Allein es darf bezweifelt werden, ob es in Afrika um die genannte Zeit noch Marcioniten gegeben hat, während das populäre Lehrgedicht sich offenbar an die große Masse wendet und eine weite Verbreitung des Marcionitismus voraussetzt. Überhaupt aber wird es richtiger sein, mit andern Forschern, auch Waitz, im 3. Jahrhundert stehen zu bleiben². Eine schon früher ausgesprochene Vermutung, welche Bischof Viktorinus von Pettau als den Verfasser bezeichnete, ist durch Hausleiter (1886) von neuem befürwortet worden. Dagegen hat Waitz diese Meinung, mit Rücksicht auf die „Diskrepanz im Sprachgebrauch“, als durchaus unhaltbar nachzuweisen unternommen, um sodann in gründlicher Ausführung die Hypothese zu vertreten, der Verfasser sei Kommodian, der Dichter der Instructiones und des sog. Carmen apologeticum, in welchem man einen älteren Zeitgenossen des Viktorinus zu erblicken habe. Waitz stützt sich dabei hauptsächlich auf die „Kongruenz der religiösen und theologischen Gedankenkreise“ und die Verwandtschaft des Stiles und des Sprachgebrauchs. Die Fülle von Parallelen ist aber doch nicht im stande, den völligen Mangel an äußeren Zeugnissen aufzuwiegen, um

¹ Vgl. Bd 1², S. 310.

² Hatte Jülicher, in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1901, 632, schon die Hoffnung ausgesprochen, daß „die Annahme einer Entstehung unseres Poems in der nachnicänischen Zeit“ nunmehr „definitiv abgetan“ sei, so hat Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 447, doch noch ein, allerdings auch nur ein Argument beibringen zu können geglaubt, welches für diese Annahme sprechen soll. Der Verfasser nenne den Sohn zweimal „genitum de lumine lumen“ (4, 29; 5, 199), und diese Formel könne er wohl nur aus dem Symbol des Nicäums: γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς . . . ἑὸς ἐκ φωτός . . . γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, geschöpft haben. Jedenfalls würde Jülicher antworten, daß der Verfasser ebensowohl aus der vornicänischen Tradition, auch aus Tertullian geschöpft haben könne. Auch Tertullian sagt: „De deo deus ut lumine de lumine accensum“ (Apol. 21), und Dionysius von Alexandrien sagte: ὁπτος ὁν αἰώνιον τοῦ πατρὸς, αἰώνιος ἢ υἱός ἔσται. ἑὸς ἐκ φωτός ὄν (bei Athan., Ep. de sent. Dion. 15). Auch Tertullian sagt: „Unigenitus ut solus ex deo genitus“ (Adv. Prax. 7), und wiederum: „Prodeundo generatus est“ (ebd.).

so weniger, als sich, wie Königsdorfer zeigte, den Übereinstimmungen auch eine stattliche Anzahl von Dissonanzen gegenüberstellen läßt. Königsdorfer behauptet geradezu, die prosodischen und sprachlichen Differenzen seien so groß, daß die beiderseitigen Dichtungen unter keinen Umständen einem und demselben Autor zugeschrieben werden könnten.

Es wird also vorläufig zu sagen sein, daß der Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes sehr wahrscheinlich der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehört habe, daß er aber weder mit Kommodian noch auch mit Viktorinus von Pettau identisch sei, und daß sich auch nicht entscheiden lasse, ob er in Afrika oder zu Rom lebte.

Das Gedicht ward zuerst herausgegeben von G. Fabricius, Basel 1564. Die Handschrift, welche Fabricius benutzte, ist inzwischen verschollen, und da eine andere Handschrift bisher nicht aufgefunden wurde, so geht alles Wissen um den Text auf die erste Ausgabe zurück. Abdrucke dieser Ausgabe bei Oehler a. a. O. 2, 781—798; Migne, PP. Lat. 2, 1051—1090. Eine neue Ausgabe steht von A. Oxé zu erwarten. E. Hückstädt, Über das pseudotertullianische Gedicht Adv. Marcionem (Inaug.-Diss.), Leipzig 1875, 8°. J. Hauffleiter, Die Kommentare des Viktorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse: Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 7, 1886, 254—256. A. Oxé, Prolegomena de carmine Adv. Marcionitas (Diss. inaug.), Lipsiae 1888, 8°. M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 148—156. H. Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht Adv. Marcionem. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Lit. sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus, Darmstadt 1901, 8°. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 442—449. Is. Königsdorfer, De carmine Adv. Marcionem, quod in Tertulliani libris traditur, Commodiano abrogando (Diss. inaug.), Baruthi 1905, 8°.

Durch codex Vaticanus Reg. 582 saec. IX/X sind unter dem Namen eines Viktorinus zwei Gedichte überliefert, welche sich als Centonen oder Plagiate aus dem pseudotertullianischen Gedichte Adv. Marcionem erweisen. Das zweite dieser Gedichte, ein „Carmen Victorini de nativitate, vita, passione et resurrectione Domini“, hat Kardinal Mai herausgegeben (Classici Auctores 5, Romae 1833, 382 ff), und er hat auch schon erkannt, daß mehrere Verse ganz oder teilweise aus dem pseudotertullianischen Gedichte herübergenommen sind. Auf die in der Handschrift voraufgehenden, über das Alte Testament handelnden und allem Ansehen nach mit dem zweiten Gedicht zu einer Einheit sich zusammenschließenden „Versus Victorini de lege Domini“ hat W. Brandes aufmerksam gemacht (Zwei Viktoringedichte des Vatic. Reg. 582 und das Carmen adversus Marcionitas: Wiener Studien 12, 1890, 310 ff). Von diesen 216 Hexametern sind nicht weniger als etwa 150 dem pseudotertullianischen Gedichte entlehnt, so daß hier geradezu eine neue und nach dem früher Bemerkten sehr willkommene Textquelle für das letztere erschlossen ist. Auf Grund einer von Brandes gefertigten Abschrift wurde das erste Gedicht veröffentlicht von A. Oxé, Victorini versus de lege Domini. Ein unedierter Cento aus dem Carmen adv. Marcionitas (Progr.), Krefeld 1894, 4°.

Viel zitiert und verhandelt ward in den Erörterungen über die Herkunft des pseudotertullianischen Gedichtes eine Angabe bei Isidor von Sevilla, De vir. ill. 8. Isidor bzw. der Verfasser der zwölf ersten Kapitel seines Buches gedenkt hier eines Bischofs Viktorinus, welcher zwei ganz kleine Schriften in Versen verfaßt habe, Adversus Manichaeos und Adversus Marcionitas.

Der letztere Titel erinnerte sofort an das pseudotertullianische Gedicht. Die Notiz bei Isidor führte Hückstädt (a. a. O.) auf die Vermutung, der Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes sei vielleicht der römische Rhetor Cajus Marius Viktorinus im 4. Jahrhundert (vgl. über ihn Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 460 ff.). Eben diese Notiz bei Isidor bildete auch den Ausgangspunkt für die Hypothese Haußleiters (a. a. O.), der Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes sei Viktorinus von Pettau. Der Dichter Viktorinus bei Isidor entzieht sich vorläufig einer befriedigenden Identifizierung. Denn von ihm zu dem Plagiator oder Centonendichter Viktorinus des *codex Vaticanus Regin.* 582 würde auch lediglich der Name die Brücke herstellen müssen. Vgl. Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht *Adversus Marcionem*, Darmstadt 1901, 78 ff.

e) Einige kleinere Gedichte, welche in der verwirrten Überlieferung mitunter auch Tertullian zugeeignet werden, *De Genesi*, *De Sodoma* und *De Iona* sowie *De iudicio Domini*, gehören einer viel jüngeren Zeit an und werden späteren Ortes noch zur Sprache kommen.

An dieser Stelle mögen folgende Bemerkungen genügen. Das Gedicht *De Genesi* (Oehler a. a. O. 2. 774—776) ist der Eingang einer metrischen Bearbeitung der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, welche einen zu Anfang des 5. Jahrhunderts lebenden Cyprian, vielleicht den in Korrespondenz mit Hieronymus (Ep. 140) stehenden Presbyter Cyprian zum Verfasser hat. Vgl. Bd 3 dieses Werkes, S. 432 ff. Neuere Ausgaben der 165 Hexameter bei Hartel, *S. Cypriani opera omnia*, Vindob. 1868—1871, 3, 283—288; Peiper, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, Vindob. 1891, 1—7. — *De Sodoma* und *De Iona* (Oehler a. a. O. 2. 769—773) sind anziehende Schilderungen des Unterganges Sodomas und der Rettung Ninives (letztere unvollständig), welche einem Zeitgenossen jenes Dichters Cyprian angehören dürften. Vgl. Bd 3, S. 435 f. Neuere Ausgaben bei Hartel a. a. O. 3, 289—301; Peiper a. a. O. 212—226. Das Gedicht *De iudicio Domini* (Oehler a. a. O. 2. 776—781), bei Hartel a. a. O. 3. 308—325 *Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum* betitelt, ist vielleicht zu identifizieren mit dem Gedichte *De resurrectione et iudicio*, welches Isidor von Sevilla (*De vir. ill.* 7) dem afrikanischen Bischof Verecundus von Junca im 6. Jahrhundert beilegt. Dech lehnt M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 1, München 1911, 155 f, diese Identifizierung ab.

11. Einzelne Lehrpunkte. — Nachdem bereits gegen Eingang dieses Paragraphen der theologische Standpunkt Tertullians im allgemeinen gewürdigt worden und im weiteren Verlaufe manche einzelne Theologumena zur Sprache gekommen sind, mag hier noch kurz auf einige Lehrpunkte eingegangen werden, an welche sich aus diesem oder jenem Grunde ein besonderes Interesse heftet.

Schon in seinem Apologeticum (c. 21) hat Tertullian in knappen Strichen eine Christologie oder Logoslehre entwickelt und bei diesem Anlaß das Verhältnis des Logos zu Gott in das Wort gefaßt: „*unus ambo*“. Später, in der Schrift gegen Praxeas (c. 22), nahm er diese Formel stillschweigend zurück, weil dieselbe zur Leugnung des Personenunterschiedes mißbraucht wurde, indem er mit allem

Nachdruck betonte, der Herr selbst sage (Jo 10, 30): Ego et pater unum sumus, „non unus sumus“. Inzwischen hatte er auch den Terminus „persona“ in die trinitarischen und christologischen Streitverhandlungen eingeführt, um leichter und deutlicher auf der einen Seite die Einheit der Substanz bei der Dreiheit der Inhaber und auf der andern Seite die Einheit des Inhabers bei der Zweiheit der Substanzen wahren zu können. Die Wesensgemeinschaft der drei Personen und die Einheit der Substanz wird nunmehr mit schärfster Präzision bezeugt (vgl. Adv. Prax. 2: tres unius substantiae et unius status et unius potestatis: 12: alium personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem). Die Einheit aber wird nicht als eine Art höheren Gattungsbegriffes betrachtet, sondern durch die Ursprungsbeziehungen begründet (ebd. 2: quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem). Geist, Gedanke und Wort, Sonne, Strahl und Flamme, Wurzel, Schößling und Frucht, Quelle, Bach und Fluß lassen sich als Analogien für die trinitarischen Ausgänge anziehen (ebd. 8 13 22), freilich inadäquate Analogien (5 27).

Trotzdem hat Tertullian, wie früher schon einmal bemerkt wurde (Abs. 6, h), den Fesseln des Subordinatianismus, welchen die Apologeten des 2. Jahrhunderts vertreten hatten, sich nicht völlig zu entwinden gewußt. Anknüpfend an die alte Unterscheidung zwischen *λόγος ἐνδιώθετος* und *λόγος προφορικός*, hat er den Ausgang des Sohnes aus dem Vater nicht als einen rein innergöttlichen und ewigen Akt aufgefaßt, sondern als ein allmähliches Hervortreten, welches erst mit der Welterschöpfung zum Abschluß kommt oder zur „nativitas perfecta“ wird (ebd. 7). Immer war Gott Gott, aber nicht immer war Gott Vater. Erst mit der Entstehung der Welt und der Zeit wurde der Logos Sohn und Gott Vater. Vorher war Gott nur potentiell Vater, insofern er später wirklich Vater werden sollte (Adv. Hermog. 3). Andererseits soll aber doch auch wieder von Ewigkeit her schon eine Unterschiedlichkeit in Gott bestanden haben; auch unabhängig von seiner Beziehung zur Welt, auch in seiner innergöttlichen Existenz soll der Logos ein selbständiges göttliches Prinzip gewesen sein, „res et persona“, und zwar soll er dies gewesen sein „per substantiae proprietatem“ (Adv. Prax. 7).

Um so klarer und lichtvoller hat Tertullian über die Konstitution des Gottmenschen gelehrt. „Videmus“, schreibt er, „duplicem statum, non confusum, sed coniunctum, in una persona, deum et hominem Iesum . . . salva est utriusque proprietas substantiae . . . substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant“ (Adv. Prax. 27). „Daß die Einigung der zwei unversehrten und unvermischten Naturen in der Person stattfand, daß keine Umwandlung der göttlichen Natur in die menschliche noch umgekehrt und ebenso wenig eine Mischung

derselben zu einer dritten Natur denkbar sei, wird Adv. Prax. 27 und De carne Christi 3 ff mit Argumenten bewiesen, welche als stichhaltig zu allen Zeiten wiederholt worden sind¹.

In Verfolg seiner Bestreitung der Lehre Marcions, welcher ähnlich wie andere Gnostiker das Böse in die Sphäre der Naturnotwendigkeit hinabgedrückt hatte, hat Tertullian sehr schöne und tiefgründige Erörterungen angestellt über die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Die Möglichkeit des Bösen war nach ihm begründet in der Willensfreiheit des Menschen, dem Vermögen einer nicht bloß von äußerem Zwange, sondern auch von innerer Nötigung freien Selbstbestimmung. Diese Freiheit gehört mit zu den Linien, durch welche die Menschenseele Gott ähnlich ist, ja sie ist es, welche in Verbindung mit der Vernunft den Menschen zu einer „imago et similitudo Dei“ macht (Adv. Marc. 2, 5 6). Vernunft und Freiheit stehen in einem ähnlichen Zusammenhange wie Wahrheit und Güte, und wenn die Vernunft die Gesetze der Wahrheit als Mitgift des Schöpfers schon in sich trägt, so hat auch die Freiheit von Gott selbst bereits eine gewisse Hinordnung oder Disposition zum Guten erhalten (homo in bonum dispositus est institutione, ebd. 2, 6). Ungeachtet aller Ähnlichkeit bleibt indessen das Abbild doch weit zurück hinter dem Originale (imago minor veritate, ebd. 2, 9). Der Mensch ist ein endliches Wesen, und deshalb kann seine Vernunft wie seine Freiheit sich verirren, weil mit der Endlichkeit der Natur notwendig eine Schwäche oder Defektibilität derselben verbunden ist (infirmitas oder substantiae exilitas, ebd. 2, 9). Durch das positive Gesetz kam Gott der Schwäche des Menschen entgegen. Es war ein Ausfluß der Güte Gottes, dazu bestimmt, den Willen zu unterstützen und die Freiheit des Urteils zu leiten (qua substrueretur substantiae exilitas et regeretur sententiae libertas, ebd. 2, 9). Das Gesetz schloß die Freiheit nicht aus, setzte sie vielmehr voraus. „Durch die vernünftige Freiheit“ sollte der Mensch in Schranken gehalten und zu Gott als seinem Endziele hingezogen werden (ebd. 2, 4). Der Mensch hat das Gesetz übertreten, kraft seiner Freiheit sich gegen Gottes Willen entschieden. Gott traf keine Schuld. Er wäre freilich im stande gewesen, den Fall des Menschen zu verhindern. Allein er mußte „mit seinem Vorwissen und seiner Allmacht, vermöge deren er hätte einschreiten können, an sich halten“, weil er sonst mit seinen andern Eigenschaften, seiner Weisheit und Treue, in Widerspruch geraten wäre, indem er zurückgenommen hätte, was er gegeben hatte (Adv. Marc. 2, 7). Er hatte deshalb beschlossen, das Böse zuzulassen, hatte dasselbe in seinen Weltplan aufgenommen und dem Guten dienstbar gemacht: „Er hat dem Kampfe Spielraum gelassen, damit der Mensch

¹ Esser in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 11, 1423.

kraft derselben Willensfreiheit seinen Gegner niederstrecke, mit welcher dieser ihn zu Boden geworfen, und so den Beweis liefere, daß die Schuld sein, nicht Gottes war, und auf diesem Wege, durch Sieg, in würdiger Weise das Heil wiedergewinne, damit ferner der Teufel um so bitterer gestraft werde, indem er von demjenigen überwunden wurde, welchen er früher selbst niedergestreckt hatte, und damit endlich Gottes Güte um so heller erstrahle, insofern er darauf wartete, daß der Mensch mit größerem Ruhme in das Paradies wieder einziehen werde, vollberechtigt, von dem Baume des Lebens zu pflücken, nachdem er das Leben erlangt“ (ebd. 2, 10)¹.

Widersprechende Auffassungen haben die gelegentlichen Äußerungen Tertullians über die heilige Eucharistie erfahren, wenngleich sie keineswegs an Unklarheit leiden und überdies in vollstem Einklang mit der kirchlichen Tradition stehen. Den Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sakramente sowohl wie an den Opfercharakter des Sakramentes hat Tertullian zu wiederholten Malen in unzweideutigster Weise ausgesprochen. So heißt es *De resurr. carnis* 8: „*caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur*“; so ist *De orat.* 19 von den „Opfergebeten“, *sacrificiorum orationes*, und von der „Teilnahme am Opfer“, *participatio sacrificii*, die Rede². Das verschieden gedeutete Wort *De orat.* 6: „*corpus eius in pane censetur; hoc est corpus meum*“ (*Mt* 26, 26), wird zu übersetzen sein: „sein Leib wird im Brote einregistriert“, d. h. ist unter dem Brote verstanden. Am meisten unstritten sind einige Stellen des Werkes *Adv. Marcionem*, 1, 14; 3, 19; 4, 40. An der ersten Stelle wird gegenüber dem Dualismus Marcions hervorgehoben, daß Christus, der Sohn des angeblichen guten Gottes, es nicht verschmäht habe, irdische Stoffe, also Werke des angeblichen gerechten und bösen Welterschöpfers, für seine Sakramente zu verwenden. Er gebrauchte das Wasser, das Öl und das Brot: „*panem, quo ipsum corpus suum repraesentat*“. Dieses „*repraesentare*“ ist nicht so viel als in einem Bilde darstellen, sondern so viel als gegenwärtig setzen, *praesens exhibere* (vgl. *Adv. Marc.* 4, 22; *De resurr. carnis* 17), wie denn die reale Gegenwart auch schon durch den Zusatz „*ipsum*“ wenigstens angedeutet ist. An der zweiten Stelle, 3, 19, wird zum Zweck der Bekämpfung der Antithesen Marcions darauf hingewiesen, daß der Tod Christi am Kreuze im Alten Testamente schon vorhervorkündigt wurde. Wenn Jeremias (11, 9) die Juden sprechen lasse: „*Venite, mittamus lignum in panem eius*“, so sei unter dem Brote der Leib

¹ Eine einläßlichere Darlegung der Gedanken Tertullians bei Esser. Die Seelenlehre Tertullians 183 ff. Vgl. auch Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*: Zeitschrift für wissensch. Theol. 43, 1900, 62 ff.

² Vgl. auch *De corona* 3; *De spectac.* 13 29; *De idol.* 7; *Ad uxorem* 2, 5 9; *De exhort. cast.* 11; *De pudicitia* 9.

zu verstehen: „in panem eius, utique in corpus“. Der Herr selbst nenne im Evangelium das Brot seinen Leib (panem corpus suum appellans), „ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse“¹. Es wird augenscheinlich die Identität des eucharistischen Leibes mit dem ans Kreuz geschlagenen Leibe vorausgesetzt, und wenn gesagt wird, der Herr habe das Brot zu einem Bilde seines Leibes gemacht, so kann nur ein Bild in Frage kommen, welches die Sache selbst einschließt. In demselben Sinne gebraucht Tertullian den Ausdruck „figura corporis“ auch an der dritten Stelle, 4, 40, an welcher er seinem Gegner vorhält, es sei eine Inkonsequenz, die Realität des Leibes Christi zu leugnen und doch die Feier der heiligen Eucharistie beizubehalten. Das Brot als „figura corporis“ habe die Wirklichkeit des Leibes zur unentbehrlichen Voraussetzung: „acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset“. In dem Satze „hoc est corpus meum dicendo id est figura corporis mei“ ist „figura corporis mei“ nicht eine Erläuterung des Subjektes „hoc“ (per hyperbaton), sondern eine Erläuterung des Prädikates „corpus meum“: der wahre Leib ist gegenwärtig unter dem Bilde des Brotes².

Literatur über die Theologie und Philosophie Tertullians im allgemeinen ist Abs. 2 angeführt worden. Über einzelne Punkte seiner Lehranschauung handelten in neuerer Zeit namentlich G. R. Hauschild, Die rationale Psychologie und Erkenntnistheorie Tertullians, Leipzig 1880, 4^o. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, 8^o. E. F. Schulze, Elemente einer Theodicee bei Tertullian: Zeitschrift für wissensch. Theol. 43, 1900, 62—104.

J. Stier, Die Gottes- und Logos-Lehre Tertullians, Göttingen 1899, 8^o. J. Jansen, De leer van den persoon en het werk van Christus bij Tertullianus (Akad. Proefschrift), Kampen 1906, 8^o. K. Adam, Die Lehre von dem Heiligen Geiste bei Hermas und Tertullian: Theol. Quartalschrift 88, 1906, 36—61. — J. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886, 8^o. H. Köch, Tertullian und der Zölibat: Theol. Quartalschrift 88, 1906, 406—411. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 6, 4), Paderborn 1907. H. Bruders, Mt 16, 19; 18, 18 und Jo 20, 22 23 in frühchristlicher Auslegung. Tertullian: Zeitschrift für kath. Theol. 34, 1910, 659—677. K. Kastner, Tertullian und die römische Primatfrage: Theol.-prakt. Quartalschrift 65, 1912, 77—83. — Fr. X. Dieringer, Die Abendmahlslehre Tertullians und die neueste protestantische Polemik: Der Katholik 1864, 1, 277—318. C. L. Leimbach, Beiträge

¹ So die Handschriften. Oehler 2, 147 will seltsamerweise gelesen wissen: „Corpori sui figuram panis dedisse.“ Kroymann, im Corpus script. eccles. lat. 47, 408, schreibt mit den Handschriften „corporis“.

² Nach Scharsch, im Katholik 1909, 2, 21 ff. würde die Apposition „id est figura corporis mei“ bedeuten: „Das Brot im allgemeinen ist ein alttestamentliches Vorbild meines Leibes.“

zur Abendmahlslehre Tertullians, Getha 1874, 8°. Fr. S. Renz, Die Geschichte des Meßopfer-Begriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers 1, Freising 1901, 209—219: „Die Opferlehre Tertullians.“ A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicäischen Zeit (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 12), Wien 1905, 227—278: „Tertullian“. Ph. Scharsch, Eine schwierige Stelle über die Eucharistie bei Tertullian (Adv. Marc. 4, 40): Der Katholik 1909, 2, 21—33. — L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 291 bis 331: Die Verteidigung und Deutung der geoffenbarten Eschatologie durch Tertullian. A. J. Masen, Tertullian and Purgatory: The Journal of Theol. Stud. 3, 1902, 598—601.

F. Nielsen, Tertullians Ethik. Afhandling, Schönborg 1879, 8°. G. Ludwig, Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung (Inaug.-Diss.), Leipzig 1885, 8°. (Ludwig bietet nur eine Sammlung von Stellen aus den Schriften Tertullians.) K. H. Wirth, Der „Verdienst“-Begriff in der christlichen Kirche, nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. I. Der „Verdienst“-Begriff bei Tertullian, Leipzig 1892, 8°. (Vgl. zu dem Schriftchen Wirths H. Koch in der Theol. Revue 1902, 274 ff.)

Ch. Guignebert, Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile, Paris 1901, 8° (XXIV 615 S.). — Fr. Barth, Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln: Jahrbücher für prot. Theol. 8, 1882, 706—756. — C. Leimbach, Tertullian als Quelle für die christliche Archäologie: Zeitschrift für die hist. Theol. 44, 1871, 108—157 430—459. N. Geiselhart, Beiträge zur politischen und Kulturgeschichte aus Tertullian (Progr.), Ravensburg 1912, 4°. — H. Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, aus dessen Schriften möglichst vollständig rekonstruiert, Leipzig 1871, 8°. Nachträge zu S. 527 dieses Werkes gibt Rönsch in der Zeitschrift für wissensch. Theol. 28, 1885, 104. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 1, 1901, 97—173: La Bible latine en Afrique.

12. Das Urteil der alten Kirche über Tertullian. — Cyprian pflegte täglich in den Werken Tertullians zu lesen und denselben seinen „magister“ zu nennen. Wie viel er diesem Meister verdankte, zeigen seine Schriften: es sind gar häufig Tertullians Gedanken, welche Cyprian in eine glattere und gefälligere Form gießt. Gleichwohl indessen hat Cyprian in seinen Schriften auch nicht ein einziges Mal des großen Vorgängers Erwähnung getan. Die zeitgenössischen Kirchenschriftsteller beobachteten gleichfalls ein unverbrüchliches Schweigen. In der gesamten christlichen Literatur des 3. Jahrhunderts wird der Name Tertullians niemals genannt. Der erste, der ihn nennt, und häufiger nennt, ist Laktantius. An der wichtigsten Stelle (Div. Institut. 5, 1, 23, ed. Brandt) spricht Laktantius von den lateinischen Apologeten der Vorzeit, Minucius Felix, Tertullian und Cyprian. Auch in Tertullian, meint er, habe die christliche „sapientia et veritas“ keinen allseitig genügenden Vertreter gefunden. Seine Gelehrsamkeit verdiene uneingeschränkte Anerkennung, aber sein Stil sei hart und rauh und dunkel, und darin sei jedenfalls die Erklärung zu suchen für die Tatsache, daß auch Tertullian keine besondere Berühmtheit erlangt habe: „Tertullianus fuit omni

genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit; ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit.“

Überzeugend ist diese Erklärung nicht. Richtiger und tiefer hat ohne Zweifel Hilarinus von Poitiers geurteilt, wenn er das schnelle Erblichen des Sternes Tertullians auf den Abfall zum Montanismus zurückführte: „Consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem“ (Hil., Comm. in Mt 5, 1). Dies sind übrigens, soviel ich sehe, auch die einzigen Worte, welche Hilarius Tertullian gewidmet hat. Eine gründliche Kenntnis Tertullians bekundet erst Hieronymus, dessen Angaben sich schon auf den voraufgegangenen Blättern als wichtige Quellen für den Lebensgang wie für die schriftstellerische Tätigkeit des Afrikaners erwiesen haben. Er hat auch die Mitteilung aufbewahrt, daß wenigstens die katholischen Schriften Tertullians gegen Ende des 4. Jahrhunderts doch immer noch in vieler Händen waren (vgl. namentlich Hier., De vir. ill. 53). Hieronymus selbst aber hat wohl sämtliche Schriften Tertullians, soweit sie überhaupt noch existierten, gelesen und in gelegentlichen Strichen eine fast erschöpfende Charakteristik des Verfassers niedergelegt. Tertullian, sagt er, sei ein „eruditus et ardens vir“ gewesen (Ep. 84, 2), „creber in sententiis, sed difficilis in loquendo“ (Ep. 58, 10), einzigartig an Gelehrsamkeit und Scharfsinn: „quid Tertulliano eruditius, quid acutius? Apologeticus eius et Contra gentes libri eunctam saeculi obtinent disciplinam“ (Ep. 70, 5). Als Zeuge der kirchlichen Tradition jedoch könne er nur in beschränktem Maße zugelassen werden. Wenn Helvidius sich für seine These, daß die Mutter des Herrn noch andere Kinder geboren habe, auch auf Tertullian beruft, so weist Hieronymus diesen Gewährsmann mit dem Bemerkten zurück: „De Tertulliano nihil amplius dico quam ecclesiae hominem non fuisse“ (Adv. Helv. 17). Und wenn Hieronymus zeigen will, „non esse vitii, hominem unum laudare in aliis et in aliis accusare“, so drängt sich ihm als erstes Beispiel Tertullian auf: „In Tertulliano laudamus ingenium, sed damnamus haeresim“ (Adv. Ruf. 3, 27). Noch etwas strenger den Maßstab der Orthodoxie handhabend, hat Augustinus Tertullian in die Reihe der Häretiker gestellt (De haeresibus 86), während er ihn bei Aufzählung der verdienten lateinischen Kirchenschriftsteller übergang (De doct. christ. 2, 40, 61). Im übrigen ist Augustinus verhältnismäßig selten auf seinen alten Landsmann zurückgekommen, meist in der Absicht, einzelne Irrtümer desselben zu bekämpfen, namentlich die Annahme einer Körperlichkeit Gottes und der Seele (vgl. De Genesi ad litt. 10, 25 f), und beiläufig auch Streiflichter auf die schwachen Seiten seiner schriftstellerischen Eigenart fallen zu lassen: „facetius fortasse quam verius“ (De civ. Dei 7, 1), „buccis sonantibus non sapientibus“ (De bono viduit. 4, 6).

Vincentius von Lerinum hat in einem berühmt gewordenen Kapitel seines *Commonitorium* (c. 24) das Urteil der alten Kirche zusammengefaßt. Er möchte dem Presbyter von Karthago unter sämtlichen lateinischen Kirchenschriftstellern die Palme zuerkennen (*apud Latinos nostrorum omnium facile princeps iudicandus est*) und feiert in den höchsten, freilich auch allzu hohen, Tönen sein Wissen, seinen Geist und die Gewalt seiner Rede: „Wer wäre gelehrter gewesen als dieser Mann, wer gewandter in allen göttlichen und menschlichen Dingen? Hat er doch mit einer wunderbaren Fassungskraft des Geistes die ganze Philosophie und alle Schulen der Philosophen, die Gründer und Vertreter der Schulen und all ihre Systeme, die ganze Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Ereignisse und der wissenschaftlichen Bestrebungen umspannt. Oder hat er sich nicht durch einen so wuchtigen und gewaltigen Verstand ausgezeichnet, daß er fast nichts zum Gegenstande seiner Bekämpfung machte, was er nicht mit seinem Scharfblick durchbohrt oder mit dem Gewichte seiner Argumentation zermalmt hätte?“ usw. Dann aber muß Vincentius auch auf diesen ersten der Lateiner das Wort anwenden, welches er von dem ersten der Griechen, Origenes, gebraucht hatte: „*Fuit ipse quoque in ecclesia magna tentatio*“, ein Pseudoprophet, durch welchen Gott sein Volk auf die Probe stellen wollte (nach Dt 13, 3).

Harnack, *Tertullian in der Literatur der alten Kirche: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895*, 545—579. Vgl. auch Fr. Schultzen, *Die Benutzung der Schriften Tertullians De monogamia und De ieiunio bei Hieronymus Adv. Iovinianum: Neue Jahrbücher für deutsche Theol.* 3, 1894, 485—502. M. Klufmann, *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis, collegit et explanavit M. Kl.* (Progr.), *Hamburgi 1892*, 4°.

§ 82. Cyprian.

(1. Das Urteil der Nachwelt. 2. Der Lebenslauf Cyprians. 3. Cyprians Schriften. 4. Abhandlungen. 5. Abhandlungen. Forts. 6. Briefe. 7. Briefe. Forts. 8. Unechte Schriften. 9. Cyprian als Schriftsteller. 10. Cyprian als Theologe.)

1. Das Urteil der Nachwelt. — Anders lautete das Urteil der Nachwelt über Cyprian, den edlen Bischof von Karthago, welcher am 14. September 258 seines christlichen Glaubens wegen enthauptet wurde. Er hatte kaum die Augen geschlossen, als sein Diakon Pontius Hand an eine „*Vita Caecilii Cypriani*“ legte, die erste Biographie, von welcher die altkirchliche Literaturgeschichte überhaupt zu berichten hat, und deshalb ein um so lauter sprechendes Zeugnis für die Tiefe des Eindrucks, welchen Cyprians Leben und Wirken wenigstens in seiner näheren Umgebung hinterlassen hatte. Sein Name war aber auch schon in die Ferne gedrungen. Er war nicht bloß in Wort und Tat, sondern auch in Schriften für seine Sache eingetreten, und seine Sache war die Sache der katholischen Kirche gewesen.

Aus warmem kirchlichen Geiste geboren, weckten diese Schriften in kirchlichen Kreisen allenthalben ein freudiges Echo, um so freudiger, als sie auch eine allgemein verständliche und dabei anziehende und gewinnende Sprache redeten. Nachdem vollends der Verfasser die Krone des Martyriums erlangt hatte, umleuchtete seine Schriften ein ganz einzigartiger Glanz. Es liegt uns heute noch in Abschriften ein spätestens 359, vermutlich in Afrika, gefertigtes Verzeichnis der Schriften Cyprians vor, welches sich unmittelbar an eine Aufzählung der Bücher der Heiligen Schrift anreihet, gleichsam einen Anhang oder Nachtrag zu einer Liste der biblischen Schriften bildet. So hoch wertete man die Produkte der Feder Cyprians. Sie wurden dicht an die Offenbarungsurkunden selbst gerückt, sie erfreuten sich fast kanonischer Autorität. Cyprian war eben nicht einer unter vielen, er war vielmehr für die lateinische Kirche, abgesehen von den biblischen Autoren, der einzige Schriftsteller, welcher mit Eifer und Vertrauen gelesen wurde, von der Mitte des 3. bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Erst Männer wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus konnten mit Cyprian in Wettbewerb treten. Ersetzt hat ihn erst, soweit er anders ersetzt worden ist, Papst Gregor d. Gr.

Das Beweismaterial ist so umfassend, daß die Auswahl schwer wird. Nicht Minucius Felix, nicht Tertullian, schreibt Laktantius, sondern nur Cyprian hat sich allgemeine Anerkennung zu erringen gewußt: „Unus igitur praecipuus et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat et admodum multa conscripsit in suo genere miranda“ (Lact., Div. Instit. 5, 1, 24). Zu bedauern bleibe freilich, daß Cyprian ausschließlich für Gläubige geschrieben und auf nichtchristliche Leser keine Rücksicht genommen habe, weshalb er von den Gelehrten dieser Welt (a doctis huius saeculi), denen zufällig seine Schriften in die Hände gekommen, verlacht zu werden pflege. „Ich habe“, fügt Laktantius bei, „einen in der Redekunst sehr bewanderten Mann gesprochen, welcher Cyprian mit Vertauschung eines Buchstabens ‚Coprian‘ nannte, weil derselbe sein schönes und einer besseren Sache würdiges Talent auf Alte-Weiber-Märchen verwendet habe¹. Wenn solches einem Mann begegnet, dessen Beredsamkeit so einschmeichelnd, was wird denjenigen widerfahren, deren Sprache kraft- und schmucklos ist, denen sowohl die Macht der Überredung wie die Feinheit der Beweisführung wie die Schärfe der Widerlegung völlig abgeht!“

Laktantius, der Professor der Rhetorik, bewundert vor allem die Form der Schriften Cyprians, deren Reize er in schwungvoller Weise

¹ Coprian, von *κόπρος*, Mist, wäre etwa Mistfink. Über die lautgeschichtliche Bedeutung dieser Namensentstellung handelten Meltzer im Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik 13, 1904, 406, und Schuchardt ebd. 572.

feiert. Aber nicht die Form war das Ausschlaggebende. Die wahren Gründe des unvergleichlichen Ansehens, welches diese Schriften in kirchlichen Kreisen genossen, sind in den Worten angedeutet, welche Bischof Pacianus von Barcelona, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, an den Novatianer Sympronianus richtet: „Du wunderst dich, daß ich Gefallen finde an den Briefen Cyprians? Sind es nicht Briefe eines seligen Märtyrers und eines katholischen Bischofs (beati martyris et catholici sacerdotis)? Du willst mir Novatian aufdrängen? Ich höre, daß er ein Philosoph der Welt (philosophum saeculi) gewesen, und wundere mich kaum, daß er von der Kirche des lebendigen Gottes abgefallen ist“ (Pac., Ep. 2, 7). „Du hältst mir den seligsten Cyprian als gegenteiligen Zeugen vor . . . Ja, ja, möchtest du dich auf das Zeugnis Cyprians stützen, möchtest du so heilsamen Lehren dein Ohr leihen!“ (Ep. 3, 22.) „Lies also etwas sorgfältiger meinen Cyprian, lies den ganzen Brief De lapsis, lies auch den andern, den er an Antonianus geschrieben hat“ (Ep. 3, 24).

Der Dichter Prudentius, ein Zeitgenosse und Landsmann Pacians, hat seinen „Siegeskranzen“ auch einen Hymnus auf die „passio S. Cypriani martyris“ eingeflochten (Peristeph. hymn. 13). Wie wenn er das vorhin erwähnte Verzeichnis erläutern oder die Zusammenstellung der Schriften Cyprians mit den Schriften des Alten und des Neuen Testaments rechtfertigen wollte, erklärt er ohne Bedenken, derselbe Gottesgeist, welcher einst die Propheten durchströmt habe, träufle auch aus der Feder Cyprians (v. 8—10):

„Te leget omnis amans Christum, tua, Cypriane, discet.
Spiritus ille Dei qui fluxerat auctor in prophetas,
Fontibus eloquii te coelitus actus irrigavit.“

Und wo möglich noch völler greift Prudentius in die Saiten, wenn er den Triumphzug der Schriften Cyprians durch den ganzen christlichen Erdkreis besingt (v. 102—104):

„Nec Libyae populos tantum regit, exit usque in ortum
Solis et usque obitum, Gallos fovet, imbuit Britannos,
Praesidet Hesperiae, Christum serit ultimis Iberis.“

Sehr häufig hat Hieronymus des Bischofs von Karthago gedacht, gewöhnlich zu dem Zwecke, diese oder jene seiner Schriften zur Lektüre zu empfehlen. Er nennt ihn bei solchen Gelegenheiten einen „vir eloquentia pollens et martyrio“ (Hier., Ep. 70, 3), einen „inclytus martyr“ (Adv. Ruf. 2, 19), einen „vir sanctus et eloquentissimus martyr“ (Comm. in Is ad 60, 13 f). Einer vornehmen Römerin, welche um die Erziehung ihrer Tochter besorgt ist, gibt er die Weisungen: „Pro gemmis et serico divinos codices amet . . . caveat omnia apocrypha . . . Cypriani opuscula semper in manu teneat“ (Ep. 107, 12). In seinem Schriftstellerkataloge hätte sich ihm Anlaß geboten, diese letzteren „opuscula“ im einzelnen namhaft zu machen.

Er hat sich dieser Mühe überheben zu dürfen geglaubt, weil Cyprians Werke heller strahlten als die Sonne: „Huius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint eius opera“ (De vir. ill. 67).

Augustinus, der Afrikaner, lebte sozusagen in den Schriften Cyprians. An mehr als hundert Stellen hat er sie zitiert. In einer seiner fünf Predigten „in natali Cypriani martyris“ wird bezeugt, daß nicht bloß Afrika, sondern die ganze Christenheit den Todes- oder Geburtstag des Märtyrers begehe (Aug., Sermo 310, 1), und daß der Ruhm Cyprians teils in seinem Martyrium teils in seinem literarischen Nachlaß gründe (innotuit regionibus multis, partim per famam fortissimae passionis, partim per dulcedinem suavissimae lectionis, ebd. c. 4). In der fünften Predigt heißt es zu Eingang: „Cuius reverendi episcopi et venerandi martyris laudibus nulla lingua sufficeret, nec si se ipse laudaret“ (Sermo 313, 1). Den Donatisten gegenüber, welche sich auf Cyprian beriefen, kann Augustinus, namentlich in seinem großen Werke De baptismo contra Donatistas, nicht umhin, die irrige Ansicht Cyprians von der Ungültigkeit der Ketzertaufe mit allem Nachdruck zu bekämpfen. Dabei wird er indessen gar nicht müde, den großen Blutzengen mit der Schwierigkeit der Frage und dem Mangel einer übereinstimmenden Tradition oder der Entscheidung eines Plenarkonzils zu entschuldigen und sein unentwegtes und opferwilliges Festhalten an der Einheit der Kirche den Schismatikern zur Nachahmung zu empfehlen (vgl. etwa De bapt. 2, 7, 12 ff). In diesem Zusammenhange bezeichnet er Cyprian mit Emphase als einen „catholicum episcopum, catholicum martyrem, et quanto magis magnus erat, tanto se in omnibus humiliantem, ut coram Deo inveniret gratiam“ (ebd. 3, 3, 5). Er hält es aber auch nicht für überflüssig — und das ist lehrreich —, hervorzuheben, daß die Schriften Cyprians doch nicht kanonisch seien: „Nos nullam Cypriano facimus iniuriam, cum eius quaslibet litteras a canonica divinarum scripturarum auctoritate distinguimus“ (C. Crescon. 2, 31, 39); „hoc genus litterarum ab auctoritate canonis distinguendum est“ (Ep. 93, ad Vincent., 10, 35). Den Pelagianern gegenüber war Augustinus in der Lage, die Autorität Cyprians für sich in Anspruch zu nehmen, insbesondere auf Cyprians Zeugnisse über die Erbsünde hinzuweisen. „Magna poena haeresis vestrae“, ruft er deshalb dem Wortführer der Pelagianer, Julianus von Eclanum, zu, „Poenus praeparatus est Cyprianus“ (Op. imp. e. lul. 1, 7) — Poenus = Hannibal.

Die alte griechische Kirche hat wohl Cyprians Namen gekannt und dem Blutzengen ihre Verehrung gezollt, über seine Lebensverhältnisse aber und seine schriftstellerische Tätigkeit nur sehr dürftige Kunde besessen. Eusebius weiß von Briefen Cyprians in Sachen der Gefallenen und von seinem Streite mit Papst Stephanus über die Ketzertaufe (Eus., Hist. eccl. 6, 43, 3; 7, 3). Gregor von Nazianz

hat in seiner Rede auf den Märtyrer Cyprian (Or. 24) eine Reihe von Zügen aus der Legende des Magiers Cyprian von Antiochien auf den Bischof von Karthago übertragen¹.

Ein Überblick über die Stimmen des Altertums bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 701—717. Näheres bei K. Götz, *Gesch. der Cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften* (Inaug.-Diss.), Basel 1891, 8°. H. Frhr v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung. Gesch. ihrer Entstehung und Überlieferung* (in den *Texten und Untersuchungen* usf. 25, 3), Leipzig 1904, 172—183. Vgl. auch M. Manitius, *Zu Cyprian: Zeitschrift für die österr. Gymnasien* 39, 1888, 869—872 (Kollation der Zitate aus Cyprian in dem dem Bischof Walram von Naumburg, gest. 1111, zugeschriebenen *Liber de imitate ecclesiae conservanda*). E. W. Watson, *Cyprian in Greece: The Classical Review* 7, 1893, 248 (ein griechisches Zitat aus Cyprian vom Jahre 1723). Dazu F. Lauchert in der *Internat. theol. Zeitschrift* 1, 1893, 699 (eben dieses Zitat ist schon im Jahre 1672 nachzuweisen).

2. Der Lebenslauf Cyprians. — In Verbindung mit den Schriften Cyprians ist eine „*Vita Caecilii Cypriani*“ überliefert, welche das Wirken Cyprians seit seinem Übertritt zum Christentum schildert. Weniger eine Biographie als vielmehr ein Panegyrikus und erbaulichen Zwecken dienend, darf sie doch in ihren geschichtlichen Angaben volle Glaubwürdigkeit beanspruchen, weil sie jedenfalls bald nach dem Tode des Heiligen von sehr nahestehender und augenscheinlich wohlunterrichteter Seite geschrieben worden ist. Die Vermutungen, welche der Text selbst weckt, bestätigt in willkommener Weise Hieronymus (*De vir. ill.* 68), indem er Cyprians Diakon und Begleiter Pontius als Verfasser angibt. Einen ungleich tieferen Einblick in den äußeren und inneren Lebensgang Cyprians gewähren indessen seine eigenen Schriften, namentlich sein ausgedehnter Briefwechsel. Freilich ist die Ausbeutung desselben durch den Umstand gedrückt, daß die Datierung mancher Briefe großen Schwierigkeiten unterliegt.

Cäcilius Cyprianus, genannt Thascius², wurde um 200³ in Afrika, vielleicht zu Karthago selbst, geboren, der Sprößling einer wohlhabenden und angesehenen heidnischen Familie. Er ergriff die Laufbahn eines Rhetors und erntete als Professor der Rhetorik zu Karthago

¹ Über die Art und Weise, wie Cyprian in die Legende des antiochenischen Magiers verwoben wurde, s. Th. Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, Erlangen 1882, besonders 84 ff.

² Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 1902, 202 f, hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Name in den Quellen nicht „Thascius Caecilius Cyprianus“ lautet, wie man früher allgemein vorauszusetzen pflegte, sondern „Caecilius Cyprianus qui et Thascius“. Thascius ist kein Vorname, sondern ein Beiname. Die Bedeutung ist unbekannt.

³ „Um 200“ dürfte entschieden richtiger sein als „vers 210“ (Monceaux a. a. O. 2, 203) oder gar „zwischen dem J. 210 und 215“ (Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 367), wiewohl allerdings keine Sicherheit zu erreichen ist.

reichen Beifall (*magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat*, Lact., *Div. Instit.* 5, 1, 24). Erst um das Jahr 246 wurde er durch den karthagischen Presbyter Cäcilianus (so die genannte *Vita* 4) oder Cäcilius (so Hier., *De vir. ill.* 67) für das Christentum gewonnen. Jetzt verschenkte er sein Vermögen an die Armen und weihte sich aus voller Seele dem Streben nach christlicher Vollkommenheit (vgl. seine Selbstbekenntnisse *Ad Donatum* c. 3—4). Nach kurzer Zeit ward er zum Presbyter geweiht und bald darauf, Ende 248 oder Anfang 249¹, entsprechend dem stürmischen Verlangen des Volkes und ungeachtet des Widerspruches mehrerer neidischen Priester, auch schon zum Bischof von Karthago und damit zum Metropolit des prokonsularischen Afrika und in gewissem Sinne zum Primas des ganzen lateinisch redenden Afrika bestellt.

Das außerordentliche Vertrauen, welches sich in der Wahl des Neophyten aussprach, sollte glänzend gerechtfertigt werden. Cyprian bewährte sich als einen Mann von vollem Verständnis für seine Aufgabe, von maßvollem, mildem Sinne, von hervorragendem organisatorischen Talente. Er kannte die Menschen und das Leben, strebte nicht unerreichbaren Idealen nach, verfolgte aber sein klar erfaßtes Ziel mit unbeugsamer Konsequenz. Die erste Zeit seiner bischöflichen Wirksamkeit war der Sorge für die „*disciplina*“, wie er selbst sich ausdrückt (*Ep.* 59, 6), oder der Bekämpfung sittlicher Mißstände gewidmet. Aber schon bald mußte er sich von seiner Herde trennen. Zu Beginn des Jahres 250 brach unter Decius die große Verfolgung aus, und gerade über die afrikanische Kirche brauste der Sturm mit wahrhaft verheerender Gewalt. Im Zirkus und im Amphitheater zu Karthago erscholl der Ruf „*Cyprianum ad leones*“ (*Cypr.*, *Ep.* 20, 1; 59, 6). Cyprian entwich, blieb jedoch von seinem vermutlich nicht weit entfernten Zufluchtsorte aus mit seiner Gemeinde in ununterbrochenem Verkehr. In Karthago war es, als ob der Herr mit der Wurfschaufel seine Tenne fege und die Spreu dem Winde übergebe. Die Zahl der Abtrünnigen stieg höher und höher (*sacrificati* oder *thurificati*, *libellatici*, *acta facientes*), und die alsbald auftauchende Frage nach der Behandlung dieser „*lapsi*“ oder nach den Vorbedingungen ihrer Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft führte in Karthago wie in Rom zu einem Schisma. Gedrängt von jenen Priestern, welche gleich anfangs der Wahl Cyprians zum Bischof widerstrebt hatten, trat der Diakon Felicissimus an die Spitze einer Partei, welche dem Bischof zu große Strenge gegenüber den Gefallenen vorwarf, während ein Teil der römischen Gemeinde unter Führung des Presbyters Novatian sich von Papst Kornelius lossagte, weil der-

¹ Laut Benson, *Cyprian*, 1897, 41: „between the July of A. D. 248 and the following April“; laut Monceaux a. a. O. 2, 298: „dans les premiers mois de 249“.

selbe in der gleichen Angelegenheit vorgeblich zu milden Grundsätzen huldigte.

Kurz nach Ostern 251 durfte Cyprian es wagen, sein Versteck zu verlassen, und seinem hoheitsvollen Auftreten gelang es verhältnismäßig sehr schnell, wenigstens innerhalb der karthagischen Gemeinde die Einheit und den Frieden wiederherzustellen. Neue Heimsuchungen warteten. Große Strecken des Römerreiches, insbesondere auch Karthago und seine Umgebung, wurden 252—254 von einer furchtbaren Pest verwüstet, und das Edikt der Kaiser Gallus und Volusianus, welches zur Abwendung der Seuche allgemeine Opfer anordnete (vgl. Cypr., Ep. 59, 6), gab zu einer neuen Christenverfolgung Anlaß. Mit der Thronbesteigung Valerians im Oktober 253, wie es scheint, trat indessen wieder Ruhe ein. Heilung der Wunden, Hebung des kirchlichen Lebens, Festigung und Ausbildung der „disciplina“ war und blieb das Ziel der unermüdlichen Tätigkeit Cyprians. Über Afrika und das Meer hinausreichend, war seine Hand auch bei Lösung kirchlicher Wirren in Gallien und Spanien beteiligt. Er hat im Abendlande eine ähnliche Rolle gespielt wie Dionysius von Alexandrien im Morgenlande.

Den Abend seiner Laufbahn sollte der Ketzertaufstreit umwölken. Cyprian, der „katholische Bischof“, wie Pacianus und Augustinus sagten, gerät in scharfen Widerspruch gegen den rechtmäßigen Papst! Die Frage, ob die von Häretikern erteilte Taufe gültig sei oder ob die von einer häretischen Gemeinschaft zur Kirche Zurücktretenden von neuem zu taufen seien, war schon von Tertullian, und zwar sowohl in griechischer wie in lateinischer Sprache, erörtert worden (Tert., De bapt. 15). Im Anschluß an ihn argumentierte auch Cyprian: Zur Gültigkeit der Taufe gehört, daß sie auf den wahren Gott und den wahren Christus ausgespendet wird; die Häretiker aber, mögen sie auch dieselben Worte in der Taufformel gebrauchen, spenden die Taufe doch im Namen eines andern Gottes und eines andern Christus, weil sie unter denselben Worten etwas anderes, einen andern Gott und einen andern Christus, verstehen als die Katholiken (s. Cypr., Ep. 69—75). Mehrere Synoden, welche unter Cyprians Vorsitz zu Karthago zusammentraten, 255, Frühjahr 256 und 1. September 256, sprachen sich für die Ungültigkeit der Ketzertaufe aus. Papst Stephanus aber verwarf diese Anschauung und erklärte: Wiewohl die Häretiker nicht den rechten Glauben an die Trinität haben, so wollen sie doch, wenn sie taufen, die Taufe Christi spenden und darum taufen sie nach der Meinung Christi und darum auch auf die wirkliche Dreifaltigkeit, in deren Namen Christus die Taufe erteilt haben will; folglich ist ihre Taufe gültig und eine Wiederholung derselben unzulässig; „si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum

est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum“ (Cypr., Ep. 74, 1).

Nach der Darstellung Cyprians (Ep. 74) sollte die Entscheidung des Papstes ohne Zweifel ein letztes Wort sein, ein „*edictum peremptorium*“, wie Tertullian gesagt haben würde (vgl. Tert., *De pud.* 1). Die Afrikaner indessen haben nicht widerrufen, sondern ihren Standpunkt festgehalten, wenn es gleich nicht angeht, die erwähnte Synode vom 1. September als „*Oppositionskonzil*“ zu bezeichnen, weil das päpstliche Schreiben sehr wahrscheinlich erst nach dem 1. September 256 erlassen bzw. in Karthago eingetroffen ist¹. Aber freilich hat auf beiden Seiten eine hochgradige Erregung Platz gegriffen, und Stephanus hat faktisch allen Verkehr mit den Afrikanern abgebrochen (vgl. Cypr., Ep. 75, 25). Nur zu einer formellen Erklärung des Bruches, zu einer Exkommunikationssentenz, ist es nicht gekommen. Äußere Umstände haben der Entwicklung der ärgerlichen Sache bis in ihre letzten Konsequenzen vorgebeugt. Der valerianischen Christenverfolgung gegenüber mußten die innerkirchlichen Zerwürfnisse in den Hintergrund treten. Stephanus ist bald nach Ausbruch dieser Verfolgung, im August 257, vom Tod ereilt worden. Cyprian ward am 30. August 257 nach Curubis, im prokonsularischen Afrika, verbannt und am 14. September 258 auf der Villa Sexti, unfern Karthago, enthauptet, der erste Bischof Afrikas, welcher mit der Märtyrerkrone geschmückt wurde (*Vita* 19). In den sog. *Acta proconsularia S. Cypriani*, welchen die letzten Daten entnommen sind, liegen noch Protokolle über die Verhöre Cyprians und die Vollstreckung des Todesurteils vor. Auf sie soll weiter unten, bei den Märtyrerakten, zurückgekommen werden.

Die *Vita Caecillii Cypriani* pflegt den Werken Cyprians beigegeben zu werden; s. die Ausgabe Hartels 3, Vindob. 1871, xc—cx. Ein mehr oder weniger vollständiges Verzeichnis der Ausgaben dieser *Vita* findet sich in der *Bibliotheca hagiographica latina*, ediderunt Socii Bollandiani, 1, Bruxellis 1898—1899, 307 f; vgl. *Supplementum*², Bruxellis 1911, 86. Näheres über die *Vita* bei Götz, *Gesch. der Cyprianischen Literatur*, Basel 1891, 22—32. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, Paris 1902, 190—197. Fr. Kemper, *De Vitarum Cypriani, Martini Thronensis, Ambrosii, Augustini rationibus* (*Diss. inaug.*), Monast. Guestf. 1904, 8°. A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius*, die erste christliche Biographie (in den Texten und Untersuchungen *nsf.* 39, 3), Leipzig 1913. Harnack gibt auch den Text der Schrift (nach der Ausgabe Hartels) und eine deutsche Übersetzung. W. Reitzenstein. Die Nachrichten über den Tod Cyprians, ein philologischer Beitrag zur Ge-

¹ Den überzeugenden Nachweis, daß von einem „*Oppositionskonzil*“ nicht die Rede sein darf, erbrachte namentlich Ernst, *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit*, Mainz 1905, 39 ff. Vgl. auch noch Ernst in der *Theol. Quartalschrift* 93, 1911, 260 ff.

schichte der Märtyrerliteratur, Heidelberg 1913 (in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 1913, Abhandl. 14), 46—69. Nach Reitzenstein soll die Vita nicht das Werk eines Schülers und Augenzeugen, sondern die von dem Historiker mit Vorsicht zu benutzende Leistung eines unbekannteren Rhetors sein.

J. Pearsonius, *Annales Cyprianici*, in der Oxforder Ausgabe der Werke Cyprians vom Jahre 1682. C. Suyskenus, *De S. Cypriano episc. mart.*: Acta SS. Sept. 4, Venet. 1761, 191—348. Fr. W. Rettberg, *Thascius Cäcilius Cyprianus*, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken, Göttingen 1831, 8°. Fr. Böhringer, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien*. III—IV²: *Die lateinisch-afrikanische Kirche*. Tertullianus, Cyprianus, Stuttgart 1864; 2. Ausg. 1873. E. Freppel, *St. Cyprien et l'église d'Afrique au III^e siècle*. Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne pendant l'année 1863—1864, Paris 1865, 8°; 3^e éd. 1890. J. Peters, *Der hl. Cyprian von Karthago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi*, in seinem Leben und Wirken dargestellt, Regensburg 1877, 8°. B. Fehtrup, *Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre dargestellt*. I: Cyprians Leben, Münster 1878, 8°. Vgl. Fehtrup, *Ketzertaufstreit: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*² 7, 1891, 406—419. E. Wh. Benson, *Cyprian. His life, his times, his work*, London 1897, 8° (XXXVII 636 S.). P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. II. *St. Cyprien et son temps*, Paris 1902, 8°. Die erste Hälfte dieses Bandes (1—197) ist überschrieben: *La littérature chrétienne d'Afrique au temps de St. Cyprien*, die zweite Hälfte (199—386): *L'oeuvre personnelle de St. Cyprien*. Vgl. Monceaux, *St. Cyprien (Les Saints)*, Paris 1914.

Kleine Charakteristiken Cyprians veröffentlichten namentlich E. Havet, *Cyprien, évêque de Carthage*: *Revue des deux mondes* 71, 1885, 27—69 283—311. W. Muir, *Cyprian, his life and teachings*, London 1898, 8°. (Muir nimmt Stellung zu dem vorhin genannten Werke Bensons.) J. A. Faulkner, *Cyprian, the churchman*, Cincinnati 1906, 12°.

Der Ketzertaufstreit hat aus leicht verständlichen Gründen eine besondere Literatur hervorgerufen. Die früheren Versuche katholischer Forscher, die ganze Angelegenheit aus den Annalen der Geschichte auszutilgen und die in Frage kommenden Aktenstücke sämtlich oder teilweise als unecht zu erweisen (so noch V. Tizzani, *La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cipriano*, Roma 1862), sind als unzulässig und erfolglos aufgegeben. Aus neuester Zeit sind namentlich folgende Beiträge zur Klarstellung des wahren Sachverhaltes namhaft zu machen: H. Grisar, *Cyprians „Oppositionskonzil“ gegen Papst Stephan*: *Zeitschrift für kath. Theol.* 5, 1881, 193—221 (die Entscheidung Stephans ist nicht vor, sondern erst nach dem Konzile vom 1. September 256 erfolgt). P. v. Hoensbroech, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*: ebd. 15, 1891, 727—736. J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*: ebd. 17, 1893, 79—103 (gegen v. Hoensbroech.) Ders., *War der hl. Cyprian exkommuniziert?* ebd. 18, 1894, 473—499 (Antwort: Nein). Ders., *Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage*: ebd. 19, 1895, 234—272. L. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate*. Thorn 1902, 113—149. J. Ernst, *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit* (in den Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 5, 4), Mainz 1905. A. d'Alès, *La question baptismale au temps de St. Cyprien*: *Revue des questions historiques* 41, 1907, 353—400. H. Frhr v. Soden, *Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 12, 1909, 1—42.

Ernst, Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit. Kritische Glossen zu d'Alès, v. Soden u. a.: Theol. Quartalschrift 93, 1911, 230—281 364—403.

3. Cyprians Schriften. — In sturmbewegter Zeit hat Cyprian zehn Jahre lang die Sorgen eines Hirten der afrikanischen Christenheit getragen. Wie war es möglich, daß er während dieser Jahre auch noch Muße fand, eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Schriften auszuarbeiten? Dem früheren Professor der Rhetorik hat die Feder nahegelegen. Schon vor seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl, gleich nach dem Empfang der Taufe, drängte es ihn, in einer längeren Abhandlung über die Seligkeit des neugewonnenen Lebens für das übervolle Herz Erleichterung zu suchen. Die Schriften aus seiner bischöflichen Lebensperiode aber sind nicht wissenschaftliche Arbeiten, sondern, ähnlich wie die Schriften des hl. Dionysius von Alexandrien (§ 55, 2), seelsorgerliche Taten, Mahnschreiben oder Hirtenbriefe. Sie stehen durchaus im Dienste praktischer Zwecke und Interessen. Wo das mündliche Wort nicht ausreichte oder die persönliche Anrede verwehrt war, hat Cyprian die schriftliche Darstellung zu Hilfe genommen. Auch aus ihr ertönt immer wieder die Stimme des Seelsorgers und des Kirchenfürsten.

Cyprian ist überhaupt ein Mann der Praxis, nicht der Theorie, ein Mann des Glaubens, nicht der Spekulation. Mit der ganzen Innigkeit, deren er fähig war, hatte er Geist und Herz der christlichen Wahrheit geöffnet und hingegeben. Er fühlte nicht das Bedürfnis, die einzelnen Inhaltsmomente dieser Wahrheit dialektisch zu zergliedern oder systematisch zusammenzufassen. Sein Streben ging dahin, den neuen Idealen, welche sein Inneres erfüllten, entsprechend, sofort auch das äußere Leben umzugestalten, sein eigenes Leben, wie das Leben der ihm anvertrauten Gläubigen. Treffliche Dienste leistet ihm ein heller Verstand, welcher auch verwickelte Verhältnisse zu durchschauen, auch in schwierigen Fällen die zweckmäßigsten Mittel auszuwählen und vor allem die richtige Mitte zwischen entgleisenden Extremen innezuhalten weiß. Seiner schriftstellerischen Wirksamkeit insbesondere kommt eine blühende, südländische Phantasie zu Hilfe, eine hervorragende Befähigung, schön und reich zu malen, durch treffende und packende Bilder gewissermaßen gefangen zu nehmen. Theoretischen Erörterungen aber pflegt er auch da, wo prinzipielle Fragen zur Behandlung stehen, aus dem Wege zu gehen, um desto nachdrücklicher an den gesunden Sinn der Leser zu appellieren oder durch die Autorität der heiligen Schriften den Widerspruch niederzuschlagen¹. Das Gebiet der dogmatischen

¹ Die schriftstellerische Art und Weise Cyprians soll übrigens weiter unten noch besonders gewürdigt werden. Zu dem Gesagten vgl. etwa Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus, Göttingen 1831, 291 ff.

Polemik, welches Tertullian zu seinem vornehmlichsten Arbeitsfelde erkor, hat Cyprian überhaupt nicht betreten. Einige wenige Schriften zeigen apologetische Tendenz und Färbung. Im großen und ganzen aber sind alle Abhandlungen und alle Briefe der Empfehlung christlicher Zucht und Sitte, der Ausgestaltung kirchlicher Praxis und Disziplin gewidmet.

Alle Abhandlungen und alle Briefe. Es sind zwei Gruppen von Schriften Cyprians überliefert, Abhandlungen (*libelli, sermones, tractatus*)¹ und Briefe. Die unterscheidenden Merkmale drohen freilich hin und wieder ineinanderzuzießen, insofern mehrere Abhandlungen an eine einzelne Person gerichtet sind und fast den Ton des Briefes annehmen, während verschiedene Briefe sich an ein breiteres Publikum wenden und sich auch dem Umfange nach zu förmlichen Abhandlungen auswachsen. In der Überlieferung aber pflegen die Abhandlungen und die Briefe getrennt aufzutreten, die einen wie die andern für sich zu einem geschlossenen Ganzen zusammengefaßt. Und die ersten dieser Sammlungen, die Archetypen unserer Handschriften, sind bereits bei Lebzeiten des Verfassers oder doch sofort nach seinem Tode angelegt worden.

Schon dem Biographen Pontius hat eine Sammlung der Abhandlungen Cyprians vorgelegen. Cyprian, schreibt er (c. 7), tat recht daran, wenn er sich in der Verfolgung unter Decius durch die Flucht der Todesgefahr entzog, weil kein anderer im stande gewesen wäre, in solcher Weise die Interessen der Gemeinde wahrzunehmen. „Wer sollte sonst den Segen der durch den Glauben wachsenden Gnade nachweisen?“ (*quis emolumentum gratiae per fidem proficientis ostenderet?*) — gemeint ist Cyprians Abhandlung *Ad Donatum*. „Wer sollte die Jungfrauen gleichsam mit den Zügeln des göttlichen Wortes zu keuschem Lebenswandel und standesmäßiger Tracht anhalten?“ (*quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coereret?*) — gemeint ist Cyprians Abhandlung *De habitu virginum*. „Wer sollte die Gefallenen Buße lehren?“ (*quis doceret paenitentiam lapsos?*) — gemeint ist Cyprians Abhandlung *De lapsis*. In dieser rhetorisch umschreibenden Weise werden die Titel oder Themata von zwölf Schriften vorgeführt, und die Identifizierung der elf ersten Schriften unterliegt nicht der geringsten Schwierigkeit. Die Reihenfolge der Titel aber deckt sich mit der Ordnung, in welcher die Abhandlungen Cyprians uns heute noch in den ältesten

¹ Cyprian selbst hat die Abhandlungen, soviel ich sehe, immer nur „libellos“ genannt (*Ad Quirinum* 1, prooem.; *Ep.* 54, 4: 73, 26). Die einzige Stelle, an welcher er sie laut v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung*, Leipzig 1904, 8, „sermones“ genannt haben soll, *Ad Donatum* 1, hat mit den Abhandlungen Cyprians überhaupt nichts zu tun.

und besten Handschriften entgegentreten. Ohne Zweifel hat also Pontius eine bestimmte Sammlung der Abhandlungen vor Augen gehabt und ist derselben bei seiner Aufzählung Schritt für Schritt gefolgt¹.

Ein Schriftenkatalog aus den ersten Monaten nach dem Tode des Autors steht im Umkreis der altkirchlichen Literatur sehr vereinzelt da². Eine Rarität ersten Ranges ist aber auch das zuerst von Mommsen (1886) herausgegebene anonyme Verzeichnis der *libri canonici* des Alten und des Neuen Testaments sowie der Schriften Cyprians mit Angabe des jedesmaligen Umfanges nach Zeilen (*cum indiculis versuum*). Die zwei bisher bekannt gewordenen Abschriften sind aus einem Exemplare geflossen, welches im Jahre 359 geschrieben wurde, sehr wahrscheinlich in Afrika. Wie oben schon bemerkt (Abs. 1), empfängt die eigentümliche Zusammensetzung des Verzeichnisses ihr Licht aus der auch anderweitig bezeugten Tatsache, daß die Schriften Cyprians fast kanonische Dignität genossen. Der unbekannt Verfasser selbst gibt die bezeichnende Erklärung ab, er habe die Liebhaber der Schriften Cyprians gegen Übervorteilung von seiten der Buchhändler schützen wollen und zu diesem Ende den den Preis bedingenden und nach der Zahl der Zeilen zu bemessenden Umfang eines jeden Buches angemerkt. Außer Abhandlungen nennt dieses Verzeichnis auch eine Reihe von Briefen von Cyprian und an Cyprian. An der Spitze der Abhandlungen stehen wie bei Pontius die Schriften *Ad Donatum*, *Ad virgines* (= *De habitu virginum*), *De lapsis*; im weiteren Verlaufe aber ist die Anordnung eine ganz verschiedene³.

Die Bedeutung der beiden Verzeichnisse für die Kritik der Schriften Cyprians bedarf keiner Erläuterung. Diese Verzeichnisse berechtigen uns zu der Behauptung, daß die Schriften Cyprians, abgesehen von einigen Briefen, vollzählig erhalten geblieben sind. Sie ermöglichen es uns auch, die unechten Schriften, welche in späterer Zeit aus irgend welchem Grunde unter den Namen Cyprians gestellt wurden, in der Regel wenigstens mit leichter Mühe als das, was sie sind, zu entlarven.

Früh gesammelt, sind Cyprians Schriften in der Folge, wie zu erwarten, massenhaft vervielfältigt worden. Daß sie mannigfache, absichtliche und unabsichtliche Veränderungen und Entstellungen erfahren, war nicht zu vermeiden. Wir sind indessen in der glücklichen Lage, auf Handschriften zurückzugreifen, welche der ursprüng-

¹ Mehr über dieses Verzeichnis bei Götz, *Gesch. der Cyprianischen Literatur*, Basel 1891, 32 ff.; v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung* 52 ff.

² Aus dem 3. Jahrhundert wäre nur das Schriftenverzeichnis auf der Statue des hl. Hippolytus als Parallele anzuführen.

³ Siehe Götz a. a. O. 50 ff.; v. Soden a. a. O. 41 ff.

lichen Überlieferung Zeugnis geben. Die Handschriften der Werke Cyprians stehen an Zahl und Alter nur wenig zurück hinter den Handschriften der lateinischen Bibel. Nicht, wie sonst so oft, die Dürftigkeit, sondern die Überfülle der Hilfsmittel ist es, welche den Kritiker in Verlegenheit setzt. Hartel, der neueste Herausgeber, schrieb: „Ex bibliothecarum vero scriniis tanta librorum multitudo quorum non exiguam partem nemo adhuc inspexerat praesto fuit, ut subsidiorum copia paene laborarem.“¹ Er hatte aber nur Umschau gehalten „in bibliothecis Galliae, Germaniae, Italiae“². Frhr. v. Soden hat 157 Handschriften zusammengebracht, welche ein Corpus Cyprianicum bieten wollen, und dazu noch 274 Handschriften, welche einzelne Schriften Cyprians oder Stücke solcher Schriften enthalten; sein Handschriftenkatalog umfaßt also 431 Nummern³. Unter den Handschriften der Abhandlungen ragen durch Alter und Reichtum des Inhaltes besonders hervor die Codices S = Seguerianus, nunc Parisiensis, saec. VI—VII, W = Wirceburgensis saec. VIII vel IX, G = Sangallensis saec. IX. Mercati veröffentlichte drei Blätter einer Handschrift der Bücher Ad Quirinum aus dem 5. oder 6. Jahrhundert⁴. Die älteste Handschrift der Briefe ist Codex F, ein Bobiensis saec. VI—VII. Turner fand ein Blatt einer Handschrift der Briefe aus dem 5. Jahrhundert⁵.

Das Verzeichnis der libri canonici und der Schriften Cyprians ward nach einer Handschrift zu Cheltenham saec. X herausgegeben von Th. Mommsen, Zur lateinischen Stichometrie: Hermes 21, 1886, 142—156. Wenige Jahre später wurde in einer Handschrift zu St Gallen saec. IX ein zweites Exemplar des Verzeichnisses aufgefunden. Mommsen, Zur lateinischen Stichometrie: ebd. 25, 1890, 636—638, teilte die Varianten mit; A. Amelli veröffentlichte den vollen Wortlaut des St Galler Exemplars in den Miscellanea Cassinesi. Anno I, 1897. Parte II, Fasc. 1: Documenti (Indiculum stichometricum V. et N. T. necnon S. Cypriani; jede Nummer der Documenti ist besonders paginiert). Ein Abdruck der Ausgabe Mommsens vom Jahre 1886 in Mommsens Gesammelten Schriften 7, Berlin 1909, 283—297. Den einläßlichsten Kommentar zu dem Verzeichnisse lieferte W. Sanday, The Cheltenham list of the canonical books of the Old and New Testament and of the writings of Cyprian (mit einer Appendix von C. H. Turner, The Old Testament stichometry. New Testament stichometry. The Cyprianic stichometry): Studia biblica et ecclesiastica 3, Oxford 1891, 217—325. Zu dem zweiten Teile des Verzeichnisses oder dem Kataloge der Schriften Cyprians vgl. außer den schon zitierten Ausführungen von Götz und v. Soden namentlich noch C. H. Turner, Two early lists of St. Cyprian's works: The Classical Review 6, 1892, 205—209. — Über ein jüngeres und kürzeres Verzeichnis s. G. Morin, Une liste des traités de St. Cyprien dans

¹ Siehe die Ausgabe Hartels pars 3, Vindob. 1871, I.

² Ebd. 3, LVIII. ³ v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung 60.

⁴ Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 48 ff.

⁵ Turner in The Journal of Theol. Studies 3, 1902, 576 ff.

un sermon inédit de St. Augustin: Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 4, 1914, 16—22.

Über die Handschriften der Werke Cyprians s. zunächst Hartel in der alsbald zu nennenden Ausgabe, 3, Vindob. 1871, 1—LXX. Hartel hat indessen, wie gesagt, nur die Bibliotheken Frankreichs, Deutschlands und Italiens durchforscht. Ein Verzeichnis der Cyprian-Handschriften zu Oxford nebst kritischen Bemerkungen über die Ausgabe Hartels gab J. Wordsworth. *Old-Latin Biblical Texts*. Nr II (Oxford 1886, 4^o), App. 2: 123—132. Anderer englischen Handschriften gedachte Sanday in der soeben genannten Studie über das Cheltenhamer Verzeichnis, 274 ff. Sehr wertvolle neue Beiträge zur Text- und Überlieferungsgeschichte der Werke Cyprians, hauptsächlich aus italienischen Bibliotheken, bot G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*. *Seguono varie note di letteratura specialmente patristica con tre tavole*, Roma 1899, 4^o (Separatabdruck aus den *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, anno 19, 1898, — anno 20, 1899). Im übrigen s. H. Frhr v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung* (in den *Texten und Untersuchungen* usf. 25, 3), Leipzig 1904. Hier findet sich S. 240—246 ein ausführliches „Literaturverzeichnis“ und S. 247—265 ein noch viel erschöpfenderes „Handschriftenverzeichnis“. Nachzutragen wäre G. Mercati, *An Uncial MS of St. Cyprian: The Journal of Theol. Studies* 7, 1906, 269 f.

Gesamtausgaben der Werke Cyprians veranstalteten J. Andreas, Rom 1471, 2^o (wieder abgedruckt Venedig 1471, 1483; Memmingen 1477; Deventer um 1477; Paris 1500, 1512); D. Erasmus, Basel 1520, 2^o, und sonst; L. Latinus, Rom 1563, 2^o; W. Morelius, Paris 1564, 2^o; J. Pamelius, Antwerpen 1568, 2^o, und sonst; N. Rigaltius, Paris 1648, 2^o, und sonst; J. Fell und J. Pearson, Oxford 1682, 2^o, und sonst; St. Baluzius und Pr. Maranus, Paris 1726, 2^o, und sonst. — Näheres über die genannten und andere Ausgaben früherer Jahrhunderte bei Schoenemann, *Bibl. hist. lit. Patr. lat.* 1, 1792, 102—131; bei Hartel in der sogleich zu erwähnenden Ausgabe, 3, LXX bis LXXXVII. Über die von L. Latinus besorgte Ausgabe (editio Manutiana) s. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Roma 1899, 4—10 67—71. — Die Ausgabe von D. J. H. Goldhorn, Leipzig 1838, 2 Bde 8^o (= Gersdorf, *Bibl. Patr. eccles. lat. sel.* 2—3), fußt durchweg auf der Edition der Engländer Fell und Pearson vom Jahre 1682. Migne, *PP. Lat.* 4, Paris, 1844 (vgl. auch 3 und 5), gibt einen sehr fehlerhaften Abdruck der Ausgabe der Mauriner Baluzius und Maranus vom Jahre 1726. Die neueste und beste Gesamtausgabe verdanken wir W. Hartel, Wien 1868—1871, 3 Tle (= *Corpus script. eccles. lat.* 3, pars I—III). Das absprechende Urteil, welches P. de Lagarde in den *Göttingischen Gel. Anzeigen* 1871, Stück 14, 521—543 (= de Lagarde, *Symmicta*, Göttingen 1877, 65—78), über Hartels Ausgabe fällt, bedarf sehr der Einschränkung. Ohne freilich beanspruchen zu können, abschließend zu sein, stellt diese Ausgabe allen Vorgängerinnen gegenüber einen bedeutsamen Fortschritt dar. Hartel hätte von seinem Cyprian sagen können, was Halm von seinem Minucius Felix sagte: „*Larga emendandi copia et nobis relieta erat et post nostram amicorumque curam posteris reliquetur*“ (*Corpus script. eccles. lat.* 2, praef. vi).

Einzelne Schriften Cyprians (vier Abhandlungen) auch bei M. J. Routh, *Script. eccles. opuse.*, Oxon. 1832, ed. 3 1858. 1. J. G. Krabinger edierte in trefflicher Weise die Abhandlungen *De cath. eecel. unit.*, *De lapsis*, *De habitu virg.*, Tübingen 1853, 8^o; und später die Abhandlungen *Ad Donatum*, *De dom. orat.*, *De mortal.*, *Ad Demetr.*, *De opere et elemos.*, *De bono pat.*, *De zelo et livore*, Tübingen 1859, 8^o. H. Hurter, *SS. Patr. opuse. sel.*, bietet

vol. 1: Ad Demetr. und De cath. eccl. unit., 2: De dom. orat., 4: De mortal., De opere et eleemos. und De bono pat., 5: De lapsis, 21: epistolae selectae. Schulausgaben einzelner Abhandlungen lieferten A. Gaßner, Salzburg 1882, 8°; F. Léonard, Namur 1887, 8°; J. Tamietti, Turin 1887, 16°; ed. 3 1903.

Eine deutsche Übersetzung auserlesener Schriften Cyprians veröffentlichte J. G. Krabinger, Augsburg 1848, 8°. Die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter brachte die meisten Abhandlungen und zwei Briefe, übersetzt von U. Uhl, Kempten 1869, und sodann sämtliche Briefe, übersetzt von J. Niglutsch und A. Egger, Kempten 1879.

Ausführlichere Darstellungen der literarischen Tätigkeit Cyprians geben, außer den Abs. 2 angeführten biographischen Werken, namentlich noch Möhler-Reithmayr, Patrologie 1, Regensburg 1840, 809—893, und M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. Tl. 3², München 1905, 351—415.

4. Abhandlungen. — Pontius, der Biograph Cyprians, zählt, wie vorhin bemerkt, elf oder zwölf Abhandlungen seines Helden auf, welche damals schon zu einem Corpus Cyprianicum zusammengefaßt waren (Vita Caec. Cypr. 7). Den Abhandlungen selbst ist mit bald mehr bald weniger großer Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, daß sie in der Reihenfolge verfaßt worden sind, in welcher sie von Pontius namhaft gemacht werden, daß also die von Pontius benutzte Sammlung nach chronologischen Gesichtspunkten geordnet war¹. Um so mehr erscheint es geboten, auch hier den Spuren dieser Sammlung zu folgen.

a) Ad Donatum betitelt sich ein Monolog des Verfassers an seinen erst kürzlich zum Christentum übergetretenen Freund Donatus. Gegen Eingang und gegen Ende zeigt die Darstellung Ansätze zu dramatischer Färbung, ohne sich indessen zu der Form des Dialoges zu entwickeln. Die Unterhaltung wird immer nur von einer Seite geführt. Vor unberufenen Zeugen und dem Lärm der Dienerschaft hat Cyprian sich mit Donatus in die Ruhe der Gärten zurückgezogen, wo „der Reben mannigfach gewundene Zweige mit dem herabwallenden Laube“ ein reizendes Versteck bieten (c. 1). Er will dem Freunde seine innersten Erlebnisse enthüllen, die in der Taufe erfahrene Wiedergeburt schildern bzw. das durch die Wiedergeburt gewonnene neue Leben preisen. „Vernimm was man fühlt, bevor man es lernt, was man nicht im Lauf der Zeit durch lange Forschung sich sammelt, sondern ohne weiteres von der zeitigenden Gnade zum Geschenk erhält“ (c. 2). Einst „schmachtete ich in Finsternis und tiefer Nacht und trieb umher auf dem Meere der sturmbewegten Welt, schwankenden und ungewissen Laufes, in Kreuz- und Querzügen“ (c. 3). „Aber nachdem durch die lebenspendende Wasserflut die Makeln der früheren Jahre abgewaschen und in die nun entsündigte und reine Brust von obenher sich Licht ergossen, nachdem ich himmelentstammten Geist geschöpft und durch die zweite Geburt zu einem neuen Menschen um-

¹ Vgl. Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur 41 f.

geschaffen war, da, mit einem Male, wunderbarerweise, da gewann Festigkeit, was schwankend war, da öffnete sich, was verschlossen war, da lichtete sich, was dunkel war, da ward tunlich, was vordem schwierig schien, ausführbar, was unmöglich dünkte“ (c. 4). Dieses neue Leben, zu welchem der Mensch in der Taufe ersteht, tritt in um so helleres Licht, wenn es dem heidnischen Treiben der großen Masse gegenübergestellt wird. Aus eigener Erfahrung kennzeichnet Cyprian nunmehr die moralische Versunkenheit der heidnischen Welt, wie sie sich dem aufmerksamen Auge allenthalben kundgibt, in Raub und Mord und blutigen Kriegsgreueln (c. 6), in den unmenschlichen Gladiatorenkämpfen (c. 7), in den schamlosen Schauspielen (c. 8), in der im geheimen verübten widernatürlichen Unzucht (c. 9), in der Korruption der Gerichte (c. 10). Folgt ein Nachweis der Nichtigkeit aller irdischen Güter, des weltlichen Prunkes (c. 11), des Reichtums (c. 12) und der Macht und Herrschaft (c. 13). Wahres Glück, der Friede der Seele, ist nur dem Christen beschieden (c. 14). „Du aber, dem schon der himmlische Kriegsdienst das Siegel des geistlichen Lagers aufgedrückt, halte auf unverletzte, halte auf nüchterne Zucht in frommer Tugend“ (c. 15). „Und weil ja jetzt die Ferienruhe da ist und die Mußezeit, so wollen wir, da die Sonne sich schon zum Abend neigt, den Rest des Tages in Fröhlichkeit verbringen, und auch die Stunde der Mahlzeit soll nicht leer sein an himmlischer Gnade. Von Psalmen soll das bescheidene Mahl ertönen, und da du ein gutes Gedächtnis und eine wohlklingende Stimme hast, so beginne deiner Gewohnheit nach. Du speisest deine Lieben um so besser, wenn wir Geistliches zu hören haben, wenn fromme Weisen das Ohr erquicken“ (c. 16).

Ob Cyprian an ein historisches Vorkommnis anknüpft, ob Donatus als historische Persönlichkeit zu gelten hat, steht dahin und ist von untergeordneter Bedeutung. Jedenfalls ist die Schrift auf weitere Kreise berechnet und dazu bestimmt, den eigenen Übertritt zum Christentume zu rechtfertigen und andere zu dem gleichen Schritte einzuladen. Inhalt und Form weisen unverkennbar in die erste Zeit nach der Bekehrung oder nach der Taufe des Verfassers, um 246, hinein, die Form insofern, als sie noch ganz greifbar den früheren Rhetor verrät. Die Sprache ist nicht bloß gewählt, sondern gesucht und überladen, in fast auffälligem und schon von Augustinus hervorgehobenem Gegensatze zu der „eloquentia gravior modestiorque“, welche die späteren Abhandlungen Cyprians auszeichnet (Aug., De doctr. christ. 4, 14, 31).

Nur Pontius, der Biograph, scheint Einspruch zu erheben. Er stellt zwar in Übereinstimmung mit dem Mommsenschen Verzeichnisse die Abhandlung Ad Donatum an die Spitze der Schriften Cyprians, leitet aber zugleich seine Aufzählung mit dem Bemerkten ein, es sei

ein Glück gewesen, daß Cyprian in der Verfolgung unter Decius, 250, die Flucht ergriff, weil er sonst nicht mehr in der Lage gewesen wäre, Schriften zu verfassen und damit seiner Gemeinde und der Christenheit so wichtige Dienste zu leisten. Wenn man indessen daraus gefolgert hat, daß der Biograph geglaubt habe, auch Ad Donatum sei erst nach 250 verfaßt worden¹, so ist man augenscheinlich zu weit gegangen, weil der Biograph sehr wohl auch dahin verstanden werden kann, daß die große Mehrzahl der Schriften Cyprians erst nach 250 entstanden ist.

K. G. Götz, *Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift Ad Donatum: Texte und Untersuchungen* usf. 19, 1 c, Leipzig 1899. Götz versucht das bisher allgemein für unecht gehaltene Briefchen oder Brieffragment „Donatus Cypriano“ (in der Ausgabe Hartels 3, 272) als den echten und ursprünglichen Anfang der Schrift Ad Donatum zu erweisen. C. Weyman urteilte: „Daß ein Spätling sich durch den abrupten (aber rhetorisch wirkungsvollen) Anfang von Ad Donatum zur Fabrikation der bei Hartel a. a. O. gedruckten Zeilen veranlaßt gesehen hat, kann man begreifen, aber daß die schöne Schrift Ad Donatum durch Streichung des alten Anfangs ihres ursprünglichen Dialogcharakters entkleidet worden sei, um besser für kirchenrechtliche Zwecke verwendet werden zu können, glaubt außer Götz wohl niemand“ (Hist. Jahrbuch 20, 1899, 500 f.). Zustimmung hat nun freilich Götz doch auch gefunden, auch bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 338 f. bei v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung* 225 f. Um so entschiedener sind andere Forscher dem Urteil Weymans beigetreten, auch P. Lejay in der *Revue Critique* 49, 1900, 265 f. Krüger in den *Göttingischen Gel. Anzeigen* 1905, 43 f. Die Unechtheit der vier Zeilen „Donatus Cypriano“ dürfte schon durch den Eingang der ersten Zeile erwiesen werden: „Credo te retinere, sanctissime Cypriane.“ Zwar schreibt Harnack: „Das ‚sanctissime‘ ist natürlich späterer Zusatz oder an die Stelle eines ‚carissime‘ getreten“ (a. a. O. 338). Aber Harnack selbst erklärt auch wieder: „Interpolationen lediglich deshalb anzunehmen, weil der Text zu einer vorgefaßten Meinung nicht paßt, ist methodisch unstatthaft“ (a. a. O. 409).

b) An zweiter Stelle steht bei Pontius sowohl wie in dem Mommsenschen Verzeichnisse die Abhandlung *De habitu virginum*. In dem Mommsenschen Verzeichnisse lautet die Aufschrift freilich „Ad virgines“. Allein schon Pontius muß, in Übereinstimmung mit unsern Handschriften, „De habitu virginum“ gelesen haben (*Vita* 7: *quis virgines ad congruentem pudicitiae disciplinam et habitum sanctimonia dignum velut frenis quibusdam lectionis dominicae coerceret?*), und ebenso las Augustinus (*De doctr. christ.* 4, 21, 48: *martyr Cyprianus de habitu virginum, non de suscipiendo virginitatis proposito scripsit*).

Hier tritt Cyprian als Bischof auf (*sacerdos*, c. 1). Die Schrift ist ein oberhirtliches Mahnwort, bald nach Antritt des bischöflichen Amtes, sehr wahrscheinlich im Laufe des Jahres 249², gesprochen.

¹ So Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* 3², 358. Auf die Unsicherheit der Folgerung hatte übrigens schon Rettberg, *Thascius Cäcilius Cyprianus* 237, hingewiesen.

² So auch Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 258.

Gleich der erste Satz entrollt gewissermaßen das Programm für die Tätigkeit des neuen Bischofs: „Die Zucht (*disciplina*) ist die Hüterin der Hoffnung, die Bewahrerin des Glaubens, die Führerin auf dem Wege des Heiles, die Erweckerin und Nährerin eines guten Herzens, die Lehrerin der Tugend, sie bewirkt, daß wir immer in Christus bleiben und beständig für Gott leben, daß wir zu den himmlischen Verheißungen und göttlichen Belohnungen gelangen.“ Nach einigen Worten an die ganze Gemeinde, „Männer wie Frauen, Knaben wie Mädchen, jedes Geschlecht und jedes Alter“ (c. 2), wendet sich der Oberhirt an diejenigen, welche den Stand der Jungfräulichkeit erwählt hatten. Sie lassen sein Auge anfleuchten. Diese gottgeweihten Jungfrauen sind ihm „die Blumen der kirchlichen Pflanzung, die Zier und der Schmuck der geistlichen Gnade, die freudenreiche Anlage, das vollkommene und unversehrte Werk des Lobes und der Ehre, das Bild Gottes, entsprechend der Heiligkeit des Herrn, der erlauchtere Teil der Herde Christi. An ihnen erfreut sich und in ihnen erblüht reichlich die glorreiche Fruchtbarkeit der Mutter Kirche, und je mehr die Schar der Jungfrauen an Zahl zunimmt, um so mehr wächst die Freude der Mutter“ (c. 3). Je höher er aber den Stand der Jungfrauen wertet, um so schmerzlicher beklagt er ihre Fehltritte. Ihr Wandel müßte ganz und gar im Himmel sein, fern von aller Üppigkeit und Weltlichkeit. Insbesondere sollten sie Kleiderprunk und Putzsucht fliehen, auffällige Trachten und Schmuckgegenstände sowohl wie das Färben der Haare und des Gesichtes, auch die Beteiligung an schwelgerischen Hochzeitsgelagen und den Besuch öffentlicher Bäder (*promiscuae balneae*, c. 19).

Das Ganze durchzieht eine wohlthuende Wärme und eine innige Begeisterung für die Idee der Virginität. Nicht selten klingt der Gedanke und mitunter auch der Ausdruck an Tertullians Schriften *De cultu feminarum* und *De virginibus velandis* an. Im Ausdruck kommt auch die rhetorische Schulung des Verfassers noch mächtig zur Geltung.

Parallelen zwischen *De habitu virginum* und Tertullians Büchern *De cultu feminarum* verzeichnet Fechtrop, Der hl. Cyprian 1. 1878, 13. Über die „Komposition“ der Schrift *De habitu virginum* und über Berührungen zwischen ihr und der pseudocyprianischen Schrift *Adversus aleatores* handelt J. Haußleiter in den *Commentationes Woelflinianae*, Leipzig 1891, 377—389.

e) *De lapsis* ist wiederum ein Hirtenschreiben, an die ganze karthagische Gemeinde gerichtet und gleich nach Erlöschen der decischen Verfolgung bzw. bald nach dem Wiedereintreffen des Bischofs in Karthago, noch in der ersten Hälfte des Jahres 251 verfaßt¹. Cyprian war vor eine peinliche Aufgabe gestellt. Wie hatte sich in

¹ In der zweiten Hälfte des Jahres 251 hat der Verfasser diesen „libellus“ römischen Confessoren zugesandt (Cypr., Ep. 54, 4).

etwas mehr als Jahresfrist, während der Zeit seiner Abwesenheit, das ganze Aussehen seiner Gemeinde geändert! Die Verfolgung hatte schreckliche Verheerungen angerichtet, und die große Mehrheit der Gefallenen, weit entfernt, reumütigen Herzens sich Übungen der Buße zu widmen, schien vielmehr des Glaubens zu sein, aller Schaden sei gut gemacht, wenn sie nur wieder Aufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangten. Gleichwohl fanden sie bereitwillige Unterstützung, und zwar nicht bloß von solchen, welche für das Bekenntnis Christi Kerker und Martern erduldet hatten und damit des Rechtes teilhaftig geworden waren, den Büßern Friedensbriefe (*libelli pacis*) anzustellen, sondern auch von der dem Bischofe schon seit dem Tage seiner Wahl feindselig gegenüberstehenden Priesterpartei, welche mit Hintansetzung aller bisherigen Praxis jeden Inhaber eines Friedensbriefes zur Kirchengemeinschaft zuzulassen sich beeilte. Ihren Höhepunkt hatte die auf diese Weise entstandene Bewegung in dem Schisma des Felicissimus erreicht. In der karthagischen Kirche herrschte Anarchie und Verwirrung¹.

Cyprian begrüßt freudig den der Kirche wiedergeschenkten Frieden (c. 1) und feiert den Ruhm der standhaft gebliebenen Mitglieder seiner Herde (c. 2—3). Dann aber kann er nicht umhin, in längerer und ergreifender Ausführung (c. 4—12) seinem bitteren Schmerze über den Abfall so vieler Brüder Luft zu machen. „Was soll ich an dieser Stelle tun, geliebteste Brüder, schwankend in mannigfacher Seelenqual, was und wie ich reden soll! Mehr der Tränen bedarf es als der Worte, um dem Schmerze Ausdruck zu leihen, mit welchem die Wunde unseres Leibes zu beweinen, mit welchem die vielfache Einbuße der einst so zahlreichen Gemeinde zu bejammern ist. Denn wer könnte so hart und eisern sein, wer der Bruderliebe so sehr vergessen, daß er bei dem vielgestaltigen Untergange der Seinen und den kläglichen und durch vielen Schmutz entstellten Trümmern sein Auge trocken zu halten vermöchte und nicht allsogleich in Weinen ausbrechend, mit Tränen lieber als mit Reden seufzte! Wehe ist's mir, Brüder, wehe um das Herz, so wie auch euch, und zur Linderung meiner Schmerzen frommt mir nicht die eigene Unverletzttheit und das persönliche Wohlbefinden, da in der Wunde der Herde der Hirt noch mehr verwundet wird. Ich vereinige mein Herz mit dem Herzen

¹ Es ist nicht etwa bloß die Schrift *De lapsis* selbst, durch welche wir über die angedeuteten Zustände unterrichtet werden, sondern namentlich eine große Anzahl von Briefen, welche Cyprian während der Verfolgung von seinem Zufluchtsorte aus nach Karthago gerichtet hat. — „*Libelli pacis*“ hießen schriftliche Bittgesuche von Confessoren oder Märtyrern für Gefallene um Nachlaß der durch den Fall verwirkten kanonischen Buße oder um Gewährung des Friedens mit der Kirche. Solche Gesuche zu akzeptieren und zu ratifizieren, war dem Ermessen des Bischofs anheingegen.

eines jeden Einzelnen, ich trage mit der Trauer und der Totenklage jammervolle Last. Ich klage mit den Klagenden, ich weine mit den Weinenden, in den Daniederliegenden glaube ich selbst daniederzuliegen. Auch meine Glieder sind durchbohrt worden von den Geschossen des wütenden Feindes, durch mein Inneres sind die rasenden Schwerter hindurchgegangen. Meine Seele konnte nicht frei und unberührt bleiben von dem Andrang der Verfolgung: in den zu Boden geschlagenen Brüdern hat das Mitgefühl auch mich zu Boden geschlagen“ (c. 4).

In den folgenden Abschnitten (c. 13—36) ist des Bischofs Bemühen hauptsächlich darauf gerichtet, die Gefallenen zu der Einsicht zu bringen, daß sie sehr schwer gesündigt haben und nur durch tief innerliche Buße ihre Sünde sühnen können. Es sei nicht hinreichend, durch Menschenhand wieder Einlaß in die Kirche zu erhalten, wenn nicht Gott, dessen Auge nicht getäuscht werden könne, wieder versöhnt werde durch aufrichtige Sinnesänderung. Noch eitler sei es, von den Schismatikern sich rekonzilieren zu lassen, weil die Schismatiker als solche selbst außerhalb der Kirche stehen und niemand Zutritt zu der wahren Kirche zu gewähren im stande sind. Solche Gedanken kehren in den mannigfachsten Wendungen wieder. Wunderbare Strafen, welche Verleugner des Glaubens getroffen hatten, werden als Belege angezogen. „Dabei ist die ganze Schrift durchweht von einer Wärme des Gefühls, von einer so glühenden Liebe, einem solchen innigen Mitleid gegen die Armen, und dabei doch von einer solchen evangelischen Kraft, daß in jeder Zeile der gute Hirt sich ausspricht.“¹

J. Stufler, Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decessen Verfolgung: Zeitschrift für kath. Theol. 31, 1907, 577—618: Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians: ebd. 33, 1909, 232—247. A. d'Alès, La réconciliation des „Lapsi“ au temps de Déce: Revue des questions historiques 91, 1912, 337—383. B. Poschmann, Zur Bußfrage in der cyprianischen Zeit: Zeitschrift für kath. Theol. 37, 1913, 25—54 244—265. A. Vanbeck, La pénitence dans St. Cyprien: Rev. d'hist. et de litt. relig. 18, 1913, 422—442.

d) In engem Zusammenhange mit der Schrift *De lapsis* steht die berühmteste aller Schriften Cyprians, *De catholicae ecclesiae unitate*, der Anlage nach gleichfalls ein oberhirtliches Mahnschreiben, aus dem Sommer des Jahres 251. Daß diese Schrift auf die Schrift *De lapsis* gefolgt ist, bezeugt Pontius (*Vita* 7). Daß der Zwischenraum sehr unerheblich war, erhellt aus der Erwähnung beider Schriften in einem sehr wahrscheinlich aus dem Oktober 251 stammenden Briefe Cyprians selbst (Ep. 54, 4)².

¹ Fechtrup, *Der hl. Cyprian* I, 120.

² Über das Datum des Briefes vgl. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians* 71.

Aus Anlaß der Gefallenen-Frage brach, wie schon gesagt, nicht bloß in der römischen, sondern auch in der karthagischen Kirche eine Spaltung aus. Angesichts der Spaltung zu Karthago, welcher Felicissimus ihren Namen gab — die Spaltung zu Rom ist erst später eingetreten —, erhebt Cyprian seine Stimme. Schismen und Häresien, führt er aus, sind Werke und Waffen des Teufels. Es gibt nur eine Kirche Christi. Auf einen, auf Petrus, hat Christus selbst seine Kirche gegründet: die Einheit des Fundamentes verbürgt die Einheit des Baues (*super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat . . . tamen ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit, c. 4*). Das allmähliche Wachstum, von Ort zu Ort, von Land zu Land, tut der Einheit der Kirche keinen Eintrag. Von der einen Sonne gehen viele Strahlen aus, von der einen Quelle viele Bäche, von dem einen Stamm viele Zweige; aber die Einheit wird gewahrt durch die Gemeinsamkeit des Ursprungs (*c. 5*). Außer dieser Kirche gibt es kein Heil. „Gott kann nicht zum Vater haben, wer die Kirche nicht zur Mutter hat. Wenn der sich retten konnte, der außerhalb der Arche Noes war, so mag auch der sich retten, der außerhalb der Kirche draußen ist“ (*habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisque extra arcam Noë fuit, et qui extra ecclesiam foris fuerit evadit, c. 6*). Die Einheit der Kirche ist eine notwendige Folge der Einheit Gottes. „Der Herr sagt: Ich und der Vater sind eins (*Jo 10, 30*), und wiederum ist vom Vater und vom Sohne und vom Heiligen Geiste geschrieben: Und die drei sind eins (*I Jo 5, 8*). Und es wollte jemand glauben, diese Einheit, welche göttlicher Festigkeit entstammt und mit himmlischen Geheimnissen zusammenhängt, könne in der Kirche zerrissen und durch den Widerstreit sich bekämpfender Willensmeinungen aufgelöst werden?“ (*c. 6*). Ein Symbol der Einheit der Kirche ist das ungeteilt gebliebene Gewand des Herrn (*Jo 19, 23—24*), im Gegensatz zu dem in zwölf Stücke zerrissenen Gewande des Propheten Achias (*3 Kg 11 Vulg., c. 7*). Daß diese eine Kirche die einzige Mittlerin des Heiles ist, zeigt vorbildlich das Haus der Rahab: „Glaubst du, der könne stehen und leben, der aus der Kirche austritt und einen andern Wohnsitz und eine neue Heimatstätte aufsucht, da doch zu Rahab, in welcher die Kirche vorgebildet wurde, gesagt worden ist: Deinen Vater und deine Mutter und deine Brüder und das ganze Haus deines Vaters versammle zu dir in dein Haus, und ein jeder, welcher aus der Türe deines Hauses austritt, wird selbst an seinem Tode schuld sein“ (*Jos 2, 18 f, c. 8*). „Glaube niemand, daß die Guten aus der Kirche austreten könnten. Der Wind weht nicht den Weizen fort, und den auf fester Wurzel fußenden Baum wirft der Sturm nicht zu Boden. Die leere Spreu

ist es, die vom Winde hin und her getrieben wird, und die kraftlosen Bäume sind es, die durch den Anprall des Sturmes niedergeworfen werden“ (c. 9). — An diese mehr prinzipiellen Erörterungen knüpfen sich eindringliche Mahnungen an die Gläubigen, das Sektenwesen zu fliehen und in Eintracht mit dem Bischofe zu verbleiben (c. 10—27).

Die Schrift hat ungewöhnlich viel Anziehendes. Man fühlt alsbald, daß der „katholische Bischof“ sich hier auf seinem eigensten Gebiete befindet. Er schöpft aus reichem Born, und indem er schreibt, weitet sich sein Gesichtskreis, und die Beispiele aus der biblischen Geschichte und die Gleichnisse aus dem Leben der Natur drängen sich ihm in fast verwirrender Fülle auf. Wäre er nur mehr ins einzelne eingegangen! hätte er nur mehr Gewicht gelegt auf scharfe Begriffsbestimmung! Allein er wollte ja nur Verirrte zurückrufen und zu dem Ende an bekannte Wahrheiten erinnern, die allgemeinen Grundzüge der christlichen Anschauung von der Kirche entwickeln. Und diese Aufgabe hat er trefflich gelöst.

Einen Abschnitt der Schrift hat Cyprian nachträglich einer Neubearbeitung unterzogen. Das vierte Kapitel ist in doppelter Textgestaltung, in zwei an Umfang ziemlich gleichen Rezensionen überliefert, von welchen die zweite der ersten gegenüber hauptsächlich durch nachdrücklichere Einschärfung des Primates Petri gekennzeichnet wird: „Sed primatus Petro datur“ etc. Bis vor kurzem pflegte man diese zweite Rezension allgemein für eine spätere Interpolation zu halten¹ und den Interpolator in einem „theologus Romanus“ zu suchen². Chapman (1902) gelangte zu der Überzeugung, daß es sich nicht um eine Interpolation, sondern um eine von Cyprian selbst herrührende neue Redaktion handle, und er wußte diese Auffassung so einleuchtend zu begründen, daß er fast allgemeine Zustimmung fand. Die zweite Rezension ist nämlich nach jeder Seite hin, im Gedankengehalte, in sämtlichen Wörtern und Wendungen, in dem Rhythmus der Satzschlüsse, so echt und charakteristisch cyprianisch, daß ein Fälscher kaum in Frage kommen kann, weil einem solchen ein Maß von Sorgfalt und Geschick zuzuschreiben sein würde, wie es den Interpolatoren des Altertums durchaus nicht eigen gewesen ist. Andererseits ist der Text in viel frühere Tage hinaufzudatieren, als es bislang zu geschehen pflegte, weil die Überlieferung bzw. das Abstammungsverhältnis der Handschriften zu der Folgerung drängt, daß

¹ In der Ausgabe Hartels I, 212—213, sind demgemäß die Zusätze der zweiten Rezension in die Noten unter dem Text verwiesen. Die Noten aber sind an dieser Stelle nicht nur sehr unzureichend, sondern auch größtenteils falsch. Siehe darüber Chapman in der Revue *Bénédictine* 19, 1902, 246 ff 357 ff.

² Vgl. Hartel a. a. O. 3, XLIII—XLIV.

die zweite Rezension wenn nicht im 3., so doch im 4. Jahrhundert bereits vorgelegen hat¹.

Anlaß zur Präzisierung des vierten Kapitels seiner Schrift nahm Cyprian laut Chapman damals, als er nach Ausbruch des novatianischen Schismas im Oktober 251 seine Schrift an römische Confessoren übersandte, um dieselben in der Treue gegen Papst Cornelius zu bestärken (Cypr., Ep. 54, 4). Im Hinblick auf den Gegenpapst Novatian habe Cyprian die Bedeutung des Petrus und seiner Kathedra schärfer betonen wollen, als er es bei der ersten Niederschrift, die sich gegen Felicissimus kehrte, für nötig gehalten hatte. Jedenfalls kann die Ungewißheit der Veranlassung der neuen Redaktion der Gewißheit ihrer Echtheit keinen Abbruch tun.

Die Schrift *De cath. eccl. un. ward separat herausgegeben* von M. F. Hyde, Buckingham 1853, 8°. — Über die zweifache Überlieferung des vierten Kapitels s. J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de St. Cyprien sur l'unité de l'église*: *Revue Bénéd.* 19, 1902, 246—254 357—373; 20, 1903, 26—51. Gegen die These Chapmans von der Echtheit der zweiten Redaktion des vierten Kapitels wandte sich H. Koch, *Cyprian und der römische Primat* (in den Texten und Untersuchungen usf. 35, 1), Leipzig 1910, 158—169. Chapman, Ernst u. a. haben die Einwendungen Kochs geprüft und zu leicht befunden. Chapman, Prof. Hugo Koch on S. Cyprian: *Revue Bénéd.* 27, 1910, 447—464. J. Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz 1912, 4—19. Vgl. auch C. A. Kneller, *Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche*: *Zeitschrift für kath. Theol.* 36, 1912, 280—303. Ders., *Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche*: *Stimmen aus Maria-Laach, Ergänzungsheft* 115, 1914, 31—71.

e) Die Schrift *De dominica oratione* ist nicht durch besondere Zeitumstände veranlaßt und schon deshalb sehr arm an chronologischen Indizien. Da sie aber von Pontius an die Schrift *De cath. eccl. un.* angereiht wird, mag sie Ende 251 oder Anfang 252 verfaßt worden sein. Den Hauptinhalt bildet eine ausführliche, gern allegorisierend spielende, aber doch auch wieder tief eindringende Erklärung des Vaterunsers (c. 7—27). Voraufgeschickt sind Bemerkungen über das Gebet im allgemeinen und die notwendigen Eigenschaften desselben; angehängt sind Belehrungen über die Verbindung des Gebetes mit guten Werken, insbesondere Almosengeben, und über die von alters her üblichen Gebetszeiten, um die dritte, die sechste und die neunte Stunde². Tertullians Abhandlung *De oratione* ist

¹ Während man bislang die früheste sichere Spur der zweiten Rezension in einem um 585 geschriebenen Briefe des Papstes Pelagius II. zu besitzen glaubte. Vgl. darüber Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Roma 1899, 37—39.

² Interessant ist die Notiz (c. 31): „Der Bischof bereitet vor dem Gebete (*ante orationem* = vor dem Kanon der heiligen Messe) durch Voraufschickung der Präfation die Herzen der Brüder vor, indem er sagt: ‚*Susum (sursum) corda*‘, damit das Volk, indem es antwortet: ‚*Habemus ad Dominum*‘, gemahnt werde, daß es an nichts anderes denken dürfe als an den Herrn.“

fleißig benutzt. Für die Folgezeit aber ist Tertullians Abhandlung nunmehr gewissermaßen außer Kurs gesetzt. Cyprians Abhandlung tritt an ihre Stelle. Hilarius glaubte der Notwendigkeit, in seinem Kommentare zum Matthäusevangelium das Gebet des Herrn zu erklären, durch Cyprians Leistung überhoben zu sein (*de orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit, Comm. in Mt 5, 1*). Augustinus hat während der Jahre seines Kampfes mit dem Pelagianismus sozusagen unablässig auf die Erklärung Cyprians hingewiesen, weil dieselbe lehrte, daß der Mensch notwendig der Gnade Gottes bedürfe, um den Willen Gottes vollbringen zu können (*Aug., C. duas epist. Pelag. 4, 9, 25; 10, 27 und öfters; C. Iulianum 2, 3, 6; De dono persev. c. 2, 4*).

Benson, Cyprian 275—279: „Table showing the verbal debts to Tertullian in Cyprian's treatise *De dominica oratione*.“ E. Frhr v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, 279—287: „Die Traktate des Tertullian und des Cyprian über das Gebet.“ Die Annahme einer griechischen Quellschrift, welche von Tertullian und auch von Cyprian benutzt worden sei (G. Loescheke, Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien, Berlin 1908), schwebt in der Luft; vgl. vorhin S. 417.

f) Ad Demetrianum verfolgt, ähnlich wie Ad Donatum (a), apologetische Tendenzen. Es soll der Vorwurf zurückgewiesen werden, daß das Elend der schwer bedrängten Zeit, Krieg, Pest und Hungersnot, durch die Mißachtung der Götter von seiten der Christen heraufbeschworen sei. Ein gewisser Demetrianus, sonst nicht bekannt, jedenfalls aber eine geschichtliche Persönlichkeit¹, hatte diese alte Anklage von neuem in Umlauf gebracht. In schwungvoller Rede erwidert Cyprian, die Welt gehe ihrem Ende entgegen und zeige deshalb naturgemäß eine gewisse Greisenhaftigkeit und Altersschwäche. Die Erde sei erschöpft, das Feld habe seine Fruchtbarkeit eingebüßt, die Marmorbrüche wie die Gold- und Silberminen könnten nur mehr geringe Ausbeute gewähren. Die Drangsale aber, unter denen die Menschheit seufze, seien vielmehr Strafgerichte des wahren Gottes, herausgefordert durch die Verstocktheit und Lasterhaftigkeit der Heiden, insbesondere durch ihr Wüten gegen die Christen. Er kann nicht schließen, ohne die Heiden liebevoll zu mahnen, solange es noch Zeit sei, sich zu dem wahren Gotte zu bekehren, um auch ihrerseits der Freuden des Jenseits teilhaftig zu werden (c. 22—26). Im übrigen aber ist sein Absehen, wie die fort und fort auf die heiligen Schriften zurückgreifende Argumentation beweist, nicht sowohl auf Heiden als vielmehr auf glaubensschwache, der Anklage der Heiden

¹ An einen hochgestellten römischen Beamten zu denken, verbietet der wegwerfende Ton, in welchem Cyprian eingangs von Demetrianus spricht. Vgl. Rettberg, Thascius Cäcilius Cyprianus 265 ff.

nicht ganz unzugängliche Christen gerichtet¹. Die Abfassung der Schrift wird wohl noch in das Jahr 252 fallen. Unter dem „kürzlich“ eingetretenen Umsturz der Dinge (*documentum recentis rei . . . nuper secuta defensio est ruinis rerum, iacturis opum, dispendio militum, deminutione castrorum, c. 17*) mag der Ende 251 erfolgte Tod des Kaisers Decius mit den sich anschließenden Wirren zu verstehen sein.

Mit Unrecht hat B. Aubé (*L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle*, Paris 1885, 305—308) die Echtheit der Schrift *Ad Demetrianum* nicht gerade in Abrede gestellt, aber doch in Zweifel gezogen. Durch Pontinus, durch Laktantius (*Div. Institut.* 5, 4), durch das Mommsensche Verzeichnis, um von späteren Zeugen zu schweigen, ist die Autorschaft Cyprians sichergestellt. Auch die (aus der in dem Mommsenschen Verzeichnisse angegebenen Zeilenzahl hergeleitete) Vermutung, der überlieferte Text der Schrift sei durch spätere Interpolationen erweitert (*Götz, Gesch. der Cyprianischen Literatur* 53), dürfte durchaus unbegründet sein.

g) In der Schrift *De mortalitate* setzt sich die Reihe der Hirtenbriefe fort. Mehrere Jahre hindurch, namentlich, wie es scheint, 252—254, wurde Karthago und seine Umgebung durch eine furchtbare Pest entvölkert. Auch manche Christen wollten verzagen, ja sogar an ihrem Glauben irre werden, weil Gläubige wie Ungläubige ohne Unterschied dahingerafft wurden (vgl. c. 1 8). Diesen Kleingläubigen insbesondere gilt Cyprians bischöfliches Mahnwort, welches wohl mit Recht ins Jahr 252 oder 253 verwiesen zu werden pflegt². Schwere Heimsuchungen, führt der Bischof aus, sind für das schon angebrochene Ende der Weltzeit von Christus selbst vorausverkündet worden. Ist aber überhaupt das Leben eines jeden Menschen reich an Widerwärtigkeiten, so hat der Christ, weit entfernt, seines Glaubens wegen gegen Leiden gesichert zu sein, vielmehr, wie die Heilige Schrift durch Wort und Beispiel lehrt, in um so größerem Maße Trübsal aller Art zu gewärtigen. Auf der andern Seite indessen ist für den Christen dem Schmerze sein Stachel genommen: die Prüfung ist nur Anlaß zur Bewährung, das Unglück nur Gelegenheit zum Verdienst, der Tod nur der Übergang zu einem besseren Leben. Hohe Seelengröße und Glaubenskraft spricht aus dieser tröstenden Hirtenstimme. „Erwägen müssen wir, geliebteste Brüder, und immer wieder bedenken, daß wir der Welt entsagt haben und inzwischen als Gäste und Fremdlinge hier leben. Laßt uns mit Freuden den Tag begrüßen, welcher einem jeden seine Heimat zuweist, uns von hier weg-

¹ Unter der Voraussetzung, die ganze Ausführung kehre sich gegen den Heiden Demetrianus, wollte Laktantius Cyprian einer Verkennung des Standpunktes des Gegners beziehtigen: „non enim scripturae testimoniis, quam ille utique vanam fictam commenticiam putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus“ (*Lact., Div. Institut.* 5, 4; vgl. Hier. Ep. 70, ad Magnum, 3).

² Vgl. Benson, *Cyprian xxii*. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 258.

nimmt und den Fallstricken der Welt entreißt und uns dem Paradiese zurückgibt und dem Himmelreiche! Wer weilt in der Fremde und sollte sich nicht beeilen, in das Vaterland zurückzukehren? Wer schickt sich an, zu den Seinigen heimzufahren, und sollte nicht sehnlichst nach günstigem Winde verlangen, um bald seine Lieben umarmen zu können? Uns gilt das Paradies als unser Vaterland, in den Patriarchen erblicken wir schon unsere Eltern: warum eilen und laufen wir nicht, um unser Vaterland sehen, unsere Eltern begrüßen zu können? Eine große Zahl von Lieben erwartet uns dort, eine reiche, dichtgedrängte Schar von Eltern, Brüdern, Kindern verlangt nach uns, des eigenen Heiles schon sicher, aber um unser Wohl noch besorgt. Sie sehen und umarmen zu können, welche Freude für sie und für uns gemeinsam! Welche Wonne dort im himmlischen Reiche, ohne Furcht vor dem Tode und im Besitze ewigen Lebens! Welch überschwengliche und immerwährende Glückseligkeit! Dort ist der glorreiche Chor der Apostel, dort die Schar der jubelnden Propheten, dort der Märtyrer unzählbare Menge¹, gekrönt wegen ruhmreichen Sieges in Kampf und Leid, die triumphierenden Jungfrauen, die die Begierlichkeit des Fleisches und Leibes durch die Macht der Enthaltensamkeit bezwungen, die belohnten Barmherzigen, welche durch Speisung und Besenkung der Armen Werke der Gerechtigkeit geübt, welche die Gebote des Herrn befolgend, ihre irdischen Güter in himmlische Schätze umgewandelt haben. Zu diesen, geliebteste Brüder, laßt uns mit sehnsüchtigem Verlangen hinein, laßt uns wünschen, es möge uns vergönnt sein, bald bei ihnen zu sein, bald zu Christus zu kommen! Eine solche Gesinnung möge Gott in uns sehen, einen solchen Vorsatz des Geistes und des Glaubens möge Christus schauen, er, der den Lohn seiner Liebe um so reichlicher ansteilen wird, je größer das Verlangen nach ihm gewesen* (c. 26).

Über den rhythmischen Schluß und den Reim, zu welchem sich die Sprache dieses letzten Kapitels gleichsam unwillkürlich aufschwingt, s. W. Meyer, *Fragmenta Burana*, Berlin 1901, 154 f. Vgl. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, Berlin 1905, 2, 243—249.

h) Der Traktat *De opere et eleemosynis*, gleichfalls an „*fratres carissimi*“ gerichtet, will zum Wohltun und Almosengeben aneifern und entwickelt zu diesem Zwecke in einer dogmengeschichtlich sehr bemerkenswerten Weise die Lehre von der Verdienstlichkeit der

¹ „*Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus.*“ Es ist schwer zu glauben, daß diese Worte nicht in vorbildlichem Zusammenhange stehen sollten mit den Worten des sog. Ambrosianischen Lobgesanges: „*Te gloriosus apostolorum chorus, te prophetarum laudabilis numerus, te martyrum candidatus laudat exercitus.*“ Über den mutmaßlichen Autor des Lobgesanges vgl. Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 604 f.

guten Werke. Das Almosengeben wird gewissermaßen als ein Gnadenmittel dargestellt, welches die Fehlritte nach der Taufe, von welchen auch der Gerechte sich nicht völlig frei zu halten vermag, sühnt und tilgt und Anspruch auf einen höheren Grad himmlischer Seligkeit verleiht. Cyprian sagt geradezu: „Wie durch das Bad des heilbringenden Wassers das Feuer der Hölle ausgelöscht wird, so wird durch Almosen und gerechte Werke die Flamme der Sünden erstickt“ (sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus iustis delictorum flamma sopitur, c. 2). Der nächste Anlaß des Aufrufes ist aus dem Texte selbst nicht zu ersehen und deshalb auch die Abfassungszeit nicht genauer zu bestimmen. Vielleicht ist es das der vorhin erwähnten Pest auf dem Fuße folgende Elend zu Karthago gewesen, welches Cyprian die Feder in die Hand drückte, um den Geist der Liebe und Mildtätigkeit zu wecken und zu fördern. Nach der herkömmlichen Meinung wäre an jene Heimsuchung der Provinz Numidien zu denken, von welcher ein um 253 geschriebener Brief Cyprians (Ep. 62) Mitteilung macht. Barbarische Horden waren raubend und plündernd in das Land eingefallen und hatten auch eine Anzahl Christen, Männer, Weiber und gottgeweihte Jungfrauen, als Beute mit sich fortgeschleppt. Auf den Hilferuf der numidischen Bischöfe sandte Cyprian das Ergebnis einer unter dem Klerus und dem Volke von Karthago veranstalteten Kollekte im Betrage von 100 000 Sesterzien (etwa 16 000 Mark) zur Loskaufung der Gefangenen ein.

E. W. Watson, *The De opere et eleemosynis of St. Cyprian: The Journal of Theol. Studies* 2, 1901, 433—438. Im Widerspruche mit Pontius will Watson die Schrift *De opere et eleemosynis* bis in das Jahr 250 zurückverlegen, indem er Cyprian von seinem Verstecke aus seine eigene caritative Tätigkeit gegen Vorwürfe der feindseligen Priesterpartei rechtfertigen läßt. — In den Akten des Konzils zu Ephesus vom Jahre 431 stehen griechische Zitate aus der Schrift *De opere et eleemosynis*. (s. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 716). Eine griechische Übersetzung der ganzen Schrift ist nicht nachzuweisen.

i) *De bono patientiae*, wiederum eine oberhirtliche Kundgebung, ist, wie der Verfasser selbst an anderer Stelle (Ep. 73, 26) bezeugt, in den Tagen des Ketzertaufstreites geschrieben, etwa im Sommer 256, kurz vor dem am 1. September 256 zusammengetretenen dritten Konzile in Sachen der Ketzertaufe¹. Diesmal wendet Cyprian sich speziell an seinen Klerus. Um die erhitzten und erbitterten Gemüter zu beruhigen und namentlich auch seine eigene Friedfertigkeit zu bekunden, handelt er von dem Werte der Geduld und Langmut, ohne der brennenden Frage selbst auch nur Erwähnung zu tun. Er benutzt Tertullians Schrift *De patientia*, und vielleicht hat er hier

¹ Nach Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 258) schon im Frühjahr 256.

voller und tiefer aus Tertullian geschöpft als irgendwo anders. Aber gerade dieser Abhandlung hat er doch auch wieder unverwischbar den Stempel seines eigenen Ich aufzudrücken verstanden. Den Höhepunkt der schönen Mahnworte bildet die mit sichtlicher Vorliebe ausgeführte Schilderung des vollendetsten Vorbildes der Geduld, wie es der Herr selbst in seinem Leben und Sterben gegeben (c. 6—8).

k) *De zelo et livore* dürfte sich sehr bald angereicht haben. Allem Anscheine nach will dieses Schreiben gleichfalls vermittelnd und ausgleichend, freilich auch richtend und strafend, in die durch den Ketzertaufstreit herbeigeführte Lage der Dinge eingreifen. Es ist ein ergänzendes Seitenstück zu *De bono patientiae*¹. Neid und Eifersucht seien ein um so gefährlicheres Übel, je geringfügiger dasselbe zu sein scheine. Sie seien eine Giftpflanze, welche häufig tief verborgen im Boden des kirchlichen Lebens wuchere und die traurigsten Schößlinge treibe, Haß, Zwietracht, Schisma, Unzufriedenheit, Unbotmäßigkeit. In der Absicht, dieser Ursünde, welcher der Teufel selbst zum Opfer fiel, zu wehren, hätten Christus und die Apostel nichts angelegentlicher eingeschärft als die Liebe.

Möhler schrieb: „Wer diese Schrift liest, fühlt, wie tief Cyprian den äußeren Erscheinungen in der Kirche auf den Grund gesehen habe. Die blutigste Verfolgung, die härteste Bedrückung von außen hat der Kirche keine so schweren Wunden geschlagen wie diese eigenliebige Leidenschaft, die in strengster Opposition gegen den Geist der Kirche, der auf Selbstentäußerung des Individuums dringt zur Verherrlichung Gottes in der Gesamtheit, in der Einheit des Glaubens und der Liebe — vielmehr alles auf sich bezieht, und sich widernatürlich zu einem zweiten Zentrum in der Peripherie neben Christus setzen will. Jedem, der ordiniert wird, sollte ein Exemplar dieser Schrift mitgegeben, über den Türen aller geistlichen Hierarchen sollte sie mit goldenen Buchstaben geschrieben werden.“²

l) *Ad Fortunatum*, in manchen Handschriften *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, ist kein Hirtenbrief, sondern eine auf Bitten des Adressaten angelegte Sammlung von Aussprüchen der Heiligen Schrift, welche geeignet erscheinen, den Gläubigen in den Stürmen der Verfolgung festen Halt zu gewähren. Es werden zuvörderst dreizehn Thesen über die Nichtigkeit der Götzen, die Strafwürdigkeit des Götzendienstes, die Pflicht standhaften Bekenntnisses des Glaubens und die Größe des dem Bekenner winkenden Lohnes aufgestellt, und

¹ Auch Benson (*Cyprian xxiii*) läßt es unmittelbar auf *De bono patientiae* folgen. Dagegen möchte Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 258) einen längeren Zwischenraum annehmen und auch das Jahr 257 für *De zelo et livore* offen halten.

² Möhler-Reithmayr, *Patrologie* I, 833.

alle diese Thesen werden sodann der Reihe nach einzeln durch Bibelstellen erhärtet und erläutert. Materialien will der Verfasser bieten, nicht eine abgerundete Ausführung, oder, wie sein eigener Ausdruck lautet (prooem. c. 3), nicht ein fertiges Kleid, sondern Wolle und Purpur vom Leibe des Lammes. Stoff, aus welchem ein jeder sich selbst ein für ihn passendes Kleid anfertigen könne. Laut den ersten Worten ist die Schrift zur Zeit einer Verfolgung verfaßt worden (pressurarum et persecutionum pondus incumbit, prooem. c. 1), und wenn Pontius die Schriften Cyprians in chronologischer Reihenfolge aufführt — eine Voraussetzung, welche sich bisher immer wieder von neuem bewährt hat —, so kann nur die um die Mitte des Jahres 257 ausgebrochene Verfolgung unter Valerian in Frage kommen¹. Der Adressat scheint nach dem Eingange der Schrift an der Spitze einer kirchlichen Gemeinschaft gestanden zu haben und wird gern identifiziert mit dem unter den Teilnehmern der Synode vom 1. September 256 auftretenden Bischof Fortunatus von Thuccabor (Sententiae episc. de haeret. baptiz. n. 17).

Voreilig wollte Götz (Gesch. der Cyprianischen Literatur 54), unter Berufung auf die Zeilenzahl des Mommsenschen Verzeichnisses, die Schrift Ad Fortunatum für interpoliert erklären. Vgl. vorhin unter h. Über Fortunatus von Thuccabor vgl. etwa v. Soden. Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 12, 1909, 258 259 260.

m) Der Schrift Ad Fortunatum gedenkt Pontius (Vita 7) mit den Worten: „Wer sollte so große Märtyrer mit der Mahnstimme des göttlichen Wortes aufrichten?“ (quis martyres tantos exhortatione divini sermonis erigeret?)². Im Anschluß an diese Worte aber fügt der Biograph noch bei: „Wer endlich sollte so viele Bekenner, welche mit der zweiten Inschrift gekrönter Stirnen bezeichnet und für den Ruhm des Martyriums aufbewahrt waren, mit der Gewalt der himmlischen Posaune beseelen?“ (quis denique tot confessores frontium notatarum secunda inscriptione signatos et ad exemplum martyrii superstites reservatos incentivo tubae caelestis animaret?). Ohne Zweifel ist hier von einer zweiten zum Martyrium aufmunternden und speziell an Bekenner oder Märtyrer zweiten Ranges, welche bereits Kerkerhaft und sonstiges Ungemach erduldet hatten, gerichteten Schrift Cyprians die Rede. Welche Schrift aber soll dies sein? Auf die pseudo-cyprianische Schrift De laude martyrii (Abs. 8, a) hinzu-

¹ Dementsprechend setzen Benson (a. a. O.) und Monceaux (a. a. O.) die Schrift in die zweite Hälfte des Jahres 257.

² Zu dem Ausdruck vgl. Ad Fort. prooem. c. 1: „parum est enim quod Dei plebem classico nostrae vocis erigimus“; c. 4: „praecepta ipsa divina velut arma pugnantis suggerenda sunt: illa sint militaris tubae hortamenta, illa pugnantis classica“.

weisen¹, verbietet schon die Erwägung, daß in die Schriftensammlung, welche Pontius in Händen hatte, unmöglich fremdes Gut Aufnahme gefunden haben konnte. Anzunehmen, die Schrift, von welcher Pontius spricht, sei zu Grunde gegangen und habe auch in der Literatur des kirchlichen Altertums keine Spuren hinterlassen, würde den bekannten Daten der Überlieferungsgeschichte des Nachlasses Cyprians ganz und gar widerstreiten. Matzinger und Haußleiter haben deshalb auf einige Nummern der Briefsammlung Cyprians aufmerksam gemacht, die Briefe 6, 10, 15 und 28, welche sich die Aufgabe setzen, Bekenner zu standhafter Ausdauer anzufeuern². Alle diese Briefe fallen in die Tage der decischen Verfolgung, und alle sind geringeren Umfanges.

Meines Erachtens würde nur ein Brief den Worten des Biographen gerecht werden, dieser aber auch sämtlichen Anforderungen in vorzüglichem Maße entsprechen, Brief 76 nämlich, ein herrliches Trostschreiben an eine größere Anzahl von Märtyrern, welche in den Bergwerken der Stunde ihrer Hinrichtung entgegensahen. Dieser Brief ist während der valerianischen Verfolgung, nach der Schrift Ad Fortunatum, gegen Ende des Jahres 257 geschrieben, als Cyprian selbst schon zu Curubis das Brot der Verbannung aß. Zugleich nimmt dieser Brief, dank seiner Ausführlichkeit sowohl wie seiner unvergleichlichen Kraft und Schönheit, in der Korrespondenz Cyprians einen besonders hervorragenden Platz ein. „Der freudigste Glaubensmut“, sagt ein neuerer Übersetzer, „ein völliges Aufgegangensein in Christus, die zärtlichste Teilnahme für dessen Bekenner, jubelnde Siegeszuversicht tritt uns in diesem Briefe in einer so warmen, sinnreichen, aus der Fülle des Herzens quellenden Sprache entgegen, daß derselbe auch jetzt noch seinen begeisternden Eindruck auf den Leser nicht verfehlen kann.“³ Und wie sehr das Urteil der Zeitgenossen übereinstimmte, welch tiefen Eindruck der Brief auf die ersten Empfänger machte, zeigen die Briefe 77—79, drei Antwortschreiben auf Brief 76, von seiten der einzelnen Gruppen der in drei verschiedenen Bergwerken gefangen gehaltenen Märtyrer.

Die Voraussetzung, in der alten Sammlung von Schriften Cyprians habe hinter Ad Fortunatum noch Brief 76 eine Stelle gefunden, dürfte nach dem Gesagten nicht an Unwahrscheinlichkeit leiden. In

¹ So Götz, *Gesch. der Cyprianischen Literatur* 38—40. Harnack hat diesen Vorschlag früher verteidigt (*Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 693 718), später aber bekämpft (Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249 250, in den *Texten und Untersuchungen* usf. 13, 4 b, 1895, 6 A. 2).

² Matzinger, *Des hl. Thascius Cäcilii Cyprianus Traktat: „De bono pudicitiae“*, Nürnberg 1892, 2 A. 9. Haußleiter, *Drei neue Schriften Novatians*, im *Theol. Literaturblatt* vom 12. Oktober 1894, 483 A. 1.

³ Uhl, *Ausgewählte Schriften des hl. Cyprian*, Kempten 1869, 368.

der Aufschrift des Briefes selbst werden die Adressaten Märtyrer genannt; Pontius, welcher gerade vorher von Märtyrern gesprochen hatte, sagt mit erschöpfender Genauigkeit: „confessores frontium notatarum secunda inscriptione signatos et ad exemplum martyrii superstites reservatos.“ Hat aber Pontius diesen Brief im Auge gehabt, so wäre damit auch der volle Beweis dafür geliefert, daß sein Schriftenverzeichnis von Anfang bis zu Ende in chronologischer Ordnung verläuft.

Die Vermutung, daß Pontius den Brief 76 im Auge hatte, ist zuerst von Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 248, vorgetragen worden. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 363, fand sie „verlockend“. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* 3², 357, stimmte ihr zu.

5. Abhandlungen. Forts. — Die vorhin genannten elf Abhandlungen werden, abgesehen von sonstigen Gründen, durch das Zeugnis des Biographen Pontius in ausschlaggebender Weise als Eigentum Cyprians beglaubigt. Es ist jedoch unter Cyprians Namen noch eine lange Reihe von Schriften überliefert, welche bei Pontius keine Erwähnung finden. Da letzterer augenscheinlich nur die wichtigsten Werke anführen will und für die Vollzähligkeit seines Verzeichnisses keinerlei Bürgschaft übernimmt, so kann sein Schweigen nicht schon als entscheidende Instanz, als ausreichender Verwerfungsgrund angerufen werden. Aber freilich ist dasselbe doch geeignet, namentlich umfangreicheren Schriften gegenüber von vornherein einen gewissen Verdacht zu begründen oder zur Vorsicht zu mahnen. Die Richtigkeit dieses Grundsatzes ist durch die nähere Untersuchung der fraglichen Schriften längst erprobt worden. Dieselben sind fast alle auch durch anderweitige Merkmale als unecht gekennzeichnet. Nur ein größeres Werk darf Anerkennung beanspruchen, und eine kleinere Abhandlung kann wenigstens nicht mit Sicherheit abgewiesen werden.

a) Das Werk *Ad Quirinum*, in den früheren Ausgaben meist *Testimoniorum libri adversus Iudaeos* überschrieben, besteht in der vorliegenden Form aus drei Büchern. Laut der dem ersten Buche beigegebenen Vorrede überschickte der Verfasser dem Adressaten, welchen er als Sohn anredet, zwei Bücher (*libellos duos*). „In dem ersten Buche“, fügt der Verfasser bei, „haben wir uns bemüht zu zeigen, daß die Juden, wie es früher vorhergesagt worden war, von Gott abgewichen sind und die Gnade des Herrn, welche ihnen einst verliehen und für die Zukunft verheißen war, verscherzt haben, daß aber an ihre Stelle die Christen getreten sind, welche durch ihren Glauben sich den Herrn verdienten und von allen Völkern und vom ganzen Erdkreise herkamen. Das zweite Buch enthält das Geheimnis Christi (*Christi sacramentum*, d. i. einen Abriss der Christologie), daß ebenderselbe gekommen ist, welcher laut den Schriften angekündigt

war, und daß er alles das getan und ausgeführt hat, woran er nach den Vorhersagungen erkannt und festgestellt werden konnte.“ Dies der Plan. Die Ausführung ist enge verwandt mit der Anlage der vorhin besprochenen Schrift *Ad Fortunatum* (Abs. 4, 1). Thesen und Bibelzitate wechseln miteinander ab. An der Spitze eines jeden Buches steht eine Anzahl von Thesen (*capitula*), im ersten Buche 24, im zweiten 30, welche im Verlaufe, die eine nach der andern, durch Stellen der Heiligen Schrift als richtig erwiesen werden. Beide Bücher werden in der Vorrede ausdrücklich als Materialsammlungen bezeichnet (*non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse videamur*).

Das dritte Buch war in den anfänglichen Plan nicht mit einbegriffen. Es hat deshalb eine eigene Vorrede. Einer weiteren Bitte des Adressaten entsprechend, schickt der Verfasser eine der Heiligen Schrift entnommene Anleitung zu christlich-tugendhaftem Wandel, 120 das gesamte Leben im Geiste des Christentums regelnde Thesen mit angehängtem Schriftbeweis. Das polemische Element tritt durchaus zurück. Das dritte Buch ist eine neue Schrift, auf welche der früher gebräuchliche Titel *Testimoniorum libri adversus Iudaeos* nicht zutrifft. Die Vorrede des dritten Buches nimmt auch keinen Bezug auf die zwei ersten Bücher. Nur durch die Gleichheit der Veranlassung und der Behandlungsweise werden die zwei Schriften zu einem Ganzen verbunden.

Die erste ausdrückliche Erwähnung des Werkes, und zwar aller drei Bücher, findet sich in dem Mommsenschen Verzeichnisse vom Jahre 359. Es haben aber schon mehrere ältere Kirchenschriftsteller, Pseudo-Cyprian *Adversus aleatores*, Kommodian, Laktantius, Firmicus Maternus, den in diesen Büchern und namentlich im dritten Buche aufgespeicherten Schatz von Bibelstellen über die verschiedensten Fragen und Gegenstände mehr oder weniger ausgiebig sich zunutze gemacht. Ja, nach Haußleiter hat Cyprian selbst schon bei Abfassung der Schrift *De habitu virginum* (Abs. 4, b) das dritte Buch *Ad Quirinum* benützt¹. Es würde damit nicht nur die Echtheit des Werkes sichergestellt, sondern auch die sehr frühe Entstehungszeit desselben, vor 249, gewährleistet sein. Die Autorschaft Cyprians kann aber auch angesichts der sonstigen Zeugnisse nicht bezweifelt werden, und das angegebene Datum, 246—248, scheint auch durch innere Gründe gestützt zu werden². Sichere Zeitspuren fehlen. Begreiflicherweise liefert diese Zitätenmasse überaus wertvolle Beiträge

¹ Haußleiter in den *Commentationes Woelffliniana*e, Leipzig 1891, 377 ff. Gegen Haußleiter s. Glaue in der *Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.* 8, 1907, 276 ff.

² Vgl. v. Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig 1909, 19.

zur Kenntnis der um die Mitte des 3. Jahrhunderts zu Karthago in Gebrauch befindlichen lateinischen Bibelübersetzung.

Mercati entdeckte in der Bibliotheca Quiriniana zu Brescia drei Blätter einer Unzialhandschrift des Werkes *Ad Quirinum* aus dem 5. oder 6. Jahrhundert. In der mehrgenannten Schrift *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Roma 1899, 48—67, vgl. 1—4, hat er dieselben unter Beigabe eines musterhaften Kommentares veröffentlicht. Sie enthalten Stücke des dritten Buches und verraten bereits Bekanntschaft mit einigen größeren Interpolationen, welche dieses dritte Buch erfahren hat. Siehe H. L. Ramsay, *On early insertions in the third book of St. Cyprian's Testimonia: The Journal of Theol. Stud.* 2, 1901, 276—288. Eine neue Ausgabe des ganzen Werkes *Ad Quirinum* sowie auch der Schrift *Ad Fortunatum* stellte Mercati in Aussicht. Über die Benutzung des ersten Werkes durch Kommodian vgl. B. Dombart, *Über die Bedeutung Kommodians für die Textkritik der Testimonia Cyprians: Zeitschrift für wissensch. Theol.* 22, 1879, 374—389. C. H. Turner, *Prolegomena to the „Testimonia“ of St. Cyprian: The Journal of Theol. Studies* 6, 1905, 246—270; 9, 1908, 62—87. P. Glaue, *Zur Echtheit von Cyprians drittem Buch der Testimonia: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.* 8, 1907, 274—289. Glaue läßt sich an der Echtheit des dritten Buches hauptsächlich dadurch irre machen, daß die Vorrede dieses Buches der zwei ersten Bücher nicht erwähnt. Aber ein Rückweis auf die zwei ersten Bücher darf wenigstens nicht gefordert werden, weil das dritte Buch, wie schon gesagt, eine selbständige Schrift ist.

b) Die kleine Abhandlung *Quod idola dii non sint*, früher gewöhnlich *De idolorum vanitate* betitelt, sucht in einem ersten Abschnitte darzutun, daß die heidnischen Götter nichts anderes sind als ehemalige Könige, welchen nach ihrem Tode göttliche Ehren beigeigt wurden (c. 1—7), wendet sich dann zu dem Nachweise, daß es nur einen wahren Gott gibt, unsichtbar, unermesslich und unbegreiflich (c. 8—9), und mündet aus in eine knappe Skizze der christlichen Lehre vom Sohne Gottes (c. 10—15). Diese Abhandlung fehlt nicht nur bei Pontius, sondern auch in dem Mommsenschen Verzeichnisse. Der erste, welcher sie erwähnt und in vollen Tönen preist, ist Hieronymus (Ep. 70, ad Magnum, 5): „Cyprianus quod idola dii non sint qua brevitate, qua historiarum omnium scientia, quorum verborum et sensuum splendore perstrinxit!“ Er schrieb um 397. Die Erforschung der Überlieferungsgeschichte hat es wahrscheinlich gemacht, daß die Abhandlung schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts einen Platz in Cyprian-Handschriften behauptete¹.

Nun bedarf aber das Lob des hl. Hieronymus gar sehr der Einschränkung. Die „brevitas“, die „scientia“, der „splendor“ sind fremde Federn. Das ganze Schriftchen ist nur eine Kompilation. Die beiden ersten Abschnitte sind im wesentlichen dem Dialoge Oktavius des Minucius Felix (c. 20—27 18 32), der dritte Abschnitt dem Apologeticum Tertullians (c. 21—23) entnommen. Der Titel trifft eigen-

¹ Siehe v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung* 209.

tümlicherweise mit der Aufschrift des ersten Kapitels der Schrift *Ad Fortunatum* zusammen: „*Quod idola dii non sint et quod nec elementa vice deorum colenda sint.*“

Die Frage nach der Herkunft des Aufsatzes verliert unter solchen Umständen an Interesse, und bei der Dürftigkeit der persönlichen Zutaten des Kompilators ist seine Hand schwer zu fassen. Da aber Cyprian sonst niemals in dieser Weise seine Quellen ausschreibt, vielmehr stets seine schriftstellerische Selbständigkeit zu wahren weiß, so wird auf einen Pseudo-Cyprian zu erkennen sein¹. An Cyprian würde man nur dann festhalten können, wenn man den überlieferten Text als eine vorläufige Sammlung von Lesefrüchten betrachten dürfte, welche noch verarbeitet werden sollte, bevor sie an die Öffentlichkeit gegeben ward².

J. Haußleiter, *Drei neue Schriften Novatians*: Theol. Literaturblatt vom 12. Oktober 1894, 481—487. Haußleiters Versuch, auch unsere Kompilation Novatian zuzuschreiben, ist entschieden verfehlt; vgl. C. Weyman in der *Lit. Rundschau* vom 1. November 1895, 331. A. Melardi, *San Cipriano di Cartagine. Contributo all' apologetica latina del III secolo*, Potenza 1901, 8°. Melardis Schriftchen (29 S.) befaßt sich ausschließlich mit Cypr., *De idolorum vanitate*, und setzt die Echtheit des Schriftchens voraus. L. Bayard, *Le Latin de St. Cyprien*, Paris 1902, xxix—xlv, hat die Echtheit ausführlich verteidigt. J. P. Waltzing hat das Schriftchen in seine größere Ausgabe des Oktavius des Minucius Felix, Löwen 1903, 68—72, aufgenommen. — Über die *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*, welche in den Ausgaben die Reihe der Abhandlungen zu beschließen pflegen, s. unten Abs. 7. g.

6. Briefe. — Die Sammlung der Briefe Cyprians umfaßt in den neueren Ausgaben 81 Nummern: 65 von Cyprian geschriebene, 13 an ihn gerichtete und 3 weder von ihm geschriebene noch an ihn gerichtete Briefe. Die Sammlung als solche ist überaus ehrwürdigen Alters. Ihre Geschichte läßt sich, wie Frhr v. Soden in dem oft genannten Buche „Die Cyprianische Briefsammlung“ zeigte, fast lückenlos Schritt für Schritt hinaufverfolgen bis zu jenen kleinen Sammlungen inhaltlich zusammengehöriger Briefe. Schreiben an Märtyrer und Bekenner, Dokumente zur Geschichte des Ketzertaufstreits, welche Cyprian selbst schon in einer großen Anzahl von Exemplaren versendet hat. Vollständigkeit will die Sammlung nicht beanspruchen. Aus den vorliegenden Briefen ist zu erschen, daß mehrere Briefe von Cyprian und eine noch viel größere Anzahl von Briefen an Cyprian

¹ Nach v. Soden a. a. O. 207 soll übrigens auch die Überlieferungsgeschichte, obwohl sie so hoch hinaufreicht, gegen die Echtheit zeugen, insofern sie erkennen lasse, daß der Aufsatz „in keinem alten und originalen Handschriftentyp“ unter den Abhandlungen Cyprians gestanden habe.

² So Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 270: „un recueil de notes, qui contient seulement un résumé de lectures sur un thème déterminé.“

keine Aufnahme gefunden haben und infolgedessen zu Grunde gegangen sind. Die erhaltenen 13 Briefe an Cyprian sowie die 3 weder von ihm verfaßten noch an ihn gerichteten Briefe sind meist römischer Herkunft und haben zu Rom Eingang in die Sammlung gefunden. Trotzdem ist diese Korrespondenz, dank ihrem reichen und mannigfaltigen Inhalt, eine geradezu unschätzbare Quelle für die Geschichte des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Rechtes. Sie entrollt ein einigermaßen vollständiges Bild der Kirchenverwaltung um die Mitte des 3. Jahrhunderts und sie hat ihrerseits vielerorts als Grundlage für die Gestaltung und Ausbildung der kirchlichen Disziplin gedient. In Afrika, Italien, Spanien, Gallien, vielleicht auch England sind Rechtssammlungen angelegt worden und in Gebrauch gekommen, welche ihren Stoff zum größeren oder geringeren Teile den Briefen Cyprians entlehnt hatten¹.

Es wird nicht unerwünscht sein, wenn die Briefe zunächst in der Reihenfolge der neueren Ausgaben einzeln aufgezählt, die jedesmalige Adresse ausgehoben und in möglichster Kürze der Inhalt angedeutet wird. Daran mag sich dann ein Versuch anreihen, die Briefe in Gruppen zu gliedern und nach Veranlassung und Abfassungszeit etwas näher zu beleuchten.

1. Cyprianus presbyteris et diaconibus² et plebi Furnis consistentibus s. — Ob ein Kleriker testamentarisch zum Kurator bestellt werden dürfe.

2. Cyprianus Eucratio fratri s. — Ob ein Christ noch Unterricht in der Schauspielkunst erteilen dürfe.

3. Cyprianus Rogatiano fratri s. — Über Unbotmäßigkeit eines Diakons gegen seinen Bischof.

4. Cyprianus, Caecilium, Victor, Sedatum, Tertullum cum presbyteris qui praesentes aderant Pomponio fratri s. — Entscheidung einer Synode gegen pflichtvergessene Jungfrauen.

5. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus carissimis s. — Mahnung zur Besonnenheit an den Klerus von Karthago bei Ausbruch der Verfolgung.

6. Cyprianus Sergio et Rogatiano et ceteris confessoribus in Deo perpetuam s. — Ermunterung zur Standhaftigkeit.

7. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus carissimis s. — Bitte um Sorge für die Armen.

¹ de Lagarde (*Symmicta*, Göttingen 1877, 66 ff) hat darauf hingewiesen, daß in der handschriftlichen Überlieferung der Briefe Cyprians sich noch Spuren ihrer kirchenrechtlichen Geltung und Verwendung in den verschiedenen Ländern wahrnehmen lassen.

² Zu der Form „diaconibus“, welche mit „diaconis“ wechselt, vgl. Bayard, *Le Latin de St. Cyprien*, Paris 1902, 56 f.

8. Adresse nicht erhalten. Brief des Klerus zu Rom an den Klerus zu Karthago.

9. Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Antwort auf eine Anzeige von dem Märtyrertode des Papstes Fabianus.

10. Cyprianus martyribus et confessoribus Jesu Christi domini nostri in Deo patre perpetuam s. — Preis der Märtyrer und Bekenner zu Karthago.

11. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Ausdruck schmerzlicher Teilnahme gegenüber den neuen Schrecken der Verfolgung.

12. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Mahnungen.

13. Cyprianus Rogatiano presbytero et ceteris confessoribus fratribus s. — Mahnungen und Rügen.

14. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Rügen und Mahnungen.

15. Cyprianus martyribus et confessoribus carissimis fratribus s. — Über die Behandlung der Gefallenen.

16. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Über die Behandlung der Gefallenen.

17. Cyprianus fratribus in plebe consistentibus s. — Über denselben Gegenstand.

18. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Über denselben Gegenstand.

19. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Über denselben Gegenstand.

20. Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Rechtfertigung seiner Flucht und Berichterstattung über sein Verhalten in Sachen der Gefallenen.

21. Celerinus Luciano. — Gesuch eines römischen Bekenner an einen karthagischen um Ausstellung von Friedensbriefen.

22. Lucianus Celerino domino si dignus fuero vocari collega in Christo s. — Antwort auf Brief 21.

23. Universi confessores Cypriano papati¹ s. — Mitteilung über Ausstellung von Friedensbriefen.

24. Cypriano et compresbyteris Carthagini consistentibus Caldonius s. — Anfrage eines Bischofs wegen Behandlung von Gefallenen.

25. Cyprianus Caldonio fratri s. — Antwort auf Brief 24.

26. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Über die Behandlung der Gefallenen.

27. Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Fortsetzung des Berichtes in Brief 20.

¹ Zu der Form „papati“, welche mit „papae“ wechselt, vgl. Bayard a. a. O. 179.

28. Cyprianus Moysi et Maximo presbyteris et ceteris confessoribus dilectissimis fratribus s. — Preis der römischen Bekenner.

29. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Anzeige über Ordinationen.

30. Cypriano papae presbyteri et diaconi Romae consistentes s. — Antwort auf Brief 27, voll schmeichelhafter Anerkennung des Verhaltens Cyprians.

31. Cypriano papae Moyses et Maximus presbyteri et Nicostratus et Rufinus et ceteri qui cum eis confessores s. — Antwort auf Brief 28.

32. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Zusendung der Briefe 27 30 31.

33. Adresse nicht erhalten. Brief Cyprians an sehr unbescheidene Gefallene zu Karthago.

34. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus s. — Genehmigung der Exkommunikation zweier Kleriker.

35. Cyprianus presbyteris et diaconibus Romae consistentibus fratribus s. — Fortsetzung des Berichtes in Brief 27.

36. Cypriano papati presbyteri et diacones Romae consistentes s. — Erneute Zustimmung zu dem Verhalten Cyprians (vgl. Brief 30).

37. Cyprianus Moysi et Maximo presbyteris et ceteris confessoribus fratribus s. — Wiederholter Preis der römischen Bekenner (vgl. Brief 28).

38. Cyprianus presbyteris et diaconibus item plebi universae s. — Anzeige an Klerus und Gemeinde über eine Ordination.

39. Cyprianus presbyteris et diaconis et plebi universae fratribus s. — Anzeige über eine Ordination.

40. Cyprianus presbyteris et diaconibus et plebi universae carissimis ac desideratissimis fratribus s. — Anzeige über Aufnahme eines Presbyters in das karthagische Priesterkollegium.

41. Cyprianus Caldonio et Herculano collegis item Rogatiano et Numidico compresbyteris s. — Ratifizierung der Exkommunikation des Diakons Felicissimus.

42. Caldonius cum Herculano et Victore collegis item Rogatiano cum Numidico presbyteris. — Antwort auf Brief 41.

43. Cyprianus plebi universae s. — Warnung vor Felicissimus und den hinter ihm stehenden Priestern.

44. Cyprianus Cornelio fratri s. — Anerkennung der Wahl des Papstes Kornelius und Ablehnung der Ansprüche des Gegenpapstes Novatian.

45. Cyprianus Cornelio fratri s. — Ausführlichere Schilderung seines Verhaltens gegenüber den Gesandtschaften des Papstes und des Gegenpapstes.

46. Cyprianus Maximo et Nicostrato et ceteris confessoribus s. — Mahnung zur Umkehr an die mit Novatian verbündeten römischen Bekenner.

47. Cyprianus Cornelio fratri s. — Zusendung des Briefes 46.

48. Cyprianus Cornelio fratri s. — Rechtfertigung gegenüber dem Vorwurfe des Papstes, daß der Klerus von Hadrumetum auf Veranlassen Cyprians in einer nicht bekannten Angelegenheit sich an den römischen Klerus und nicht an den Papst selbst gewandt habe.

49. Cornelius Cypriano fratri s. — Bericht über die Vorgänge zu Rom.

50. Cornelius Cypriano fratri s. — Mitteilung über eine neue Gesandtschaft Novatians nach Afrika.

51. Cyprianus Cornelio fratri s. — Antwort auf Brief 49.

52. Cyprianus Cornelio fratri s. — Antwort auf Brief 50.

53. Cypriano fratri Maximus, Urbanus, Sidonius, Macarius s. — Anzeige römischer Bekenner über ihren Rücktritt vom Schisma.

54. Cyprianus Maximo presbytero item Urbano et Sidonio et Macario fratribus s. — Antwort auf Brief 53.

55. Cyprianus Antoniano fratri s. — Mahnschreiben an einen zum Schisma hinneigenden numidischen Bischof.

56. Cyprianus Fortunato, Ahymmo, Optato, Privatiano, Donatulo et Felici fratribus s. — Antwort auf eine Anfrage mehrerer Bischöfe wegen Behandlung von Gefallenen.

57. Cyprianus, Liberalis, Caldonius . . . (im ganzen 42 Bischöfe) Cornelio fratri s. — Mitteilung der Beschlüsse einer karthagischen Synode in Sachen der Gefallenen.

58. Cyprianus plebi Thibari consistenti s. — Ablehnung einer Einladung nach Thibaris nebst Worten des Trostes an die aufgeregte Gemeinde.

59. Cyprianus Cornelio fratri s. — Zurückweisung der Anklagen und Verdächtigungen des nach Rom gereisten Diakons Felicissimus.

60. Cyprianus Cornelio fratri s. — Freudige Zustimmung zu dem von Cornelius und der römischen Christenheit überhaupt bewiesenen Glaubensmuth.

61. Cyprianus cum collegis Lucio fratri s. — Glückwunsch an Papst Lucius, den Nachfolger des hl. Cornelius, aus Anlaß seiner Rückkehr aus der Verbannung.

62. Cyprianus Ianuario, Maximo, Proculo, Victori, Modiano, Nemesiano, Nampulo et Honorato fratribus s. — Begleitschreiben einer Geldspende der karthagischen Gemeinde an schwergeprüfte Gemeinden Numidiens.

63. Cyprianus Caccilio fratri s. — Bekämpfung der mißbräuchlichen Verwendung von Wasser statt Wein bei der Feier der heiligen Eucharistie.

64. Cyprianus et ceteri collegae qui in concilio adfuerunt numero LXVI Fido fratri s. — Synodalschreiben, betreffend die vorzeitige Wiederaufnahme eines gefallenen Priesters und die Frage der Kindertaufe.

65. Cyprianus Epicteto fratri et plebi Assuras consistenti s. — Gegen die Annäherung eines gefallenen Bischofs.

66. Cyprianus qui et Thascius Florentio cui et Puppiano fratri s. — Gegen die Anschuldigungen eines glaubenseifrigen, aber Cyprian feindlich gesinnten Laien.

67. Cyprianus, Caecilius, Primus . . . (im ganzen 37 Bischöfe) Felici presbytero et plebibus consistentibus ad Legionem et Asturicae item Aelio diacono et plebi Emeritae consistentibus fratribus in Domino s. — Synodalschreiben betreffend die Wiedereinsetzung zweier gefallenen spanischen Bischöfe.

68. Cyprianus Stephano fratri s. — Bitte um nachdrückliches Einschreiten des Papstes gegen den novatianisch gesinnten Bischof Marcianus von Arles.

69. Cyprianus Magno filio s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

70. Cyprianus, Liberalis, Caldonius . . . (im ganzen 31 Bischöfe des prokonsularischen Afrika) Ianuario, Saturnino, Maximo . . . (im ganzen 18 Bischöfe Numidiens) fratribus s. — Synodalschreiben betreffend die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

71. Cyprianus Quinto fratri s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

72. Cyprianus et ceteri Stephano fratri s. — Synodalschreiben betreffend die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

73. Cyprianus Iubaiano fratri s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

74. Cyprianus Pompeio fratri s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

75. Firmilianus Cypriano fratri in Domino s. — Über die Ungültigkeit der Ketzertaufe.

76. Cyprianus Nemesiano, Felici, Lucio, alteri Felici, Litteo, Poliano, Victori, Iaderi, Dativo coepiscopis, item compresbyteris et diaconibus et ceteris fratribus in metallo constitutis martyribus Dei Patris omnipotentis et Iesu Christi Domini nostri et Dei conservatoris nostri aeternam s. — Umfangreiches und ergreifend schönes Trosts schreiben.

77. Cypriano fratri Nemesianus, Dativus, Felix et Victor in Domino aeternam s. — Antwort auf Brief 76.

78. Cypriano fratri et collegae Lucius et qui cum eo sunt fratres omnes in Deo s. — Antwort auf Brief 76.

79. Cypriano carissimo et dilectissimo Felix, Iader, Polianus una cum presbyteris et omnibus nobiscum commorantibus apud metallum Sigvensem aeternam in Deo s. — Antwort auf Brief 76.

80. Cyprianus Successo fratri s. — Benachrichtigung über ein Verfolgungsedikt des Kaisers Valerian und den Märtyrertod des Papstes Sixtus.

81. Cyprianus presbyteris et diaconis et plebi universae s. — Ein letzter Gruß und Segenswunsch.

Hartels Ausgabe der Werke Cyprians hat sich in der Numerierung der Briefe ganz und gar an die Oxforder Ausgabe vom Jahre 1682 angeschlossen. Die früheren Ausgaben von Pamelius und von Rigaltius und die spätere Ausgabe von Baluzius und Maranus hatten eine vielfach abweichende Reihenfolge. Eine vergleichende Zusammenstellung der Zählweisen der genannten und anderer Ausgaben gibt Hartel a. a. O. 3, cxix—cxxi. Inzwischen haben sich um die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, außer Fechtrop (*Der hl. Cyprian* 1, 1878), Bensen (*Cyprian*, 1897) und Monceaux (*Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 1902), namentlich Ritschl und Nelke Verdienste erworben. O. Ritschl, *De epistulis Cyprianicis* (Diss. inaug.), Halis Saxonum 1885, 8°. Ders., *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen 1885, 238—250: „Die Chronologie der cyprianischen Briefe.“ L. Nelke, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate* (Inaug.-Diss.), Thorn 1902, 8°. Dazu Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 339—361. Vgl. auch Menden, *Beiträge zur Geschichte und zur Lehre der nordafrikanischen Kirche aus den Briefen des hl. Cyprian* (Progr.), Bonn 1878, 4°. G. Bonaccorsi, *Le lettere di San Cipriano: Riv. stor.-crit. delle scienze teol.* 1, 1905, 377—392. Literatur zu einzelnen Briefen soll Abs. 7 verzeichnet werden.

7. Briefe. Forts. — Im großen und ganzen darf die vorstehende Reihenfolge der Briefe chronologische Geltung beanspruchen. Im einzelnen bietet sie zu mancherlei Beanstandungen Anlaß. Sämtliche Briefe, ohne jede Ausnahme, fallen in die Zeit der bischöflichen Amtsführung Cyprians, also in das Dezennium 248 249—258, und in den weitaus meisten Fällen läßt sich auch das Jahr der Abfassung noch mit Sicherheit bestimmen, während hin und wieder auf eine genauere Datierung verzichtet werden muß.

a) Nicht datierbare Briefe. Die Briefe 1, 2, 3, 4 und 63 lassen jeden Hinweis auf bekannte Zeitverhältnisse vermissen und entziehen sich infolgedessen einer näheren Fixierung. Alle fünf sind Schreiben Cyprians. Brief 1 schärft von neuem eine ältere afrikanische Synodalbestimmung ein, laut welcher ein Kleriker nicht zum Vormund oder Testamentsvollstrecker bestellt werden durfte. Brief 2 beantwortet die Anfrage eines Bischofs, ob ein zum Christentum übergetretener Schauspieler noch Unterricht in seiner Kunst erteilen dürfe, in verneinendem Sinne. Brief 3 ist einem Bischofe gewidmet, welcher in Zweifel war, wie er sich seinem unbotmäßigen Diakon gegenüber verhalten solle. Brief 4 enthält das Votum einer karthagischen

Synode über die Frage, in welcher Weise gegen gottgeweihte Jungfrauen vorzugehen sei, welche Unzucht getrieben hatten. Brief 63 endlich, in den Handschriften auch „De sacramento dominici calicis“ betitelt, bildet eine längere Abhandlung, welche den in mehreren Kirehen Afrikas eingerissenen Mißbrauch bekämpft, beim heiligen Opfer Wasser statt Wein zu verwenden. Wein sei die unbedingt erforderliche Opfermaterie; die Vermischung des Weines mit Wasser bezeichne die Verbindung Christi mit den Gläubigen (c. 13). Der Brief ist ein kostbares Zeugnis der katholischen Lehrüberlieferung über das eucharistische Opfer.

Ritschl läßt Brief 1 und Brief 63 vor der decischen Verfolgung geschrieben sein, während er in den Briefen 2—4 Anzeichen einer erst später ausgeprägten „neuen Kirchentheorie“ wahrnehmen will. Nelke enthält sich einer Datierung der Briefe 1, 2 und 4, glaubt aber Brief 3 nach Ausbruch der Schismen des Felicissimus und des Novatian und Brief 63 einige Zeit nach der decischen Verfolgung ansetzen zu dürfen¹.

Zu Brief 63 vgl. A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 12), Wien 1905, 306—321.

b) Briefe nach Karthago aus der früheren Zeit der decischen Verfolgung, etwa Januar bis Juli 250. Cyprian glaubte, wie früher bemerkt, der Verfolgung unter Decius ausweichen zu sollen, behielt jedoch nach Möglichkeit die Leitung seiner Gemeinde in Händen. Seine Aufgabe gestaltete sich freilich um so schwieriger, als aus Anlaß der Verfolgung im Schoße der Gemeinde selbst gefährliche Wirren sich erheben sollten. Aus der früheren Zeit seiner Abwesenheit von Karthago liegen dreizehn Briefe an Klerus und Volk vor: 5—7 und 10—19. Den Inhalt bilden Mahnungen zur Besonnenheit und zur Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung, Ermunterungen der Bekenner zu standhaftem Ansharren, verbunden mit warmen Worten der Anerkennung für die Märtyrer, Bitten um Fürsorge für die Armen (Brief 7), auch ernste Rügen der Fehltritte, welche Bekenner und Kleriker sich zu Schulden kommen ließen (Brief 13 und 14), sodann aber hauptsächlich Anordnungen in Sachen der Gefallenen (Brief 15—19). Abfall vom Glauben sei das schwerste Verbrechen und müsse durch Buße und Genugtuung gesühnt werden; die Lossprechung und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft bleibe dem Bischöfe vorbehalten (Brief 15). Die Priester, welche lediglich auf Grund von Friedensbriefen der Märtyrer und Bekenner Gefallene zur Teilnahme am Opfer zugelassen haben, sollten einst-

¹ Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 239 ff. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 150 ff.

weilen suspendiert sein (Brief 16—17). In Todesgefahr sei jedoch den Gefallenen der geistliche Beistand nicht vorzuenthalten (Brief 18—19).

Ohne Zweifel sind es die genannten dreizehn Briefe, welche Cyprian selbst schon zu einer Sammlung vereinigte und zum Beweise dafür, daß er auch auf der Flucht seine Pflicht tue, im Juli 250 an den römischen Klerus sandte (Ep. 20, 2).

Die chronologische Reihenfolge dieser Briefe muß erst durch Kombination wiederhergestellt werden. Nach Ritschl sind dieselben in nachstehender Weise zu ordnen: 7 5 6 13 14 12 11 10 15—19. Nelke schlägt folgende Ordnung vor: 7 5 6 13 14 11 10 12 15—19¹. Die Differenz ist also sehr unbedeutend.

F. Schubert, Die pastoralen Grundsätze in Cyprians Hirtenschreiben aus der decianischen Christenverfolgung: Weidenauer Studien 3, 1909, 253 bis 297.

c) Briefe nach Rom während der decianischen Verfolgung, Januar 250 bis Januar 251. Eine ziemlich rege Korrespondenz entspann sich zwischen Cyprian bzw. dem karthagischen Klerus und dem römischen Klerus, welcher während der Sedisvakanz vom Tode des Papstes Fabianus bis zur Inthronisation des Papstes Kornelius, Januar 250 bis März 251, die Zügel der Kirchenverwaltung in Händen hatte. Von dieser Korrespondenz erübrigen noch zwölf Briefe: 8 9 20 21 22 27 28 30 31 35 36 37. Die chronologische Reihenfolge wäre nach Ritschl: 8 9 21 22 20 27 28 30 31 35 36 37, nach Nelke hingegen: 21 22 8 9 20 27 28 35 30 31 36 37². Die Differenz ist also hier etwas größer. In Brief 8, welcher übrigens von Anfang an keine genaue Adresse trug (Ep. 9, 2), wendet sich der römische Klerus an den karthagischen Klerus, um nach leiser Mißbilligung der Flucht Cyprians zur Standhaftigkeit zu ermuntern und Weisungen bezüglich der Gefallenen, der Kranken, der Katechumenen usw. zu erteilen, jedenfalls eine der interessantesten Nummern der ganzen Briefsammlung. In Brief 9 beantwortet Cyprian eine Anzeige des römischen Klerus mit dem Ausdruck warmer Teilnahme an dem glorreichen Martyrium des Papstes Fabianus (20. Januar 250) und nimmt zugleich in vorsichtig zurückhaltender, aber wenig verbindlicher Weise Bezug auf Brief 8. Bald jedoch beginnen die Beziehungen sich herzlicher zu gestalten. In Brief 20 rechtfertigt Cyprian seine Flucht und berichtet über sein Verfahren in Sachen der Gefallenen; in den Briefen 27 und 35 setzt er diesen Bericht fort. In den Briefen 30 und 36 hinwiederum versichert der römische Klerus

¹ Ritschl a. a. O. 242 f. Nelke a. a. O. 11 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 347, weicht nur darin von Nelke ab, daß er Brief 14 vor Brief 13 stellt.

² Ritschl a. a. O. 249 f. Nelke a. a. O. 16 ff. Harnack a. a. O. geht mit Nelke.

Cyprian in sehr entgegenkommenden Wendungen seiner unwandelbaren Hochschätzung und seines vollen Einverständnisses in der Gefallenfrage. Namentlich Brief 30 ist ein geist- und würdevolles Schreiben, welches deutlich zeigt, wie klar der römische Klerus in schwerer Zeit seine große Aufgabe erfaßte und wie umsichtig er nach den verschiedensten Seiten hin in die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten einzugreifen wußte. Brief 30 ist sicher (vgl. Ep. 55, 5), Brief 36 sehr wahrscheinlich von Novatian, dem späteren Gegenpapste, geschrieben. Von geringerer Bedeutung ist der Briefwechsel zwischen Cyprian und den römischen Priestern und Bekennern Moses und Maximus (Brief 28 31 37). Noch weniger Interesse bietet die Korrespondenz zwischen dem römischen Bekenner Celerinus und dem karthagischen Bekenner Lucianus über Friedensbriefe für zwei lapsae (Brief 21—22).

Die Briefe 8 21 22 und ebenso die noch zu erwähnenden Briefe 23 und 24 (s. unter d) sind in Vulgärlatein geschrieben und erregen dadurch die besondere Aufmerksamkeit des Philologen. A. Miodoński hat diese fünf Briefe anlässlich seiner Edition des Anonymus Adversus aleatores, Erlangen und Leipzig 1889, 112—126, von neuem rezensiert. Über die genannten zwölf Briefe zwischen Rom und Karthago im allgemeinen s. Harnack, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250: Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 1—36. Den Brief 8, welchen Harnack zugleich mit Brief 9 nochmals rezensierte (a. a. O. 6—9), hat Hauffleiter, Der Aufbau der altchristlichen Literatur (Aus den Göttingischen Gel. Anzeigen 1898, Nr 5), Berlin 1898, 16—33, in eine ganz neue, aber, wie es scheint, auch ganz verfehlte Beleuchtung rücken wollen. Dieser Brief soll nämlich nicht von dem römischen Klerus verfaßt sein, sondern von dem aus Karthago stammenden, aber in Rom lebenden Bekenner Celerinus, demselben, welcher auch den Brief 21 geschrieben hat. Siehe dagegen Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 31—35.

d) Briefe nach Karthago aus der späteren Zeit der decischen Verfolgung, Juli 250 bis März 251. Aus der späteren Zeit der Abwesenheit Cyprians von Karthago stammen, abgesehen von der Korrespondenz zwischen Karthago und Rom, folgende vierzehn Briefe: 23—26 29 32—34 38—43. Die ursprüngliche Reihenfolge wäre laut Ritschl: 24 25 23 26 29 32—34 38—43, laut Nelke: 24 25 23 26 33 29 32 34 38—43¹. Zwei dieser Briefe sind an Cyprian gerichtet, Brief 23, ein anmaßendes und für den Empfänger sehr verletzendes Billet von der Hand des schon genannten karthagischen Bekenner Lucianus (s. unter c), und Brief 24, die Anfrage eines Bischofs Caldonius wegen der Behandlung von Christen, welche zu Beginn der Verfolgung geopfert hatten, dann aber Be-

¹ Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche 249 f. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 38 ff. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2. 347, geht mit Nelke.

kenner geworden waren. Die übrigen zwölf Briefe sind von Cyprian geschrieben. Brief 25 antwortet dem Bishofe Caldonius. Brief 26, an den karthagischen Klerus, beschäftigt sich gleichfalls mit der Gefallenenfrage und erwidert indirekt auf das Billet des Lucianus. Brief 29 zeigt dem karthagischen Klerus die Ordination eines Lektor und eines Subdiakon an. Brief 32 übersendet dem Klerus die verhin (unter e) erwähnten Briefe 27 30 31, mit der Bitte, Abschriften anzufertigen und an jedermann zu verteilen. Brief 33 enthält eine Zurechtweisung aufdringlicher und frecher Gefallenen zu Karthago. Brief 34 ermächtigt den Klerus zur Ansschließung eines Presbyters und eines Diakons aus der Kirchengemeinschaft. Die Briefe 38—40, an Klerus und Volk adressiert, machen Mitteilung von der Ordination zweier Lektoren und der Aufnahme eines Presbyters in das karthagische Priesterkollegium. Die Briefe 41—43 endlich betreffen das Schisma des Felicissimus.

Miodońskis Ausgabe der in Vulgärlatein geschriebenen Briefe 23 und 24 ist vorhin bereits, unter e, genannt worden.

e) Briefe aus dem Jahre 251, Mai bis Dezember, in Sachen des novatianischen Schismas. Nach Ostern 251 — Ostern fiel auf den 23. März — kehrte Cyprian nach Karthago zurück, und bald darauf trat unter seinem Vorsitze eine Synode zusammen, welche den Schismatiker Felicissimus und seinen Anhang aus der Kirche ausschloß und sodann die Angelegenheit der Gefallenen regelte. Während der Beratungen des Konzils traf die Nachricht ein, daß Kornelius zum Bishofe von Rom gewählt worden sei, und nach Schluß des Konzils, wie es scheint, kam die weitere Kunde, daß die Wahl zu einem Schisma geführt, indem Novatian, der ehrgeizige Führer der Partei der Rigoristen, sich zum Gegenpapste aufgeworfen habe. Sobald er sich näher über die Vorgänge zu Rom unterrichtet hatte, trat Cyprian mit aller Energie für die Anerkennung des rechtmäßigen Papstes ein, konnte aber nicht verhindern, daß die schismatische Propaganda auch in Afrika Boden gewann, ja sogar ein gewisser Maximus zum novatianischen Bishofe von Karthago bestellt wurde (Ep. 59, 9). Das novatianische Schisma bildet den Hauptgegenstand der zwölf Briefe 44—55. Es finden sich darunter sechs Schreiben Cyprians an Kornelius: 44 45 47 48 51 52, und zwei Schreiben des Papstes an Cyprian: 49 und 50. Von einer Inhaltsangabe darf nach dem Gesagten abgesehen werden. In Brief 46 ermahnt Cyprian römische Bekenner zur Umkehr vom Schisma zur Kirche. In Brief 53 zeigen römische Bekenner Cyprian ihren Rücktritt zur Kirche an, und in Brief 54 spricht Cyprian diesen Bekennern seine dankbare Genugtuung aus. Brief 55 ist ein sehr umfangreiches Mahnschreiben Cyprians an den numidischen Bishof Antonianus, welcher, nachdem er bereits mit Kornelius Gemeinschaft angeknüpft hatte, wieder schwankend

geworden und geneigt war, Kornelius und Cyprian aufzugeben und sich Novatian anzuschließen.

Ritschl will die zwölf Briefe also ordnen: 45 44 48 46 47 50 49 53 51 52 54 55; der letzte Brief gehöre bereits dem Jahre 252 an. Nelke setzt diesen letzten Brief in den Oktober oder November 251 und stellt nachstehende Reihenfolge auf: 44 45 46 47 48 50 49 53 52 51 54 55¹.

Die zwei Briefe des Papstes Kornelius, 49—50, von welchen übrigens weiter unten, gelegentlich der Papstbriefe, noch die Rede sein soll, sind von neuem rezensiert worden durch Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi* usw. 72—86.

f) Briefe aus den Jahren 252—254. Die chronologische Reihenfolge der Briefe 56—62, 64—66 (über Brief 63 s. unter a) unterliegt vielen Zweifeln und Schwierigkeiten. Ritschl stellte folgende Ordnung her: 64 59 65, diese drei aus dem Jahre 252, dann 56 57 58 60 62, diese fünf aus dem Jahre 253, dann 61, aus dem Jahre 253 oder 254, und endlich 66, aus dem Jahre 254. Nelke will die Briefe 62 65 66 als undatierbar ausscheiden, wengleich er vermutungsweise Brief 65 in die Zeit nach der decischen Verfolgung und Brief 66 ins Jahr 254 verlegt, die übrigen aber wie folgt geordnet wissen: 60 64, diese zwei aus dem Jahre 251, dann 56 57 59, diese drei aus dem Jahre 252, und endlich 58 61, diese zwei aus dem Jahre 253².

Der Inhalt der zehn Briefe ist ein sehr mannigfaltiger. In Brief 56 beantwortet Cyprian eine Anfrage mehrerer Bischöfe wegen der Wiederaufnahme von Gefallenen, welche schon drei Jahre lang gebüßt hatten. Brief 57 ist das an Papst Kornelius gerichtete Schreiben einer karthagischen Synode von zweiundvierzig Bischöfen, welche angesichts der bevorstehenden neuen Verfolgung (unter Gallus und Volusianus) den Beschluß gefaßt hatten, nicht bloß den Gefallenen, welche sich in Todesgefahr befanden, sondern überhaupt allen, welche schon längere Zeit hindurch gebüßt hatten, die Wiederaufnahme zu gewähren. In Brief 58 lehnt Cyprian die wiederholte Einladung zu einem Besuche der Gemeinde von Thibaris mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse ab und ermuntert unter Hinweis auf die nahe Verfolgung in besonders tiefgefühlten Worten zur Standhaftigkeit. In Brief 59 verteidigt sich Cyprian Papst Kornelius gegenüber sehr einläßlich gegen die Anklagen und Verdächtigungen des nach Rom gereisten Schismatikers Felicissimus. In Brief 60 spricht er seine freudige Anerkennung aus über

¹ Ritschl, Cyprian von Karthago usw. 243 ff. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians 66 ff. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 356, weicht nur darin von Nelke ab, daß er Brief 49 vor Brief 50 stellt.

² Ritschl a. a. O. 246 ff. Nelke a. a. O. 153 ff und 63 ff. Harnack a. a. O. setzt die Briefe 64 und 59 ins Jahr 252, 56—58 60 61 ins Jahr 253, 66 ins Jahr 254, und hält den Brief 62 für nicht datierbar.

das unerschrockene Bekenntnis, welches Kornelius sowohl wie die gesamte römische Gemeinde abgelegt haben (nach der herrschenden Ansicht unter Gallus, laut Nelke unter Decius). Brief 61 ist ein Glückwunsch Cyprians und seiner Amtsgenossen an Papst Lucius, den Nachfolger des hl. Kornelius, aus Anlaß seiner Rückkehr aus der Verbannung. Brief 62 ist das Begleitschreiben einer ansehnlichen Geldspende der karthagischen Gemeinde an numidische Gemeinden, welche von Räubereinfällen heimgesucht worden waren (vgl. oben Abs. 4, h). Brief 64 ist das Schreiben einer karthagischen Provinzialsynode, zu welcher sich sechsundsechzig Bischöfe eingefunden hatten, an einen Bischof Fidus, die vorzeitige Wiederaufnahme eines gefallenen Presbyters sowie namentlich die Frage der Kindertaufe betreffend. In Brief 65 weist Cyprian die Anmaßung eines Bischofs Fortunatianus zurück, welcher den Götzen geopfert hatte und doch noch des Bischofsamtes walten wollte. In Brief 66 begegnet er mit feiner Ironie und bezwingender Logik den kecken Vorwürfen eines Laien und Märtyrers Florentius, genannt Puppianus.

Die zwei Synodalschreiben, Brief 57 und Brief 64, stehen, mit „annotationes“ versehen, auch bei M. J. Routh, *Reliquiae sacrae* 3, 93—101 132 bis 149. Über eine griechische und eine syrische Übersetzung des Briefes 64 s. unter g. — A. Wilmart, *La lettre 58 de St. Cyprien parmi les lectures non bibliques du Lectionnaire de Luxeuil*: *Revue Bénéd.* 28, 1911, 228—233.

g) Briefe aus den Jahren 254—256 in Sachen der Ketzertaufe. Eine hervorragend wichtige Gruppe von Briefen bilden die Nummern 67—75. Ritschl läßt dieselben in folgender Ordnung entstanden sein: 68, vom Jahre 254, 69 70 71, diese drei vom Jahre 255, 73 67 72 74 75, diese fünf vom Jahre 256. Nelke hingegen sucht die Reihenfolge zu begründen: 68 70 71 72, diese vier vom Jahre 254, 73, vom Jahre 254 oder 255, 74 69 75, diese drei vom Jahre 255, und endlich 67, vom Jahre 256¹.

Brief 67 enthält das Votum einer karthagischen Synode von siebenunddreißig Bischöfen, welche sich gegen die Wiedereinsetzung der gefallenen spanischen Bischöfe Basilides und Martialis aussprach. In Brief 68 drängt Cyprian Papst Stephanus zu energischem Einschreiten gegen den zum Novatianismus übergetretenen Bischof Marcianus von Arles. Die übrigen Briefe, 69—75, betreffen sämtlich die Frage nach der Gültigkeit der von Häretikern, speziell von Novatianern — auch sie wurden schon den Häretikern zugezählt — erteilten Taufe. Cyprian betont immer wieder, daß die Sakramente ausschließlich der Kirche zugehören, daß Christi Gewalten und darum auch die Gewalt zu taufen einzig und allein den Aposteln und ihren

¹ Ritschl a. a. O. 249 f. Nelke a. a. O. 84 ff. Harnack a. a. O. 2, 2, 360 f. setzt Brief 68 ins Jahr 254, 69—71 ins Jahr 255, 72—75 ins Jahr 256, und hält Brief 67 für nicht datierbar.

legitimen Nachfolgern übertragen worden, daß nur die Kirche, als die einzige Braut Christi, ihrem göttlichen Bräutigam Kinder gebären könne. Die Häretiker haben und glauben einen andern Gott und einen andern Christus, sie taufen nicht auf die wahre und wirkliche Trinität, sie fälschen die Taufformel, wenn auch nicht dem Wortlaute, so doch dem Sinne nach; ihre Taufe kann also keine wahre und richtige sein. In Brief 69 entwickelt Cyprian seine Anschauungen einem Bischofe (?) Magnus, in Brief 71 einem Bischofe Quintus, in Brief 73 einem Bischofe Jubajanus, in Brief 74 einem Bischofe Pompejus. Brief 74 ist nach dem Eintreffen der für die Gültigkeit der Ketzertaufe eintretenden Entscheidung des Papstes Stephanus geschrieben, und seine heftig bewegte Sprache zeigt den Gegensatz zwischen Cyprian und dem Papste in seiner ganzen Schärfe. Brief 75 ist das an früherer Stelle schon besprochene, rückhaltlos zum Standpunkt Cyprians sich bekennde Schreiben des Bischofs Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (§ 75). Dazu kommen noch zwei der Ansicht Cyprians und Firmilians beipflichtende Synodalschreiben in Sachen der Ketzertaufe, Brief 70, das *Votum* einer karthagischen Synode vom Jahre 255 (nach Nelke 254), gerichtet an die Bischöfe Numidiens, und Brief 72, der Beschluß einer zweiten karthagischen Synode vom Frühjahr 256 (nach Nelke vom Herbst 254), an Papst Stephanus adressiert. Am 1. September 256 (nach Nelke 255) sprach eine dritte karthagische Synode, an welcher siebenundachtzig Bischöfe aus dem prokonsularischen Afrika, Numidien und Mauretanien teilnahmen (85 in Person, 2 durch den Bischof von Oëa vertreten), nochmals die Ungültigkeit der Ketzertaufe aus. Das Protokoll der Verhandlungen liegt unter dem Titel „*Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*“ noch vor. Doch pflegt dasselbe nicht unter die Briefe Cyprians gestellt, sondern den Abhandlungen Cyprians angehängt zu werden.

Die Echtheit des Briefes 74 ist ebenso wie diejenige des Briefes 75 früher wiederholt angefochten worden (vgl. § 75), aber nur von solchen Kritikern, welche den Streit zwischen Cyprian und Papst Stephanus aus der Welt schaffen zu können vermeinten. Die neueste Literatur über den Ketzertaufstreit wurde vorhin, S. 450 f., aufgeführt. Zu Brief 67 im besondern vgl. J. Ernst, Cyprian und das Papsttum, Mainz 1912, 131—147; „Der Fall der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis“; zu Brief 68 ebd. 111—130; „Cyprian und der Fall Marcian.“

Die drei Synodalschreiben, 67 70 72, nebst den *Sententiae episcoporum* finden sich auch bei Routh, *Reliquiae Sacrae*² 3, 101—131 149—217. Eine neue Ausgabe der *Sententiae* bei v. Soden, *Sententiae LXXXVII episcoporum*. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256, textkritisch hergestellt und überlieferungsgeschichtlich untersucht: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1909, 247—307. Vgl. zu diesem Protokolle v. Soden, Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 12, 1909, 247—270.

Die *Sententiae* sowie die Briefe 71, ad Quintum, und 64, ad Fidum (s. unter f), sind aus dem Lateinischen ins Griechische und im Jahre 687 aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden. Die griechische Übersetzung der *Sententiae* steht auszugsweise auch bei Migne, PP. Lat. 3, 1080 bis 1102; vollständig ist sie zum erstenmal gedruckt worden bei A. P. de Lagarde, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graecae*, Lipsiae 1856, 37—55. Die syrische Übersetzung der *Sententiae* und der beiden Briefe ward herausgegeben von de Lagarde, *Reliquiae iuris eccles. antiquiss. syriace*, Lipsiae 1856, 62—98. Vgl. zu diesen Übersetzungen v. Soden in seiner vorhin genannten Ausgabe des lateinischen Originaltextes der *Sententiae* 295 ff. — P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 72—80 338—344; vgl. 2, 288—291, hat den syrischen Text der beiden Briefe wiederholt und noch einige andere syrische und armenische Fragmente unter Cyprians Namen ans Licht gezogen. Über diese ziemlich bedeutungslosen Fragmente vgl. etwa F. Loofs in der *Theol. Literaturzeitung* 1884, 457; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 716 f.

h) Briefe aus den Jahren 257—258. Die Briefe 76—81 stammen aus den Tagen der valerianischen Verfolgung und an ihrer Reihenfolge ist nicht zu rütteln. Brief 76 ist ein Trostsreiben Cyprians an eine größere Schar von Märtyrern oder Bekennern, welche sich zum letzten Kampfe rüsten, während der Verbannung zu Curubis verfaßt und getragen und geschwellt von echt christlichem Heldenmüthe. Von der zündenden Wirkung der oberhirtlichen Worte zeugen die drei Antwortsreiben 77 78 79. Übrigens ist von diesen vier Briefen früher schon einmal gelegentlich einer dunkeln Andeutung des Biographen Pontius die Rede gewesen (Abs. 4, m). In Brief 80 benachrichtigt Cyprian einen seiner Kleriker, Successus mit Namen, von dem zweiten Verfolgungsedikte Valerians und von dem Märtyrertode des Papstes Sixtus (6. August 258). Der letzte Brief, 81, ist ein im Angesichte des Todes geschriebener Gruß und Segenswunsch des Hirten an seine Herde.

i) Verloren gegangene Briefe. In verschiedenen Nummern der Briefsammlung wird auf ältere Schreiben und Aktenstücke verwiesen, welche nicht auf uns gekommen sind, darunter mehrere Briefe von der Hand Cyprians. In Brief 36 gedenkt der römische Klerus eines Briefes Cyprians nach Rom über den Häretiker Privatus von Lambese (Ep. 36, 4); in Brief 45 spricht Cyprian selbst von einem Briefe, welchen er an Papst Kornelius, gleich nach der Wahl des letzteren, gerichtet hatte (Ep. 45, 1); in Brief 55 nimmt Cyprian wiederum auf einen früheren Brief an Kornelius in Sachen der Gefallenen Bezug (Ep. 55, 6) usw. Im ganzen lassen sich aus der Briefsammlung elf verloren gegangene cyprianische Briefe und Aktenstücke ermitteln.

Harnack, Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen (in den Texten und Untersuchungen usf. 23, 2a), Leipzig 1902. Zum Schlusse (S. 45 A. 1) weist Harnack auf die verhältnismäßig sehr große Zahl der von Rom und nach

Rom geschriebenen Briefe hin: „Erhalten sind 8 römische Schreiben, verloren 21; erhalten sind ferner 17 nach Rom gerichtete Schreiben, verloren 14. Von den ca 151 Schriftstücken, die wir — ungerechnet einige, die in einer Gruppe befaßt worden sind — festgestellt haben, haben es 60 mit Rom zu tun! Welch ein Beweis für die Bedeutung Roms, da der Boden dieser Briefsammlungen doch Afrika ist!“

8. Unechte Schriften. — Die mit Unrecht unter Cyprians Namen in Umlauf gekommenen Schriften dürfen hier um so weniger unberücksichtigt bleiben, als sie wenigstens teilweise sonder Zweifel aus Cyprians Zeit und Umgebung hervorgegangen sind. Die Verwirrung der ursprünglichen Tradition wird wohl zunächst dadurch bedingt gewesen sein, daß aus rein äußerlichen Rücksichten diese oder jene verwandten Verhältnissen entsprungene Schrift der durch Pontius (*Vita Caecillii Cypriani* 7) bezeugten Sammlung von Abhandlungen Cyprians beigegeben oder angehängt wurde. Im Verlaufe der Jahrhunderte hat dieser Kristallisationsprozeß aus sehr verschiedenen Gründen immer weiter um sich gegriffen. Das Verzeichnis des literarischen Nachlasses Cyprians vom Jahre 359 führt bereits zwei Schriften auf, welche die Kritik nicht als Erzeugnisse der Feder Cyprians anerkennen kann: *De laude martyrii* und *Adversus Iudaeos*. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurde Novatians Werk *De trinitate* von sehr vielen für das Eigentum Cyprians gehalten (Hier., *De vir. ill.* 70). Die noch vorliegenden Cyprian-Handschriften weisen soviel fremdes Gut auf, daß der neueste Herausgeber, Hartel, sich auf eine Auswahl beschränken zu sollen glaubte. In den letzten Dutzenden, seitdem Harnack in der Schrift *Adversus aleatores* ein Werk des Papstes Viktor I. entdeckt haben wollte, sind diese pseudocyprianischen Schriften, insbesondere die von Hartel aufgenommenen Stücke, Gegenstand einer lebhaften Forschungstätigkeit gewesen, welche außer Blättern unhaltbarer Vermutungen auch Blüten gesicherter Ergebnisse zeitigte.

v. Soden, *Die Cyprianische Briefsammlung*, Leipzig 1904, 204—233: „Zur Überlieferung der *Opera spuria*.“ C. Weyman, *Die neueren Forschungen über die pseudocyprianischen Schriften*: *Hist.-polit. Blätter* 123, 1899, 635 bis 651. P. Monceaux, *Études critiques sur l'Appendix de St. Cyprien*: *Revue de Philol.* 26, 1902, 63—98. Dieser Aufsatz deckt sich, abgesehen von der kurzen Einleitung, mit Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 1902, 87—118.

a) *De laude martyrii* ist eine Predigt zum Preis des Martyriums. Nach einem schwülstigen Eingange über die Schwierigkeit seiner Aufgabe gliedert der Redner (c. 4) sein Thema in drei Teile: über das Wesen, über die Bedeutung und über den Wert oder Nutzen des Martyriums. Wiederholungen waren bei dieser Disposition nicht zu vermeiden. Überhaupt aber macht die Arbeit keinen vorteilhaften Eindruck. Die Dürftigkeit der Gedanken steht in peinlichem Gegen-

sätze zu der Überladenheit des Ausdruckes. Viel fleißiger als die Heilige Schrift wird Vergil ausgebeutet. Von der Autorschaft Cyprians darf nicht die Rede sein. Schon Rettberg schrieb: „So verworren, unklar, geschraubt, affektiert, kurz so schlecht, wie diese Schrift verfaßt ist, hat Cyprian nie geschrieben.“¹ Eben deshalb läßt sich nicht annehmen, daß Pontius bei seinem rätselhaften Hinweise auf eine zum Martyrium anfeuernde Schrift Cyprians an *De laude martyrii* gedacht habe (vgl. Abs. 4, m). Die ersten Zeugen der Predigt sind, abgesehen von dem Mommsenschen Verzeichnisse, Lucifer von Calaris (*Moriendum esse pro Dei filio*)² und Augustinus (*Contra Gaudentium* 1, 30, 34). Nach inneren Anzeichen stammt dieselbe aus einer Zeit, wo eine neue Verfolgung über die Christen hereingebrochen war (vgl. namentlich c. 22) und zugleich eine schwere Seuche im Reiche wütete (vgl. namentlich c. 8). Harnacks Versuch, Novatian als den Verfasser zu erweisen, konnte keinen Beifall finden. Ein solches Machwerk mag man nicht einem Schriftsteller wie Novatian aufs Konto setzen. Die Argumente Harnacks, die ausgedehnte Vergilbenutzung, die Verwandtschaft des beiderseitigen Bibeltextes usw., dürfte Weyman entkräftet haben.

De laude martyrii ist zuletzt herausgegeben worden von Hartel, *S. Cypr.* opp. 3, 26—52. Sehr beachtenswerte Nachträge zur Textkritik der Schrift, deren Überlieferung mangelhaft ist, bei Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi* usw. 29—36. Eine Verteidigung der Echtheit unternahm Götz, *Gesch. der Cyprianischen Literatur*, Basel 1891, 38—40. Ein ausführlicher Nachweis der Unechtheit ward angekündigt von Matzinger, *Des hl. Thascius Cäcilius Cyprianus Traktat: „De bono pudicitiae“*, Nürnberg 1892, 2 5. Inzwischen erschien Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249/250 [„Cyprian“, De laude martyrii]*, Leipzig 1895 (in den Texten und Untersuchungen usf. 13, 4b). Gegen Harnack s. Weyman in der *Literar. Rundschau* 1895, 331—333; in den *Hist.-polit. Blättern* 123, 1899, 642—644. Auch Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 102—106, lehnt den Gedanken an Novatian entschieden ab. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 404 ff, ist jedoch von neuem für Novatian eingetreten. Gegen ihn s. Krüger in den *Göttingischen Gel. Anzeigen* 1905, 49 f.

b) *Adversus Iudaeos* hat auch schon einen Platz in dem Mommsenschen Verzeichnisse gefunden. Es ist wiederum eine Predigt, am Anfang, wie es scheint, verstümmelt. In bewegter, rhetorischer Sprache mahnt der Redner Israel, endlich einmal in sich zu gehen und Buße zu tun. Die frühere Annahme, diese Predigt sei die Fortsetzung des unter dem Namen des hl. Hippolytus gehenden *Fragments Ἀποδείξις πρὸς Ἰουδαίους*, ist von Dräseke widerlegt worden. Die Vermutung, der lateinische Text stelle die Übersetzung

¹ Rettberg, *Thascius Cäcilius Cyprianus* 283.

² Über die stillschweigenden Entlehnungen Lucifers aus *De laude martyrii* s. Götz, *Gesch. der Cyprianischen Literatur* 48—50.

einer Homilie des hl. Hippolytus dar¹, entbehrte gleichfalls der Begründung und ward auch von ihrem Urheber selbst zurückgenommen², nachdem Landgraf vornehmlich auf Grund des Stilecharakters den original-lateinischen Ursprung der Schrift festgestellt hatte. Diese Feststellung duldete freilich keinen Widerspruch. Landgraf war aber auch den Spuren des Verfassers nachgegangen und hatte zusammenfassend erklärt: Es ist „höchst wahrscheinlich, daß der Verfasser dieser echt lateinischen Schrift zu Novatians vertrauten Freunden zählte und es in vorzüglicher Weise verstand, novatianische Gedanken in novatianisches Gewand zu kleiden — wofern nicht Novatianus selbst der Verfasser ist“³. Weyman stimmte alsbald das „höchst wahrscheinlich“ auf ein „vielleicht oder möglicherweise“ herab⁴. Harnack hingegen fand Gefallen an der Hypothese, wollte sich aber doch auch die „schalkhafte Vorsicht“ Landgrafs zum Muster nehmen und sagte nun: „Die Schrift stammt von Novatian oder von einem römischen Doppelgänger desselben.“⁵ Greifbare Merkmale der Hand Novatians sind nicht aufzuzeigen und auch die römische Heimat der Schrift wird mehr vermutet als bewiesen.

Hartel, S. Cypr. opp. 3, 133—144. J. Dräseke, Zu Hippolytos' Demonstratio adversus Iudaeos: Jahrbücher für prot. Theol. 12, 1886, 456—461. G. Landgraf, Über den pseudocyprianischen Traktat „adversus Iudaeos“: Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm. 11, 1, 1898, 87—97. Harnack in den Texten und Untersuchungen usf. 20, 3, 1900, 126—135: „Zur Schrift Pseudocyprians Adv. Iudaeos.“ Zu der Novatian-Hypothese bekennt sich auch H. Jordan, Melito und Novatian: Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm. 13, 1, 1902, 59 bis 68. Vgl. noch Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 402 ff und gegen ihn Krüger in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1905, 48 f.

c) Mit Adversus Iudaeos ist inhaltlich verwandt der in Vulgärlatein geschriebene Traktat De montibus Sina et Sion, welcher an den Bergen Sina und Sion den Unterschied des Alten und des Neuen Bundes dartun will. Die Ausführung ist etwas verschwommen, aber anziehend durch kräftige Originalität, kühne Allegorese und Verwertung apokrypher Überlieferungen; schön ist der Satz: „Lex Christianorum crux est sancta Christi filii Dei vivi“ (c. 9); reizend ist die Erläuterung des Wortes: „Ego sum vitis vera“ (Jo 15, 1; c. 13—14)⁶. Wiederholt begegnen sehr altertümlich anmutende Züge,

¹ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 622 719.

² Harnack in den Texten und Untersuchungen usf. 20, 3, 126 f.

³ Landgraf im Archiv für lat. Lexikogr. 11, 1, 97.

⁴ Weyman in den Hist.-polit. Blättern 123, 644.

⁵ Harnack a. a. O. 129.

⁶ Interessant ist auch die Ableitung des Namens Adam aus den Anfangsbuchstaben der Wörter *ἀνατολή, δόσις, ἄρκτος* und *μεσημέρια*, sowie die Ausdeutung des auf 46 berechneten Zahlenwertes des Namens, Spekulationen, die aber wohl nicht im Garten des Verfassers gewachsen sind. Vgl. Corssen in der Zeitschrift

und die These Harnacks, der Traktat sei in den Jahren 210—240, und zwar in Afrika entstanden, mag das Richtige treffen. Turner glaubte Anzeichen römischer Herkunft wahrzunehmen. Corssen, welcher Turners Aufsatz übersah, hat die Entstehungszeit in das Ende des 2. Jahrhunderts hinaufrücken, die Heimat aber nicht bestimmen wollen.

Hartel, S. Cypr. opp. 3, 104—119. Textkritische Bemerkungen bei Mereati, D'alcuni nuovi sussidi usw. 41—43. Im übrigen s. Harnack in den Texten und Untersuchungen usw. 20, 3, 1900, 135—147: „Zur Schrift Pseudo-cyprians De montibus Sina et Sion.“ Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 383—386. C. H. Turner, The Pseudo-Cyprianic „De montibus Sina et Sion“ written in Rome: The Journ. of Theol. Stud. 7, 1906, 597—600. P. Corssen, Ein theol. Traktat aus der Werdezeit der kirchl. Literatur des Abendlandes: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. 12, 1911, 1—36.

d) Ein anderes Stück, welches gleichfalls Adversus Iudaeos überschrieben werden könnte, Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate, erweist sich als die Vorrede oder den Widmungsbrief einer wohl noch im Laufe des 3. Jahrhunderts von einem gewissen Celsus gefertigten, leider verloren gegangenen lateinischen Übersetzung des alten Dialoges Aristons von Pella gegen die Juden. Früher pflegte man die Übersetzung dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuweisen, weil man den Adressaten des Briefes in Bischof Vigilius von Thapsus suchte. Macholz hat aus dem Texte des Briefes selbst schwerwiegende Argumente dafür beibringen können, daß ein älterer Bischof Vigilius in Frage steht und die Übersetzung, wenn nicht ins 3., so spätestens in den Anfang des 4. Jahrhunderts, aber der früheren Annahme entsprechend nach Afrika zu verlegen ist.

Hartel, S. Cypr. opp. 3, 119—132. Über Ariston und seinen Dialog s. Bd 1², S. 202 ff. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian (Inaug.-Diss.), Jena 1902, 5—16. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 390 ff.

e) De spectaculis ist eine schwungvolle Aufforderung, den heidnischen Schanspielen zu entsagen. Es sei ein grober Mißbrauch, wenn man sogar die Heilige Schrift für den Besuch der Schauspiele ins Feld führe („Elias ist ein Wagenlenker Israels und David selbst hat vor der Bundeslade getanzt“, c. 2). Die Heilige Schrift verdamme vielmehr den Götzendienst und damit zugleich auch die Schauspiele, denn die Idololatrie sei die Mutter aller Spiele. Tertullians Schrift De spectaculis ist ansiebig benutzt, auch sind Anklänge an den einschlägigen Abschnitt der Abhandlung Cyprians Ad Donatum (c. 7—8) nicht zu verkennen. Nach den Eingangsworten ist der

für die neutestamentl. Wiss. 12, 1911, 1 ff. Weitere Belege für jene Ableitung des Namens Adam bei Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3⁴, Leipzig 1909, 290.

Verfasser ein Hirte, welcher sich aus der Ferne brieflich an seine Herde wendet. Über seine Persönlichkeit aber liegen keinerlei Zeugnisse aus alter Zeit vor. In der ganzen altkirchlichen Literatur hat sich bisher nicht eine einzige Spur der Schrift nachweisen lassen, ein Umstand, welcher allein schon gegen die Autorschaft Cyprians entscheidend sein dürfte. In neuerer Zeit pflegt die Schrift denn auch sozusagen allgemein Cyprian abgesprochen zu werden, und der Aufsatz Wölfflins „Cyprianus de spectaculis“ — die Überschrift birgt das Resultat — hat das herrschende Urteil keineswegs zu erschüttern vermocht. Weyman hat vielmehr, unter Berufung auf Eigentümlichkeiten des Stiles und der Bibelzitate, Novatian als den mutmaßlichen Verfasser bezeichnet, und in Weymans Fußstapfen tretend, hat Demmler die Ansprüche Novatians zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit zu erheben gewußt.

Hartel, S. Cypr. opp. 3, 3—13. Ed. Wölflin, Cyprianus de spectaculis: Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm. 8, 1892, 1—22. C. Weyman, Über die dem Cyprian beigelegten Schriften De spectaculis und De bono pudicitiae: Hist. Jahrbuch 13, 1892, 737—748. Ders., Nachträgliches zur Schrift De bono pudicitiae: ebd. 14, 1893, 330—331. J. Haußleiter, Zwei strittige Schriften Cyprians, De spectaculis und De bono pudicitiae: Theol. Literaturblatt vom 16. September 1892, 431—436. Ders., Drei neue Schriften Novatians: Theol. Literaturblatt vom 12. Oktober 1894, 481—487. Ad. Demmler, Über den Verfasser der unter Cyprians Namen überlieferten Traktate „De bono pudicitiae“ und „De spectaculis“: Theol. Quartalschrift 76, 1894, 223—271; auch separat erschienen, Tübingen 1894, 8°. Am vollständigsten sind die sprachlichen Parallelen zwischen De spectaculis und De bono pudicitiae auf der einen und den anerkannt echten Schriften Novatians auf der andern Seite zusammengestellt bei G. Landgraf und C. Weyman, Novatians Epistula de cubis Iudaicis: Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm. 11, 2, 1898, 221—249. Nach Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 2, 106—112, wären die zwei genannten Schriften, De spectaculis und De bono pudicitiae, „probablement par un clerc de l'école de Cyprien“ verfaßt. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2. 2. 400 ff. stimmt für Novatian.

f) Derselben Feder, welcher De spectaculis entstammt, ist allem Anscheine nach auch De bono pudicitiae zuzuweisen, eine Empfehlung der Keuschheit von gleichem sprachlichen und stilistischen Kolorit. Die Keuschheit sei die liebenswürdigste aller Tugenden, die Unkeuschheit das häßlichste aller Laster. Drei Arten oder Grade der Keuschheit seien zu unterscheiden, die eheliche Treue, die freiwillige Enthaltensamkeit in der Ehe und die stete Jungfräulichkeit (pudicitia locum primum in virginibus tenet, secundum in continentibus, tertium in matrimoniis, c. 4). Wiederholt berühren sich Gedanke und Ausdruck mit Cyprians Abhandlung De habitu virginum; auch aus Tertullian lassen sich viele Parallelen beibringen. Ebenso wie De spectaculis gibt auch De bono pudicitiae, zu Eingang und zum Schlusse, sich selbst als das Mahnwort eines von seiner Gemeinde getrennten Bischofs zu erkennen. Aber keine Tradition, kein Zeugnis, kein Zitat

nennt einen Namen. Matzinger wollte das Schreiben in die Reihe der echten Briefe Cyprians aufgenommen wissen. Aber viel lauter sprechen die aus dem Text selbst zu gewinnenden Beweismomente, wie Weyman und Demmler zeigten, zu Gunsten Novatians.

Hartel, S. Cypr. opp. 3. 13—25. S. Matzinger, Des hl. Thascius Cäcilius Cyprianus Traktat: „De bono pudicitiae“ (Gymnasialprogramm und Münchener Dissertation), Nürnberg 1892, 8°. Die betreffenden Aufsätze Weymans, Hauptleiters, Demmlers, Monceaux' wurden vorhin, unter e, angeführt.

g) *Ad Novatianum* ist eine in die Gefallenenfrage eingreifende Streitschrift. Novatian gegenüber, welcher bereits außerhalb der Kirche steht (vgl. c. 1: in qua domo si perseverasses, Novatiane, vas forsitan et pretiosum fuisses), wird in ziemlich heftiger Polemik der Beweis erbracht, daß man den Gefallenen nicht jede Möglichkeit zur Rückkehr in die Kirche abschneiden dürfe. In diesem Widerspruch gegen Novatians Rigorismus trifft der Verfasser mit Cyprian zusammen; aber die von Cyprian innegehaltene Mittellinie scheint er zu überschreiten, indem er dem Laxismus des Felicissimus weitgehende Zugeständnisse macht. Die Schrift tritt in dem Gewande der Kundgebung eines Bischofs an seine Gemeinde auf (c. 1). Der Schluß ist bedauerlicherweise abhanden gekommen. Eine erwünschte Handhabe zur Feststellung der Abfassungszeit gewährt die Bemerkung über die erste Schlacht und das zweite Treffen (c. 6); da nämlich unter der „prima acies“, wie ausdrücklich beigefügt wird, die „Deciana persecutio“ verstanden ist, so kann das „secundum proelium“ wohl nur die Verfolgung unter Gallus und Volusianus sein, und eine spätere Verfolgung gibt es für den Gesichtskreis des Verfassers nicht.

Es war deshalb recht voreilig, wenn Harnack die Vermutung hinwarf, *Ad Novatianum* sei vielleicht das von Bischof Reticius von Autun, zur Zeit Konstantins d. Gr., verfaßte, nur dem Titel nach bekannte „grande volumen adversus Novatianum“ (Hier., *De vir. ill.* 82)¹. Wenige Jahre später befürwortete Harnack in eingehender und sehr bestechender Ausführung eine andere Hypothese, welche von vornherein größeres Vertrauen wecken mußte: *Ad Novatianum* sei eine Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/258. Ein irgendwie ausreichender Wahrscheinlichkeitsbeweis ließ sich indessen auch für diese Hypothese nicht erbringen. Von einer Schrift des Papstes Sixtus gegen Novatian weiß das Altertum nichts². Aus inneren

¹ Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 718 752.

² Auch nicht der Verfasser des *Praedestinatus*, auf welchen Harnack Berufung einlegte. Dieser, übrigens anerkanntermaßen recht fragwürdige Gewährsmann, welcher meistens nicht berichtet, sondern erfindet, schreibt (I, 38): „Contra Novatum beatus Xystus martyr et episcopus et venerabilis Cyprianus martyr Christi, tunc Carthaginiensis pontifex, scripsit contra Novatum librum de lapsis.“ Er weiß also

Gründen aber ist der römische Ursprung der Schrift nicht genügend zu erhärten, vielmehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Verfasser ein außerhalb Roms, etwa in Afrika, lebender Bischof sei, in dessen Gemeinde das novatianische Schisma Eingang gefunden hatte. Ja Rombold glaubte sogar, allerdings mit Zuhilfenahme sehr gewagter Kombinationen, zeigen zu können, daß die Schrift von Cyprian selbst verfaßt sei, und zwar im Jahre 255 oder 256. Nelke hingegen erkannte wieder auf einen päpstlichen Autor, aber nicht Sixtus, sondern Kornelius, also den Papst, an dessen Stelle Novatian hatte treten wollen. Das Entstehungsdatum der Schrift sei das Jahr 252. Ebenso oder ganz ähnlich urteilte Grabisch. Monceaux hinwieder setzte die Schrift in den Herbst 253 und suchte den Verfasser in einem afrikanischen Bischofe.

Es stehen sich also noch sehr widersprechende Ansichten gegenüber. Doch darf die Meinung, Cyprian sei der Verfasser, bei Seite geschoben werden, weil sie auf ganz unübersteigliche Hindernisse stößt. Aber auch an Kornelius oder Sixtus ist schwerlich zu denken — Kornelius dürfte auch schon durch die chronologischen Indizien ausgeschlossen sein —, weil es unglaublich bleibt, daß die Schrift eines Papstes, und noch dazu eine keineswegs unbedeutende Schrift, aller und jeder Bezeugung ermangeln sollte.

Hartel, S. Cypr. opp. 3, 52—69. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/258 (in den Texten und Untersuchungen usf. 13, 1, 1—70), Leipzig 1895. Gegen Harnacks Hypothese nahmen Stellung Jülicher in der Theol. Literaturzeitung 1896, 19—22; Funk in der Theol. Quartalschrift 78, 1896, 691—693; Benson, Cyprian, London 1897, 557—564. Auf Bensons Einwendungen kam Harnack zurück in den Texten und Untersuchungen usf. 20, 3, 1900, 116—126: „Zur Schrift Pseudoecyprians (Sixtus' II) Ad Novatianum.“ A. Rombold, Über den Verfasser der Schrift Ad Novatianum: Theol. Quartalschrift 82, 1900, 546 bis 601. Gegen Rombold schrieb Haußleiter im Theol. Literaturblatt 1900, 221—224. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudoecyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate, Thorn 1902, 159—170. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 2, 87—91. J. Grabisch, Die pseudo-ecyprianische Schrift Ad Novatianum. Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Cornelius, bei M. Sdrulek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 2, Breslau 1904, 257—282. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 387 ff 552 f. J. Ernst, Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan I.: Zeitschrift für kath. Theol. 29, 1905, 274 ff.

h) Noch viel breitere Wellen schlug der Streit um *De aleatoribus* oder richtiger *Adversus aleatores*, eine in vulgärer und ungelenker, aber kräftiger und eindringlicher Sprache geschriebene

nur von einer Schrift Cyprians gegen Novatian, während er von Papst Sixtus nicht mehr sagt, als daß derselbe gegen Novatian Stellung genommen habe. In seiner Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 390, hat Harnack selbst diese Auslegung anerkannt.

Predigt gegen das Würfelspiel. An und für sich würde das Schriftchen freilich kaum im stande gewesen sein, ein würdiges Kampfobjekt abzugeben. Es gehöre, führt der Verfasser oder Redner aus, zu den Obliegenheiten des Bischofs, mit wachsamem Auge die Ränke zu verfolgen, durch welche der böse Feind die Christen von dem rechten Wege abzulenken suche. Ein solches Mittel zum Verderben, eine Erfindung des Teufels, sei das Würfelspiel; die Hand, welche zum Würfeltisch greife, treibe Götzendienst.

Nicht der Inhalt war es, welcher der Schrift Berühmtheit verschaffte, und noch weniger die Form, sondern die 1888 von Harnack in einer anregenden Abhandlung vertretene These, daß die Schrift Papst Viktor I. (189—198/199) angehöre und deshalb, weil Minucius Felix hinter Tertullian gestellt werden müsse, „die älteste lateinische christliche Schrift“ sei. Diese These reizte. Theologen und Philologen traten auf den Plan und die Waffen klirrten, und Hilgenfeld berichtete „Vom Kriegsschauplatz De aleatoribus“¹. Die weitaus größere Mehrzahl der Kämpen ergriff gegen Harnack Partei, insofern sie Viktors Autorschaft ablehnte, spaltete sich aber und befehdete sich gegenseitig, sobald die Frage nach dem wirklichen Autor beantwortet werden sollte. Die verschiedensten Persönlichkeiten wurden genannt, auch Cyprian (Langen), auch der aus Cyprians Korrespondenz bekannte römische Bekenner Celerinus (Haußleiter), vor allem aber Päpste oder Gegenpäpste, Kallistus (Mc Giffert), Hippolytus (Haller), Melchiades (Miodoński, Sanday) und der vermeintliche Gegenpapst, in Wirklichkeit novatianischer Bischof von Konstantinopel, Acesius (Hilgenfeld); vorsichtigere Forscher enthielten sich der Nennung eines Namens (Wölfflin, Funk, die Mitglieder des kirchenhistorischen Seminars der Universität Löwen). Erst nach Jahren ist der Schlachtenlärm verklungen und die Schrift in ihre Anonymität oder Pseudonymität zurückgesunken. Harnack selbst hat Viktor fallen gelassen und an seine Stelle einen schismatischen, sehr wahrscheinlich novatianischen, Bischof zu Rom in der Zeit nach Cyprian gesetzt².

Die Schrift hat eine Reihe neuer Ausgaben erlebt und ist nach allen Seiten hin durchforscht worden. Mehr oder weniger allgemeine Übereinstimmung herrscht aber auch heute nur über die zwei Punkte, welche längst fest standen, erstens daß Cyprian nicht der Verfasser sein kann, zweitens daß der Verfasser sich als einen Bischof zu erkennen gibt. Höchstwahrscheinlich, um nicht zu sagen sicher, ist außerdem, daß der Verfasser schon Schriften Cyprians, insbesondere die Bücher Ad Quirinum und ihren Zitatenschatz (vgl. Abs. 5, a), benutzt und mithin frühestens um die Mitte des 3. Jahrhunderts gelebt

¹ In der Zeitschrift für wissensch. Theol. 33, 1890, 382 ff; 34, 1891, 256.

² Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 370 ff.

hat (Wölfflin, Funk, Haußleiter, Miodoński und andere). Und endlich dürfte auch nicht mehr zu leugnen sein, daß der Verfasser zu Rom residierte und sich als Oberbischof betrachtete. Er schreibt: „In nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit (et)¹ ecclesiam in superiore nostra² portamus“ (c. 1) = „Uns hat die göttliche und väterliche Güte die Führerschaft des Apostolats übertragen und den stellvertretenden Sitz des Herrn in himmlischer Gnade zugewiesen, und wir führen in unserer Oberkirche den Ursprung des echten Apostolats, auf welchen Christus die Kirche (auch) gegründet hat“. Ein Papst ist es aber nicht, der hier spricht, schon deshalb nicht, weil die Schrift eines Papstes, wie vorhin (sub g) bemerkt, nicht völliger Vergessenheit anheimgefallen sein würde. In der Geflissentlichkeit, mit welcher er seine höhere Stellung betont, verrät sich vielmehr der Schismatiker, und im Verlaufe seiner Schrift redet er denn auch ganz unverhüllt einem durchaus schismatischen, novatianischen oder donatistischen Rigorismus das Wort (c. 10). Die neue These Harnacks, daß es sich um einen novatianischen Gegenpapst in den Jahren 260—300 handelt, dürfte allen Anforderungen gerecht werden. Novatian selbst bleibt der vulgären Sprache wegen von vornherein außer Betracht. Beachtenswert aber ist, daß uns unter den Pseudo-Cyprianica zwei mutmaßliche Schriften Novatians begegnet sind (e und f) und auch noch eine mutmaßliche Schrift eines Donatistenbischofs zu Rom begegnet wird (l). Papst Viktor I., um dies noch nachzutragen, hat allem Anscheine nach überhaupt nicht geschriststeltet, sondern nur Enzykliken in griechischer und lateinischer Sprache hinterlassen³.

Hartel, S. Cypr. opp. 3, 92—104. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat *De aleatoribus*, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Viktor I. (saec. II), Leipzig 1888 (in den Texten und Untersuchungen usf. 5, 1). Harnack gibt auch eine neue Textrezension der Schrift. Weitere Ausgaben lieferten Miodoński, Hilgenfeld und die Mitglieder des kirchenhistorischen Seminars der Universität Löwen. Anonymus adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celestinus und an den karthaginiensischen Klerus (Cypr. epist. 8 21—24), kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt von A. Miodoński, Erlangen 1889, 8°. *Libellum de aleatoribus inter Cypriani scripta conservatum edidit et commentario critico exegetico historico instruxit Ad. Hilgenfeld, Friburgi Brisgoviae 1889, 8°. Etude critique sur l'opuscule „De aleatoribus“ par les*

¹ Das „et“ ist zweifelhaft.

² Die Handschriften schwanken zwischen „nostro“ und „nostra“. Zu „superiore nostra“ ist jedenfalls zu ergänzen „ecclesia“; vgl. etwa „catholica“ = „catholica ecclesia“ bei Tertullian, Cyprian usw. (O. Rottmanner, *Catholica: Revue Bénéd.* 17, 1900, 1—9). Mit der Lesart „superiore nostro“ weiß ich überhaupt nichts anzufangen.

³ Siehe Bd I², S. 437 ff.

membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université catholique de Louvain, Louvain 1891, 8°. Übrigens geht keine dieser Editionen wesentlich über Hartels Ausgabe hinaus. Neue Beiträge zur Textkritik bei Miodoński, Zur Kritik der ältesten lateinischen Predigt „Adversus aleatores“: Commentationes Woelfflinianaë, Leipzig 1891, 371—376; Miodoński, Miscellanea latina, Cracoviae 1892 (Seorsum impressum ex 16. tomo dissertationum classis philologicae academiae litterarum Cracoviensis 393—401); Harnack, Zu Pseudo-cyprian Adv. aleat. 1 (93, 1 f ed. Hartel): Texte und Untersuchungen usf. 20, 3, 1900, 112—116.

Für die Viktor-Hypothese erklärten sich unter andern H. J. D. Ryder, Harnack on the „De aleatoribus“: The Dublin Review, Ser. 3, 22, 1889, 82—98. P. v. Hoensbroech, Die Schrift de aleatoribus als Zeugnis für den Primat der römischen Bischöfe: Zeitschrift für kath. Theol. 14, 1890, 1—26. J. M. Minasi, L'opuscolo „contra Aleatores“ scritto da un Pontefice romano del secondo secolo. Testo e note. — Di due citazioni contenute nell'opuscolo. L'una appartenente ad una lettera perduta di S. Paolo, l'altra alla Dottrina degli apostoli: La Civiltà Cattolica, Ser. 15, 2, 1892, 469—489. Minasi wollte in c. 4 der Schrift ein Zitat aus dem verloren gegangenen Briefe des hl. Paulus an die Korinther (1 Kor 5. 9) entdeckt und damit ein neues Anzeichen der hohen Altertümlichkeit der Schrift konstatiert haben. Demgegenüber wies C. Callewaert nach, daß das fragliche Zitat eine freie Anführung aus dem in Adv. aleat. wiederholt angezogenen Hirten des Hermas ist (Mand. 4, 1, 9), und daß der verloren gegangene Brief des hl. Paulus schon zur Zeit des römischen Klemens verschollen war: Une lettre perdue de S. Paul et le „De aleatoribus“. Supplement à l'étude critique sur l'opuscule „De aleatoribus“ par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université catholique de Louvain, Louvain 1893, 8°.

Gegen die Viktor-Hypothese sprachen sich unter andern aus Ed. Wölfflin, Pseudo-Cyprianus (Viktor) de aleatoribus: Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm. 5, 1888, 487—499. (Vgl. dazu Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1889, 1—5.) Funk, Die Schrift De aleatoribus: Hist. Jahrbuch 10, 1889, 1—22; verbessert und erweitert in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 209—236. Hanfleiter, Ist Viktor I. von Rom der Verfasser der Schrift adversus aleatores? Theol. Literaturblatt 1889, 41—43 49—51 225—229. Ders., Cyprian-Studien I: Commentationes Woelfflinianaë, Leipzig 1891, 386—389 (über Berührungen zwischen Adv. aleat. und der Schrift Cyprians De habitu virginum). W. Haller, Pseudo-cyprianus adversus aleatores: Theol. Studien aus Württemberg 10, 1889, 191—222 (der Autor sei wohl Hippolytus von Rom). Moneaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 2, 112—118 (der Autor sei wohl ein afrikanischer Bischof). Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 370—381. C. F. M. Deedeman, Adversus aleatores: Theol. Studien 23, 1906, 233—268 335—353.

i) Auch eine gegen Cyprian gerichtete Streitschrift ist unter Cyprians Werke gestellt worden, der Liber de rebaptismate, welcher für die Gültigkeit der Ketzertaufe eintritt und die Wiederholung der Taufe als unzulässig verurteilt. Der Text der interessanten Schrift ist schlecht überliefert und reich an Schwierigkeiten, und kommenden Herausgebern wird eine um so peinlichere Aufgabe zu fallen, als nur noch eine einzige Handschrift vorhanden zu sein scheint (cod. Vatic. Reg. 324), welche erst im 16. oder 17. Jahrhundert gefertigt worden ist und zur Heilung der Schäden des umlaufenden

Textes keine Hilfe leistet¹. Der Verfasser, nach unzweideutigen Anzeichen jedenfalls ein Bischof (s. c. 4 und 10), bekundet sich als einen spekulativ veranlagten Kopf, schlägt aber ganz verfehlte Wege ein, insofern er seine Argumentation nicht etwa, wie später Augustinus in seinen Schriften gegen die Donatisten, auf den Begriff der Taufe als eines objektiv wirksamen Gnadenmittels gründet, sondern auf eine Unterscheidung der Wassertaufe und der Geistestaufe. Ernst, der beste Kenner der Schrift, skizziert den Gedankengang derselben mit nachstehenden Sätzen: „Es ist richtig, außerhalb der Kirche ist der Heilige Geist nicht; die Häretiker können darum den Heiligen Geist bzw. die Gnade des Heiligen Geistes nicht erteilen. Aber zur Erteilung der Taufe bedarf es auch nicht notwendig des Heiligen Geistes. Die Wassertaufe, auch die innerhalb der Kirche gespendete, ist ohne unmittelbare Heilswirkung, sie erteilt aus sich weder Gnade noch Sündenvergebung. Sündenvergebung und Gnade ist Wirkung der Geistestaufe, des „baptisma Spiritus“, und dieses ist „regulariter“ identisch mit der Handauflegung, der Firmung, welche zwar gewöhnlich (nach der altkirchlichen Praxis) mit der Erteilung der Wassertaufe verbunden wird, aber auch getrennt von dieser gespendet werden kann. Ja, in vielen Fällen wird das „baptisma Spiritus“ auf außerordentlichem Wege auch ohne Handauflegung (Firmung) und selbst ohne vorhergehende (Wasser-) Taufe gespendet“². Jedenfalls eine sehr singuläre Theorie, welche in der altchristlichen Literatur kaum ein Analogon haben dürfte. Beck versuchte den anonymen Verfasser zum Vertreter einer kirchlich-korrekten Doktrin über die Taufe zu stempeln, mußte aber zu dem Ende einen nicht unbeträchtlichen Teil der Schrift, Kapitel 16—18, für eine spätere Interpolation erklären.

Entstanden ist die Schrift nach Ernst im Laufe des Jahres 256; kurz vor dem am 1. September 256 abgehaltenen dritten karthagischen Konzil in Sachen der Ketzertaufe trat sie an die Öffentlichkeit. Sie nimmt stillschweigend polemischen Bezug auf Cyprians Briefe 69—72³, und wird anderseits berücksichtigt und bekämpft in Cyprians Briefen 73 und 74 sowie in den Verhandlungen des genannten Konzils.

¹ Die „neue Handschrift“, von welcher v. Soden in den Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 13, 1910, 217 ff. Kunde gab, cod. 653 der Barberina (seit 1902 im Vatikan), ist nur eine von Lukas Holstenius auf Grund einer verschollenen Handschrift und der editio princeps des Rigaltius vom Jahre 1648 unternommene Rezension der Schrift. Die verschollene Handschrift aber scheint mit cod. Vatic. Reg. 324 sehr nahe verwandt gewesen zu sein.

² Ernst in der Zeitschrift für kath. Theol. 24, 1900, 425 f. Vgl. Ernst ebd. 31, 1907, 648 f.

³ Vgl. Lib. de rebapt. 1: Nonnulla super hac nova quaestione scripta aut re-scripta esse iactabantur, quibus utraque pars ad destruenda aliena summo studio nitebatur

Die Heimat des bischöflichen Autors ist Afrika, aber nicht das prokonsularische Afrika und nicht Numidien, sondern Mauretanien. Schüler erhob Widerspruch. Allerdings sei die Schrift im Jahre 256 verfaßt worden, aber nicht mehr vor, sondern bald nach dem dritten karthagischen Konzil. Außerdem habe der Autor, ein Bischof mit novatianischen Grundsätzen in der Gefallenenfrage, nicht in Afrika gelebt, sondern in Italien. Ernst hat seine Ergebnisse aufrecht erhalten und des näheren begründet und nicht minder erfolgreich auch den Angriffen von Nelke, Beck und Koch gegenüber in Schutz genommen. Nelke (1902) behauptete gleichfalls, die Schrift sei erst nach dem dritten karthagischen Konzil oder doch erst nach Cyprians Briefen 73 und 74 zu Tage getreten und habe den Zweck verfolgt, die Entscheidung des Papstes Stephanus I. über die Gültigkeit der Ketzertaufe zu rechtfertigen. Beck (1903) setzte die Abfassung in die letzten Monate des Jahres 257 und wollte überdies Papst Sixtus II. als den Verfasser ermitteln können. Koch (1907) setzte die Abfassung zwischen das dritte karthagische Konzil und den Ausbruch der valerianischen Verfolgung, hielt aber an der Autorschaft eines afrikanischen, wenn auch nicht gerade mauretanischen Bischofs fest. Ernst blieb dabei, daß der Verfasser in Mauretanien beheimatet gewesen sein müsse, und daß nicht bloß in den Verhandlungen des Konzils vom 1. September 256, sondern auch in Cyprians Briefen 73 und 74 bereits Bezug auf die Schrift genommen werde.

Nach einer alten Vermutung, welche auch Ernst für begründet erachtet, ist unsere Schrift identisch mit jener Schrift „Adversus eos qui rebaptizandos haereticos decernunt“, von welcher Gennadius (De vir. ill. 27) berichtet, sie sei gegen Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts von einem „Ursinus monachus“, nach anderer Lesart „Ursinus homo Romanus“, verfaßt worden¹. Die Angaben des Literaturhistorikers über die Zeit und die Lebensverhältnisse des Verfassers wären als unzutreffend preiszugeben. Der Name Ursinus könnte auf einer historischen Tradition beruhen.

Hartel, S. Cypr. opp. 3. 69—92. Routh, Reliquiae Sacrae² 5. 281—328. J. Ernst, Zur handschriftlichen Überlieferung des Liber de rebaptismate: Zeitschrift für kath. Theol. 22, 1898, 179 f. II. Frhr v. Soden. Eine neue Handschrift des pseudocyprianischen Liber de rebaptismate: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 13, 1910, 217—223. — J. Ernst, Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt? Zeitschrift für kath. Theol. 20, 1896, 193—255; vgl. 360—362. Benson, Cyprian, 1897, 390—399. W. Schüler, Der pseudocyprianische Traktat De rebaptismate nach Zeit und Ort seiner Entstehung untersucht: Zeitschrift für wissensch. Theol. 40, 1897, 555—608; auch separat erschienen, Marburg 1897. Ernst, Wann und wo wurde der Liber de rebaptismate verfaßt? Hist. Jahrbuch 19, 1898, 399—422 [sollte heißen 499—522] 737—771 (gegen Schüler). A. Beck,

¹ Siehe Ernst in der Theol. Quartalschrift 91, 1909, 51 ff.

Der Liber de rebaptismate und die Taufe. Sind Kap. 16—18 echt? Der Katholik 1900, 1, 40—64 (Kap. 16—18 seien unecht). Ernst, Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe: Zeitschrift für kath. Theol. 24, 1900, 425—462 (gegen Beck). Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate, Thorn 1902, 171—203. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 2, 91—97. Beck, Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, 1—81. H. Koch, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Braunsberg 1907, 8°. Ders., Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. 8, 1907, 190—220. Ernst, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate: Zeitschrift für kath. Theol. 31, 1907, 648—699. Ders., Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate: Theol. Quartalschrift 90, 1908, 579—613; 91, 1909, 20—64.

k) De pascha computus ist im fünften Jahre Gordians, vor Ostern 243, geschrieben (s. c. 22) und enthält Berechnungen des Osterdatums unter Zugrundelegung eines sechzehnährigen Osterzyklus. Nach Hufmayr ist der Verfasser ein außerhalb Roms lebender Kleriker, welcher sich die Aufgabe setzte, den Osterkanon des hl. Hippolytus von Rom (Ἰππολύτου χρόνων τοῦ πάσχα) zu berichtigen. Monceaux verweist die Schrift nach Afrika und vindiziert ihr gleichfalls die Absicht einer Korrektur der Arbeit Hippolyts.

Hartel a. a. O. 3, 248—271. E. Hufmayr, Die pseudocyprianische Schrift „de pascha computus“ (Progr.), Augsburg 1896, 8°. Monceaux a. a. O. 2, 97—102. E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln (in den Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. Bd 8, Nr 6), Berlin 1906, 36—40.

l) De singularitate clericorum, „Über die Ehelosigkeit der Kleriker“, ist eine weitläufige, an „filii carissimi“ gerichtete Warnung vor Syneisakten oder Haushälterinnen (ne clerici cum feminis comorentur, c. 1). Morin (1891) hat dieselbe mit dem Liber ad confessores et virgines identifiziert, welchen Gennadius (De vir. ill. 5) als Eigentum des Makrobios, donatistischen Winkelbischofs zu Rom 363—375, bezeugt. Harnack (1903) hat die Richtigkeit dieser Identifizierung oder das Eigentumsrecht des Donatistenbischofs zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben, während v. Blacha (1904), auf unzulängliche Argumente gestützt, die Schrift für Novatian in Anspruch nahm.

Über Makrobios und seine Schriften s. Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 489 f.

m) Die erst 1751 von Trombelli herausgegebene Exhortatio de paenitentia erinnert in ihrer Anlage an Cyprians Schriften Ad Quirinum und Ad Fortunatum. Sie gibt nämlich eine Zusammenstellung von Aussprüchen der Heiligen Schrift, welche die Möglichkeit der Buße nach schwerem Falle dartun und damit die Anschauung der Novatianer widerlegen sollen. Der Text der Bibelzitate berührt sich vielfach mit dem von Hilarius von Poitiers und Lucifer von Calaris

benutzten Texte, und mit Rücksicht hierauf setzte Wunderer den Traktat in das Ende des 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts. Aber irgend welche Sicherheit kommt dieser Schlußfolgerung nicht zu.

Der Traktat hat bei Hartel keine Aufnahme gefunden. Neue Ausgaben desselben veranstalteten Wunderer und Miodoński. C. Wunderer, Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift *Exhortatio de paenitentia* (Progr.), Erlangen 1889, 8°. A. Miodoński, *Incerti auctoris Exhortatio de paenitentia. Opus codicis Parisini nr. 550 recognovit A. M., Cracoviae 1893, 8°.* (Aus den Sitzungsberichten der Krakauer Akad. der Wiss.) Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 386 f.

n) Die Schrift *De duodecim abusivis saeculi* verrät sich sofort als ein Produkt späterer Jahrhunderte. „*Sapiens sine operibus, senex sine religione, adulescens sine oboedientia, dives sine eleemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege*“ — das sind die zwölf Schlechtigkeiten dieser Welt. Nach Hellmann, dem man eine neue und sorgfältige Ausgabe verdankt, ist diese Schrift in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts im südlichen oder südöstlichen Irland ans Licht getreten, auch in die angelsächsische und in die deutsche Literatur eingedrungen und überhaupt eines der meistgelesenen Bücher des Mittelalters geworden.

Hartel a. a. O. 3, 152—173. S. Hellmann, *Pseudo-Cyprianus de XII abusivis saeculi* (in den Texten und Untersuchungen usf. 34, 1), Leipzig 1909. Zur Kritik der Arbeit Hellmanns vgl. etwa J. Denk in der *Theol. Revue* 1909, 480 ff; vgl. 559 f.

o) Die Schrift *De duplici martyrio ad Fortunatum* ist nur eine kecke Fälschung ihres ersten Herausgebers, D. Erasmus, welcher sie in einer „*vetustissima bibliotheca*“ gefunden haben wollte. Verdacht hatte sie schon längst erweckt, weil sie nicht selten völlig aus der Rolle fiel, z. B. c. 27 von einem „*ad Turcam*“ überlaufenden Krieger sprach. Lezius hat endgültig nachgewiesen, daß sie von Erasmus selbst im Jahre 1530 verfaßt worden ist und indirekt den Standpunkt des Humanisten in der Reformbewegung protestantischen und katholischen Angriffen gegenüber rechtfertigen sollte.

Hartel a. a. O. 3, 220—247. Fr. Lezius, *Der Verfasser des pseudocyprianischen Traktates de duplici martyrio. Ein Beitrag zur Charakteristik des Erasmus: Neue Jahrbücher für deutsche Theol.* 4, 1895, 95—110 184—243.

p) Hartel bietet im dritten Bande seiner Cyprian-Ausgabe noch folgende, bisher nicht genannte pseudocyprianische Stücke: zwei Gebete, *Oratio I* und *Oratio II*, vier Briefe, *Donatus Cypriano*, *Epistula Cornelii Papae ad Cyprianum*, *Cyprianus plebi Cartagini consistenti aeternam in Domino salutem* und *Cyprianus benedicto et dilectissimo parenti Turasio in Domino aeternam salutem*, und sechs

Gedichte, De Genesi, De Sodoma, De Iona, Ad senatorem ex christiana religione ad idolorum servitatem conversum, De pascha, Ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum.

Hartel. S. Cypr. opp. 3, 144—151 (Oratio I—II); 272—282 (Epistulae); 283—325 (Carmina).

Vier der sechs Gedichte, De Genesi, De Sodoma, De Iona und Ad Flavium Felicem stehen auch unter den Werken Tertullians und sind deshalb früher schon erwähnt und ihrem wahren Autor zurück-erstattet worden (§ 81, 10, e). Die zwei andern, Ad senatorem und De pascha, welche gleichfalls mit Cyprian nichts zu tun haben, werden später noch zur Sprache kommen.

Über Ad senatorem s. Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 568 f; über De pascha ebd. 467. — Das carmen Cypriani in cod. 657 saec. XV zu Perugia, welches v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung, Leipzig 1904, 228, „bisher unbekannt“ nennt, ist das pseudolaktanzische carmen de passione Domini. G. Mercati in der Theol. Revue 1904, 28 f.

Der erste der vier Briefe oder das Brieffragment Donatus Cypriano, vier Zeilen, ist wohl eine durch den unvermittelten Eingang der Abhandlung Cyprians Ad Donatum veranlaßte Fiktion (vgl. oben Abs. 4, a). Den dritten Brief, Cyprianus plebi Cartagini consistenti, welcher in einem fast unverständlichen Latein Strafbestimmungen gegen diejenigen, welche in der Verfolgung den Heiden die heiligen Schriften auslieferten, aufstellt, hat Mercati, wie mir scheint, in überzeugender Weise als die Fälschung eines Donatisten des 4. Jahrhunderts erwiesen.

G. Mercati, Un falso donatistico nelle opere di S. Cipriano: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lett., Ser. 2, 32, 1899, 986—997. — Der vierte Brief, Cyprianus Turasio, steht auch unter den unechten Werken des hl. Hieronymus: Vallarsi, S. Hier. opp.² 11, 1, 357—361.

Die zwei Gebete, Exorzismus-Gebete, welche in der überlieferten Form jedenfalls einer und derselben Hand angehören, liegen nicht bloß lateinisch, sondern auch griechisch und arabisch-äthiopisch vor, und es darf jetzt wohl als sicher gelten, daß der griechische Text den Urtext darstellt. Damit fällt die Vermutung Harnacks, nach welcher der gallische Dichter Cyprian im 5. Jahrhundert der Verfasser sein sollte; vielmehr sind diese Gebete zuerst dem zum Christentum bekehrten heidnischen Zauberer Cyprian von Antiochien und erst später und nur deshalb dem Bischofe von Karthago zugeschrieben worden, weil der letztere mit dem ersteren verwechselt oder verschmolzen wurde. Nach Michels Untersuchungen würde die heutige Gestalt des griechischen Textes bis um 400 zurückreichen, aber einen älteren, dem 2. oder 3. Jahrhundert entstammenden Kern umschließen.

Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. Erlangen 1882, 127. Harnack, Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“, Leipzig 1899 (in den Texten und Untersuchungen usf. 19, 3 b). Die drei Schriften sind die Caena Cypriani (q) und die zwei Gebete. Das zweite und längere Gebet hat Harnack auch von neuem rezensiert. K. Michel, Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit, Leipzig 1902 (Studien über christliche Denkmäler, Heft 1), 2—22. Th. Schermann, Die griechischen Kyprianosgebete: Oriens Christianus 3, 1903, 303—323. Schermann bietet hier die erste Ausgabe des griechischen Textes.

q) Wie gesagt, hat Hartel mehrere pseudoeyprianische Schriften von seiner Edition ausgeschlossen. Erwähnt wurde schon die Exhortatio de paenitentia (m); erwähnt sei auch noch die Caena oder Caenae disputatio, allerdings, wie Hartel sagte, ein „libellus ineptissimus“, aber zugleich, wie Harnack zeigte, eine Fundgrube wertvoller Aufschlüsse über eine der wichtigsten apokryphen Apostelgeschichten, die Akten des Paulus. Dieses „Gastmahl“, wahrscheinlich zu Anfang des 5. Jahrhunderts in Südgalien entstanden, ist ein zum Memorieren bestimmter biblischer Cento, in welchem außer den kanonischen Schriften auch die Akten des Paulus exzerpiert sind¹. Der Verfasser ist wohl der gallische Dichter Cyprian und dieser ist wohl kein anderer als der aus einem Briefe des hl. Hieronymus (Ep. 140) bekannte Presbyter Cyprian.

Die Caena bei Migne, PP. Lat. 4, 925—932. H. Hagen, Eine Nachahmung von Cyprians Gastmahl durch Hrabanus Maurus: Zeitschrift für wissensch. Theol. 27, 1884, 164—187. Eine Neubearbeitung der Caena durch Hrabanus Maurus, welcher die Spuren der Paulusakten verwischen wollte, hat Hagen nach cod. Bernensis A 9 saec. X zum erstenmal herausgegeben und anhangsweise (S. 179—187) den ursprünglichen Text der Caena beigelegt. Näheres über diesen Text bei Harnack, Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften usw., Leipzig 1899. Auch Harnack hat seiner Untersuchung einen Abdruck der Caena nach der Ausgabe von Baluzius, mit den Varianten, beigegeben. H. Brewer, Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani: Zeitschrift für kath. Theol. 28, 1904, 92—115. K. Strecker, Die Cena Cypriani und ihr Bibeltext: Zeitschrift für wissensch. Theol. 54, 1912, 61—78. A. Lapôte, La „Cena Cypriani“ et ses enigmes: Recherches de Science relig. 3, 1912, 497—596.

Über sonstige pseudoeyprianische Schriften, welche bei Hartel fehlen, vgl. etwa Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 722 f. v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung, Leipzig 1904, 229 f. 231 f.

r) Endlich mag noch bemerkt sein, daß eine immerhin schon alte Überlieferung wissen will, Cyprian sei an der Herstellung oder Ausgestaltung der unter dem Namen Notae Tironianae gehenden Sammlung von Abkürzungen für die Schnellschrift beteiligt gewesen. Ursprung und Wert der Überlieferung muß noch erst klargestellt werden. An und für sich ist es nicht unglaublich, daß Cyprian aus

¹ Vgl. Bd 1², S. 555 f.

Interesse für die Protokollierung der sich häufig wiederholenden Synodalverhandlungen der Begründer einer christlichen Stenographie geworden wäre.

W. Schmitz in den *Symbola philologorum Bonnensium*, Lipsiae 1864 bis 1867, 540—543. Hartel in seinem *Cyprian 3 praef. lxxviii f. Monceaux*, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 245. D. Ohlmann, *Der hl. Cyprian und die Stenographie: Archiv für Stenographie* 58, 1907, 35—46.

9. Cyprian als Schriftsteller. — Noch einige Worte über Form und Inhalt der echten Schriften! Die Abhandlungen und Briefe Cyprians bekunden eine reiche Mannigfaltigkeit des Gegenstandes, der Tendenz, der Anlage und Ausführung. Alle aber stehen im Dienste eines und desselben Zieles, der Weckung und Förderung religiösen und kirchlichen Lebens. Jene Mannigfaltigkeit im einzelnen ist durch äußere Umstände bedingt. Andere Wunden erheischten andere Heilmittel, Worte der Ermunterung mußten abwechseln mit Worten der Rüge, angesichts einer besondern Gefahr belebte sich der Affekt des Redenden und nahm auch seine Sprache eine neue Färbung an. Derselben Aufgabe, welche Cyprian auf seine Fahne schrieb, haben auch manche andere Kirchenschriftsteller des Altertums ihre Kräfte gewidmet. Wenige aber, sehr wenige haben sich so sehr und so ausschließlich auf ihren jedesmaligen nächsten Zweck beschränkt. Cyprian hat nur nützlich sein wollen. Von der Gelegenheit, auch sein schriftstellerisches Talent zur Geltung kommen zu lassen, hat er keinen Gebrauch gemacht. Einzig und allein die früheste seiner Abhandlungen, *Ad Donatum*, aus der ersten Zeit nach seiner Bekehrung oder nach seiner Taufe, bildet eine Ausnahme. Später beschäftigt er sich immer nur mit ganz konkreten Fällen, ganz bestimmten Anlässen, ohne sich Exkurse oder Umschweife irgend welcher Art zu gestatten, zufrieden, dem gerade vorliegenden Bedürfnisse Rechnung getragen zu haben. Hat er doch in den Büchern *Ad Quirinum* und wiederum in der Abhandlung *Ad Fortunatum* sich damit begnügt, in Zitatensammlungen aus der Heiligen Schrift das Rohmaterial zu schriftstellerischen Leistungen darzubieten, die Verarbeitung dieses Stoffes zu einer Apologie gegen die Juden, zu einem Handbuche der christlichen Moral, zu einem glänzenden Traktate über das Martyrium, ausdrücklich ablehnend. Cyprian hat gebrochen mit den Idealen seiner früheren Rhetorenlaufbahn. Sein Ruhm, sein Ehrgeiz ist der Pflichtenkreis des Kirchenobern. Es wird wenig Schriftsteller gegeben haben, welche selbst so wenig Schriftsteller haben sein wollen.

Die Sprache des Kirchenobern kleidet sich naturgemäß in die Form der Rede. Cyprians Abhandlungen sind Vorträge, und seine Briefe, soweit sie anders über den Rahmen des Billets hinausgreifen, sind wiederum Vorträge, Predigten, Verteidigungs- oder Strafreden.

Selbst die Sammlungen von Schriftzitate, gruppenweise als Beweismaterial unter eine These gestellt, könnte man mit Monceaux¹ Skelette oder Gerippe von Vorträgen nennen. Der Inhalt der Rede aber ist der Heiligen Schrift entlehnt. Allenthalben sind es Schriftworte, welche nicht bloß als Stützpunkte der Argumentation, sondern als Leitsätze der ganzen Ausführung dienen, und zwar in so beherrschender Weise dienen, daß alles andere das Aussehen eines Kommentares gewinnt, welcher bald dem Verständnisse des Volkes entgegenkommen, bald Mißdeutungen der Häretiker oder Schismatiker abwehren will. Nirgendwo aber trifft man ein Zitat aus der Profanliteratur, vergebens sucht man nach irgend einem Verweis auf ältere Kirchenschriftsteller. Cyprian ist in eminentem Sinne ein „homo unius libri“.

Dieses Wort scheint nun freilich in Widerspruch zu treten mit den wiederholt hervorgehobenen Abhängigkeitsbeziehungen Cyprians zu Tertullian. In den Abhandlungen *De habitu virginum*, *De dominica oratione*, *De bono patientiae* stießen wir auf deutliche und zahlreiche Spuren der Benutzung tertullianischer Schriften, und schon Hieronymus bemerkte: „Beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant“ (Ep. 84, ad Pamm. et Oc., 2). Die modernen Begriffe über literarisches Eigentumsrecht dürfen bekanntlich nicht in das Altertum verpflanzt werden. Mit vollster Unbefangenheit hat Cyprian aus Tertullian herübergenommen, was für seine Zwecke paßte, ohne es für nötig zu halten, jemals Tertullians Namen zu nennen². Seine Abhängigkeit aber ist oft in unzutreffenden Farben geschildert worden³. Nur der Traktat „*Quod idola dii non sint*“ bot fast nichts anderes als Exzerpte aus Tertullian und Minucius Felix⁴, mußte aber eben deshalb entweder als unecht abgewiesen oder als ein unfertiger, nicht für die Öffentlichkeit bestimmter Entwurf bezeichnet werden. Abgesehen von den biblischen Büchern hat Cyprian nie eine fremde Vorlage ausgeschrieben. Niemals erleidet die Einheit und Gleichartigkeit seines Vortrages durch die Reminiszenzen aus Tertullian auch nur die geringste Einbuße.

¹ Hist. litt. de l'Afrique chrét. 2, 350.

² Nur auf den allerersten Blick kann dieses Schweigen „peinlich wirken“ (Harnack in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 547). Es ging doch wohl nicht an, daß Cyprian, „der katholische Bischof“, vor der Öffentlichkeit einen abtrünnig gewordenen Priester als Gewährsmann anrief (vgl. Monceaux a. a. O. 2, 352).

³ So auch noch von Ebert (Allgemeine Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande I², 58), laut welchem einige Schriften Cyprians „fast nur ein an das Plagiat streifender Abklatsch Tertullianischer (Schriften) sind“.

⁴ Der Satz Nordens, Die antike Kunstprosa 2, 619 A. 3, „die stilistische und inhaltliche Abhängigkeit“ Cyprians von Minucius Felix gehe „noch viel weiter, als man annimmt“, bedarf noch erst des Beweises.

Niemals hat er der blendenden Argumentation Tertullians gegenüber auf selbständige Kritik verzichtet. Er eignet sich immer nur das an, was mit der Heiligen Schrift in Einklang stand und deshalb auch dem kirchlichen Glaubensbewußtsein entsprach und insofern nicht sowohl Tertullian als vielmehr der Kirche angehörte. Die kühne Spekulation des großen Meisters, die raffinierte Dialektik, die Schlagwörter und Gedankenblitze, kurz alles das, was Tertullian zu Tertullian macht, war von vornherein für Cyprians Zwecke unbrauchbar.

In ihrer schriftstellerischen Eigenart, in Stil und Darstellungsweise, sind Tertullian und Cyprian sozusagen vollendete Widersacher. Eine Flammensprache wie Tertullian konnte ja auch nur ein Fanatiker wie Tertullian führen. Cyprians Darstellung trägt den Stempel der Milde und des Friedens. Ruhig und klar, man möchte sagen durchsichtig, und dabei leicht und gefällig, meist aber auch behaglich breit, fließt seine Rede dahin. Die Wärme der Empfindung gibt dem Ausdruck durchweg einen gewissen getragenen Schwung. Einen besondern Reiz üben die mit Geschmack gewählten und mit Vorliebe in allen Einzelheiten ausgeführten Bilder und Gleichnisse, welche zum guten Teile in der späteren kirchlichen Literatur stehend geblieben sind. Laktantius, der christliche Cicero, urteilte über Cyprian: „*Erat ingenio facili, copioso, suavi et, quae sermonis maxima est virtus, aperto, ut discernere non queas utrumne ornatior in eloquendo an felicior in explicando an potentior in persuadendo fuerit*“ (Div. Instit. 5, 1, 25). Hieronymus, auch ein Meister des Stiles, schrieb: „*Beatus Cyprianus instar fontis purissimi dulcis incedit et placidus*“ (Ep. 58, ad Paulinum, 10). Augustinus hielt dem angehenden Prediger den Vortrag Cyprians als leuchtendes Muster vor, nicht freilich jenen schäumenden Wortschwall, wie er der Erstlingsschrift Cyprians, der Abhandlung *Ad Donatum*, noch eigen sei, sondern jene würdevolle Beredsamkeit, wie sie seine späteren Schriften in so hohem Grade auszeichne (*eloquentiam graviorem modestioremque, qualis in eius consequentibus litteris secure amatur, religiose appetitur, sed difficillime impletur*, De doctr. christ. 4, 14, 31). Kassiodor endlich nannte Cyprian, vermutlich mit besonderer Beziehung auf den salbungreichen Ton, „*velut oleum decurrens in omnem suavitatem*“ (Instit. 1, 19).

Die äußere Signatur des Stiles Cyprians erblickten die neueren Philologen in dem antithetischen Satzparallelismus mit Homoioteleuton¹. Als Beispiel diene *De habitu virginum* 23: „*Quomodo portavimus imaginem eius qui de limo est, portemus et imaginem eius qui de caelo est; hanc imaginem virginitas portat, portat integritas, sanctitas portat et veritas, portant disciplinae Dei memores, iustitiam cum religione retinentes, stabiles in fide, humiles in timore,*

¹ Vgl. Norden, Die antike Kunstprosa 2, 619.

ad omnem tolerantiam fortes, ad sustinendam iniuriam mites, ad faciendam misericordiam faciles, fraterna pace unanimes atque concordēs.“ Oder Ep. 76. 1: „Conservantes firmiter Dominica mandata: in simplicitate innocentiam, in caritate concordiam, modestiam in humilitate, diligentiam in administratione, vigilantiam in adiuvandis laborantibus, misericordiam in fovendis pauperibus, in defendenda veritate constantiam, in disciplinae severitate censuram.“ — Nicht selten wächst sich das Homoioteleuton zu einem regelrechten Reime aus¹. Vgl. De mortalitate 26: „Triumphantes virgines quae concupiscentiam carnis et corporis continentiae robore subegerunt, remunerati misericordēs qui alimentis et largitionibus pauperum iustitiae opera fecerunt, qui Dominica praeccepta servantes ad caelestes thesauros terrena patrimonialia transtulerunt: ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat optemus.“

Die Sprache Cyprians ist weniger reich als die Sprache Tertullians, aber viel glatter und reiner, wengleich begreiflicherweise auch stark beeinflusst durch den Ausdruck des lateinischen Bibeltextes und schon deshalb weit hinausgreifend über die Grenzpfähle der klassischen Latinität. Es finden sich viele nachklassische Neubildungen, Substantiva wie *faventia* (= *favor*), *extollentia* (Selbstüberhebung), *inaudientia* (Ungehorsam), Adjektiva und Participia wie *discordiosus*, *gaudibundus*, *indesinens*, *indisciplinatus*, *quaestionatus*, Hellenismen, wie die Wörter *agonisticus*, *apostata*, *apostatatare*, *hotrus* (Traube), und die Konstruktionen „*is cui libellus acceptus est*“, „*in me oculos tuos fixus es*“, populäre und vulgäre Ausdrücke wie *amoenare* (ergötzen), *magnalia* (= *mirabilia*) und das punische *mama*. Unter den syntaktischen Anomalien ist, besonders der häufige Gebrauch von *habere* mit dem Infinitiv zur Bezeichnung des Imperativs oder des Futurums: „*unum habet esse baptismum*“, „*quibus rescribere habeam*“, „*eiici de ecclesia et excludi habebat*“².

Tertullian und Cyprian sind die Väter der lateinischen Kirchsprache, jenes neuen, kräftigen und biegsamen Idioms, welches, obwohl inzwischen längst gestorben, in der Liturgie und der Theologie des Abendlandes bis zur Stunde fortlebt.

M. le Provost, *Étude philologique et littéraire sur St. Cyprien. Précédée d'une lettre de M. L. Gautier, St-Brieuc et Paris 1889, 8°.* E. W. Watson, *The style and language of St. Cyprian: Studia biblica et eccles. 4. 1896.*

¹ Vgl. Meyer, *Fragmenta Burana*, Berlin 1901, 154 f. — Wenn aber Cyprian bei Meyer 154 schlechtweg „der bedeutendste Stütze der lateinischen Christen“ heißt, so ist das eine sehr starke Übertreibung.

² Belegstellen bietet schon der „*Index verborum et locutionum*“ der Hartelschen Ausgabe.

189—324. L. Bayard, *Le Latin de St. Cyprien* (Thèse), Paris 1902, 8°. Le même, *Comment parlait un évêque africain au III^e siècle*, Paris 1903, 8°. Dazu Erörterungen von Detailfragen, wie R. Herkenrath, *Gerundii et Gerundivi apud Plautum et Cyprianum usum comparavit* R. H., Pragae 1894 (Prager Studien aus dem Gebiete der klass. Altertums-Wissenschaft, Heft 2). C. Goetz, *Constitutus = ζαβιζαζαβιζ*, ö bei Cyprian: *Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm.* 9, 1896, 307 f. E. W. Watson, *Cyprianica: The Journal of Theol. Stud.* 4, 1903, 131 (über das Wort *bidinarium* bei Cyprian, Ep. 42). Ed. de Jonge, *Les clauses métriques de St. Cyprien*, Louvain 1905, 8°. J. B. Ponkens, „*Sacramentum*“ dans les œuvres de St. Cyprien: *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.* 2, 1912, 275—289.

10. Cyprian als Theologe. — Es ist ein alter und oft wiederholter Satz, daß der theologische oder doch dogmatische Gehalt der Schriften Cyprians wurzelt und gipfelt in der Idee der katholischen Kirche als der alleinigen Mittlerin des Heils. Rettberg stellte an die Spitze seiner Ausführungen über die Lehranschauung Cyprians einen Abschnitt über „die Idee der Kirche und ihrer Einheit“, mit dem Bemerkten: „Die Entwicklung dieser Idee wird die ganze Denkweise des Mannes ihrem genetischen Zusammenhange nach beleuchten, und ebensogut auch da, wo kein Zusammenhang, wenigstens kein systematischer, sich auffinden läßt, hiervon die Ursachen angeben“¹. In etwas modifizierter Form ist derselbe Gedanke bereits im 4. Jahrhundert zum Ausdruck gekommen. Bei Paeianus von Barcelona (Ep. 2, 7) heißt Cyprian „*beatus martyr et catholicus sacerdos*“, und bei Augustinus (De bapt. 3, 3, 5) heißt er „*catholicus episcopus, catholicus martyr*“. War er mehr katholisch gewesen als andere Bischöfe, andere Märtyrer? Insofern allerdings, als er gelebt und gewirkt hatte in der Idee der einen katholischen Kirche. „Es ist sein unbestrittenes Verdienst“, sagt Möhler, „das Prinzip, in welchem das ganze kirchliche Leben wurzelt, aus welchem es zur heitern Entfaltung hervorbricht, das Prinzip, an dem jedes von außen herandringende Element der Auflösung seine Kraft brechen muß, durch welches die katholische Kirche unüberwindlich steht und macht, mit richtigem Takte gefunden und mit seiner zaubervollen Sprache zum Ausdruck gebracht zu haben: das Prinzip der Einheit in der katholischen Kirche“².

Die Kirche ist laut Cyprian die legitime Fortsetzung der alttestamentlichen Theokratie, der neue Gottesstaat, die übernatürliche Heilsanstalt, welche die Aufgabe und die Macht hat, die gefallene Menschheit zu Gott zurückzuführen. Ihr und ihr allein sind die Schätze himmlischer Wahrheit und Gnade zur Verwaltung übergeben. Die Zugehörigkeit zu ihr ist die Vorbedingung jedes Anspruches auf die Verheißungen Gottes.

¹ Rettberg, *Thascius Cæcilius Cyprianus* 297.

² Möhler-Reithmayer, *Patrologie* I, 850.

Die wesentliche Grundform dieser Kirche ist ihre Einheit. Dieselbe bildet eben eine geschlossene Gemeinschaft, fest umgrenzt wie das Haus der Rahab, wie die Arche Noes. Wer nicht innerhalb derselben Platz findet, steht außerhalb derselben, und wenn nur drinnen Heil erblühen kann, so kann draußen nur Verderben herrschen. Dem Treiben der Schismatiker zu Karthago und zu Rom gegenüber hat Cyprian während des Sommers 251 seine Anschauungen in der Schrift *De catholicae ecclesiae unitate*, der originellsten aller seiner Schriften, entwickelt und begründet (vgl. Abs. 4, d). „Reiß' einen Strahl vom Körper der Sonne“, heißt es hier, „die Einheit des Lichtes ist einer Teilung nicht fähig: brich einen Zweig vom Baum, abgebrochen wird er keine Knospen treiben können: schneide den Bach von der Quelle ab, abgeschnitten muß er vertrocknen. So breitet auch die Kirche, vom Lichte des Herrn durchströmt, ihre Strahlen über den ganzen Erdkreis aus, doch nur ein Licht ist es, welches sich überallhin ergießt, und die Einheit des Lichtkörpers wird nicht zerrissen. Ihre Zweige erstreckt sie in reicher Lebensfülle über die gesamte Erde, weiter und weiter läßt sie die mächtig hervorquellenden Bäche dahinströmen: doch nur einen Ausgangspunkt gibt es und einen Ursprung und eine mit ergiebiger Fruchtbarkeit gesegnete Mutter. Aus ihrem Schöße werden wir geboren, von ihrer Milch werden wir genährt, von ihrem Geiste werden wir beseelt“ (*De cath. eccl. un.* 5). Und wiederum: „Christi Brant kann nicht geschändet werden, sie ist unversehrt und züchtig. Nur ein Haus kennt sie, eines Schlafgemaches Heiligkeit hütet sie mit keuscher Scham. Sie ist es, welche uns für Gott errettet, welche die Kinder, die sie geboren, dem Reiche zuweist. Wer immer sich von der Kirche trennt und einer Ehebrecherin anhängt, schließt sich aus von den Verheißungen der Kirche, und der wird nicht zu den Belohnungen Christi gelangen, der die Kirche Christi verlassen hat. Er ist ein Fremder, ein Unheiliger, ein Feind“ (ebd. 6).

Diese Überzeugung begleitete Cyprian auf dem ganzen Wege seiner bischöflichen Laufbahn. In seinem vierten Briefe, dessen Datum freilich dahingestellt bleiben muß, erklärte er: „*Superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia eiciuntur: neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit*“ (Ep. 4, 4). In den Briefen aus der Zeit des Ketzertaufstreites nahm er wiederholt zu ähnlichen Erinnerungen Anlaß: „*Salus extra ecclesiam non est*“ (Ep. 73, 21): „*Ut habere quis possit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem*“ (Ep. 74, 7). Auch darin ist er sich durchaus konsequent geblieben, daß er Schismen und Häresien so dicht wie möglich aneinanderrückte und mit denselben Worten als Erfindungen des Teufels brandmarkte (*De cath. eccl. un.* 3). Weil Lossagung von der gottgewollten Einheit, ist das Schisma für Cyprian

ebenso unchristlich und widerehrlich wie die Häresie (vgl. Ep. 66, 5; 69, 5). Seinem praktischen Blicke ist es auch nicht entgangen, daß jedes Schisma so notwendig häretische Elemente mit sich führt, wie jede Häresie, sie mag wollen oder nicht, durch ihr egoistisches und subjektivistisches Prinzip zur Trennung und Spaltung gedrängt wird (vgl. Ep. 52, 2; 55, 24 ff)¹.

Von der einen Sonne, sagte er vorhin, gehen viele Strahlen aus, von dem einen Baume viele Zweige, von der einen Quelle viele Bäche. Nicht vereinigen sich die Strahlen zu der Sonne, sondern die Sonne läßt aus sich die Strahlen hervorbrechen. Nicht hat die Vielheit der Einzelkirchen sich zu einer äußeren Einheit zusammengeschlossen, sondern aus der von Gott gesetzten Einheit ist kraft höherer Lebensmacht die räumlich getrennte Vielheit erst hervorgewachsen. Eine jede der vielen Einzelkirchen ist monarchisch geordnet. An der Spitze steht der Bischof, mit welchem alle im Glauben und im Gehorsam eins sein müssen, wenn sie Glieder der Kirche bleiben wollen. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, Erben ihrer Macht und ihres Amtes, nicht Träger einer Gewalt, welche in der Gesamtheit der jedesmaligen Gemeinde ruhte, sondern in und mit den Aposteln von Christus selbst berufen und mit seiner Stellvertretung betraut². Was aber von dem Teile, gilt auch von dem Ganzen. Ja, die Eigenart des Teiles gründet in der Eigenart des Ganzen. Auch die Gesamtkirche ist eine monarchische Organisation. Auf Petrus hat der Herr die Kirche gegründet, er war das Haupt der Apostel. Petrus aber lebt fort in dem Bischöfe von Rom, dieser ist der Bischof der Gesamtkirche. Die „*cathedra Petri*“ ist und bleibt der Grundstein des Gotteshauses.

Vor dem Schisma des Felicissimus warnend, ruft Cyprian seiner Gemeinde zu: „*Deus unus est et Christus unus et una ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata*“ (Ep. 43, 5). Einem dem Gegenpapste Novatian zuneigenden Bischöfe hält er vor: „*Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus id est*

¹ Tertullian sagte von der Einheit der Häretiker: „*Schisma est unitas ipsa*“ (De praescript. 42).

² Vgl. Cypr., Ep. 59, 5: „*Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur.*“ Ep. 66, 4: „*Christus dicit ad apostolos ac per hoc ad omnes praepositos qui apostolis vicaria ordinatione succedunt: Qui audit vos, me audit, et qui me audit, audit eum qui me misit.*“ Ep. 66, 8: „*Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse.*“

cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret“ (Ep. 55, 8). Über den verwegenen Versuch der Schismatiker, in Rom selbst Schutz zu suchen, berichtet er mit den Worten: „Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, ab schismaticis et profanis litteras ferre nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est¹, ad quos perfidia habere non possit accessum“ (Ep. 59, 14).

Ab und zu, in schroffster Form neuerdings von Koch, ist die Anschauung Cyprians wie folgt gedeutet worden: Der Vorzug des Apostels Petrus vor den übrigen Aposteln habe darin bestanden, daß der Herr Petrus zuerst und damals Petrus allein mit den Vollmachten ausstattete, welche er später auch den übrigen Aposteln übertrug. Der zeitlichen Priorität und vorübergehenden Singularität seiner Bevollmächtigung wegen sei nun Petrus Typus und Symbol der Einheit der Kirche, weil der Herr damit, daß er zuerst einen und damals den einen allein bevollmächtigte, den Willen kundgegeben habe, daß die kirchliche Einheit für alle Zeiten gewahrt werde. Aber ein realer Einheits- und Mittelpunkt der Kirche sei Petrus nicht gewesen, und sei deshalb auch nicht sein Nachfolger zu Rom. Der Bischof von Rom habe wie jeder andere Bischof nur eine „portio gregis“ zu leiten, sei aber nicht Universalbischof der ganzen Kirche, nicht Richter über die Bischöfe, nicht unfehlbar. Seine Gewalt stehe und falle mit seinem Anschluß an die andern Bischöfe, er sei einer von vielen, primus inter pares allenfalls, primus inter omnes niemals. Das sei die Anschauung Cyprians².

Verurteilt ist diese Deutung schon in und mit den früheren Bemerkungen über die zweite Redaktion des vierten Kapitels der Schrift *De cath. eccl. un.* (Abs. 4, d). Ist diese Redaktion das Werk Cyprians selbst, so kann es, wie auch Koch einräumen muß³, keinem Zweifel unterliegen, daß Cyprian Petrus sowohl wie seinem Nachfolger einen realen Primat der Würde und der Gewalt zuerkennt. „Hoc erant utique“, heißt es hier, „et ceteri quod fuit Petrus, sed primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur.“⁴ Petrus war also der Inhaber des Primates auch dann noch, als die übrigen Apostel schon Inhaber apostolischer Gewalt geworden waren. Und der Primat Petri war dazu bestimmt, die Einheit der Kirche und der Lehrkanzel und die Eintracht aller Hirten sicherzustellen.

¹ Eine Anspielung auf die Stelle Röm 1, 6.

² Koch, Cyprian und der römische Primat, Leipzig 1910, 11 27 141.

³ Ebd. 167 f.

⁴ Siehe den Text bei Ernst, Cyprian und das Papsttum, Mainz 1912, 6 19.

Sehr zu Unrecht glaubt man wenigstens eine Stelle beibringen zu können, an welcher Cyprian den Primat Petri direkt geleugnet habe. Ep. 71, 3 will Cyprian durch Berufung auf das Beispiel Petri zeigen, daß auch der Höhergestellte einen wohlgemeinten Rat oder eine brüderliche Zurechtweisung sich gefallen lassen soll. „Nam nec Petrus, quem primum Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcissione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere, nec despexit Paulum, quod ecclesiae prius persecutor fuisset, sed consilium veritatis admisit et rationi legitimae quam Paulus vindicabat facile consensit, documentum scilicet nobis et concordiae et patientiae tribuens, ut non pertinaciter nostra amemus, sed quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur, si sint vera et legitima, ista potius nostra ducamus.“ — Nur völliges Ignorieren der anderweitigen Aussagen Cyprians konnte auf die Meinung verfallen, „daß Cyprian hier mit nackten Worten jeden Primatsanspruch eines Bischofs andern Bischöfen gegenüber, jede Gehorsamsforderung für Insolenz und Arroganz erklärt“¹. Augenscheinlich will ja doch Cyprian vielmehr sagen: Nicht einmal Petrus, der erste der Apostel und der Grundstein der Kirche, hat starrsinnig an seiner Meinung festgehalten und auf Grund seiner höheren Stellung die Einrede des Mitapostels abgewiesen oder mit Berufung auf seine Primatsrechte Gehorsam verlangt, er hat im Gegenteil den Vorstellungen des Paulus Gehör gegeben, obwohl Paulus noch ein Neuling im Apostolate war und früher sogar ein Verfolger der Kirche gewesen war. Es wird also vorausgesetzt, daß Petrus Primatsrechte besaß und Gehorsam hätte fordern können. Einer Insolenz und Arroganz würde er sich erst dann schuldig gemacht haben, wenn er sich mit einem selbstgefälligen Hinweis auf seine Stellung über die Mahnung des Paulus hinweggesetzt hätte². — Anstatt gegen den Primat Petri zu sprechen, zeugt die Stelle nachdrücklich für denselben. Ja, sie ist sogar geeignet, sonstige Äußerungen Cyprians in helleres Licht zu rücken. Denn da das „ut diceret se primatum tenere“ offensichtlich das „super quem aedificavit ecclesiam suam“ wieder aufnimmt und erläutert, so ergibt sich, daß unter dem Aufbau der Kirche auf Petrus, von welchem Cyprian so häufig spricht, nichts anderes

¹ So Koch, Cyprian und der römische Primat 48.

² So interpretiert schon Augustinus, De baptismo 2, 1, 2. Er zitiert die Stelle Cyprians ihrem vollen Wortlaute nach und erläutert sie dann dahin: „apostolum Petrum, in quo primatus apostolorum tam excellenti gratia praeeminet, aliter quam veritas postulabat de circumcissione agere solitum, a posteriore apostolo Paulo esse correctum.“ Näheres über die Worte Cyprians bei Ernst, Cyprian und das Papsttum 20 ff.

zu verstehen ist als die Übertragung der Primatsrechte an Petrus. Und da das „a fratribus et collegis nostris“ ebenso offensichtlich dem „a novellis et posteris“ entspricht, so ergibt sich, daß nicht auf Verkenntung oder Mißachtung des römischen Primates geschlossen werden darf, wenn Cyprian in seinen Briefen den Papst „frater“ anredet und dritten Personen gegenüber den Papst „collega“ nennt.

Daß als Zeugnisse für den römischen Primat auch schon Stellen Cyprians angezogen worden sind, welche bei näherer Prüfung der Beweiskraft ermangeln, soll nicht bestritten werden¹, will aber nichts besagen. Andere Stellen sind um so klarer und sprechen geradezu Bände. Cyprian lehrt immer wieder einen durch göttliche Stiftung begründeten, nicht bloß nominellen, sondern realen kirchlichen Vorrang des Bischofs von Rom².

Und seiner Lehre entsprach sein Verhalten. Cyprian hat fort und fort in ununterbrochenem und lebhaftem Verkehr mit der römischen Kirche gestanden. Mehrere seiner Briefe nehmen geradezu den Charakter von Rechenschaftsberichten an, welche der afrikanische Primas dem Papste oder dem den Papst vertretenden römischen Klerus unterbreitet (Ep. 20 27 35; vgl. 48 51 52). Eine Tatsache nur, oder richtiger eine zusammenhängende Reihe von Tatsachen scheint Cyprian in Widerspruch mit sich selbst zu bringen. Im Ketzertaufstreit gerät der katholische Bischof in schroffen Gegensatz zu dem Inhaber des Stuhles Petri, gerät der begeisterte Verfechter der kirchlichen Einheit bis an den Rand des Schismas. Und doch dürften gerade diese heißen Tage am deutlichsten bekundet haben, wie tief Cyprian von dem Glauben an den römischen Primat durchdrungen war. Der Gedanke, die Beziehungen zum Papste abzubrechen, die Einmischung Roms in die Angelegenheiten der Kirche Afrikas zurückzuweisen, ist ihm nicht gekommen. Auch jetzt noch, auch noch in Brief 73, legt er positives Zeugnis für den Primat Petri und seiner Nachfolger ab³, und wenn er in Brief 74 das Dekret Stephans I. in leidenschaftlicher Erregtheit bekämpft, statt sich demselben zu unterwerfen, so läßt er sich von der Überzeugung leiten, daß der Papst

¹ Um wenigstens eine besonders heiß umstrittene Stelle anzuhoben, so ward der Ausdruck „ecclesiae catholicae matrix et radix“, Ep. 48, 3, früher fast durchgehends auf die römische Kirche bezogen, welche den Mutterschoß und die Wurzel der Gesamtkirche darstelle, insofern die Gemeinschaft mit der römischen Kirche die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche überhaupt vermittele. Wiewohl indessen für diesen letzteren Gedanken sich auch aus Cyprian schlagende Parallelen beibringen lassen, so erscheint doch die Beziehung des Ausdrucks auf die Gesamtkirche dem Sprachgebrauch Cyprians im allgemeinen und dem fraglichen Zusammenhange im besondern besser gerecht zu werden: „ecclesiae catholicae matrix et radix“ = „matrix et radix quae est ecclesia catholica“.

² Den vollgültigen Beweis liefert die wiederholt genannte Schrift von Ernst.

³ Siehe nur Ep. 73, 7 und 11.

im vorliegenden Falle einen verkehrten Gebrauch von seiner Machtvollkommenheit gemacht hat. Vermutlich will er auch die Hoffnung noch nicht fahren lassen, Stephan zum Verzicht auf die Durchführung seines Dekretes bewegen zu können. Stephans Nachfolger Sixtus II. hat ja wirklich, wiewohl er ganz und gar den Standpunkt seines Vorgängers teilte, die entgegengesetzte afrikanische Praxis bei Aufnahme von Konvertiten aus der Häresie toleriert, und Cyprian selbst hatte früher schon die römische Praxis, so entschieden er sie für unzulässig erachtete, da, wo sie einmal in Übung gekommen war, dulden zu wollen erklärt¹.

Man hat diese Nachgiebigkeit als Inkonsequenz empfunden. Cyprian aber wollte mit vollem Bedacht ein geringeres Übel in den Kauf nehmen, um ein höheres Gut zu retten. Ausschlaggebend war die Rücksicht auf die Einheit der Kirche. Für die Ungültigkeit der Ketzertaufe aber war er eingetreten, weil sie ihm eine zweifellose Folgerung zu sein schien aus dem Dogma von der alleinseligmachenden Kirche (vgl. Abs. 7, g). Alle Gnade, alle Wahrheit, alles, was zum ewigen Heile dienlich, ist einzig und allein der einen Kirche anvertraut. Die Häretiker sind unfähig zu taufen, d. h. die Taufgnade zu vermitteln, weil sie außerhalb der Kirche stehen. „Pro honore ecclesiae atque unitate pugnamus“ (Ep. 73, 11). Das war Cyprians Schlachtruf.

Allgemeinere Charakteristiken der Lehranschauung Cyprians lieferten K. G. Götz, *Das Christentum Cyprians*. Eine historisch-kritische Untersuchung, Gießen 1896, 8°. (Götz weiß bei Cyprian fünf Hauptarten von Christentum zu unterscheiden; vorherrschend sei das „rational-moralische“ Christentum.) M. Thurnhuber, *Die vorzüglichsten Glaubenslehren des heiligen Bischofs und Märtyrers Cyprianus von Karthago*. Eine patristische Studie. 1. Hälfte (Progr.), Augsburg 1890, 8°. (Ein Repertorium für homiletische Zwecke.) — G. Morgenstern, *Cyprian, Bischof von Karthago, als Philosoph* (Inaug.-Diss.), Jena 1889, 8°. (Daß Cyprian kein Philosoph war, hätte wohl nicht erst umständlich bewiesen zu werden brauchen.) — A. Harnack, *Cyprian als Enthusiast*: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. usw. 3, 1902, 177—191 (über einige Stellen, an welchen sich Cyprian auf Offenbarungen Gottes beruft).

Zahlreiche Bearbeitungen fand der Kirchenbegriff Cyprians. H. Dodwellus, *Dissertationes Cyprianicae*, in der Oxford Ausgabe der Werke Cyprians vom Jahre 1682; abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 5, 9—80. J. Peters, *Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, gegenüber den beiden Schismen in Karthago und Rom*, Luxemburg 1870, 8°. O. Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Untersuchung, Göttingen 1885, 8°. E. Kohlschmidt, *Ad constituendam ecclesiae catholicae notionem quid Cyprianus, ad emendandam*

¹ Vgl. Cyrr., Ep. 72, 3: „Ceterum scimus quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria quae apud se semel sint usurpata retinere. Quae in re nec nos vim cuiquam facimus.“

atque instaurandam quid valuerit Lutherus, brevi comparatione exponitur (Oratio), Ienae 1891, 8°. B. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (in den Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 8, 3), Paderborn 1908. H. Koch, Cyprian und der römische Primat (in den Texten und Untersuchungen usf. 35, 1), Leipzig 1910. Ders., Matrix et radix ecclesiae catholicae (Cypr., Ep. 48, 3): Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. 13, 1912, 165—170. C. A. Kneller, Römisch-katholisch beim hl. Cyprian: Zeitschrift für kath. Theol. 35, 1911, 253—271. Ders., Cyprian und die römische Kirche: ebd. 674—689. A. Seitz, Cyprian und der römische Primat, Regensburg 1911, 8°. J. Ernst, Cyprian und das Papsttum, Mainz 1912, 8°. K. Adam, Cyprians Kommentar zu Mt 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung: Theol. Quartalschrift 94, 1912, 99—120 203—244. O. Casel, Eine mißverständene Stelle Cyprians (De cath. eccl. un. 5): Revue Bened. 30, 1913, 413—420.

Literatur über die Lehre Cyprians von der Buße ist Abs. 4, c, aus Anlaß der Schrift *De lapsis*, verzeichnet worden. — K. H. Wirth, Der „Verdienst“-Begriff in der christlichen Kirche, nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. II. Der „Verdienst“-Begriff bei Cyprian, Leipzig 1901, 8°. (Vgl. H. Koch in der Theol. Revue 1902, 274 ff.) — L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 521—546: Die Überlieferung und Geltendmachung der geoffenbarten Eschatologie durch Cyprian.

J. Haufeleiter, Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, bei Haufeleiter und Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons usf. Tl IV, 1891, 79—175. P. Corssen, Der Cyprianische Text der Acta apostolorum (Progr.), Berlin 1892, 4°. J. Heidenreich, Der neutestamentl. Text bei Cyprian verglichen mit dem Vulgata-Text, eine textkritische Untersuchung zu den heiligen Schriften des Neuen Testaments, Bamberg 1900, 8°. (Eine reiche Materialiensammlung.) Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 1, 1901, 97—173: La Bible latine en Afrique. H. Frhr v. Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Vaterzeugnissen (in den Texten und Untersuchungen usf. 33), Leipzig 1909. H. J. Vogels, Zur „afrikanischen“ Evangelienübersetzung: Bibl. Zeitschrift 12, 1914, 251—268.

§ 83. Arnobius.

Mit Cyprians beredtem Munde verstummt die Literaturgeschichte der Kirche Afrikas für längere Zeit. Pontius, der Diakon, widmete dem Dahingeshiedenen einen warmen biographischen Nachruf, nachdem vorher schon eine andere pietätvolle Hand den Hergang des Martyriums aufgezeichnet hatte; einige weitere Märtyrerakten erzählen von afrikanischen Christen, Klerikern wie Laien, welche noch während der valerianischen Verfolgung ihrem Primas in den Helden-tod gefolgt sind¹. Erst nach Verlauf eines halben Jahrhunderts tritt wieder ein Schriftsteller größeren Stiles in der afrikanischen Kirche auf, der Apologet Arnobius, auch „de rhetore Christianus“, wie Cyprian, im übrigen aber in keiner Weise mit Cyprian zu vergleichen.

¹ Vgl. vorläufig Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 2, 1902, 135—197: Les relations de martyres. Näheres weiter unten bei den Märtyrerakten.

Über die Lebensverhältnisse dieses Mannes hat nur Hieronymus einige Nachrichten aufbewahrt (Chron. ad a. Abr. 2343 = a. Chr. 327¹; De vir. ill. 79). Zur Zeit Diokletians (284—305) war Arnobius ein angesehener Lehrer der Rhetorik zu Sieca Veneria im prokonsularischen Afrika, nahe an der Grenze Numidiens, und zugleich ein eifriger Bekämpfer des Christentums. Durch ein Traumgesicht (somnia) ward er plötzlich zum Glauben geführt. Der Bischof, welchen er um Aufnahme in die christliche Gemeinde bat, setzte jedoch Zweifel in die Aufrichtigkeit der Sinnesänderung des bisherigen Feindes der Kirche, und zur Hebung dieser Zweifel, als Unterpfand seiner neuen Überzeugung, veröffentlichte Arnobius nun eine Streitschrift gegen das Heidentum, „Adversus gentes“ betitelt und sieben Bücher umfassend (Hier., Ep. 70, ad Magnum, 5). Ob aus dem Umstande, daß Hieronymus in der Chronik die Notiz über Arnobius zum Jahre 327 stellt, gefolgert werden darf, Arnobius sei in diesem Jahre gestorben, ist sehr zweifelhaft². Trithemius, der Literaturhistoriker des 15. Jahrhunderts, meint die Mitteilung des hl. Hieronymus ergänzen zu können, indem er behauptet, Arnobius sei Presbyter geworden und habe auch eine Schrift De rhetorica institutione hinterlassen (Trith., De script. eccl. 53), Angaben, welche sich jeder Kontrolle entziehen und sicher jedes geschichtlichen Wertes entbehren. Reifferscheid hat darauf aufmerksam gemacht, daß Arnobius einen griechischen Namen führe und also wohl griechischer Herkunft gewesen sein müsse. Der erste Teil des Wortes „Arnobius“ sei in Parallele zu bringen mit dem Anfang der Namen Ἄρνεος, Ἀρνίας, Ἀρνιάδας, Ἀρνιππος, Ἀρνιάκος, Ἀρνοκλής, und zu dem zweiten Teile sei der Schluß der Bildungen Μερόβιος, Ζηρόβιος, Μετροβίος zu vergleichen³.

Es leidet keinen Zweifel, daß das von Hieronymus erwähnte Werk Adversus gentes identisch ist mit den durch eine Handschrift des 9. Jahrhunderts überlieferten Arnobii Adversus nationes⁴ libri VII. Diese Bücher entsprechen nach allen Seiten hin den durch

¹ Eus., Chron., ed. Schoene 2, 191.

² Unbegründet ist jedenfalls die von v. Sychowski (Hieronymus als Literaturhistoriker, Münster i. W. 1894, 171) und andern vertretene Annahme, Hieronymus habe in der Chronik den Übertritt des Arnobius zum Christentum ins Jahr 327 verlegt, während er denselben in dem Schriftstellerkataloge (c. 79) in die Tage Diokletians setze. — Die Geburt des Arnobius muß wohl noch in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts fallen, weil Laktantius, der Schüler des Arnobius, schwerlich später als um 250 geboren ist; vgl. Monceaux a. a. O. 3, 1905, 289.

³ Reifferscheid in dem Index scholarum in Univ. litt. Vratislaviensi per hiemem a. 1879. 1880 habendam 9—10.

⁴ Man erinnert sich, daß auch die erste Apologie Tertullians, welche in codex Agobardinus saec. IX „Ad nationes libri duo“ überschrieben ist, bei Hieronymus (Ep. 70, ad Magnum, 5) „Contra gentes libri“ genannt wird (§ 81, 4, a).

Hieronymus geweckten Erwartungen. Der Ausdruck verrät sozusagen allenthalben den geschulten Rhetor: der Inhalt bekundet ein noch recht ungeläutertes und schwankendes religiöses Bewußtsein, welches mit dem Heidentum gebrochen hat, ohne mit dem Christentum sich ausgesöhnt zu haben; auch die mehrfach sich geltendmachende Eilfertigkeit und Überstürzung findet in den Andeutungen des Hieronymus eine vortreffliche Erklärung.

Das umfangreiche Werk setzt sich aus zwei Teilen zusammen, einer Verteidigung des Christentums, Buch 1—2, und einer Bekämpfung des Heidentums, Buch 3—7. Den Ausgangspunkt des ersten Teiles bildet jene bekannte Anklage der Heiden, gegen welche auch Cyprian in der Schrift *Ad Demetrianum* (§ 82. 4. f) Verwahrung einlegte, das Christentum habe das Elend der Zeit zu verantworten, insofern es den Zorn der Götter herausfordere: die Natur habe sich verändert, die Welt gehe zu Grunde, Senchen, schlechte Ernten, Hagel- und Heuschreckenschäden usw. seien an der Tagesordnung¹. Von solchen Kalamitäten, entgegnet Arnobius, seien auch frühere Jahrhunderte nicht verschont geblieben. In den Gesetzen der Natur sei mit der Einführung des Christentums kein Wechsel eingetreten. Die Schrecken des Krieges aber hätten auf der Vergangenheit noch viel schwerer gelastet als auf der Gegenwart, und mit der allgemeinen Anerkennung der Grundsätze des Christentums würde denselben sofort ein Ziel gesetzt sein. Wie sollten die Christen die Himmlischen zum Zorne reizen? Sie glauben an Gott den Vater, den höchsten König und ersten Gott (*deus princeps, deus summus*), und an Christus, welcher Mensch geworden und am Kreuze gestorben ist, durch seine Wundertaten aber sich als wahren Gott erwiesen hat. Christus hat nun freilich die Nationalreligionen gestürzt, hat jedoch zugleich die wahre Religion eingeführt, indem er den „*deus princeps*“ kennen und verehren lehrte. In und mit dem „*deus princeps*“ aber verehren die Christen auch alles das, was es sonst noch an Gottheiten geben mag; ein höchst seltsamer Gedanke, welcher sogleich noch etwas näher beleuchtet werden soll. Die Gottheit Christi wird nachdrücklich betont. Die Wahrheit seiner Lehre habe sich erprobt in ihrer raschen Ausbreitung, ihrer segensreichen Einwirkung auf die Sitten roher Völker, ihrer Übereinstimmung mit den Ansichten der größten Philosophen². Die Er-

¹ In Afrika wenigstens muß diese Anklage stehend gewesen sein. Tertullian schreibt, um nur eine Stelle anzuführen: „Wenn die Tiber über die Stadtmauern steigt oder wenn der Nil nicht über die Feldfluren steigt, wenn der Himmel keinen Regen sendet, wenn das Innere der Erde erbebt, wenn Hunger oder Seuche durch die Lande schreitet, so ertönt sogleich der Ruf: Die Christen vor die Löwen“ (*Apol.* 40).

² Es ist bemerkenswert, daß Arnobius auch schon den Beifall der Männer der Wissenschaft als Argument für die Wahrheit des Christentums anrufen darf: „*Tam*

wählung Platos, welcher in manchen Dingen christlichen Anschauungen gelulldigt habe, wird als Anlaß zu einem langen und merkwürdigen Exkurs über die Natur der Seele benutzt (2, 14—62), um so auffallender, als eine solche Ausführung durch den Zweck des Werkes durchaus nicht gefordert war. Auch auf diesen Exkurs soll noch zurückgegriffen werden.

Mit Buch 3 tritt der Verfasser in eine heftige Polemik gegen das Heidentum ein. Die drei Bücher 3—5, welche auf das engste zusammenhängen, würdigen und zerpfücken die heidnische Götterlehre. Die Mythen, welche über den Kreis der Götter umlaufen, seien ebenso widersinnig und absurd wie anstößig und unsittlich. „Entweder sind diese Götter wirklich Götter, und dann tun sie das nicht, was ihr ihnen nachsagt; oder aber sie tun das, was ihr erzählt, und dann sind sie ohne Zweifel keine Götter“ (3, 28). Eine besondere Beachtung verdient der Schluß des fünften Buches (c. 32 bis 45), welcher das Bestreben heidnischer Autoren, durch allegorische Umdeutung die gröbsten Anstöße der Mythen zu entfernen und den alten Götterkult zu idealisieren, als nichtig nachzuweisen sucht. Durch ihren Reichtum an mythologischen Notizen haben diese Bücher 3—5 von jeher das Interesse der klassischen Philologen wachgerufen. Als Quelle für seine Mitteilungen aus der römischen Mythologie benutzte Arnobius, wie Kettner wahrscheinlich machte, hauptsächlich verloren gegangene Schriften des Kornelius Labeo, welcher in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, nach andern schon im 2. Jahrhundert, dem Christentum gegenüber als Anwalt und Lobredner der etruskisch-römischen Religion aufgetreten war¹. Seine Angaben über das griechische Pantheon hat Arnobius, wie Röhrich zeigte, zum großen Teile dem Protrepticus des alexandrinischen Klemens entnommen².

Die zwei letzten Bücher des Werkes unterziehen die Formen der heidnischen Götterverehrung einer scharfen Kritik. Das sechste Buch handelt von den Tempeln und den Götterbildern, das siebente beschäftigt sich mit den Opfergebräuchen. Gleich zu Eingang des sechsten Buches wird das Schlußergebnis der ganzen Erörterung vor-

magnis ingeniis praediti oratores, grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt, spretis quibus paulo ante fidebant“ (2, 5).

¹ Siehe Kettner, Kornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius, Naumburg 1877. Da übrigens die Schriften Labeos nicht erhalten sind und Arnobius niemals Labeo zitiert, so bleibt die Benutzung Labeos immer nur eine Vermutung, aber eine wohl begründete und fast allgemein angenommene Vermutung. Vgl. Schanz, Gesch. der röm. Lit. 3², 1905, 191 f 444 f.

² Röhrich, De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, Hamburgi 1893. (Dieses Hamburger Programm ward als Kieler Inaugural-Dissertation von neuem ausgegeben, Hamburg 1902.)

weggenommen mit dem Satze: „Wir halten dafür und glauben, daß die Götter, wenn sie anders wirklich Götter und mit göttlicher Vollkommenheit ausgestattet sind, diese Art der Verehrung entweder, wenn sie lachen, verlachen oder, wenn sie Regungen des Zornes verspüren, mit Unwillen sich gefallen lassen“ (6, 1). Die letzten Kapitel des siebenten Buches (c. 38—51) weisen einen befremdenden Mangel an Ordnung und eine Fülle von Wiederholungen auf. Nach Reifferscheid, dem neuesten Herausgeber, sind diese Kapitel nicht mehr zum siebenten Buche zu ziehen (welches c. 37 schließe), sondern als äußerlich angefügte Skizzen und Vorarbeiten zu einer neuen Polemik gegen das Heidentum zu betrachten¹. Kettner hingegen will diese Kapitel als passenden und notwendigen Abschluß des siebenten Buches gelten lassen, kann jedoch nicht umhin, einzelne Abschnitte auszuschalten, in welchen entweder frühere Entwürfe von der Hand des Verfassers oder spätere Auszüge von jüngerer Hand vorlägen². Nach Meiser wäre nur Kapitel 44 ein fremdes Einschießel, alles andere wohl geordnet und wohl verarbeitet; dagegen lasse sich die Annahme nicht umgehen, daß das Werk aus irgend einem Grunde unvollendet geblieben sei³.

Verfaßt ist das Werk um 305, entweder noch während der diokletianischen Verfolgung (303—305), oder sehr bald nach derselben. Das Alter des Christentums wird auf ungefähr 300 Jahre berechnet (1, 13); das Bestehen der ewigen Stadt auf 1050 Jahre oder etwas weniger (2, 71). Es wird ferner ausdrücklich des Verbrennens der Bücher der Christen gedacht (4, 36) und damit jedenfalls auf die diokletianische Verfolgung hingewiesen (vgl. Eus., Hist. eccl. 8, 2, 1 4). Endlich wird gelegentlich hervorgehoben, daß das Bekenntnis des christlichen Glaubens mit vielfachen Strafen bedroht ist (2, 5), also bezeugt, daß Toleranzedikte, wie sie die Jahre 311 ff brachten, noch nicht erschienen sind⁴.

Über den unmittelbaren Erfolg des Werkes schweigt die Geschichte. Die Folgezeit aber hat demselben kühl und teilnahmslos gegenübergestanden. Unter den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts ist Hieronymus der einzige, welcher sich mit Arnobius und seiner Apologie vertraut zeigt. In der sog. Gelasianischen Dekretale *De libris recipiendis et non recipiendis* wird Arnobius noch einmal er-

¹ Siehe die Ausgabe von Reifferscheid, Wien 1875, Praef. xiv.

² Kettner, Kornelius Labeo 34—40. Gegen Kettner s. Reifferscheid in dem schon angezogenen Index scholarum Vratislav. 1879 1880, 9.

³ Meiser in den Sitzungsberichten der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl., 1908, Abhandl. 5, S. 6 ff.

⁴ Ohne ansreichende Gründe will Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 246 ff., nur die Bücher 3—7 in den Jahren 303—305, die Bücher 1—2 aber schon 296—297 verfaßt sein lassen.

wähnt, aber nur mit den Worten: „Opuscula Arnobii apocrypha“¹, und dieses Urteil ist wohl lediglich der Wiederhall der für den Verfasser der Dekretale so häufig maßgebend gewesenen Stimme des hl. Hieronymus, welcher Arnobius ähnlich wie Tertullian, Novatian und andere Kirchenschriftsteller mit Vorsicht und Kritik gelesen wissen wollte (ut bona eorum eligamus vitemusque contraria, Ep. 62, ad Tranquillinum, 2). Aber nicht bloß vor dogmatischen Inkorrektheiten glaubte Hieronymus warnen zu müssen, auch der formellen Seite des Werkes hat er nicht viel Geschmack abgewinnen können. Arnobius, sagt er, ist uneben und schwülstig, ungeordnet und verworren (Arnobius inaequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus, Ep. 58, ad Paulinum, 10). Mag diese Charakteristik insofern etwas unbillig erscheinen, als die Apologie im großen und ganzen wenigstens immerhin sachgemäß gegliedert ist, so läßt sich doch nicht leugnen, daß Hieronymus auch hier sein literarisches Feingefühl bewährt. Das deklamatorische Pathos des alten Rhetors, die gesuchte und verschrobene Wortstellung, die fortwährende Häufung der Fragesätze — sie vor allem dürfte dem Stile unseres Apologeten sein individuelles Gepräge geben — müssen auf die Dauer ermüdend und abstoßend wirken, um so mehr, als innere Wärme, Entschiedenheit der Überzeugung, Klarheit des Standpunktes sehr vermißt werden. Arnobius hat seine Apologie des Christentums hingeworfen, bevor er noch Muße gefunden, den Heiden völlig auszuziehen. Wenn er auch weiß, was er zu bekämpfen hat, so fehlt ihm doch ein genügendes Verständnis dessen, was er zu verteidigen hat. Christliche und heidnische Gedanken und Vorstellungen wogen in buntem Wirrwarr durcheinander.

Daß der Apologet keine Kenntnis der Heiligen Schrift verriet, daß sich in den sieben Büchern nur zwei Anklänge an biblische Aussprüche finden², wird an dieser Stelle, mit Rücksicht auf die Adresse und die Tendenz des Werkes, nicht besonders betont werden dürfen. Sehr bezeichnend aber ist, daß Arnobius die Götter der Heiden für den Fall ihrer Existenz nicht etwa mit andern Apologeten als höllische Dämonen betrachtet wissen will, sondern als himmlische Götter, Götter niedern Ranges, gewissermaßen Söhne oder Familienangehörige des Gottes der Christen (Gottes des Vaters). Wenn die Götter wirklich existieren, erklärt er, so ist der Christengott „ihr Vater, derjenige, durch welchen sie angefangen haben zu sein und die Wesenheit ihrer Göttlichkeit und Majestät zu besitzen, derjenige, von welchem sie die Gottheit selbst erst erlangt haben“ (patrem veneramus illorum, per quem, si sunt, esse et habere substantiam sui

¹ Siehe E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum, Leipzig 1912, 56.

² Siehe die Ausgabe Reifferscheids 289. Näheres in der Ausgabe Oehlers, Leipzig 1846, Proleg. xv—xvii.

numinis maiestatisque coeperunt, a quo ipsam deitatem, ut ita dicam, sortiti esse sentiuntur, 1. 28). Die Christen machen sich deshalb keines Mangels an Religiosität schuldig, wenn sie den Kult der Göttheiten der Heiden ablehnen, weil sie in und mit dem obersten Gott zugleich auch alle andern göttlichen Wesen verehren (cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinorum omnium quaecumque sunt ducitur, supervacuum putamus personaliter ire per singulos, 3, 2), ganz ähnlich wie man in und mit dem Könige zugleich auch alle andern Mitglieder der königlichen Familie ehrt (3, 3). Es ist unwürdig, heißt es an einer andern Stelle, zu glauben, die Götter seien nach Art von Menschen gezeugt und geboren: „wir sind vielmehr der Ansicht, daß die Götter, wenn sie anders wirklich Götter sind und göttliche Hoheit, Macht und Würde besitzen, entweder ungezeugt sind — denn das zu glauben ist der Götter würdig —, oder aber, wenn sie durch Geburt einen Anfang genommen haben, so ist es Sache des höchsten Gottes, zu wissen, aus welchen Gründen er sie geschaffen hat oder wieviel Jahrhunderte es sind, seit er ihnen die Dauer ihrer Göttlichkeit zu beginnen gewährt hat“ (aut si habent nativitatis exordium, dei summi est scire, quibus eos rationibus fecerit aut saecula quanta sint, ex quo eis attribuit perpetuitatem sui numinis inchoare, 7, 35).

Eine gewisse dogmengeschichtliche Berühmtheit hat Arnobius durch seine eigenartige Seelenlehre erlangt. Die Seele, behauptet dieser Apologet des Christentums, stamme nicht von den Eltern ab, sondern werde von einem höheren Wesen ins Dasein gerufen, aber nicht etwa von dem ersten Gott, sondern, wie Christus selbst erklärt habe — der Fundort der Erklärung wird nicht angegeben —, von einem andern Himmelsbewohner, welcher um viele Stufen der Würde und Macht unter dem obersten Könige steht, jedoch zu dem Hofe des letzteren gehört und hervorragt durch den Adel erhabener Abkunft (alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disiunctum, eius tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium, 2, 36). Ihrem Wesen nach ist die Seele ein Mittelding zwischen Göttlichem und Materiellem (mediae qualitatis, 2, 14, al.: anceps ambiguaque natura, 2, 31), an und für sich oder von Natur aus sterblich, aber fähig, unsterblich zu werden. An der Hand des Lehrgedichtes des Epikureers Lukretius „De rerum natura“ kämpft Arnobius gegen die absolute Unvergänglichkeit der Seele, während er anderseits platonischen und neuplatonischen Schriften Beweise gegen die absolute Vergänglichkeit der Seele entnimmt¹. Das Mittel zur Erreichung der Unsterblichkeit

¹ Siehe namentlich Röhrich, Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht, Hamburg 1893.

bietet sich der Seele im Christentum dar. Durch die Gnade des von Christus geoffenbarten Gottes kann sie beständige Existenz gewinnen (*longaeva fieri*, 2, 32; *vitae aeternitate donari*, 2, 34), und diese Gnade wird ihr zu teil, wenn sie, soviel an ihr liegt, den höchsten Gott zu erkennen strebt (2, 14).

Diese breiten psychologischen Erörterungen (2, 14—62) stellen, wie schon hervorgehoben wurde, einen Exkurs dar, welcher in der Ökonomie des Werkes selbst nicht begründet ist und deshalb nur aus besondern persönlichen Interessen oder Bedürfnissen hergeleitet werden kann. In der Tat dürfte sich hier ein Einblick in das Innere des Verfassers eröffnen und namentlich das eigentliche Motiv seiner Konversion zu Tage treten. Ihn bangte, wie es scheint, vor dem Tode seiner Seele, und der Glaube, daß das Christentum, welches ihm schon durch seine Gotteslehre Achtung eingeflößt hatte, ihm auch das Leben seiner Seele verbürge, hat ihn zum Christen gemacht. Er hat zunächst sich selbst im Auge, wenn er von den Christen im allgemeinen sagt: „aus Furcht vor dem Tode der Seele haben wir uns dem Befreier (Christus) hingegeben und uns Gott zu eigen gemacht“ (2, 32).

Der Text des Werkes des Arnobius ist ausschließlich durch codex Parisinus 1661 saec. IX überliefert, dieselbe Handschrift, welche auch den Oktavius des Minucius Felix vor dem Untergange gerettet hat (vgl. Bd 1², S. 329 335). Die editio princeps veranstaltete Faustus Sabaeus, Rom 1543, 2^o. Die andern Ausgaben des 16., 17. und 18. Jahrhunderts, unter welchen diejenige von Cl. Salmasius (A. Thysius), Leiden 1651, 4^o, hervorragte (sie liegt auch dem Texte bei Gallandi, *Bibl. vet. Patrum* 4, Venet. 1768, zu Grunde), verzeichnet Schoenemann, *Bibl. hist.-lit. Patrum lat.* 1, 160—175. Neuere Ausgaben bzw. Abdrucke besorgten J. C. Orelli, Leipzig 1816—1817, 3 Bde 8^o; Migne, *PP. Lat.* 5, Paris. 1844; G. F. Hildebrand, Halle 1844, 8^o; Fr. Oehler, Leipzig 1846 (*Bibl. Patr. eccles. lat. sel.*, cur. E. G. Gersdorf, 12); insbesondere aber A. Reifferscheid, Wien 1875 (*Corpus script. eccles. lat.* 4).

Weitere Beiträge zur Textkritik lieferten Fr. Wassenberg, *Quaestiones Arnobianae criticae* (Diss. inaug.), Monasterii 1877, 8^o. A. Reifferscheid in dem *Index scholarum* in Univ. litt. Vratislaviensi per hiemem anni 1877—1878 habendarum 9—10, sowie in dem *Index scholarum Vratislav. per hiemem a. 1879—1880*, 8—10. M. Bastgen, *Quaestiones de locis ex Arnobii adversus nationes opere selectis* (Diss. inaug.), Monasterii 1887, 8^o. K. Meiser, *Studien zu Arnobius: Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl.*, 1908, Abhandl. 5 (40 S.). E. Löfstedt, *Patristische Beiträge*, Upsala 1910, 6—24 (hauptsächlich gegen Meiser). K. Kistner, *Arnobiana* (Progr.), St Ingbert 1912, 8^o.

Deutsche Übersetzungen des Werkes veröffentlichten Fr. A. v. Besnard, Landshut 1842, 8^o (638 S.; 25—213 die Übersetzung, 214—638 „Anmerkungen und Erläuterungen“); J. Alleker, Trier 1858, 8^o.

Über Arnobius im allgemeinen s. Ebert, *Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande* 1², Leipzig 1889, 64—72. Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris 1893, 28—93. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 3, Paris 1905, 241—286: „Arnobe.“

Vgl. C. Ferrini, Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Laktantius: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Romanist. Abt. 15, 1894, 343—352.

Über die Sprache des Arnobius handeln C. Stange, De Arnobii oratione (Progr.), Saargemünd 1893, 4°. J. Scharnagl, De Arnobii maioris latinitate 1—2 (2 Progr.), Görz 1894—1895, 8°. Th. Lorenz, De clausulis Arnobianis (Diss. inaug.), Vratislav, 1910, 8°.

Über die Lehre s. Leckelt, Über des Arnobius Schrift: Adversus nationes (Progr.), Neüße 1884, 4°. K. B. Franke, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius. Ein Beitrag zur Gesch. der patrist. Philosophie (Inaug.-Diss.), Leipzig 1878, 8°. O. Grillberger, Studien zur Philosophie der patrist. Zeit. II. Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius: Jahrbuch für Philos. und spekul. Theol. 5, 1891, 1—14. A. Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht. Ein Beitrag zum Verständnis der späteren Apologetik der alten Kirche, Hamburg 1893, 8°. E. F. Schulze, Das Übel in der Welt nach der Lehre des Arnobius. Ein Beitrag zur Gesch. der patrist. Philosophie (Inaug.-Diss.), Jena 1896, 8°. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 573—582.

§ 84. Laktantius.

(1. Lebensgang. 2. Die Schrift De officio Dei. 3. Die Divinae Institutiones. 4. Die Epitome divinarum institutionum und die Schrift De ira Dei. 5. Das Buch De mortibus persecutorum. 6. Das Gedicht De ave Phoenice und andere Gedichte. 7. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. 8. Charakteristik.)

1. Lebensgang. — Reicheren Ruhm als Arnobius erntete sein Schüler Firmianus Laktantius. Er teilt zwar mit Arnobius die Eigentümlichkeit, in der Bekämpfung des Heidentums viel stärker zu sein als in der Verteidigung des Christentums, wie denn schon Hieronymus dem Wunsche Ausdruck gab: „Lactantius utinam tam nostra affirmare potuisset quam facile aliena destruxit!“ (Hier., Ep. 58, ad Paulinum, 10)¹. Allein Laktantius hat Größeres geleistet als Arnobius, hat eine weit umfassendere und vielseitigere literarische Tätigkeit entwickelt, hat an Eleganz des Stiles alle zeitgenössischen Autoren lateinischer Zunge überflügelt und den Namen eines christlichen Cicero davongetragen. Manche seiner Werke liegen heute noch in sehr vielen und zum Teil sehr alten Handschriften vor, und bereits das 15. Jahrhundert hat einige vierzehn Gesamtausgaben zu Tage gefördert. In den ersten Zeiten der Buchdruckerkunst hat Laktantius sich eines regeren Interesses erfreut als irgend ein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums.

¹ An diese Äußerung scheint der Wortkünstler Apollinaris Sidonius angeknüpft zu haben, wenn er von einer Schrift seines Freundes Claudianus Mamertus sagt: „instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, adstruit ut Augustinus“ (Ep. 4, 3). Jedenfalls wird mit den Worten „destruit ut Lactantius“ der Gedanke des hl. Hieronymus wiederholt.

Aus dem Lebensgange des Laktantius hat Hieronymus verschiedene Daten aufbewahrt¹, Daten freilich, welche zum Teil fast mehr geeignet sind, Fragen anzuregen als Fragen zu beantworten.

Schon über den eigentlichen Namen des christlichen Cicero wird gestritten. Hieronymus schreibt bald „Lactantius“ bald „Firmianus“ und an der wichtigsten Stelle „Firmianus qui et Lactantius“ (De vir. ill. 80). Die Handschriften pflegen noch die Namen „Lucius Caelius“ oder „Lucius Caecilius“ voraufzuschicken. „Caelius“ ist besser bezeugt als „Caecilius“, und eine spätere Änderung des seltenen „Caelius“ in das geläufigere „Caecilius“ ist eher begreiflich als das Umgekehrte. Der neueste Herausgeber, Brandt, dürfte sich deshalb mit Recht für die Schreibung „Lucius Caelius Firmianus Lactantius“ entschieden haben².

Eine eigene Kontroverse hat sich an das Cognomen „Firmianus“ geknüpft. Auf Grund dieses Namens wollte ein gewisser italienischer Lokalpatriotismus Laktantius zum Bürger von Firmum, dem heutigen Fermo, im Gebiete von Picenum stempeln³. Aber „Bürger von Firmum“ heißt „Firmanus“, nicht „Firmianus“; „Firmianus“ ist vielmehr ein häufiger vorkommender Eigenname, eine Weiterbildung des Namens „Firmus“ (vgl. Flaccus und Flaccianus, Florus und Florianus, Fuscus und Fuscianus). Auch die sonstigen Argumente, welche für die italische Herkunft des Laktantius ins Feld geführt wurden, sind durchaus hinfällig⁴. Dagegen versichert Hieronymus, Laktantius sei Schüler des Arnobius gewesen, welcher zu Sicca im prokonsularischen Afrika als Lehrer der Rhetorik wirkte (De vir. ill. 80; Ep. 70, ad Magnum, 5). Und derselbe Zeuge berichtet weiterhin, Laktantius habe als junger Mann in Afrika eine Schrift unter dem Titel „Symposium“ verfaßt und habe seine Reise von Afrika nach Nikomedien in Hexametern beschrieben (De vir. ill. 80). Ist damit festgestellt, daß Laktantius wenigstens einen großen Teil seines früheren Lebens in Afrika verbracht hat, so kann, wenn beim Mangel eines direkten Zeugnisses die Frage nach seiner Heimat überhaupt beantwortet werden soll, die Antwort nur auf das lateinisch redende Afrika lauten.

¹ Siehe die „vetera de Lactantio testimonia“ in der Gesamtausgabe der Werke des Laktantius von Brandt 2, 1, 1893, 161—165; vgl. Proleg. LXXXI.

² Näheres bei Brandt, Über das Leben des Laktantius, in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl., 120. 1890, Abhdlg 5, 2 ff. Vgl. Brandt in der genannten Ausgabe 1, 1890, Proleg. VII. — O. Seeck (Geschichte des Untergangs der antiken Welt 1, Berlin 1895, 426) verteidigt, unter Berufung auf eine numidische Inschrift, die Schreibung „Caecilius“.

³ So noch A. Curi Colvanni, L'origine Fermana di Lattanzio, accettata e disdetta dal march. Filippo Raffaelli, Fermo 1890, 8^o, 12 S. Die wissenschaftlich wertlose Broschüre polemisiert heftig gegen Raffaelli, welcher die Abstammung des Laktantius aus Fermo früher vertreten hatte, später aber fallen ließ.

⁴ Siehe Brandt, Über das Leben des Laktantius 10 ff.

Unzweifelhaft ist Laktantius aus heidnischer Familie hervorgegangen¹ und erst später zum Christentum übergetreten (Aug., *De doctr. christ.* 2, 40, 61: vgl. *Lact., Div. Inst.* 1, 1, 8), ohne daß sich jedoch ersehen ließe, ob die Konversion bereits in Afrika oder erst in Nikomedien erfolgt ist.

Zur Übersiedlung nach Kleinasien gab ein schmeichelhafter Ruf des Kaisers Diokletian (284—305) Anlaß, welcher bemüht war, die neue Residenz und Hauptstadt Nikomedien in Bithynien auch mit wissenschaftlichem Glanze zu umkleiden. Laktantius ward zum Lehrer der lateinischen Rhetorik bestellt (Hier., *De vir. ill.* 80; vgl. *Lact., Div. Inst.* 5, 2, 2). Vielleicht hatte das vorhin erwähnte „Symposium“ die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt: jedenfalls aber war er auch schon in Afrika als Lehrer der Rhetorik tätig gewesen (*Div. Inst.* 1, 1, 8), während er sich auf dem Forum niemals versucht hatte (ebd. 3, 13, 12: *eloquens nunquam fui quippe qui forum ne attigerim quidem*). In dem griechischen Nikomedien, fährt Hieronymus fort, fand der Professor der lateinischen Rhetorik wenig Zuhörer, und deshalb wandte Laktantius sich der Schriftstellerei zu (*penuria discipulorum, ob graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit*, Hier. a. a. O.). Nach seinen eigenen Worten hat indessen Laktantius doch noch bis zu Beginn der diokletianischen Christenverfolgung im Jahre 303 dem Lehramte obgelegen (*Div. Inst.* 5, 2, 2). Die Verfolgung aber mußte, wenn er sich, woran nicht zu zweifeln, damals zum Christentum bekamte, seiner Wirksamkeit als öffentlicher Lehrer eine Grenze setzen, weil schon das erste Verfolgungsedikt vom 24. Februar 303 die Christen jeglicher Ehren und Würden verlustig erklärte. Nach Erlaß dieses Ediktes wird Laktantius den Katheder mit der Feder vertauscht haben, und auf die nächste Folgezeit werden sich die Worte des hl. Hieronymus beziehen: „*adeo in hac vita pauper ut plerumque etiam necessariis indiguerit*“ (Hier., *Chron. ad a. Abr.* 2333 = a. Chr. 317²; vgl. *Lact., De opif. Dei* 1, 1).

Die Zeiten änderten sich, und auch der hungernde Professor der Rhetorik sollte noch einmal zu Ehren kommen. Als hochbetagter Greis (*extrema senectute*), erzählt Hieronymus, war er Lehrer des Prinzen Crispus, des Sohnes Konstantins, in Gallien (*De vir. ill.* 80; vgl. *Chron. a. a. O.*). „In Gallien“ ist soviel als zu Trier, wo Konstantin bis Ende 316 residierte, nachdem er bis 305 oder 306 in Nikomedien sich aufgehalten und dort vermutlich Laktantius kennen gelernt hatte. Auch Laktantius weilte 305 oder 306 noch in Bithynien (*Div. Inst.* 5, 11, 15). Wann er sich nach Trier begeben hat und wie lang er dort geblieben ist, läßt sich nicht mit voller Sicherheit

¹ Seine Geburt wurde vorhin, S. 518 A. 2, auf um 250 angesetzt.

² *Eus. Chron.*, ed. Schoene 2, 491.

bestimmen. Nach Brandt soll er von 307 oder 308 bis etwa 317 am Hofe Konstantins gelebt, aber auch nach Ablauf dieser Zeit Trier nicht verlassen und um 340 dortselbst sein Leben beschlossen haben¹. Doch ruht diese Berechnung auf sehr zweifelhaften Stützen. Ist Laktantius, wie jetzt mehr und mehr anerkannt wird², der Verfasser des Buches *De mortibus persecutorum*, so läßt sich die Folgerung nicht umgehen, daß Laktantius in den Jahren 311—313 in Nikomedien war (s. Abs. 5). Mithin fällt sein Aufenthalt zu Trier entweder vor 311 oder nach 313. Da aber Crispus erst um 307 geboren ist, also jedenfalls vor 317 eines Professors der Rhetorik nicht benötigt hat, so darf angenommen werden, daß Laktantius nicht vor 317 nach Gallien gegangen ist³. Über den Abend seines Lebens breitet sich undurchdringliches Dunkel.

Über das Leben des Laktantius handelten hauptsächlich die Herausgeber seiner Werke. Aus früherer Zeit ist namentlich zu nennen F. Eduardus a S. Xaverio, *In omnia L. Caelii Lactantii Firmiani opera dissertationum praevariarum decas prima, decas secunda*, Romae 1754 1757, 2 voll. 8°. Auf diesen Dissertationen fußend, wollte Mecchi seiner Vaterstadt Fermo den Ruhm sichern, auch Laktantius zu ihren Söhnen zu zählen: T. E. Mecchi, *Lattanzio e la sua patria*, Fermo 1875, 8°. Wertvollere Untersuchungen bot P. Meyer, *Quaestionum Lactantianarum Particula 1* (Progr.), Iuliaci 1878, 4°. (Eine Partic. 2 ist nicht erschienen.) Der neueste Herausgeber, S. Brandt, veröffentlichte, um die Prolegomena seiner Ausgabe nach Möglichkeit zu entlasten, in den Sitzungsberichten der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, *Philos.-hist. Kl.*, 118 119 120 125, 1889—1891, vier Abhandlungen „Über die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben des Laktantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften.“ Die dritte Abhandlung, 120, Abhdlg 5, ist speziell dem Leben des Laktantius gewidmet. Vgl. den Nachtrag in der vierten Abhdlg, 125, Abhdlg 6, 18—20.

Über die handschriftliche Überlieferung der Werke des Laktantius berichtet einläßlich Brandt in den Prolegomena seiner Ausgabe. Eine kurze Übersicht gibt Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 737—740. Die ältesten Handschriften sind ein cod. Bononiensis saec. VI vel VII, welcher die Schriften *Divinae Institutiones*, *De ira Dei*, *De opificio Dei* und *Epitome div. instit.* enthält, und ein cod. Sangallensis rescriptus saec. VI vel VII, welcher ursprünglich die *Div. Instit.* enthielt. Vgl. Brandt, *Der St Galler Palimpsest der Div. Instit. des Laktantius* (mit einer Tafel): *Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl.*, 108, 1884, 231—338. Eben jene Schriften, welche in dem cod. Bononiensis stehen, sind sämtlich oder teilweise auch noch in etwa 20 Handschriften aus dem 8.—12. Jahrhundert erhalten. Dazu kommen noch etwa 220 Handschriften

¹ Brandt, *Über das Leben des Laktantius* 30 ff.

² Und nach langem Sträuben schließlich auch von Brandt anerkannt wurde; s. *Berliner philol. Wochenschrift* 1903, 1257.

³ Übrigens sagt auch Hieronymus (*De vir. ill.* 80): „*Extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini, in Gallia fuit.*“ Zum Cäsar aber ist Crispus am 1. März 317 ernannt worden. Vgl. über Crispus O. Seeck bei Pauly-Wissowa, *Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft* 4, 2, 1722 ff.

aus dem 14.—15. Jahrhundert. Siehe die Ausgabe Brandts 1, 1890, Proleg. ix—x.

In Betreff der Ausgaben war früher auf Schoenemann, *Bibl. hist.-lit. Patr. lat.* 1, 180—248, zu verweisen. Inzwischen hat Brandt in seiner Ausgabe 2, 1, 1890, Proleg. xxxix—lxxi, eine trelliehe „*historia critica editio-num Lactantii*“ geliefert. Die Zahl der Ausgaben, welche sämtliche oder doch die meisten Werke bieten, beläuft sich nach Brandt auf etwa 75; 13 oder 14 entfallen auf das 15. Jahrhundert, 36 auf das 16. Jahrhundert¹. Die *editio princeps* der Schriften *Div. Institut.*, *De ira Dei* und *De opif. Dei* erschien 1465 zu Subiaco (in venerabili monasterio Sublacensi) und ist das erste datierte in Italien gedruckte Buch. Das 18. Jahrhundert brachte unter andern Gesamtausgaben von Chr. A. Heumann, Göttingen 1736, 8°; J. L. Buenemann, Leipzig 1739, 8°; J. B. le Brun und N. Lenglet du Fresnoy, Paris 1748, 2 Bde 4°; F. Eduardus a S. Xaverio, Rom 1754—1759, 11 Bde 8°. Die Ausgabe von le Brun und du Fresnoy ist abgedruckt bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 4, Venet. 1768; bei Oberthuer, *Opera omnia SS. Patr. lat.* 6—7, Wirceburgi 1783—1784; sowie auch bei Migne, *PP. Lat.* 6—7, Paris. 1844. In Gersdorfs *Bibl. Patr. eccles. lat. sel.* 10—11, Lipsiae 1842—1844, hat O. F. Fritzsche Laktantius bearbeitet. Eine methodische und umfassende Ausnutzung des handschriftlichen Materials unternahm erst S. Brandt, *L. C. F. Lactanti opera omnia. Accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Reconsuerunt S. Brandt et G. Laubmann. Pars I: Div. Institut. et Epit. div. instit. Rec. Brandt, Vindob.* 1890 (*Corpus script. eccles. lat.* 19), *Partis II fasc. 1: Libri de opificio Dei et de ira Dei. Carmina. Fragmenta. Vetera de Lactantio testimonia.* Ed. Brandt; *fasc. 2: L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Rec. Brandt et Laubmann, 1893—1897* (*Corpus* 27, 1—2).

Über Laktantius im allgemeinen handelten Ch. Leullier, *Études sur Lactance, apologiste de la religion chrétienne* (Thèse), Caen 1846, 8°. J. J. Kotzke, *Specimen historico-theologicum de Lactantio* (Diss. inaug.), Traiecti ad Rh. 1861, 8°. P. Bertold, *Prolegomena zu Laktantius* (Progr.), Metten 1861, 4°. Ebert, *Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande* 1², Leipzig 1889, 72—88 97—101. Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits*, Paris 1893, 94—148. R. Pichon, *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901, 8°. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* 3², München 1905, 445—474. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 3, Paris 1905, 287—359; „*Lactance.*“

2. Die Schrift *De opificio Dei*. — Die älteste der erhaltenen Prosaschriften des Laktantius ist die Abhandlung *De opificio Dei*, laut dem Eingange und dem Schlusse (c. I, 1 7; 20, 1) während der diokletianischen Verfolgung, etwa 304², geschrieben und an einen früheren Schüler, einen reichen christlichen Beamten namens Demetrianus, gerichtet. Diese Abhandlung schlägt bereits jene apologetische Richtung ein, in welcher sich die gesamte schriftstellerische Wirk-samkeit des Verfassers bewegen sollte; ja sie ist wohl geradezu aus

¹ Über den Laktantius-Kritiker Fulvius Ursinus im 16. Jahrhundert handelt R. Valentini, *De Fulvio Ursino Lactantii emendatore: Didaskaleion* 1, 1912, 373—388.

² Nach Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 419: „im Jahre 303/304“; nach Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 3, 303: „dans les derniers mois de 305.“

den Vorarbeiten zu einem größeren apologetischen Werke, den *Divinae Institutiones*, herausgewachsen. Wenigstens sind diese *Institutiones* bereits in Aussicht genommen und werden wiederholt angekündigt (c. 6, 15; 15, 6; 20). Der menschliche Organismus, das ist der Grundgedanke der Abhandlung, bekundet im ganzen wie im einzelnen eine solche Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß er als eine „Schöpfung Gottes“, als ein Werk der Vorsehung anerkannt werden muß. Die Einleitung zieht eine Parallele zwischen dem Organismus der Tiere und demjenigen des Menschen: dem anscheinend dürftiger ausgestatteten Menschen hat Gott in der Vernunft oder „ratio“ eine alle physische Kraft der Tiere bei weitem aufwiegende Überlegenheit zugeteilt (c. 2—4). Im ersten Teile wird der menschliche Leib anatomisch und physiologisch beschrieben und seine ganze Konstitution von teleologischen Gesichtspunkten aus beleuchtet (c. 5—13). Nach einigen Zwischenbemerkungen wendet der Verfasser sich psychologischen Fragen zu (c. 16—19), in deren Beantwortung er sich allerdings die größte Behutsamkeit auferlegt. Immerhin zeigt er größere Klarheit und Sicherheit als Arnobius. Darüber kann für ihn kein Zweifel sein, daß die Seele unsterblich ist und von Gott geschaffen wird, weil von sterblichen Wesen immer nur Sterbliches gezeugt werden kann (c. 19). Die ganze Ausführung ist in das Gewand eines philosophischen Essays gekleidet. Sie könnte auch einem Stoiker angehören, welcher das Bedürfnis gefühlt, gegen die die Vorsehung leugnenden Epikureer zu polemisieren. Laktantius gibt sogar die Erklärung ab, er habe nichts anderes angestrebt als eine Erweiterung und Vertiefung der kurzen Bemerkungen Ciceros im vierten Buche der *Republik* (c. 1, 12). Außer Cicero werden noch manche andere klassische Autoren, am häufigsten der Sprach- und Altertumsforscher Varro, als Gewährsmänner namhaft gemacht. Brandt glaubte nachweisen zu können, daß Laktantius fast ausschließlich fremdes Eigentum verarbeitet, insbesondere dem ersten Teile der Abhandlung (c. 5—13) eine verloren gegangene hermetische Schrift zu Grunde gelegt habe.

Eine deutsche Übersetzung der Abhandlung, nach der Textrezension Brandts, gab A. Knappitsch, *Gottes Schöpfung von L. C. F. Laktantius*, aus dem Lateinischen übertragen und mit sachlichen und sprachlichen Bemerkungen versehen, Graz 1898, 8°. Eine Analyse des Inhaltes bei Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892 (in den Texten und Untersuchungen *usf.* 8, 4), 88—92. Über die Vorlagen s. S. Brandt, *Über die Quellen von Laktanz' Schrift De opificio Dei*: Wiener Studien. Zeitschrift für klass. Philol. 13, 1891, 255—292. Vgl. die Ausgabe Brandts 2, 1, 1893, 1—64, welche außer einem reichen textkritischen Apparate ein fortlaufendes Verzeichnis der „auctores“ und der „expilatores et testes“ bietet. — *De opificio Dei* c. 19, 8 weisen jüngere Handschriften und die meisten Ausgaben, auch schon die *editio princeps* vom Jahre 1465, einen sog. dualistischen Zusatz auf. In dem Texte der *Divinae Institutiones* kommen zwei solcher Zusätze vor. Vgl. darüber Abs. 3.

3. Die Divinae Institutiones. — Das bedeutendste Werk des Laktantius sind die in der Schrift *De opificio Dei* bereits in Aussicht gestellten sieben Bücher Religiöser Unterweisungen, *Divinarum Institutionum libri VII*, eine Apologie und ein Lehrbuch zugleich. Bald nach Ausbruch der diokletianischen Verfolgung wurden mehrere Pamphlete gegen die christliche Religion veröffentlicht, das eine von einem Philosophen unbekanntem Namens, zwei andere von einem Angehörigen des Richterstandes, welcher zugleich ein Hauptanstifter der Verfolgung gewesen war (*Div. Inst.* 5, 2—4), ohne Zweifel Hierokles, der Statthalter und Präses in Bithynien (*De mort. persec.* 16, 4), gegen welchen der Kirchenhistoriker Eusebius in die Schranken trat. Diese Schriften waren es, welche in Laktantius den Plan wachriefen, nicht sowohl jene oberflächlichen Pamphletisten als vielmehr die Gegner des Christentums überhaupt zum Schweigen zu bringen, alle insgesamt „mit einem Schlage zu Boden zu strecken“ (*Div. Inst.* 5, 4, 1). Er wollte indessen zugleich von der Negation zur Position fortschreiten, nicht bloß den Irrtum widerlegen, sondern auch die Wahrheit lehren, und zwar in einer der Hoheit des Gegenstandes angemessenen und dem Geschmacke der gebildeten Heidenwelt zusagenden Weise. Wenigstens der wesentliche Kern der ganzen christlichen Lehre, „*doctrinae totius substantia*“ (5, 4, 3), sollte in seinem Werke zur Darstellung kommen. Daher der Titel des Ganzen, *Divinae Institutiones*, den umlaufenden Lehrbüchern der Rechtswissenschaft, „*Institutiones civilis iuris*“ (1, 1, 12), entlehnt.

Ein ähnlicher Plan beseelte einst Klemens von Alexandrien. Seine große Trilogie verfolgte den Zweck, den Leser den Banden des Heidentums zu entreißen, zu einem christlichen Leben zu erziehen und in die göttliche Offenbarungswahrheit einzuführen. Merkwürdiger ist, daß der Alexandriner und der Afrikaner auch in der Ausführung ihrer Absichten sich nahe begegnen und namentlich darin zusammentreffen, daß sie bei der Darlegung der christlichen Wahrheit den ethischen Gesichtspunkt vorwalten lassen, das Hauptgewicht auf die Sittenlehre legen. Gleichwohl aber macht sich doch auch wieder ein charakteristischer Unterschied bemerkbar, der Unterschied zwischen morgenländischem Idealismus und abendländischem Realismus. Die letzte und höchste Stufe, zu welcher Klemens seinen Zögling emporführen möchte, kann natürlich nur die wahre Gnosis sein, während Laktantius erklärt: „*Iustitia aut ipsa est summa virtus aut fons est ipse virtutis*“ (5, 5, 1).

Laktantius hat den Alexandriner nicht gekannt. An der interessanten und früher schon oft zitierten Stelle, wo er über seine Vorgänger Bericht erstattet (5, 1), werden ausschließlich lateinische Namen genannt: Minucius Felix, Tertullian und Cyprian. Daß Arnobius fehlt, ist auffallend und wohl nur daraus erklärlich, daß das Werk des

Lehrers dem Schüler noch nicht zu Gesicht gekommen war¹. Alle jene Lateiner aber waren bei der Aufgabe des Apologeten stehen geblieben. Als Systematiker hatte Laktantius in der lateinischen Kirche keinen Vorgänger. Er ist im Abendlande der erste gewesen, welcher es versuchte, die christliche Weltanschauung zu einem abgerundeten Ganzen zusammenzufassen.

Der Gedankengang des umfangreichen Werkes ist in Kürze folgender. Die zwei ersten der sieben Bücher, „De falsa religione“ und „De origine erroris“ überschrieben, bekämpfen den polytheistischen Volksglauben und begründen den christlichen Monotheismus. Schon der Begriff Gottes als der höchsten Vollkommenheit fordere die Einheit Gottes. Andere Götter unter einem höchsten Gotte anzunehmen, sei ein Widerspruch: „non enim potest hoc idem esse quod servit et quod dominatur“ (1, 3, 22), eine entschiedene Absage an die Theologie des Arnobius. Den „Ursprung des Wahns“, nämlich des Polytheismus, glaubt Laktantius mit aller Sicherheit bloßlegen zu können. Die Dämonen, die Gehilfen und Trabanten des Teufels, haben, um den Kult des wahren Gottes zu unterdrücken, die Menschen verleitet, längst verstorbenen Menschen, insbesondere Königen und Wohltätern der Menschheit, göttliche Ehren zu erzeigen. Das dritte Buch, „De falsa sapientia“, wendet sich gegen die heidnische Philosophie, die zweite Quelle allen Irrtums neben der falschen Religion. Diese Philosophie habe sich unfähig erwiesen, den Durst des Menschen nach Erkenntnis und nach Seligkeit zu stillen; gerade in den höchsten und wichtigsten Fragen pflegten die verschiedenen Systeme sich schroff zu widersprechen und sich gegenseitig aufzuheben. Ruhe für Geist und Herz könne nur aus göttlicher Offenbarung quillen. Damit ist der Übergang zum zweiten Teile des ganzen Werkes gewonnen. „De vera sapientia et religione“ betitelt sich das vierte Buch, weil wahre Weisheit und wahre Religion unzertrennlich miteinander verbunden seien. Die Weisheit bestehe nämlich in der Erkenntnis und Verehrung Gottes, und sie sei den Menschen vermittelt worden durch Christus den Sohn Gottes. Da das Ende der Welt herannahte (appropinquante saeculi termino), sei Christus auf die Erde herabgestiegen, um Gott einen Tempel zu erbauen und die Menschen in der Gerechtigkeit zu unterweisen (4, 10, 1). Als der Sohn Gottes werde er beglaubigt durch die Stimmen der Propheten, des Hermes Trismegistos

¹ Andernfalls müßte man das Schweigen des Schülers als absichtliches Ignorieren deuten. Allein es läßt sich nicht nachweisen, daß Laktantius das Werk des Arnobius schon gekannt hat, wiewohl Brandt auch Arnobius in seinen *Index auctororum* aufgenommen hat und sowohl in der Schrift *De officio Dei* wie in den drei ersten Büchern der *Institutionen* Spuren einer Benützung der Bücher *Adversus nationes* wahrnehmen will (s. die Ausgabe Brandts 2, 2, 245). Soviel ich sehe, kann keine der von Brandt angeführten Stellen als beweisend gelten.

und der Sibylle. Das fünfte Buch, „*De iustitia*“, ist der Gerechtigkeit gewidmet, zu welcher Christus die Menschen zurückführen sollte. In den goldenen Tagen Saturns, von welchen die Dichter singen, hatte diese Gerechtigkeit schon einmal auf Erden gewelt, war dann aber, nachdem der Götzendienst überhandgenommen, in den Himmel geflohen. Ihre Quelle (*caput eius et origo*) ist die Frömmigkeit (*pietas*), welche in der Kenntnis Gottes gründet, ihr eigentliches Wesen (*vis omnis ac ratio*) ist die Billigkeit (*aequitas*), welche auf Anerkennung der wesentlichen Gleichheit aller Menschen als Kinder Gottes beruht (5, 14). Die Übung dieser Gerechtigkeit, fährt das sechste Buch, „*De vero cultu*“, fort, ist zugleich die wahre Gottesverehrung. Die beiden Hauptforderungen der Gerechtigkeit werden noch einmal des näheren entwickelt. Die erste ist die Religiosität oder Hingabe an Gott, die zweite die Humanität oder Liebe zu den Mitmenschen (*primum iustitiae officium est coniungi cum Deo, secundum cum homine; sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur*, 6, 10, 2). Das siebente Buch endlich, „*De vita beata*“, krönt den Bau durch Vorführung des Lohnes der wahren Gottesverehrung. Es wird eine einläßliche Schilderung der letzten Dinge gegeben und dabei die Lehre von einem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden vertreten. Mit der Umgestaltung der Gerechten in Engel und der Überantwortung der Ungerechten an ewige Pein erreiche der Weltlauf seinen endgültigen Abschluß.

Den Glanzpunkt des Werkes bilden die Bücher 5—6, über die Gerechtigkeit und die wahre Gottesverehrung, welche inhaltlich auf das engste zusammengehören und eben ihres Gegenstandes wegen den Verfasser in besonderem Maße angezogen und gefesselt haben müssen. In der Wahl des Ausdruckes übrigens, in Wortstellung und Periodenbau gibt sich allenthalben große Sorgfalt, ja Berechnung zu erkennen. Um so mehr aber mangelt es vielfach an Tiefe der Auffassung, an Gründlichkeit der Beweisführung und vor allem an theologischer Durchbildung. Bibelzitate kommen fast nur dort vor, wo von der Beglaubigung des Sohnes Gottes durch die Stimmen der Propheten gehandelt wird (4, 6—30), und diese Zitate sind ihrer überwiegenden Mehrzahl nach nicht der Heiligen Schrift selbst entnommen, sondern Cyprians Büchern *Ad Quirinum* (*Testimoniorum libri adversus Iudaeos*)¹. Dagegen ist das gesamte Werk in reichlichster Weise mit Stellen aus klassischen Autoren durchflochten, insbesondere aus Cicero und Vergil, aus sibyllinischen und hermetischen Schriften. Wieviel Laktantius seinen vorhin genannten Vorgängern verdankt, ist noch nicht näher untersucht worden. Am liebsten wird er sich an Minucius Felix angelehnt haben, dem er seiner ganzen Geistesrichtung nach am meisten verwandt ist.

¹ Vgl. Brandt in seiner Ausgabe I. Proleg. xcix.

Wie schon gesagt, sind die Institutionen auf die Schrift *De officio Dei* gefolgt, und zwar in kurzem Zwischenraume. In der kleineren Schrift wurden die Institutionen bereits angekündigt (s. Abs. 2), und im zweiten Buche der Institutionen, wo die Rede auf den menschlichen Organismus kommt, wird auf die kleinere Schrift mit den Worten verwiesen: „nuper proprium de ea re librum ad Demetrianum auditorem meum scripsi“ (2, 10, 15). Nach anderweitigen Andeutungen sind die Institutionen zur Zeit einer blutigen Christenverfolgung geschrieben worden, und diese Verfolgung kann nicht, wie man früher vielfach glaubte, diejenige unter Licinius, sondern nur diejenige unter Diokletian und Galerius sein¹. Auch die Niederschrift des sechsten Buches fiel sonder Zweifel vor das Erscheinen des Toleranzediktes des Galerius vom Jahre 311 (vgl. 6, 17, 6: *spectatae sunt enim semper spectanturque adhuc per orbem poenae cultorum Dei*). Demnach wird das große Werk um 305 in Angriff genommen und um 310 zum Abschluß gebracht worden sein². Zu dieser Zeit weilte Laktantius, soviel wir wissen, in Kleinasien; die Übersiedlung nach Gallien erfolgte, wie oben bemerkt ward (Abs. 1), erst um 317. Doch hat er sich während der Jahre 305–310 nicht ununterbrochen zu Nikomedien oder in Bithynien aufgehalten. Das fünfte Buch der Institutionen ist jedenfalls außerhalb Bithyniens geschrieben worden (vgl. 5, 2, 2: *ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem*; 5, 11, 15: *vidi ego in Bithynia*). Im übrigen läßt der Text des Werkes keine sichern Schlüsse auf den Ort der Abfassung zu.

Noch ein Wort über die Integrität des überlieferten Textes. Eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Handschriften weist den übrigen Textzeugen gegenüber mehrere Zusätze auf, und zwar Zusätze zwiefacher Art. Die einen sind die sog. Kaiseranreden, Anreden an Kaiser Konstantin, teils längere Apostrophen panegyrischen Charakters (1, 1, 12; 7, 27, 2), teils bloße Namensnennungen (2, 1, 2; 3, 1, 1; 4, 1, 1; 5, 1, 1; 6, 3, 1). Die andern sind die sog. dualistischen Zusätze, welche, anknüpfend an einen gewissen der Lehranschauung des Laktantius eigentümlichen gemäßigten Dualismus (vgl. Abs. 8), geradezu für die Lehre eintreten, Gott selbst habe das Böse gewollt und geschaffen (2, 8, 6, vgl. auch 2, 8, 3–5; und 7, 5, 27; ein dritter dualistischer Zusatz findet sich in der Schrift *De officio Dei* 19, 8). Alle diese Zusätze bezeichnete Brandt als spätere Ein-

¹ Vgl. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius 12–14.

² Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 3, 304, sagt: „Les Institutions ont dû être écrites entre le début de 307 et le début de 311.“ Nach Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 424, sollen die Institutionen ihrem ganzen Umfange nach aus den Jahren 304–305 stammen: s. dagegen Krüger in den *Göttingischen Gel. Anzeigen* 1905, 51 f.

schießel von fremder Hand. Ihre handschriftliche Beglaubigung sei unzureichend, ihr Zusammenhang mit dem anerkannt echten Texte sehr locker, ihr Lehrgehalt, was die dualistischen Zusätze angehe, mit den Aufstellungen des Textes schwer oder gar nicht vereinbar. Der Interpolator sei vermutlich in einem Trierer Rhetor des 4. Jahrhunderts zu suchen. Andere Forscher, insbesondere Pichon, behaupteten vielmehr, die bezeichneten Stücke hätten der ursprünglichen Gestalt des Textes angehört, seien aber von einem späteren Kritiker gestrichen worden, und der Beweisführung Pichons gegenüber zog Brandt seine These zurück¹. Eine spätere Tilgung der dualistischen Zusätze würde allerdings leicht verständlich sein, entschieden leichter als eine spätere Einfügung derselben. Weshalb aber sollte man später Anstoß genommen haben an den Kaiseranreden? Die Einheit der Herkunft aller jener Stücke jedoch, der Kaiseranreden wie der dualistischen Zusätze, scheint durch die im wesentlichen sich deckende handschriftliche Bezeugung gewährleistet zu werden. Belser indessen wollte die dualistischen Zusätze für unecht, die Kaiseranreden für echt gehalten wissen; die letzteren habe Laktantius selbst bei einer zweiten Ausgabe der Institutionen eingeschoben, weil er nunmehr sein Werk Kaiser Konstantin gewidmet habe. Wenn nur die Hypothese einer zweiten Ausgabe sich auf feste Füße stellen ließe! Sie hängt inzig und allein an dem Faden der Kaiseranreden.

Zu dem Texte der Institutionen im ersten Bande der Ausgabe Brandts (1890) vgl. die Addenda et corrigenda am Schlusse des zweiten Bandes, 2. 2, 1897, xx:ff. Hier hat Brandt auch zu einigen von anderer Seite vorgeschlagenen Emendationen Stellung genommen.

Die vier Abhandlungen Brandts „Über die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben des Laktantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften“ wurden schon Abs. I genannt. Die zwei ersten Abhandlungen beschäftigen sich mit den dualistischen Zusätzen und den Kaiseranreden. J. Belser ist gelegentlich der Verteidigung der Echtheit des Buches *De mortibus persecutorum*: Theol. Quartalschrift 8 1898, 548—588, Brandt gegenüber für die Echtheit der Kaiseranreden getreten. Für die Echtheit der Kaiseranreden und der dualistischen Zusätze erklärte sich Pichon, *Lactance*, Paris 1901, 6 ff. Dagegen sieht Moncaux, *Hist. litt. de l'Afrique chret.* 3, 301 ff, in sämtlichen Zusätzen fremde Interpolationen. Vgl. Lobmüller, *Die Entstehungszeit der Institutionen des Laktantius*: *Der Katholik* 1898, 2, 1—23. W. Harloff, *Untersuchungen zu Laktantius* (Inaug.-Diss.), Borna-Leipzig 1911, 8°. Harloff unterzieht das dritte Buch der Institutionen, *De falsa sapientia*, einer eingehenden Quellenkritik.

Bibelzitate kommen in den Institutionen, wie bemerkt, fast nur in einem eng umschriebenen Abschnitt, 4, 6—30, vor. Die andern Schriften des Laktantius enthalten keine Bibelzitate, mit Ausnahme der die Institutionen rekapitulierenden *epitome div. inst.* (Abs. 4). Siehe über die Bibelzitate H. Rönisch, *Beitrag zur patristischen Bezeugung der biblischen Text-*

¹ Siehe *Berliner philol.-ochenschrift* 1903, 1225.

gestalt und Latinität. II. Aus Laktantius: Zeitschrift für die histor. Theol. 41, 1871, 531—629. Vgl. Brandt in seiner Ausgabe 1. 1890, Proleg. xcvi ff; 2, 2. 1897, 241 ff.

4. Die *Epitome divinarum institutionum* und die Schrift *De ira Dei*. — Auf Bitten eines gewissen Pentadius, welcher eingangs „*Pentadi frater*“ angeredet wird, fertigte Laktantius einen Auszug aus seinem Hauptwerke an, die *Epitome divinarum institutionum*, nicht sowohl ein bloßes Exzerpt, als vielmehr eine kurzgefaßte Neubearbeitung. Neben Auslassungen und Umstellungen begegnen auch Erweiterungen und Abänderungen, „so daß man in gewissem Sinne das zwar kleinere Werk als eine zweite verbesserte Ausgabe des größeren bezeichnen kann“ (Brandt). Im Unterschiede von dem größeren Werke macht das kleinere nicht selten den Eindruck einer etwas eilfertigen Flüchtigkeit und einer geringeren stilistischen Sorgfalt. Aber die hin und wieder aufgetauchten Bedenken gegen die Echtheit des kleineren Werkes konnte Brandt mit leichter Mühe als völlig unbegründet abweisen. Zwischen den beiden Schriften liegt ein Intervall von wenigstens mehreren Jahren, weil zur Zeit der Abfassung der kleineren die größere schon längst, „*iam pridem*“ (c. 1, 1), vollendet war, so daß also, wenn die Institutionen um 310 veröffentlicht worden sind, der Auszug nicht vor 315 an das Licht getreten sein wird. Seinem vollen Umfange nach hat sich der Auszug auffälligerweise nur in einer Turiner Handschrift des 7. Jahrhunderts erhalten. Alle andern Handschriften, auch schon die wichtige Bologneser Handschrift aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, eben nur den Schluß der Schrift (c. 51, 1 bis 68, 5), und bereits Eronymus (*De vir. ill.* 80) kannte nur eine am Anfang verstümmelt Epitome, „*librum ἀκέραιον*“, wie er sagt, sehr wahrscheinlich eben jenen Schluß.

Die erste Ausgabe des vollständigen Textes der Epitome hat die Turiner Handschrift geliefert Chr. M. Pfaff, Paris 1712, 8°; eine weitere Separat-Ausgabe J. Davisius, Cambridge 1718, 8°. Eine deutsche Übersetzung von P. H. Jansen steht in der Bibliothek der Kirchenväter, Kemmen 1875. Vgl. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschrift des Laktantius 2—10: „Über die Echtheit der Epitome der Institutionen.“ J. Belser in der Theol. Quartalschrift 74, 1892, 256—271: „Echtheit und Entstehungszeit der Epitome.“

In dem apologetischen Teile der Institutionen vertrat Laktantius in einer eigenen Schrift die gänzliche Unhaltbarkeit der Meinung darzutun, daß Gott nicht zürne, weil er überhaupt eine Affekte habe (2, 17, 5). Wohl schon bald nach Fertigstellung des Werkes, noch bevor er Hand an den Auszug legte, in den Jahren 310—312, hat er dieses Versprechen eingelöst durch Ausarbeitung des einem gewissen Donatus gewidmeten Traktates *De ira Dei*. Außer den Epikureern, welche Gott als gänzlich apathisch oder affektlos aufgefaßt wissen wollen, versucht er auch die Stoiker zu widerlegen,

welche Gott nur Güte (*gratia*) beilegte. Da die Religion wesentlich Gottesfurcht sei, so müsse Gott zürnen, weil sonst der Furcht vor Gott und damit der Religion der Boden entzogen werde. Auch sei der Zorn Gottes nur die notwendige Kehrseite der Güte Gottes, insofern die Güte gegen den Frommen den Zorn gegen den Gottlosen bereits in sich schließe. Zur Bekräftigung der philosophischen Argumentation wird zum Schlusse die Autorität der sibyllinischen Bücher angerufen. Mehrere Male wird der Leser auf die Institutionen verwiesen (c. 2, 4 6; 11, 2). Der Gelehrsamkeit des Verfassers und der Schönheit seiner Sprache kann man mit Hieronymus (Comm. in Eph ad 4, 26; De vir. ill. 80) alle Anerkennung zollen. Was der Traktat vermissen läßt, ist wieder ein tieferes Eindringen in das gestellte Problem, insbesondere eine schärfere Begriffsbestimmung des Zornes Gottes.

Der Traktat ward ins Deutsche übersetzt von R. Storf, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter). Vgl. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum (in den Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 12), Göttingen 1909, 48—57.

5. Das Buch *De mortibus persecutorum*. — *De mortibus persecutorum*, über die Todesart der Verfolger, betitelt sich ein vielbesprochenes Buch, welches über das schreckliche Ende der Christenverfolger Bericht erstatten will, um zu zeigen, wie der Gott der Christen in der Vernichtung der Feinde seines Namens seine Macht und Größe bekundete (c. 1, 7). Nachdem einleitungsweise kurz von Nero, Domitian, Decius, Valerian und Aurelian die Rede gewesen (c. 2—6), wendet der Verfasser sich der Geschichte seiner Zeit, der Jahre 303—313, zu und handelt ausführlich über Diokletian und Maximian, Galerius, Severus und Maximinus, ihre Maßnahmen gegen die Christen und ihren Untergang. Die Erzählung reicht bis zum Siege des Licinius über Maximinus (313) bzw. bis zur Ausrottung der Familien des Galerius, Severus und Maximinus durch Licinius.

Das Buch sprüht Feuer und Leben. Es ist gerichtet an einen gewissen Donatus, welcher selbst in der Verfolgung glänzende Proben christlicher Glaubensstreue abgelegt hat (c. 16 35). Und es ist geschrieben von einem Augenzeugen, welcher wenigstens in den Jahren 311 und 313 selbst zu Nikomedien, der neuen Metropole des Reiches, gewohnt hat (c. 35 48; vgl. c. 1). Der Zorn des Verfassers gegen die Christenverfolger lodert wiederholt zu hellen Flammen auf; er gefällt sich auch in grellen Farben und malt mit Vorliebe grauenvolle Einzelheiten; seine ganze Darstellung ist durchweht und getragen von dem frischen Eindruck der Ereignisse, und es drängt sich unabweisbar die Vermutung auf, daß die Berichterstattung den Ereignissen mehr oder weniger auf dem Fuße gefolgt ist. Jedenfalls ist die Schrift

vor dem Ausbruch der Licinianischen Verfolgung (315?) verfaßt, weil Licinius und Konstantin als Schirmer und Schützer der christlichen Religion gefeiert werden (c. 1 52). Wahrscheinlich aber ist die Abfassung noch in das Jahr 314 zu setzen, und als mutmaßlichen Abfassungsort bietet sich zunächst Nikomedien an.

Insofern der Verfasser in einer bestimmten und klar ausgesprochenen Tendenz schreibt, mag er nicht sowohl Historiker als vielmehr Publizist genannt werden. Indessen hat er sich darauf beschränkt, den Tatsachen eine Deutung zu geben, wie sie durch seine christliche Überzeugung geradezu gefordert war. Der geschichtlichen Wahrheit ist er, soweit anders eine Kontrolle möglich ist, durchaus treu geblieben; bewußte Entstellungen sind ihm wohl schon vorgeworfen, aber niemals nachgewiesen worden; als Quelle für die Geschichte der sog. diokletianischen Verfolgung besitzt sein Buch einen ganz eigenartigen Wert.

Aber wer ist der Verfasser? Leider ist das Buch nur durch eine einzige Handschrift überliefert, welche dem 11. Jahrhundert angehört und zu Paris aufbewahrt wird. Der Titel lautet hier „Lucii Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum“. Dieser Lucius Caecilius ist entweder ein sonst ganz unbekannter Schriftsteller oder Laktantius. Der erste Herausgeber des Buches, St. Baluze (1679), entschied sich für Laktantius. Laktantius führt, wie wir hörten (Abs. 1), in vielen Handschriften die Namen Lucius Caelius oder Lucius Caecilius, und andererseits legt schon Hieronymus (De vir. ill. 80) Laktantius eine Schrift „De persecutione“ bei, unter welcher anerkanntermaßen nur das Buch De mortibus persecutorum verstanden sein kann. Damit scheint die Frage bereits gelöst zu sein. Es kommt aber noch ein doppeltes hinzu: einmal ist des Laktantius Schrift De ira Dei, welche aus den Jahren 310—312 stammen mag, gleichfalls einem gewissen Donatus gewidmet (Abs. 4), und sodann besteht zwischen unserem Buche und den anerkannt echten Schriften des Laktantius überhaupt eine unverkennbare Verwandtschaft, eine weitgehende Übereinstimmung der Sprache und des Stiles, ein beachtenswertes Zusammentreffen in der Freude an Zitaten aus Vergil und den sibyllinischen Büchern usw.

Die Ansicht des ersten Herausgebers fand denn auch den Beifall des gelehrten Publikums, und der Widerspruch des Mauriners N. le Nourry (1710) hatte nur wenig Erfolg. Die späteren Herausgeber des 18. Jahrhunderts hielten an der Autorschaft des Laktantius fest. Fritzsche (1844) und andere äußerten Bedenken und gaben Ebert (1870) Anlaß, von neuem für die Ansprüche des Laktantius einzutreten. Im Anschluß an Ebert hat Kehrein (1877) die erwähnte schriftstellerische Verwandtschaft noch einläßlicher beleuchtet. Brandt hingegen gelangte zu dem Resultate, daß nicht Laktantius, sondern

ein Kenner und Nachahmer oder auch ein Schüler des Laktantius der Verfasser sei, und die Gegenstellungen, welche Belser, Groscurth, Seeck und andere erhoben, vermochten Brandts Überzeugung nicht zu erschüttern.

Der hochverdiente Herausgeber stützte sich vornehmlich auf eine zwiefache Reihe von Beobachtungen. Trotz aller äußeren Verwandtschaft stehe der fanatische Geist und der leidenschaftliche Ton des Buches De mort. persec. in unversöhnlichem Gegensatze zu der edlen Humanität und der echt christlichen Feindesliebe des Laktantius. Und in den Jahren 311—313, in welchen der Autor De mort. persec. sich in Bithynien befand, sei Laktantius bereits in Gallien gewesen. Dieses letztere Argument wäre durchschlagend, wenn es zuträfe. Allein ein ausreichender Beweis für das Alibi des Laktantius ist von Brandt nicht erbracht worden und kann überhaupt nicht erbracht werden. Der Aufenthalt des Laktantius zu Nikomedien während der bezeichneten Jahre ist mit den sonst feststehenden Daten seines Lebens sehr wohl in Einklang zu bringen (vgl. Abs. 1 und Abs. 3). Ein Widerspruch der beiderseitigen Denkweise und Gesinnung aber wird auch nicht behauptet werden dürfen. Es handelt sich vielmehr um eine Verschiedenheit der Stimmung und Gemütsverfassung, welche durch die Eingebungen des Augenblicks bzw. durch die Besonderheit des jedesmaligen Gegenstandes bedingt sein kann und deshalb die Identität des Autors nicht ausschließt. Ja, die dem Buche De mort. persec. zu Grunde liegende Idee kommt auch schon in den Institutionen (5, 23) zum Ausdruck, wo Laktantius ganz nach Weise der Propheten des Alten Bundes den Verfolgern der Diener des wahren Gottes die Rache des Himmels ankündigt.

Auf wiederholte Einsprüche hin hat denn endlich auch Brandt seine Ansicht fallen gelassen¹, und die neuen Bedenken Silomons gegen die Urheberschaft des Laktantius werden voraussichtlich wenig Eindruck machen.

Das Buch De mort. persec. ward zuerst herausgegeben von St. Baluzius, *Miscellaneorum liber secundus*, Paris. 1679, 8°, 1—46; vgl. 345—463. Seitdem hat dasselbe in den Gesamtausgaben der Werke des Laktantius eine Stelle gefunden und manche Separatausgaben erlebt. Es findet sich auch bei Hurter, *SS. Patr. opusc. sel.* 22, Oenip. 1873. Die neuesten Separatausgaben sind von Fr. Dübner, Paris 1863, 8°, 2. éd. 1879; und von S. Brandt, Wien 1897, 8°. Der Text der letzteren Ausgabe ist dem gleichzeitig erschienenen Schlußfaszikel der Wiener Gesamtausgabe entnommen; vgl. Abs. 1. Eine deutsche Übersetzung des Buches lieferte P. H. Jansen, Kempten 1875 (*Bibl. der Kirchenväter*).

Ad. Ebert, Über den Verfasser des Buches De mort. persec.: Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig 22.

¹ Siehe Berliner philol. Wochenschrift 1903, 1257.

1870, 115—138. V. Kehrlein, *Quis scripserit libellum qui est L. Caecilli de mort. persec.* (Diss. inaug.), Monasterii 1877, 8°. Brandt, *Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius* 22—98; *Über den Verfasser des Buches De mort. persec.*: 99—122; *Über das Verhältnis der Mortes zu der Epitome der Institutionen und die Entstehungszeiten der beiden Schriften.* J. Belser, *Über den Verfasser des Buches De mort. persec.*: Theol. Quartalschrift 74, 1892, 246—293 439—464. Ad. Groscurth, *De auctore libri qui est L. Caecillii ad Donatum conf. de mort. persec.*, Berolini 1892, 8°. Gegen Belser und Groscurth s. Brandt, *Über den Verfasser des Buches De mort. persec.*: Neue Jahrbücher für Philol. und Päd. 147, 1893, 121—138 203—223. Vgl. auch O. Seeck, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt* 1, Berlin 1895, 426—430 (Laktantius habe das Buch verfaßt, aber erst 320 oder 321, nicht in Bithynien, sondern in Gallien). Belser, *Der Verfasser des Buches De mort. persec.*: Theol. Quartalschrift 80, 1898, 547—596. J. Kopp, *Über den Verfasser des Buches De mort. persec.* (Inaug.-Diss.), St Ingbert 1902, 8°. K. Jagelitz, *Über den Verfasser der Schrift De mort. persec.* (Progr.), Berlin 1910, 8°. Auch Kopp und Jagelitz halten Laktantius für den Verfasser. Anders H. Silomon, *Lactanz De mort. persec.*: Hermes 47, 1912, 250—275.

J. Rothfuchs, *Qua historiae fide Lactantius usus sit in libro de mort. persec.* (Progr.), Marburgi 1862, 4°. Fr. Görres, *Zur Kritik des Eusebius und des Laktantius*: Philologus 36, 1877, 597—614. C. Welmer, *In welchen Punkten zeigen sich bei Laktantius De mort. persec. die durch den lokalen Standort des Verfassers bedingten Vorzüge in den Berichten über die letzten drei Regierungsjahre Diokletians?* (Progr.), Saalfeld 1885, 4°. J. Belser, *Grammatisch-kritische Erklärung von Laktantius De mort. persec.* c. 34. *Toleranzedikt des Galerius* (Progr.), Ellwangen 1889, 4°. A. Mancini, *La storia ecclesiastica di Eusebio e il De mortibus persecutorum*: Studi Storici 5, 1896, 555—571; 6, 1897, 125—135. J. Maurice, *La véracité historique de Lactance*: Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres 1908, 146—159. A. Müller, *Lactantius' De mort. persec.* oder die Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskriptes vom Jahre 313, in: Konstantin d. Gr. und seine Zeit, Gesammelte Studien, herausgegeben von J. Dölger, Freiburg i. Br. 1913, 66—88.

6. Das Gedicht *De ave Phoenice* und andere Gedichte. — Wenngleich es durch das Zeugnis des hl. Hieronymus (*De vir. ill.* 80) sichergestellt ist, daß Laktantius sich auch in gebundener Rede versucht hat, so leidet es doch keinen Zweifel, daß die meisten der in den Ausgaben stehenden Gedichte als unecht abzuweisen sind. Das Gedicht *De passione Domini* besteht aus 80 Hexametern, in welchen der Herr selbst kurz, aber anschaulich, sein Leiden und Sterben erzählt und unter Hinweis auf den ewigen Lohn zu seiner Nachfolge einladet. Brandt glaubte, dasselbe könne weder Laktantius angehören noch überhaupt aus dem Altertum stammen, sei vielmehr erst in den Jahren 1495—1500 verfaßt, allem Anscheine nach von jenem Anonymus, welcher die erste Ausgabe besorgte. Ein Hauptargument Brandts, der Mangel jedweder handschriftlichen Überlieferung, ist jedoch inzwischen durch den Nachweis zweier Handschriften, von welchen allerdings keine über das 15. Jahrhundert

zurückreicht, ausgeräumt worden. Und überdies konnten sprachliche und literarische Besonderheiten, in welchen nach Brandt die Tage der Humanisten sich spiegeln sollten, von Denk und Weyman mit Parallelen oder Analogien aus der altchristlichen Literatur belegt werden. Es ist deshalb wenigstens das spätere christliche Altertum und das frühere Mittelalter für das Gedicht noch offen zu lassen, wenn auch von Laktantius und seiner Zeit nicht die Rede sein darf.

Das Gedicht De resurrectione oder De pascha wird in manchen jüngeren Handschriften Laktantius zugeschrieben, ist aber durch ältere Handschriften als ein Werk des Dichters Venantius Fortunatus im 6. Jahrhundert beglaubigt. Es hat auch von jeher in der Reihe, der „carmina“ Fortunats (3. 9) gestanden. In 55 Distichen wird das Wiedererwachen der Natur im Frühling besungen und in Parallele gebracht mit dem Feste der Auferstehung des Herrn.

Besser bezeugt ist das Gedicht De ave Phoenice, eine interessante Bearbeitung der bekannten Phönix-Sage des Altertums in 85 Distichen. Sie wird schon in Handschriften des 9. und 10. Jahrhunderts Laktantius zugeeignet und hat unter diesem Namen auch bereits Gregor von Tours vorgelegen (Greg. Tur., De cursu stellarum c. 12: de Phinice Lactantius refert)¹. Der Phönix, erzählt der Dichter, ist Trabant (satelles) und Priester des Sonnengottes Phöbus in einem ewig grünenden Haine des fernsten Ostens, welchen weder der phäthronische Brand berührt hat noch die deukalionische Flut. Nachdem er dort tausend Jahre lang dem Dienste seines Gottes gelebt, sucht der Vogel „diesen Erdkreis“ auf, „über welchem der Tod das Zepter schwingt“ (v. 64). In Phönizien baut er sich auf einer hohen Palme aus den kostbarsten Kräutern ein Nest, und dieses Nest ist zugleich sein Grab, denn er ist gekommen, um zu sterben. Sobald er „seine Seele empfohlen“ (animam commendat, v. 93), entzündet sich der Leichnam und aus der Asche entwickelt sich ein Wurm, der sich verpuppt, und aus der Puppe geht wie ein Schmetterling ein neuer Phönix hervor, voll frischer Lebenskraft. Er bringt den Rest der Asche oder der Gebeine nach Ägypten in die Sonnenstadt und kehrt dann wieder zurück in seine glückliche Heimat. Selig ist dieser Vogel zu preisen, welcher keines Bundes der Liebe pflegt. „Der Tod ist ihm die Liebe, nur im Tode seine Lust: um geboren werden zu können, begehrt er vorher zu sterben“ (v. 165 f). „Durch die Wohltat des Todes erlangt er ewiges Leben“ (aeternam vitam mortis adepti bono, v. 170).

¹ Siehe die Ausgabe der Werke Gregors von Arndt und Krusch (Monum. Germ. hist. Script. rer. Meroving. I, Hannov. 1884—1885), pars 2, 861.

Ältere Gelehrte haben die christliche Herkunft des Gedichtes und zugleich die Autorschaft des Laktantius bestritten. Brandt will Laktantius als Verfasser gelten lassen, aber nicht den Christen Laktantius, sondern den früheren Heiden. Auch Pascal hält das Gedicht für heidnisch und stoisch, läßt jedoch die Frage, ob Laktantius der Verfasser sei, unentschieden. Es ist zuzugeben, daß der Dichter den heidnischen Göttermythen sich freundlich gegenüberstellt und an dem überlieferten mythologischen Gewande der Phönix-Sage keinen Anstoß nimmt. Es ist aber auch nicht zu verkennen, daß das Gedicht nicht bloß ein sehr ausgeprägtes religiöses Kolorit, sondern auch eine Fülle spezifisch christlicher Züge aufweist, in der Sache sowohl (vgl. namentlich die Verherrlichung der Jungfräulichkeit und die Kennzeichnung des Todes als des Durchganges zum Leben in den Schlußversen), wie im Ausdruck (das auffallende „animam commendat“, v. 93, erklärt sich wohl erst aus einer Anspielung auf das Wort des Herrn Lk 23, 46). Weitans die meisten neueren Forscher, Ebert, Riese, Dechent, Manitus, Loebe, Knappitsch, haben sich für den christlichen Ursprung des Gedichtes und zugleich für die Abfassung durch Laktantius entschieden. Mehrere derselben wiesen auf beachtenswerte Anklänge der Sprache an die Prosaschriften des Laktantius hin.

Schon in der ältesten christlichen Literatur wird die Phönix-Sage gern als Beweis für die Lehre von der Auferstehung des Menschen verwertet¹, und so wird ohne Zweifel auch in dem vorliegenden Gedicht der Wundervogel als Sinnbild und Unterpfand der Unsterblichkeit im Gefolge der Frömmigkeit aufzufassen sein. Möglich, daß Laktantius speziell an Christus, wahrscheinlicher jedoch, daß er an den Menschen überhaupt gedacht hat. Nachdem Gregor von Tours (a. a. O.) auf Grund unseres Gedichtes von der Geschichte des Phönix gehandelt, läßt er die Anwendung folgen: „Quod miraculum resurrectionem humanam valde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere, sit iterum de ipsis favillis tuba canente resuscitandus.“ Eben diese Idee dürfte dem Dichter selbst schon vorgeschwebt haben.

¹ Vgl. etwa Klemens von Rom (Ep. ad Cor. 25—26), Tertullian (De resurr. carnis 13), Kommodian (Carm. apolog v. 139 f). Nach Harnack hätte Laktantius den Korintherbrief des hl. Klemens gelesen und benutzt, und zwar nicht im griechischen Original, sondern in der alten lateinischen Übersetzung; s. Harnack, Neue Studien zur jüngst entdeckten lateinischen Übersetzung des 1. Klemensbriefes, in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 608 f. Damit würde ein neues Argument dafür gewonnen sein, daß Laktantius das Gedicht in seiner christlichen Lebensperiode verfaßt hat. Aber die Beweisführung Harnacks ist nicht überzeugend. Im übrigen s. Fr. Zimmermann, Die Phönixsage: Theologie und Glaube 4, 1912, 202—223.

Das Gedicht *De ave Phoenice* ward zuerst gedruckt in der römischen Laktantius-Ausgabe vom Jahre 1468. Den besten Text bietet die Ausgabe Brandts 2, 1, 1893, 135—147; vgl. Proleg. xviii—xxii. Eben dieser Text nebst einer deutschen Übersetzung im Metrum des Originals bei A. Knapitsch, *De L. Caeli Firmiani Lactantii „ave Phoenice“* (Progr.), Graceii 1896, 8°. Vgl. Ebert, *Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendl.* 1², 1889, 97—101. A. Riese, *Über den Phönix des Laktantius*: Rhein. Museum für Philol., N. F. 31, 1876, 446—452. H. Dechent, *Über die Echtheit des Phönix von Laktantius*: ebd. 35, 1880, 39—55. Manitius, *Gesch. der christlich-lateinischen Poesie*, Stuttgart 1891, 44—49. R. Loebe, *In scriptorem carminis de Phoenice, quod L. Caeli Firmiani Lactantii esse creditur, observations: Jahrbücher für prof. Theol.* 18, 1892, 34—65 (mit reichen Literaturangaben). S. Brandt, *Zum Phönix des Laktantius*: Rhein. Museum für Philol., N. F. 47, 1892, 390—403. P. de Winterfeld, *Ad Lactantium de ave Phoenice*: *Philologus* 62, 1903, 478—480. C. Pascal, *Sul carme „de ave Phoenice“ attribuito a Lattanzio. Con un' appendice contenente le lezioni di due codici Ambrosiani*, Napoli 1904, 8°.

Das Gedicht *De resurrectione* oder *De pascha* hat Brandt nicht in seine Ausgabe aufgenommen. Er begnügte sich 2, 1, Proleg. xxxiii—xxxvii damit, von einer späteren Überarbeitung des Textes, wie sie in einer Münchener Handschrift vom Jahre 1529 vorliegt, Mitteilung zu machen. Der ursprüngliche Text des Gedichtes in der Ausgabe der *opera poetica Fortunati* von Fr. Leo (*Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss.* 4, 1, Berolini 1881), 59—62. Vgl. etwa Manitius a. a. O. 450 f.

Das Gedicht *De passione Domini* steht bei Brandt 2, 1, 148—151; vgl. Proleg. xxii—xxxiii. Hier berichtet Brandt über die ältesten Ausgaben des Gedichtes und gibt wichtige Nachträge zu seiner früheren Abhandlung „Über das Laktanz zugeschriebene Gedicht *De passione Domini*“: *Commentationes Woelfflinianae*, Lipsiae 1891, 8°, 77—84. Über Handschriften des Gedichtes s. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* 3², 470. Zur Frage nach dem Alter des Gedichtes s. J. Denk in der *Theol. Revue* 1906, 382 f.; C. Weyman im *Hist. Jahrbuch* 29, 1908, 586—588.

Über eine Sammlung von Rätselgedichten, welche Laktantius beigelegt wurde, s. Abs. 7, a.

7. Verloren gegangene Schriften. Fragmente. — Die wiederholt geäußerte Absicht, ein Werk gegen alle Häresien auszuarbeiten (*Div. Inst.* 4, 30, 14; *De ira Dei* 2, 6), scheint Laktantius nicht mehr zur Ausführung gebracht zu haben. Auch die in Aussicht genommene Schrift gegen die Juden (*Div. Inst.* 7, 1, 26) ist wohl nie an die Öffentlichkeit getreten. Mehrere andere Schriften sind im Laufe der Jahrhunderte zu Grunde gegangen.

a) Das *Symposium*, welches Laktantius als junger Mann (*adolescens*) in Afrika schrieb, ist nur aus der Erwähnung bei Hieronymus (*De vir. ill.* 80) bekannt. Die Schrift stammte allem Anscheine nach aus der heidnischen Lebensperiode des Verfassers und behandelte vielleicht Fragen der Rhetorik oder Grammatik. Die Form eines Tischgesprächs zur Einkleidung wissenschaftlicher Erörterungen war auch bei den Lateinern längst beliebt geworden. Der Titel *Symposium* wird es übrigens gewesen sein, welcher schon

früh Anlaß gab, die nach anderweitigen Zeugnissen von einem gewissen Symphosius verfaßten hundert Rätselgedichte, aus je drei Hexametern bestehend, Laktantius beizulegen. Heumann (1722) hat wirklich in dieser Rätselsammlung das Symposium des Laktantius wiederfinden wollen, und ihm verdankt die Sammlung ihre Aufnahme in manche Laktantius-Ausgabe. Der Irrtum ist indessen bald erkannt worden: nach dem Zusammenhange der Worte des hl. Hieronymus war das Symposium überhaupt nicht in Versen, sondern in Prosa geschrieben.

L. Caellii Firmiani Lactantii Symposium sive centum epigrammata tristicha aenigmatica, quae vero suo auctori post longissimi temporis decursum reddidit, repurgavit, illustravit Chr. A. Heumannus, Hannoverae 1722, 8°. Eben diese Rätsel auch in Heumanns Laktantius-Ausgabe, Göttingen 1736; in Fritzsches Ausgabe 2, 1844, 298—308; bei Migne, PP. Lat. 7, 289—308. In Brandts Ausgabe haben dieselben keine Aufnahme gefunden. Näheres über die Rätsel und ihren Verfasser in Teuffels Gesch. der röm. Lit., neu bearbeitet von Kroll und Skutsch, 3, Leipzig 1913, 393 f. Über das Symposium des Laktantius vgl. Brandt in seiner Abhandlung „Über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius“ 129—131, und in seiner Ausgabe 2, 1. 1893, Proleg. xxxviii f. lxxxii.

b) Im Anschluß an das Symposium nennt Hieronymus ein Hoedeporicum (*ἡδοειπορικόν*) Africa usque Nicomediam hexametris scriptum versibus (De vir. ill. 80). Weitere Nachrichten über diese Reisebeschreibung liegen nicht vor.

c) An dritter Stelle erwähnt Hieronymus (a. a. O.) ein Buch, welches Grammaticus betitelt, also wohl Gegenständen der Grammatik gewidmet war.

Dem Grammaticus könnte ein Zitat aus Laktantius bei Servius, Ad Virg. Aen. 7, 543, entnommen sein. S. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse 127, und Brandts Ausgabe 2, 1, 158.

d) Ad Asclepiadem libri duo (Hier. a. a. O.). Das Thema ist unbekannt. Der Adressat pflegt identifiziert zu werden mit dem Asklepiades, dessen Laktantius in den Institutionen (7, 4, 17) gedenkt: „Optime igitur Asclepiades noster de providentia summi Dei disserens in eo libro quem scripsit ad me“ . . . folgt ein Zitat. Dieser Asklepiades ist also auch Kirchenschriftsteller gewesen. Sein Buch an Laktantius ist jedoch ebenso wie die Bücher des letzteren an Asklepiades spurlos verschollen.

e) Ad Probum epistolarum libri quattuor (Hier. a. a. O.). Von diesen Briefen sind einige Bruchstücke erhalten. Hieronymus zitiert in seinem Kommentar zum Galaterbrief (lib. 2 prooem.) eine Äußerung des Laktantius im dritten Bande an Probus (in tertio ad Probum volumine) über die Galater und deren Herkunft aus Gallien. Der Grammatiker Rufinus (Comm. in metra Terent.) hat aus den Briefen an Probus eine längere Stelle über das Metrum der Komödie

(de metris comoediarum) aufbewahrt. Wahrscheinlich darf auch eine Bemerkung des Papstes Damasus über nicht näher bezeichnete Briefe des Laktantius auf die Briefe an Probus bezogen werden. Damasus konnte an diesen Briefen, welche Hieronymus ihm geliehen hatte, kein rechtes Gefallen finden. Einmal waren dieselben gar zu lang (*plurimae epistolae eius usque ad mille spatia versuum tenduntur*), und fürs andere handelten sie vornehmlich über Metrik, Geographie und Philosophie (*de metris et regionum situ et philosophis*) und begaben sich nur selten auf das Gebiet der christlichen Theologie (*raro de nostro dogmate disputant*, Dam. apud Hier., Ep. 35, 2). Jedenfalls läßt sich den Zitaten entnehmen, daß die Briefe an Probus nicht eigentliche Briefe, sondern wissenschaftliche Aufsätze in Form von Briefen waren. Laktantius ist der erste und, wie die folgenden Titel zeigen, ein recht fruchtbarer Vertreter christlicher Epistolographie oder Briefliteratur¹.

Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse 125 f; Brandts Ausgabe 2. 1, 155 f 158.

f) *Ad Severum epistolarum libri duo* (Hier. a. a. O.). Severus war ein Verwandter des spanischen Kirchenschriftstellers Acilius Severus, gestorben unter Valentinian I., 364—375 (Hier. ebd. 111). Sonst ist über diese Briefe nichts bekannt.

g) *Ad Demetrianum auditorem suum epistolarum libri duo* (Hier., *De vir. ill.* 80). Seinem früheren Schüler Demetrianus hat Laktantius, wie vorhin bemerkt wurde, auch die Schrift *De officio Dei* gewidmet (Abs. 2). In den Briefen an Demetrianus verbreitete er sich u. a. über den Heiligen Geist, und zwar in einer dogmatisch sehr anstößigen Weise (Hier., *Comm. in Gal ad 4, 6*; Ep. 84, *ad Pamm. et Oc.*, 7).

Das Zitat bei Hier., *Comm. in Gal. ad 4, 6*: *Firminus in octavo ad Demetrianum epistolarum libro*², muß befremden, weil es nach Hier., *De vir. ill.* 80, nur zwei Bücher Briefe an Demetrianus gab. Vallarsi hat in seiner Ausgabe der Werke des hl. Hieronymus (ed. 2, Venet. 1766—1772, 7, 450) *octavo in altero* ändern wollen. Brandt (Über die Entstehungsverhältnisse 123) möchte glauben, die genannten Briefbücher des Laktantius, vier an Probus, zwei an Severus und zwei an Demetrianus, seien zu einer großen Briefsammlung vereinigt gewesen und das zweite Buch an Demetrianus habe zugleich das achte Buch der ganzen Sammlung gebildet. Über des Laktantius Lehre betreffend den Heiligen Geist s. Abs. 8.

h) Durch eine Mailänder Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts ist mit dem Randvermerk „*Lactantius de motibus animi*“ ein kleines Fragment überliefert, welches den Gedanken ausführt, die verschiedenen Affekte, Hoffnung und Furcht, Liebe und Haß usf., seien

¹ Vgl. oben S. 376.

von Gott der menschlichen Natur eingepflanzt worden, mit der Bestimmung, dem Menschen zur Übung des Guten behilflich zu sein. Zweifeln früherer Herausgeber gegenüber hat Brandt die Echtheit des Fragmentes in Schutz genommen, weil weder Inhalt noch Form einen Verdacht gegen das Zeugnis der Handschrift begründen könne. Eines der Bücher an Asklepiades (d) oder eines der acht Briefbücher möge die Heimat des Fragmentes sein.

Brandt, Über das in dem patristischen Exzerptencodex F. 60. Sup. der Ambrosiana enthaltene Fragment des Laktantius *De motibus animi* (Progr.), Leipzig 1891, 4°. Vgl. Brandt, Über die Entstehungsverhältnisse 126 f und Brandts Ausgabe 2, 1, 157 f.

8. Charakteristik. — Laktantius ist der eleganteste Prosaiker seiner Zeit¹. Er pflegt sozusagen *con amore* zu schreiben und sich in einer gewissen Fülle und Breite zu ergehen, wengleich freilich das Wellenspiel seiner Seele auch seine Feder ergreift. Die etwas knappe und abgerissene Sprache des Buches *De mort. persec.* ist jedenfalls aus der Eigentümlichkeit des Themas bzw. aus der Lebhaftigkeit des Affektes zu erklären, während der gedrängte Stil der *Epitome div. instit.* durch die besondere Aufgabe des Exzerptes bedingt erscheint. Immer aber hat Laktantius auf einen klaren und abgerundeten, anschaulichen und womöglich blendenden Ausdruck großen Fleiß verwendet. Er hatte sich, wie er selbst andeutet², Cicero zum Vorbild genommen, und dank einem angeborenen Sinne für Formschönheit ist er seinem Vorbilde recht nahe gekommen. Schon bei Hieronymus heißt er „quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae“ (Hier., Ep. 58, ad Paulinum, 10). Den Namen „christlicher Cicero“ scheint zuerst Pico von Mirandula (gest. 1494) gebraucht zu haben³, einer der vielen Humanisten, welche Laktantius eben der Schönheit seiner Schreibweise wegen eine schwärmerische Verehrung entgegenbrachten.

Der Inhalt kann sich mit der Form nicht messen. Gründlichkeit und Tiefe mangeln Laktantius vielleicht ebensowohl wie seinem heidnischen Vorbilde. Seine Schriften sind zum großen Teile Kompilationen. Er hat in hohem Grade die Fähigkeit besessen, Fremdes in sich aufzunehmen und, innerlich verarbeitet, in fließender und geschmackvoller Darstellung wiederzugeben, und er hat zugleich über eine Belesenheit verfügt, welche geeignet ist, Staunen zu erregen. Mit den biblischen Büchern freilich zeigt er sich sehr wenig vertraut. In den noch er-

¹ „Vir omnium suo tempore eloquentissimus“, Hier., Chron. ad a. Abr. 2333.

² Siehe namentlich *De officio Dei* 20, 5 und *De ira Dei* 22, 2. Vgl. aber auch die sonstigen überaus zahlreichen und überaus ehrenvollen Erwähnungen Ciceros, zusammengestellt in den Indices der Ausgabe Brandts 2, 2, 1897, 245 ff 355 ff.

³ Siehe Brandt in seiner Ausgabe I, 1890, Proleg. xi.

haltenen Schriften macht er einen verhältnismäßig ganz verschwindend geringen Gebrauch von denselben (hauptsächlich im vierten Buche der Institutionen, vgl. Abs. 3), und Hieronymus, welcher seinen Nachlaß viel vollständiger kannte, zieht ihn geradezu der „imperitia scripturarum“ (Hier., Comm. in Gal ad 4, 6). Von den altkirchlichen Schriftstellern scheint er vornehmlich Minucius Felix, Tertullian und Cyprian benutzt zu haben, vielleicht auch die Bücher des Bischofs Theophilus von Antiochien an Autolykus. In den lateinischen Klassikern aber ist, abgesehen von Hieronymus und etwa noch Augustinus, kein Kirchenschriftsteller des Altertums so bewandert gewesen wie Laktantius. Den griechischen Klassikern ist er nicht so nahe getreten. Seine gesamte philosophische Bildung verdankt er lateinischen Mittelquellen, vor allem den philosophischen Schriften Ciceros.

In einem Punkte tritt Laktantius in wohlthuenden Gegensatz zu Cicero. Er bekundet eine liebenswürdige Bescheidenheit. Allerdings hat es gerade bei den Rhetoren als eine Forderung des guten Geschmacks gegolten, die Unzulänglichkeit der eigenen Kräfte möglichst nachdrücklich hervorzukehren. Aber in dem Schlußkapitel der Schrift *De opificio Dei* äußert Laktantius sich über seinen Plan einer umfassenden Apologie des Christentums und über den Zweck und die Aufgabe seiner schriftstellerischen Tätigkeit überhaupt in einer Weise, welche deutlich zeigen dürfte, daß er sich der Grenzen seines Könnens wohl bewußt gewesen ist. Und in den Institutionen nimmt der Professor der Rhetorik keinen Anstand, zu erklären, daß es ihm an Begabung und Ausbildung für die praktische Beredsamkeit durchaus gefehlt habe (*equidem tametsi operam dederim ut quantulaumcumque dicendi assequerer facultatem propter studium docendi, tamen eloquens nunquam fui*, Instit. 3, 13, 12).

H. Limberg, *Quo iure Lactantius appellatur Cicero christianus?* (Diss. inaug.), Monasterii 1896, 8°. B. Barthel, *Über die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz*. I. (Progr.), Strehlen 1903, 4°. Fr. Feßler, *Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz*. Ein Beitrag zur klassischen Philologie. Leipzig 1913, 8°. — S. Brandt, *Laktantius und Lukretius*: Neue Jahrbücher für Philol. und Päd. 143, 1891, 225—259. C. Ferrini, *Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und des Laktantius*: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Romanist. Abt., 15, 1894, 343—352. A. Mancini, *De Varrone Lactantii auctore*: Studi Storici 5, 1896, 229—239 297—316. — Brandt, *De Lactantii apud Prudentium vestigiis* (Progr.), Lipsiae 1894, 4°.

Tief unter dem Schriftsteller Laktantius steht der Theologe. Man hat Laktantius nicht beleidigt, wenn man ihn einen „theologischen Belletristen“ nannte. Der Gedanke, welcher ihn leitet, die Idee, welche seine ganze Schriftstellerei beherrscht und zu einer Einheit zusammenschließt, ist das Walten einer göttlichen Vorsehung.

Das System christlicher Ethik, welches er in seinen Institutionen entwirft, erweist sich als eine ziemlich äußerliche Verbindung heidnisch-philosophischer und christlicher Elemente. Die letzte und höchste Erkenntnisquelle der Ethik, auch ihre Grundlage, ihr Ursprung und ihr Ziel wird nach spezifisch christlichen Voraussetzungen bestimmt. Als Forderungen der christlichen Ethik im einzelnen aber werden fast nur die von der Philosophie ermittelten Gesetze natürlicher Sittlichkeit geltend gemacht, und die Erlösungsgnade Christi, welche den natürlichen Menschen erst umschaffen und zum wahrhaft sittlichen Handeln befähigen muß, tritt nahezu ganz in den Hintergrund.

Die sog. dualistischen Zusätze, nach welchen Gott direkt das Böse verursacht haben soll, können laut früheren Bemerkungen wenigstens nicht mit Sicherheit auf Rechnung des Verfassers der Institutionen gesetzt werden (Abs. 3). Aber auch nach Abzug dieser Zusätze bleibt ein gewisser Dualismus übrig, welcher der ganzen Darstellung der Lehre des Christentums ein eigentümliches Gepräge gibt. Bevor er diese Welt ins Dasein rief, lehrt Laktantius, hat Gott einen ihm ähnlichen und mit seinen Vollkommenheiten ausgestatteten Geist hervorgebracht (2, 8, 3), den Sohn Gottes (4, 6, 1). Sodann aber schuf er einen andern Geist, welcher, gleichfalls ursprünglich gut, durch den Neid gegen den Sohn Gottes böse wurde, den Teufel (2, 8, 4—6). Er ist der Feind Gottes und die Quelle alles Bösen (6, 6, 3), geradezu ein Gegengott (antitheus, 2, 9, 13). Der Gegensatz zwischen diesen beiden Prinzipien (duo principia, 6, 6, 3) sollte auch in der Gestaltung und Einrichtung des Universums zum Ausdruck kommen. Der Himmel, an welchem Sonne, Mond und Sterne strahlen, ist Wohnstätte und Herrschaftsgebiet Gottes; die Erde, der Sitz der Finsternis, der Kälte und des Todes, ist der Bereich der Wirksamkeit des Teufels (2, 9, 2 ff). Derselbe Gegensatz durchzieht die Natur des Menschen, den Mikrokosmos, welcher aus Seele und Leib, d. h. aus Himmel und Erde besteht, insofern die Seele aus dem Himmel von Gott stammt, der Leib aus Erdenlehm gebildet ist. Nach göttlicher Bestimmung sollen diese feindlichen Elemente im Menschen beständig miteinander kämpfen, und je nach dem Ausgange des Kampfes soll nach dem Tode ewiges Leben oder ewiges Verderben des Menschen warten (2, 12, 2 ff). Das Gute hat das Böse zur Voraussetzung. Kein Sieg ohne Feind, keine Bewährung ohne Prüfung. Tugend ohne Laster kann es ebensowenig geben wie Licht ohne Finsternis, oben ohne unten, Osten ohne Westen, Warmes ohne Kaltes, Weiches ohne Hartes (De ira Dei 15, 1—3). Der Ausgangspunkt dieser Spekulationen ist wohl in stoischen Grundanschauungen zu suchen.

Des Heiligen Geistes wird in den Institutionen zweimal im Vorübergehen gedacht (4, 11, 1; 12, 1), ohne daß die Bedeutung des

Ausdrucks „spiritus sanctus“ irgendwie näher bestimmt würde. Hieronymus bezeugt, daß Laktantius insbesondere in den verloren gegangenen Briefen an Demetrianus eine dritte Person in der Gottheit oder die persönliche Verschiedenheit des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne nicht anerkannt habe. „Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus sancti omnino negat substantiam et errore Iudaico dicit eum vel ad Patrem referri vel Filium et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari“ (Hier., Ep. 84, ad Pamm. et Oc., 7; Comm. in Gal ad 4, 6).

Reich an Sonderbarkeiten ist der Bericht der Institutionen (7, 14 ff) über die letzten Dinge. Nach Ablauf der sechs Jahrtausende der Weltdauer (es fehlen höchstens noch 200 Jahre, 7, 25, 5) nimmt das tausendjährige Reich Christi seinen Anfang, dem Ruhetage Gottes nach der Schöpfung entsprechend (7, 14). Der Gottessohn kommt zum zweiten Male, umgeben von Engelscharen, auf die Erde herab, überwindet und fesselt den Antichrist und herrscht nun im Mittelpunkt der Erde (in medio terrae) mitsamt den Gerechten, welche „auferstehen und von Gott mit Körpern umkleidet“ und fürderhin nicht mehr sterben werden (7, 23—24). Gegen Ende des siebenten Jahrtausends wird der Teufel wieder in Freiheit gesetzt, und er bekriegt und belagert mit den Heidenvölkern die heilige Gottesstadt (7, 26, 1). Nunmehr entbrennt der letzte Zorn Gottes (novissima ira Dei) gegen das Geschlecht der Gottlosen, welche ohne Ausnahme vertilgt werden. Nach Abschluß des siebenten Jahrtausends wird die Welt erneuert, der Himmel zusammengerollt und die Erde umgewandelt, die Gerechten werden zu Engeln (in similitudinem angelorum) gestaltet. Zur selben Zeit erfolgt die zweite, allgemeine Auferstehung (secunda illa et publica omnium resurrectio), „in welcher die Ungerechten zu ewigen Qualen erweckt werden“ (7, 26).

E. Overlach, Die Theologie des Laktantius (Progr.), Schwerin 1858, 4°. M. E. Heinig, Die Ethik des Laktantius (Inaug.-Diss.), Grimma 1887, 8°. Martens, Das dualistische System des Laktanz. Religions-philosophische Studie: Der Beweis des Glaubens, N. F. 9, 1888, 14—25 48—70 114—119 138—153 181—193 (Martens benutzt auch die dualistischen Zusätze als Quelle für die Lehre des Laktantius). Fr. Marbach, Die Psychologie des Firmianus Laktantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie (Inaug.-Diss.), Halle a. S. 1889, 8°. P. G. Frötscher, Des Apologeten Laktantius Verhältnis zur griechischen Philosophie (Inaug.-Diss.), Leipzig 1895, 8°. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 583—611: „Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Laktantius.“ F. W. Bussel, The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate dualism: *Studia biblica et ecclesiastica* 4, Oxford 1896, 133—188 (auf Laktantius entfallen die Seiten 177—187).

Zweites Kapitel.

Die Römer.

§ 85. Hippolytus.

(1. Die Überlieferung seiner Schriften. 2. Seine Lebensverhältnisse. 3. Die Philosophumena und andere antihäretische Schriften. 4. Apologetische und dogmatische Schriften. 5. Exegetische Schriften zum Alten Testament. 6. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. 7. Chronographisches und Kirchenrechtliches. 8. Predigten und Oden. 9. Zur Eigenart Hippolyts.)

1. Die Überlieferung seiner Schriften. — Die römische Kirche ist viel ärmer an literarischen Größen gewesen als die afrikanische. Die einzige hochragende Gestalt ist hier Hippolytus, an Fruchtbarkeit Origenes vergleichbar, an Vielseitigkeit Origenes noch übertreffend. Über seinem reichen Nachlaß aber hat kein freundliches Geschick gewaltet. Kaum die eine oder andere Schrift ist unversehrt auf uns gekommen; manche weisen große Lücken auf oder sind durch spätere Hände arg entstellt; die meisten sind zerrissen und zerfetzt in kleine Stücke. Und diese Stücke sind von den verschiedensten Seiten her und aus den entlegensten Winkeln zusammenzusuchen. Die Überlieferung ermangelt aller und jeder Einheitlichkeit. Die bunte Schar von Fragmenten redet fast sämtliche Idiome, welche irgendwo einmal als Kirchensprache gedient haben; griechisch, lateinisch, syrisch, koptisch, arabisch, äthiopisch, armenisch, georgisch oder grusinisch¹ und slavisch.

In ihrer abendländischen Heimat nämlich sind Hippolyts Schriften nur sehr wenig gelesen worden und bald ganz in Vergessenheit geraten. Schon bei Lebzeiten hatte der Verfasser in kirchlichen Kreisen sein Vertrauen eingebüßt. An der Spitze eines kleinen Anhanges hatte er die Fahne des Aufruhrs gegen Papst Zephyrinus erhoben und mehreren Nachfolgern Zephyrins gegenüber den schismatischen Gegenpapst gespielt. Sein Martyrium ließ seine Schuld vergeben und vergessen. Schon im 4. Jahrhundert ist Hippolytus in Rom selbst ein gefeierter Heiliger. Aber seine Schriften konnte man jetzt nicht mehr lesen. Er hatte griechisch geschrieben, und die Kenntnis des Griechischen war der großen Masse der abendländischen Christen inzwischen längst entschwunden.

Um so mehr kam gerade die griechische Sprache der Verbreitung der Schriften Hippolyts im Morgenlande zu statten. Und das Morgenland öffnete sich diesen Schriften um so bereitwilliger, als man von

¹ Georgisch oder, nach russischer Benennung, Grusinisch ist die noch wenig erforschte Sprache des großen Volksstammes, welcher das Land auf der Südseite des Kaukasus mit der Hauptstadt Tiflis bewohnt und nunmehr unter russischer Herrschaft steht.

der Vergangenheit des Autors keine nähere Kunde hatte, vielmehr dort, wo man wußte, daß er Bischof zu Rom gewesen, einen rechtmäßigen Papst in ihm erblickte. Schwerlich hat irgend ein anderer Abendländer der alten Zeit während der folgenden Jahrhunderte in den weitesten Gegenden des Orients so großes Ansehen genossen wie Hippolytus. Von Konstantinopel bis nach Edessa, vom Sinai bis zum Kaukasus ist sein Andenken frisch, sein Name berühmt gewesen. Daher die paradoxe Tatsache, daß die Quellen für die Kenntnis des römischen Autors hauptsächlich im Orient fließen. Freilich hat nun auch gerade wieder sein Ruhm der Überlieferung seiner Hinterlassenschaft Eintrag getan. Im Orient war es, wo Schriften unter Hippolytus Namen gefälscht und unter die echten Schriften gestellt, echte Schriften aber, wiederum im Dienste zeitgeschichtlicher Interessen, bis zur Unechtheit überarbeitet wurden.

Als Führer in dem Labyrinth von Fragmenten leisten ältere Verzeichnisse der Schriften Hippolytus unschätzbare Dienste. Das älteste und merkwürdigste ist der Marmorstatue eingegraben, welche 1551 in dem Cömeterium des hl. Hippolytus an der via Tiburtina aufgefunden wurde. Der Kopf des Heiligen fehlte; seine Gesichtszüge sind uns also nicht erhalten. In die beiden Flanken des Sessels aber, auf welchem er sitzt, ist sein Osterkanon eingemeißelt, und die Rundung, welche die Rückenfläche mit der linken Seite der Kathedra verbindet, enthält die Titel mehrerer seiner Schriften. Nach welchem Prinzip gerade diese Titel ausgewählt wurden — wenn anders ein bestimmtes Prinzip obgewaltet hat — ist nicht mehr zu ermitteln, um so weniger, als auch die Liste der Titel selbst stark gelitten hat. Die ersten fünf Zeilen sind teilweise zerstört, zwei höher gestandene Zeilen sind vollständig verschwunden, vielleicht ist auch eine Überschrift verloren gegangen. Endlich erweisen sich die vier letzten der 26 Zeilen als einen späteren, vielleicht von anderer Hand beigefügten Nachtrag. Die Statue ist ein Werk des 3. Jahrhunderts. Sie muß entweder noch bei Lebzeiten Hippolytus oder doch bald nach seinem Tode von seinen Anhängern zu Rom errichtet worden sein, eine sehr seltene Auszeichnung, welche jedenfalls zunächst dem Gegenpapste, zugleich aber, wie die Zugaben des Osterkanons und der Büchertitel zeigen, doch auch dem Lehrer und Schriftsteller galt.

Spätere Verzeichnisse verdanken wir den Literarhistorikern. Eusebius (Hist. eccl. 6, 22) führt acht Schriften Hippolytus auf, welche ihm selbst zu Gesicht gekommen waren, unterläßt aber nicht, hervorzuheben, daß diese Achtzahl nur einen kleinen Bruchteil des Nachlasses des Autors darstelle (*περιστά τε ἄλλα καὶ παρὰ πολλοῖς ἔσονται ἂν σωζόμενα*). Hieronymus knüpft zwar in dem betreffenden Artikel seines Schriftstellerkataloges (De vir. ill. 61) an den Bericht Eusebs an, zeigt sich jedoch viel eingehender unterrichtet als sein Vorgänger.

Er nennt nicht weniger als neunzehn Büchertitel, und bei anderweitigen Gelegenheiten erwähnt er noch verschiedene weitere Schriften Hippolyts. Die einschlägige Notiz bei Georgius Syncellus (Chronogr.)¹ geht nur sehr wenig über die Angaben Eusebs hinaus, und Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 4, 31) hat seine Mitteilungen über Hippolytus fast vollständig aus Eusebius und Hieronymus zusammengeschrieben. Größeren Wert besitzt die kleine Notiz über den „heiligen Märtyrer und Bischof“ Hippolytus, welche Ebedjesu, der nestorianische Metropolit von Zoba (Nisibis) und Armenien (gest. 1318), seinem Kataloge der bei den syrischen Nestorianern rezipierten Schriften einverleibte².

Eine Abbildung der Hippolytusstatue nebst Wiedergabe ihrer Inschriften bei F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer 1, Freiburg i. Br. 1882, 660—664. Vgl. Kraus, Roma Sotterranea², Freiburg i. Br. 1879, 368 bis 371; Ders., Gesch. der christlichen Kunst 1, Freiburg i. Br. 1895, 229—231. Funk, Die Zeit der Hippolytstatue: Theol. Quartalschrift 66, 1884, 104—106. J. Ficker, Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans, Leipzig 1890, 166—175. (Ficker gibt keine Abbildung der Statue, wohl aber den Text der Inschriften.) Die neueste und beste Ausgabe des Schriftenverzeichnisses besorgte H. Achelis, zuerst bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 1893, 605—610, und sodann in seinen Hippolytstudien, Leipzig 1897 (in den Texten und Untersuchungen usf. 16, 4), 3—8. Vgl. noch G. Morin, La liste épigraphique des travaux de St. Hippolyte au Musée du Latran: Revue Bénéd. 17, 1900, 246—251. Dazu Batiffol, La liste épigraphique des travaux de St. Hippolyte: ebd. 415. Dazu wieder Morin, La rectification de Msgr Batiffol à l'article sur la liste des écrits d'Hippolyte: ebd. 18, 1901, 93—94. Über die sonstigen Zeugnisse betreffend die schriftstellerische Tätigkeit Hippolyts s. namentlich J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I: S. Clement of Rome, London 1890, II 318—365. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 610—619. Achelis, Hippolytstudien 8—26.

Die handschriftliche Überlieferung der Werke Hippolyts soll, weil sie so zerstreut und zersplittert ist, jeweils bei den einzelnen Werken zur Sprache kommen.

Eine Gesamtausgabe unternahm zuerst I. A. Fabricius, S. Hippolyti Episc. et Mart. opera . . . graece et latine, Hamburgi 1716—1718, 2 voll. 2°. Er hat das damals veröffentlichte Material mit annähernder Vollständigkeit zusammengetragen und aus handschriftlichen Quellen um neue Beiträge bereichert. Auf Ordnung der Fragmente aber hat er wenig oder gar nicht Bedacht genommen und an den augenscheinlichsten Textverderbnissen ist er teilnamlos vorübergegangen. Kleinere Sammlungen besorgten Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, Venet. 1766, und Migne, PP. Gr. 10, Paris. 1857. Es folgte P. A. de Lagarde, Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece, Lipsiae 1858, 8°, eine sehr dankenswerte, aber etwas übereilte Arbeit. Manche längst bekannte Texte sind übersehen worden, und an die mitgeteilten, größtenteils kritisch sehr verwahrlosten Stücke hat der neue Herausgeber nur „quasi praeteriens“ (Praef. III) bessernde Hand gelegt. Schon im Jahre 1862 urteilte de Lagarde selbst (in seiner Ausgabe der Constitutiones Apostolorum 282): „tota autem tela Hippolytea de integro retexenda est“. Das unter

¹ Corpus scriptorum historiae Byzantinae 1, Bonnae 1829, 674 f.

² Ebedjesu, Cat. libr. omn. eccles. 7, bei I. S. Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, Romae 1725, 15.

dem Namen „Philosophumena“ gehende häreseologische Werk Hippolyts, welches wenigstens seinem größeren Teile nach 1851 durch E. Miller herausgegeben wurde, hatte de Lagarde mit Absicht von seiner Sammlung ausgeschlossen. Bei Migne a. a. O. 16, pars 3, ward dasselbe unter die Werke des Origenes eingereiht. Einige neue Fragmente und alte Fragmente in berechtigter Gestalt edierte Pitra, *Analecta sacra* 2, Paris, 1884, 218—284. Vgl. dazu Fr. Loofs in der *Theol. Literaturzeitung* 1884, 455—457. Eine neue Gesamtedition hat in der Berliner Ausgabe der alten griechischen Kirchenschriftsteller zu erscheinen begonnen: Hippolytus Werke I. Exegetische und homiletische Schriften, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von G. N. Bonwetsch und H. Achelis, Leipzig 1897. Dieser Band besteht aus zwei Teilen mit besonderer Seitenzählung, von welchen der erste die von Bonwetsch bearbeiteten Kommentare zum Buche Daniel und zum Hohen Liede enthält, der zweite, von Achelis besorgt, laut dem Titelblatte „Hippolyts kleinere exegetische und homiletische Schriften“, in Wirklichkeit aber auch mehrere Schriften und Fragmente, welche weder exegetisch noch homiletisch genannt werden können. Es ist ein vielverheißender Anfang; Bonwetsch hat wichtiges neues Material zu Tage gefördert, Achelis hat in umfassender und gründlicher Weise Kritik geübt; störend wirkt der Umstand, daß Achelis manche Texte, welche notwendig in der Ausgabe selbst eine Stelle finden mußten, erst in den bereits angeführten „Hippolytstudien“, Leipzig 1897, nachtrug. Inzwischen sind aber auch mehrere ganz neue exegetische Schriften Hippolyts aufgefunden worden.

Eine Sammlung syrischer Texte unter Hippolyts Namen bei de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lipsiae et Londini 1858, 79—91. Eine neue Sammlung syrischer Fragmente nebst lateinischer Übersetzung von P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, Paris, 1883, 36—64 306—331. Arabische Fragmente bei de Lagarde, *Ad Anallecta sua syriaca appendix*, Lipsiae et Londini 1858, 24—28 (zur Apokalypse), und bei de Lagarde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, Leipzig 1867, Heft 2 passim (zur Genesis). Armenische Fragmente nebst lateinischer Übersetzung von P. Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 2, 226—239; 4, 64—71 331—337. Über georgische oder grusinische Texte s. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohen Lied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes, Leipzig 1902 (in den *Texten und Untersuchungen* usf. 23, N. F. 8, 2 e), 3 ff. Über alt-slavische Texte s. Bonwetsch bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 893—897.

Kurze Besprechungen des gesamten literarischen Nachlasses Hippolyts finden sich bei C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* 3, Kristiania 1875, 377—409; bei Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Part 1, 2, 388—405; bei Harnack a. a. O. 1, 619—646; 2, 2, 209—256.

Von den Ausgaben und Bearbeitungen einzelner Schriften oder Fragmente wird noch die Rede sein.

2. Seine Lebensverhältnisse. — Nach diesen Vorbemerkungen werden zunächst die Lebensumstände Hippolyts etwas genauer ins Auge zu fassen sein. Die wichtigsten Aufschlüsse über sein Leben verdanken wir immer noch seinen eigenen Schriften. Soweit dieselben nach Zeit und Ort näher zu bestimmen sind, scheinen sie sämtlich zu Rom in den Jahren 200—235 entstanden zu sein. Feste Daten sind freilich selten zu gewinnen. Nur ein Abschnitt des Lebens

des Verfassers, welcher übrigens zugleich den Höhepunkt seiner Wirksamkeit bezeichnet, wird uns, in großen Zügen wenigstens, klar und deutlich vor den Blick gerückt. Der Weg zu diesem Höhepunkte und der Weg bergab verliert sich in Dunkel.

Laut Photius hat Hippolytus in einer verloren gegangenen Schrift gegen die Häresien, dem sog. Syntagma, sich selbst als einen Schüler des hl. Irenäus bezeichnet (Bibl. cod. 121). Seine Schrift, sagte er, sei ihrem wesentlichen Inhalte nach aus Vorträgen des Irenäus geschöpft¹. Ob er zu Rom oder zu Lyon dem Worte des großen Ketzerbestreiters gelauscht hat, bleibt zweifelhaft. Hieronymus spricht von einer Homilie Hippolyts, in welcher bemerkt war, daß Origenes sich unter den Zuhörern befunden habe (De vir. ill. 61). Es war um 212, unter Papst Zephyrinus, als Origenes nach Italien reiste, „um die uralte Kirche von Rom zu sehen“ (Eus., Hist. eccl. 6, 14, 10). Hippolytus muß damals Mitglied des römischen Presbyteriums gewesen sein. An diese Zeugnisse schließt sich der auch uns noch zugängliche Bericht Hippolyts in den sog. Philosophumena an — denn die Voraussetzung, daß dieses erst 1851 bekannt gewordene, freilich wiederum nur lückenhaft erhaltene Werk Hippolytus angehöre, hat sich nach langen Kämpfen sozusagen allgemeine Anerkennung erungen. Hier nun steht Hippolytus als das Haupt einer kleinen Minderheit dem rechtmäßigen Papste gegenüber, erklärt sich selbst für den Nachfolger der Apostel (Philos. Prooem.) und seine Anhänger für die wahre katholische Kirche und nennt die Majorität der römischen Christenheit eine im Gegensatze zur Kirche gegründete Schule (*διδασκαλῆον. σχολή*, Philos. 9, 12).

Der Zwiespalt der Parteien reichte zurück bis in die Tage Zephyrins. Zephyrinus wird von Hippolytus als ein Mann dargestellt, welcher ebenso unwürdig wie unfähig gewesen sei, die Kirche zu leiten, ein bloßes Werkzeug in der Hand seines späteren Nachfolgers Kallistus (ebd. 9, 7, 11). Eine noch viel vollere Schale des Zornes und des Schimpfes aber wird über Kallistus ausgegossen, obwohl auch er das Zeitliche bereits gesegnet hatte. Bald nach Zephyrins Tode, sehr wahrscheinlich aus Anlaß der Wahl seines Nachfolgers, im Jahre 217 oder 218, hatte Hippolytus sich zum schismatischen Bischofe von Rom bestellen lassen, einer der ersten Gegenpäpste², welche die Geschichte

¹ Über den etwas schwierigen und dunklen Text vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 10 ff; Achelis, Hippolytstudien, 1897, 27 f.

² Nicht der erste Gegenpapst. Schon die ebionitischen Monarchianer hatten, nachdem ihr Haupt, Theodotus der Lederhändler, durch Papst Viktor aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, unter Papst Zephyrinus einen Bekenner namens Natalis mit der Würde eines Bischofs von Rom bekleidet. So erzählt Hippolytus selbst bzw. der Verfasser der verloren gegangenen Schrift gegen die Häresie Artemons bei Eusebius, Hist. eccl. 5, 28. und Theodoret, Haeret. fab. comp. 2, 5.

kennt. Den Ausgangspunkt des Streites bildete ein tiefgehender Widerspruch der christologischen Lehranschauung. Hippolytus wirft Kallistus vor, er habe sich nicht geschämt, „bald in die Lehre des Sabellius zu verfallen, bald in diejenige des Theodotus“ (ebd. 9, 12). Kallistus hingegen hatte Hippolytus und seine Gesinnungsgenossen als „Ditheisten“ gebrandmarkt (*δίθεοί ἐστει*, ebd.)¹. Nach erfolgtem Bruche traten praktische Fragen in den Vordergrund. Kallistus, behauptet Hippolytus, habe einem gewissenlosen und gewinnsüchtigen Laxismus gehuldigt und die kirchliche Disziplin vollständig zerrüttet. Ein Bericht von der andern Seite liegt leider nicht vor. Hippolytus ist unser einziger Gewährsmann. Die bewußte Absicht, seinen Gegner zu verleumden, wird man ihm nicht aufbürden dürfen. Aber freilich ist — das fordert schon der unversöhnliche Groll und Haß, welcher die Feder führt — zwischen den Tatsachen und der Färbung, welche die Darstellung denselben gibt, sowie den Motiven, welche sie ihnen unterlegt, sorgsam zu scheiden. Sehr wahrscheinlich sind sogar sämtliche Anklagen Hippolytus als unbegründet zu bezeichnen. Kallistus dürfte in jeder Hinsicht eine der hervorragendsten Zierden des Stuhles Petri gewesen sein, Hippolytus aber hat sich in der Christologie zum strengsten Subordinatianismus bekannt und in Sachen der Kirchendisziplin einen echt sektiererischen Rigorismus vertreten.

Auf Kallistus folgte Urbanus (222 223—230), auf Urbanus Pontianus (230—235). Ob die Philosophumena unter Urbanus oder erst unter Pontianus geschrieben wurden, ist zweifelhaft. Jedenfalls hat indessen Hippolytus auch diesen beiden Päpsten gegenüber seine Sonderstellung behauptet. Im Jahre 235 aber sind Pontianus und Hippolytus nach Sardinien, der „insula nociva“, verbannt und am 13. August des Jahres 236 oder eines der nächstfolgenden Jahre sind die Leichen der Verbannten in Rom beigesetzt worden, die Leiche des Papstes in der eben hergerichteten Papstkrypta in S. Callisto, die Leiche des Gegenpapstes in dem Cömeterium an der Tiburtina, welches bis zur Stunde Hippolytus Namen führt. Diese Angaben hat der sog. Chronograph vom Jahre 354 aufbewahrt, die eine in seinem Verzeichnis der Gedächtnistage der Päpste, die andere in seinem Festkalender der römischen Kirche². Es sind Quellenzeugnisse ersten Ranges. Hippolytus wird bei dem Chronographen „presbiter“ genannt; in den offiziellen Urkunden der römischen Kirche konnte er nicht als „episcopus“ anerkannt werden. Aber schon die Zusammenstellung „Pontianus episcopus et Yppolitus presbiter“ läßt erschen, daß Hippolytus nicht als einer der vielen römischen Presbyter, sondern als der Bischof

¹ Vgl. unten Abs. 9.

² Die Stellen sind ausgeschrieben und besprochen bei Achelis, Hippolytstudien, 1897, 29 ff.

der römischen Sondergemeinde das Schicksal Pontians teilte: diese beiden und nur sie sind verbannt worden, weil sie Anspruch auf den Titel eines römischen Bischofs erhoben. Das Urteil war ohne Zweifel von Maximinus Thrax ausgegangen, welcher 235 den Thron bestiegen hatte. Auf Sardinien, der Todesinsel, sind die Verbannten wohl schon bald ihren Leiden und Entbehrungen erlegen. Pontianus hatte bereits am 28. September 235 dem päpstlichen Stuhle entsagt, und Hippolytus muß gleichfalls, sei es vor, sei es nach dem Abschiede von Rom, auf seine Würde verzichtet und seinen Frieden mit der Kirche geschlossen haben, weil die katholische Gemeinde Roms, nach Einholung der kaiserlichen Genehmigung zur Überführung der Leichen, Papst und Gegenpapst als Märtyrer feierlich zu Grabe geleitete.

Seltsamerweise sollte das Grab des Gegenpapstes an Glanz und Ruhm das Grab des Papstes überstrahlen. In dem Cömeterium an der Tiburtina ließ Papst Damasus (366—384) eine jener Ehreninschriften anbringen, welche durch die Schönheit der Schriftzüge noch heute die Bewunderung des Epigraphikers erregen¹. Von der Geschichte Hippolyts hatte Damasus nur sehr unklare Kunde. Seiner eigenen Versicherung nach wollte er „audita referre“. Der „Presbyter“ Hippolytus, schrieb er, sei sein Leben lang Anhänger des Schismatikers Novatian gewesen (presbyter in scisma semper mansisse Novati), aber er sei Glaubenszeuge geworden und habe vor seinem Hinscheiden seine Gemeinde ermahnt, sich der katholischen Kirche wieder anzuschließen, und deshalb verdiene er die Verehrung der Katholiken (sic noster meruit confessus martyr ut esset). Viel einläßlicher glaubte zu Beginn des 5. Jahrhunderts Prudentius, der große spanische Dichter, über das Ende des hl. Hippolytus berichten zu können (Peristeph. hymn. 11). Er hatte eine Wallfahrt nach Rom gemacht, hatte auch die Grabstätte an der Tiburtina besucht und dort die Damasianischen Lettern gelesen. So spricht denn auch er von einem „novatianischen Presbyter“, schildert die spätere Sinnesänderung desselben, wendet sich dann aber zu einer weitläufigen Beschreibung des Märtyrertodes, von welchem Damasus noch gar nichts wußte. Hippolytus wird von wilden Pferden zu Tode geschleift und die Überreste des Leichnams werden von der pietätvollen Gemeinde gesammelt, ein plastisches, aber höchst grausiges und ebenso ungeschichtliches Gemälde, weil Hippolytus überhaupt nicht gewaltsamen Todes gestorben ist, sein Martyrium vielmehr in der Deportation bestanden hat. Unverkennbar ist eine Reihe von Zügen dieses Bildes einer anscheinend sehr fern liegenden Quelle, der Erzählung der Mythe über den Theseussohn Hippolytus, entlehnt: der Theseide und der novatia-

¹ Siehe den Text der Inschrift, nach der neuesten Ausgabe von M. Ihm, bei Achelis, Hippolytstudien 42 f.

nische Presbyter sind, infolge der Gleichheit des Namens, miteinander vermischt worden. Auch der merkwürdige Umstand, daß das Martyrium nicht etwa nach Rom, sondern nach Ostia (v. 40) oder nach Portus (v. 48), also an das Gestade des Meeres verlegt wird, mag damit zusammenhängen, daß der Theseide Hippolytus am Meere seinen Untergang findet¹.

Über den Boden der ewigen Stadt hinaus hatte sich Hippolyts Schisma kaum verbreitet, und in Rom selbst ist es nach seiner Aussöhnung mit der Kirche wohl sehr bald erloschen. Die Erinnerung an Hippolyts Leben und Wirken begann zu schwinden. Auch die Marmorstatue, wenngleich ein für die damalige Zeit überaus eigenartiges und außerordentliches Denkmal der Geschichte, hat es nicht vermocht, das Andenken des Gegenpapstes lebendig zu erhalten. Um seinen Namen wob sich, wie schon Damasus und Prudentius bezeugen, ein Kreis von Legenden, durch welchen zu der historischen Wirklichkeit kaum noch durchzudringen war. Hieronymus erklärt, er habe nicht in Erfahrung bringen können, wo eigentlich Hippolytus Bischof gewesen sei (De vir. ill. 61), und in derselben Lage hat sich offenbar auch schon Eusebius befunden, mag er es auch nicht ausdrücklich sagen (Hist. eccl. 6, 20). Später taucht jedoch im Orient nicht selten noch die Überlieferung von dem römischen Episkopate des berühmten Schriftstellers auf, ohne daß man sich der schismatischen Stellung desselben bewußt gewesen wäre. Byzantinische Schriftsteller bringen die an den Hymnus des Prudentius erinnernde Meldung, der fragliche Bischofsstuhl habe zu Portus gestanden. Papst Gelasius bezeichnet „die Hauptstadt der Araber“ (Arabum metropolis), syrische und armenische Stimmen „Bostra“ als den Bischofssitz².

Döllinger gebührt das Verdienst, gezeigt zu haben, daß mit Hilfe der Philosophumena Licht in das Dunkel, Klarheit in die Widersprüche gebracht werden kann. Durch sein Buch „Hippolytus und Kallistus“ vom Jahre 1853 „ist alles, was früher über Hippolytus geschrieben worden war, in den Schatten gestellt worden“³. Hatten andere Forscher schon die Autorschaft der Philosophumena für Hippolytus in Anspruch genommen, so war Döllinger der erste, welcher kühn und sicher die Philosophumena in den Mittelpunkt der ganzen Hippolytusfrage rückte und an dem Berichte der Philosophumena einen festen Maßstab zur Würdigung aller sonstigen Überlieferungen zu gewinnen wußte. Ohne Widerspruch ist sein Buch freilich auch

¹ So insbesondere auch Ficker, Studien zur Hippolytfrage, 1893, 43 ff. welcher den Hymnus des Prudentius am eingehendsten kommentiert haben dürfte. Achelis hingegen (a. a. O. 46) glaubt, „daß seit längerer Zeit schon eine Kirche des Hippolytus in Portus bestand, die ihn zum Lokalheiligen der Stadt machte“.

² Über den Ursprung dieser seltsamen Meinung s. Döllinger, Hippolytus und Kallistus 54. Vgl. Ficker, Studien zur Hippolytfrage 66 A. 1.

³ Ficker ebd. 19.

nicht geblieben, nicht einmal in den wichtigsten und, wie man meinen möchte, evidentesten Ergebnissen. Das Epigramm des hl. Damasus, Döllinger noch nicht bekannt, ist von de Rossi zuerst in einer Abschrift und dann auch wenigstens zum Teil in Stein wiederaufgefunden worden. Auf Grund dieses neuen Zeugnisses bestritt der Entdecker die Abfassung der Philosophumena durch Hippolytus und setzte letzteren in die Zeit des Novatianischen Schismas: Hippolytus sei nicht in Sardinien gestorben, sondern unter Philippus Arabs (244—249) nach Rom zurückgekehrt und dort dem Schisma Novatians beigetreten; unter Valerian (253—260) sei er dann zum Tode verurteilt worden und auf dem Wege zur Richtstätte habe er seinen Irrtum erkannt und auch seine Freunde und Anhänger zum Rücktritt von dem Schisma aufgefordert. Diese Hypothese steht und fällt mit der Behauptung der anderweitigen Herkunft der Philosophumena. Die Berufung auf die Inschrift aber ist um so bedenklicher, als ja doch der Verfasser selbst schon vor einer falschen Wertung des Inhaltes warnte, indem er zum Schlusse sagte: „Haec audita refert Damasus.“ Erbes trat für die Ansicht ein, Hippolytus, der Verfasser der Philosophumena, habe am 29. oder 30. Januar 251, unter Decius, bei Portus-Ostia den Märtyrertod erduldet. Lightfoot erkannte gleichfalls die Philosophumena als Eigentum Hippolyts an, behauptete aber, der Verfasser sei nicht Gegenpapst, sondern Bischof der wechselnden Bevölkerung des Hafens von Portus gewesen¹, während er allerdings in Rom seinen ständigen Wohnsitz gehabt habe, nach Analogie der katholischen Bischöfe „in partibus“ und der anglikanischen Bischöfe von Jerusalem und Gibraltar, eine Ansehung, welche, abgesehen von der Schwäche der Begründung, an und für sich schon an großen historischen Schwierigkeiten leidet. Döllingers Standpunkt ward in letzter Zeit durch Funk, Neumann, Fieker, Achelis und andere gegen Einwendungen verteidigt und nach dieser oder jener Seite hin durch neue Gesichtspunkte befestigt.

Die vor 1851 erschienenen Schriften über Hippolytus sind antiquiert; so C. W. Haenell, *De Hippolyto episcopo. tertii saeculi scriptore*, Gottingae 1838, 4°. E. I. Kimmel, *De Hippolyti vita et scriptis*, Partic. I (Diss. inaug.), Ienae 1839, 8°. (Die in Aussicht gestellte Fortsetzung ist nicht erschienen.) L. Fr. W. Seinecke, *Über das Leben und die Schriften des Bischofs Hippolytus*, in *Illgens Zeitschrift für die historische Theologie* 1842, Heft 3, 48—77.

Mit dem Jahre 1851 setzen die Verhandlungen über den Autor der soeben veröffentlichten Philosophumena ein. Siehe darüber Abs. 3, a. An dieser Stelle sollen nur solche Schriften genannt werden, welche sich zugleich die Aufgabe setzten, den Lebensgang Hippolyts aufzuhellen. Chr. C. J. Bunsen, *Hippolytus and his age*, London 1852, 4 vols 8°; 2nd ed. 1854, 2 vols 8°; auch in deutscher Ausgabe erschienen: *Hippolytus und seine Zeit*, Leipzig

¹ Auch Mommsen, *Chronica minora* I (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9), Berolini 1892, 85, erklärte Hippolytus für einen „episcopus Portuensis“.

1852, 2 Bde 8°. (Der wissenschaftliche Wert des großen Werkes Bunsens war sehr klein.) Chr. Wordsworth, *St. Hippolytus and the church of Rome in the early part of the third century*, London 1853; 2nd ed. 1880, 8°. J. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus: oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts*. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der Hh. Bunsen, Wordsworth, Baur und Gieseler, Regensburg 1853, 8°. W. Elfe Tayler, *Hippolytus and the Christian Church of the third century*, London 1853, 8°. G. Volkmar, *Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum. I: Hippolytus und die römischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Schriften nach Ursprung, Komposition und Quellen*, Zürich 1855, 8°. (Ein weiterer Band ist nicht erschienen.)

Zu dieser eifrigen Bearbeitung der Hippolytus-Frage hatte die Veröffentlichung der Philosophumena den Anstoß gegeben. Von neuem ward die Frage in Fluß gebracht durch die Veröffentlichung der Damasus-Inschrift. Alles Wissen um dieselbe verdankt man den Mitteilungen J. B. de Rossis in seinem *Bullettino di archeologia cristiana*, Serie 3, anno 6, 1881, 5—55; Serie 4, anno 1, 1882, 9—76; anno 2, 1883, 60—65. Bellesheim, *Zur Hippolytusfrage: Der Katholik* 1881, 2, 592—606 (im wesentlichen für die Folgerungen de Rossis). Funk, *Zur Hippolytusfrage: Hist.-polit. Blätter* 89, 1882, 889—896 (gegen de Rossi); vgl. auch Funk, *Eine neue Damasus-Inschrift: Theol. Quartalschrift* 63, 1881, 641—643. P. Allard, *Les dernières persécutions du troisième siècle (Gallus, Valérien, Aurélien)*, Paris 1887, 324—362; éd. 2, 1898, 369—377 (im wesentlichen für de Rossi). C. Erbes, *Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien: Jahrbücher für prot. Theol.* 14, 1888, 611—656 (Hippolytus starb als Märtyrer am 29. oder 30. Januar 251). K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I*, Leipzig 1890, 257—264 (Hippolytus war Gegenpapst). J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. Part I: St. Clement of Rome*, London 1890, 2, 317—477; „Hippolytus of Portus.“ G. Ficker, *Studien zur Hippolytusfrage (Habilitationsschrift)*, Leipzig 1893, 8°. (Verteidigt die Thesen Döllingers gegen de Rossi und Lightfoot.) H. Achelis, *Hippolytstudien*, Leipzig 1897, 26—62 (teilt den Standpunkt Fickers). Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 2, 1899, 161—197: „Der Verfasser der Philosophumena“ (gegen Lightfoot).

3. Die Philosophumena und andere antihäretische Schriften. — Da die Philosophumena schon so oft genannt werden mußten, so mögen sie und in Verbindung mit ihnen die sonstigen antihäretischen Schriften an die Spitze der Hinterlassenschaft Hippolytus gestellt werden.

a) Die Philosophumena sind nämlich ein polemisches Werk zur Bekämpfung der Häresie. Der vorhin skizzierte Bericht über die Stellung des Verfassers gegenüber dem Papste Kallistus ist in den Rahmen einer Kritik der Häresie des Kallistus gekleidet. Nach den Eingangsworten des ersten Buches lautete der Titel ursprünglich *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλεγχοίς*, „Widerlegung aller Häresien“. Die gebräuchlich gewordene Bezeichnung „Philosophumena“ ist zwar auch dem Werke selbst entlehnt, wird aber hier nur auf einen Teil des Ganzen angewendet. Auf die vier ersten Bücher, welche sich mit der Weisheit der Hellenen befassen, verweist der Verfasser im weiteren Verlaufe

(9, 8) mit den Worten ἐν ταῖς φιλοσοφοῦμένοις, sc. δόγμασιν, „in der Darstellung der philosophischen Lehren“. Die herkömmliche Ausdehnung des Namens φιλοσοφούμενα auf das ganze Werk hat in dem Texte selbst keine Stütze, setzt sich vielmehr mit der offenkundigen Intention des Verfassers in Widerspruch.

Nur das erste der zehn Bücher ist schon längst bekannt gewesen. Im Jahre 1842 brachte Mynoides Mynas eine neue Stücke enthaltende Handschrift des 14. Jahrhunderts vom Athos nach Paris, und 1851 wurden diese Stücke durch Emanuel Miller der Öffentlichkeit übergeben. Man glaubte in denselben die Bücher 4—10 des Werkes zu besitzen, Buch 4 allerdings am Anfang verstümmelt. Erst d'Alès hat darauf aufmerksam gemacht, daß das vermeintliche Buch 4 in Wirklichkeit die Bücher 2—4 darstellt, wengleich keines dieser Bücher unversehrt vorliegt. Buch 2 entbehrt des Anfangs und des Endes, Buch 3 des Anfangs und vielleicht auch des Endes, Buch 4 des Anfangs¹. Einzelne Kritiker sind der Ansicht, daß dem letzten Buche ein entsprechender Epilog fehle, und, wie früher schon berichtet, ist auch vermutet worden, der unechte Schluß des Briefes an Diognet sei der echte Schluß der Philosophumena².

Zweck und Aufgabe, sowie auch Plan und Gliederung des ganzen Werkes kennzeichnet der Verfasser in der Vorrede mit den Sätzen: „Wir wollen nachweisen, woher die Häretiker ihre Lehrsysteme haben, und daß sie nicht etwa auf Grund der heiligen Schriften diese Lehren aufgestellt haben oder im Anschluß an die Überlieferung irgend eines Heiligen zu diesen Lehren gelangt sind, daß vielmehr ihre Thesen aus der Weisheit der Hellenen (ἐκ τῆς Ἑλληνῶν σοφίας) hergeholt sind, aus philosophischen Lehren (ἐκ δογμάτων φιλοσοφούμενων) und erfundenen Mysterien und den Erzählungen herumstreifender Astrologen. Wir wollen also zuerst die Anschauungen der hellenischen Philosophen darlegen und dem Leser zeigen, daß diese Anschauungen älter und in Bezug auf das göttliche Wesen ehrbarer sind als die Lehren der Häretiker. Sodann wollen wir die einzelnen Häresien den einzelnen philosophischen Systemen gegenüberstellen, um zu veranschaulichen, wie der Urheber der Häresie jene Systeme ausbeutete, ihre Prinzipien

¹ Siehe d'Alès, La théologie de St. Hippolyte, Paris 1906, 80 ff. Vgl. Ganschmütz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier, Leipzig 1913, 7 ff.

² Siehe Bd 1², S. 320. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 232 f. findet den überlieferten Schluß der Philosophumena in Ordnung, behauptet aber mit Bonwetsch, die Kapitel 11—12 des Briefes an Diognet seien unverkennbar von Hippolytus geschrieben, und wirft nun die Frage auf, ob nicht etwa der ganze Brief an Diognet als Eigentum Hippolyts anzusehen sei. Diese Frage hat Krüger in den Göttingischen Gel. Anzeigen 1905, 26, wie mir scheint, mit Recht als unzulässig zurückgewiesen. Die Kapitel 11—12 werden ja eben deshalb als unecht betrachtet, weil sie nicht der Feder entfließen sein können, welcher die Kapitel 1—10 angehören.

sich aneignete und seinerseits noch verwerflichere Folgerungen zog und so seine Lehre ausbildete.“ — Dementsprechend sind die vier ersten Bücher der Vorführung der Weisheit der Hellenen im weitesten Sinne des Wortes (vgl. den Schluß des vierten Buches) gewidmet. Das erste Buch gibt einen Abriss der Geschichte der griechischen Philosophie, welcher mit Thales beginnt und mit Hesiod schließt. Die drei folgenden, wie gesagt, nur verstümmelt vorliegenden Bücher verbreiten sich, der Ankündigung am Schluß des ersten Buches entsprechend, „über die Mysterien und all die vorwitzigen Einfälle gewisser Leute über die Sterne oder die Räume“, Buch 2 (in den Ausgaben 4, 1—27) speziell über Astrologie, Buch 3 (in den Ausgaben 4, 28—42) über Magie¹, Buch 4 (in den Ausgaben 4, 43—51) über sonstigen antiken Aberglauben. — Mit dem fünften Buche hebt der zweite Teil des Werkes an, die Darstellung der Häresien, verbunden mit dem Nachweise ihres heidnischen Ursprunges. Das fünfte Buch berichtet über die Naassener, die Peraten, die Sethianer und den Gnostiker Justinus; das sechste über Simon Magus, Valentinus und die Valentinianer, Sekundus, Epiphanes, Ptolemäus und den Gaukler Markus; das siebte über Basilides, Saturnil, Marcion und Prepon, Karpokrates, Cerinth, die Ebioniten, Theodotus, die Melchisedekianer, Nikolaus, Cerdon und Apelles; das achte über die Doketen, Monoimus, Tatian, Hermogenes, die Quartadezimianer, die Montanisten und die Enkratiten, das neunte über Noetus, Kallistus, die Elkesaiten, die Juden, die Essener, die Pharisäer und die Sadduzäer. Das zehnte und letzte Buch bringt eine summarische Rekapitulation, in welcher einige Häretiker an eine etwas andere Stelle gesetzt, andere übergangen werden, außerdem eine kurze Chronologie der Geschichte der Juden und eine Zusammenfassung der wahren Lehre sowie endlich ein Schlußwort.

Das erste Buch, das Kompendium der Geschichte der griechischen Philosophie, ist vielleicht die schwächste Seite der Philosophumena. Dasselbe beruht, wie Diels feststellte, auf sehr unzulänglichen Quellen, einer nicht näher zu bestimmenden Sammlung von Biographien berühmter Philosophen und einem Auszug aus des Aristotelikers Theophrastus (gest. um 287 v. Chr.) Schrift *Physicorum opiniones* (*φυσικαὶ δόξαι*)². Das dritte Buch, über die Magie, ist laut Ganschmietz auf einen populär-wissenschaftlichen Kursus der Physik aufgebaut,

¹ Auf Buch 3 nimmt der Verfasser später, 6. 39, in einem Berichte über den Valentinianer Markus und seine Gaukeleien mit den Worten Bezug: ἐν τῇ κατὰ μάγων ἕξῃσιν προσηγορίᾳ. Dieses Buch gegen die Magier ist also nicht, wie Harnack a. a. O. 2, 2, 206, glaubt, eine selbständige, nicht mehr nachweisbare Schrift Hippolytus. Der Ausdruck *προσηγορίᾳ* deutet schon an, daß es sich um ein früheres Buch der Philosophumena handelt.

² Siehe Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, 144 ff.

vermutlich die vom Verfasser selbst an späterer Stelle namhaft gemachte „Kunst des Thrasympedes“ (*Θρασυπέδου τέχνη*, 6, 7)¹. Die Geschichte der Häresien, Buch 5—10, hingegen ist eine achtunggebietende Leistung, das Werk eines Mannes von mannigfachen und umfassenden Kenntnissen. Die Einsicht in den genealogischen Zusammenhang der häretischen Systeme ist freilich dürftig und lückenhaft und daher die Anordnung und Gliederung des Berichtes vielfach unzutreffend. Auch bei der Zurückführung der einzelnen Häresien auf hellenische Weise gerät der Verfasser, wiewohl von einem sehr richtigen und auch früheren Häreseologen nicht fremden Grundgedanken geleitet, auf seltsame Abwege. Marcion soll bei Empedokles in die Schule gegangen sein (7, 5 29 30 31); Noetus und Kallistus sollen an den dunkeln Heraklit angeknüpft und viele in eine echt „heraklitische Finsternis“ hineingeführt haben (9, 2 8 10). Ein Teil der Angaben über die Häresien selbst und ihre Vertreter ist älteren Ketzerbestreitern, Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, entnommen. Am ausgiebigsten wurde des Irenäus großes Werk gegen die falsche Gnosis herangezogen, vor allem in dem sechsten Buche oder in der Schilderung des Valentinianismus. Zum Schlusse des sechsten Buches wird denn auch die Hilfe, welche „der selige Presbyter Irenäus“ geleistet, dankbar anerkannt (6, 55). Kurz vorher wird die interessante Notiz eingeflochten, daß der Bericht des hl. Irenäus von seiten der Anhänger des Valentinianers Markus beanstandet worden sei, bei genauer Prüfung aber sich als durchaus zutreffend erwiesen habe (6, 42). Hier hat also der Verfasser selbständig die Untersuchung aufgenommen, und ebenso sind zahlreiche andere Artikel augenscheinlich auf Grund eigener Kenntnis und persönlicher Erfahrung bearbeitet worden, ohne daß der geringste Anlaß vorläge, die Zuverlässigkeit der Darstellung zu bezweifeln.

Salmon hat behauptet, eine Reihe von Abschnitten fuße auf schriftlichen Vorlagen, welche gefälscht, und zwar von ein und demselben Betrüger abgefaßt und dem nach Quellenmaterial Umschau haltenden Verfasser in die Hände gespielt worden seien². Stähelin gelangte zu sehr ähnlichen Resultaten. Eine Gruppe von meist ausführlichen Artikeln müsse zur Vorsicht mahnen, weil dieselben teils von Sekten oder Sektenhäuptern handeln, welche den andern Kirchenschriftstellern unbekannt sind, wie die Naassener, die Peraten und die Gnostiker Justinus und Monoimus, teils bekannte häretische Systeme in einer Weise schildern, welche von der den übrigen Häreseologen geläufigen Auffassung sehr stark abweicht, wie bei Simon Magus und in noch höherem Grade bei Basilides. Ebendiese Artikel aber, bzw.

¹ Ganschinetz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier 12 ff.

² Salmon in der *Hermathena* 5, 1885, 389 ff.

ihre Vorlagen, müßten wegen weitgehender Ähnlichkeit im Ausdruck, Satzbau und Gedankengang aus ein und derselben Feder hervorgegangen sein. Es werde also nichts übrig bleiben, als anzunehmen, der Verfasser sei einem Betrüger zum Opfer gefallen und habe Fälschungen als Quellen verwertet¹. Das letzte Wort in dieser Frage ist indessen noch nicht gesprochen. Gewiß hat der Verfasser zahlreiche Schriften, insbesondere häretische Schriften, benutzt, welche heute nicht mehr nachzuweisen sind. Aber eine Urkundenfabrik für den Bedarf von Gelehrten wird man im Anfang des 3. Jahrhunderts doch nicht suchen dürfen. Die Gegensätze zwischen den Philosophumena und andern Quellen der alten Ketzergeschichte lassen wenigstens teilweise eine andere Erklärung zu. Der wichtigste anscheinende Widerspruch, das System des Basilides betreffend, dürfte auf dem Wege der Unterscheidung zwischen mehreren Entwicklungsstadien ein und derselben Lehre zu lösen sein².

Die Frage nach dem Verfasser der Philosophumena hat, wie schon angedeutet (Abs. 2), eine Geschichte durchlaufen. Das erste Buch ist handschriftlich unter dem Namen des Origenes überliefert und pflegte unter diesem Namen auch gedruckt zu werden. Daß es jedoch nicht Eigentum des Origenes sein konnte, bewies bereits der Umstand, daß der Verfasser im Vorworte sich Bischofswürde (*ἀρχιερατεία*) beilegt, eine Würde, welche der Alexandriner nie besessen hat. Miller gab das ganze Werk gleichfalls unter dem Namen des Origenes heraus, obwohl die Handschrift der Bücher 2—10 über den Verfasser schweigt. In den an diese Edition anknüpfenden Verhandlungen über die Persönlichkeit des Verfassers ward Origenes alsbald aus der Liste der Kandidaten ausgeschaltet. Ja, sofort schon neigte sich die Schale auf die Seite des hl. Hippolytus. Äußere Zeugnisse für Hippolytus ließen sich allerdings nicht geltend machen. In den früher berührten Schriftenverzeichnissen auf der Marmorstatue, bei Eusebius, bei Hieronymus, ist von den Philosophumena nicht die Rede. Eine ausdrückliche Erwähnung derselben findet sich erst bei Photius (Bibl. cod. 48), und hier wird nicht Hippolytus als der Verfasser bezeichnet, sondern ein Gegner Hippolytus, der römische Presbyter Cajus³. In Randbemerkungen seines Exemplares der Schrift Hippolytus über das Wesen des Universums (Abs. 4, a) versichert Photius der Angabe begegnet zu sein, Cajus habe „das Labyrinth“, *τὸν λαβύρινθον*, verfaßt und Cajus sei deshalb auch als der Autor der Schrift über das Wesen des Universums zu betrachten. Das Labyrinth sind die Philosophumena. Der

¹ Stähelin in den Texten und Untersuchungen usf. 6, 3, 1890.

² Vgl. Bd 1², S. 348.

³ Aus Anlaß seines Dialoges wider den Montanismus ist Cajus schon Bd 1², S. 432 ff. bei den Antimontanisten, zur Sprache gekommen.

Name ist wiederum aus dem Werke selbst geschöpft¹. Zu Beginn des letzten Buches (10, 5) sagt der Verfasser in einem Rückblick auf das im wesentlichen vollendete Werk, er habe nicht mit Gewalt, sondern mit Vernunftgründen „das Labyrinth der Häresien“, τὸν λαβύρινθον τῶν αἰρέσεων, vernichtet. Gegen Ende des letzten Buches aber (10, 32) beruft sich der Verfasser auf eine früher von ihm veröffentlichte Schrift περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας. Die Identität des Verfassers der Philosophumena und der Schrift über das Wesen des Universums stand also außer Zweifel. Ein Irrtum aber war es, wenn der ungenannte Scholiast Cajus als Verfasser angab. Er verwechselte Cajus mit seinem Zeitgenossen und Landsmanne Hippolytus. — Innere Gründe konnten in diesem Falle den Mangel an äußeren Zeugnissen ersetzen. Nicht bloß die Schrift über das Wesen des Universums, sondern auch eine kleinere Schrift wider alle Häresien, welche der Verfasser der Philosophumena gleichfalls selbst als sein Eigentum bezeichnet (Prooem.), sind durch unverdächtige Gewährsmänner als Schriften Hippolyts beglaubigt. Einige sonstige anerkannt echte Schriften Hippolyts, Über den Antichrist, Gegen Noetus, zeigen ein literarisches Gepräge, welches mit demjenigen der Philosophumena handgreiflich nahe verwandt ist. Und die ebenso dürftigen wie widerspruchsvollen Nachrichten des Altertums über die Personalien Hippolyts werden durch die Mitteilungen des Verfassers der Philosophumena über seine Zeit- und Lebensverhältnisse in ein ganz neues Licht gerückt, nicht bloß mannigfach ergänzt, sondern erst verständlich gemacht. — Außer Cajus sind namentlich noch Tertullian und Novatian als Rivalen Hippolyts aufgetreten. Aber keiner von beiden vermochte sich irgendwie zu legitimieren. Nicht so liegt die Sache, wie wenn für Hippolytus nur zahlreichere oder triftigere Wahrscheinlichkeitsbeweise sprächen als für irgend einen andern. Vielmehr handelt es sich um die Alternative: entweder ist Hippolytus der Verfasser oder ein sonst ganz unbekannter abendländischer Autor. Die letztere Annahme aber scheidet an dem Umstande, daß der Verfasser selbst sich als einen fruchtbaren und vielseitigen Schriftsteller zu erkennen gibt. Zu den Philosophumena, der kleineren Schrift wider alle Häresien und der Schrift über das Wesen des Universums kommen noch ἑτέραι λόγοι oder ἑτεροὶ βιβλοὶ (10, 30) hinzu.

Die Deutung dieser letzteren Ausdrücke ist schwierig. Die Verweise ἐν ἑτέροις λόγοις und ἐν ἑτέροις βιβλοῖς stehen in der kurzen

¹ Indirekt läßt sich der Name auch bei Theodoret von Cyrus (Haeret. fab. comp. 2, 5) nachweisen, insofern nämlich hier eine Schrift gegen die Häresie des Artemon, welche der Scholiast bei Photius wiederum Cajus zuwies, „das kleine Labyrinth“, ἡ μικρὸς λαβύρινθος, genannt wird, ein Titel, welcher das Vorhandensein einer Schrift desselben Autors unter dem Titel „Labyrinth“ oder „großes Labyrinth“ zur Voraussetzung hat.

Chronologie der Geschichte der Juden. Ist, wie vielfach angenommen wird, außer exegetischen Schriften zum Alten Testamente auch die Chronik Hippolyts gemeint, so würde sich ergeben, daß die Philosophumena erst nach 234, also in den allerletzten Lebensjahren des Verfassers, geschrieben sind. Nur vermittelt der Hypothese, daß der Ausgabe der Chronik vom Jahre 234 schon eine andere Ausgabe vorausgegangen sei, würde sich dieser Folgerung ausweichen lassen. Ist aber bei jenen Verweisen nicht an die Chronik zu denken, und das ist wohl das Wahrscheinlichere, so können die Philosophumena um ein Dezennium älter sein. Das Pontifikat des hl. Kallistus wird unzweideutig in die Vergangenheit gesetzt (9, 11—13). Die Gegenwart ist mithin die Zeit nach 222 oder 223.

Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio, e codice Parisino nunc primum edidit E. Miller, Oxonii 1851, 8°. S. Hippolyti Episc. et Mart. Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, recensuerunt, latine verterunt, notas adiecerunt L. Duncker et F. G. Schneidewin, Gottingae 1859, 8°. Diese Ausgabe ist bei Migne, PP. Gr. 16, pars 3 (inter Origenis opera), abgedruckt. Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum, e cod. Paris. productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit P. Cruice, Paris, 1860, 8°. Das erste Buch in neuer Textrezension bei H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini 1879, 551—576; vgl. Proleg. 144—156. Zur Geschichte der Textkritik, insbesondere über die Verdienste Volkmar's und Cruice's, s. J. Dräseke, Zur „Refutatio omnium haeresium“ des Hippolytos: Zeitschrift für wissensch. Theol. 45, 1902, 263—289. Vgl. Dräseke, Textkritische Bemerkungen zu Hippolytos' Refutatio 9, 11 12: ebd. 47, 1904, 94—107.

Die ersten und einfachsten Untersuchungen der Philosophumena und ihrer Entstehungsverhältnisse sind in den vorhin, Abs. 2, genannten Werken von Bunsen, Wordsworth, Döllinger, Tayler, Volkmar niedergelegt. Hergenröther, Hippolytus oder Novatian? Nochmals der Verfasser der „Philosophumena“: Österr. Vierteljahresschrift für kath. Theol. 2, 1863, 289—340 (für Hippolytus). Al. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio 5, Romae 1869, App. 1: In librum Philosophumena Cajo, Tertulliano, Hippolyto, Origeni aliisque praeclari ecclesiae patribus perperam inscriptum lucubratio (174 S.). C. de Smedt S. J., Dissertationes selectae in primam aetatem historiae ecclesiasticae, Gandavi 1876, 83—189: De auctore operis cui titulus *Φιλοσοφουμენα* (für Hippolytus); 190—218: De accusationibus ab auctore Philosophumena prolatis adversus Callistum S. P. Grisar, Bedarf die Hippolytus-Frage einer Revision? Zeitschrift für kath. Theol. 2, 1878, 505—533 (für Novatian). B. Jungmann, Dissertationes selectae in historiam eccles. 1, Ratisbonae 1880, 173—262: De opere quod inscribitur: „Philosophumena“ sive Haeresium omnium confutatio (für Tertullian). Funk, Über den Verfasser der Philosophumena: Theol. Quartalschrift 63, 1881, 423—464; „erweitert“ wieder abgedruckt in Funks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 161—197 (für Hippolytus). Rambouillet, St Hippolyte, est-il l'auteur des Philosophumena? Revue des sciences ecclésiastiques 1882, 258—272 305—321 (gegen Hippolytus).

Über Buch 3 im besondern s. R. Ganschmietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier, Refut. Haer. 4, 28—42: Texte und Untersuchungen usw. 39, 2, 1913. Zur Quellenkritik der Bücher 5—10 oder der Geschichte der Häresien

s. G. Salmon, The Cross-References in the „Philosophumena“: Hermathena 5, 1885, 389—402. H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker: Texte und Untersuchungen usf. 6, 3, 1890, 1—108. Zu Buch 9 s. J. Dräseke, Noetos und die Noetianer in des Hippolytos Refutatio 9, 6—10: Zeitschrift für wissensch. Theol. 46, 1903, 213 bis 232; Zur Frage der Eschatologie bei Hippolytos Refut. 9, 10: ebd. 49, 1906, 239—252.

b) In dem Verzeichnisse bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 22) steht eine Schrift *Πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις*, und bei Hieronymus (De vir. ill. 61) findet sich der Titel *Adversum omnes haereses*. Es ist nicht, wie man meinen könnte, von den Philosophumena die Rede, sondern von einem kleineren antihäretischen Werke, dessen das Vorwort der Philosophumena gedenkt. Hippolytus hatte vor langer Zeit schon (*πάλαι*) eine Schrift veröffentlicht, in welcher die Lehren der Häretiker kurz (*μυτηρίως*) auseinandergesetzt und in den Hauptpunkten (*ἀδρομερῶς*) widerlegt waren. Photius (Bibl. cod. 121) beschreibt dieses Werk genauer als eine Schrift gegen 32 Häresien, *σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ'*. ein kleines Büchlein, *βιβλιδάριον*, welches mit den Dositheanern beginne und mit den Noetianern schließe und nach der Versicherung des Verfassers selbst ein Kompendium (*σύνοψις*) der Vorträge des hl. Irenäus über und gegen die Häresien darstelle. Dieses Syntagma, wie die Schrift im Anschluß an Photius genannt zu werden pflegt, ist zu Grunde gegangen. Das Gerippe aber oder die Kette der 32 Häresien läßt sich aus jüngeren Schriften, welchen das Syntagma als Quelle oder Vorbild diente, noch wiederherstellen. Lipsius hat den Beweis erbracht, daß Pseudo-Tertullian oder der Verfasser jenes *Libellus adversus omnes haereses*, welcher dem Werke Tertullians *De praescript. haeret.* als Anhang beigegeben zu werden pflegt (§ 81, 10, a), ferner Epiphanius in seinem *Panarion* und Philastrius in seinem *Liber de haeresibus Hippolyts Syntagma* ausgeschrieben haben. Infolgedessen hat diese kleine Schrift, welche noch aus der Zeit des Papstes Zephyrinus (199—217) und wahrscheinlich aus den ersten Jahren seines Pontifikates stammte, einen viel größeren Einfluß auf die spätere Auffassung der ältesten Ketzergeschichte ausgeübt, als die bedeutend jüngeren und umfassenderen, aber dem Gesichtskreise der Folgezeit schon bald entschwundenen Philosophumena.

R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, 33—70: „Hippolyts Schrift wider die 32 Ketzereien.“ A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus. Über das verlorene gegangene Syntagma Hippolyts, die Zeit seiner Abfassung und die Quellen, die ihm zu Grunde liegen: Zeitschrift für die histor. Theol. 44, 1874, 143—226. Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, 91—137: „Das Syntagma Hippolyts wider die 32 Ketzereien“; 137—157: „Zeit und Ort der Abfassung des Syntagma Hippolyts“; 157—179: „Die Quellen des Syntagma Hippolyts“; 179—190: „Hippolyt und Tertullian.“ A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 9—15 58—63.

Ein armenisches Fragment mit der Aufschrift „S. Hippolyti in Valentinianus excerptum“, welches Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 4, 68—70 335—336, armenisch und lateinisch herausgab, kann, wenn es echt ist, was zu untersuchen bleibt, dem Syntagma angehört haben. Über weitere Konjekturen betreffend das Syntagma vgl. unter c.

c) Das Syntagma schloß, wie Photius sagte, mit einem Artikel über die Noetianer. Unter dem Titel *Ὁμιλία εἰς τὴν ἀίρεσιν Νοήτων πινός* ist ein umfangreiches Fragment überliefert, welches den modalistischen oder patripassianischen Monarchianismus, den späteren „Sabellianismus“, bekämpft. Noetus aus Smyrna, dessen Wirksamkeit wohl gegen das Ende des 2. Jahrhunderts angesetzt werden muß, ist nach den Philosophumena (9, 7; 10, 27) der erste gewesen, welcher diese Lehre vortrug; sein Schüler Epigonus verpflanzte dieselbe nach Rom¹. Die handschriftliche Bezeichnung des Fragmentes als *Ὁμιλία* ist unzutreffend. Es ist keine Homilie, sondern ein Teil, und zwar sehr wahrscheinlich der Schlußabschnitt eines größeren antihäretischen Werkes².

Soll es jener Schlußartikel des Syntagma sein? Auf diese Vermutung wird verzichtet werden müssen. Der Umfang des Fragmentes würde in den knappen Rahmen des Syntagma nicht hineinpassen.

Dunkle Kunde meldet von einem dritten Werke Hippolyts gegen die Häretiker, und zwar, wie es scheint, speziell gegen die Monarchianer. Der Autor jener Randbemerkungen in des Photius Exemplar der Schrift Hippolyts über das Wesen des Universums (bei Phot., *Bibl. cod.* 48) bezeichnet, wie schon bemerkt, Cajus als den Verfasser einer Schrift gegen die Häresie des Artemon, *κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἰρέσεως*. Er verwechselte Cajus mit Hippolytus, und wie andere Schriften, welche er Cajus beilegt, so wird auch diese Schrift für Hippolytus in Anspruch zu nehmen sein. Spuren derselben finden sich auch bei Eusebius und Theodoret von Cyrus. Eusebius (*Hist. eccl.* 5, 28) teilt längere Stücke aus einem *σπορόδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἰρέσεως* mit, ohne den Verfasser desselben nennen zu können, und Theodoret (*Haeret. fab. comp.* 2, 5) bemerkt von eben dieser Schrift — die Identität der Schrift ist verbürgt durch die Identität des Zitates —, sie werde von einigen für ein Werk des

¹ Von einer schriftstellerischen Tätigkeit des Noetus ist nichts bekannt. Sein Schüler Epigonus wird kein anderer sein als der aus Tertullian bekannte Patripassianer Praxeas; vgl. oben S. 414 f.

² Papst Gelasius führt eine längere Stelle Hippolyts, welche sich mit einem Passus des Fragmentes gegen Noet (c. 17 f) fast völlig deckt, mit den Worten ein: „Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis in memoria haeresium“ (s. die Ausgabe de Lagardes 90 f). Den Glauben, daß Gelasius aus dem Fragmente gegen Noet oder vielmehr aus dem Werke, welchem dieses Fragment angehört, geschöpft hat, lasse ich mir auch durch die Gegenbemerkungen Fickers, *Studien zur Hippolytfrage* 106 f, nicht nehmen.

Origenes gehalten, dessen Stil indessen ein ganz verschiedener sei. Der Name der Schrift aber lautet bei Theodoret: „das kleine Labyrinth“, ὁ μικρὸς λαβύρινθος, und dieser Name ist lehrreich. Erstens bestätigt derselbe die Autorschaft Hippolyts, insofern „das kleine Labyrinth“ auf ein größeres Labyrinth desselben Verfassers zurückweist, die Philosophumena aber unter dem Namen „das Labyrinth“ in Umlauf gewesen sind (Phot., Bibl. cod. 48). Zweitens bezeugt jener Name, daß die Schrift sich nicht mit einer einzelnen Häresie, sondern mit einer größeren Mehrzahl einander widerstreitender Häresien beschäftigt hat, wie denn auch schon das Exzerpt bei Eusebius (a. a. O.) erkennen läßt, daß außer Artemon wenigstens noch mehrere andere Monarchianer bekämpft wurden. Die Kritik der Lehre Artemons wird also einen Teil gebildet haben, das Fragment gegen Noet einen andern Teil, und zwar den Schlußteil. Artemon, anderswo Artemas, war ein Führer jener ebionitischen Monarchianer, welche Christus für einen bloßen Menschen, wengleich höher denn alle Propheten begabten Menschen, erklärten¹. Die schroffen christologischen Gegensätze zwischen Artemon und Noetus berührten sich in der Behauptung der Einpersönlichkeit Gottes. Im Unterschiede von Noetus wird Artemon in dem Syntagma und in den Philosophumena nicht erwähnt. Vielleicht ist das hier in Rede stehende Werk erst nach den Philosophumena verfaßt worden.

Das Fragment gegen Noet steht in de Lagardes Ausgabe 43—57. Zur Kritik des Textes vgl. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, 100 ff. — Auch das Fragment gegen Noet oder doch die acht ersten Kapitel desselben hat Epiphanius, Haer. 57, ausgeschrieben, ohne seine Quelle zu nennen. F. Kattenbusch (Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 354—358) wollte der Annahme den Vorzug geben, daß Epiphanius nur das Syntagma gekannt, Hippolytus aber in dem Fragment gegen Noet selbst sein Syntagma ausgeschrieben habe. — E. Rolfs (Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, Leipzig 1895, 99—109 122—167) glaubte die von Epiphanius, Haer. 48, 1—13, benutzte antimontanistische Schrift in dem Syntagma Hippolyts wiederfinden zu dürfen. Dieses Syntagma habe nämlich das Fragment gegen Noet und noch vier andere Abschnitte, gegen die Melchisedekianer, die Theodotianer, die Aloger und die Montanisten, umfaßt, also eine Widerlegung fünf zeitgenössischer Häresien und außerdem als Einleitung eine Übersicht über die bereits von Irenäus widerlegten Häresien enthalten, so daß die Gesamtzahl der besprochenen Häresien sich allerdings auf 32 belaufen habe. Vgl. schon Bd 1², S. 434 f. — J. Dräseke, Zum Syntagma des Hippolytos: Zeitschrift für wissensch. Theol. 46, 1903, 58—80, ist von neuem für die Vermutung eingetreten, das Fragment gegen Noet sei der Schluß des Syntagma. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 221, hat sich durch Dräseke überzeugen lassen.

d) Eine Schrift gegen Marcion, πρὸς Μαρζιωνα bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 22), „contra Marcionem“ bei Hieronymus (De vir. ill.

¹ Von Schriften Artemons wissen wir nichts.

61), ist nur dem Namen nach bekannt, und ob der Name den ursprünglichen Titel wiedergibt, ist zweifelhaft. Wenigstens identifiziert man diese Schrift gern mit dem auf der Statue an letzter Stelle genannten, auch nicht weiter bekannten Werke *περὶ τῶν ἁγίων καὶ πῶθεν τὸ κακόν*. Marcions Lehrsystem beruhte bekanntlich ganz und gar auf dualistischen Voraussetzungen.

e) Eine Schrift zur Verteidigung des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Johannes erscheint schon auf der Statue: *(τ)ὰ ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, und später wieder bei dem Syrer Ebedjesu (Cat. libr. omn. eccl. 7): „apologia pro apocalypsi et evangelio Ioannis apostoli et evangelistae“. Sie war jedenfalls gegen jene Häretiker gerichtet, welche Epiphanius (Haer. 51) kurzweg Aloger (*Ἄλογοι*) nennen zu sollen glaubte, weil sie den von Johannes gepredigten Logos nicht annehmen wollten. An ihrer Spitze stand der Antimontanist Cajus, welcher das Johannesevangelium und die Apokalypse verworfen hatte, um den Berufungen der Montanisten auf diese beiden Bücher den Boden zu entziehen. Wahrscheinlich ist sogar alles das, was Epiphanius (a. a. O.) von den Alogern zu erzählen weiß, in der Quelle, aus welcher er schöpfte, von dem einen Cajus ausgesagt worden¹. Er schöpfte aber aus Schriften Hippolyts, und zwar, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich aus der hier in Rede stehenden Schrift. Anderweitige Fragmente dieser Schrift haben sich, soviel bekannt, nicht erhalten.

Der Aufsatz von J. Friedrich, Über die Schrift auf der Statue Hippolyts von Rom: *ὕπερ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*, in der Internat. theol. Zeitschrift 2. 1894. 123—128, ist ganz und gar verfehlt; vgl. Achelis, Hippolytstudien 170 A. 3.

f) Eine Schrift gegen Cajus, den älteren Zeugen unbekannt, bei Ebedjesu (Cat. 7) „capita adversus Cainm“, *κεφάλαια κατὰ Γαίον*, genannt, war gleichfalls der Verteidigung der Autorität der Apokalypse gewidmet. Gwynn hat 1888 aus einer Handschrift des Apokalypsekommentares des syrischen Monophysiten Dionysius Bar Salibi (gest. 1171) fünf Fragmente der Kapitel gegen Cajus ans Licht gezogen. Dieselben handeln sämtlich über Stellen der Apokalypse: 8, 8; 8, 12; 9, 2—3; 9, 14—15; 20, 2—3. Ein Häretiker Cajus erhebt Einwendungen gegen eine jede dieser Stellen: er bekämpft und verwirft die eschatologischen Schilderungen des Apokalyptikers unter Verweisung auf Zeugnisse der heiligen Schriften. Der Kritik des Häretikers folgt dann jedesmal eine Antikritik unter dem Namen Hippolyts von Rom: er nimmt die Darstellung der Apokalypse unter Berufung auf anderweitige Bibelstellen in Schutz. Da nun Kritik und Antikritik augenscheinlich nicht etwa erst von Bar Salibi einander gegen-

¹ Vgl. Bd 1², S. 434.

übergestellt worden, vielmehr die Entgegnungen Hippolyts von Haus aus auf die Einwürfe des Häretikers Cajus berechnet gewesen sind, so kann es kaum mehr zweifelhaft sein, daß in diesen Fragmenten Bruchstücke der Kapitel gegen Cajus vorliegen, wengleich der Fundort der Fragmente von Bar Salibi nicht angegeben wird.

Im Jahre 1890 hat Gwynn aus derselben Quelle noch ein weiteres oder zwei weitere Fragmente Hippolyts herausgegeben, welche sich jedoch nicht mit der Apokalypse befassen, sondern mit der Stelle Mt 24, 15—22. Auch von Cajus ist nicht die Rede; in dem eschatologischen Inhalte aber treffen die Fragmente mit den fünf vorhin genannten Stücken zusammen. Der Herausgeber führte dieselben auf einen Kommentar Hippolyts zum Matthäusevangelium zurück, während Achelis sie, wie mir scheint, mit Recht gleichfalls den Kapiteln gegen Cajus zuweist.

Cajus ist ohne Zweifel der soeben noch erwähnte römische Antimontanist, welcher die Apokalypse für ein Werk des Gnostikers Cerinth erklärte, welches, im Widerspruch mit den als apostolisch und kanonisch anerkannten Schriften, ein tausendjähriges Reich voll fleischlicher Genüsse lehre. Hippolytus hatte seine Apologie des Evangeliums und der Apokalypse des hl. Johannes (e) vermutlich bereits der Öffentlichkeit übergeben, als Cajus mit neuen Angriffen auf die Apokalypse hervortrat und dadurch Hippolytus von neuem in die Schranken rief.

Die erwähnten Fragmente sind syrisch und englisch herausgegeben worden von J. Gwynn, Hippolytus and his „Heads against Caius“: Hermathena 6, 1888, 397—418; Hippolytus on St Matth. 24, 15—22: ebd. 7, 1890, 137 bis 150. A. Harnack, Die Gwynnschen Cajus- und Hippolytus-Fragmente: Texte und Untersuchungen usw. 6, 3, 1890, 121—133 (eine Zusammenfassung der Resultate Gwynns nebst deutscher Wiedergabe der englischen Übersetzung der Fragmente). Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 2, Erlangen 1892, 973—991: „Hippolytus gegen Cajus“ (eine deutsche Übersetzung der fünf ersten Fragmente nach dem syrischen Texte nebst ausgezeichnetem Erläuterung). In der Berliner Hippolytus-Ausgabe 1, 2, 241—247, gibt Achelis eine deutsche Übersetzung aller sieben Fragmente nach dem syrischen Texte. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 184—188.

g) Die Schrift gegen Beron und Helikon über Trinität und Inkarnation, *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἡλίκωνος τῶν ἀίρετικῶν περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχειῶν λόγος*, ist anerkanntermaßen unecht. Beron und Helikon sind ganz fremde Größen. Fabricius und Dräseke wollten gar statt *καὶ Ἡλίκωνος τῶν ἀίρετικῶν* vielmehr *καὶ ἡλικιωτῶν ἀίρετικῶν* gelesen wissen. Auszüge aus dieser Schrift hat Anastasius Apokrisiarius, der 666 verstorbene Leidensgefährte des hl. Maximus Confessor, aufbewahrt. Döllinger sah in dem Werke „eine aus den monophysitischen Streitigkeiten hervorgegangene Fiktion des 6. oder 7. Jahrhunderts“. Dräseke hat mit völlig unzulänglichen

Gründen Pseudo-Dionysius Areopagita oder, wie Dräseke sagt, „Dionysios von Rhinokolura“ als den Verfasser zu erweisen versucht.

Acht Fragmente der Schrift aus einem Briefe des Anastasius Apokrisiarius in der Ausgabe de Lagardes 57—63. Ein Zitat unter Hippolyts Namen ἐκ τοῦ περὶ θεολογίας βιβλίου in den Akten des Laterankonzils vom Jahre 649, bei de Lagarde 89, ist wohl gleichfalls aus dieser Schrift gezogen und vermutlich durch Anastasius dem Konzile übermittelt worden. Auch der Satz mit dem Lemma τοῦ ἁγίου Γεωργίου bei de Lagarde 206 ist nicht „ungewisser“ Herkunft (Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 644), steht vielmehr, wie de Lagarde selbst noch (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863, 72 A.) nachträglich bemerkte, in dem dritten jener acht Fragmente, bei de Lagarde 60. Alle acht Fragmente sind aus Anastasius auch in den Anhang der Doctrina Patrum de incarnatione Verbi übergegangen; s. Diekamp's Ausgabe der Doctrina, Münster i. W. 1907, 321—326. — Döllinger, Hippolytus und Kallistus 318—324. J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889, 56—77 (eine Neubearbeitung früherer Abhandlungen des Verfassers).

4. Apologetische und dogmatische Schriften. — Die apologetischen und dogmatischen Versuche Hippolyts dürfen zusammengefaßt werden, weil sie an Zahl hinter den polemischen oder anti-häretischen Schriften weit zurückstehen.

a) Gegen Ende der Philosophumena (10. 32) verweist der Verfasser den Leser auf ein älteres Werk περὶ τῆς τοῦ πατρὸς ὁσίως, und die Statue nennt ein Werk Hippolyts πρὸς Ἑλλήνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἡ καὶ περὶ τοῦ πατρὸς. Eben dieses Werk wird wohl auch Hieronymus vor Augen geschwebt haben, wenn er sagte, Hippolytus habe „contra gentes“ geschrieben (Ep. 70, ad Magnum, 4). Die antiheidnische Tendenz leuchtet ja durch den Titel auf der Statue deutlich hindurch. Genauere Mitteilungen macht Photius in einem schon oft zitierten Artikel seiner „Bibliothek“ (cod. 48). Er berichtet über eine Schrift, welche in dem ihm vorliegenden Exemplare Ἰωσήφου περὶ τοῦ πατρὸς, in andern Handschriften περὶ τῆς τοῦ πατρὸς αἰτίας, in andern περὶ τῆς τοῦ πατρὸς ὁσίως betitelt war. Dieselbe zerfalle, schreibt er, in zwei Bücher. Der Verfasser überführe Plato des Widerspruches mit sich selbst, bekämpfe die falschen Aufstellungen des Platonikers Alkinous (Albinus?) über die Seele, die Materie und die Auferstehung, lege seine eigenen Anschauungen über diese Gegenstände dar und erbringe den Nachweis, daß das jüdische Volk älter sei als die Hellenen.

Von dieser Inhaltsskizze wendet Photius sich zu der Frage nach dem Verfasser. In seinem Exemplare lautete der Verfassersname, wie gesagt, Josephus. In Randnoten aber fand er die Bemerkung, das Werk gehöre nicht Josephus an, werde auch mit Unrecht Justinus Martyr und Irenäus beigelegt, sei vielmehr dem Antimontanisten Cajus zuzuerkennen. Irrtümlich — wir haben es bereits gehört (Abs. 3, a) — hielt der Verfasser jener Randnoten „das Labyrinth“ oder die Philo-

sophumena für ein Werk des Cajus, und in weiterer Folge nahm er nun auch die in den Philosophumena selbst erwähnte Schrift $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \omicron\delta\acute{\omicron}\sigma\iota\alpha\varsigma$ für Cajus in Anspruch. Photius will keine Entscheidung in dieser Frage treffen. Ohne Zweifel aber ist das Werk, welches er in Händen hatte, identisch mit der Schrift, von welcher die Philosophumena sprechen. Und damit ist die Autorschaft Hippolyts gesichert. „Josephus“ ist kein christlicher Schriftsteller, sondern der jüdische Historiker Flavius Josephus, unter dessen Namen das Werk auch von Johannes Philoponus, Johannes Damascenus und Johannes Zonaras zitiert wird. Wie es kam, daß auch ein Jude zum Verfasser gestempelt wurde, ist eines der Rätsel, an welchen die Überlieferungsgeschichte der Schriften Hippolyts so reich ist.

Johannes Damascenus sind wir insofern zu Dank verpflichtet, als er ein längeres Fragment des Werkes in seine Sacra Parallela aufgenommen hat, und zwar ein recht interessantes Fragment. Es ist eine Beschreibung des Hades, jenes unterirdischen Ortes, an welchem die Seelen der Auferstehung der Leiber entgegenharren, in der einen Abteilung die Gerechten, in der andern die Sünder. Aus dem Eingange des Bruchstückes erhellt, daß in dem unmittelbar vorausgegangenem Abschnitte der Schrift von dem Aufenthaltsorte der Dämonen die Rede gewesen ist. Eine spätere Stelle bezeugt, daß der Verfasser in andern Schriften ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\iota\varsigma$) von der richterlichen Tätigkeit Christi gehandelt hatte. In unsern Handschriften der Sacra Parallela wird einmal das ganze Fragment unter dem Namen des Josephus angeführt, an einer zweiten Stelle ein Stück des Fragmentes unter dem Namen des Irenäus, an einer dritten Stelle ein anderes Stück unter dem Namen des Melitius von Antiochien. Die zwei letzteren Zitate nebst den Lemmata *Εἰρηναίου* und *Μελιτίου* gehen auf spätere Bearbeiter zurück, während der Damaszener das Fragment nur einmal seinem ganzen Umfange nach unter dem Namen des Josephus gegeben hat. Alle Sonder-Handschriften des ganzen Fragmentes oder einzelner Teile haben ihren Text den Sacra Parallela entlehnt.

Über die handschriftliche Überlieferung des Fragmentes und die bisherigen Ausgaben erteilt den gründlichsten Aufschluß E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 1^{3 u. 4}, Leipzig 1901, 90 f. In der bei de Lagarde 68—73 gedruckten Fassung ist das Fragment durch spätere Zusätze aus Klemens von Alexandrien ergänzt. Die beste Ausgabe bei K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, Leipzig 1899, 137—143.

b) Die kleine $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\tau\iota\chi\eta\ \pi\epsilon\acute{\rho}\omicron\varsigma\ \Upsilon\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\upsilon\varsigma$. „Beweisführung gegen die Juden“, muß auf ihre Echtheit noch erst näher untersucht werden. Darf man dem Zeugnisse der Handschriften glauben, so hat Hippolytus auch ein umfassenderes Werk gegen die Juden geschrieben,

weil diese Beweisführung sich auf den ersten Blick als Bruchstück eines größeren Ganzen zu erkennen gibt. Sie führt in lebhaftem Tone den Gedanken aus, daß die Juden das über sie hereingebrochene Unglück und Elend durch ihre Frevel gegen den Messias selbst verschuldet haben. So wenig nun der Text selbst Verdacht herausfordert, so ungenügend erweist sich die äußere Beglaubigung. Die alten Gewährsmänner wissen nichts von einem Werke Hippolyts gegen die Juden. Wenn man früher die Schlußbuchstaben einer verstümmelten Zeile der Statue, *ουζ*, zu dem Titel *πρὸς τοὺς Ἰουδαίους* zu ergänzen pflegte, so ist dagegen zu erinnern, daß das unmittelbar vor *ουζ* stehende Zeichen jedenfalls kein *α*, sondern etwa die zweite Hälfte eines *λ* ist, während zur Ausfüllung der Lücke vor diesem Zeichen jeder Anhaltspunkt fehlt.

Zu dem Texte der Beweisführung bei de Lagarde 63—68 vgl. Ficker, Studien zur Hippolytfrage 100 ff. J. Dräseke, Zu Hippolytos' Demonstratio adversus Iudaeos: Jahrbücher für prot. Theol. 12, 1886, 456—461; vgl. oben § 82, 8, b, die Bemerkungen über Pseudo-Cyprian Adversus Iudaeos., Über die fragliche Zeile der Statue s. Achelis, Hippolytstudien 5 f.

c) Die dogmatische Monographie über den Antichrist, ursprünglich, wie es scheint, *ἀπὸ ἡδελφεῖς ἐξ τῶν ἀγίων γραφῶν περὶ χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχριστοῦ* überschrieben, aber schon von Hieronymus (De vir. ill. 61) einfach „de antichristo“ genannt, liegt ausnahmsweise noch vollständig vor. Einem Freunde, seinem „geliebten Bruder“ Theophilus, will Hippolytus auf Grund der heiligen Schriften, soweit es angeht, die Geheimnisse der Endzeit entschleiern und insbesondere das Bild des Antichrist, das Zerrbild Christi, zeichnen. Folgende Fragen sollen nach dem Eingang (c. 5) zur Behandlung kommen: „welcher Art das Erscheinen des Antichrist sein wird, in welchem Momente und zu welcher Zeit der Frevler sich offenbaren, woher und aus welchem Stamme er sein und wie sein Name lauten wird, welcher in der Schrift durch die Zahl angedeutet ist (nämlich durch die Zahl 666 Offb 13, 18), wie er ferner Irrtum in dem Volke erzeugen wird, nachdem er sie zusammengeführt hat von den Enden der Erde, wie er Drangsal und Verfolgung über die Heiligen bringen und wie er sich rühmen wird, Gott zu sein, welches ferner sein Ende sein und wie die Epiphanie des Herrn vom Himmel her sich offenbaren und wie es sich mit der Verbrennung der gesamten Welt verhalten wird und mit dem herrlichen und himmlischen Reiche der Heiligen in ihrer gemeinsamen Herrschaft mit Christus und mit der ewigen Feuerstrafe der Frevler“. Wie der Verlauf der Schrift zeigt, ist mit diesen Worten nicht bloß der Inhalt angegeben, sondern auch die Disposition entworfen. Nur an einzelnen Punkten hat die Ausführung sich Abweichungen von dem Plane gestattet. Neumann, welcher den Gedankengang genau verfolgte, schlägt nachstehende

Gliederung vor: 1. Christus und der Antichrist als Löwen (c. 7—15); 2. Stellen über den Antichrist überhaupt, Texte und Erklärung (c. 15 bis 28); 3. das Schicksal der großen Buhlerin Rom (c. 29—42); 4. die Zeit des Auftretens des Antichrist (c. 43—47); 5. der Name des Antichrist (c. 48—50); 6. weitere Erkennungszeichen des Antichrist (c. 51—53); 7. die *πρωΐτης* des Antichrist (c. 54—63); 8. die Epiphanie des Herrn und die *ἐκπύρωσις* (c. 64); 9. die Auferstehung der Gerechten und das Reich der Heiligen sowie die ewige Feuerstrafe der Frevler (c. 65—66)¹.

Über die Echtheit der Schrift bedarf es keiner weiteren Bemerkungen. Hippolytus selbst hat dieselbe in seinem Kommentare über das Buch Daniel als sein Eigentum anerkannt (Comm. in Dn 4, 7, 1; 13, 1). Die Abfassung ist sehr wahrscheinlich mit der hochgradigen Erregung in Verbindung zu bringen, welche sich unter Kaiser Septimius Severus mancher christlichen Kreise bemächtigte. Nachdem vorher schon, spätestens seit 197, das weithin glimmende Feuer stellenweise zu heller Flamme aufgelodert war, erschien 202 das kaiserliche Reskript, welches den Übertritt zum Christentum unter schwere Strafen stellte und zu einer neuen Verfolgung Anlaß bot. Viele Christen glaubten, das Ende der Zeiten sei gekommen, das Auftreten des Antichrist müsse unmittelbar bevorstehen (vgl. oben § 50). Nicht so Hippolytus. Nach ihm kann der Antichrist nicht erscheinen, bevor das römische Reich, das vierte Tier in der Vision Daniels (c. 28 49) und zugleich der *κατέχων* des zweiten Thessalonicherbriefes (c. 63), der Auflösung verfallen ist. In dem Kommentare zum Buche Daniel hat Hippolytus diesen Gedanken weiter ausgeführt und bestimmter gefaßt. Hier blickt er bereits zurück auf das erwähnte Reskript und die an dasselbe anknüpfende Verfolgung, während er in der Schrift über den Antichrist das Reskript noch nicht zu kennen scheint. Jedenfalls aber ist diese Schrift nahe an das Datum des Reskriptes zu rücken, also etwa in das Jahr 201 zu setzen oder mit Neumann zwischen 197 und 202. Die Schrift ist die ausführlichste systematische Erörterung der Frage nach dem Antichrist in der ganzen Literatur der alten Kirche. Hin und wieder dürfte der Verfasser sich an seinen Meister Irenäus angeschlossen haben, wenngleich er denselben nicht namhaft macht²; auch Irenäus hält den Antichrist für einen Juden aus dem Stamm Dan, auch Irenäus weiß aus der Zahl 666 der Apokalypse (13, 18) die Namen Euanthas, Lateinos und Teitan zu gewinnen usw. Anderswo jedoch trägt Hippolytus Anschauungen und Auslegungen vor, welche von denjenigen des hl. Irenäus

¹ Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt 50 ff.

² Vgl. Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen 70 ff; Neumann a. a. O. 57 ff.

wesentlich abweichen, und übereinstimmende Behauptungen hinwiederum werden in verschiedener Weise begründet, d. h. aus verschiedenen Bibelstellen hergeleitet, sind also wohl beiderseits aus älterer Tradition geschöpft¹.

Außer dem griechischen Texte, welcher sich in drei Handschriften erhalten hat, besitzen wir noch eine altslavische und eine georgische, aus dem Armenischen geflossene Übersetzung der Schrift über den Antichrist. In armenischer Sprache scheinen jetzt nur noch Fragmente vorhanden zu sein. Eine sehr reiche Geschichte hat die Schrift in einer späteren Überarbeitung durchlaufen. Im 9. Jahrhundert, wie es scheint, ist unter Hippolyts Namen eine Schrift *περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ ἀντιχριστοῦ καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* in Umlauf gesetzt worden, welche aus der echten Schrift über den Antichrist und Schriften Ephräms des Syrers zusammengestellt ist und in Abschriften und in Übersetzungen eine überaus weite Verbreitung erlangt hat.

Die früheren Ausgaben der Schrift *De antichristo* beruhten sämtlich auf einer Handschrift der Bibliothek zu Evreux in der Normandie aus dem 15. oder 16. Jahrhundert und einer Handschrift der Bibliothek zu Reims aus dem 16. Jahrhundert. Der neueste Editor, Achelis, in der Berliner Ausgabe 1, 2, 1—47, benutzte außerdem eine Jerusalemer Handschrift aus dem 19. Jahrhundert und die altslavische Übersetzung, welche von K. Nevostruev, Moskau 1868, herausgegeben und von N. Bonwetsch in den Abhandlungen der kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen 40, Abhdlg 4, 1895, durch eine deutsche Wiedergabe zugänglich gemacht worden war. Vgl. P. Wendland, Die Textkonstitution der Schrift Hippolyts über den Antichrist (nebst einem Anhang über die *Εξισχυίς* des Prokop); Hermes 34, 1899, 412—427. Wendland beschuldigt Achelis einer Unterschätzung der Handschriften von Evreux und Reims sowie der slavischen Übersetzung und bedauert sehr die völlige Vernachlässigung der indirekten Überlieferung. Über diese indirekte Überlieferung, deren vornehmste Vertreter die Schrift *De consummatione mundi* und die *Sacra Parallela* des Damaszeners sind, handelte Achelis in den Hippolytstudien 65—93. Die Schrift *De consummatione mundi* hat Achelis in der Berliner Ausgabe 1, 2, 289—309 nicht neu rezensiert, sondern aus der *editio princeps* von Ioannes Piens, Lutet. Paris. 1557, abgedruckt.

Über die drei armenischen Bruchstücke der Schrift *De antichristo* s. Achelis, Hippolytstudien 90—92. Die sonderbare Aufschrift dieser Bruchstücke, „Papias Hippolytus“, soll nach Zahn (Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons usw. 6, 1900, 128) darauf hinweisen, daß Hippolytus an den betreffenden Stellen aus Papias von Hierapolis geschöpft habe. *Παπίας* wird wohl ein Schreibfehler für *πῶπας* sein. Über ein syrisches Fragment s. Achelis a. a. O. 80; über ein arabisches Fragment ebd. 92 179. Über die in einem Manuskripte des Klosters Schatberd aus dem 10. Jahrhundert beschlossene georgische Übersetzung der ganzen Schrift s. Bonwetsch, Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben, Leipzig 1907, 1.

¹ Vgl. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895, 15 ff.

Eine deutsche Übersetzung der Schrift fertigte V. Gröne, Kempten 1873 (Bibl. der Kirchenväter). Gründliche Untersuchungen der Einleitungsfragen und mancher Einzelheiten bei Fr. C. Overbeck, *Quaestionum Hippolytearum specimen* (Diss. inaug.), Ienae 1864, 8°; bei K. J. Neumann, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Abt. I, Leipzig 1902, 11—61.

d) e) In syrischer Sprache sind Exzerpte, sechs kurze Stellen, überliefert mit der Aufschrift: „Vom heiligen Hippolytus, dem Bischof und Märtyrer, aus dem Sermon über die Auferstehung an die Kaiserin Mamäa, worin er die Worte, welche in den beiden Briefen an die Korinther über die besagte Sache stehen, untersucht.“ Höchstwahrscheinlich ist es diese Schrift gewesen, aus welcher auch Theodoret von Cyrus schöpfte, wenn er zwei kleine, über 1 Kor 15 handelnde Fragmente Hippolyts ἐκ τῆς πρὸς βασιλῖδα τὴν ἐπιστολῆς anführt, und vermutlich hat auch das von Anastasius Sinaita aufbewahrte Fragment ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας λόγου in derselben Schrift gestanden. Der Titel ist schon in früherer Zeit bezeugt. Hieronymus (De vir. ill. 61) kennt eine Schrift Hippolyts „De resurrectione“, und bereits die Statue weiß von einer Schrift περὶ θ(εο)ῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως. Julia Mamäa war die Mutter des Kaisers Alexander Severus (222—235), eben jene fromme Fürstin, welche Origenes einmal nach Antiochien beschied, „um eine Probe seiner allgemein bewunderten Einsicht in die göttlichen Dinge zu erhalten“ (Eus., Hist. eccl. 6, 21, 3). Hippolyts Schrift wird Fragen der Adressatin über die Bedeutung und Tragweite des Auferstehungsdogmas beantwortet und nicht etwa antignostische Tendenzen verfolgt haben.

Die genannten syrischen und griechischen Fragmente in der Berliner Ausgabe 1, 2, 251—254. Vgl. Achelis, *Hippolytstudien* 189—194. Eine Bemerkung über den Diakon Nikolaus bei dem Syrer Johannes von Dara, im 9. Jahrhundert, findet sich zum Teil wörtlich in dem ersten jener syrischen Fragmente wieder; s. O. Braun in der Zeitschrift für kath. Theol. 16, 1892, 278.

Eine Schrift an eine Severina, auf der Statue προτροπετικὸς πρὸς Σεβηρηίδαν geheissen, scheint gänzlich zu Grunde gegangen zu sein. Die frühere Annahme, Severina sei die βασιλίς τις bei Theodoret von Cyrus, wurde durch die Aufschrift der syrischen Fragmente, laut welcher Julia Mamäa die βασιλίς ist, des Irrtums überführt. Eine Kaiserin Severina war übrigens in der Zeit Hippolyts auch nicht nachzuweisen.

Vgl. Achelis, *Hippolytstudien* 191—193.

f) Ebedjesu (Cat. 7) nennt ein Buch „De dispensatione“ — „hoc est“, wie der Herausgeber erläuternd beifügt, „de oeconomia Christi in carne seu de mysterio incarnationis“¹. Sonst ist ein Buch περὶ οἰκονομίας oder über die Menschwerdung nicht bezeugt.

¹ Assemani, *Bibl. Orient.* 3, 1, 1725, 15 A. 2.

Von einer Zeile des Verzeichnisses auf der Statue sind noch die Schlußbuchstaben $\nu\acute{\iota}\alpha\zeta$ (nicht $\mu\acute{\iota}\alpha\zeta$) erhalten. Eine Ergänzung dieser Buchstaben ist unmöglich.

Vgl. Achelis a. a. O. 6 20—22.

g) h) Eine georgische Handschrift des Klosters Schatberd aus dem 10. Jahrhundert, deren Text aus einer armenischen Vorlage geflossen ist, enthält außer andern, und zwar echten Schriften zwei sonst gänzlich unbezeugte Abhandlungen unter dem Namen Hippolyts: Über den Glauben und Über die Gestalt des Gelübdes. Die ersten Nachrichten, welche Marr (1901) und Bonwetsch (1902) von diesen Abhandlungen gaben, waren geeignet, große Erwartungen zu wecken. Die späteren Mitteilungen und Nachweise Bonwetschs (1907) lauteten anders. Die Abhandlung über den Glauben, welche sich im wesentlichen auf die Lehre von der Trinität beschränkt, kann nach inneren Gründen erst im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts verfaßt worden sein. Die Abhandlung über die Gestalt des Gelübdes hat sich als die Homilie des Syriers Aphraates über die „Bundesöhne“ entpuppt.

Bonwetsch, Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben nach einer Übersetzung der georgischen Version, Leipzig 1907 (in den Texten und Untersuchungen nst. 31. 2). Bonwetsch gibt die Schrift deutsch nach einer von V. Karbelov gefertigten russischen Übersetzung der georgischen Version. Über die Schrift „über die Gestalt des Gelübdes“ s. Bonwetsch 3 f.

5. Exegetische Schriften zum Alten Testament. — Der Exegese fällt der Löwenanteil an der Hinterlassenschaft Hippolyts zu. Er ist der erste kirchliche Theologe gewesen, welcher sich in ausführlicheren Kommentaren über Schriften des Alten Testaments versuchte, noch nicht der biblischen Vorlage auf dem Fuße folgend und den Wortlaut zergliedernd, sondern mehr die Hauptmomente des Inhaltes herausgreifend und in freierer Weise bearbeitend. Ergoht er sich dabei gern in Allegorese und Typologie, so bekundet er doch zugleich, in bemerkenswertem Gegensatz zu seinem jüngeren Zeitgenossen Origenes, eine gewisse abendländische Nüchternheit, welche sich bewußt bleibt, in erster Linie dem historisch-grammatischen Sinne des Textes Rechnung tragen zu müssen. Nachdem übrigens das Wort „Kommentare“ gebraucht worden ist, muß beigefügt werden, daß sich über die schriftstellerische Form der exegetischen Versuche Hippolyts bei dem traurigen Zustande der Überlieferung in den meisten Fällen keine Klarheit mehr gewinnen läßt. Manche der aufzuführenden Fragmente sind vielleicht nur Überbleibsel einzelner Homilien, und die umfassenderen Werke oder Kommentare, von welchen noch Reste vorliegen, scheinen zum Teil geradezu aus einer Reihe von Homilien bestanden, zum Teil wenigstens ihrer Haltung und Tendenz nach ein

homilienartiges Gepräge getragen zu haben; eine anschauliche Illustration des früher einmal ausgesprochenen Satzes, daß die Exegese auf dem Boden der Homilie erwachsen ist (§ 47, 4).

In Ermanglung jeder andern Richtschnur kann eine Aufzählung der exegetischen Schriften oder Fragmente sich nur an die Reihenfolge der biblischen Bücher halten.

a) Die auch noch von dem neuesten Herausgeber der Fragmente zur Genesis geteilte Voraussetzung, Hippolytus habe einen „Gesamt-Kommentar zur Genesis“ verfaßt¹, ruht auf sehr schwachen und schwanken Stützen. In verschiedenen Schriften hat Hippolytus einzelne Abschnitte der Genesis behandelt, und zwar, wenn nicht alles trägt, nicht mehr als vier Abschnitte: Das Sechstageswerk (Gn 1), den Bericht über das Paradies und den Sündenfall (Gn 2—3), den Segen Isaaks (Gn 27) und den Segen Jakobs (Gn 49). Eusebius (Hist. eccl. 6, 22) nennt Schriften Hippolyts *εἰς τὴν ἐξάμειρον* und *εἰς τὰ μετὰ τὴν ἐξάμειρον*, d. i. sehr wahrscheinlich über Gn 2—3. Hieronymus (De vir. ill. 61) hat die Titel „In ἐξάμειρον“ und „In Genesim“, welch letzterer allerdings auf einen Kommentar über die gesamte Genesis gedeutet werden müßte, wenn nicht anderweitige Beobachtungen dringend zur Vorsicht rieten.

Die Fragmente zur Genesis sind am besten und vollständigsten zusammengestellt worden von Achelis in der Berliner Ausgabe 1, 2, 49—81. Über die Überlieferung der einzelnen Fragmente s. Achelis, Hippolytstudien 94—110. Von den zusammenhängenden griechischen und georgischen Texten, wie sie heute vorliegen, hatte Achelis leider noch keine Kenntnis.

Die Schrift über das Sechstageswerk ist, wie Hieronymus (Ep. 84, 7) bezeugt, von Ambrosius in seinem Hexaemeron ausgiebig benutzt worden. Erhalten sind, wie es scheint, nur zwei Fragmente zu Gn 1, 5 und 7 in der Oktateuch-Katene des Sophisten Prokopius von Gaza.

Zwei Fragmente zu Gn 2, 7 und 8 ff, das erstere *ἐκ τῆς εἰς τὴν γέννησιν παραμυθείας* überschrieben, das letztere über die Lage des Paradieses handelnd, stehen in den Sacra Parallela des hl. Johannes von Damaskus. Die genannte Oktateuch-Katene bietet auch zwei Scholien zu Gn 3. Diese vier Stücke würden der Schrift über das Paradies und den Sündenfall entstammen.

Die zwei Fragmente zu Gn 2 bei Johannes Damascenus, in der Berliner Ausgabe 1, 2, 52 f, wurden von neuem rezensiert durch K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899, 143 f.

Hinter Gn 3 klafft in der Fragmentenfolge eine große Lücke. Die Quellen versiegen. Hieronymus berücksichtigt zwar gelegentlich

¹ Achelis in der Berliner Ausgabe 1, 2, III.

Bemerkungen Hippolyts über die Arche Noes, Gn 6—8, und über Melchisedech, Gn 14 (Ep. 48, 19 und Ep. 73, 2), ohne jedoch irgendwie anzudeuten, daß er aus exegetischen Schriften schöpfe. Eine junge arabische Pentateuch-Katene will von Erklärungen Hippolyts über Gn 6 7 8 17 19 21 wissen, gibt aber nicht nur keine Rechenschaft über den Fundort, sondern erweist sich überhaupt als sehr wenig vertrauenswürdig. Erst bei Gn 27, dem Segen Isaaks über Jakob und Esau, begegnen wir wieder unverdächtigen Fragmenten, ja dank neueren Entdeckungen nicht bloß Fragmenten, sondern einem vollständigen Kommentare. Zu Eingang einer Abhandlung über den Segen Moses', Dt 33, welche in armenischer und georgischer Übersetzung aufgefunden wurde, verweist Hippolytus selbst auf seine frühere Erklärung des Segens Isaaks und des Segens Jakobs¹. Ob er eine einzige Schrift oder zwei verschiedene Schriften, eine über den Segen Isaaks und eine andere über den Segen Jakobs, im Auge hat, lassen die Worte zweifelhaft. Die handschriftliche Überlieferung der Texte macht es sehr wahrscheinlich, daß eine einzige Schrift über den Segen Isaaks und den Segen Jakobs in Rede steht. Gleichzeitig mit der Abhandlung über den Segen Moses' konnte nämlich Bonwetsch auch ein Buch über den Segen Jakobs in georgischer Übersetzung vorlegen, und einige Jahre später konnten Diobouniotis und Beis dasselbe Buch nach einer Handschrift des Meteoronklosters zur Verklärung aus dem 10. Jahrhundert im griechischen Originale herausgeben. Dieses Buch über den Segen Jakobs nun, und zwar nicht bloß der georgische, sondern auch der griechische Text bietet mehr, als die Aufschrift ankündigt, insofern es der Erklärung des Segens Jakobs eine Erklärung des Segens Isaaks vorausschickt, welche letztere fast die Hälfte des Ganzen ausmacht. Die Verbindung der beiden Hälften aber geht allem Anscheine nach nicht auf einen späteren Leser oder Schreiber, sondern auf den Verfasser selbst zurück. Über den Inhalt der Erklärung des Segens Isaaks hat schon Hieronymus ein ausführliches Referat erstattet (Ep. 36, 16). Wie der Vergleich des griechischen Textes lehrt, ist dasselbe nicht frei von Flüchtigkeitsspuren, im großen und ganzen jedoch zutreffend. Der georgische Übersetzer, welcher nach einer armenischen Vorlage arbeitete, ist oft recht weit vom Urtexte abgeirrt.

Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, der Segen Jakobs, der Segen Moses', die Erzählung von David und Goliath, Leipzig 1904 (in den Texten und Untersuchungen usf. 26, 1 a). Bonwetsch gibt die drei Schriften deutsch nach einer von V. Karbelov gefertigten russischen Übersetzung des georgischen Textes der Handschrift zu Schatberd. Über eine zweite Handschrift des georgischen Textes und zwei Handschriften des zu

¹ Bei Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, Leipzig 1904, 47.

Grunde liegenden armenischen Textes s. Bonwetsch III xvi. Vgl. O. Bardenhewer, Neue exegetische Schriften des hl. Hippolytus: Bibl. Zeitschrift 3, 1905, 1—16. C. Diobouniotis und N. Beis, Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs, Leipzig 1911 (in den Texten und Untersuchungen usf. 38, 1).

Zu Gn 28—48 beobachten unsere Zeugen der Hinterlassenschaft Hippolyts ein unverbrüchliches Schweigen, mit alleiniger Ausnahme jener arabischen Pentateuch-Katene, deren Worte nicht ins Gewicht fallen. Den Segen Jakobs über seine Söhne aber, Gn 49, hat Hippolytus, wie bemerkt, in Verbindung mit dem Segen Isaaks ausführlich besprochen, und diese Besprechung ist im griechischen Originaltext sowohl wie in armenischer und georgischer Übersetzung ihrem ganzen Umfange nach erhalten geblieben. Auffallend erscheint, daß die 45 griechischen Fragmente zu Gn 49, welche Achelis aus der Oktateuch-Katene des Prokopius gesammelt hat¹, dem griechischen Texte der Meteoron-Handschrift gegenüber neben vereinzelt Anklängen eine weitgehende Differenz und Dissonanz aufweisen. Diese Katenenfragmente werden damit zum großen Teil der Unechtheit überführt. Die echte Schrift Hippolyts über den Segen Jakobs ist schon von Ambrosius in seiner Auslegung des Segens Jakobs (*De benedictionibus patriarcharum*), sowie auch von dem Verfasser der sog. *Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum*, sehr wahrscheinlich Gregor von Eliberis, fleißig benutzt worden. Den Beweis erbrachte Bonwetsch an der Hand der georgischen Übersetzung².

Die Editionen des griechischen und des georgischen Textes der Erklärung des Segens Jakobs sind soeben angeführt worden. — Eine besondere Erwähnung erheischen die durch eine junge arabische Pentateuch-Katene überlieferten reichen und interessanten Fragmente zu dem ersten und zu den beiden letzten Büchern des Pentateuchs. Über den Ursprung dieser Katene läßt sich noch nichts Bestimmtes sagen. Den auf die Genesis entfallenden Teil des Werkes hat P. de Lagarde (*Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, Leipzig 1867, Heft 2) nach einer Leidener Handschrift vom Jahre 1528 herausgegeben. Fr. Schultheß hat die Hippolytus-Fragmente zur Genesis, nach der Ausgabe de Lagardes, und außerdem die Hippolytus-Fragmente zu Numeri und Deuteronomium, nach einer Münchener Handschrift der Katene vom Jahre 1550, ohne die wünschenswerte Sorgfalt ins Deutsche übersetzt (bei Achelis in der Berliner Ausgabe I, 2, 87—119). Hippolytus führt in der Katene den rätselhaften Beinamen „der Ausleger des Targums“ oder „der Ausleger des Syrischen (Textes), d. i. des Targums“. Es kann aber ohne Frage nur Hippolytus von Rom gemeint sein, und es läßt sich auch nicht leugnen, daß einzelne der dem „Ausleger des Targums“ zugeeigneten Erklärungen ganz und gar der exegetischen Art und Weise Hippolyts entsprechen, während freilich zahlreiche andere unter demselben Namen angeführte Scholien unmöglich auf Hippolytus zurückgehen können. So ist

¹ In der Berliner Ausgabe I, 2, 55—81.

² Die Parallelen aus Ambrosius hat Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus 14 ff. den Noten zu seiner Übersetzung der Schrift Hippolyts eingefügt. Über die *Tractatus Origenis* s. Bonwetsch ebd. xiv—xvi.

es z. B. nicht ausgeschlossen, daß in dem Scholion zu Gn 8, in welchem der Ausleger des Targums und (!) Mar Jakob von Edessa (gest. 708) die Noachische Arche als ein Symbol oder einen Typus des gekreuzigten Heilandes deuten (de Lagarde a. a. O. 78; Schultheß a. a. O. 90 f), der echte Hippolytus zu Worte kommt (vgl. Hier., Ep. 48. 19). Im allgemeinen aber ist dieser Quelle gegenüber Zurückhaltung und Mißtrauen geboten. Vgl. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel, Freiburg i. Br. 1877, 30—34. Achelis, Hippolytstudien 113—120.

b) Fragmente Hippolyts zu den Büchern Exodus und Leviticus liegen nicht vor, nicht einmal in der arabischen Katene. Um so auffälliger ist der Titel „In Exodum“ bei Hieronymus (De vir. ill. 61). Die Annahme, daß dieser Titel nur auf einer vorläufigen oder gedankenlosen Übersetzung der Worte εἰς τὰ μετὰ τὴν ἐξαήμερον bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 22) beruhe, läßt sich kaum abweisen¹. Zu den Büchern Numeri und Deuteronomium bringt die arabische Katene ziemlich viele und lange Scholien. Aber nur drei Abschnitte dieser Bücher hat Hippolytus zum Gegenstande exegetischer Abhandlungen gemacht: den Segen Balaams, Nm 22—23, das Loblied Moses', Dt 32, und den Segen Moses', Dt 33. Leontius von Byzanz führt einige Zeilen Hippolyts über die zwei Naturen in Christus mit dem sehr willkommenen Lemma ein ἐκ τῶν εὐλογιῶν τοῦ Βαλαάμ. Eine Schrift mit dem Titel εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Βαλαάμ, oder ähnlich, ist ein trefflich passendes neues Glied in der uns schon bekannten Kette von Abhandlungen über den Segen Isaaks, den Segen Jakobs und den Segen Moses'.

Die Zeilen bei Leontius in der Berliner Ausgabe 1, 2, 82. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus xiv 94 f, hat auch fünf unter des Irenäus Namen umlaufende Fragmente zum Segen Balaams für Hippolytus in Anspruch genommen.

Theodoret von Cyrus bewahrte drei kleine Stücke auf mit der Quellenangabe ἐκ τοῦ λόγιου τοῦ εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην, d. i. aus der Schrift auf das Loblied Moses', Dt 32². Das sind die einzigen bisher bekannt gewordenen Reste dieser Schrift.

Die Stücke bei Theodoret in der Berliner Ausgabe 1, 2, 83 f. Die Annahme des Herausgebers, diese Stücke über Dt 32 könnten zu der Schrift Hippolyts über Dt 33 gezogen werden, war verfehlt. Die Schrift über den Segen Moses' hat, wie der inzwischen bekannt gewordene Text zeigt, mit dem Loblied Moses' nichts zu tun.

Die Schrift über den Segen Moses' liegt, wie wir bereits hörten, heute noch, wenn auch nicht lückenlos, in armenischer und in georgischer Sprache vor. Bonwetsch beschenkte uns mit einer

¹ Trotz der Bekämpfung dieser Annahme durch v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 153.

² Über die Bedeutung des Ausdruckes „Große Ode“ s. Achelis in den Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1896, 272 f.

deutschen Übersetzung. Als Frucht eines glücklichen Streifzuges hat er derselben zwei kleine Fragmente des griechischen Originals, welche bisher unter dem Namen des hl. Irenäus gingen, beifügen können.

Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath, Leipzig 1904. Die zwei griechischen Fragmente bei Bonwetsch 49 f.

c) Ein Fragment „aus der Erklärung des Buches Ruth“, ἐκ τῆς ἐρμηνείας Ρουθ, ist erst von Achelis in einer Athos-Handschrift des 11. Jahrhunderts entdeckt worden. Der zweite Teil enthält scharfe Worte gegen solche, welche um Geld die Taufe erteilen, „Christuschacherer“ (χριστέμποροι)¹ — vermutlich ist Papst Zephyrinus oder Papst Kallistus gemeint (vgl. Philos. 9, 11 12). Eben dieser Ausfall dürfte die Echtheit des Fragmentes verbürgen.

Berliner Ausgabe 1, 2, 120. Achelis, Hippolytstudien 120—122.

d) Eine Schrift über die ersten Kapitel des ersten Buches der Könige, εἰς τὸν Ἐλκωνῶν καὶ εἰς τὴν Ἄνναν betitelt, ist nur noch aus vier kurzen Zitaten bei Theodoret von Cyrus bekannt. Theodoret nennt sie λόγος. Anscheinend war sie eine Homilie.

In der mehrgenannten georgischen Handschrift des 10. Jahrhunderts schließt sich an die Abhandlung über den Segen Jakobs (s. unter a) ein Aufsatz über 1 Kg 17 an, „Erklärung in Betreff Davids und in Betreff Goliaths“. Es ist eine Homilie², und zwar eine Homilie voll Kraft und Leben und reich an packenden Antithesen. Wenngleich sonst nicht bezeugt, darf sie ohne Bedenken als echt anerkannt werden.

Eine Abhandlung über die Hexe von Endor, 1 Kg 28, bezeugen die Statue: (εἰς ἐγ)μασπίωνον, und Hieronymus (De vir. ill. 61): „De Saul et pythonissa“. Allein diese Zeugnisse gaben S. de Magistris (1795) kein Recht, ein namenlos überliefertes Bruchstück, in welchem behauptet wird, die fragliche Erscheinung sei nur dämonisches Blendwerk gewesen, für Hippolytus in Anspruch zu nehmen. Die nächtliche Szene zu Endor hat viele Federn in Bewegung gesetzt; vgl. § 78, 5, c, S. 349.

Die griechischen Fragmente in der Berliner Ausgabe 1, 2, 121—123. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 122—124. — Die Homilie über David und Goliath bei Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus 79—93. Vgl. zu derselben Bardenhewer in der Bibl. Zeitschrift 3, 1905, 13 bis 16; Denk ebd. 6, 1908, 244.

e) Die Statue kennt auch eine Schrift über die Psalmen: (εἰς τὸς ψ)αλμός; oder (εἰς ψ)αλμός, und Hieronymus (a. a. O.) ver-

¹ Dieser Ausdruck stammt aus der Didache 12, 5.

² Vgl. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus 85: „Sehet, ihr Geliebte“; 91: „Wunderbar, Geliebte.“

zeichnet den Titel „De psalmis“. Dabei ist indessen zu beachten, daß Hieronymus anderswo (Ep. 112, 20) in einer namentlichen Aufzählung derjenigen, welche das ganze Psalterium kommentierten, Hippolytus übergeht und des letzteren Schrift „De psalmis“, wie es scheint, in die Worte „diversorum in paucos psalmos opuscula“ einbegreift. Drei Fragmente Hippolyts zu den Psalmen zitiert Theodoret von Cyrus, ein Fragment zu Ps 2, 7, mit dem Lemma ἐκ τῆς ἐρμηνείας τοῦ θεοτέρου φαλμού, ein Fragment zu Ps 22, 1 (LXX), mit dem Lemma ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ κήρυκος ποιμαίνει με, und ein Fragment zu Ps 23, 7 (LXX), mit dem Lemma ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸν χί φαλμόν. Keines dieser Stücke untersteht irgend welchem Verdachte. Andererseits aber ist mit ihnen der Bestand an echten Überbleibseln auch schon so ziemlich erschöpft. Die ὑπόθεσις ἀρχήσεως εἰς τοὺς φαλμούς, eine Art Einleitung zu den Psalmen, ist in Weise einer Katene aus den verschiedensten Autoren zusammengestellt, enthält aber auch nicht ein einziges echtes Fragment Hippolyts. Die sonstigen griechischen Scholien zu den Psalmen, welche Bandini (1764), de Magistris (1795) und Pitra (1883) unter Hippolyts Namen veröffentlicht haben, konnte Achelis ohne Mühe, wenn nicht sämtlich, so doch größtenteils als unecht nachweisen. Und die von de Lagarde und Martin herausgegebene syrische Einleitung zu den Psalmen ist wiederum ein katenenartiges Gewebe, von welchem nur der Anfang, über die Verfasser und die Überschriften der Psalmen, Hippolyts Namen mit Recht trägt.

Berliner Ausgabe 1, 2, 127—153. Die syrische Einleitung zu den Psalmen steht syrisch bei de Lagarde, Analecta Syriaca 83—87; syrisch und lateinisch, herausgegeben und übersetzt von Martin, bei Pitra, Anal. sacra 4, 51—54, 320—323; deutsch, übersetzt von Schultheß, in der Berliner Ausgabe 1, 2, 127—135. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 124—137. Über das Fragment zu Ps 2, 7 bei Theodoret vgl. übrigens auch Ficker, Studien zur Hippolytfrage 107.

f) Von der Schrift über die Sprüche. „De proverbii“ bei Hieronymus (De vir. ill. 61), scheinen sich fast nur in Katenen zerstreute Reste erhalten zu haben. Die Scholien, welche Achelis für echt erklärt, erstrecken sich über die Kapitel 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 12, 17, 24 (30), 27 der Sprüche, so daß anzunehmen wäre, die Schrift oder der Kommentar Hippolyts habe das ganze Buch umspannt. Doch dürfte hier die Aufgabe der Kritik noch keineswegs gelöst sein. Stücke, welche Achelis zuließ, werden gestrichen, und Stücke, welche Achelis ausschloß, werden eingesetzt werden müssen, unter letzteren das wegen seines Zeugnisses über die heilige Eucharistie viel zitierte Fragment über Spr 9, 1—5, welches auch in die „Fragen und Antworten“ des Anastasius Sinaita (c. 42, Migne, PP. Gr. 89, 593) übergegangen ist.

Berliner Ausgabe 1, 2, 157—178. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 137 bis 163. Siehe auch M. Faulhaber, Hohelied-, Proverben- und Prediger-Katenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, Heft 4), Wien 1902, 82 f 134 f. Das Fragment über Spr 9, 1—5 ist, obwohl gut bezeugt, von Achelis als unecht verworfen und sogar von seiner Edition ausgeschlossen worden, weil dasselbe in den Fragen und Antworten des Sinaiten stehe, also nicht Hippolytus angehören könne (Achelis a. a. O. 159 f), eine hinfallige Argumentation, da in jenen Fragen und Antworten anerkanntermaßen echte Schriften Hippolyts ausgeschrieben oder exzerpiert sind; s. Bonwetsch in der Berliner Ausgabe 1, 1, viii xx f; Achelis a. a. O. 83 ff 155 ff. In der längeren Gestalt, welche die früheren Ausgaben bieten (Fabricius 1, 282; de Lagarde 198 f), kann das Fragment freilich aus inneren Gründen nicht als hippolytisch anerkannt werden. Die kürzere und ursprünglichere Fassung aber, wie sie in den Fragen und Antworten (Migne a. a. O.), in einer von C. Chr. Woog, Leipzig 1762, veranstalteten Separatausgabe des Fragmentes, sowie auch bei Tischendorf, *Anecdota sacra et profana* 2, Leipzig 1861, 227 f, steht, dürfte keiner Beanstandung unterliegen, wenn man sich nicht etwa an den Worten $\acute{\omicron}$ $\tau\omega\tau\eta\rho$ $\epsilon\gamma\gamma\epsilon\lambda\lambda\eta\theta\eta$ $\epsilon\tilde{\iota}$ $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\tau\eta\gamma\gamma\acute{\upsilon}\tau\omega\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\varsigma$ stößt.

g) Die Schrift über den Prediger, „De ecclesiaste“ bei Hieronymus (a. a. O.), scheint gänzlich zu Grunde gegangen zu sein. Ein von Klostermann aufgefundenes Scholion zu Prd 2, 10 will Achelis als echt gelten lassen, während er ein in den „Fragen und Antworten“ des Anastasius Sinaita (c. 43) wiederkehrendes Fragment zu Prd 2, 24 abweist (vgl. unter f).

Berliner Ausgabe 1, 2, 179.

h) Der Kommentar zum Hohen Liede, $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$ $\tau\acute{\omicron}$ $\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 22), „In canticum canticorum“ bei Hieronymus (a. a. O.), ist für die Berliner Ausgabe von Bonwetsch bearbeitet worden. Einige Zeilen des griechischen Textes, aus dem Eingange des Kommentares, mehrere slavische, zum Teil auch armenisch und syrisch erhaltene Fragmente (in deutscher Übersetzung) und ein längeres, aber augenscheinlich unechtes armenisches Stück über Hl 1, 5 bis 5, 1 (in deutscher Übersetzung), das war das Ergebnis der Mühen Bonwetschs. Die slavischen Fragmente und das unechte armenische Stück traten hier zum ersten Male ans Licht. Wenige Jahre später aber veröffentlichte Marr eine fortlaufende georgische Erklärung über Hl 1, 1 bis 3, 7 nebst mehreren neuen slavischen Fragmenten zu verschiedenen Stellen, und wenn ein Teil dieser slavischen Fragmente ausgeschaltet und an andere Exegeten des Altertums zurückerstattet werden mußte, so ward der georgische Text durch die andern echten Bruchstücke auf das glänzendste als Eigentum Hippolyts beglaubigt. Bonwetsch beeilte sich deshalb, eine neue Ausgabe zu veranstalten, den georgischen Text nach der russischen Übersetzung Marrs ins Deutsche zu übertragen und die sonstigen Bruchstücke entsprechenden Ortes einzufügen.

Vielleicht liegt der Kommentar Hippolyts jetzt vollständig vor. Der georgische Text reicht zwar, wie gesagt, nur bis Hl 3, 7; da aber auch kein anderes Fragment sich auf eine spätere Stelle bezieht, so hatte Marr begründeten Anlaß, zu behaupten, daß die Erklärung Hippolyts sich überhaupt nicht weiter erstreckt habe. Jedenfalls werden durch den Fund Marrs alle sonstigen Reste der Erklärung in den Schatten gestellt. Der georgische Text ist durch eine Handschrift des 10. Jahrhunderts überliefert, stammt jedoch aus früherer Zeit und erweist sich als die wörtliche Wiedergabe eines armenischen Textes, welcher anscheinend direkt, nicht durch Vermittlung einer syrischen Version, aus dem griechischen Originale geflossen ist.

Der Kommentar zeigt ausgeprägt oratorische Färbung und besteht offenbar aus Homilien¹. Von Interesse ist es, konstatieren zu können, daß bereits der erste christliche Kommentator das Hohe Lied allegorisch aufgefaßt hat als eine Schilderung des Verhältnisses Gottes zu seiner Braut, der Kirche. Manche Verse werden auch schon auf die Beziehungen Gottes zu der einzelnen Gott liebenden Seele gedeutet. Unter den späteren Exegeten ist es auch in diesem Falle wieder Ambrosius, welcher, namentlich in seiner Erklärung des 118. Psalmes, mit Vorliebe aus Hippolytus geschöpft hat². Durch seinen Einfluß ist dann diese oder jene Auslegung Hippolyts, z. B. die eigenartige Auffassung des Hüpfens oder Springens des Geliebten über Berge und Hügel, Hl 2, 8, für die abendländische Exegese nahezu typisch geworden. „Was bedeutet dies Springen?“ fragte Hippolytus, und antwortete: „Das Wort sprang herab vom Himmel in den Leib der Jungfrau, es sprang hinauf auf den Baum (des Kreuzes) aus dem heiligen Leib, es sprang von dem Baume in den Hades, es sprang von da heraus in menschlichem Fleisch auf die Erde.“³

Berliner Ausgabe 1, 1: 343—374. Die echten armenischen und syrischen Fragmente, welche hier in deutscher Übersetzung mitgeteilt werden, wurden im Urtexte und in lateinischer Übersetzung von Martin bei Pitra, *Analecta sacra* 2, 232—235, 4, 40 f 310 herausgegeben. Das längere syrische Stück bei Pitra ebd. 4, 36—40 306—310 ist, abgesehen von dem Anfangssatze, unecht: vgl. die Berliner Ausgabe 1, 1, XXI. Bonwetsch, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hoheliede*, Leipzig 1897 (in den Texten u. Untersuchungen usf. 16, 2). W. Riedel, *Die Auslegung des Hoheliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig 1898, 47—52. N. Marr, Hippolyt, die Auslegung des

¹ Vgl. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohen Lied 23: „Damit ihr euch vor diesem Wort scheuen könnt, schauet“; 24: „Und so kommt und betrachten wir“; 28: „Schauet“, „O Geliebte“ usw.

² Und zwar so, „daß Ambrosius teilweise neben der grusinischen Version und den erhaltenen Fragmenten geradezu als ein weiterer Zeuge für den Text des Kommentars zu stehen kommt“, Bonwetsch ebd. 18.

³ Bonwetsch a. a. O. 55 f.

Hohenliedes, der grusinische Text nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts, eine Übersetzung aus dem Armenischen (mit einer paläographischen Tafel), untersucht, übersetzt und herausgegeben (in den Texten und Untersuchungen in der armenisch-grusinischen Philologie, Buch III), St Petersburg 1901 (Russisch). Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben, Leipzig 1902 (in den Texten und Untersuchungen usf. 23, 2 c). In der Einleitung dieser neuen Ausgabe (12 f 17 t) hat Bonwetsch die in den vorhin genannten Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede (8 ff) vertretene Behauptung, außer Ambrosius hätten noch mehrere andere alte Exegeten den Kommentar Hippolyts benutzt, zurückgenommen.

i) Theodoret von Cyrus zitiert ein kleines Fragment über Is 10, 1 mit den Worten *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ἠσαίου*. In den alten Verzeichnissen der Schriften Hippolyts kommt ein Kommentar über das Buch Isaias nicht vor.

Berliner Ausgabe 1, 2, 180. -- Mit Unrecht ist vermutet worden, Hippolytus habe einen Kommentar zum Propheten Jeremias geschrieben. Ein kurzes griechisches Scholion zu Ir 17, 11, bei Achelis, Hippolytstudien 80 f, ist der Schrift über den Antichrist (c. 55) entnommen. Das syrische Fragment „in Ieremiam“ in cod. Vatic. syr. 103 (Assemani, Bibl. Or. 1, 607; 3, 1, 15, n. 1) stammt aus Hippolyts Kommentar über das Buch Daniel; s. die Berliner Ausgabe 1, 1, ix.

k) Einen Kommentar zum Buche Ezechiel bzw. zu Teilen dieses Buches bezeugt Eusebius (Hist. eccl. 6, 22): *εἰς μέρος τοῦ Ἰεζεκιήλ*. Diesem Kommentare mag ein griechisches Fragment über die Größe des salomonischen Tempels angehören, welches auch in den „Fragen und Antworten“ des Anastasius Sinaita steht (c. 44; vgl. vorhin unter f und g). Ein syrisches Fragment über Ez 1, 5—10 wird gleichfalls als echtes Überbleibsel der Schrift Hippolyts gelten dürfen; der viergestaltige Cherub wird hier als Vorbild des viergestaltigen Evangeliums gedeutet, indem das Rind auf Lukas, der Löwe auf Matthäus, der Mensch auf Markus und der Adler auf Johannes bezogen wird¹. Weitere syrische Bruchstücke, welche Martin herausgab, sind unecht.

Das syrische Fragment über Ez 1, 5—10 steht syrisch bei de Lagarde, *Analecta Syriae* 90 f; syrisch und lateinisch von der Hand Martins bei Pitra, *Anal. sacra* 4, 41 311; deutsch von Schultheß bei Achelis in der Berliner Ausgabe 1, 2, 183. Unechte syrische Bruchstücke syrisch und lateinisch bei Pitra a. a. O. 4, 41—47 311—317; deutsch bei Achelis 1, 2, 183—194. Das griechische Fragment über die Größe des salomonischen Tempels bei Migne, *PP. Gr.* 10, 631—634. — Ein syrisches Fragment „de quatuor animalibus“ in cod. Vatic. syr. 103 (Assemani, *Bibl. Or.* 1, 607; 3, 1, 15, n. 1) könnte mit dem syrischen Fragmente über Ez 1, 5—10 identisch sein und von den vier Cherubgestalten handeln. Es kann sich aber auch auf die vier Tiere bei Daniel 7 beziehen und dem Danielkommentare Hippolyts entlehnt

¹ Irenäus hatte Johannes den Löwen, Lukas das Rind, Matthäus den Menschen und Markus den Adler zugewiesen. Vgl. Bd 1², S. 426.

sein; vgl. die Berliner Ausgabe 1, 1, 1x f. — Ein syrisches Fragment „Von Mar Hippolytus von Bostra aus der Schrift über den Tempel“ in *cod. Mus. Brit. syr.* 862 (Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum* 2, 1002), englisch bei Krüger in den *Göttingischen Gel. Anzeigen* 1905, 27 f, ist ein verkürztes und zurechtgeschnittenes Stück aus dem Danielkommentare; vgl. die Berliner Ausgabe 1, 1, 246.

1) Der Kommentar zum Buche Daniel ist unter allen exegetischen Schriften Hippolyts am reichsten bezeugt und, abgesehen von der kleineren Abhandlung über den Segen Jakobs, auch am besten erhalten. Der früher schon sehr anscheinliche Bestand an Fragmenten, in griechischer, syrischer und slavischer Sprache, hat in den letzten Jahrzehnten noch bedeutenden Zuwachs erfahren. Georgiades konnte 1885—1886 das vierte und letzte Buch des Kommentares seinem vollen Umfange nach im griechischen Originale der gelehrten Welt unterbreiten; Bonwetsch konnte 1897 in der Berliner Ausgabe das zweite, dritte und vierte Buch nebst einem Teile des ersten griechisch und den ganzen oder doch fast den ganzen Kommentar slavisch bzw. deutsch nach einer altslavischen Übersetzung vorlegen. Endlich hat Diobouniotis 1911 noch einige neue Stücke des griechischen Textes ans Licht gezogen. Der emendierenden Kritik bleibt freilich ein sehr weiter Spielraum gewahrt. Die griechischen und slavischen Handschriften, aus welchen die genannten Herausgeber schöpften, bieten einen bereits stark entstellten und verderbten Text.

Das umfangreiche Werk ist von dem Verfasser selbst schon in vier Bücher abgeteilt worden. Das erste Buch handelt über Dn 1 und die Geschichte der Susanna, das zweite über Dn 2—3 samt dem Lobgesange der drei Jünglinge, das dritte über Dn 4—6, das vierte über Dn 7—12. Die Erzählung von Bel und dem Drachen wird auch in der slavischen Version des Kommentares nicht näher besprochen, und die Folgerung, daß Hippolytus dieses Stück überhaupt nicht kommentiert hat, wird sich kaum noch umgehen lassen¹. Als Text der Danielischen Prophetien dient die Übersetzung Theodotions. Geschrieben ist der Kommentar, wie zahlreiche Stellen bekunden, unter dem unmittelbaren Eindruck einer selbsterlebten Christenverfolgung, und zwar ohne Zweifel jener Verfolgung, welche sich an das Reskript des Kaisers Septimius Severus vom Jahre 202 anschloß (vgl. vorhin Abs. 4, c). Neumann will auf Grund der Andeutungen Hippolyts den Inhalt des Reskriptes genauer bestimmen können, als es die sonstigen Quellen gestatten². Die Abfassung mag also um 204 erfolgt sein³, und unter dieser Voraussetzung dürfte in dem Kommen-

¹ Siehe Julius, *Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung*, Freiburg i. Br. 1901, 40 f.

² Neumann, *Hippolytus von Rom* 1, 1902, 61 ff.

³ Gegen Salmon, welcher die Abfassung nicht vor 235 ansetzen wollte, s. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 2, 1020 ff.

tare die älteste uns erhaltene exegetische Schrift der christlichen Kirche vorliegen. Im Unterschiede von der Erklärung des Hohen Liedes besteht derselbe nicht aus Homilien, nähert sich aber doch sehr der homiletischen Form und ist von praktischen Gesichtspunkten beherrscht. Ähnlich wie schon in der Schrift über den Antichrist, auf welche ausdrücklich Bezug genommen wird (4, 7, 1; 13, 1), will der Verfasser auch hier angesichts der überspannten eschatologischen Erwartungen die aufgeregten Gemüter beschwichtigen.

Die Geschichte der Susanna faßt Hippolytus typisch auf, ohne indessen an der Tatsächlichkeit des Herganges auch nur im mindesten zu zweifeln. Die von den zwei Ältesten bedrängte und verleumdete Gemahlin Joakims ist ihm ein prophetisches Vorbild der von den Juden und den Heiden verfolgten Braut Christi, der heiligen Kirche¹. Unter den vier Weltreichen, Dn 2 und Dn 7, versteht Hippolytus mit der großen Mehrzahl der kirchlichen Exegeten das babylonische, das persische, das griechische und das römische Reich. Der Stein, welcher die Statue zermalmt, Dn 2, ist Christus, welcher an Stelle der Reiche dieser Welt das himmlische und unvergängliche Reich der Heiligen begründen und die ganze Erde erfüllen wird. Die zehn Hörner des vierten Tieres, Dn 7, sind zehn Könige, welche sich auf den Trümmern des Römerreiches erheben werden, und das kleine Horn, welches drei jener zehn Hörner entwurzelt, ist der Antichrist. In der Deutung der 70 Wochen, Dn 9, ist Hippolytus unglücklich gewesen, indem er sich, wie schon Hieronymus (Comm. in Dn ad 9, 24 ff) hervorhebt, in Widersprüche verwickelte. Erwähnt sei nur, daß er die letzte der 70 Wochen an das Ende der Tage verlegt, in der ersten Hälfte dieser Woche Elias und Henoah auf Erden erscheinen und um die Mitte derselben den Antichrist auftreten läßt, welcher den Opferdienst abschaffen werde. Die Worte des Propheten: „Es wird aufgehoben werden Speisopfer und Trankopfer“ (*ἀφαιρέσεται θυσία καὶ σπονδή*), werden durch den an Mal 1, 11 anklingenden Zusatz erläutert: „welches (Opfer) jetzt an allen Orten von den Völkern Gott dargebracht wird“ (*ὅτι ἕνεκα πάντων τῶν ἐθνῶν ὑπὸ τῶν ἐθνῶν τῷ θεῷ προσφερομένη*, 4, 35, 3). Verstanden sind unter diesem Opfer, wie aus den Fragmenten der Capita adversus Caium (zu Mt 24, 15—22) erhellt, „die Gebete der Gerechten“.

Die schon vor Jahrzehnten bekannten Bruchstücke des Kommentares, teils griechische, teils syrische Texte, sind zusammengestellt und gewürdigt bei O. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtl. Versuch, Freiburg i. Br. 1877, 8°. Das bedeutendste der griechischen Fragmente, einen verkürzten Text des vierten Buches des Kommentares von Kap. 23 an, hatte jene Handschrift der Chigi-Bibliothek zu Rom geliefert, welche die alexandrinische Version des Buches Daniel, nach

¹ Weiteres unten Abs. 9.

der Tetrapla des Origenes, enthält. Ein großes slavisches Fragment, das zweite Buch des Kommentares, war freilich schon 1874 durch J. Sreznevskij in einer russischen Schrift über „die Sagen vom Antichrist in slavischen Übersetzungen“ veröffentlicht worden, der nicht-russischen Welt aber ganz unbekannt geblieben. In den Jahren 1885—1886 hat B. Georgiades in mehreren Heften der Konstantinopolitanischen Zeitschrift *Ἐκκλησιαστικὴ Λογία* (vom 15. und 31. Mai 1885 und vom 31. Juli und 15. August 1886) den vollständigen griechischen Text des vierten Buches des Kommentares nach einer jungen Handschrift der Bibliothek der patriarchalisch-theologischen Schule auf der Insel Chalki herausgegeben. Einen unvollständigen Abdruck (nur den Inhalt der zwei ersten der vier genannten Hefte der *Ἐκκλησιαστικὴ Λογία* umfassend) besorgte J. H. Kennedy, Part of the commentary of S. Hippolytus on Daniel, Dublin 1888, 8°; einen vollständigen Abdruck E. Bratke, Das neuentdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, Bonn 1891, 8°.

Über dieses vierte Buch handelten G. Salmon, The commentary of Hippolytus on Daniel: *Hermathena* 8, 1893, 161—190. Funk, Der Danielkommentar Hippolyts: *Theol. Quartalschrift* 75, 1893, 115—123. A. Chiappelli, Una nuova pagina di storia dell' antica chiesa secondo una recente scoperta: *Nuova Antologia*, Ser. 3, 43, 1893, 193—216; vgl. Chiappelli, Nuove pagine sul cristianesimo antico, Firenze 1902, 210—239. — Besonderes Interesse erregte in dem neuentdeckten Texte die Datierung der Geburt des Herrn auf den 25. Dezember des 42. Jahres der Regierung des Augustus und des Todes des Herrn auf den 25. März des 18. Jahres des Kaisers Tiberius (bei Bratke a. a. O. 19). Allein die fraglichen Worte, welche, wenn sie echt wären, das älteste Zeugnis für die Tradition betreffend den 25. Dezember bilden würden, lassen sich mit Hilfe alterer und zuverlässigerer Textzeugen als späteres Einschiesel entlarven (vgl. Bardenhewer in der *Literar. Rundschau* 1891, 232 f.). E. Bratke, Die Lebenszeit Christi im Daniel-Kommentar des Hippolytus: *Zeitschrift für wissensch. Theol.* 35, 1892, 120—176. Ders., Der Tag der Geburt Christi in der Ostertafel des Hippolytus: *Jahrbücher für prot. Theol.* 18, 1892, 439—456. Ders., Zur Frage nach dem Todesjahre Christi: *Theol. Studien und Kritiken* 65, 1892, 734—757. A. Hilgenfeld, Die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolytus: *Zeitschrift für wissensch. Theol.* 35, 1892, 257—281. Ders., Die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus: ebd. 36, 1, 1893, 106—117. N. Bonwetsch, Die Datierung der Geburt Christi in dem Danielkommentar Hippolyts: *Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl.* 1895, 515—527.

Im Jahre 1897 erschien in der Berliner Ausgabe 1, 1 Bonwetschs Rezension des Kommentares, eingeführt mit den Worten: „Zum erstenmal gelangt auf den folgenden Blättern der ganze Danielkommentar Hippolyts zur Veröffentlichung.“ Es sind noch zwei weitere, bis dahin unbekannt oder unbenutzt gebliebene Textquellen von hervorragender Bedeutung zur Verwertung gekommen: eine aus dem 10. oder 11. Jahrhundert stammende griechische Handschrift der Bibliothek des Athosklosters Vatopedi, welche außer dem vierten Buche des Kommentares auch beträchtliche Reste des zweiten und des dritten Buches enthält, und eine altslavische Übersetzung des Kommentares, deren Handschriften zwar sämtlich mehr oder weniger große Lücken aufweisen, sich aber gegenseitig in willkommener Weise ergänzen. Dazu kommen einige in der Nationalbibliothek zu Paris liegende Blätter, welche sich als versprengten Bruchteil der Athos-Handschrift erwiesen und den Schluß des ersten sowie die erste Hälfte des zweiten Buches des Kommentares im Original-

texte lieferten. Bedauerlicherweise aber leiden sowohl die Athos-Handschrift als auch der aus der slavischen Version zu erschließende Text an Erweiterungen, Auslassungen und sonstigen Abänderungen; beide Zeugen wissen auch schon um die vorhin erwähnten Daten der Geburt und des Todes des Herrn. Näheres bei Bonwetsch, Die handschriftliche Überlieferung des Danielkommentars Hippolyts: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1896, 16—42. — Die slavische Version ist in Bonwetschs Ausgabe durch eine Übersetzung vertreten, deren Sprache freilich nicht sowohl deutsch als vielmehr slavisch ist. Die syrischen Fragmente werden nur in dem kritischen Apparate berücksichtigt. Ausgeschlossen blieb sogar auch der durch eine Handschrift des Britischen Museums vom 8. oder 9. Jahrhundert überlieferte syrische Auszug aus dem Commentare Hippolyts. Derselbe steht syrisch bei de Lagarde, Anal. Syr. 79—83; deutsch bei Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel 82—85, 90—92, 100—106; syrisch und lateinisch bei Pitra, Analecta sacra 4, 47—51, 317—320. Über anderweitige syrische Fragmente s. Bonwetsch in den Vorbemerkungen seiner Ausgabe VIII—X. — Einige neue Stücke des griechischen Textes bei C. Diobouniotis, Hippolyts Daniel-Kommentar in Handschrift Nr 573 des Meteoronklosters: Texte und Untersuchungen usw. 38, 1, Leipzig 1911, 45—58.

In den „Studien zu den Commentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede“, Leipzig 1897 (in den Texten und Untersuchungen usw. 16, 2), stellte Bonwetsch den Ertrag der beiden Commentare „für die Erforschung der alten Kirche“ zusammen (2). Eine fast erschöpfende Inhaltsanalyse des Daniel-Commentares findet sich auch bei Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Abt. I, Leipzig 1902, 61—107. Vgl. noch E. Violard, Etude sur le „Commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel“ (Thèse), Montbéliard 1903, 8°.

m) Von dem Kommentar zum Propheten Zacharias, „In Zachariam“ bei Hieronymus (De vir. ill. 61), haben sich, wie es scheint, keine Fragmente erhalten. Nach einer weiteren Bemerkung des hl. Hieronymus (Comm. in Zach. praef.) wäre dieser Kommentar mehr oder weniger vollständig in Allegorese aufgegangen.

6. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. — Die exegetischen Schriften Hippolyts zum Neuen Testament sind wohl nur Homilien über einzelne Perikopen gewesen, mit alleiniger Ausnahme der Schrift über die Apokalypse, welche allerdings den Namen eines Commentares verdient haben dürfte.

a) Auf Grund einer jedenfalls mehrdeutigen Äußerung des hl. Hieronymus (Comm. in Mt. praef.) glaubt Achelis Hippolytus einen Kommentar über das Matthäusevangelium zuschreiben zu dürfen. Orientalische Katenen, in koptischer, arabischer und äthiopischer Sprache, enthalten zu Mt 24 umfangreiche Scholien unter dem Namen Hippolyts, welche Achelis in deutscher Übersetzung vorlegte. Der Wert oder die Echtheit derselben harret noch der näheren Prüfung. Syrische Fragmente zu Mt 24, welche der Herausgeber, Gwynn, gleichfalls dem Kommentar über das Matthäusevangelium zuwies, hat Achelis aus triftigen Gründen unter die Überbleibsel der Kapitel gegen

Cajus gestellt (vgl. Abs. 3, g). Das von Theodoret von Cyrus aufbewahrte Bruchstück *ἐξ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν τῶν ταλάντων διαζομῆν* dürfte einer Homilie über das Gleichnis von den Talenten, Mt 25, 14 ff, entnommen sein.

Berliner Ausgabe 1, 2, 197—209. Über die Scholien zu Mt 24 vgl. Achelis, Hippolytstudien 163—169; Neumann, Hippolytus von Rom 41 f 44 f.

b) Drei gleichfalls von Theodoret angeführte kurze Stellen *ἐξ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τοὺς δύο ἰησοῦς* will Achelis aus der Erklärung eines Abschnittes des Johannesevangeliums, 19, 31 ff, herleiten. Einfacher und richtiger wird es aber doch wohl sein, an eine Homilie über den Bericht des Lukasevangeliums betreffend die beiden Schächer, 23, 39 ff, zu denken.

Die unter den unechten Werken des hl. Chrysostomus stehende Homilie *In quadriduanum Lazarum II. εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον β'* (Migne, PP. Gr. 72, 775—778), trägt in armenischen Manuskripten die Aufschrift: „Aus dem Kommentar des seligen Hippolytus, Bischofs von Bostra, zum Evangelium des Johannes und der Auferweckung des Lazarus.“ Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung bleibt noch zu untersuchen. Der armenische Text liegt in zwei Rezensionen vor, einer kürzeren, welche im allgemeinen der griechischen Fassung entspricht, und einer längeren, welche anscheinend die sekundäre ist.

Berliner Ausgabe 1, 2, 211—227. Die kürzere armenische Rezension der Homilie steht armenisch und lateinisch bei Pitra, *Anal. sacra* 2, 226 bis 231; die in der kürzeren fehlenden Stücke der längeren Rezension ebd. 2, 282—284 und wiederum 4, 64—68 331—335. Achelis gibt a. a. O. den griechischen Text der Homilie und eine deutsche Übersetzung der armenischen Texte.

c) Die Schrift oder der Kommentar zur Apokalypse, „De apocalypsi“ bei Hieronymus (*De vir. ill.* 61), ist vorläufig wenigstens nur aus gelegentlichen Zitaten oder Referaten späterer Kirchenschriftsteller bekannt, eines Griechen, eines Syrers und eines Arabers. Andreas von Cäsarea bringt in seinem Apokalypsekomentar vier Zitate aus Hippolytus (in der Vorrede sowie zu Offb 13, 1; 13, 18; 17, 10), ohne freilich den Fundort derselben irgendwie näher zu bestimmen. Jakob von Edessa spricht in seiner Schrift *De antichristo in benedictione Dan* von Hippolyts Deutung der Vision Offb 17, 4 ff und nennt dabei ausdrücklich den Apokalypsekomentar Hippolyts als seine Quelle. Die wichtigsten Mitteilungen verdanken wir indessen einem arabischen Kommentar zur Apokalypse, welcher im 13. Jahrhundert in Ägypten geschrieben worden ist. Der unbekanntere Verfasser, ein ausgezeichnete Gelehrter, vielleicht der koptische Jakobit Ben Assal, berichtet häufiger über Erklärungen Hippolyts, des „Römischen Papstes“, und zwar meist nicht zustimmend, sondern ablehnend. Wenngleich die Schrift, in welcher diese Erklärungen

enthalten waren, nicht genauer gekennzeichnet wird, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß der Verfasser aus einer Erklärung der Apokalypse schöpfte, und es steht nichts im Wege, diese Erklärung als den Kommentar Hippolyts anzuerkennen. Ein zusammenhängendes Bild der Exegese Hippolyts läßt sich aus den zerstreuten Notizen nicht gewinnen. Wie zu erwarten, war es vor allem der wirkliche oder vermeintliche eschatologische Gehalt des dunkeln Buches, welcher sein Interesse fesselte.

Die angebliche griechische Handschrift des Kommentares Hippolyts, von welcher schon Erasmus redete, jetzt in der fürstl. Öttingen-Wallersteinschen Bibliothek zu Mähingen bei Wallerstein, enthält zwar einen Kommentar zur Apokalypse, aber nicht den Kommentar Hippolyts, sondern denjenigen des Erzbischofs Andreas von Cäsarea in Kappadozien. Siehe Achelis, Hippolytstudien 169—175 231—233. — Ein zuerst von Sreznevskij 1876 herausgegebenes, in der Berliner Ausgabe 1, 2, 237 f. nach einer deutschen Übersetzung Bonwetschs mitgeteiltes angebliches Fragment Hippolyts über Offb 20, 1—3 in slavischer Sprache ist von Diekamp im griechischen Text aufgefunden, zugleich aber als unecht erwiesen worden. Fr. Diekamp, Die dem hl. Hippolytus von Rom zugeschriebene Erklärung von Apc 20, 1—3 im griechischen Texte: Theol. Quartalschrift 79, 1897, 604—616. Vgl. Diekamp, Hippolytus von Theben, Münster i. W. 1898, II f 34 f. — Über die Zitate aus Hippolytus bei Andreas von Cäsarea s. Achelis a. a. O. 182—184. Das Zitat bei Jakob von Edessa steht in deutscher Übersetzung in der Berliner Ausgabe 1, 2, 236 f. Über den arabischen Apokalypsekommentar s. G. H. A. Ewald, Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur, TI I, Göttingen 1832, 1—11; Achelis a. a. O. 175—179. Die diesem Kommentare eingeflochtenen Referate über Hippolytus wurden nach cod. Paris. arab. christ. 67 saec. XIV vel XV herausgegeben von de Lagarde, Ad Analecta sua syriaca appendix, Lips. et Lond. 1858, 24—28. Eine deutsche Übersetzung derselben von Schultheß und Wellhausen in der Berliner Ausgabe 1, 2, 231—237. muß wegen vieler und grober Fehler als unbrauchbar bezeichnet werden: s. Bardenhewer in der Literar. Rundschau 1897, 359 f. Die herrschende Ansicht, der genannte cod. Paris. 67 sei die einzige Handschrift des arabischen Kommentares (Achelis, Hippolytstudien 178), beruht vielleicht auf einem Irrtum. Durch einen jungen Freund, J. B. Schramm, bin ich auf folgende Bemerkung Assemanis, Bibl. Or. 3, 1, 16, aufmerksam gemacht worden: „Ut ad Apocalypsim Ioannis revertar, Aegyptii eam constanter admittunt, ut ex Canone Abulbarcati liquet, eandemque doctis Commentariis illustravit Benassialis, quorum exemplar Arabicum exstat in Bibliotheca Collegii Maronitarum de Urbe.“

7. Chronographisches und Kirchenrechtliches. — Ließ sich über die exegetischen Schriften Hippolyts, dank der Hilfe des ersten Bandes der Berliner Ausgabe, mit einer immerhin erfreulichen Sicherheit Bericht erstatten, so müssen wir uns nunmehr große Zurückhaltung auferlegen, weil sich zahlreiche Fragen erheben, deren Beantwortung erst von dem zweiten Bande der Ausgabe zu erhoffen steht.

a) Auf der Statue findet sich der Titel ἀπόδοειξις χρόνων τοῦ πλάσματος (x)αὶ τὰ ἐν τῇ πύλατι. Unter τὰ ἐν τῇ πύλατι sind jeden-

falls das auf der linken Seite der Kathedra eingegrabene Verzeichnis der Ostergrenzen und das auf der rechten Seite stehende Verzeichnis der Ostersonntage verstanden, Tabellen, welche unter Zugrundelegung eines sechzehnährigen Zyklus das Osterfest für die Jahre 222—233 berechnen. Diese Tabellen bildeten nämlich, wie aus Eusebius (Hist. eccl. 6, 22) zu ersehen ist, einen Teil des „Nachweises der Zeiten des Pascha“. Die Schrift *περὶ τοῦ πάσχα*, von welcher der Kirchenhistoriker redet, enthielt chronologische Ausführungen und einen mit dem ersten Jahre des Alexander Severus, 222, beginnenden sechzehnährigen Osterkanon. Die Identität dieser Schrift mit der *ἀποδείξις χρόνων τοῦ πάσχα* kann also keinem Zweifel unterliegen. Hieronymus (De vir. ill. 61) wiederholt die Angabe des Kirchenhistorikers und fügt bei, der sechzehnährige Osterzyklus Hippolyts habe Eusebius zur Aufstellung eines neunzehnährigen Osterzyklus Anlaß gegeben. Aber dieser Zusatz ist sehr wahrscheinlich auf irgend ein Mißverständnis zurückzuführen¹. Dagegen haben wir bereits gehört, daß die pseudocyprianische Schrift *De pascha computus* vom Jahre 243 dazu bestimmt war, den Osterkanon Hippolyts einer Korrektur zu unterziehen (vgl. § 82, 8, k). Von Hippolyts Schrift scheinen sich außer den Ostertabellen auf den Seitenflächen der Statue nur unbedeutende Fragmente in griechischer und syrischer Sprache erhalten zu haben.

Über die Fragmente vgl. vorläufig Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 625 f. Über die Tabellen auf der Kathedra s. E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln* (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F., Bd 8, Nr 6), Berlin 1906, 29—40.

b) Eine Weltchronik wird gleichfalls schon auf der Statue genannt: *χρονικῶν*. sc. *βιβλίου*, und vielleicht schon von Hippolytus selbst in der kurzen Chronologie der Geschichte der Juden am Schlusse der *Philosophumena* (10, 30) angezogen (vgl. Abs. 3, a). Diese Chronik, glaubte man bis vor kurzem allgemein, habe insofern das gewöhnliche Geschick der Schriften ihres Verfassers geteilt, als der griechische Urtext, abgesehen von einigen Bruchstücken, welche in byzantinische Chronographien herübergenommen wurden, zu Grunde gegangen sei. Ausnahmsweise aber sei dieselbe ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vollständig in drei verschiedenen lateinischen Übersetzungen oder Bearbeitungen erhalten geblieben. Sie habe also doch auch in ihrer abendländischen Heimat Verbreitung gefunden und Ansehen erlangt, vielleicht noch mehr als im Morgenlande.

Als eine Bearbeitung des Werkes Hippolyts erwies sich zunächst ein lateinische Chronik, welche nach ihren Anfangsworten *Liber generationis (hominum)* genannt zu werden pflegt, ein ziemlich dürrer Abriss von allerhand der Heiligen Schrift entnommenen Daten nebst

¹ Siehe v. Sychowski, *Hieronymus als Literarhistoriker* 152 f.

Regentenverzeichnissen und einer Berechnung des Alters der Welt, welche bis in das dreizehnte Jahr des Alexander Severus, 234, hinabreicht. Mommsen hat schon (1850) in seinen ersten Untersuchungen über den sog. Chronographen vom Jahre 354 festgestellt, daß dieser Liber generationis im wesentlichen die Chronik Hippolyts wiedergibt, und der vereinzelte Widerspruch Fricks (1892), welcher nur eine Benutzung, nicht aber eine Übersetzung oder Bearbeitung der Chronik Hippolyts annehmen wollte, ist erfolglos geblieben. Eine zweite Bearbeitung, welche jedoch zugleich eine Fortsetzung darstellt und in ihrer Berechnung des Alters der Welt bis zum Jahre 334 hinabgeht, ist die Chronik in der bunten Kompilation des Chronographen vom Jahre 354. Eine dritte Bearbeitung endlich steckt in der durch eine Handschrift des 7. oder 8. Jahrhunderts überlieferten lateinischen Chronik, welche von ihrer verwilderten Sprache den Namen Excerpta latina barbari erhielt. Zwar ist sie die Wiedergabe einer auf dem Werke Hippolyts beruhenden, gegen Anfang des 5. Jahrhunderts zu Alexandrien an den Tag getretenen griechischen Chronik, wie sie denn auch von Mommsen (1892) Chronicon Alexandrinum geheißen wurde. Doch hat sie den Wortlaut des Werkes Hippolyts am treuesten bewahrt.

Aus diesen lateinischen Texten ergibt sich, daß das Werk Hippolyts ein kleines chronographisches Compendium war, welches mit der Erschaffung der Welt anhub und sich bis zum Jahre 234 erstreckte. Der Endpunkt der Berichterstattung bezeichnet wohl ohne Zweifel zugleich auch das Datum der Abfassung. Das Material war im großen und ganzen der Heiligen Schrift entlehnt; nach der herrschenden Annahme wurde jedoch auch die Chronographie des Julius Afrikanus benutzt und nach den scharfsinnigen Ausführungen Fricks überdies wohl auch die sog. Chronographie des Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 21, 109—136). Fast allgemein stimmten die Forscher darin überein, daß Hippolyts Werk auch ein Verzeichnis der Päpste von Petrus bis auf Urbanus oder Pontianus, mit Angabe der jedesmaligen Regierungsdauer, enthalten habe, und daß dieses Verzeichnis dem ersten Teile des sog. liberianischen Papstkataloges, d. h. des bis auf Liberius (Papst seit 352) reichenden Papstkataloges in dem Werke des Chronographen vom Jahre 354 zu Grunde liege.

Neuere Entdeckungen haben gezeigt, daß wir nicht bloß auf lateinische Übersetzungen angewiesen sind. In einer dem 10. Jahrhundert angehörenden Handschrift der Madrider Nationalbibliothek fand Bauer eine anonyme *συναγωγή χρόνων καὶ ἐτῶν ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἕως τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας*, welche nichts anderes sein kann als der erste Teil der Chronik Hippolyts. Sie hebt mit einem Proömium an und erstreckt sich bis in den „Diamerismos“ hinein, d. h. bis in den Bericht über die Verteilung der Erde unter die Söhne Noes und ihre

Nachkommen. Sie muß etwa die Hälfte des ursprünglichen Textes ausmachen, „falls nicht die lateinischen Übersetzer gegen Ende sehr viel stärker gekürzt haben als anfangs; in diesem Falle wäre etwa die kleinere Hälfte des griechischen Textes erhalten“¹. Daß die drei genannten Lateiner drei voneinander unabhängige Übersetzungen der Chronik Hippolyts bieten, der dritte die zuverlässigste, hat sich bestätigt. Bauer stellt dieselben in Parallelkolumnen neben den griechischen Text. Dagegen scheint sich mit voller Sicherheit zu ergeben, daß auch der ursprüngliche Text kein Papstverzeichnis enthalten hat². Über das Werk im allgemeinen urteilt Bauer nicht sehr schmeichelhaft. Es sei eine Leistung kompilatorischen Sammelfleißes ohne eigentlichen wissenschaftlichen Wert gewesen. Auch die von späteren Chronisten am dankbarsten angenommene und verwertete Partie, der „Diamerismos“, könne nicht als originale Schöpfung anerkannt werden³.

Kurz vor Erscheinen der Edition Bauers ward festgestellt, daß es auch eine armenische Übersetzung der Chronik Hippolyts gegeben hat. Dieselbe scheint aber nicht mehr in ihrem echten Wortlaute, sondern nur noch in der Bearbeitung eines anonymen armenischen Chronisten des 4. Jahrhunderts überliefert zu sein. Ob aus ihr neue Aufschlüsse über die zweite Hälfte oder die auf den „Diamerismos“ folgenden Abschnitte des Werkes Hippolyts zu gewinnen sind, bleibt abzuwarten.

Die drei lateinischen Übersetzungen oder Bearbeitungen sind von Mommsen, anläßlich seiner neuen Rezension des Chronographen vom Jahre 354. in Verbindung miteinander herausgegeben worden: Th. Mommsen, *Chronica minora saec. IV V VI VII, I* (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9), Berolini 1892, 78—140. Und gleichzeitig ist eine Ausgabe aller drei Texte nebst einem Versuche der Rückübersetzung ins Griechische von Frick erschienen: C. Frick, *Chronica minora. Collegit et emendavit C. Fr. 1*, Lipsiae 1892, v—ccxxvi 1—111 184—371. Vgl. noch J. J. Höveler, *Die Excerpta latina Barbari*, Tl 1: Festschrift, der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner dargeboten von den höheren Lehranstalten Kölns, Bonn 1895, 193 bis 214; Tl 2: *Die Sprache des Barbarus* (Progr.), Köln 1896, 4^o. — A. Bauer, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121*, nebst einer Abhandlung über den *Stadiasmus Maris Magni* von O. Cuntz, Leipzig 1905 (in den Texten und Untersuchungen usf. 29, 1). Vgl. Bauer, *Hippolytos von Rom, der Heilige und Geschichtschreiber*: *Neue Jahrb. für das klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* 33, 1914, 110—124. Siehe auch D. Serruys, *Un fragment sur papyrus de la Chronique d'Hippolyte de Rome*: *Rev. de philol., de litt. et d'hist. anc.* 38, 1914, 27—31. — Über die armenische Version der Chronik s. G. Chalatiantz, *Über die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus*: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 17, 1903, 182—186. J. Dräseke, *Beiträge zu Hippolytos*.

¹ Bauer, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121*, Leipzig 1905, 21.

² Ebd. 156 f. ³ Ebd. 236 ff.

2. Die armenische Übersetzung der Welthronik: Zeitschrift für wissensch. Theol. 47, 1904, 108—113. W. Lütke in Theol. Literaturzeitung 1911, 572 f.

e) Historische Schriften hat Hippolytus, soviel wir wissen, nicht hinterlassen. Palladius, der Verfasser der *Historia Lausiaca*, fand „in einem alten Buche unter dem Namen des Apostelschülers Hippolytus“, ἐν βιβλίῳ παλαιστάτῳ ἐπιγεγραμμένῳ Ἰππολύτου τοῦ γνωρίμου τῶν ἀποστόλων, eine Erzählung über eine christliche Jungfrau zu Korinth, welche auf Befehl des heidnischen Richters der Schande preisgegeben werden sollte, aber durch einen mutigen Jüngling Magistrinus aus dem Bordell befreit wurde. Aus der *Historia Lausiaca* (c. 148) ist dieses διήγημα, wie Palladius es nennt, in die Ausgaben Hippolyts herübergenommen worden, bei de Lagarde, Hipp. Rom. etc. 204 f, in der Berliner Ausgabe 1, 2, 275—277 (hier eine neue Rezension des Textes von E. Preuschen); eine syrische Übersetzung veröffentlichte de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863, 71 f. Bereits zu Eingang gibt der Erzähler selbst deutlich zu erkennen, daß die Tage der Christenverfolgungen und damit auch die Tage Hippolyts für ihm längst der Vergangenheit angehören: τούτῃ κατ' ἐκεῖνο καιροῦ διέβαλλον τῷ τόπῳ διάζοντι Ἕλλησι ὅτι κατὰ τὸν καιρὸν τῶν διωκτῶν. Vgl. Butler, *The Lausiac History of Palladius* 2, Cambridge 1904, 234 f. — Der legendarischen Literatur über die Propheten, die Apostel und die 70 (72) Jünger, welche sich, insoweit sie in griechischem Sprachkleide auftritt, nach Dorotheus, Epiphanius und Hippolytus zu benennen pflegt, ist früher schon einmal, bei Dorotheus von Antiochien, S. 286, gedacht worden. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae, Indices apostolorum discipulorumque Domini*, Lipsiae 1907, 163—170, gibt nur einen „Hippolytus“-Text, einen kurzen Index apostolorum discipulorumque Domini. Dieser Index aber, die spätere Bearbeitung eines älteren Index, ist nach Schermann, *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen*, Leipzig 1907, 353 f, weder Hippolytus von Rom noch Hippolytus von Theben beizulegen und nicht vor die Mitte des 9. Jahrhunderts zu setzen.

d) Daß Hippolytus auch über Kirchengesetze oder Kirchengebräuche geschrieben hat, bezeugt Hieronymus. In einem Briefe an den Spanier Lucinius schreibt er: „De sabbatho quod quaeris utrum ieiunandum sit, et de eucharistia an accipienda quotidie . . . scripsit quidem et Hippolytus vir disertissimus et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere“ (Ep. 71, 6). Daß ihm nicht bloß bei-läufige Bemerkungen, sondern eine eigene Schrift oder auch mehrere Schriften Hippolyts vor Augen schweben, ist wenigstens sehr wahrscheinlich. Es gibt denn auch noch kirchenrechtlich-liturgische Schriften, welche entweder Hippolyts Namen an der Stirne tragen oder doch als sein Eigentum in Frage kommen, wiewohl sie anonym umlaufen. Die eifrig geführten Untersuchungen über die Echtheit oder die Herkunft dieser Schriften haben indes noch immer keine anerkannten Resultate erzielt. Ein Referat über den Gang der Verhandlungen aber würde nicht umhin können, auf eine Reihe sonstiger kirchenrechtlicher Werke hinüberzugreifen, welche mit Hippolytus und seiner Zeit jedenfalls nichts mehr gemein haben. Dazu wird sich bei Besprechung der Apostolischen Konstitutionen eine passendere Gelegen-

heit bieten, während an dieser Stelle nur kurz zusammengefaßt werden soll, was nach dem heutigen Stande der Forschung als das Wahrscheinlichste in Sachen der Hippolytus-Schriften gelten darf.

Auf der Statue kommen die Worte vor: *περὶ χαρισμάτων ἀποστολική παράδοσις*. Ob sie einen einzigen oder zwei verschiedene Schriftentitel, *περὶ χαρισμάτων* und *ἀποστολική παράδοσις*, enthalten, ist nicht zu ersehen. Überraschend neues Licht gewinnen sie durch Gegenüberstellung des Eingangs und des Schlusses einer kirchenrechtlichen Schrift, welche durch Achelis (1891) den Namen „Ägyptische Kirchenordnung“ erhalten hat, weil sie zuerst in einem koptischen Texte bekannt geworden ist. Sie ist aber auch in arabischer, äthiopischer und, wengleich nur bruchstückweise, in lateinischer Version überliefert.

In dem Eingange, welcher am besten lateinisch erhalten ist¹, bezeugt der Verfasser, daß er zuvor „de donationibus“ = *περὶ χαρισμάτων* gehandelt hat, und daß er nunmehr sich anschickt, die von der Vorzeit ererbte Überlieferung, „eam quae permansit usque nunc traditionem“, darzulegen, und zwar aus Anlaß einer kürzlich infolge von Unwissenheit eingetretenen Abfallbewegung und Verirrung, „propter eum qui nuper inventus est per ignorantiam lapsus vel error“ (*ἀποστασία ἢ πλάνη*). In dem Schlußworte, welches koptisch am vollständigsten vorliegt, erklärt der Verfasser noch deutlicher, er habe die apostolische Überlieferung, *τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν*, in Schutz nehmen zu sollen geglaubt, weil dieselbe von kirchlichen Vorstehern mißkannt und hintangesetzt werde. Keinem Zweifel kann es unterliegen, daß der Verfasser als Bischof auftritt, daß aber auch der oder die Gegner, die er des Abfalls von der Überlieferung zeicht, Bischöfe sind.

Es wird nicht zu kühn sein, zu schließen: der Verfasser ist Hippolytus, der Gegenpapst, der in den Philosophumena Papst Zephyrinus Unkenntnis der kirchlichen Satzungen vorwarf (*ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἔρων*, 9, 11), der laut der Statue in Schriften *περὶ χαρισμάτων* und über die *ἀποστολική παράδοσις* handelte². Diese *ἀποστολική παράδοσις* — der Titel *περὶ χαρισμάτων* soll einstweilen außer Betracht bleiben — ist eine Kirchenordnung gewesen, welche Hippolytus seiner

¹ Über die Texte vgl. Schwartz. Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Straßburg 1910, 38 f.; Schermann, Ein Weiherituale der römischen Kirche am Schlusse des 1. Jahrhunderts, München 1913, 3 f. Der Text des Prologus bei Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2, 97, bedarf der Korrektur.

² Anders Schermann a. a. O. Er sucht den Verfasser in Klemens von Rom: Die Abhandlung *περὶ χαρισμάτων* sei des Klemens Brief an die Korinther, die kürzlich eingetretene Abfallbewegung oder Verirrung sei der Streit im Schoße der Gemeinde zu Korinth, welchen Klemens durch seinen Brief zu schlichten suchte, die Darlegung der *ἀποστολική παράδοσις* bzw. die Ägyptische Kirchenordnung stelle die Ausführungsbestimmungen dar, welche Klemens seinem Briefe habe folgen lassen.

Gemeinde gab, als er aus der katholischen Kirche austrat. Die fälschlich sog. Ägyptische Kirchenordnung verbreitet sich zunächst über die Weißen und die kirchlichen Stände, die Prüfung der Proselyten und die Dauer des Katechumenats. Folgen einige Bemerkungen über die Katechumenen, die Frauen und die Taufe. Des weiteren ist von dem Fasten, der Agape und der heiligen Eucharistie, den Oblationen, den gottesdienstlichen Versammlungen, den Begräbnissen die Rede, und den Schluß bildet eine längere Anweisung über die Gebetszeiten.

Die Zueignung dieser Kirchenordnung an Hippolytus, abgesehen von späteren Interpolationen, wird aber auch durch äußere Zeugnisse gestützt. In arabischer und äthiopischer Sprache liegen Canones Hippolyti vor¹, welche anerkanntermaßen nichts anderes sind als eine Neubearbeitung der Ägyptischen Kirchenordnung. In der Aufschrift „Canones Hippolyti“ hallt noch ein Wissen um die Herkunft dieser Kirchenordnung nach. Griechische Überarbeitungen dieser Kirchenordnung haben sich in dem achten Buche der Apostolischen Konstitutionen und in einem sog. Paralleltext zu diesem Buche erhalten, welcher letzterer Exzerpte aus den Apostolischen Konstitutionen und anderweitigen Quellen umschließt². Der zweite Teil desselben ist überschrieben *διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἰππολύτου*, und mit Rücksicht auf diese Überschrift ist mißbräuchlich auch schon der ganze Paralleltext „Constitutiones per Hippolytum“ genannt worden. Gleich zu Beginn des zweiten Teiles aber steht ein Gebet bei der Weihe des Bischofs, welches nicht aus den Apostolischen Konstitutionen entlehnt sein kann und sehr wahrscheinlich aus der Ägyptischen Kirchenordnung stammt. Die Worte der Überschrift *διὰ Ἰππολύτου* dürften wiederum ein „urkundliches Zeugnis“ für die Abfassung dieser Kirchenordnung durch Hippolytus oder für die Identität dieser Kirchenordnung mit Hippolyts *ἀποστολικὴ παράδοσις* darstellen³.

Der *ἀποστολικὴ παράδοσις* ist, wie gesagt, eine Ausführung *περὶ χειρισμάτων* voraufgegangen, und zwar muß sie das erste Buch oder den ersten Teil des Werkes gebildet haben, welches im weiteren Verlaufe die apostolische Überlieferung vorführte. „Ea quidem“, sagt der Verfasser in dem Proömium der Ägyptischen Kirchenordnung, „quae verbi prima fuerunt digne posuimus de donationibus“ (*τὰ μὲν οὖν πρῶτα τῶν λόγων ἐξεδέμεθα περὶ τῶν χειρισμάτων*). Überbleibsel dieser Ausführung *περὶ χειρισμάτων* scheinen nicht mehr vorzuliegen.

¹ Arabisch und lateinisch herausgegeben durch D. B. Haneberg, München 1870; deutsch nach arabischen Handschriften durch W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 193—230.

² Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen bei Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I. 460 ff; der Paralleltext unter der Bezeichnung „Epitome“ ebd. 2, 72 ff.

³ Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen 39.

Die alte Vermutung, daß dieselbe die Grundlage des von den Charismen handelnden Eingangs des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen (8, 1—2) gewesen sei, hängt in der Luft. Der Kompilator dieses Buches dürfte ebenso wie wir nur den Titel *περὶ χειρισμάτων* aus dem Proömium der Ägyptischen Kirchenordnung gekannt haben.

Ohne auf die überaus verwirrt Überlieferung der mehrgenannten Schriften weiter einzugehen, begnüge ich mich damit, die wichtigsten seit 1900 erschienenen Ausgaben und Bearbeitungen zu verzeichnen. G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, edited with translation and collation from Ethiopic and Arabic Manuscripts; also a translation of the Bohairic versions, London 1904, 8°. Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, 2 voll., 8°. — Fr. X. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften* (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 2, 1—2), Mainz 1901. Ed. Frhr v. d. Goltz, *Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche*, mitgeteilt nach G. Horners Übersetzung der äthiopischen Kirchenordnung: *Zeitschrift für Kirchengesch.* 27, 1906, 1—51. Ders., *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen*, nach G. Horners englischer Ausgabe des äthiopischen Kirchenrechtsbuchs: *Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akad. der Wiss.* 1906, 141—157. D. de Bruyne, *Prétextus écrits d'Hippolyte*: *Revue Bénéd.* 23, 1906, 422—429 (gegen v. d. Goltz). Funk, *Angebliche Hippolytschriften*: *Theol. Quartalschrift* 89, 1907, 226—241 (gegen v. d. Goltz). Ed. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 6), Straßburg 1910. C. J. J. Oehlander, *Canones Hippolyti*, Lund 1911, 8°. Th. Schermann, *Ein Weiheritiale der römischen Kirche am Schlusse des 1. Jahrhunderts*, München 1913, 8°.

8. Predigten und Oden. — Diesem Abschnitte fallen wieder Titel und Fragmente und verdächtige oder unechte Schriften zu.

a) Mehrere der vorhin zusammengestellten exegetischen Fragmente gaben sich bald mehr bald weniger deutlich als Überbleibsel einzelner Homilien zu erkennen (Abs. 5—6). Die leidlich gut überlieferte Erklärung der Geschichte von David und Goliath trug handgreiflich den Charakter einer Homilie (Abs. 5, d), und wenigstens eines der umfassenderen exegetischen Werke, der Kommentar zum Hohen Liede, bestand nachweislich aus einer Anzahl von Homilien (Abs. 5, h). Diese Homilien lassen Hippolyts oratorische Begabung in einem schmeichelhaften Lichte erscheinen, weil selbst durch den georgischen Text, welcher ja nur eine mittelbare Übersetzung ist, ein kraft- und schwungvoller Ausdruck hindurchklingt. Um so mehr ist zu bedauern, daß nichtexegetische Homilien oder thematische Predigten fast nur dem Namen nach bekannt sind.

Hieronymus (De vir. ill. 61) gedenkt einer Predigt, welche Hippolytus in Gegenwart des Origenes hielt und in welcher er ausdrücklich auf die Anwesenheit des Alexandriners Bezug nahm: *προσομιλίαν de laude Domini salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat.* Der Verlust dieser Predigt ist besonders zu bedauern.

Der Aufenthalt des Origenes zu Rom pflegt um 212 angesetzt zu werden (Eus., Hist. eccl. 6, 14, 10).

Eine Schrift über das Pascha war chronographischen Inhalts (Abs. 7, a). Eine zweite Schrift über denselben Gegenstand, *περὶ τοῦ πάσχα* bei Eusebius (Hist. eccl. 6, 22), De pascha bei Hieronymus (De vir. ill. 61), scheint ihrem Stile nach eine Predigt auf das Osterfest gewesen zu sein. Es liegen indessen nur noch Zitate aus derselben vor, teils in griechischer, teils in syrischer Sprache.

Berliner Ausgabe 1, 2, 267—271. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 202 bis 211.

Vollständig und unversehrt, im griechischen Texte sowohl wie in syrischer Übersetzung, ist eine Predigt auf uns gekommen, welche Eusebius und Hieronymus nicht kennen, *λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, „Rede auf das Fest der Epiphanie“ (6. Januar), betitelt, nach Ausweis des Inhalts jedoch eine Taufrede, bei Gelegenheit irgend einer Tauffeierlichkeit gehalten, wenngleich anknüpfend an den Bericht der Evangelien über die Taufe des Herrn im Jordan. Diese Predigt würde geeignet sein, das günstige Urteil über die Leistungen Hippolyts als kirchlicher Redner in glänzender Weise zu rechtfertigen, hätte nicht Achelis, um von früheren Kritikern zu schweigen, den Finger auf verschiedene Stellen gelegt, welche Zweifel an der Überlieferung wachrufen. Entscheidende Bedeutung kann freilich keine dieser Stellen beanspruchen. Auch wenn der Redner sagt, der Herr habe sich von Johannes taufen lassen, „damit kein Kaiser oder Machthaber (*μηδὲς βασιλέων ἢ ὑπερεχόντων*) es verschmähe, sich von einem dürftigen Priester taufen zu lassen“ (c. 5), so darf schwerlich behauptet werden, diese Äußerung sei erst in nachkonstantinischer Zeit verständlich. Gleichwohl sind Zweifel um so mehr am Platze, als kein sicheres Zeugnis der Predigt zur Seite steht. Nach Achelis wäre dieselbe „von irgend einem orientalischen Bischof hundert oder zweihundert Jahre nach Hippolyt bei der Taufe eines vornehmen Mannes“ vorgetragen worden. Batiffol glaubte auch den Namen dieses Bischofs nennen zu können: Nestorius, seit 428 Patriarch von Konstantinopel. Höfler hingegen suchte die Bedenken gegen Hippolytus zu zerstreuen.

Der griechische Text der Predigt bei de Lagarde 36—43, in der Berliner Ausgabe 1, 2, 257—263. Eine alte syrische Übersetzung ward syrisch und lateinisch von Martin bei Pitra, Anal. sacra 4, 57—61 326—329, herausgegeben. Eine deutsche Übersetzung lieferte F. J. Winter bei Leonhardi, Die Predigt der Kirche 22, Leipzig 1893, 13—19. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 194—202. P. Batiffol, Hippolytea: Revue Biblique 7, 1898, 119—121. Ders., Sermons de Nestorius: ebd. 9, 1900, 341—344. Gegen Achelis und Batiffol s. Fr. Höfler, *Ἰππολύτου εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, Untersuchungen über die Echtheit (Progr.), München 1904, 8°. Gegen Batiffol s. auch Fr. Loofs, Nestoriana, Halle 1905, 150. — Die Parabel von einem Bauern, welcher eine giftige Schlange in seinem Hofe hat (*λόγος παραβολικὸς εἰς [τὴν] παροῦσαν ζωὴν*

ταύτην τοῦ ἀνθρώπου καὶ περὶ τοῦ ὄψεως), von Cumont unter dem Namen Hippolytus aufgefunden, ist ein Exzerpt aus einer Predigt des alexandrinischen Patriarchen Christophorus zu Beginn des 9. Jahrhunderts (Migne, PP. Gr. 100, 1215—1232). Fr. Cumont, Une parabole attribuée à St. Hippolyte de Rome: Revue de l'instruction publique en Belgique 48, 1905, 1—7. K. Holl, Eine angebliche Schrift Hippolytus: Zeitschrift für Kirchengesch. 28, 1907, 37—41.

b) Ganz rätselhaft ist ein Titel auf der Statue, welchen man früher ὠδαὶ (εἰς) πάσας τὰς γραφάς. „Oden auf alle Schriften“, zu lesen pflegte. Diesen Worten einen entsprechenden Sinn abzugewinnen, war nicht leicht. Lightfoot wollte unter Oden auf alle Schriften poetische Übersichten über die Schriften des Alten und des Neuen Testaments verstanden wissen, von welchen die erste verloren gegangen sei, die zweite aber in dem Muratorischen Fragmente noch vorliege; er schreckte nicht zurück vor dem Versuche, den lateinischen Text dieses Fragmentes griechisch in jambischen Senaren wiederzugeben. Batiffol meinte σπονδαὶ statt ὠδαὶ schreiben und an Arbeiten über alle Schriften oder an die exegetischen Schriften Hippolytus zum Alten und zum Neuen Testamente denken zu dürfen. Achelis hat indessen festgestellt, daß auf dem Marmor ὠδαὶ steht und auch von jeher gestanden hat. An einer andern Stelle aber bedarf die bisherige Lesung der Korrektur. Hinter ὠδαὶ steht nicht ein ι, sondern ein Doppelpunkt.

Damit ist die Interpretationskunst vor eine noch schwierigere Aufgabe gestellt. Oder wie will man die Worte ὠδαὶ : σ πάσας τὰς γραφάς übersetzen? Achelis hat früher angenommen, der Doppelpunkt solle darauf hinweisen, daß das folgende σ als Zahlzeichen aufzufassen sei: ὠδαὶ : σ sei soviel als ὠδαὶ διακόσια. „zweihundert Oden“. Zu den weiteren Worten πάσας τὰς γραφάς sei etwa ἐνέγραψα zu ergänzen: „alle Schriften Hippolytus habe ich verzeichnet“, der ursprüngliche Schluß der Inschrift; die vier noch folgenden Zeilen sind erst nachträglich hinzugefügt worden. Später hat Achelis seine Erklärung dahin berichtet, daß der Doppelpunkt ein Trennungszeichen darstelle, durch welches das σ zum folgenden verwiesen werde. Es sei also nicht von zweihundert Oden die Rede, sondern die Gesamtzahl der Schriften Hippolytus werde auf zweihundert geschätzt: διακοσίας πάσας τὰς γραφάς. se. ἔχεις. Daß jedoch mit diesen Worten ein Schriftenverzeichnis geschlossen haben soll, welches nicht mehr als acht oder neun Titel namhaft machte, ist kaum glaublich, wie sehr es sich auch immer empfehlen mag, in πάσας τὰς γραφάς irgend eine Schlußformel zu suchen.

Der späteren kirchlichen Literatur ist von Oden oder Gedichten Hippolytus schlechterdings nichts bekannt.

J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part I: S. Clement of Rome, London 1890, 2, 405—413. P. Batiffol, Les prétendues Odae in scripturas

de St Hippolyte: Revue Biblique 5, 1896, 268—271. Achelis bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 609. Achelis, Über Hippolyts Oden und seine Schrift „Zur großen Ode“: Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1896, 272—276.

Von Briefen Hippolyts haben wir keine Kunde. In der Berliner Ausgabe 1, 2, 279—286, sind einige arabische Brieffragmente abgedruckt, welche infolge eines Mißverständnisses mit Hippolyts Namen versehen worden sind, weil nämlich die Namen Hippolytus und Julius, welche in arabischer Transkription sich sehr ähnlich sehen, miteinander verwechselt wurden. Dem Papste Julius I. (337—352) haben Apollinaristen Briefe und Abhandlungen unterschoben, zu dem Zwecke, die apollinaristische Christologie unter den Schutz eines großen Namens zu stellen. Diesen Fälschungen sind jene arabischen Fragmente entlehnt, wie dieselben denn zum Teil auch heute noch griechisch unter dem Namen des Papstes Julius vorliegen. Vgl. Achelis, Hippolytstudien 212—215.

9. Zur Eigenart Hippolyts. — Die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Hippolytus hat den Zeitraum eines Menschenalters umspannt. Die Schrift über den Antichrist ist um 201 und der Kommentar zum Buche Daniel um 204 verfaßt. Die Chronik hingegen ist erst 234 geschrieben und die Philosophumena sind vielleicht erst nach der Chronik ausgegeben worden. Nichtsdestoweniger bleibt die Fülle der Produktionen Hippolyts staunenswert. Kein anderer Abendländer des 3. Jahrhunderts hat ihn an Fruchtbarkeit auch nur von ferne erreicht. Es ist überdies nicht unwahrscheinlich, daß sein Nachlaß noch viel reicher war, als unsere Fragmente ahnen lassen. Alle alten Verzeichnisse seiner Schriften erwiesen sich als durchaus lückenhaft und unvollständig. Von mehreren Abhandlungen haben wir erst durch Marrs Entdeckung der georgischen Handschrift von Schatberd Kenntnis erhalten. Noch staunenswerter indessen ist die Vielseitigkeit oder Universalität Hippolyts. Er tritt in Konkurrenz mit Origenes. Die Gebiete der Chronographie, des Kirchenrechts und der Poesie hat der Alexandriner entweder gar nicht oder doch nur ganz flüchtigen Fußes betreten, während freilich anderseits der Römer keine biblisch-kritischen Arbeiten und keine Briefe aufzuweisen hat. Auch eine systematische Gesamtdarstellung christlichen Glaubens und Hoffens hat Hippolytus nicht unternommen. Dagegen hat er als Bekämpfer der Häresie weit mehr geleistet als Origenes. Vielleicht ist es sein Meister Irenäus gewesen, welcher ihm den glühenden Eifer gegen die Irrlehren in die Seele pflanzte. Daß er den Hauptfeind nicht mehr im Gnostizismus, sondern im Monarchianismus erblickte, brachten die veränderten Zeit- und Ortsverhältnisse mit sich.

Darin aber treffen Hippolytus und Origenes zusammen, daß sie mit der ausgesprochensten Vorliebe auf dem Felde der Heiligen Schrift tätig gewesen sind. Die Hauptmasse des beiderseitigen Schriftenbestandes gehört dem Fache der Exegese an, und die anderweitigen Arbeiten pflegten sich sozusagen auf biblischer Grundlage aufzubauen.

Von seiten Hippolyts wäre vor allem die Schrift über den Antichrist zu nennen. Vergleicht man die exegetischen Werke, so drängt sich zunächst die Wahrnehmung auf, daß die Schrifterklärung des jüngeren Alexandriner vorwiegend wissenschaftliche Tendenzen verfolgt, während diejenige des römischen Freundes¹ mehr von praktischen Gesichtspunkten beherrscht wird. Auch ist nicht zu leugnen, daß der Alexandriner an Geist und Tiefsinn den Römer weit überragt hat. Rücksichtlich der exegetischen oder hermeneutischen Methode hingegen gebührt Hippolytus die Palme. Er ist viel nüchterner und besonnener als Origenes; er vertritt bereits die Grundsätze der späteren Antiochener. Gewiß, er liebt die Allegorese und macht von der Typologie einen weitgehenden Gebrauch. Allein er weiß Maß zu halten, bekundet Takt und Geschmack und behält für die historisch-grammatische Auffassung des biblischen Wortlautes einen offenen Sinn. Aus Anlaß des Verses Gn 49, 3 spricht er sich in seiner Schrift über den Segen Jakobs (c. 13) in kräftigen Worten gegen solche Exegeten aus — *πυλές* sagt er —, welche alles „allegorisierend auf den Erlöser beziehen“².

Als Probe der exegetischen Art und Weise Hippolyts mag ein Auszug aus seiner Erklärung der Geschichte der Susanna dienen. Diese Perikope stand in seinem Schrifttexte an der Spitze des Buches Daniel, ein *ἑστειρόπρωτον*, wie Hippolytus zu Eingang sagt, weil die Geschichte sich erst später ereignet habe. In den heiligen Schriften sei aber vieles an eine der Zeitfolge nicht entsprechende Stelle gesetzt worden, wie auch bei den Propheten Gesichte, welche zuerst in Erfüllung gegangen, zuletzt aufgezeichnet, andere hinwieder, welche zuletzt eingetroffen, zuerst mitgeteilt seien, und zwar sei dies „auf Veranstalten des Heiligen Geistes (*οἰκονομία τοῦ πνεύματος*)“ geschehen, damit nicht der Teufel das von den Propheten in parabolischer Rede Vorgetragene verstände und durch seine Fallstricke zum

¹ Wie bemerkt, haben die beiden Männer sich persönlich gekannt (Hier., De vir. ill. 61). Ein Mißverständnis aber ist es, wenn Hieronymus (ebd.) berichtet, Ambrosius von Alexandrien (§ 53, 1) habe Origenes aufgefordert, in der Abfassung von Bibelkommentaren Hippolytus nachzueifern. Eusebius war Hist. eccl. 6, 23 von Hippolytus zu Origenes übergegangen mit den Worten: „Seit dieser Zeit“, *ἐξ ἐκείνου*, „began auch Origenes Kommentare zu den heiligen Schriften zu verfassen.“ Hieronymus bezog das *ἐξ ἐκείνου* irrtümlich auf Hippolytus und übersetzte: „In huius aemulationem Ambrosius . . . cohortatus est Origenem in scripturas commentarios scribere.“ In der griechischen Version der Schrift des hl. Hieronymus wird der angeführte Satz wiederum mißverstanden und Hippolytus als der Nachahmer des Origenes hingestellt. Und diese Version nochmals mißverstehend, weiß Photius (Bibl. cod. 121) zu erzählen, Hippolytus habe in seinen Predigten Origenes nachgeahmt, und Hippolytus habe Origenes zur Abfassung von Bibelkommentaren gedrängt. Vgl. Achelis, Hippolytstudien II 15.

² Der griechische Text bei Diobouniotis und Beis, Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs, Leipzig 1911, 27. Die georgische Übersetzung bei Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, Leipzig 1904, 18.

zweiten Male dem Menschen den Tod brächte“ (Comm. in Dn 1, 5). Von den Juden werde die Zugehörigkeit der Perikope zum Buche Daniel bestritten und die Wahrheit der Erzählung geleugnet, aber nur deshalb, weil dieselben sich durch den Inhalt beschämt fühlten (1, 14)¹. Gleichwohl sei der ganze Inhalt streng geschichtlich, die Perikope sei *γραφή* und als solche „untrüglich“, „heilig“, „göttlich“, jeder einzelne Zug enthalte ein historisches Faktum. Dementsprechend bemüht Hippolytus sich nach Kräften, durch Zurückgreifen auf die Zeitgeschichte den Text der Erzählung zu beleuchten. Chelkias, den Vater der Susanna, will er mit dem Priester Chelkias identifizieren, welcher unter König Josias das Buch des Gesetzes im Hause des Herrn fand (4 Kg 22, 8; 2 Chr 34, 15). Die Angabe, die Juden zu Babylon hätten in jenem Jahre zwei Älteste zu Richtern bestellt, dürfe, meint er, nicht befremden, weil Nabuchodonosor den Exilierten große Freiheit und Selbständigkeit eingeräumt habe.

Länger indessen, viel länger verweilt Hippolytus bei dem höheren, prophetischen Sinne der Erzählung. Unter Berufung auf ein Wort des hl. Paulus (1 Kor 10, 11) bekennt er sich zu der Anschauung, daß den historischen Abschnitten des Alten Testaments außer dem Literalsinne noch eine typische Bedeutung zukomme, insofern Ereignisse der alttestamentlichen Geschichte von Gott selbst als Vorbilder prophetischen Inhaltes intendiert sind und in entsprechenden Vorkommnissen der höheren Heilsordnung eine wirkliche Erfüllung finden (1, 16). Susanna wollte in dem Garten am Hause ihres Mannes baden, ward bei dieser Gelegenheit von den zwei Ältesten überfallen und, da sie denselben nicht zu Willen war, von ihnen selbst des Ehebruches angeklagt und zum Tode verurteilt. „Susanna“, erklärt Hippolytus, „war ein Typus der Kirche (*προσωποποιῶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*), Joakim, ihr Gemahl, ein Typus Christi. Der Garten an seinem Hause ist die Berufung der Heiligen, gewissermaßen fruchttragender Bäume, welche in der Kirche gepflanzt sind. Babylon ist die Welt: die zwei Ältesten aber stellen typisch die zwei Völker dar, welche der Kirche nachstellen, das Volk der Männer der Beschneidung und das Volk der Heiden“ (1, 14). Auf diese letzte Parallele kommt Hippolytus, jedenfalls im Hinblick auf die gerade obwaltenden Zeitverhältnisse, noch häufig zurück. Sie wird ihm übrigens durch den Text selbst an die Hand gegeben: den einen der zwei Ältesten habe Daniel in seinen Scheltworten als einen Juden und Kenner des Gesetzes bezeichnet, den andern aber habe er „Same Kanaans und nicht Judas“ angedredet, also als einen Heiden behandelt (1, 29). Cyprian brachte die zwei Ältesten einmal in Vergleich mit den die Reinheit der Lehre der Kirche

¹ Eine ähnliche Äußerung begegnete uns auch bei Origenes; vgl. oben S. 152 178.

bedrohenden Häretikern oder Schismatikern (Ep. 43, 4). Hippolytus Auffassung hat Eingang in die altchristliche Kunst gefunden. Die großartigen Susannabilder der Cappella Greca in der Priscillakatakomben pflegen im Anschluß an die Worte unseres Exegeten als Darstellungen des schließlichen Triumphes der Kirche über heidnische und jüdische Verfolgungen gedeutet zu werden¹.

Hören wir indessen noch etwas über die Beziehungen zwischen Susanna und der Kirche. Die Ältesten warten einen geeigneten Tag ab. „Welchen geeigneten Tag“, fragt Hippolytus, „wenn nicht den Tag des Osterfestes, an welchem den unter der Hitze Leidenden im Garten das Bad bereitet und die Kirche wie Susanna durch die Abwaschung als reine Brant Gott dargestellt wird?“ (1. 16.) Es scheint, daß die römische Christenheit zur Zeit der Verfolgung unter Septimius Severus gerade an ihrem solennen Taufftage, am Samstag vor dem Osterfeste, von solchen Überfällen heimgesucht wurde, wie sie Hippolytus an einer späteren Stelle schildert: Heiden und Juden drängen in das Gotteshaus, während dort alle beten und den Herrn loben, ergreifen etliche von den Christen, fordern Beteiligung am Götterkulte und drohen im Falle der Weigerung mit Anklage, schleppen endlich die Widerstrebenden vors Tribunal, wo sie wegen Übertretung der Befehle des Kaisers zum Tode verurteilt werden (1. 20). — Susanna kommt mit zwei Mädchen. „Wenn nämlich die Kirche der Gewohnheit gemäß das geistliche Bad zu nehmen begehrt, so müssen notwendig zwei Mädchen sie begleiten. Denn im Glauben an Christus und in der Liebe zu Gott nimmt die Gemeinde das Bad, indem sie Bekenntnis ablegt“ (1. 16). Dem Empfange der Taufe ging die Ablegung des Glaubensbekenntnisses voraus. — Die Mädchen werden von Susanna beauftragt, Öl und Salben zu holen. „Glaube und Liebe richten denen, die das Bad nehmen, Öl und Salben her. Was für Salben aber sind dies wenn nicht die Gebote des Logos, was für ein Öl wenn nicht die Kraft des Heiligen Geistes, mit welcher die Gläubigen nach dem Bade wie mit Narde (*ὄζ μύρον*) gesalbt werden?“ Unter dieser Salbung nach dem Bade (*μετὰ τὸ λουτρῶν*) kann nur die Firmung verstanden sein, welche sich in alter Zeit unmittelbar an die Taufe anschloß (vgl. Hipp., De antichr. 59): eine andere Salbung nach der Taufe, wie sie später als ein zur Taufhandlung gehöriges Sakramentale in Aufnahme kam, war den drei ersten Jahrhunderten unbekannt. — Die Mädchen entfernen sich durch die Seitenpforten. „Sie wollen damit andeuten, daß derjenige, welcher des Wassers in dem Garten teilhaftig werden will, dem weiten Tore entsagen (*ἀποστρέψασθαι*) und durch das enge und schmale eintreten muß.“ Noch vor der Ab-

¹ Vgl. über diese und ähnliche Bilder Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 61 ff 133 ff.

legung des Glaubensbekenntnisses erfolgte die Widersagung oder ἀπό-
ταξίς (vgl. die freilich wahrscheinlich mit Unrecht Hippolytus beigelegte
Or. in S. Theoph. 10).

Es waren, wie früher bemerkt, christologische Fragen, welche Hippolytus in Streit mit Papst Zephyrinus und noch mehr mit Papst Kallistus verwickelten. Er, der nimmermüde Gegner jenes patri-
passianischen Monarchianismus, wie ihn die Noetianer und Sabellius vertraten, gab seinerseits nach der entgegengesetzten Seite hin An-
stoß und ward von Kallistus geradezu des Ditheismus bezichtigt (διθεοί
ἔσται. Philos. 9, 12). Hippolytus ist allerdings der Antipode Noets. Der persönliche Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne ist ihm durch die Glaubensregel gewährleistet. Um aber die Einheit Gottes wahren zu können, bestimmt er den Sohn als einen gewordenen Gott, θεὸς γεννητός. Damit war ein Wesensunterschied zwischen Vater und Sohn behauptet, und darauf zielt der Vorwurf des Ditheismus.

In dem Fragmente gegen Noet erklärt Hippolytus: „Man muß bekennen den Vater, den allmächtigen Gott, und Christum Jesum, den Sohn Gottes, den Mensch gewordenen Gott, welchem der Vater alles unterworfen hat, ausgenommen sich selber und den Heiligen Geist, und daß diese wirklich drei sind. Will man aber wissen, wie Gott gleichwohl nur einer ist, so bedenke man, daß es nur eine göttliche Macht gibt. In Bezug auf die Macht erweist sich Gott als einen, in Bezug auf die Ökonomie aber erweist er sich als dreipersönlich“ (c. 8). Diese auf die μία δύναμις gegründete Einheit Gottes wird jedoch, wie die weitere Entwicklung zeigt, nicht als Homousie der drei Personen gefaßt, sondern in dem subordinatianischen Sinne, daß der Vater allein schlechthin Gott, der Sohn aber und ebenso der Heilige Geist eine vom Vater hervorgebrachte und ihm unterstehende Kraft sei, oder daß der Vater das göttliche Wesen in seiner Totalität, der Sohn aber und ebenso der Heilige Geist einen Ausfluß oder einen Teil des göttlichen Wesens darstelle. Der Sohn oder Logos hat zuerst unpersönlich im Vater existiert, in unterschiedsloser Einheit mit dem Vater, das noch nicht gesprochene Wort des Vaters (λόγος ἐνδιάθετος); später erst, bei der Weltschöpfung, ist er als eigene Person, als ein anderer (ἕτερος), aus dem Vater hervorgetreten (λόγος προφορικός), zu der Zeit da, und in der Weise wie der Vater es wollte (ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν. C. Noet. c. 10), und wahrer und vollkommener Sohn des Vaters ist der Logos erst mit der Menschwerdung geworden. In den Philosophumena ist diese Theorie noch etwas schärfer ausgeprägt (10, 32—33). Der Logos als wirklich komplette Person ist geworden, wie alles außer Gott, freilich nicht aus nichts, wie die geschaffenen Dinge, sondern aus dem göttlichen Sein, so daß er eine göttliche Usie oder Dynamis ist. Als solche ist er die unmittelbare Ursache alles Seins und der Herr der Welten. Allein obwohl er Gott ist, so ist

er doch als geworden von Gott schlechthin verschieden und von ihm abhängig. Er verdankt seine Entstehung und Hypostasierung einem Willensakte des Vaters. Hippolytus trägt sogar kein Bedenken zu sagen: wie Gott dem Logos die (persönliche) Gottheit verliehen habe, so hätte er, wenn er gewollt hätte, auch den Menschen zu Gott machen können (*εἰ γὰρ θεὸν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο ἔχεις τοῦ λόγου τὸ παράδειγμα*, Philos. 10, 33)¹.

Fragen der Kirchendisziplin führten dem einmal entbrannten Streite neue Nahrung zu. Kallistus, behauptet Hippolytus, habe durch leichtfertige Neuerungen alles, was bis dahin als Recht und Sitte gegolten, zu untergraben verstanden (Philos. 9, 12). Kallistus sei der erste gewesen, welcher den Grundsatz uneingeschränkter Vergebung der Sünden, auch der Fleischessünden, aufgestellt habe, zu dem Zwecke, den Christen freiere Befriedigung ihrer Leidenschaft und ihrer Sinnlichkeit einzuräumen. Kallistus habe auch bestimmt, daß alle diejenigen, welche von einer christlichen Sekte oder getrennten Gemeinde zur katholischen Kirche zurückträten, sofort aufgenommen werden sollten, ohne daß sie wegen der etwa in der früheren Gemeinschaft begangenen Sünden zur öffentlichen Buße angehalten würden, und die Folge sei gewesen, daß der Auswurf vieler christlichen Genossenschaften und auch der Anhängerschaft Hippolytus selbst der „Schule“ oder dem Konventikel des Kallistus sich zugewandt habe, usw.

Dieser Philippika noch weiter nachzugehen, lohnt sich nicht. Hippolytus erhebt nur leidenschaftlichen Widerspruch, ohne auf eine Begründung desselben einzugehen. Seine prinzipielle Stellung zu den Maßnahmen des Papstes, seine Anschauung über das Wesen und die Tragweite der kirchlichen Schlüsselgewalt und manches andere verliert sich in unklare Umrisse. Jedenfalls ist er einer rigoristischen Strömung zugetan gewesen und fast an die Seite Tertullians geraten².

Sehr häufig hat Hippolytus zu eschatologischen Erörterungen die Feder ergriffen, nicht bloß in der Abhandlung über den Antichrist, sondern auch in exegetischen und antihäretischen Schriften. Das Erscheinen des Antichrists, erklärt er, irregeleiteten Köpfen zur Beruhigung, ist erst nach der Auflösung des Römerreiches zu erwarten. Dieses Reich aber gelangte zur Blüte mit der Geburt des Herrn im 42. Jahre des Augustus (Comm. in *Dn* 4, 9, 2), und zur Zeit, da Hippolytus das Buch Daniel erklärte, hatte dasselbe noch eine Dauer von fast drei Jahrhunderten vor sich. Die Geburt des Herrn erfolgte

¹ Näheres über die Trinitätslehre Hippolytus bei d'Alès, *La théologie de St. Hippolyte*, Paris 1906, 8 ff.

² Vgl. d'Alès a. a. O. 35 ff. Esser, Nochmals das Indulgenzdekret des Papstes Kallistus, im *Katholik* 1908, 1, 107 ff. K. Graf Preysing, *Der Leserkreis der Philosophumena Hippolytus*: *Zeitschrift für kath. Theol.* 38, 1914, 421—445.

nämlich im Jahre 5500 der Welt; der Bestand der Welt aber umfaßt 6000 Jahre; die Jahre 5500—6000 sind die Tage der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde und zugleich die Tage der Herrschaft des vierten und letzten Tieres. Die von vielen alten Chronographen geteilte Annahme, daß die Geburt des Herrn in das Jahr 5500 der Welt gefallen sei (vgl. § 65, 2), begründet Hippolytus aus — den Maßen der alttestamentlichen Bundeslade. Diese Bundeslade, von innen und von außen mit reinem Golde überzogen, sei nämlich ein Typus der Menschheit des Herrn gewesen. Sie war laut dem Buche Exodus 2 $\frac{1}{2}$ Ellen lang, 1 $\frac{1}{2}$ Ellen breit und 1 $\frac{1}{2}$ Ellen hoch, so daß die Gesamtzahl der Maße 5 $\frac{1}{2}$ Ellen betrug, ein Hinweis auf 5 $\frac{1}{2}$ Jahrtausende, nach deren Verlauf der Herr aus der Jungfrau seinen Leib annehmen sollte, die wahre Bundeslade, auch mit reinem Golde überzogen, von innen mit dem Logos, von außen mit dem Heiligen Geiste (a. a. O. 4, 24, 3)¹.

Am Schlusse des sechsten Jahrtausends der Welt erstehen aus dem Römerreich die zehn Hörner oder zehn Könige, der Antichrist, das elfte Horn, tritt auf und während seines Kampfes mit den Heiligen erfolgt die (zweite) Ankunft des Herrn. Dann beginnt ein neues Reich und eine neue Zeit, die Zeit des nach Offb 17, 10 noch nicht gekommenen Königs, der Antitypus des göttlichen Ruhetages nach der Schöpfung, jene glücklichen Tage, in welchen die Heiligen mit Christus herrschen werden (Comm. in Dn 4, 23, 4—6). Das ist die Stelle, auf Grund deren man bisher zu behaupten pflegte. Hippolytus habe sich

¹ Näheres über die Berechnung Hippolyts überhaupt und über die Verwertung der Maße der Bundeslade im besondern bei Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel 87 ff. — Eine besondere Beachtung verdient das von Theodoret aufbewahrte Fragment Hippolyts zu Ps 22, 1 (in der Berliner Ausgabe 1, 2. 146 f), in welchem wiederum die Bundeslade als prophetisches Vorbild der Menschheit des Herrn dargestellt und speziell die Unverweslichkeit des Holzes der Lade (vgl. *ἐκ ξύλων ἀσπίπτων*. Ex 25, 10: 37, 1 LXX) als Symbol der Sündlosigkeit des Herrn gedeutet wird. „Der Herr war sündlos, aus dem unverweslichen Holze der Menschheit nach gebildet, d. h. aus der Jungfrau und dem Heiligen Geiste, von innen und von außen wie mit dem reinsten Golde des Logos Gottes umkleidet.“ Weil die Unverweslichkeit unmittelbar vorher als Symbol der Sündlosigkeit erklärt wurde, wird mit diesen Worten auch der Jungfrau Sündlosigkeit zuerkannt, und zwar ohne alle und jede Einschränkung. Ephraim der Syrer läßt in einem Gedichte aus dem Jahre 370 die Kirche von Edessa zum Herrn sprechen: „Du und deine Mutter, ihr seid die einzigen, welche in jeder Hinsicht ganz schön sind; denn an dir, o Herr, ist kein Flecken und kein Makel an deiner Mutter“ (S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, ed. G. Bickell, Lipsiae 1866, 40). — In dem griechischen Texte der Schrift Hippolyts über den Segen Jakobs (Diobouniotis und Beis. Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs, Leipzig 1911, 13) wird die Jungfrau einmal *θεοτόκος* genannt. Wahrscheinlich ist jedoch das betreffende Sätzchen als Interpolation zu streichen. In der georgischen Übersetzung der Schrift (Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, Leipzig 1904, 3) fehlt dasselbe.

ebenso wie sein Lehrer Irenäus zu dem Chiliasmus bekannt¹, eine Behauptung, zu welcher indessen der Text selbst kein Recht gab. Das Reich Christi und der Heiligen wird allerdings in Parallele zu dem Schöpfungssabbat gebracht, aber weder auf die Erde verlegt noch auf tausend Jahre bemessen, sondern als das ewige Reich aufgefaßt, welches mit der Vollendung aller Dinge zusammenfällt. Deutlicher spricht Hippolytus, wie bereits Atzberger² bemerkt hat, in den *Capita adversus Caium*. In einem der Gwynnschen Fragmente dieser Schrift wird ausdrücklich betont, die tausend Jahre der Apokalypse 20, 2—3 seien nicht eine Zahl von Tagen, sondern der Zeitraum eines, glorreichen und vollkommenen Tages, und wenn es heiße, nach tausend Jahren werde der Teufel losgelassen werden, so wolle dies besagen, der Teufel werde gerechterweise losgelassen und ins Feuer geworfen und gerichtet werden, zugleich mit denen, welche sich von alters her mit ihm gesammelt haben³. Überhaupt aber sind die *Capita adversus Caium* gerade gegen die These gerichtet gewesen, daß die Apokalypse ein tausendjähriges Reich voll sinnlicher Genüsse und festlicher Schmäuse lehre und sich damit in Widerspruch zu den kanonischen und apostolischen Schriften setze (vgl. Abs. 3. f). Mag den eschatologischen Vorstellungen Hippolyts noch manche Unreife und Inkonsequenz anhaften, Chiliast, d. h. Anhänger eines tausendjährigen irdischen Herrlichkeitsreiches, ist er nicht gewesen.

Was den schriftstellerischen Ausdruck Hippolyts angeht, so hat schon Photius aus Anlaß des *Syntagma* und wiederum aus Anlaß des Danielkommentares Hippolytus das Zeugnis ausgestellt, daß er eine klare und würdige und ungekünstelte, wenn auch nicht gerade attisch zu nennende Sprache rede (Bibl. cod. 121 202). Sprache und Darstellung sind eben auch für Hippolytus nicht Zweck, sondern Mittel zum Zweck. In seinen Homilien hat er die rhetorische Kunst nicht verschmäht, und in manchen andern Schriften pflegt am Schlusse eines größeren Abschnittes, wo die Paränese sich nahe legt, seine Rede gleichsam unwillkürlich einen höheren Flug zu nehmen und von Rhythmus und Reim ausgedehnten Gebrauch zu machen: im allgemeinen aber hat er nur die Sache im Auge und verfolgt kein anderes Ziel, als verstanden zu werden. Wenn der Vergleich des Danielkommentares mit der älteren Schrift über den Antichrist zu der Bemerkung Anlaß gegeben hat, Hippolytus liebe es, „sich selbst in seinen verschiedenen Schriften zu wiederholen“⁴, so darf nicht übersehen werden, daß in diesem Falle eine Wiederholung gar nicht zu vermeiden war, wie

¹ Döllinger a. a. O. 356. Overbeck, *Quaestionum Hippolytearum specimen*, teneae 1864, 83—87.

² Geschichte der christlichen Eschatologie, Freiburg i. Br. 1896, 280.

³ Ich folge dem Texte der Berliner Ausgabe 1, 2, 246 f.

⁴ Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 2, 1892, 977.

denn auch die jüngere Schrift selbst zweimal auf ihre Vorgängerin Bezug nimmt, während anderweitige Vorkommnisse ähnlicher Art bisher nicht nachgewiesen worden sind.

Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 115—196: „Die Geschichte des Kallistus. Hippolyts Anklagen wider ihn“; 197—267: „Hippolytus und Kallistus im Streite über die Trinitätslehre“; 338—358: „Erörterung einiger Punkte in Hippolyts Lehrform“. L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 271—290: „Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Hippolytus“. G. N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede, Leipzig 1897, 19—34: „Das Alte und Neue Testament in den Kommentaren zu Daniel und zum Hohen Lied“; 34—44: „Der Erlöser und die Erlösung“; 44—53: „Die eschatologische Erwartung“; 53—62: „Die Kirche“; 62—69: „Ethisches“. J. Sjöholm, Hippolytus och modalismen. En dogmhistorik undersökning (Univ.-Progr.), Lund 1899, 8°. G. P. Strinopoulos, Hippolyts philosophische Anschauungen (Inaug.-Diss.), Leipzig 1903, 8°. A. d'Alès, La théologie de St Hippolyte, Paris 1906 (Bibliothèque de théologie historique). D'Alès' schönes Buch zählt fünf Kapitel: „Hippolyte et Calliste“, 1—70, „Hippolyte et l'hérésie“, 71—109, „L'Écriture Sainte chez Hippolyte“, 110—134, „Science profane et sacrée“, 135—174, „Eschatologie“, 175—206. — Über den Stil Hippolyts und insbesondere seine Freude an Rhythmus und Reim s. Bonwetsch, Der Autor der Schlusskapitel des Briefes an Diognet (Nachrichten von der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Kl., 1902, 5) 3—8.

§ 86. Das Muratorische Fragment und die alten Evangelienprologe.

1. Das Muratorische Fragment. — Das Muratorische Fragment, in welchem Lightfoot eine der rätselhaften „Oden“ des hl. Hippolytus wiedergefunden haben wollte (§ 85, 8, b), soll wenigstens nicht ganz übergangen werden. Dieses eigenartige Dokument, von L. A. Muratori (gest. 1750) in einer Handschrift der Ambrosiana zu Mailand aus dem 8. Jahrhundert entdeckt, ist ein des Anfangs und vielleicht auch des Endes ermangelndes Verzeichnis der Schriften des Neuen Testaments, das älteste Verzeichnis, welches wir überhaupt kennen, und schon deshalb für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von ungewöhnlicher Bedeutung. Die Schriften des Neuen Testaments werden aber nicht bloß namhaft gemacht, vielmehr wird zugleich die Dignität oder Kanonizität gerade dieser Schriften durch Betonung ihres apostolischen Ursprunges erläutert und begründet und außerdem vor verschiedenen häretischen Religionsbüchern nachdrücklich gewarnt.

Die erste der 85 Zeilen, welche das Fragment umspannt, „quibus tamen interfuit et ita posuit“, muß den Schluß einer Notiz über das Markusevangelium gebildet haben. Sofort werden nämlich das Lukasevangelium und das Johannesevangelium eingeführt, und zwar werden sie als das dritte und das vierte Evangelium bezeichnet. Die Ent-

stehungsverhältnisse des vierten Evangeliums werden näher beleuchtet. Auf die Evangelien folgt die Apostelgeschichte und sodann eine Reihe von Briefen des hl. Paulus, Briefe an Gemeinden und Briefe an Einzelpersonen, im ganzen dreizehn. Der Brief an die Hebräer wird übergangen, während zwei nach Laodicea und nach Alexandrien gerichtete Briefe unter dem Namen des hl. Paulus als unecht verworfen werden (*fel enim cum melle misceri non congruit*)¹. Außer den Briefen des hl. Paulus werden ein Brief Judä und zwei Briefe Johannis — des ersten Johannesbriefes war schon aus Anlaß des vierten Evangeliums gedacht worden — sowie die Apokalypse des Johannes und die Apokalypse des Petrus² als kanonisch anerkannt. Der Hirt des Ilermas hingegen und eine Anzahl guostischer und montanistischer Schriften werden abgewiesen.

Die Erklärung des Textes leidet im einzelnen an mannigfacher Unsicherheit, teils wegen der Unzulänglichkeit der Überlieferung — die Handschrift der Ambrosiana ist die einzige Quelle —, teils wegen des Barbarismus der Sprache. Namentlich in der Orthographie, in der Trübung der Vokale und in dem Schwanken der Flexionsendungen tritt eine ganz merkwürdige Inkorrektheit zu Tage. Viele Forscher wollen mit Lightfoot den lateinischen Text als Übersetzung eines griechischen Textes betrachtet wissen; auch Zahn (1890) hat eine Rückübertragung ins Griechische vorgelegt. Indessen steht doch auch ein so verwildertes Latein, wie schon die sogleich zu erwähnenden Evangelienprologe zeigen, nicht ohne Analogie da: irgend eine Stelle, welche unbedingt die Annahme eines griechischen Originals forderte, dürfte sich nicht beibringen lassen; die große Verwirrung in den Deklinationsendungen kann auch auf Rechnung des Schreibers der Handschrift oder ihrer Vorlage gesetzt werden. Die Abfassung muß etwa um 200 erfolgt sein, weil auf der einen Seite Ilermas und Papst Pius I. (etwa 140—155) Zeitgenossen des Verfassers genannt (*Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Ilermas conscripsit, sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius*), auf der andern Seite Marcion, Basilides, Valentinus und auch schon der Stifter des Montanismus zu den von der Kirche ausgeschlossenen Häretikern gerechnet werden (*tuna eum Basilide [et] Asiano Cataphrygum constitutore*). Die Heimat des Verfassers ist sehr wahrscheinlich im Abendlande zu suchen, und zwar vermutlich zu Rom, dem Bischofssitze des Pius, dem Wohnsitze des Verfassers des Hirten.

Die Persönlichkeit des Fragmentisten ermitteln zu wollen, ist ein aussichtsloses Unternehmen. Luftspiegelungen nachgehend, ver-

¹ Von diesen beiden Briefen ist Bd 1², S. 598 ff., gelegentlich der apokryphen Apostelbriefe, gehandelt worden.

² Über diese Petrusapokalypse s. Bd 1², S. 610 ff.

fielen Kuhn (1892) auf Polykrates von Ephesus, Chapman (1904) auf Klemens von Alexandrien, Bartlet (1906) auf Melito von Sardes, während Robinson (1906) noch einmal für die Hypothese Lightfoots eintrat, daß Hippolytus der Verfasser sei. Alle diese Forscher kennen sich zu der Annahme eines griechischen Originals.

Das Fragment ist zuerst herausgegeben worden von L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi* 3, Mediolani 1740, 851—854. Ein Faksimile der Mailänder Handschrift bietet S. P. Tregelles, *Canon Muratorianus. The earliest catalogue of the books of the New Testament*, Oxford 1867, 8°. Abdrucke bzw. neue Rezensionen des Textes sind den zahlreichen Kommentaren beigegeben. Eine neue Edition der Handschrift bei E. S. Buchanan, *The Codex Muratorianus: The Journal of Theol. Studies* 8, 1907, 537—545. Ein sorgfältiger Abdruck bei Schäfer-Meinertz, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1913, 498—503. — In einem Prologe zu der großen Schrift Gilberts von Elnone, im 11. Jahrhundert, über die paulinischen Briefe, welcher durch vier Handschriften zu Monte Cassino aus dem 11. oder 12. Jahrhundert überliefert ist, haben sich Exzerpte aus dem Muratorischen Fragmente gefunden. Textkritischen Wert können dieselben jedoch nicht beanspruchen, weil sie direkt oder indirekt aus der Mailänder Handschrift geflossen sind. Siehe *Miscellanea Cassinese. Anno I (1897) parte II, fasc. 1: Documenti. Nr 6* (jede Nummer ist besonders paginiert). Vgl. Harnack, Exzerpte aus dem Muratorischen Fragment (saec. XI et XII): *Theol. Literaturzeitung* 1898, 131—134. Ders., Zum Muratorischen Fragment: *Texte und Untersuchungen* usf. 20, N. F. 5, 3, 1900, 107—112. Batiffol, Gilbert d'Elnone et le Canon de Muratori: *Revue Biblique* 7, 1898, 421—423. — Über die reiche Literatur, welche das Fragment hervorgerufen hat, sei hier auf die Lehrbücher der Einleitung in das Neue Testament verwiesen. Umfassende Kommentare lieferten neuestens Zahn und Kuhn. Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 1, 1890, 1—143: „Canon Muratorianus“. G. Kuhn, *Das muratorische Fragment über die Bücher des Neuen Testaments, mit Einleitung und Erklärungen* herausgegeben. Prämierte Preisschrift, Zürich 1892, 8°. Die singuläre Meinung, das Fragment sei erst in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstanden, verfocht G. Koflman-Kunitz, *Das wahre Alter und die Herkunft des sog. Muratorischen Kanons: Neue Jahrbücher für deutsche Theol.* 2, 1893, 163—223. Eine Kritik der auf Mißverständnissen aufgebauten Beweisführung gab H. Achelis, *Zum Muratorischen Fragment: Zeitschrift für wissensch. Theol.* 37, 1894, 223—232. Neue Vermutungen über die Persönlichkeit des Fragmentisten bei J. Chapman, *L'auteur du Canon Muratorien: Revue Bénéd.* 21, 1904, 240—264; Clément d'Alexandrie sur les évangiles et encore le Fragment de Muratori: *ibid.* 369—374. Th. H. Robinson, *The authorship of the Muratorian Canon: The Expositor*, Ser. 7, vol. 1, 1906, 481—495. V. Bartlet, *Melito the author of the Muratorian Canon: ibid.* Ser. 7, vol. 2, 1906, 210—224.

2. Die alten Evangelienprologe. — In zahlreichen Handschriften der Vulgata ist der Text der heiligen Bücher mit verschiedenen Beigaben ausgestattet, insbesondere mit Einleitungen, Argumente, Prologe oder Präfationen genannt, und mit Kapiteltafeln. Die letzteren sind ursprünglich behufs leichter und rascher Auffindung einzelner Stellen angelegt und später zu anderweitigen Zwecken, namentlich Memorierzwecken, durch Einschaltungen erweitert worden. Fünf der sechs Kapiteltafeln zu den Evangelien, welche in die neue Oxforder

Vulgata-Ausgabe aufgenommen wurden¹, glaubte v. Dobschütz als Bearbeitungen einer gemeinsamen griechischen Vorlage, welche dem 3. Jahrhundert angehört habe, bezeichnen zu können². Die Einleitungen sind ihrer großen Masse nach jüngeren Datums. Der Vater der Vulgata, Hieronymus, hat in seinen meist ganz persönlich gehaltenen Dedikationen auch die Grundlage zu den biblischen Präfationen geschaffen. Doch haben sich auch ganz kurze Prologe zu den von Marcion anerkannten Briefen Pauli erhalten, welche unverkennbar auf eine marcionitische Hand, vielleicht auf die Hand Marcions selbst zurückgehen³.

An dieser Stelle handelt es sich um längere Prologe zu den vier Evangelien, welche bis vor kurzem allgemein dem 3. Jahrhundert zugewiesen wurden. In fast ungenießbarer Sprache weisen sie auf die Eigenart und besondere Bedeutung der einzelnen Evangelien hin und verknüpfen damit historische Bemerkungen über den jedesmaligen Evangelisten⁴. Auch ihnen ist zuerst v. Dobschütz in eindringender Untersuchung nähergetreten⁵. Diese Prologe, behauptete er, müßten in den Anfang des 3. Jahrhunderts verlegt werden, weil sie die jüngeren Triebe der einschlägigen Apostel- und Jüngerlegenden noch nicht kannten und auch dogmengeschichtlich ein verhältnismäßig sehr frühes Stadium der Entwicklung repräsentierten. Die oft kaum verständliche lateinische Ausdrucksweise sei daraus zu erklären, daß ein griechischer Text zu Grunde liege, welcher zu Rom unter dem Einfluß der vorhieronymianischen lateinischen Bibel übersetzt worden sei.

Corssen hat die Erforschung der Prologe, unter Beiseitelassung der Kapiteltafeln, von neuem aufgenommen und nachdrücklich weiter gefördert. Die Datierung seines Vorgängers durchaus bestätigend, läßt er die Prologe in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, etwa 30 Jahre später als das Muratorische Fragment, zu Rom entstanden sein, und zwar in den Kreisen der römischen Monarchianer. Das Lateinische aber sei als die Originalsprache anzusehen und die Anklänge an das Griechische auf Benutzung griechischer Quellen zurück-

¹ J. Wordsworth and H. J. White, *Novum Testamentum D. N. Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi. Pars prior: Quattuor evangelia*, Oxonii 1889—1898, 4^o, 18—39 174—187 274—306 492—506.

² E. v. Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata*, Leipzig 1894, 35—65.

³ Siehe D. de Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite: Revue Bénéd.* 24, 1907, 1—16. Vgl. auch de Bruyne, *Un prologue inconnu des épîtres catholiques: ebd.* 23, 1906, 82—86.

⁴ Siehe den Text bei Wordsworth and White a. a. O. 15—17 171—173 269 bis 271 485—487.

⁵ v. Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata* 65—119. Hier auch der Text der Prologe zu den Synoptikern. Der Prolog zum Johannesevangelium steht 26—28.

zuföhren. Auch seien die Prologe von Haus aus nicht als Einleitungen zu einer Homiliensammlung, wie v. Dobschlütz angenommen hatte, sondern als Einleitungen zum Evangelientext gedacht gewesen, dazu bestimmt, dem Leser den richtigen Gesichtspunkt für die Lektüre des Textes an die Hand zu geben.

Die Ergebnisse Corssens haben das Feld behauptet, bis sie von Chapman und Babut nicht sowohl modifiziert, als vielmehr abgelehnt wurden. Aus der Sprache wie aus dem Lehrgehalte der Prologe glaubte Chapman erschließen zu können, daß dieselben von dem 385 hingerichteten spanischen Häretiker Priscillian geschrieben seien, während Babut einen Priscillianisten, und zwar einen Priscillianisten des 5. Jahrhunderts für den Verfasser erklärte. Die These monarchianischer Herkunft ist erschüttert¹, ohne daß jedoch, soviel ich sehe, die priscillianistische Herkunft bereits bewiesen wäre. Die Übereinstimmungen mit Priscillian sind nichts weniger als schlagend. Babut weist auf bemerkenswerte Differenzen in der „doctrine“ und den „préoccupations“ wie in dem „vocabulaire“ und dem „style“ hin, und mit Rücksicht auf diese Differenzen bringt er statt des Meisters einen Schüler in Vorschlag². Nur so viel dürfte vorläufig feststehen, daß alle vier Prologe einer und derselben Feder entfloßen sind, und daß sie von Haus aus die lateinische Sprache geredet haben. Die Dogmatik bzw. die Heterodoxie des Autors hingegen bedarf noch einer weiteren Prüfung. Dann aber wird, wie übrigens auch Chapman erkannte, zu ermitteln sein, wann und wo diese Prologe zuerst in die Vulgata-Überlieferung eingeföhrt worden sind, und von diesem Punkte aus werden erst Folgerungen auf die Zeit und den Ort der Entstehung der Prologe abgeleitet werden können.

P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, ein Beitrag zur Gesch. des Kanons, Leipzig 1896 (in den Texten und Untersuchungen usf. 15, 1). Die Rezension des Textes der Prologe an der Spitze der Abhandlung fußt im wesentlichen auf dem durch die Oxfordener Vulgata-Ausgabe zugänglich gemachten Material. Über die von Corssen rekonstruierte „*Historia ecclesiastica de Iohanne apostolo et evangelista*“, in welcher der Prolog zum

¹ Widerspruch gegen diese These hatte übrigens Corssen selbst herausgefordert, nicht bloß dadurch, daß er einen bedeutsamen dogmatischen Gegensatz zwischen dem argumentum Matthaei und dem argumentum Marci behauptete, obwohl er in Übereinstimmung mit v. Dobschlütz unbedenklich alle vier argumenta einer und derselben Hand zueignete, sondern noch mehr dadurch, daß er sich auf den allerdings schon von andern ausgesprochenen Satz berief, der Monarchianismus sei im ersten Drittel des 3. Jahrhunderts zu Rom „offizielle Lehre“ gewesen (in den Texten und Untersuchungen usf. 15, 1, 1896, 63). Dieser Satz wird, um von andern Gründen zu schweigen, durch die Zeugnisse über die Lehre Hippolyts und seines Gegners Kallistus Lügen gestraft. Siehe Dollinger, Hippolytus und Kallistus 236 ff; d'Alès, *La théologie de St Hippolyte* 9 ff.

² Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris 1909, 295 300.

Johannesevangelium als Quelle benutzt sein soll, vgl. Bd 1², S. 578. A. Hilgenfeld, *Altchristl. Prolegomena zu den kanonischen Evangelien*: Zeitschrift für wiss. Theol. 40, 1897, 432—444. H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen), Bonn 1902; 2. Aufl. 1908. J. Chapman, *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford 1908, 217—288. Zur Rezension des Textes der Prologe hat Chapman 217 ff eine Masse neuer Handschriften herangezogen. E. Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme* (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences hist. et philol., fasc. 169), Paris 1909, 294—308. — Aus Handschriften der Vulgata sind in Verbindung mit den biblischen Büchern selbst auch die erwähnten Beigaben in andere Sprachen übersetzt worden. So enthält eine handschriftlich vorliegende, von Isaak Velasquez im Jahre 946 zu Cordoba gefertigte arabische Evangelienübersetzung auch die vier alten Prologe und die am meisten verbreiteten Kapiteltafeln zu den Evangelien. Siehe K. Vollers und E. v. Dobschütz, *Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment*: Zeitschrift der deutschen Morgenländ. Gesellschaft 56, 1902, 633—648. Vgl. F. Fraenkel ebd. 57, 1903, 201.

Über römische Monarchianer, die Ebioniten Theodotus den Lederarbeiter, Theodotus den Wechsler, Artemon, und die Modalisten Praxeas, Epigonus, Kleomenes, Sabellius, vgl. etwa Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 201 bis 204. Mit Sicherheit läßt sich auch nicht von einem einzigen dieser Männer behaupten, daß er als Schriftsteller aufgetreten sei.

§ 87. Die Pseudoklementinen.

Aus christlichen, aber synkretistisch gerichteten Kreisen zu Rom scheint gegen Anfang des 3. Jahrhunderts jener Klemensroman hervorgegangen zu sein, welcher in mannigfachen Überarbeitungen und Entwicklungsformen seinen Weg über die ganze Welt genommen hat. Es war allem Anschein nach von Haus aus ein Roman lehrhafter Tendenz. Der unbekannte Verfasser hat Zeitgenossen, welche sich mit den Rätseln des Welt- und Menschenlebens beschäftigten, den rechten Pfad, den Pfad zur Wahrheit weisen wollen. Der Held der Erzählung, der Wahrheitssucher und Wahrheitsfinder, welcher selbst redend eingeführt wird, ist Klemens, der Nachfolger des Petrus auf dem Bischofsstuhle zu Rom, wahrscheinlich ein Judenchrist, von dem Verfasser des Romans jedoch zu einem Sprossen des römischen Kaiserhauses gestempelt. Als Lehrmeister der Wahrheit erscheint vor allem Petrus, als Vertreter der gegen die Wahrheit ankämpfenden Lüge Simon Magus.

Die originale Fassung der Schrift ist abhanden gekommen. Als Bearbeitungen, welche noch über das Original Aufschluß geben können, kommen hauptsächlich in Betracht eine Serie von „Homilien“ in griechischer Sprache und ein Werk unter dem Titel „Rekognitionen“ in lateinischer Sprache, aus dem Griechischen übersetzt durch Rufians von Aquileja. Es soll zunächst der wesentliche Inhalt dieser Bearbeitungen ausgehoben werden.

a) Die Homilien (*ὁμιλίαι*), zwanzig an der Zahl, sind angeblich von Klemens zusammengestellt und von ihm selbst dem Bischof Jakobus von Jerusalem, dem Bruder des Herrn, unterbreitet worden. Als Einleitung gehen zwei Briefe an Jakobus voraus. Der erste Brief will von Petrus geschrieben sein und enthält die Bitte, Jakobus möge die ihm übersandten Predigten des Schreibers (*τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἐπεμψά σοι βίβλους*, c. 1) streng geheim halten. Diesem Briefe ist ein Bericht beigegeben, laut welchem Jakobus und seine Presbyter sich eidlich verpflichteten, der Bitte des Petrus zu entsprechen (*διαμαρτυρία περὶ τῶν τῶν βιβλίων λαμβανόντων*). In dem zweiten Briefe ergreift Klemens das Wort: Petrus ist bereits gestorben. Kurz vor seinem Hingange, schreibt Klemens, habe der Apostel ihn zu seinem Nachfolger bestellt, ihm Weisungen für seine Amtsführung gegeben und ihm insbesondere auch den Auftrag erteilt, eine kurze Darstellung seines bisherigen Lebenslaufes an Jakobus einzusenden, damit dieser sich überzeugen könne, daß Petrus einen würdigen Nachfolger erhalten habe (c. 19). Dieses Auftrages entledigt Klemens sich nunmehr in der Weise, daß er Jakobus einen Auszug aus den Predigten schickt, welche Petrus selbst schon an Jakobus hat gelangen lassen. Die „Homilien“ wollen demgemäß unter dem Titel „des Klemens Auszug aus den Reispredigten des Petrus“, *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή*, an Jakobus abgegangen sein.

Klemens erzählt, er sei in seiner Jugend vielfach von Zweifeln in Betreff der Unsterblichkeit der Seele, der Entstehung der Welt und ähnlicher Fragen beunruhigt worden und habe sich, nachdem er in den Schulen der Philosophen vergebens nach der Wahrheit geforscht, durch die Kunde von dem Erscheinen des Sohnes Gottes in Judäa zu einer Reise in den Orient bestimmen lassen. Zu Alexandrien traf er mit Barnabas zusammen und zu Cäsarea ward er durch Barnabas bei Petrus eingeführt. Petrus trägt ihm die Lehre von dem wahren Propheten vor, macht seine Zweifel verstummen und ladet ihn ein, ihn auf seinen Reisen zu begleiten und Zeuge seiner Disputationen mit Vertretern anderer Lehren zu sein (Hom. 1). Eine Disputation mit Simon dem Magier sollte schon am andern Tage stattfinden, ward jedoch auf Simons Ersuchen um einen Tag verschoben. Inzwischen unterrichtet Petrus seinen neuen Jünger des näheren über den wahren Propheten, läßt ihm auch durch zwei ältere Schüler, Niceta und Aquila, das Nötige über Simons Lehre und Leben mitteilen (Hom. 2—3). Die Disputation zwischen Petrus und Simon währt drei Tage; die Verhandlungen des ersten Tages, Aussagen der Heiligen Schrift über Gott betreffend, werden dem Wortlaute nach wiedergegeben; am Schlusse des dritten Tages flieht Simon, vollständig geschlagen, von Cäsarea nach Tyrus (Hom. 3). Petrus sendet Klemens nebst Niceta und Aquila dem Flüchtling nach; letzterer

aber ist bereits weiter geeilt nach Sidon; in Tyrus treffen die Abgesandten nur drei Jünger Simons an, den alexandrinischen Grammatiker Appion, den Astrologen Annubion und den Epikureer Athenodor. Es entspinnt sich eine längere Disputation zwischen Klemens und Appion über die heidnischen Mythen und ihre allegorische Auslegung; erst gegen Ende des Redekampfes trifft auch Petrus in Tyrus ein (Hom. 4—6). Petrus und Klemens setzen nunmehr gemeinsam Simon nach und gelangen über Sidon, Berytus, Byblus nach Tripolis, ohne indessen Simon einholen zu können. An allen den genannten Orten hält Petrus Predigten und gründet christliche Gemeinden; in Tripolis nimmt er längeren Aufenthalt, und dort empfängt auch Klemens aus der Hand des Apostels die Taufe (Hom. 7—11).

Während sie die Verfolgung Simons wieder aufnehmen, macht Klemens dem Apostel Enthüllungen über seine Familienverhältnisse. Seine Mutter Mattidia, eine Verwandte des Kaisers, war auf Weisung eines Traumgesichtes mit zwei älteren Zwillingsöhnen, Faustinus und Faustinianus, von Rom nach Athen gereist und nicht wieder zurückgekommen, alle Nachforschungen waren erfolglos geblieben, der Vater Faustus war von der Suche nach den Verlorenen auch selbst nicht mehr heimgekehrt. Jetzt sollten indessen die so lange Getrennten wieder vereinigt werden. Auf der Insel Aradus entdeckt Petrus in einer Bettlerin des Klemens Mutter, zu Laodicea geben Niceta und Aquila sich als des Klemens Brüder, Faustinus und Faustinianus, zu erkennen, und eben dort ermittelt Petrus schließlich auch des Klemens Vater Faustus (Hom. 12—15). Unterdessen ist Simon von Antiochien aus nach Laodicea gekommen, und hier findet nun die Hauptdisputation zwischen Petrus und Simon statt. Dieselbe dauert vier Tage, dreht sich hauptsächlich um die Einheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes sowie das Böse und seinen Ursprung und endigt wiederum mit einem glänzenden Siege des Apostels (Hom. 16—19). Den Zauberkünsten Simons gelingt es, den greisen Faustus so zu verwandeln, daß derselbe das Gesicht Simons erhält. Petrus weiß indessen auch dieses Unglück seinen Interessen dienstbar zu machen, indem er Faustus nach Antiochien schickt, damit er dort als vermeintlicher Simon alle jene Verleumdungen widerrufe, welche der wahre Simon in Antiochien gegen Petrus ausgestreut hatte. Nachdem er von dem überaus günstigen Erfolge dieser List Kunde erhalten, verläßt auch Petrus Laodicea und begibt sich nach Antiochien (Hom. 20).

Damit erreicht die Erzählung ein Ende, ohne freilich einen befriedigenden Abschluß gefunden zu haben. Die Erzählung ist ja auch nicht der letzte Zweck der Schrift, dient vielmehr zur Einkleidung des Lehrvortrages des Apostels Petrus. Eine genaue Wiedergabe dieser Lehre ist nun allerdings schwierig, insofern in derselben sehr verschiedenartige Elemente zur Geltung kommen, welche der Redaktor

augenscheinlich nicht im stande gewesen ist, zu einem einheitlichen und widerspruchsfreien Ganzen zu verschmelzen. In diesem Zusammenhange genügt es übrigens auch festzustellen, daß die Schrift im wesentlichen die Anschauungen der alten Judaisten, Ebioniten oder Elkesaiten, vertritt. Sind die heidnischen Entlehnungen des Elkesaitismus mehr oder weniger abgestreift, so wird die Theorie von der Identität des Christentums mit dem Judentum mit um so größerem Nachdruck in den Vordergrund gerückt. Die Offenbarung Gottes an die Menschen vermittelt der wahre Prophet (*ὁ ἀληθὴς προφήτης*), welcher jedoch in verschiedenen Personen erschienen ist, die Namen und Gestalten wechselnd. Zuerst nämlich erschien er in Adam, später in Moses und zuletzt in Jesus. An andern Stellen werden auch Henoch, Noe, Abraham, Isaak und Jakob zu den Säulen der Welt gerechnet und in besondere Beziehung zur Offenbarung gesetzt (Hom. 18, 13—14; vgl. 17, 4). Aber nur Adam, Moses und Jesus werden ausdrücklich als Erscheinungen des wahren Propheten bezeichnet, und das Prädikat des Sohnes Gottes wird Jesus allein vorbehalten.

Wie nun der wahre Prophet einer ist, so hat er auch jedesmal eine und dieselbe Lehre verkündigt. Der reine Mosaismus deckt sich mit der Uroffenbarung in Adam, und das Evangelium Jesu unterscheidet sich nicht von dem mosaischen Gesetze. Hatte Moses die Aufgabe, die durch die Sünde verdunkelte und verfälschte Urreligion wiederherzustellen, so war eine neue Offenbarung in Jesus notwendig geworden, weil die durch Moses gepredigte Wahrheit im Laufe der Zeit gleichfalls Trübungen und Entstellungen erfahren hatte (Hom. 2, 38 sqq). Auch Jesus ist nur Prophet und Lehrer, nicht Erlöser. Den Kern seiner Lehre aber bildet ein strenger Monotheismus oder Monarchianismus, welcher jeden Personenunterschied in Gott anschießt. In betreff des Wesens Gottes und der Entstehung der Welt haben die Homilien sich sehr unbestimmt ausgedrückt und infolgedessen auch sehr widersprechende Auslegungen erfahren. Es laufen zwei durchaus verschiedene Weltanschauungen unvermittelt nebeneinander her. Auf der einen Seite wird Gott pantheistisch das Herz der Welt genannt (Hom. 17, 9), von welchem der ganze Fluß des Lebens ausgeht und in welches er wieder zurückkehrt, und die Entwicklung der Welt wird dementsprechend als eine Entwicklung Gottes selbst geschildert, welche in dualistischer Weise nach dem Gesetze der gegensätzlichen Paare oder Syzygien verlaufen soll. Auf der andern Seite wird Gott persönlich aufgefaßt, stark anthropomorphisierend beschrieben (Hom. 17, 7) und als Weltschöpfer, Gesetzgeber und Richter dargestellt.

So, wie sie überliefert wurden, sind diese Homilien im 4. Jahrhundert im Morgenlande, etwa in Syrien, redigiert worden, wahrscheinlich von einem Arianer, dessen Theologie sich mit judaistisch-

gnostischen Lehrmeinungen früherer Tage mehr oder weniger nahe berührte¹.

Es sind zwei Handschriften dieser Homilien bekannt: cod. Paris. gr. 930 saec. XII und cod. Ottobon. 443 saec. XIV. Die erstere Handschrift ist jedoch unvollständig, indem sie in der Mitte der neunzehnten Homilie abbricht. F. Turrianus, welcher 1572 und 1578 zum erstenmal Mitteilungen aus den Homilien machte, scheint eine dritte, inzwischen verschollene Handschrift benutzt zu haben; unnötig aber ist es anzunehmen, diese Handschrift habe einen von den zwei bekannten Handschriften bedeutend abweichenden Text, eine andere Rezension des Werkes enthalten; vgl. Preuschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1. 215—219. Aus cod. Paris. 930 flossen die Ausgaben der Homilien von J. B. Cotelier, Paris 1672 (*Patres aevi apostolici t. 1*), und von A. Schwegler, Stuttgart 1847, 8°. Der vollständige Text ward nach cod. Ottobon. 443 zuerst veröffentlicht von A. R. M. Dressel: *Clementis Romani quae feruntur Homiliae viginti nunc primum integrae. Textum ad codicem Ottobonianum constituit, versionem Cotelerii passim correxit eamque absolvit, selectas virorum doctorum notas suasque subiunxit* A. R. M. Dr., Göttingae 1853, 8°. Diese Ausgabe Dressels, welche im einzelnen noch sehr vieles zu wünschen übrig ließ, ist abgedruckt worden bei Migne, *PP. Gr.* 2. Eine den heutigen Anforderungen im wesentlichen genügende Edition des griechischen Textes, ohne Übersetzung, hat erst P. de Lagarde geliefert: *Clementina*. Herausgegeben von P. de L., Leipzig 1865, 8°. Die dem Texte vorausgehende Einleitung (S. 3—28) ist wieder abgedruckt in de Lagardes Mitteilungen, Göttingen 1884, 26—54. — Fr. Wieseler, *Exercitationum criticarum in Clementis Romani quae feruntur Homiliae pars I. (Progr.)* Göttingae 1857, 4°. Pars II dieser Exercitationes findet sich in Dressels Ausgabe der beiden griechischen Epitomen, Leipzig 1859; s. unten Nr. c. (W. Chawner.) *Index of noteworthy words and phrases found in the Clementine writings commonly called The Homilies of Clement*. Published by the Trustees of the Lightfoot Fund, London 1893, 8°. H. U. Meyboom, *De Clemens-Roman*, Groningen 1902—1904, 2 Bde. 8°.

b) Die sog. Rekognitionen, gleichfalls eine Jakobus überreichte Autobiographie des Klemens, liegen nur noch in einer lateinischen Übersetzung Rufins von Aquileja vor. In einer interessanten Vorbemerkung bezeugt Rufinus, daß zwei verschiedene Rezensionen des griechischen Textes in Umlauf waren: „in Graeco eiusdem operis ἀναγνώσεων hoc est recognitionum duas editiones haberi et duo corpora esse librorum, in aliquantibus quidem diversa, in multis tamen eiusdem narrationis“. Einige theologische Erörterungen (quaedam de ingenito deo genitoque disserta et de aliis nonnullis), welche in beiden Rezensionen vorkamen, habe er, bemerkt Rufinus weiter, in seiner Übersetzung umgehen zu sollen geglaubt; im übrigen aber habe er sich bemüht, ein treues Bild seiner Vorlage zu bieten. Anderswo (*De adulter. libr. Orig.*)² erklärt Rufinus, welcher an der Echtheit des Werkes oder an der Autorschaft des hl. Klemens von Rom nicht

¹ Vgl. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, Leipzig 1904, 368 ff.

² Diese Abhandlung Rufins, *De adulteratione librorum Origenis*, pflegt unter des Origenes Werken gedruckt zu werden, bei Migne, *PP. Gr.* 17, 615—632.

zweifelt, jene bedenklichen theologischen Erörterungen für häretische Interpolationen. Die zwei griechischen Rezensionen aber können wohl nur der griechische Text der Rekognitionen und die vorhin erwähnten Homilien sein. Auch diese letzteren führten also zu Rufins Zeiten den Titel *ἀναγνώσεις* hoc est recognitiones“ oder, wie Rufinus an der andern Stelle sagt, *ἀναγνώσιμος* id est cognitio“, und der Schlüssel zum Verständnis dieses Titels ist ohne Frage jenen Partien des Textes zu entnehmen, in welchen Klemens und seine Eltern und Brüder sich „wiedererkennen“.

Die beiden Briefe von Petrus und von Klemens an Jakobus, welche an der Spitze der Homilien stehen, fehlen in der lateinischen Übersetzung der Rekognitionen. In dem griechischen Texte der Rekognitionen aber hatte, wie das Vorwort der Übersetzung besagt, wenigstens der Brief des Klemens auch eine Stelle. Rufinus hat diesen Brief nur deshalb seiner Übersetzung nicht beigelegt, weil er denselben, dem Inhalte entsprechend, für jünger hielt als die Rekognitionen selbst und weil er ihn überdies früher bereits übersetzt hatte. Abgesehen von den Briefen sind die in zehn Bücher geteilten Rekognitionen wirklich im allgemeinen „eiusdem narrationis“, um Rufins Ausdruck beizubehalten, wie die zwanzig Homilien. Abweichungen und Widersprüche im einzelnen sind freilich nicht selten, betreffen aber meist nur untergeordnete Punkte. In den Rekognitionen wird nur von einer einzigen Disputation zwischen Petrus und Simon zu Cäsarea berichtet (2, 20—3, 48); diese Disputation umfaßt jedoch hier auch einen großen Teil jener Fragen, welche in den Homilien erst bei der späteren Disputation zu Laodicea zur Sprache kommen. Ebenso ist von einer Disputation zwischen Klemens und Appion in den Rekognitionen nicht die Rede: der Gegenstand jedoch, welchen die Homilien dieser Disputation zuweisen, wird in den Rekognitionen in einem Gespräche zwischen Petrus, dem Vater Faustus und den Söhnen des letzteren behandelt (10, 17 sqq). Übrigens heißt der Vater des Klemens in den Rekognitionen nicht Faustus, sondern Faustinianus, während die beiden älteren Söhne Faustinus und Faustus genannt werden (7, 28; 9, 35). Die Erzählung ist auch etwas weiter geführt und etwas besser abgerundet, insofern die Rekognitionen noch mitzuteilen wissen, wie Petrus von Laodicea her in Antiochien eintritt, die Bewohner der Stadt bekehrt und eine christliche Gemeinde einrichtet.

Einschneidendere Differenzen als der Erzählungsstoff weist der Lehrgehalt auf. In den Rekognitionen erscheint das jüdische oder judaistische Element bedeutend abgeschwächt und zurückgedrängt. Von Christus wird gelehrt: est solus fidelis ac verus propheta (4, 36); hic est quem praedixit Moyses venturum prophetam (4, 40). Der Mosaismus kann also nur eine Vorbereitung des Christentums gewesen sein. Es wird auch eine Trinität behauptet: filium Dei unigenitum

dicimus, non ex alio initio, sed ex ipso ineffabiliter natum; similiter etiam de paraclete dicimus (I, 69). Ohne Zweifel indessen ist es nicht der Verfasser, sondern der Übersetzer, welcher an diesen Stellen spricht. Über den theologischen Inhalt seiner griechischen Vorlage gibt Rufinus selbst (*De adulter. libr. Orig.*) folgende Aufschlüsse: „in aliquibus ita Eunomii dogma inseritur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur (Clemens), filium Dei creatum de nullis exstantibus asseverans; tum deinde etiam illud adulterii inseritur genus ut naturam diaboli ceterorumque daemonum non propositi voluntatisque malitia, sed excepta ac separata creaturae produxerit qualitas, qui utique in ceteris omnem rationabilem creaturam docuerit liberi arbitrii facultate donatam; sunt etiam alia nonnulla libris eius inserta quae ecclesiastica regula omnino non recipit“.

Damit ist der arianische Ursprung der Vorlage Rufins außer Zweifel gestellt. Ein Anhänger des Bischofs Eunomius von Cyzikus ist der Redaktor gewesen. Chapman hat in den *Rekognitionen* (3, 2 bis 11) Zitate aus der um 361 veröffentlichten „Apologie“ des Eunomius aufgezeigt¹.

Über die zahlreichen Handschriften des lateinischen Textes der *Rekognitionen* s. E. C. Richardson, welcher eine neue Ausgabe des Textes vorbereitet, bei Harnack a. a. O. I, 229 f. Die erste Ausgabe veranstaltete J. Faber Stapulensis (*Lefevre d'Étaples*), Paris 1504, 2°. (Die Angabe Preuschens bei Harnack a. a. O. I, 215, die *Rekognitionen* seien erst 1526 gedruckt worden, ist unrichtig.) Einen verbesserten Text lieferte J. B. Cotelier, Paris 1672 (*Patres aevi apostolici t. 1*). Über sonstige Ausgaben vgl. Schoenemann, *Bibl. hist.-lit. Patrum lat.* I, 633 sqq. Die neueste Ausgabe verdanken wir E. G. Gersdorf, Leipzig 1838 (*Bibl. Patrum eccles. lat. sel. vol. 1*); einen Abdruck dieser Ausgabe bietet Migne, *PP. Gr.* I. Rufins Übersetzung des Briefes des Klemens an Jakobus ward von Fritzsche neu herausgegeben: *Epistola Clementis ad Iacobum ex Rufini interpretatione*, edente O. F. Fritzscheio. (*Progr.*) Turici 1873, 4°. — F. J. A. Hort, *Notes introductory to the study of the Clementine Recognitions. A course of lectures*, London 1901, 8°.

c) Erwähnt seien auch noch zwei jüngere und kürzere griechische Texte, *Epitomen* (ἐπιτομαί) genannt, Auszüge aus den Homilien. Der eine derselben, welcher schon 1555 durch Turnebus veröffentlicht und in der Folge häufiger gedruckt wurde, erweist sich als eine dürftige Zusammenfassung des Erzählungsstoffes der Homilien, ergänzt und erweitert um Exzerpte aus dem Briefe des Klemens an Jakobus (c. 145—147), aus dem früher schon einmal² erwähnten *Martyrium S. Clementis* (c. 149—173) und aus einer dem Bischof Ephräm von Cherson beigelegten Schrift über ein von Klemens an einem Kinde gewirktes Wunder (c. 174—179). Eine zweite *Epitome*, welche sich von der ersten nur dadurch unterscheidet, daß sie noch etwas mehr

¹ Siehe Chapman in der *Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.* 9, 1908, 21 ff.

² Bd 1², S. 118—119.

aus den Homilien aufgenommen hat, ist erst 1859 durch Dressel ans Licht gezogen worden. Doch scheint die zweite älteren Datums zu sein als die erste.

Eine syrische Kompilation aus den Rekognitionen und Homilien ist durch ein im Jahre 411 zu Edessa geschriebenes Manuskript des Britischen Museums zu London aufbewahrt worden. Unter der Aufschrift „Erstes Buch“ gibt dieses sonderbare Machwerk das, was die Rekognitionen in Buch 1—4, 1 erzählen, d. h. das Leben des Klemens bis zur Reise nach Tripolis. Auf das „erste Buch“ folgt dann als „drittes Buch gegen die Heiden“ die zehnte der griechischen Homilien bzw. der Inhalt derselben, als „viertes Buch“ die elfte Homilie, ferner unter dem Titel „Etwas aus Tripolis in Phönizien“ die zwölfte und dreizehnte Homilie und endlich als „vierzehntes Buch“ die vierzehnte Homilie. Der syrische Text ist 1861 von de Lagarde herausgegeben, bisher aber nicht näher untersucht worden.

Zwei arabische Auszüge aus den Homilien und den Rekognitionen versuchen ähnlich wie die griechischen Epitomen durch Streichung der längeren Reden eine lesbare Novelle herzustellen. Ein arabisches Martyrium des Klemens entspricht sachlich den Kapiteln 149—173 der ersten griechischen Epitome.

In modernisierter Hülle lebt die Klemenssage gewissermaßen bis auf diesen Tag fort. Die Wurzeln der Faustsage sind, wie es scheint, mit Sicherheit in den durch das ganze Abendland verbreiteten und überaus fleißig gelesenen Rekognitionen zu suchen¹.

Die zwei griechischen Epitomen bei Dressel, *Clementinorum Epitomae duae, altera edita correctior, inedita altera nunc primum integra, ex codicibus Romanis et excerptis Tischendorfianis*, cura A. R. M. Dr. Accedunt Fr. Wieseleri Adnotationes criticae ad Clementis Romani quae feruntur Homilias, Lipsiae 1859, 8°. Ein Stück der zweiten Epitome, c. 143—162, nach cod. Paris. suppl. gr. 1000 saec. X, fol. 1—5, bei A. d'Alès, *Un fragment pseudoclementin: Revue des Etudes grecques* 18, 1905, 211—223. Dieser Text bei d'Alès gibt eine Reihe von Verbesserungen des Textes bei Dressel a. a. O. 210—223 an die Hand. — Die syrische Kompilation bei P. A. de Lagarde, *Clementis Romani Recognitiones syriace*, Lipsiae 1861, 8°. Im Vorworte gibt der Herausgeber eine einläßliche Übersicht über den Inhalt des syrischen Textes. Auch dieser syrische Text zeigt arianische Färbung; vgl. Boehmer-Romundt in der *Zeitschrift für wiss. Theol.* 46, 1903, 374. — Die arabischen Auszüge, „*Recognitions of Clement, 2 recensions*“, und „*Martyrdom of Clement*“, arabisch und englisch bei M. D. Gibson, *Apocrypha Sinaitica* (*Studia Sinaitica* No. 5), London 1896, 4°. Vgl. zu dieser Ausgabe V. Ryssel in der *Theol. Literaturzeitung* 1896, 372 ff. — Über pseudoklementinische Texte in slavischer Sprache s. J. Franko in der *Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.* 3, 1902, 146—155.

¹ Über die Rekognitionen als Quelle der Faustsage siehe besonders de Lagarde, *Clementina*, Leipzig 1865, Einl. 12 ff. Vgl. E. C. Richardson, *Faust and the Clementine Recognitions: Papers of the American Society of Church History* 6, New York 1894, 131—145.

An dieser Stelle kommen indessen nicht die späteren Ansläufer, sondern die frühesten Niederschläge der Legende in Frage. Daß die Homilien und die Rekognitionen den Ausgangs- und Quellpunkt des ganzen heute noch bekannten Zyklus pseudoklementinischer Schriften darstellen, ist längst anerkannt. Dagegen ist das Verhältnis dieser beiden Werke zueinander sehr abweichend und widersprechend bestimmt worden. Man versuchte lange Zeit hindurch, das eine Werk aus dem andern herzuleiten, indem man bald die Homilien als die Grundlage der Rekognitionen ansah, bald vielmehr die Priorität der Rekognitionen vor den Homilien behauptete. Diese Versuche werden jetzt allgemein als gescheitert betrachtet. Ein direktes literarisches Abhängigkeitsverhältnis besteht zwischen den beiden Werken nicht. Das eine wie das andere aber geht auf eine gemeinsame Quelle, auf eine und dieselbe Grundschrift zurück, deren einstiges Vorhandensein auch durch Zitate alter Kirchenschriftsteller erhärtet wird¹, deren Inhalt aber freilich nur vermutungsweise umgrenzt werden kann.

Jedenfalls ist diese Grundschrift eine Schrift von nicht geringem Umfang gewesen, abgeteilt in eine Reihe von Büchern². Der Titel mag gelautet haben, wie ihn die Homilien angeben: „Des Klemens Auszug aus den Reisedignten des Petrus.“ Den Kern und Stern des Gegenstandes bildete ohne Frage der Lebenslauf des angeblichen Verfassers Klemens. Der Ausführung dürfen unbedenklich diejenigen der einschlägigen Abschnitte zugewiesen werden, welche den Homilien und den Rekognitionen gemein sind, erstens erzählende Abschnitte, über die Seelenkämpfe des Klemens, seine Bekehrung und Taufe durch Petrus, sein wunderbares Zusammentreffen mit seinen Angehörigen, sowie deren Bekehrung und Taufe durch Petrus, zweitens lehrhafte Abschnitte, welche mit dem Fortschritt der Erzählung in innerem Zusammenhange stehen³. Daß ältere schriftliche Vorlagen benutzt oder in die Dichtung verwoben wurden, gibt der Verfasser selbst deutlich zu verstehen. Beachtenswerte Vorschläge zur Identifizierung dieser Quellen der Grundschrift hat erst Waitz gemacht. Er statuiert zwei Hauptquellen: die „Predigten des Petrus“, *κηρύγματα Πέτρου*, welche in den den Homilien voraufgehenden Briefen und wiederum in den Rekognitionen 3, 75 angezogen werden, und eine in den Rekognitionen, 1, 72 ff., durchschimmernde, etwa „Taten des Petrus“, *πράξεις Πέτρου*.

¹ Siehe die Zusammenstellung der testimonia veterum von Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 219 ff.

² Origenes (Philocalia 23) zitiert eine Stelle derselben mit den Worten: „Klemens sagt in den Reisen, im vierzehnten Buche“, *Κλήμης ἐν ταῖς περιώδοις, λόγῳ πεσσαρσεκαὶδέκατῳ*.

³ Eine tabellarische Übersicht des Inhalts der Grundschrift bei Waitz, Die Pseudoklementinen, Leipzig 1904, 37 ff.; wörtlich übernommen von Harnack a. a. O. 2, 2, 523 ff.

zu betitelnde Schrift über Kämpfe zwischen Petrus und Simon Magus zu Jerusalem, Cäsarea, Antiochien und Rom. Die *χρῆσιμα Πέτρον*, um 140 zu Cäsarea verfaßt, hätten von Haus aus eine dem Elkesaitismus verwandte, jüdaistisch-gnostische Richtung verfolgt, während die *πράξεις Πέτρον*, zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Syrien entstanden, katholischen und scharf antignostischen Charakters gewesen seien. Dazu kommen laut Waitz noch drei weitere Quellen von geringerer Bedeutung: für die Abschnitte über das „Wiedererkennen“ eine griechische Novelle, welche auch bei Plautus und bei Shakespeare noch nachwirken soll¹, für die Abschnitte Hom. 4, 7—6, 25 und Recogn. 10, 17—51, welche bei Eusebius (Hist. eccl. 3, 38, 5) „Gespräche zwischen Petrus und Appion“, *Πέτρον καὶ Ἀπίωνος διάλογοι*, genannt werden, eine Disputation des Klemens mit dem alexandrinischen Grammatiker Appion über die heidnische Mythologie und für den Abschnitt Recogn. 9, 17—29 eine Schrift des syrischen Gnostikers Bardesanes über das Fatum, welche auch dem syrischen „Buch der Gesetze der Länder“ zu Grunde liege².

Als Abfassungsort der Grundschrift haben die neueren Forscher fast übereinstimmend Rom bezeichnet. Klemens als Glied der kaiserlichen Familie und als Nachfolger auf der Kathedra des Petrus in Rom ist in der Tat eine Erscheinung von spezifisch römischem Interesse³. Aber auch in Einzelheiten klingen historische römische Erinnerungen wider. Die Namen der Angehörigen des Klemens sind in römischen Kaiserhäusern des 2. Jahrhunderts nachzuweisen.

Um so mehr umstritten ist die Abfassungszeit des Buches. Früher gewöhnlich in das 2. Jahrhundert hinaufdatiert, ist dasselbe neuerdings wiederholt ins 3. Jahrhundert, von Chapman gar ins 4. Jahrhundert verwiesen worden. Entscheidende Bedeutung kommt den ältesten Zeugnissen für das Vorhandensein des Buches zu, zwei Zitaten in Schriften des Origenes. In seinem nur bruchstückweise erhaltenen Genesiskommentare zitierte Origenes laut der *Philocalia Origenis* (c. 23)

¹ An diesem Punkte stimmt Waitz. Die Pseudoklementinen 250 f, ganz überein mit W. Bousset, Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menüchen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. 5, 1904, 18—27.

² Über die Schrift des Bardesanes und das „Buch der Gesetze der Länder“ vgl. Bd I², S. 366 f. Bell, welcher bei Waitz a. a. O. 256 ff nicht zu Worte kommt, ließ vielmehr die Schrift des Bardesanes bzw. das „Buch der Gesetze der Länder“ von der Urschrift der Rekognitionen abhängig sein. Siehe Boll, Studien über Klaudius Ptolemäus: Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, Suppl.-Bd 21, Leipzig 1894, 181 ff. Haase hingegen läßt den Text der Rekognitionen aus der Schrift des Bardesanes geschöpft sein, aber, wie es scheint, erst durch den Redaktor der Rekognitionen, nicht schon durch den Verfasser der Grundschrift der Rekognitionen. Siehe Haase, Zur Bardesanischen Gnosis: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 34, 4, Leipzig 1910, 16 ff.

³ Vgl. Langen, Die Klemensremanie, Gotha 1890, 69 f.

eine lange Stelle aus dem „vierzehnten Buche der Reisen des Klemens“, welche sich fast wörtlich im zehnten Buche der Rekognitionen (c. 10 bis 12) wiederfindet. In dem nur lateinisch vorliegenden Teile seines Matthäuskommentares (Comm. in Matth. series 77) zitiert Origenes ein Wort des „Petrus bei Klemens“ (dicit et Petrus apud Clementem), welches wenigstens Berührungspunkte mit Worten der Rekognitionen sowohl wie der Homilien hat. Beide Zeugnisse sind allerdings angefochten worden; das erste Zitat könne auch von den Redaktoren der Philocalia Origenis, Basilius d. Gr. und Gregor von Nazianz, eingeschoben, das zweite könne auch von dem lateinischen Übersetzer des Matthäuskommentares aus dem sog. Opus imperfectum in Matthaeum (Hom. 26) herübergewonnen sein. Aber diese Möglichkeiten zu Wahrscheinlichkeiten zu stempeln, ist nicht gelungen und konnte nicht gelingen¹. Das erste Zitat wird von Basilius und Gregor ausdrücklich auf den dritten Band des Genesiskommentares des Origenes zurückgeführt, und da die acht ersten Bände dieses Kommentares vor 231/232 zu Alexandrien geschrieben worden sind (Eus., Hist. eccl. 6, 24, 2) — der Matthäuskommentar ist späteren Datums —, so folgt, daß die fragliche Grundschrift um 230 zu Alexandrien schon bekannt war. Denn unter den „Reisen des Klemens“ (*Κλήμης ἐν ταῖς περιήδοις*) kann nichts anders verstanden sein als die Grundschrift der Pseudoklementinen².

Die Entstehung der Grundschrift in das 2. Jahrhundert hinaufzurücken³, ist jedoch kein Anlaß gegeben. Vielmehr hat gerade in den ersten Dezennien des 3. Jahrhunderts zu Rom jene judaisierende Bewegung eingesetzt, aus welcher heraus unser Buch geboren sein dürfte. Der Verfasser des Klemensromanes war wohl ein Freund des Ränkeschmiedes Alcibiades, welcher zur Zeit oder gleich nach der Zeit des Papstes Kallistus (217—222) aus Apamea in Syrien nach Rom kam und dort das Buch „Elchasai“ produzierte, die Religionsurkunde des Elkesaitismus (Hipp., Philos. 9, 13)⁴. Freilich hat Waitz keine geringe Mühe aufgebracht, um zu beweisen, daß der Verfasser weder Judaist noch Gnostiker, sondern Katholik war. Doch hat er beifügen müssen: „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 aus-

¹ Siehe namentlich Hilgenfeld, Origenes und Pseudoklemens: Zeitschrift für wiss. Theol. 46, 1903, 342—351.

² Vgl. Hier., Comm. in Gal. ad 1, 18: „Clemens in Periodis eius (sc. Petri) refert.“ Epiph., Haer. 30, 15: *ταῖς περιήδοις καλοῦμεν αὐτὰς Περὶ τῶν διὰ Κλήμεντος γραφείων.*

³ Dies empfahl auch wieder Kellner in der Theol. Revue 1903, 421 f.

⁴ Vgl. *Ibid* 1², S. 380 f.

gesprochenermaßen judaistisch oder gnostisch sind.“¹ Daß er gar so naiv gewesen, glaube ich nicht. Seine Schrift wird im Dienste der elkesaitischen Propaganda gestanden haben. Die Homilien dürften eine derartige Tendenz noch greifbar zur Schau tragen. Die Rekognitionen sind durch den lateinischen Übersetzer kastriert und unschädlich gemacht worden. Rufinus hat an der „narratio“ Interesse gefunden, den theologischen Lehrgehalt aber entweder unterdrückt oder umgeformt. Dem Klemensromane ist es ähnlich ergangen wie manchen apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten: der unterhaltende Erzählungsstoff hat ihnen das Ohr der Folgezeit gewonnen.

Ad. Hilgenfeld, Die klementinischen Rekognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt, Jena 1848, 8°. Vgl. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der klementinischen Homilien und Marcions, Halle 1850, 8°. G. Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Göttingen 1854, 8°. Vgl. Uhlhorns Artikel in der Realenzykl. für prot. Theol. u. Kirche³ 4, 1898, 171—179. J. Lehmann, Die klementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr literarisches Verhältnis, Gotha 1869, 8°. J. Langen, Die Klemensromane, ihre Entstehung und ihre Tendenzen, aufs neue untersucht, Gotha 1890, 8°. C. Bigg, The Clementine Homilies: Studia biblica et ecclesiastica 2, 1890, 157—193. F. W. Bussell, The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate dualism: Studia biblica et ecclesiastica 4, 1896, 133—188. H. Waitz, Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen, eine quellenkritische Untersuchung (in den Texten und Untersuchungen usf. 25, 4), Leipzig 1904. Hilgenfeld, Die Einleitungsschriften der Pseudoklementinen: Zeitschrift für wiss. Theol. 48, 1905, 21—72. Ders., Der Klemensroman: ebd. 49, 1906, 66—133. J. Chapman, On the date of the Clementines: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. 9, 1908, 21—34 147—159. P. Collomp, Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélie pseudoclementines: Revue de philol., de litt. et d'hist. anc. 37, 1913, 19—46. W. Heintze, Der Klemensroman und seine griechischen Quellen (in den Texten und Untersuchungen usf. 40, 2), Leipzig 1914.

§ 88. Novatian.

(1. Leben. 2. Schriften. 3. De trinitate. 4. De cibus iudaicis.)

1. Leben. — Die durch Hippolytus veranlaßte Spaltung der römischen Gemeinde war wohl schon der Vergessenheit anheimgefallen, als Novatian² ein Schisma begründete, welches fast ökumenische Aus-

¹ Waitz, Die Pseudoklementinen 55. — Die seltsame Hypothese Langens (Die Klemensromane, Gotha 1890), laut welcher die Grundschrift der Homilien und der Rekognitionen sich die Aufgabe gesetzt hätte, nach dem definitiven Falle Jerusalems im Jahre 135 den Primat über die ganze Kirche für Rom zu erobern, darf mit Schweigen übergangen werden. „Langen“, schreibt Waitz a. a. O. v f, „schlug leider von vornherein einen völlig verkehrten Weg ein, auf dem ihm niemand folgen wollte und konnte.“

² Die lateinischen Zeugen kennen fast nur die Namensform „Novatianus“. Die Griechen schreiben meist *Νοβατιανός*, *Νοβιάτος*, *Ναβιάτος*.

dehnung gewinnen und namentlich im Morgenlande sich jahrhundertelang behaupten sollte. Aus dem Leben und Wirken des Urhebers des Schismas hat die Überlieferung nur vereinzelte Züge aufbewahrt. Die Angabe des Philostorgius (Hist. eccl. 8. 15), Novatian sei von Geburt Phrygier gewesen, verdient wenig Glauben. Laut einem Briefe des Papstes Kornelius an Bischof Fabius von Antiochien hat Novatian zu Rom unter den Energumenen gestanden und die Hilfe der Exorzisten erfahren und bald nachher in schwerer Krankheit die Nottaufe durch Besprengung (περιχυθίς) erhalten. Als sog. „clinicus“ — der Ausdruck findet sich bereits bei Cyprian (Ep. 69, 13) — war er dem Herkommen nach vom Empfang der Weihen ausgeschlossen, um so mehr, als er es versäumt hatte, nach seiner Wiedergenesung sich auch die „Besieglung durch den Bischof“, d. h. die Firmung erteilen zu lassen. Dem besondern Wohlwollen des Bischofs hatte er es zu danken, daß er gegen den Widerspruch des ganzen Klerus und auch vieler Laien in das Presbyterium aufgenommen wurde (so Kornelius bei Eus., Hist. eccl. 6, 43, 14—17).

Der fragliche Bischof, entweder Papst Fabian, der Vorgänger des Kornelius, oder, was wahrscheinlicher ist, ein früherer Papst, wird durch die hervorragenden Eigenschaften Novatians zu seinem Verhalten bestimmt worden sein. Im Jahre 250 hat Novatian nachweislich eine sehr angesehene Stellung im römischen Presbyterium eingenommen. Zwei der Schreiben, welche der römische Klerus während der langen Sedisvakanz nach dem Märtyrertode Fabians (20. Jan. 250) an Cyprian von Karthago richtete, die Nummern 30 und 36 der Briefsammlung Cyprians, stammen, wie schon bemerkt (§ 82, 7, c), aus der Feder Novatians. Für Brief 30 wird die Abfassung durch Novatian von Cyprian selbst bezeugt (Ep. 55, 5); für den einige Wochen später geschriebenen Brief 36 läßt sie sich durch innere Gründe zur höchsten Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Evidenz erheben¹. Beide Briefe, insbesondere aber der erste, zeugen von weitem Blick und hoher Auffassung und imponieren zugleich durch den Adel der Sprache und den Glanz des Stiles². Den Hauptgegenstand bildet die Praxis der römi-

¹ Siehe Harnack in den Theologischen Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg i. Br. 1892, 17—19.

² Wehofer hat in dem Stilgepräge der beiden Briefe „wichtigere Eigentümlichkeiten des klassischen Juristenlateins“ wahrnehmen wollen und aus dieser Beobachtung nicht nur auf juristische Schulung des Verfassers geschlossen, sondern auch das Verhalten desselben „in den späteren Kämpfen um die Bußdisziplin“ mit der „extrem konservativen Geistesrichtung des Juristen“ in Verbindung gebracht (Th. Wehofer, Sprachliche Eigentümlichkeiten des klassischen Juristenlateins in Novatians Briefen: Wiener Studien 23, 1901, 269—275; vgl. auch schon Wehofer, Zur Decischen Christenverfolgung und zur Charakteristik Novatians. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 3. Jahrhunderts: Ephemeris Salonitana. Zara 1894, 13—20). Diese Folgerungen ruhen auf einer allzu schmalen und überdies fragwürdigen Unterlage.

sehen Kirche in Sachen der Gefallenen, welche mit den Anschauungen des Bischofs von Karthago in vollstem Einklang stehe. Die Falme kirchlicher Zucht und Ordnung sei unter allen Umständen hochzuhalten; die nähere Regelung der Angelegenheit der Gefallenen solle nach Beschluß des römischen Klerus bis zur Einsetzung eines neuen Bischofs verschoben bleiben, wo jedoch wegen Todesgefahr ein Aufschub nicht zulässig sei, solle nach geschעהer Buße und wiederholtem reuigem Bekenntnisse die Lossprechung erteilt werden (Ep. 30, 8).

So Novatian 250 im Auftrage des römischen Klerus. Es war ein Bruch mit der Praxis der römischen Kirche und ein Verrat an seinen eigenen Grundsätzen, wenn Novatian 251 Kornelius gegenüber, welcher im März 251 zum Papste gewählt worden war, sich zum Haupte einer Rigoristenpartei innerhalb der römischen Gemeinde aufwarf und die einmal Abgefallenen für immer aus der Kirchengemeinschaft verbannt wissen wollte. Wer Christus verleugnet habe, könne nur noch zur Buße gemahnt werden: die Vergebung sei Gott anheimzustellen, welcher allein die Macht habe, Sünden nachzulassen (Socr., Hist. eccl. 4, 28; vgl. Cyr., Ep. 55, 27; 57, 4). Aus einem entlegenen Teile Italiens wußte Novatian, wie Papst Kornelius schreibt, drei Bischöfe nach Rom zu locken, unwissende Leute, welche um die zehnte Stunde in trunkenem Zustande und unter äußerem Zwange dem Gegenpapste die Bischofsweihe erteilten (Eus., Hist. eccl. 6, 43, 8—9). Indessen, die Gefallenenfrage fand vielerorts widersprechende Beantwortung, die Idee des Schismas zündete, der Novatianismus drang im Westen bis nach Spanien und im Osten bis nach Syrien vor. Im Morgenlande haben die Novatianer sich schon früh den stolzen Namen der „Reinen“ (*καθαροί*, Eus. ebd. 6, 43, 1) gegeben. Das Unterscheidungsmerkmal ihrer Lehre ist stets die Leugnung oder Beschränkung der kirchlichen Schlüsselgewalt geblieben. Über das spätere Leben und das Ende des Vaters des Schismas ist nichts Näheres bekannt. Aus seinen Schriften ergibt sich, daß er eine Zeitlang fern von seiner römischen Gemeinde weilte (Novat., De cibis iud. 1), vermutlich aus Anlaß einer Christenverfolgung. Die zuerst bei Sokrates (a. a. O.) auftauchende Nachricht, Novatian sei in der Verfolgung unter Valerian (seit Mitte 257) Märtyrer geworden, unterliegt gewichtigen Bedenken¹.

Es ist eine bedeutende Persönlichkeit, welche uns in Novatian entgegentritt, ein Mann von ausgebreitetster theologischer wie pro-

¹ Die im 6. Jahrhundert in Umlauf befindlichen, jetzt, soviel bekannt, nicht mehr vorhandenen Märtyrerakten Novatians waren jedenfalls eine von Angehörigen der Sekte im Interesse der Verherrlichung des Stifters unternommene Fälschung. Dieselben wurden schon von Patriarch Eulogius von Alexandrien (580—607) in seinen sechs Büchern gegen Novatian als ein „gefälschtes und lügenhaftes und unglaubwürdiges Machwerk“ bekämpft. Siehe Phot., Bibl. cod. 182; vgl. cod. 208 280.

faner Bildung und von ungewöhnlicher Meisterschaft des Wortes, ein Talent, aber kein Charakter, von Ehrgeiz die Brust geschwellt und durch sehr persönliche Motive in die heuchlerischen Bahnen des Reformers gedrängt. Treffend schrieb ihm Dionysius von Alexandrien: „Wenn du wider deinen Willen, wie du sagst, fortgerissen worden bist, so beweise dies dadurch, daß du freiwillig wieder zurücktrittst“ (s. den Wortlaut des Briefes § 55, 4, a). In dem mehrerwähnten Schreiben des Papstes Kornelius (bei Eus., Hist. eccl. 6, 43) erhält Novatian die Prädikate „dieser wunderbare Mann“ (*ὁ θαυμάσιος ὄψους*), „der so treffliche Mann“ (*ὁ λαμπρότατος*), „der Lehrer und Verteidiger der kirchlichen Wissenschaft“ (*ὁ διηγηματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπεροασπιστής*), „der Sachwalter des Evangeliums“ (*ὁ ἐκδίκητής τοῦ εὐαγγελίου*), Prädikate, welche im Munde des Papstes freilich nur irdischen Klang haben, aber sehr bezeichnend sind für die Anschauung des Adressaten des päpstlichen Schreibens, des Bischofs Fabius von Antiochien, welcher im Unterschiede von Dionysius der Novatianischen Bewegung Sympathien entgegenbrachte. Cyprian hinwieder teilt den Standpunkt des Papstes. Novatian und seine Anhänger gäben sich zwar selbst als „Sachwalter des Evangeliums und Christi“ aus (*adsertores evangelii et Christi*, Cypr. Ep. 44, 3) und Novatian brüste sich und rühme mit stolzen Worten seine Philosophie oder seine Beredsamkeit (*iaetet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praediet*, Ep. 55, 24), allein zwischen Christen auf der einen und Philosophen und Stoikern auf der andern Seite sei ein sehr großer Unterschied (Ep. 55, 16), Novatian habe sich durch die Bosheit der weltlichen Philosophie verhärtet lassen und schleudere die Geschosse seiner gifterfüllten Beredsamkeit zum Verderben der Brüder (Ep. 60, 3). Diese Äußerungen mögen Pacianus von Barcelona vor Augen geschwebt haben, wenn er einem Novatianer gegenüber erklärte, Cyprian sei ein „*catholicus sacerdos*“ gewesen, Novatian ein „*philosophus saeculi*“ (s. vorhin § 82, 1).

Im Jahre 1901 erschienen gleichzeitig drei dänische Monographien über Novatian, Konkurrenzschriften um die Professur für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Kopenhagen. V. Ammundsen, *Novatianus og Novatianismen. En kritisk Fremstilling af Novatianus' Liv og Forfattervirksomhed samt Eftervisning af den novatianske Bevoegelses Omfang og Betydning* [Novatian und der Novatianismus. Eine kritische Darstellung von Novatians Leben und Schriftstellertätigkeit nebst Nachweis des Umfangs und der Bedeutung der Novatianischen Bewegung], Kopenhagen 1901, 8°. Fr. Torm, *En kritisk Fremstilling af Novatianus' Liv og Forfattervirksomhed samt Eftervisning af den novatianske Bevoegelses Omfang og Betydning*, Kopenhagen 1901, 8°. J. O. Andersen, *Novatian. Konkurrence-Afhandling for Professoratet i Kirkehistorie ved Københavns Universitet*, Kopenhagen 1901, 8°. Vgl. über diese mir nicht zugänglich gewesenen Schriften H. Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig 1902, 11 ff 65 f. Allgemeine Orientierung über Novatian und das Novatianische Schisma be-

zwecken die Artikel in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 9, 1895, 542 bis 550 (v. Hefele) und in der Realenzykl. für prot. Theol. und Kirche³ 14, 1904, 223—242 (A. Harnack).

2. Schriften. — Cyprian nimmt in den angeführten Worten unverkennbar auf schriftliche Erklärungen Novatians Bezug, sehr wahrscheinlich auf die Rundschreiben vom Jahre 251, durch welche Novatian die Bischöfe des christlichen Erdkreises für sich zu gewinnen und zugleich die Person seines Gegners Kornelius zu diskreditieren suchte (vgl. Cypr., Ep. 44, 1; 45, 2; Eus., Hist. eccl. 6, 45; Socr., Hist. eccl. 4, 28). Auch in dem von Kornelius bzw. Fabius gebrauchten Ausdrucke „Lehrer und Verteidiger der kirchlichen Wissenschaft“ liegt jedenfalls ein Hinweis auf Schriften Novatians, und zwar Schriften, welche für den Glauben der Kirche eintraten, vermutlich, wenn es gestattet ist, dem Gange der Darstellung für einen Augenblick vorzugreifen, das Werk *De trinitate*. Genaueres über die schriftstellerische Tätigkeit des Schismatikers erfahren wir indessen erst durch Hieronymus. „*Scripsit autem*“, heißt es in seinem Schriftstellerkataloge, „*de pascha, de sabbato, de circumcissione, de sacerdote, de oratione*¹, *de cibis iudaicis, de instantia*², *de Attalo multaue alia et de trinitate grande volumen, quasi ἐπιτομῆν operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant*“ (*De vir. ill.* 70). Anderswo erwähnt Hieronymus „*epistolas Novatiani*“ (Ep. 10, ad Paulam, 3) sowie Schriften „*de circumcissione*“ und „*de mundis atque immundis animalibus*“ (Ep. 36, ad Damasum, 1) — „*de mundis atque immundis animalibus*“ ist jedoch ohne Zweifel identisch mit „*de cibis iudaicis*“.

Nur zwei der von Hieronymus namhaft gemachten Schriften sind auf uns gekommen, *De trinitate* und *De cibis iudaicis*, und diese beiden verdanken wir nur einem glücklichen Zufalle. Sie sind in Tertullianhandschriften aufgenommen und dadurch vor dem Untergange gerettet worden. Die Angabe des Literarhistorikers, *De trinitate* sei eine Art Auszug aus dem Werke Tertullians, wird sich

¹ Die Lesart „*de ordinatione*“ ist so schlecht beglaubigt und so augenscheinlich durch den vorausgehenden Titel, *de sacerdote*, bedingt, daß sie keine Berücksichtigung verdient.

² Da kurz vorher der Titel *de oratione* steht, so wird „*de instantia*“ nicht so viel als „über das inständige Gebet“, sondern so viel als „über die Beharrlichkeit oder Ausdauer“ sein. Die alte griechische Übersetzung hat *περὶ τῶν ἐνεστώτων*, etwa „über die bevorstehenden (Leiden der Verfolgung)“, wohl nur ein grobes Mißverständnis, indem nämlich *de instantia* = *de instantibus* gefaßt wurde; vgl. Röm 8, 38 Vulg.: *neque instantia neque futura* = *οὔτε ἐνεστώτα οὔτε μέλλοντα*. Die Bedeutung „Beharrlichkeit oder Ausdauer“ für „*instantia*“ ist ausreichend gesichert, wemgleich bei Hier., Ep. 52, 3, ohne Zweifel statt „*instantia orationum* (et) *perseverantia*“ mit dem neuesten Herausgeber, Hilberg, zu lesen ist „*standi in oratione perseverantia*“.

als unzuverlässig erweisen. Aber ein innerer Zusammenhang der Schriften Novatians mit denjenigen Tertullians, ein enger Anschluß des Römers an den Afrikaner dürfte schon durch die angeführten Titel bezeugt werden. Auch Tertullian schrieb „de oratione“, „de circumcissione“, „de cibis iudaicis“ bzw. „de mundis atque immundis animalibus“, und der Schrift Novatians *De sacerdote* darf wohl Tertullians Schrift *De Aaron vestibus* an die Seite gestellt werden, weil „de sacerdote“ schwerlich etwas anderes heißen wird als „über den alttestamentlichen Hohenpriester“. Wie dem indessen auch sein möge — wir können nur noch Titel, aber keine Texte mehr vergleichen¹ —, zu der Zusammenstellung tertullianischer und novatianischer Schriften in den Manuskripten werden doch wohl rein äußerliche Rücksichten den Anstoß gegeben haben.

Auch in Cyprianhandschriften hat novatianisches Gut ein schützendes Obdach gefunden und von diesem Verstecke aus den Stürmen der Jahrhunderte Trotz geboten. Jene irrthümliche Meinung, deren Hieronymus gedachte, *De trinitate* sei Eigentum Cyprians, dürfte dadurch veranlaßt worden sein, daß das Werk in Handschriften mit den Schriften Cyprians verbunden war. Der neueren Forschung ist es gelungen, einige der sog. unechten Schriften Cyprians als Produkte der Feder Novatians zu entlarven. Die Hypothese Weymans und Demmlers wenigstens, welche die pseudocyprianischen Traktate *De spectaculis* und *De bono pudicitiae* Novatian zuerkennt, fußt, wie wir sahen, auf soliden Fundamenten, während für die von anderer Seite behaupteten Ansprüche Novatians auf die Predigten *De laude martyrii* und *Adversus Iudaeos* kein ausreichender Wahrscheinlichkeitsbeweis erbracht zu sein schien (§ 82, 8). Die kleine Abhandlung *Quod idola dii non sint* darf jedenfalls nicht Novatian zugeeignet werden, auch dann nicht, wenn sie Cyprian abgesprochen wird (vgl. § 82, 5, b). Der Umstand, daß die Traktate *De spectaculis* und *De bono pudicitiae* in dem Verzeichnisse der Schriften Novatians bei Hieronymus erwähnt bleiben, fällt nicht ins Gewicht, weil sie in die Worte „multa alia“ oder auch in die „epistolae Novatiani“ einbegriffen sein können. Beide geben sich nämlich als briefliche Lehr- und Mahnworte eines von seiner Gemeinde getrennten Hirten zu erkennen und treten damit in die engsten Verwandtschaftsbeziehungen zu den von Hieronymus beglaubigten Traktaten *De circumcissione*, *De sabbato*, *De cibis iudaicis*. Alle diese drei Traktate sind, wie der letzte derselben, welcher allein erhalten ist, uns belehrt, gleichfalls aus der angedeuteten Situation hervorgegangen, sind Hirtenbriefe eines in der Ferne weilenden Bischofs. Die beiden pseudocyprianischen Traktate

¹ Tertullians Schriften *De circumcissione*, *De mundis atque immundis animalibus*, *De Aaron vestibus* sind auch nur noch dem Namen nach bekannt; s. § 81, 9, c.

vervollständigen endlich auch die Parallele zwischen Novatian und Tertullian, weil Tertullian ja gleichfalls Schriften *De spectaculis* und *De pudicitia* hinterließ, und der in diesem Falle mögliche Vergleich der Texte zeigt, daß der Römer allerdings an den Afrikaner angeknüpft hat.

In jüngster Zeit sollte, so glaubten hervorragende Forscher, der Bestand an Schriften Novatians noch eine bedeutsame Ergänzung erfahren haben. Die unter des Origenes Namen überlieferte, erst 1900 durch Batiffol und Wilmart herausgegebene Sammlung von zwanzig Homilien, „*Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum*“, wollten Weyman und andere Novatian zusprechen. Der Abgang äußerer Bezeugung werde durch die Beweiskraft der inneren Merkmale gedeckt. Längere Zeit hindurch hat die Kontroverse lebhaft auf- und abgewogt. In der ersten Ausgabe des vorliegenden Bandes ward aber schon die Meinung vertreten, daß der Verfasser dieser Homilien frühestens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt habe, und inzwischen dürfte endgültig festgestellt worden sein, daß der spanische Antiarianer Gregor von Eliberis (gest. nach 392) der Verfasser ist. Die Homilien werden deshalb erst im dritten Bande dieses Werkes zur Sprache kommen. Mit Novatian haben sie nur insofern etwas zu tun, als sie dessen Werk *De trinitate* fleißig benutzt, ja seitenweise ausgeschrieben haben, so daß sie ein neues Hilfsmittel zur Textkritik des Werkes darbieten¹.

Jedenfalls also sind die Bruchstücke der Hinterlassenschaft des Gegenpapstes, welche den Weg zu uns gefunden haben, sämtlich unter falscher Flagge geseelt.

Da die beiden Briefe an Cyprian vom Jahre 250 vorhin bereits Erwähnung fanden (Abs. 1) und die Traktate *De spectaculis* und *De bono pudicitiae* an früherer Stelle besprochen wurden (§ 82, 8, e—f), so erübrigt, nunmehr auf das Werk *De trinitate* und das Sendschreiben *De cibis iudaicis* etwas näher einzugehen.

3. *De trinitate*. — Das Werk über die Dreieinigkeit — in dem Werke selbst kommt übrigens der Ausdruck „trinitas“ nicht vor — setzt sich die Aufgabe, die „*regula veritatis*“ (*regula fidei*) zu erläutern, welche einen Gott und drei göttliche Personen lehrt. Es lassen sich vier Abschnitte unterscheiden. Der erste (c. 1—8) handelt von Gott dem allmächtigen Vater und seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten; der zweite (c. 9—28) ist der Verteidigung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit Jesu Christi gewidmet, wobei insbesondere die Gottheit des Herrn ausführlich aus der Heiligen

¹ Vgl. dazu — der jüngste Herausgeber des Werkes *De trinitate*, Fausset, Cambridge 1909, hat sich dieses Hilfsmittel entgehen lassen — Jülicher in der *Theol. Literaturzeitung* 1909, 513.

Schrift bewiesen und zugleich dem sabellianischen Monarchianismus gegenüber die persönliche Unterschiedenheit des Vaters und des Sohnes betont wird. Nachdem noch kurz vom Heiligen Geiste gehandelt worden (c. 29), wird zum Schluß der Versuch gemacht, die wahre Gottheit des Sohnes mit der Einheit Gottes zu vermitteln (c. 30—31). Die Mangelhaftigkeit des Erfolges gründet hauptsächlich darin, daß der Verfasser gewohnt ist, den Vater als fertige Person vor und unabhängig von dem Sohne zu betrachten. Der Vater, erklärt er, sei und bleibe der eine Gott auch nach dem Hinzutreten des Sohnes, weil der Sohn, wenngleich Gott im ganzen Umfang des Wortes, sein Wesen vom Vater empfangen hat und in seinem Wollen und Tun mit dem Vater eins ist, ihm schlechthin untertan und gehorsam, so daß es in der Tat nur einen höchsten Willen, eine göttliche Monarchie, gebe (c. 31). Im übrigen ist der Verfasser, „wie die durchaus logische, schulmäßige Haltung seiner Schrift bekundet, ein literarisch gebildeter, mit der damaligen Philosophie vertrauter oder wenigstens in dem Formalismus der damaligen Schullogik gewandter Mann“¹.

Über die Persönlichkeit des Verfassers ist schon im Altertum gestritten worden. Die Macedonianer in Konstantinopel verbreiteten die Schrift unter dem Namen Cyprians (Ruf., De adulter. libr. Orig. 2; vgl. Hier., De vir. ill. 70); Rufinus glaubte zu wissen, Tertullian sei der Autor (Ruf. a. a. O.); Hieronymus aber erklärte: „Nec Tertulliani liber est nec Cypriani dicitur, sed Novatiani, cuius et inscribitur titulo et auctoris eloquium stili proprietas demonstrat“ (Contra Rufinum 2, 19). Heute erfreuen sich die Eigentumsrechte Novatians allgemeiner Anerkennung. Die Gegenvorstellungen, welche Hagemann (1864) und Quarry (1897) erhoben haben, konnten nur vorübergehend Eindruck machen. Unzweifelhaft ist das Werk nicht, wie Quarry wollte, aus dem Griechischen übersetzt, sondern in lateinischer Sprache verfaßt. Die Eigentümlichkeiten der Sprache und des Stiles aber verbieten es, an Tertullian oder Cyprian zu denken, und weisen mit Bestimmtheit auf Novatian hin: das Sendschreiben De cibis iudaicis zeigt zahlreiche und mannigfache Anklänge. Die Abfassung ist jedenfalls vor den Ausbruch des Schismas und wohl auch vor den Beginn der Verfolgung unter Decius zu setzen.

Auffällig ist, daß Hieronymus in seinem Schriftstellerkataloge unsere Schrift als eine Art Auszug aus dem Werke Tertullians bezeichnet, „quasi ἐπιτομήν operis Tertulliani“ (De vir. ill. 70). Da von einem Werke des Afrikaners De trinitate nichts bekannt ist, so

¹ Hagemann, Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma, Freiburg i. Br. 1864, 406.

² Bei Migne, PP. Gr. 17, 628—629.

kann wohl nur die Schrift *Adv. Praxean* in Frage kommen. Aber *De trinitate* ist umfangreicher oder mindestens ebenso groß wie *Adv. Praxean* und wird auch von Hieronymus selbst ein weitläufiges Werk genannt (*grande volumen*, ebd.). Oder soll etwa der Ausdruck *ἐπιτομή* auf das innere Abhängigkeitsverhältnis der beiden Schriften hinweisen? Es wäre entgegenzuhalten, daß zwischen der beiderseitigen Lehre nur eine ganz oberflächliche Ähnlichkeit oder Verwandtschaft besteht. Viel enger als an Tertullian scheint sich *De trinitate* an Irenäus anzuschließen¹. Hieronymus muß sich geirrt haben; gerade in dem Schriftstellerkataloge steht ein Flüchtigkeitsfehler bekanntlich nicht vereinzelt da.

De trinitate sowohl wie *De cibus iudaicis* kennen wir, wie schon gesagt, nur aus Tertullianhandschriften. Die Handschriften aber, aus welchen die zwei Schriften in die älteren Tertullianausgaben übergingen, sind inzwischen abhanden gekommen. *De trinitate* ist jetzt handschriftlich überhaupt nicht mehr vorhanden, und *De cibus iudaicis* liegt, soviel man weiß, nur noch in *cod. auct. Lat. I Q. v. 39 saec. IX* der kaiserlichen Bibliothek zu St Petersburg vor, wiederum unter dem Namen Tertullians.

Gedruckt wurden die zwei Schriften zuerst als Schriften Tertullians in der Tertullianausgabe von J. Gangneius bzw. M. Mesnartius, Paris 1545, und auch in den folgenden Tertullianausgaben haben sie ihren Platz behalten, wengleich sie bereits in der Ausgabe von J. Pamelius, Antwerpen 1579, ihrem wahren Verfasser zurückgestellt wurden. Auch äußerlich von Tertullians Schriften losgelöst, sind sie als Werke Novatians zuerst von Ed. Welchman, Oxford 1724, und bald darauf von J. Jackson, London 1728, herausgegeben worden. Die Separatausgabe des Werkes *De trinitate* bei W. Whiston, *Sermons and Essays upon several subjects*, London 1709, war nur ein Abdruck aus der Tertullianausgabe von J. Pamelius. Näheres über die älteren Ausgaben bei Schoenemann, *Bibl. hist.-lit. Patr. lat.* 1. 1792, 135—142. An Jackson, dessen Ausgabe in textkritischer wie in exegetischer Hinsicht eine achtungswerte Leistung darstellt, schloß sich an Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 3. Venet. 1767, 285—323 (vgl. *Proleg.* XVI—XIX). Auf Gallandi fußt Migne, *PP. Lat.* 3. 861—970.

Eine englische Übersetzung beider Schriften, von R. E. Wallis, findet sich in *The Ante-Nicene Fathers* 5. Buffalo 1888, 605 ff. — Zum Stil der Schriften vgl. H. Jordan, *Rythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur*, ein Beitrag zur altchristl. Literaturgeschichte, Leipzig 1905, 38—74; „Die Novatian zugeschriebenen Schriften.“

H. Hagemann. Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg i. Br. 1864, 371—411: „Novatians angebliche Schrift von der Trinität“ (nicht Novatian sei der Verfasser, sondern ein Zeitgenosse des hl. Hippolytus, ein Schüler des hl. Irenäus). I. Quarry, *Novatiani de trinitate liber; its probable history*; *Hermathena* Nr 23, 1897, 36—70 (die Schrift sei eine Übersetzung aus dem Griechischen und das Original ein Werk des hl. Hippolytus). Eine sorgfältige neue Ausgabe der Schrift lieferte W. Y. Fausset: *Novatiani Romanae urbis presbyteri De trinitate liber*, Cambridge 1909 (Cambridge Patristic Texts). Vgl. Julicher in *Theol. Literaturzeitung* 1909, 511 ff.

¹ Siehe Hazemann a. a. O. 407 ff.

4. De cibis iudaicis. — In Sachen der alttestamentlichen Speiseverbote lehrt Novatian, das Gesetz habe, indem es gewisse Tiere für unrein erklärte und den Genuß derselben untersagte, von den durch jene Tiere versinnbildeten Sünden und Lastern abschrecken und zugleich zur Mäßigkeit und Enthaltbarkeit anleiten wollen. Mit dem Gesetze aber seien auch diese Speiseverbote aufgehoben worden. Für den Christen bestehe, abgesehen von der allgemein gültigen Pflicht der Mäßigkeit, nur noch das Verbot, Götzenopferfleisch zu essen.

Die Schrift ist ein Brief mit der Adresse: „Novatianus plebi in evangelio perstanti salutem.“ Aus nicht näher angegebenen Gründen hat der Verfasser seine Brüder (fratres sanctissimi) verlassen müssen und will denselben nunmehr in brieflichem Zuspruch einen gewissen Ersatz für das mündliche Wort bieten (c. 1). Offenbar handelt es sich um einen Hirtenbrief an die novatianische Gemeinde zu Rom, sehr wahrscheinlich aus der Zeit einer Christenverfolgung, sei es unter Gallus und Volusianus, sei es unter Valerian. Längere Zeit hindurch hat der Verfasser an irgend einem Zufluchtsorte gewohnt, ohne in der Sorge für seine verwaiste Gemeinde zu ermatten. Unser Brief bildet das dritte Glied in einer Reihe von Schreiben über enge zusammenhängende Themata. Voraufgegangen waren Briefe über die wahre Beschneidung und über den wahren Sabbat, beide gegen die fleischliche Auffassung der Juden gerichtet (quam vero sint perversi Iudaei et ab intellectu suae legis alieni, duabus epistolis superioribus, ut arbitror, plene ostendimus, in quibus probatum est prorsus ignorare illos, quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum, c. 1). Die Frage nach der Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes für den Christen muß in den Kreisen der römischen Novatianer mit besonderer Lebhaftigkeit verhandelt worden sein.

Weyman hat in De cibis iudaicis verschiedene Reminiscenzen aus Seneca wahrgenommen. Auch der Warnung vor dem Frühschoppen (c. 6) liegt ein Wort des alten Stoikers (Ep. 122, 6) zu Grunde, welcher ja sehr oft den christlichen Moralisten zu Hilfe kam. Wir hörten bereits, daß Novatian auf seine philosophische Bildung pochte, und daß Cyprian, der „katholische Bischof“, den Gegenpapst gar zu den „Philosophen und Stoikern“ rechnen wollte (Ep. 55, 16).

Über die handschriftliche Überlieferung und die älteren Ausgaben des Hirtenbriefes s. Abs. 3. Eine neue und treffliche Separatausgabe lieferten, auf Grund der einzigen noch erhaltenen Handschrift, G. Landgraf und C. Weyman, Novatians Epistula de cibis iudaicis: Archiv für lat. Lexikographie und Grammatik 11, 2, 1898, 221—249. Vgl. Weyman, Novatian und Seneca über den Frühtrunk: Philologus 52, 1893, 728—730. Über sonstige Berührungen des Briefes mit Schriften Senecas belehren die Anmerkungen der genannten Ausgabe.

§ 89. Papstbriefe.

(1. Kallistus. 2. Pontianus. 3. Fabianus. 4. Kornelius. 5. Lucius. 6. Stephanus.
7. Sixtus II. 8. Dionysius. 9. Felix. 10. Miltiades.)

1. Kallistus (217/218—222/223). — Ein gedrängter Überblick über die schriftlichen Erlasse der Päpste des 3. Jahrhunderts mag die Reihe der römischen Schriftsteller abschließen. An die Spitze wird der hochverdiente, aber vielverleumdete ehemalige Sklave Kallistus gestellt, weil seines Vorgängers Zephyrinus (199—217/218) an früherer Stelle schon gedacht worden ist¹. Dem Berichte oder vielmehr dem Angriffe der Philosophumena (9, 12) ist zu entnehmen, daß Kallistus manche wichtige Bestimmungen in Sachen der Disziplin und des Dogmas getroffen hat (vgl. § 85, 9), während es ungewiß bleibt, ob und inwieweit diese Bestimmungen in schriftlichen Erlassen niedergelegt waren.

Sicherheit besitzen wir bezüglich des sog. Buß- oder Indulgenz-ediktes, durch welches der Papst Ehebrechern und Hurern unter der Bedingung öffentlich zu leistender Buße Vergebung und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft anbot. Daß diese Kundgebung schriftlich fixiert war, sei es in griechischer, sei es in lateinischer Sprache, beweist die bittere Gegenschrift des Montanisten Tertullian *De pudicitia* (§ 81, 7, p)². Wahrscheinlich war sie in einem Schreiben des Papstes an den Bischof von Karthago enthalten, welches die Forderungen der Montanisten abwies. Den Namen „edictum“ hat Tertullian zu verantworten. Irgend welche Schlüsse auf die äußere Form der Kundgebung gestattet der Name nicht. Es war auch verfehlt, wenn Rolffs auf Grund der Schrift Tertullians den vollen Text des Ediktes in lateinischer Fassung wiederherzustellen unternahm. Dabei ward vorausgesetzt, daß bei Tertullian nicht bloß die Entscheidung selbst aufbewahrt sei: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto“ (a. a. O. c. 1), sondern auch Mitteilungen über eine längere dogmatische Begründung vorlägen, welche gleichfalls in dem Edikte gestanden und den angeführten Satz umrahmt oder eingeleitet haben müsse. Aber Tertullian wendet sich im Verlauf seiner Schrift gegen den Bischof und die Katholiken zu Karthago, welche den Montanisten das Edikt des Papstes entgegenhielten. Die persönlich zugespitzten Apostrophen an einen einzelnen Bischof (*benedictus papa, apostolice*) zielen auf die Person des Bischofs von Karthago. Auch jene dogmatische Begründung, insbesondere der eigentliche Nerv derselben (a. a. O. c. 21), dürfte dem Bischof von

¹ Bd I², S. 439.

² Die herkömmliche Annahme, daß das von Tertullian bekämpfte Edikt auch von Hippolytus (*Philos.* 9, 12) als eine Bestimmung des Papstes Kallistus bezeugt werde, ist durch Esser im *Katholik* 1908, 1, 107 ff bestritten worden. In einem

Karthago, nicht dem Papste angehören¹. Sicher ist, den Darstellungen Tertullians und Hippolyts zum Trotz, daß Kallistus keine neue Bußtheorie und auch keine neue Bußpraxis eingeführt, sondern alte Grundsätze dem Montanismus gegenüber von neuem zur Geltung gebracht hat².

Die von Rolffs und Neumann vertretene Meinung, daß Tertullian auch in der Schrift *De ieiunio adv. psychicos* eine von Kallistus verfaßte, gegen die montanistische Fastenpraxis gerichtete Abhandlung bekämpfe, entbehrt der ausreichenden Unterlage (vgl. § 81, 7. o).

Über Erlasse des hl. Kallistus vgl. Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificum* usw. 1, Paris 1721, 113—114. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 603—605. — Über das Indulgenzedikt, welches früher irrthümlich dem Papste Zephyrinus zugeschrieben zu werden pflegte, im besondern s. E. Rolffs, *Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist, kritisch untersucht und rekonstruiert* (in den Texten und Untersuchungen usw. 11, 3), Leipzig 1893. (In der Einleitung, 1—12, führt Rolffs auch die ältere Literatur über das Edikt vor.) P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris 1902, 69—110; *Le décret de Calliste*, G. Esser, *Die Bußschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Ein Beitrag zur Gesch. der Bußdisziplin* (Progr.), Bonn 1905, 4°. Ders., *Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bußschriften Tertullians: Der Katholik* 1907, 2, 184—204 297—309; 1908, 1, 12—28 93—113. Fr. X. Funk, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus: Theol. Quartalschrift* 88, 1906, 541—568. J. Stuller, *Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus: Zeitschr. für kath. Theol.* 32, 1908, 1—42. E. Preuschen, *Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.* 11, 1910, 134—160. A. d'Ales, *L'Édit de Calliste. Étude sur les origines de la Penitence chrétienne*, Paris 1914 (Bibliothèque de théologie historique).

Pseudoisidor hat Kallistus zwei Briefe unterschoben, und der zweite und längere Brief, *Ad omnes Galliarum urbium episcopos*, ist deshalb interessant, weil die Verordnungen, welche hier Kallistus in die Feder gelegt werden, eine merkwürdige Ähnlichkeit aufweisen mit den Verfügungen, welche Hippolytus

soeben erst erscheinenden Schriftchen: *Der Adressat der Schrift Tertullians „De pudicitia“ und der Verfasser des römischen Bußediktes* (Bonn 1914, 8^o) erklärt Esser es für wahrscheinlich, daß nicht Kallistus, sondern sein Vorgänger Zephyrinus der Verfasser des von Tertullian bekämpften Ediktes sei.

¹ Beachtenswert bleibt aber jene Stelle, c. 21, unter allen Umständen. Unter Hinweis auf die Worte des Herrn an Petrus (Mt 16, 18 f) reklamiert der Gegner Tertullians die uneingeschränkte Gewalt der Sündenvergebung für die Kirche Petri und jede mit der Kirche Petri in Verbindung stehende Kirche (omnem ecclesiam Petri propinquam = omnem ecclesiam ecclesiae Petri propinquam). Näheres bei Esser, Tertullian *De pudicitia* cap. 21 und der Primat des römischen Bischofs: *Der Katholik* 1902, 2, 193—220.

² Richtig Esser im *Katholik* 1908, 1, 113: „Die Tat des Kallistus wahrte und verteidigte den Glauben der Kirche an die Lossprechungsgewalt der Kirche und den sakramentalen Charakter der Buße und verwarf die montanistische Lehre, die diese Gewalt leugnete und beschränkte. Darin lag die dogmatische Bedeutung derselben. In disziplinärer Hinsicht war sie nicht ein Bruch mit der alten Disziplin, sondern eine Abwehr rigoristischer Ansichten.“

in den Philosophumena dem Papste zum Vorwurfe macht. Man wird wohl zu der Annahme greifen müssen, daß Pseudoisidor über den Streit zwischen Kallistus und Hippolytus unterrichtet war. Siehe G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, 109—115. Der lateinische Text der zwei Briefe findet sich in den Ausgaben der pseudoisidorischen Dekretalen, die letzte von P. Hinschius, Leipzig 1863, 8^e, sowie bei Mansi, SS. Conc. Coll. 1, Florentiae 1759, 735—746; bei Migne, PP. Gr. 10, 109—132. Vgl. auch J. v. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita 2, Stuttgart 1884, 2. Eine deutsche Übersetzung der zwei Briefe bei S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usw. übersetzt (Bibliothek der Kirchenväter) 1, Kempten 1875, 306—331.

Die lateinischen Acta martyrii S. Callisti (in den Acta SS. Oct. 6, Tongerloae 1794, 439—441; abgedruckt bei Migne a. a. O. 10, 113—120; von neuem herausgegeben und weitläufig bearbeitet von P. Moretti, De S. Callisto papa et martyre, Romae 1752, 2^o) sind wahrscheinlich im 7. Jahrhundert aus Anlaß einer Translation der Gebeine des Heiligen verfertigt worden. Dieselben sind von Anfang bis zu Ende erdichtet, und jeder Versuch, etwas Gesundes und Brauchbares an ihnen zu finden, muß mißlingen (Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 115 f). Vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 312 f. Kallistus ist überhaupt nicht als Märtyrer gestorben.

2. Pontianus (21. Juli 230 bis 28. September 235). — Von Schreiben des Papstes Urbanus (222/223—230) ist den in Betracht kommenden Quellen nichts bekannt. Sein Nachfolger Pontianus hielt 231 oder 232 zu Rom eine Synode ab, welche dem Verdammungsurteile zweier alexandrinischen Synoden gegen Origenes beitrug (Hier., Ep. 33, ad Paulam, 5). Den Anstoß zu der römischen Synode hat ohne Zweifel ein von Bischof Demetrius von Alexandrien im Namen der alexandrinischen Synoden verfaßtes Schreiben an den Papst gegeben (vgl. Eus., Hist. eccl. 6, 8, 4; Hier., De vir. ill. 54), und Pontianus hinwiederum wird Demetrius über den Verlauf oder das Resultat der römischen Synode Bericht erstattet haben.

Constant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. 1, 115—118. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Kristiania 1875, 436. Harnack, Gesch. der alchristl. Lit. 1, 648. — Pseudoisidor hat Urbanus einen Brief beigelegt. Mansi a. a. O. 1, 747—754; Migne a. a. O. 10, 131—142; v. Pflugk-Harttung a. a. O. 2, 3; Wenzlowsky a. a. O. 1, 333—338. — Pontianus ist von Pseudoisidor mit zwei Briefen bedacht worden. Mansi a. a. O. 1, 755—762; Migne a. a. O. 10, 155—166; Wenzlowsky a. a. O. 1, 339—342.

3. Fabianus (10. Januar 236 bis 20. Januar 250). — Von Schreiben des Papstes Anterus (21. November 235 bis 3. Januar 236) haben wir keine Kunde. Fabianus, welcher auf Anterus folgte, billigte und bestätigte schriftlich (litteris) den Spruch einer großen numidischen Synode, welche den Bischof Privatus von Lambese in Numidien wegen vieler und schwerer Verbrechen verurteilt hatte (Cypr., Ep. 59, 10).

Pseudoisidor hat Anterus einen Brief zugeteilt. Mansi a. a. O. 1, 761 bis 768; Migne a. a. O. 10, 165—174; Wenzlowsky a. a. O. 1, 343—348. — Unter dem Namen Fabians hat Pseudoisidor drei Briefe gefälscht. Gratian und spätere Kanonisten wollen noch weitere Dekrete dieses Papstes kennen. Mansi a. a. O. 1, 769—786; Migne a. a. O. 10, 175—202; Wenzlowsky a. a. O. 1, 349—364. — Vgl. Coustant a. a. O. 1, 117—124. Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Rom. 1²*, Lipsiae 1885, nr 92—104.

4. Kornelius (März 251 bis Juni 253)¹. — Nachdem Fabianus am 20. Januar 250 der Verfolgung unter Decius zum Opfer gefallen war, trat ein längeres Interregnum ein, während dessen der römische Klerus die Angelegenheiten der Kirchenverwaltung wahrnahm. Einige Briefe des römischen Klerus aus diesen Tagen, zwei von der Hand Novatians, sind in der Briefsammlung Cyprians erhalten geblieben und früher schon zur Sprache gekommen (§ 82, 7, c; § 88, 1). Im März 251 sollte Kornelius den päpstlichen Stuhl besteigen, eine mild veröhnliche Natur, welcher nur das Vorgehen des Nebenbuhlers Novatian harte Worte entreißen konnte. Die immerhin rege Korrespondenz, welche Kornelius während seines kurzen Pontifikates führte, hat sich nach Lage der Dinge notwendig in erster Linie mit dem novatianischen Schisma befassen müssen.

Zwei in lateinischer Sprache und in einem gewissen vulgären Stil geschriebene Briefe an Cyprian stehen noch unter den Briefen des Adressaten (Ep. 49—50). Der erste berichtet über römische Bekenner, welche vom Schisma zur Kirche zurückgetreten waren; der zweite macht auf Emissäre aufmerksam, welche Novatian nach Karthago gesandt hatte. Mindestens fünf Briefe an Cyprian sind verloren gegangen: ein Brief, in welchem Kornelius seine Wahl zum Bischof von Rom anzeigte (Cypr., Ep. 45, 1), ein Brief, in welchem er sich darüber beschwerte, daß der Klerus von Hadrumetum in einer nicht näher bezeichneten Angelegenheit an die römischen Presbyter und Diakonen und nicht vielmehr an den Papst geschrieben hatte (ebd. 48, 1), ein Brief über die Abreise von Emissären Novatians nach Karthago (ebd. 50) und zwei Briefe in Sachen des von Karthago nach Rom gereisten Schismatikers Felicissimus (ebd. 59, 1—2).

In griechischer Sprache korrespondierte Kornelius mit Bischof Fabius von Antiochien und mit Bischof Dionysius von Alexandrien. Eusebins kannte drei Briefe an Fabius (Hist. eccl. 6, 43, 3—4), während Hieronymus infolge allzu flüchtiger Lesung der Worte des Kirchenhistorikers von vier Briefen an Fabian spricht (De vir. ill. 66)². Die zwei ersten Briefe handelten über die Beschlüsse verschiedener Synoden, welche zu Rom und im übrigen Italien, in Afrika und in

¹ Nach Seefelder (Zur Chronologie der Päpste Kornelius und Lucius I.: Theol. Quartalschrift 73, 1891, 68—94) hat Kornelius vom April 251 bis Juli 253 regiert.

² Vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 58—60.

andern Provinzen aus Anlaß des novatianischen Schismas zusammengetreten waren; der dritte Brief, aus welchem Eusebius mehrere Stellen aushebt (Hist. eccl. 6, 43, 5—22), machte ausführliche Mitteilungen über Novatian selbst, die Motive seines Auftretens und sein früheres Leben. Das abschreckende Bild, welches der Papst dem mit dem Schismatiker bzw. dem Schisma sympathisierenden Bischöfe von Antiochien (vgl. Eus. ebd. 6, 44, 1) entgegenhält, ist übrigens nicht ganz frei von Eintragungen auf Grund unwahrer Gerüchte¹. Ein Brief an Dionysius von Alexandrien endlich war gleichfalls „gegen Novatian“ gerichtet (ebd. 6, 46, 3).

Vermutlich sind wenigstens einzelne der genannten Briefe Enzykliken gewesen, welche an sämtliche Bischöfe ergingen und deshalb sowohl griechisch als lateinisch ausgefertigt wurden. Sokrates (Hist. eccl. 4, 28) spricht von Briefen an alle Kirchen, in welchen Kornelius seinen Standpunkt in der Gefallenenfrage dargelegt und aus der Schrift begründet habe.

Unterschoben sind ein Brief an Cyprian über die Ketzertaufe (bei Hartel, S. Cypr. opp. 3, 272), ein Brief an Erzbischof Lupicinus von Vienne, zwei Briefe bei Pseudoisidor und Dekrete bei Gratian. Die echten Briefe und Brieffragmente sind zusammengestellt und erläutert bei Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificum* usw. 1, 125—206; M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* 3, 1846, 11 bis 89. Echtes und Unechtes bei Mansi, *SS. Cone. Coll.* 1, 805—832; Migne, *PP. Lat.* 3, 675—848; Wenzlowsky, *Die Briefe der Päpste* usw. 1, 365—386. Eine neue und sehr sorgfältige Textrezension der zwei vollständig erhaltenen Briefe an Cyprian bietet G. Mercati, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*, Roma 1899, 72—86. Vgl. Caspari, *Ungedruckte* usw. Quellen 3, 439—441; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 650—652; Jaffé, *Regesta Pontificum Rom.* 1², nr 105—118. Über die Hypothese Nelkes und Grabischs, Papst Kornelius sei der Verfasser der pseudocyprianischen Streitschrift *Ad Novatianum*, s. § 82, 8, g.

Eine unechte und unglaubwürdige lateinische *Passio S. Cornelii papae* ward herausgegeben durch E. v. Schelstrate in der *Antiquitas ecclesiae dissertationibus, monumentis ac notis illustrata* 1, Romae 1692, 188—190. Die Hollandisten haben diese *Passio* nicht aufgenommen; s. C. Suyskenus, *De S. Cornelio papa martyre: Acta SS. Sept.* 4, Venet. 1761, 143—191. Noch weniger konnte Th. Ruinart dieselbe seinen *Acta martyrum sincera et selecta* (ed. 2, Amstelaedami 1713) einverleiben.

5. Lucius (25. Juni 253 bis 5. März 254)². — Von einem oder mehreren Briefen (*litterae*) des Papstes Lucius über die Behandlung

¹ Vgl. Fechtrop, *Der hl. Cyprian* 1, Münster 1878, 132 f. — In diesem dritten Briefe an Fabius fand sich auch eine interessante Notiz über die Zahl der römischen Kleriker sowie der Witwen und Armen: „46 Priester, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier, über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige“ (Eus., *Hist. eccl.* 6, 43, 11). Man hat aus diesen Zahlen geschlossen, die römische Christengemeinde sei um die Mitte des 3. Jahrhunderts etwa 50 000 Seelen stark gewesen.

² Seeffelder (*Zur Chronologie der Päpste* usw.) läßt das Pontifikat des hl. Lucius erst im Juli 253 beginnen.

der in der Verfolgung Gefallenen wissen wir nur aus einer gelegentlichen Erwähnung bei Cyprian (Ep. 68, 5).

Die Sammlungen der Papstbriefe geben unter des Lucius Namen einen Brief aus Pseudoisidor und Dekrete aus Gratian. Mansi a. a. O. 1, 873 bis 884; Migne, PP. Lat. 3, 969—984; v. Pflugk-Harttung, Acta Pontificum Rom. inedita 2, 3; Wenzlowsky a. a. O. 1, 387—393. — Vgl. Constant a. a. O. 1, 205—210.

6. Stephanus (12. Mai 254 bis 2. August 257). — Stephanus, ein Mann von Energie und Strenge, hat zweimal in die Verhandlungen über die Ketzertaufe mit schriftlichen Erlassen eingegriffen, aus welchen wenigstens noch einige Zitate vorliegen. Dionysius von Alexandrien (bei Eus., Hist. eccl. 7, 5, 4) und Firmilian von Cäsarea in Kappadozien (bei Cypr., Ep. 75, 25) gedenken eines Briefes Stephans nach Kleinasien, in welchem die Bischöfe von Kappadozien, Galatien und Asien mit der Exkommunikation bedroht wurden, weil sie frühere Häretiker von neuem zu taufen pflegten. Eben diese Drohung erhob Stephanus im Sommer oder Herbst 256 gegen die afrikanischen Bischöfe in einem Briefe an Cyprian, von welchem Cyprian (Ep. 74) und Firmilian (Cypr., Ep. 75) Nachricht geben. Einen Satz dieses Briefes hat Cyprian in seinem ursprünglichen Wortlaute aufbewahrt. Es ist die berühmte Bestimmung: „Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum“ (a. a. O. c. 1). Die Worte „nihil innovetur nisi quod traditum est“, über deren Sinn gestritten worden ist¹, wollen jedenfalls besagen, es solle in dem bezeichneten Falle nichts Neues eingeführt, sondern an der Überlieferung festgehalten und demgemäß nur die Handauflegung vorgenommen werden. Unter „quacumque haeresis“ aber sind nicht etwa bloß Irrlehren verstanden, welche sich zu dem orthodoxen Trinitätsglauben bekannten, sondern, wie eine anderweitige Bemerkung Cyprians (c. 7) deutlich erkennen läßt, auch die gnostischen Sekten des Marcion, des Valentinus, des Apelles usf., welche nur noch an der überlieferten Anrufung der Trinität festhielten. Auch ihre Taufe erkennt der Papst als gültig an, und zwar deshalb, weil dieselbe erteilt wird „in nomine Iesu Christi“ (c. 5 7), d. h. nach der Anordnung und der Meinung Jesu Christi. Diese Intention, nach der Meinung Christi zu taufen, deren Vorhandensein durch die Nennung des Namens Christi im Taufritus verbürgt ist, macht die Schäden des häretischen Trinitätsglaubens wieder gut, indem sie der Taufformel die erforderliche Beziehung auf die wahre Trinität gibt. Ein

¹ Vgl. Ernst, Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan I.: Zeitschrift für kath. Theol. 29, 1905, 258 ff.

vollständig korrekter Trinitätsglaube, wie Cyprian und seine Freunde ihn verlangten, ist zur gültigen Spendung des Sakramentes nicht geboten¹.

Ob Stephanus noch einen weiteren Brief in Sachen der Ketzertaufe an Cyprian gerichtet hat, wie aus Äußerungen Firmilians (Cypr., Ep. 75, 17 25) gefolgert wurde, ist sehr zweifelhaft. Aus einem früheren Briefe Cyprians aber (Ep. 67, 5) wird geschlossen werden dürfen, daß Stephanus in einem Schreiben an die spanischen Kirchen den von seiner Gemeinde abgesetzten Bischof Basilides von Leon und Astorga wieder einsetzte, während es dahingestellt bleiben muß, ob Stephanus, dem Ersuchen Cyprians (Ep. 68) entsprechend, in einem Schreiben nach Gallien gegen den novatianisch gesinnten Bischof Marcianus von Arles eingeschritten ist oder nicht. Ein von Dionysius von Alexandrien (bei Eus., Hist. eccl. 7, 5, 2) bezeugter Brief Stephans an die Gemeinden von Syrien und Arabien scheint nur das Begleitschreiben einer dorthin gesandten Geldunterstützung gewesen zu sein.

Über die echten Briefe Stephans s. Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificum* usw. 1, 209—256; Caspari, *Ungedruckte usw. Quellen* 3, 442 f; Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 656—658; Derselbe, *Über verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen*, Leipzig 1902, 13—15. — In den mehrgenannten Sammlungen findet man außer Fragmenten echter Briefe zwei Briefe aus Pseudoisidor und Dekrete aus Gratian. Mansi, *SS. Conc. Coll.* 1, 883—890; Migne, *PP. Lat.* 3, 983—1008; v. Pflugk-Harttung, *Acta Pontificum Rom. inedita* 2, 3 f; Wenzlowsky, *Die Briefe der Päpste usw.* 1, 395—407. Vgl. Jaffé, *Regesta Pontificum Rom.* 1², nr 124—129.

Die in verschiedenen Rezensionen überlieferten Akten des Martyriums Stephans können auch nicht den geringsten historischen Wert beanspruchen. Stephanus ist gar nicht Märtyrer geworden. Siehe Duchesne in seiner Ausgabe des *Liber Pontificalis* 1, Paris 1886, xvii. Lateinische Akten des angeblichen Martyriums finden sich bei den Bollandisten. *Acta SS. Aug.* 1, Venetiis 1750, 139—146; griechische Akten, von Simeon Metaphrastes bearbeitet, griechisch noch nicht ediert, stehen in lateinischer Übersetzung bei Migne, *PP. Gr.* 115, 513—524; armenische Akten, im 10. oder 11. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzt, wurden von den Mechitaristen 1874 zu Venedig herausgegeben und von P. Martin ins Lateinische übersetzt in den *Analecra Bollandiana* 1, 1882, 470—484. Vgl. P. Martin, *Le martyre de St Étienne I^{er}: Revue des questions historiques* 21, 1877, 569—582.

7. Sixtus II. (August 257 bis 6. August 258). — Sixtus, nach dem alten Biographen Cyprians ein „bonus et pacificus sacerdos ac

¹ Vgl. Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian* (in den *Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte* 2, 4), Mainz 1901, 91 ff; und wiederum Ernst, *Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit* (in den *Forschungen* usw. 5, 4), Mainz 1905, 96 ff.

propterea beatissimus martyr“ (Vita Caec. Cypr. 14), hat wieder freundliche Beziehungen zu den afrikanischen und gewiß auch zu den kleinasiatischen Bischöfen angeknüpft, während er in der Theorie durchaus die Anschauungen Stephans teilte und jede auf den Namen des dreieinigen Gottes gespendete Taufe für gültig hielt. Das letztere wird ausdrücklich bezeugt durch ein kleines Fragment eines Briefes des Papstes an Dionysius von Alexandrien¹, die einzige Reliquie, die wir überhaupt noch von Sixtus besitzen. In späterer Zeit sind dem Papste mehrere fremde Schriften unterschoben worden, darunter die christliche Überarbeitung der heidnischen Sextus-Sprüche.

Über Briefe Sixtus' II. s. Coustant a. a. O. 1, 255—270; Caspari a. a. O. 3, 443 f; Harnack, Gesch. der althristl. Lit. 1, 658. — Pseudoisidor hat Sixtus zwei Briefe beigelegt. Mansi a. a. O. 1, 993—1000; Migne, PP. Lat. 5, 79—100; Wenzlowsky a. a. O. 1, 409—424.

Im 4. Jahrhundert hielt man Sixtus, offenbar verleitet durch den Gleichklang des Namens, für den Verfasser der Sextus-Sprüche, einer reichen Sammlung von Moralsentenzen und Lebensregeln, welche auf einen pythagoreischen Philosophen Sextus zurückgeht und später, etwa um 200, vielleicht zu Alexandrien, von christlicher Hand überarbeitet wurde, zuerst erwähnt von Origenes (C. Celsum 8, 30; Comm. in Mt 15, 3). Rufinus von Aquileja hat diese Sprüche oder vielmehr die ersten 451 Sprüche aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt, und in der Vorrede dieser einem Römer gewidmeten Übersetzung bemerkte er in Betreff des Autors: „Sextum in Latinum verti, quem Sextum ipsum esse tradunt, qui apud vos id est in urbe Roma Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus.“ Freilich erhob schon Hieronymus gegen diese Identifizierung des pythagoreischen Philosophen mit dem römischen Bischofe scharfen Protest (Comm. in Ez ad 18, 5 ff; Comm. in Jr ad 22, 24 ff; Ep. 133, ad Ctesiph., 3). Außer der Übersetzung Rufins war bis vor kurzem nur eine syrische Rezension oder genauer zwei syrische Rezensionen der Sprüche bekannt, welche de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lips. 1858, 1—31, veröffentlicht hatte. Beide Texte, der lateinische und der syrische, der letztere in lateinischer Übertragung, wurden in Verbindung mit zerstreuten Resten des griechischen Originals in mustergültiger Weise herausgegeben von Gildemeister: *Sexti Sententiarum recensione latinam, graecam, syriacas coniunctim exhibuit* I. G., Bonn ad Rh. 1873, 8°. Den vollständigen griechischen Originaltext hat erst Elter entdeckt und veröffentlicht: *A. Elter, Gnomica. I: Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici Sententiae*, Lipsiae 1892, 4°. Die syrischen Rezensionen wurden von neuem untersucht und ins Deutsche übertragen durch V. Ryssel, *Die syrische Übersetzung der Sextussentenzen: Zeitschrift für wissensch. Theol.* 38, 1895, 617—630; 39, 1896, 568—624; 40, 1897, 131—148. — Vgl. noch Preuschen bei Harnack a. a. O. 1, 765—769. Harnack ebd. 2, 2, 190—192. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.* 2, 1³, München 1911, 501 f. F. C. Conybeare, *The Ring of Pope Xystus, together with prologue of Rufinus, now first rendered into English, with an hist. and crit. commentary*, London 1910, 16°. Cony-

¹ Dasselbe wird angezogen in einem Bruchstücke eines Briefes des Dionysius an Sixtus, welches sich armenisch erhalten hat, englisch bei Conybeare in *The English Historical Review* 25, 1910, 113. Vgl. Ernst, *Cyprian und das Papsttum*, Mainz 1912, 158 f.

heare hält sonderbarerweise die christliche Bearbeitung der Sextus-Sprüche für ein echtes Werk des Papstes Sixtus, nur nicht, wie Rufinus wollte, Sixtus' II., sondern Sixtus' I. (115—125?). Er betitelt dieselbe „Ring“, weil Rufinus in der Vorrede seiner Übersetzung bemerkt, er habe den Sextus-Sprüchen noch eine kurze Gnomenreihe anderweitiger Herkunft beigefügt, so daß das Ganze „vel Enchiridion, si graece, vel Anulus, si latine“, genannt werden könne (bei Gildemeister, *Sexti Sententiarum recensiones* LIV).

Über jüngere lateinische und syrische Schriften, welche fälschlich den Namen Sixtus' II. führen, s. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257/8, Leipzig 1895, 64 f. Über Harnacks Hypothese, der pseudocyprianische Traktat *Ad Novatianum* sei ein Werk Sixtus' II., s. § 82, 8, g.

8. Dionysius (22. Juli 259 bis 26. oder 27. Dezember 268). — Dionysius, welcher nach einer Sedisvakanz von fast einem Jahr auf Sixtus II. folgte, hatte schon als Presbyter der römischen Kirche mit Bischof Dionysius von Alexandrien über die Ketzertaufe korrespondiert (Eus., *Hist. eccl.* 7, 5, 6). Als Papst verhandelte er mit ihm, wie wir bereits gehört haben, über christologische und trinitarische Fragen. In Verfolg seiner Bekämpfung des Sabellianismus hatte der Alexandriner, namentlich in seinem Briefe an Euphranor und Ammonius, die origenistische Lehre von der Subordination des Sohnes in so scharfer Weise durchgeführt, daß Christen aus Alexandrien oder aus der Pentapolis sich veranlaßt sahen, bei Papst Dionysius Beschwerde gegen ihren Bischof zu erheben. Eine Synode, welche 262 zu Rom abgehalten wurde, verurteilte sowohl den Sabellianismus wie auch den Subordinatianismus oder die nachmalige arianische These, und der Papst gab in einem groß angelegten Schreiben von meisterhafter Klarheit und Prägnanz dem Alexandriner von den Synodalbeschlüssen Kenntnis (Athanas., *Ep. de sent. Dion.* 13; *Ep. de synodis* 43). Ein vielzitiertes Bruchstück hat Athanasius aufbewahrt (*Ep. de decr. Nic. syn.* 26). Die Schlußworte lauten: „Man darf weder die wunderbare und göttliche Einheit in drei Gottheiten zerteilen noch auch die Würde und die alles überragende Größe des Herrn durch die Annahme geschöpflichen Ursprungs (*πορίζσει*) herabsetzen. Man muß vielmehr glauben an Gott den allmächtigen Vater und an Christus Jesus seinen Sohn und an den Heiligen Geist, und festhalten, daß der Logos mit Gott dem Urheber des Alls geeint ist (*ἕνωσθαι*); denn ‚ich und der Vater sind eins‘, sagt er (Jo 10, 30), und ‚ich bin im Vater und der Vater ist in mir‘ (Jo 14, 10). So wird die göttliche Dreieinheit sowohl wie die heilige Glaubenswahrheit der Einheit unverletzt bewahrt (*ὁὔτις γάρ ἄν καὶ ἡ θεία τριότης καὶ τὸ ἅγιον ζήσοντα τῆς μοναρχίας ἀυασιζήσῃ*)“ In einem zweiten Schreiben formulierte der Papst die Anklagen, welche gegen die Orthodoxie des Alexandriners vorgebracht worden waren, um demselben Gelegenheit zu geben, sich zu verantworten (Athanas., *Ep. de sent. Dion.* 13). Der weitere Verlauf der

Angelegenheit ist an früherer Stelle (§ 55, 3, e) dargelegt worden. Durch Basilius d. Gr. (Ep. 70, ad Dam.) erfahren wir noch, daß Papst Dionysius aus Anlaß verheerender Barbareneinfälle in Kappadozien ein Trostsreiben an die Gemeinde von Cäsarea in Kappadozien gerichtet hat, begleitet von einer Geldsendung zum Loskauf christlicher Gefangenen.

Das Fragment des Synodalschreibens an den Alexandriner in Verbindung mit Überbleibseln von Briefen und Schriften an den Papst bei Constant, *Epistolae Romanorum Pontificum* usw. 1. 269—292; Routh, *Rel. Sacrae* 3, 369—403. Dieselben Stücke nebst zwei Briefen von der Hand Pseudoisidors bei Mansi, *SS. Conc. Coll.* 1, 1003 ff; Migne, *PP. Lat.* 5, 99—136. Siehe auch v. Pflugk-Harttung, *Acta Pontificum Rom. inedita* 2, 4; Wenzlowsky, *Die Briefe der Päpste* usw. 1, 425—461. Das Fragment des Synodalschreibens an den Alexandriner auch bei Ch. L. Feltoe, *Δοκίμια Λεξιλογίου*, Cambridge 1904, 176—182; vgl. 168—170. — Vgl. Caspari, *Ungedruckte usw. Quellen* 3, 445—447. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 659. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg i. Br. 1864, 432—453: „Das Lehrschreiben des Papstes Dionysius.“

9. Felix (5. Januar 269 bis 30. Dezember 274). — In der ersten Sitzung des Konzils zu Ephesus am 22. Juni 431 kamen eine Menge von Zeugnissen älterer Kirchenschriftsteller über die Verbindung der Gottheit und der Menschheit in Christus zur Verlesung, unter ihnen eine Stelle aus einem Briefe des Papstes Felix an Bischof Maximus von Alexandrien (264/265—281/282) und den alexandrinischen Klerus (Mansi, *SS. Conc. Coll.* 4, 1188). Ebendieses Fragment, welches nachdrücklich die Einheit und Identität des Gottessohnes und des Menschensohnes einschärft, wird auch sonst als Ausspruch des Papstes Felix zitiert (von Cyrillus von Alexandrien, Marius Mercator n. a.), und in syrischer Sprache liegen noch zwei längere Bruchstücke christologischen Inhalts unter dem Namen des Papstes Felix vor, von welchen das kürzere mit jenem griechischen Fragmente anhebt. Nachdem schon Le Quien Verdacht geäußert hatte, hat Caspari es sehr wahrscheinlich zu machen gewußt, daß der Brief, welchem das griechische Fragment und das kürzere syrische Stück angehören, eine häretische, und zwar apollinaristische Fälschung aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts ist: ein christologischer Brief des Apollinaris von Laodicea oder eines seiner Schüler sei behufs leichterer Verbreitung in kirchlichen Kreisen unter den Namen des Papstes gestellt worden¹. Lietzmann hat sich dem Urteile Casparis angeschlossen. Vielleicht

¹ Von ähnlichen apollinaristischen Fälschungen, welche als solche erwiesen sind, wird später noch zu handeln sein. Vgl. übrigens auch schon § 55, 4, c (gefälschter Brief des Dionysius von Alexandrien an Paul von Samosata), § 76, 5, a (gefälschte Schrift Gregors des Wundertäters über den Glauben), § 85, 8, b (gefälschte Briefe und Abhandlungen des Papstes Julius I.).

hat ein, allerdings nicht direkt bezeugter, echter Brief des Papstes an Maximus und seinen Klerus in Sachen Pauls von Samosata — um die Schlichtung der samosatenischen Wirren hat Felix sich besondere Verdienste erworben — einen Anknüpfungspunkt für die Fälschung geboten.

Constant a. a. O. 1, 291—298. Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Kristiania 1879, 111—123. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, 162 318—321. Lietzmann gibt hier das griechische Fragment sowohl wie die zwei syrischen Stücke, die letzteren deutsch. Syrisch stehen diese Stücke bei Flemming und Lietzmann, Apollinaristische Schriften syrisch (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 7, 4), Berlin 1904, 55—56. — Pseudoisidor hat drei Briefe unter dem Namen des hl. Felix kompiliert. Mansi a. a. O. 1, 1103—1114; Migne a. a. O. 5, 135—156; Wenzlowsky a. a. O. 1, 463—473.

10. Miltiades (2. Juli 311 bis 11. Januar 314). — Über Schreiben der Päpste Eutychianus (275—283), Cajus (283—296), Marcellinus (296—304), Marcellus (308—309), Eusebius (309) fehlt jede Kunde. Papst Miltiades, auch Melchiades genannt, veranstaltete auf schriftliches Ersuchen des Kaisers Konstantin am 2. Oktober 313 zu Rom eine Synode in Sachen der Donatisten, auf welcher der katholische Bischof Cäcilian von Karthago freigesprochen und der schismatische Bischof Donatus von Casä Nigrä in Numidien verurteilt wurde. Der betreffende Brief des Kaisers an Miltiades und dessen Archidiakon (?) Markus ist noch bei Eusebius (Hist. eccl. 10, 5, 18—20) erhalten. Die Antwort des Papstes bzw. der Synode an den Kaiser ist verloren gegangen und nur noch aus einem späteren Briefe des Kaisers an den Vikarius von Afrika, Älafius, bekannt¹.

Unter den Namen der Päpste Eutychianus, Cajus, Marcellinus, Marcellus, Eusebius bieten die Sammlungen Briefe aus Pseudoisidor und Dekrete aus Gratian und späteren Kanonisten. Mansi, SS. Conc. Coll. 1, 1115 bis 2, 426; Migne, PP. Lat. 5, 155—190; 6, 9—30; 7, 1085—1114; v. Pflugk-Hartung, Acta Pontificum Rom. inedita 2, 4; Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste usw. 1, 475—520. Vgl. Constant, Epistolae Romanorum Pontificum usw. 1, 297—322. — Auch dem Papste Miltiades hat Pseudoisidor einen Brief und Gratian Dekrete zugeeignet. Mansi a. a. O. 2, 425—434; Migne a. a. O. 6, 29—46; 7, 1115—1122; Wenzlowsky a. a. O. 2, 7—26. Vgl. Constant a. a. O. 1, 321—340. — Von den Akten der im Oktober 313 zu Rom abgehaltenen Synode sind nur noch unbedeutende Reste erhalten. Siehe darüber P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 4, Paris 1912, 338 ff. — A. Ferrato, Cronologia Costantiniana e dei papi S. Eusebio e S. Milziade, Roma 1910, 8ⁿ.

¹ Siehe Routh, Reliquiae Sacrae² 4, 297.

Drittes Kapitel.

Die übrigen Okzidentalien.

§ 90. Kommodian.

(1. Lebensverhältnisse. 2. Instructiones. 3. Carmen apologeticum. 4. Kommodian als Dichter und als Theologe.)

1. Lebensverhältnisse. — Über die Lebensverhältnisse Kommodians, in welchem die herkömmliche Ansicht den ältesten christlich-lateinischen Dichter erblickt, ist nichts weiteres bekannt, als was sich seinen Schriften entnehmen läßt. Hieronymus hat auch in seinem Schriftstellerkataloge keine Notiz von Kommodian genommen, und der Fortsetzer des Kataloges, Gennadius, hat zwar Kommodian einen kurzen Artikel gewidmet (*De vir. ill.* 15), hat aber alle seine Angaben ohne Zweifel nur aus den auch heute noch vorliegenden Werken des Dichters geschöpft¹. Außer diesem Artikel ist in der altkirchlichen Literatur überhaupt nur noch eine einzige Erwähnung Kommodians und seiner Schriften nachzuweisen, das Urteil der sog. Gelasianischen Dekretale *De libris recip. et non recip.*: „Opuscula Commodiani apocrypha“².

Aus diesen opuscula, einer Sammlung kleinerer Gedichte unter dem Titel *Instructiones* in zwei Büchern und einer längeren, ohne Aufschrift überlieferten, nach dem Vorgang des ersten Herausgebers *Carmen apologeticum* genannten Dichtung, ergibt sich zunächst, daß der Verfasser als Heide geboren und erzogen und durch die Lektüre der Heiligen Schrift für das Christentum gewonnen wurde³. Er ist aber nicht Priester oder Bischof geworden, sondern Laie geblieben⁴. Die Unterschrift in dem einzigen Manuskripte des *Carmen apologeticum*: „Explicit tractatus sancti episcopi“ kann kein Vertrauen beanspruchen. Wenn Kommodian in den *Instructiones* allen Ständen, auch dem Klerus, Belehrungen und Ermahnungen erteilt, also jedenfalls ein gewisses Ansehen in der Gemeinde genossen haben muß, so hat er dies seinem Stande als Asket zu danken. Durch beide Werke tönt die Stimme eines Mannes, welcher auf Erdengut und Erdenruhm verzichtet hat und das Ziel seines Lebens in der Nachfolge Christi erblickt. Das Schlußgedicht der *Instructiones* aber, welches die Aufschrift trägt „Nomen Gasei“, enthält in den Anfangsbuchstaben der

¹ Überdies scheint Gennadius nicht beide noch vorliegenden Werke, sondern nur das eine derselben, die *Instructiones*, und von diesem nur das erste der zwei Bücher gekannt zu haben. Vgl. Martin, *Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Kommodians*, Leipzig 1913, 17 ff.

² E. v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, Leipzig 1912, 56.

³ Vgl. etwa *Instruct.* I, I, 4—6; *Carm. apol.* v. 3—11—12.

⁴ Siehe Brewer, *Kommodian von Gaza*, Paderborn 1906, 170 ff.

26 Verse, von unten nach oben gelesen, den Namen „Commodianus mendicus Christi“. Mit dem Epitheton „mendicus Christi“ dürfte der Dichter sich selbst als einen „Armen um Christi willen“ bezeichnen¹.

Ein sehr schwer zu lösendes Rätsel hingegen bietet die Aufschrift des erwähnten Gedichtes „Nomen Gasei“. Was ist Gasei? Man pflegt Gaseus einem Gazaeus gleichzusetzen und Gazaeus entweder auf die Heimat des Dichters zu deuten: „Mann aus Gaza“, oder aber von γάζα = Schatz herzuleiten. Auf dem letzteren Wege sind einige Forscher zu der Übersetzung „Besitzer eines großen Schatzes“, nämlich des im Christentum gefundenen Schatzes der Wahrheit, andere zu der Übersetzung „Schatzmeister“, nämlich Verwalter des Kirchenvermögens, gelangt². Alle Schwierigkeiten würden schwinden, wenn man mit Sigwalt Gaseus für ein semitisches Wort von der Bedeutung „Dichter“ halten dürfte³. Ich trage Bedenken, mich dieser Hypothese anzuschließen, glaube aber auch, daß Gaseus etwas anderes ist als Gazaeus.

Sollte seine Wiege zu Gaza in Palästina gestanden haben, so müßte der Dichter nach Ausweis seiner Sprache später ins Abendland übergesiedelt sein. Zur Bestimmung des Schauplatzes seiner Tätigkeit oder des Abfassungsortes seiner Schriften fehlen die Mittel. Seine Bekanntschaft mit Schriften Tertullians und Cyprians läßt zunächst an Afrika denken. Aber mit Zahn zu behaupten, Gaseus sei „Mann aus Gaza“, Gaza jedoch sei nicht Gaza in Palästina, sondern Gazaufala in Numidien⁴, wage ich nicht. Nach Heer soll Kommodian in Illyrien, nach Brewer soll er in Südgallien, zu Arles, gelebt und geschrieben haben.

Vielleicht noch größer ist der Widerstreit der Meinungen über die Abfassungszeit der Gedichte. Ebert (1870) hatte sich, in Dodwells Fußstapfen tretend, für die Mitte des 3. Jahrhunderts entschieden, und es schien ihm gelungen zu sein, der früheren Unsicherheit ein Ende zu machen. Abweichende Ansichten, welche auf den Anfang des 4. Jahrhunderts lauteten, fanden nur wenig Gehör. Um so mehr mußte es Aufsehen erregen, als Brewer (1899) sogar bis in die Jahre 458—466, Ramundo (1901) wenigstens bis in die Tage Julians des Abtrünnigen, 361—363, hinabging. Nun haben zwar auch solche Gelehrte, welche sich bis dahin zur Fahne Eberts bekannten, vor Brewers Wissen und Scharfsinn die Waffen strecken zu müssen geglaubt. Die überwiegende Mehrzahl der inzwischen abgegebenen

¹ Brewer, Kommodian von Gaza 185 ff.

² Die Übersetzung „Schatzmeister“ verfiel auch noch Zeller, Die Zeit Kommodians, Tübingen 1909, 101 ff. Eino dritte, gar zu kühne Übersetzung „ein ans dem Kirchenschatze Unterstützer“ übergehe ich.

³ Siehe Sigwalt in der Bibl. Zeitschrift 9, 1911, 243.

⁴ So Zahn in der Neuen kirchl. Zeitschrift 21, 1910, 236.

Stimmen aber hat desto entschiedener am 3. Jahrhundert festgehalten und den Beweisgängen Brewers „grandes passus extra viam“ vorgeworfen. So insbesondere Zeller, d'Alès, Weyman, Révay, Martin.

Als Argumente, welche gegen das 3. und 4. Jahrhundert und für die Mitte des 5. Jahrhunderts sprechen sollen, führt Brewer namentlich folgende Eigentümlichkeiten des *σχολεσιῶς ποιητῆς*¹ ins Feld: 1. den Gebrauch des Wortes „iudex“ als Amtstitel für die kaiserlichen Statthalter (Carm. apol. v. 873), 2. den Hinweis auf den schon lange herrschenden Steuerdruck oder „die alle marternden tributa“ (Carm. apol. v. 890), 3. Bemerkungen über die geringe Zahl und die zum Bettel zwingende Armut der Götzenpriester (vor allem Instruct. 1, 17), 4. Andeutungen über freiwillige Rückfälle ins Heidentum und die Bestrafung derselben (vor allem Instruct. 2, 13), 5. Spuren der Benützung der Apostolischen Konstitutionen (Instruct. 2, 28; 2, 31), 6. Indizien eines formellen Gegensatzes zum Semipelagianismus und eines Anschlusses an die Gnadenlehre Augustins².

Für das 3. Jahrhundert pflegen hauptsächlich nachstehende Gesichtspunkte in die Wagschale geworfen zu werden. Erstens: Der Dichter muß in der Zeit der Christenverfolgungen oder vor 313 gelebt haben. Er gibt Ratschläge und Weisungen für Verhältnisse, wie sie durch Verfolgungen geschaffen wurden (Instruct. 2, 9; 2, 13; 2, 21). Er stellt die Regierung, den Kaiser, den Senat als heidnisch und christenfeindlich dar. Zweitens: Die Dogmatik des Dichters paßt am besten in das 3. Jahrhundert. Er vertritt anerkanntermaßen den Monarchianismus und Patripassianismus. Er vertritt damit die Unklarheiten der vornicänischen Periode. Drittens: Sehr wahrscheinlich ist er ein Zeitgenosse Cyprians. Die Gedichte Instruct. 2, 25 und 2, 29 dürften von den Schismen des Novatian und des Felicissimus handeln. Anzeichen nachcyprianischer Zeiten sind in keinem der beiden Werke wahrzunehmen. Wenn Gennadius sagt, außer Tertullian und Papias habe der Dichter auch Laktantius sich zum Gewährsmann oder Vorbild genommen (Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus, Gem., De vir. ill. 15), so ist dies nur eine Vermutung, welche sich auf die Verwandtschaft der beiderseitigen eschatologischen Anschauungen stützt. Irgend welche Abhängigkeit des Dichters von Laktantius ist nicht nachzuweisen. Kämpfe um die Gnadenlehre vollends liegen Kommodian durchaus fern. Nur dreimal spricht er überhaupt von der „gratia Christi“³.

¹ Brewer in der Zeitschrift für kath. Theol. 36, 1912, 862.

² Siehe Brewer, Die Frage um das Zeitalter Kommodians, Paderborn 1910, 1 ff.

³ Näher entwickelt sind diese Gesichtspunkte bei Zeller, Die Zeit Kommodians, Tübingen 1909, sowie bei d'Alès in den Recherches de Science relig. 2, 1911, 450 ff.

Mir will der Ansatz 250—260 viel besser begründet erscheinen als der Ansatz 158—466. Sollte es sich bewahrheiten, was Révay und Martin vermuten, daß Kommodian Instruct. 2, 28 und 2, 31 zwar nicht, wie Brewer wollte, die Apostolischen Konstitutionen, wohl aber eine nahe verwandte Schrift, die sog. Apostolische Didaskalia (oben § 74) im Auge gehabt habe¹, so würde man statt 250—260 sagen müssen 280—300. Vorläufig jedoch dürfte eine Benützung der Apostolischen Didaskalia noch keineswegs sicher gestellt sein.

Über die Lebensverhältnisse Kommodians s. Ad. Ebert zum Schlusse seiner Abhandlung „Kommodians Carmen apologeticum“, in den Abhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss., Philol.-hist. Kl., 5, Leipzig 1870, 408 bis 420. H. Brewer, Die Abfassungszeit der Dichtungen des Kommodianus von Gaza: Zeitschrift für kath. Theol. 23, 1899, 759—763. Ders., Kommodian von Gaza, ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts (in den Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. 6, 1—2), Paderborn 1906. Ders., Die Frage um das Zeitalter Kommodians (in den Forschungen usf. 10, 5), Paderborn 1910. Ders., Geschichtl. Betrachtungen zu Kommodian: Zeitschrift für kath. Theol. 36, 1912, 641—654 849—862. G. S. Ramundo, Commodiano e la reazione pagana di Giuliano l'Apostata: A Ernesto Monaci per l'anno 25 del suo insegnamento gli scolari. Scritti vari di Filologia, Roma 1901, 215—229. Lo stesso, Quando visse Commodiano? Archivio della R. Società Romana di Storia Patria 24, 1901, 373 bis 391; 25, 1902, 137—168. J. M. Heer, Zur Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus: Röm. Quartalschrift für christl. Altertumskunde usf. 19, 1905, 64—82 (denkt an Illyrien). P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 451—489. H. Scheifler, Quaestiones Commodianeae (Diss. inaug.), Vratisl. 1908, 8°. Fr. X. Zeller, Die Zeit Kommodians (Inaug.-Diss.), Tübingen 1909, 8° (auch schon in der Theol. Quartalschrift 91, 1909, 161—211 352—406). Th. v. Zahn, Die Heimat des Dichters Commodianus: Neue kirchl. Zeitschrift 21, 1910, 228—241 (denkt an Numidien). A. d'Alès, Commodien et son temps: Recherches de Science relig. 2, 1911, 480—520 599—616. C. Weyman, Die Zeit Kommodians: Theol. Revue 1912, 1—10. J. Révay, Über das Zeitalter Kommodians: Didaskaleion 1, 1912, 455—480. J. Martin, Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Kommodians (in den Texten und Untersuchungen usf. 39, 4), Leipzig 1913.

Gesamtausgaben der Schriften Kommodians verdanken wir Ludwig und Dombart. Commodiani carmina recognovit E. Ludwig. Partic. prior, Instructiones complectens, Lipsiae 1878, 8°. Partic. altera, Carmen apol. compl., 1877. Ludwig wollte anfangs nur das Carmen apol. herausgeben, änderte aber seinen Plan während des Druckes. So erschien das Carmen als Partic. altera zuerst, und die Partic. prior vervollständigt erst die Prolegomena zu demselben (v—ix). Commodiani carmina recensuit et commentario crit. instruxit B. Dombart, Vindob. 1887 (= Corpus script. eccles. lat. 15). Hier hat der Text beider Gedichte zahlreiche und einschneidende Korrekturen erfahren. Die vorbereitenden Studien zu seiner Ausgabe legte Dombart in verschiedenen Abhandlungen nieder: Über die Bedeutung Kommodians für die

599 ff.; zum größten Teil auch bei Martin, Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Kommodians, Leipzig 1913, sowie bei Révay in Didaskaleion 1, 1912, 455 ff.

¹ Révay a. a. O. 467 ff. Martin a. a. O. 35 ff.

Textkritik der Testimonia Cyprians: Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 22. 1879, 374—389; Handschriftliches zu Kommodianus: Blätter für das bayer. Gymn.- und Realschulwesen 16, 1880, 341—351; Über die älteren Ausgaben der Instructionen Kommodians: Sitzungsberichte der philos.-hist. Kl. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien 96, 1880, 447—473; Kommodian-Studien: ebd. 107, 1884, 713—802.

Die von H. Waitz vertretene Hypothese, das pseudotertullianische Gedicht *Adversus Marcionem* sei Kommodian zuzuweisen, ist oben schon, § 81, 10, d, gewürdigt worden.

2. *Instructiones*. — Die *Instructiones*, in den Handschriften *Commodiani instructiones per litteras versuum primas* betitelt, sind eine Sammlung von achtzig akrostichischen Gedichten in zwei Büchern. Das erste Buch ist apologetisch-polemischer Natur und wendet sich gegen Heiden und Juden. Es werden zunächst die heidnischen Göttermythen, bisweilen nicht ohne Humor, der Lächerlichkeit preisgegeben (1, 4: Saturnus; 1, 5: Juppiter; 1, 6: *De fulmine ipsius Jovis audite* usw.), und sodann die Laster der Heiden selbst, ihr Aberglaube, ihre Sinnlichkeit und Genußsucht, an den Pranger gestellt. Nach einem ernsten Worte an die judaisierenden Heiden, welche als Proselyten des Tores bei den Juden ihr Heil suchten, ohne deshalb ihren Göttern zu entsagen (1, 37: *Qui indaeidiant fanatici*), geht der Dichter zu den Juden über und geißelt ihre Hartnäckigkeit und Verstocktheit (1, 38 bis 40). Er schließt mit einem Ausblick auf die letzten Zeiten, auf welche früher schon gelegentlich der Mahnungen zur Bekehrung wiederholt hingewiesen worden war. In den Handschriften bricht das erste Buch mit Akrostichon 41, *De antechristi tempore*, ab. Aber die vier ersten Akrosticha des zweiten Buches, über das verborgene Volk Gottes, das Ende dieser Welt, die erste Auferstehung und den Tag des Gerichtes, stehen, wie namentlich Ebert¹ hervorgehoben hat, in einem unlösbaren Zusammenhange mit dem Schlußkapitel des ersten Buches und müssen notwendig noch diesem Buche zugeteilt werden. Erst Akrostichon 46 eröffnet das zweite Buch, welches ganz andern Inhalt und Charakter hat, an die Christen gerichtet ist und im Dienste der Paränese steht. Einige Gedichte wollen die Gläubigen insgesamt, andere einzelne Klassen derselben, die Katechumenen, die Poenitenten, die Apostaten, die Matronen, die Lektoren, Diakonen und Priester, die Armen, zur Erfüllung ihrer Pflichten anspornen. Andere hinviederum bekämpfen bestimmte Fehler und Untugenden, den Weltsinn, die Trunksucht usw., oder empfehlen bestimmte Tugendübungen, auch den Krankenbesuch. Dabei fließt gar manche für die Kultur- und Kirchengeschichte interessante Notiz ein².

¹ Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters I², 90. Vgl. auch Martin, Studien und Beiträge usw. 13 ff.

² *Instruct.* 2, 35, 14 begegnet wieder das auch von Cyprian (*De dominica oratione* 31) bezugte Wort des Priesters „*susum (sursum) corda!*“

Die Gedichte sind im einzelnen von sehr verschiedenem Umfange; das kleinste (2, 38) zählt 6, das längste (2, 1) 48 Verse. Alle sind, wie schon erwähnt, akrostichisch gebaut; die Anfangsbuchstaben der Verse enthalten das Thema und die Überschrift. Das Gedicht 1, 28 zeigt akrostichische und zugleich auch telestichische Anlage; die Anfangsbuchstaben der Verse ergeben die Überschrift: *Iusti resurgunt*, während die Endbuchstaben nach der richtigen Lesart lauten: *Avari cremantur*¹. Auch kann es nicht auf Zufall beruhen, daß 2, 8 alle Verse auf e, 2, 39 alle Verse auf o und 2, 27 wahrscheinlich alle Verse auf i auslauten; der abweichende Schluß zweier Verse in der Ausgabe Dombarts dürfte auf Verderbtheit des Textes beruhen. Es begreift sich, wie sehr durch diese Spielereien jede freie Bewegung der Rede gehemmt und der Ausdruck einer peinlichen Geschraubtheit, einer hölzernen Steifheit überantwortet werden mußte. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, daß der Dichter seine Mahnworte zum Auswendiglernen empfehlen und dem Gedächtnisse einen Rückhalt bieten wollte. Jedenfalls hat er für die breiten Massen des Volkes geschrieben. In seiner ganzen Sprache, im Wortschatze, in der Flexion, in der Satzverbindung bekundet er ein sehr weites Entgegenkommen gegen die Redeweise des gemeinen Mannes. Besonders merkwürdig ist die Bildung des Verses. Es ist ein Hexameter, aber ein Hexameter ganz eigener Art, ein Zwitterwesen, weil teils von der Quantität, teils vom Akzente beherrscht. Durch die regelmäßige Cäsur nach der dritten Hebung wird der Vers in zwei Hälften geteilt, und in beiden Halbversen pflegen gegen Ende die Silben in schulgerechter Weise gemessen zu werden, während gegen Anfang die Quantität meist völlig außer acht gelassen wird. Leider ist der Text des Werkes im allgemeinen sehr schlecht überliefert.

Die Abfassungszeit dürfte dadurch festgelegt sein, daß zwei Gedichte des zweiten Buches, 2, 25: „*De pace subdola*“, und 2, 29: „*Maioribus natis dico*“, allem Anscheine nach von den Schismen des Novatian und des Felicissimus als Ereignissen der Gegenwart handeln und deshalb zwischen 251 und 254 geschrieben sein werden. Mehrere Stücke, 2, 9: „*Qui apostataverunt Deo*“, 2, 13: „*De refugis*“, 2, 21: „*Martyrium volenti*“ usf., reden von den Tagen der Christenverfolgungen. Der „*Caesar*“, welcher laut 1, 18, 6 den Ammudatestempel seines Goldes beraubte, mag nach Zellers Vermutung Maximinus Thrax sein. Daß Cyprians Schriften *Ad Quirinum* (*Testimonia adv. Iudaeos*) und *De habitu virginum* benutzt worden sind, dürfte schon Dombart gezeigt haben². Auch an Schriften Tertullians und den Hirten des

¹ Siehe hierüber Ph. Thielmann, *Zu Kommodian*: *Archiv für lat. Lexikogr. u. Gramm.* 5, 1888, 143 f.

² Siehe Dombart in der *Zeitschrift für wiss. Theol.* 22, 1879, 385 ff. Über weitere Spuren der Benützung Cyprians s. Zeller, *Die Zeit Kommodians* 75 ff; Martin, *Studien und Beiträge usw.* 102 ff.

Hermas klingen einzelne Stellen nahe an¹. Von klassischen Autoren hat der Dichter Vergil, Horaz, Terenz und Lukrez, vielleicht auch Cicero, Sallust, Tibull und Ovid gekannt².

Die Instructions liegen noch in drei handschriftlichen Exemplaren vor. einem cod. Cheltenhamensis saec. XI, einem cod. Parisinus saec. XVII und einem cod. Leidensis saec. XVII. Ein cod. Andecavensis und ein cod. Patavinus sind verschollen. Der Leidensis ist aus dem Parisinus gelassen; der Parisinus aber scheint die Kopie einer von J. Sirmond S. J. (gest. 1651) gefertigten Abschrift des Andecavensis zu sein. Vgl. Dombart in seiner Ausgabe Praef. vii—xii.

Herausgegeben wurde das Werk zuerst von N. Rigaltius, Toul 1649; wiederholt Toul 1650. Spätere Ausgaben n. a. von H. L. Schurzfleisch, Wittenberg 1704, nebst einem Nachtrage 1709; von Gallandi, Bibl. vet. Patr. 3 (Venet. 1767); von Migne, PP. Lat. 5 (Paris. 1844); von Fr. Oehler im Anhang seiner Ausgabe des Minucius Felix, Leipzig 1847 (Gersdorfs Bibl. Patr. eccl. lat. sel. 13). Die neuesten Ausgaben, von Ludwig und Dombart, sind schon Abs. 1 genannt worden. Vgl. Kaelberlah, Curarum in Commodiani Instructiones specimen (Diss. inaug.), Hal. Sax. 1877, 8°. J. Révay, Emendationes Commodianae: Didaskaleion 1, 1912, 513—517. Eine französische Übersetzung und Erklärung nebst dem lateinischen Texte bei J. Durel, Les Instructions de Commodien. traduction et commentaire. Paris 1912, 8°. — Zu Instruct. 1, 18 (de Ammudate et deo magno) vgl. Fr. X. Zeller, Elagabal-Ammudates und der Dichter Kommodian: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 170 bis 185; Martin, Studien und Beiträge usf. 82—98. Zu Instruct. 2, 25 (de pace subdola) und 2, 29 (maioribus natis dico) vgl. Zeller, Die Zeit Kommodians 52—67; d'Alès in den Recherches de Science relig. 2, 1911, 616.

Fr. Hanssen, De arte metrica Commodiani (Diss. inaug.), Argentorati 1881, 8°. Dieselbe Schrift, etwas erweitert, in den Dissertationes philologicae Argentoratenses selectae 5, 1881, 1—90. W. Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung (Denkschriften der Kgl. Bayer. Akad. der Wiss., Abhandlungen der philos.-philol. Kl., 17, Abt. 2, München 1885), 288—307: „Der Versbau Kommodians“ (mit Zugrundelegung des Carmen apologeticum); wieder abgedruckt in Meyers Gesammelten Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik 2, Berlin 1905, 24—43. H. Schneider, Die Casus, Tempora und Modi bei Kommodian (Inaug.-Diss.), Nürnberg 1889, 8°. J. Durel, Commodien, Recherches sur la doctrine, la langue et le vocabulaire du poëte, Paris 1912, 8°. S. Cucco, La grammatica di Commodiano: Didaskaleion 2, 1913, 307—362 (Continua). P. L. Ciceri, Di alcune fonti dell' opera poetica di Commodiano e di Commodiano come scrittore: ebd. 363—422.

3. Carmen apologeticum. — Das zweite Werk Kommodians ist einzig und allein durch einen cod. Cheltenhamensis saec. VIII überliefert. Mehrere der 1060 Verse sind nur zum Teile erhalten oder nur zum Teile leserlich; auch hat das Gedicht keine Aufschrift. Die Bezeichnung Carmen apologeticum, welche von dem ersten Herausgeber, Kardinal Pitra (1852), vorgeschlagen und von allen späteren

¹ Zu Tertullian vgl. Zeller a. a. O. 35; zu Hermas Martin a. a. O. 61 f.

² Über Reminiszenzen aus Klassikern s. Dombart in seiner Ausgabe Praef. iv—vii; Ciceri im Didaskaleion 2, 1913, 363 ff.

Herausgebern angenommen wurde, ist insofern zutreffend, als das Werk ganz ähnliche Tendenzen verfolgt wie das erste Buch der *Instructiones*. In Mahn- und Lehrworten ladet es Heiden und Juden zur Bekehrung ein. Seinen Beruf, andern den Weg zum Heile zu weisen, begründet der Dichter in einer längeren Einleitung (v. 1—88) mit seinen persönlichen Lebenserfahrungen; der beste Arzt sei derjenige, welcher die Krankheit am eigenen Leibe kennen gelernt habe (vgl. *Instruct.* 1, 1). Er beginnt sodann mit einer Unterweisung über das Wesen des wahren Gottes, den Sündenfall des Menschen und die Anfänge des Erlösungswerkes (v. 89—276); das auserwählte Volk der Juden lohnte die Güte Gottes mit Undank, und Gott ließ die Heiden an die Stelle der Juden treten. Folgt eine einläßlichere Belehrung über die Person des Erlösers, die Bedeutung des Sohnes- und des Vaternamens, die Beglaubigung des menschengewordenen Gottes durch die Schriften der Propheten und durch seine Auferstehung von den Toten (v. 277—578). Leider, fährt der Dichter fort, erweisen sich die Heiden für die Wahrheit und Gnade des Christentums sehr unempfänglich, weil ihr Sinn ausschließlich auf irdischen Besitz und Genuß gerichtet ist (v. 579—616), und die Juden meinen sich noch immer das auserwählte Volk nennen zu dürfen und sogar den Heiden in den gesetzlichen Waschungen die Quelle des Heiles anbieten zu können, während sie doch von Gott verabscheut werden und enterbt sind (v. 617—790). Für die einen wie die andern ist es nunmehr höchste Zeit, den Hafen aufzusuchen, bevor der schon drohende Sturm losbricht. Damit wendet sich der Verfasser zu einer ausführlichen Schilderung der letzten Dinge (v. 791—1060), welche, wenn nicht dem Inhalte, so doch jedenfalls der Form nach den Glanz und die Krone des ganzen Werkes bildet.

Von der Unterschrift des Gedichtes sind in dem Manuskripte nur die Worte zu lesen: „Explicit tractatus sancti episcopi.“¹ Der Verfasser ist nicht genannt. Gleichwohl kann über die Persönlichkeit des Verfassers kein Zweifel bestehen. Er muß, wie schon der erste Herausgeber erkannt hat, identisch sein mit dem Dichter der *Instructiones*. Die beiden Werke berühren sich so nahe, daß sie sich gleichsam gegenseitig kommentieren. Der Verfasser des *Carmen* sagt von sich das nämliche aus, was der Verfasser der *Instructiones* über seinen Lebenslauf berichtet, die Eigentümlichkeiten der Sprache sowohl wie die Besonderheiten der Lehraanschauung sind beiden Dichtungen gemeinsam, und, was allein schon einen ausreichenden Beweis begründen würde, der ganz singuläre, der älteren christlichen Poesie sonst völlig fremde Versbau der *Instructiones* kehrt in dem *Carmen* wieder. Die

¹ Brewer, *Kommodian von Gaza*, Paderborn 1906, 72, glaubt noch weiter lesen zu können „de antichristo“.

Verschiedenheiten fallen nicht ins Gewicht. In dem Carmen kommen hin und wieder auch korrekte, d. h. der quantifizierenden Regel entsprechende Hexameter vor. In dem Carmen pflegen außerdem fast ausnahmslos je zwei Verse durch die Einheit des Gedankens zu einem Paare enge verbunden zu werden. In dem Carmen ist endlich die Darstellung überhaupt lebendiger und flüssiger, weil nicht eingeschnürt in die Fessel des Akrostichons.

Auch in dieser zweiten Dichtung sind Schriften Tertullians und Cyprians verwertet¹. Und wenn man v. 612 liest, der Christ werde von den Heiden für „copia“, „Mist“, erachtet (nam qui Deum sequitur, copia iudicatur ab ipsis), so ist man sehr versucht, in dieser auffallenden Wendung einen direkten Hinweis auf die Person Cyprians zu erblicken, weil ausdrücklich bezeugt ist, daß Cyprian heidnischerseits „Coprian“ geschimpft wurde². Jedenfalls weist die merkwürdige Darstellung der „siebenten Christenverfolgung“ (septima persecutio nostra, v. 808), welche den Anfang des Endes der Welt bilden soll, wiederum in die Zeiten Cyprians. Nicht wie wenn man im Anschluß an eine später gebräuchlich gewordene Zählung unter der „siebenten Verfolgung“ ohne weiteres die decianische Verfolgung verstehen dürfte. Dem Dichter ist die siebente Verfolgung vielmehr die Endverfolgung, die letzte der sieben Plagen (Offb 15, 1). Die Farben aber, in welchen diese letzte Verfolgung geschildert wird (v. 873 ff), sind unverkennbar der decianischen Verfolgung entlehnt, und die Erklärung wird darin zu suchen sein, daß die decianische Verfolgung der allerjüngsten Vergangenheit angehörte. Der Apokalyptiker projiziert Selbsterlebtes in die nächste Zukunft. Gleich nach Erwähnung der siebenten Verfolgung ist von einem Einfall der Goten über den Strom die Rede (Gothis inrumpentibus amne, v. 810). Im Jahre 250 überschritten die Goten die Donau, und im Kampfe mit ihnen verlor Decius 251 in den Sümpfen der Dobrudscha Thron und Leben. Nicht lange nachher wird das Gedicht ans Licht getreten sein. Aubé verlegte dasselbe ins Jahr 260³, Zeller und d'Alès setzen es vor das Jahr 258⁴.

Das Carmen apogeticum ist zuerst herausgegeben worden von J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* 1, Paris. 1852, 20—49; vgl. Proleg. xvi—xxv; dazu Nachträge 537—543, und ebd. 4, Paris. 1858, 222—224. Eine zweite Ausgabe besorgte H. Rönisch, das Carmen apol. des Kommodian. Revidierter Text mit Erläuterungen: *Zeitschrift für die hist. Theol.* 42, 1872, 163—302. Die Ausgaben Ludwigs und Dombarts wurden schon Abs. 1 angeführt. Vgl. Ad. Ebert, *Kommodians Carmen apol.*: *Abhandlungen der Kgl. Sächs. Ge-*

¹ Vgl. Martin, *Studien und Beiträge* usw. 3 ff.

² Siehe oben § 82, 1, S. 443.

³ Aubé, *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle*, Paris 1885, 543.

⁴ Zeller, *Die Zeit Kommodians* 106. d'Alès in den *Recherches de Science relig.* 2, 1911, 616.

sellsch. der Wiss., Philol.-hist. Kl., 5, Leipzig 1870, 387—420. C. Leimbach, Über Kommodians Carmen apol. adv. Gentes et Iudaeos (Progr.), Schmalkalden 1871, 4°. B. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle (249—284), Paris 1885, 517—544: Essai d'interprétation d'un fragment du Carmen apol. de Commodien. Über die formelle Seite des Carmen apol. vgl. die Abs. 2 genannten Schriften.

4. Kommodian als Dichter und als Theologe. — Der erste christlich-lateinische Dichter ist nach dem Gesagten nicht gerade ein Dichter von Gottes Gnaden. Doch wäre es unbillig, übersehen zu wollen, daß bei gewissen Anlässen der meist prosaisch am Boden klebende Ausdruck Kommodians sich doch zu einem gewissen Schwunge erhebt und zu einer gewissen Pracht entfaltet, vor allem in der Darstellung der letzten Dinge. Der letzte Abschnitt des Carmen apol. (v. 791 ff) zeigt wenigstens stellenweise eine wirklich poetische Diktion. Sehr beachtenswert erscheint die so ausgeprägt volkstümliche Haltung und Richtung des Dichters. Sie versöhnt bis zu einem gewissen Grade mit dem oft barbarisch klingenden Latein, und sie dürfte auch den Schlüssel bieten zu einer entsprechenden Würdigung des absonderlichen Versbaues. In beiden Werken bekundet sich Kommodian als einen Prediger, dessen ganzes Streben dahin geht, die Grundsätze des Christentums in Herz und Leben einzuführen. Namentlich in dem zweiten Buche der Instructiones macht sich allenthalben ein verständiger Sinn und ein wohlthuender Eifer für die Sache Christi geltend.

Die dogmatische Schulung hingegen erweist sich als sehr lückenhaft. Gennadius fällt über Kommodian ein ganz ähnliches Urteil wie Hieronymus über Laktantius: aus Mangel an theologischer Bildung habe er wohl die heidnischen Irrtümer widerlegen, nicht aber die christliche Wahrheit begründen können (*quia parum nostrarum attigerat litterarum, magis illorum destruere potuit quam nostra firmare*, Genn., *De vir. ill.* 15). Besondern Anstoß nahm Gennadius an der Eschatologie und dem Chiliasmus Kommodians (*de divinis repromissionibus vili satis et crasso ut ita dixerim sensu disseruit*, ebd.). Nach Ablauf des sechsten Jahrtausends der Welt, lehrt der Dichter, wird ein tausendjähriges Reich Christi bzw. Gottes auf Erden beginnen. „Ich hoffe“, fügt er bei, „daß wir schon an der Küste des Hafens stehen“ (*Carm. apol.* v. 792). Nero wird aus der Hölle zurückkehren (*Instr.* 1, 11, 7; *Carm.* v. 825), Rom erobern und sich noch zwei Cäsaren zugesellen und nun drei und ein halbes Jahr lang gegen die Christen wüthen. Dann wird ein zweiter Antichrist (vgl. *Carm.* v. 933 ff), ein König aus dem Osten, sich erheben, Nero und seine Cäsaren besiegen und töten und nach Judäa ziehen, wo er sich von den Juden als Gott anbeten läßt. Endlich erscheint Christus bzw. Gott mit den verlorenen Stämmen der Juden, welche jenseits Persiens in glücklicher

Verborgenheit gelebt haben; sie überwinden den zweiten Antichrist, nehmen Besitz von der heiligen Stadt und begründen ein neues Weltreich von ungeahnter Herrlichkeit. Außer jenen Stämmen der Juden sind die nunmehr aus den Gräbern erstehenden Gerechten zur Teilnahme an diesem Reiche berufen. Am Ende des siebenten Jahrtausends erfolgt die allgemeine Auferstehung, das letzte Gericht und der Untergang dieser Welt.

Mit demselben Rechte wie auf die Eschatologie hätte Gennadius sich auch auf die Gottes- oder Trinitätslehre des Dichters berufen können. In den *Instructiones* (vgl. namentlich 2, 1) nicht recht greifbar, gibt dieselbe sich in dem *Carmen* (v. 89 ff 277 ff 771 ff) deutlich als Monarchianismus und Patripassianismus zu erkennen. Vater, Sohn und Heiliger Geist seien nur verschiedene Bezeichnungen einer und derselben Person (v. 94). In dem Sohne sei der Vater gekommen (v. 277). Um den Teufel zu täuschen, wie es scheint, soll der Vater sich als den Sohn Gottes ausgegeben haben, wie er sich auch schon durch die Propheten als den Sohn Gottes habe vorhervorkündigen lassen (*Idcirco nec voluit se manifestare quid esset, Sed filium dixit se missum fuisse a patre. Sic ipse tradiderat semet ipsum dici prophetis, Ut Deus in terris Altissimi filius esset*, v. 363 ff).

J. L. Jacobi, Kommodians und die altkirchliche Trinitätslehre: Deutsche Zeitschrift für christl. Wiss. u. christl. Leben 4, 1853, 203—209. Über die Eschatologie Kommodians s. W. Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895, 49—52; L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vor-nicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896, 555—566. Dazu Zeller, Die Zeit Kommodians 37—40: „Eschatologie“. Martin, Studien und Beiträge usf. 113—118: „Der Monarchianismus Commodians“: 118—131: „Die Antichristsage“.

§ 91. Viktorinus von Pettau.

(1. Leben. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Exegetische Schriften. 4. Die Schrift *Adversum omnes haereses*.)

1. Leben. — Hat Hieronymus den ältesten lateinischen Dichter ganz unerwähnt gelassen, so hat er dem ältesten lateinischen Exegeten eine sehr rege Aufmerksamkeit gewidmet. Seine Angaben bilden nunmehr unsere Hauptquelle. Viktorinus ist Bischof von Petabio oder Petavio in Pannonia Superior, dem heutigen Pettau in Steiermark, gewesen und sehr wahrscheinlich in der Verfolgung unter Diokletian Märtyrer geworden. Hieronymus begnügt sich freilich mit den Worten: *ad extremum martyrio coronatus est* (De vir. ill. 74). Wenn er aber Viktorinus zwischen Anatolius von Laodicea und Pamphilus von Cäsarea stellt (ebd.), wenn er ihn wiederholt als Nachahmer oder Bearbeiter der Kommentare des Origenes bezeichnet (Ep. 6t. 2; Ep. 84, 7), wenn er ihn endlich zu einem Vorgänger des hl. Hilarius von

Poitiers macht (Adv. Rufinum 3, 14), so muß er von der Voraussetzung ausgehen, daß das Leben und Wirken Viktorins dem Ende des 3. Jahrhunderts angehöre. Das Martyrium kann also wohl nur in die Tage Diokletians fallen und wird auch von verschiedenen Martyrologien, zum 2. November, ausdrücklich in diese Tage verlegt¹. Aus der Bemerkung des hl. Hieronymus, Viktorinus habe besser Griechisch als Lateinisch verstanden (*non aequae Latine ut Graece noverat*, *De vir. ill.* 74), wird geschlossen werden dürfen, daß Viktorinus von Geburt Grieche war. Dagegen beruht die Notiz bei Kassiodor, Viktorinus sei in früheren Jahren Rhetor gewesen (*ex oratore episcopus*, *Instit.* 1, 5 7), jedenfalls auf einer Verwechslung des Bischofs von Pettau mit C. Marius Viktorinus Afer im 4. Jahrhundert.

J. de Launoy, *De Victorino episcopo et martyre dissertatio*, Paris 1653, 8°; ed. 2 auctior et correctior 1664. Ein Abdruck in Ioannis Launoi Opera omnia, Coloniae Allobr. 1731, 2°, 2, 1, 634—649. Diese dissertatio ist dem Nachweise gewidmet, daß Viktorinus Bischof von Pettau und nicht Bischof von Poitiers war. An den Stellen bei Optatus von Mileve und bei Hieronymus (*Optat.*, *De schism. Donat.* 1, 9; *Hier.*, *De vir. ill.* 18 74 al.), an welchen Viktorinus Petabionensis oder Petavionensis (*episcopus*) genannt wird, hat man nämlich früher vielfach Pictaviensis gelesen und infolgedessen Viktorinus für einen Bischof von Poitiers gehalten. Jetzt ist die von de Launoy verteidigte Lesart allgemein als die einzig richtige anerkannt. Chamard, *S. Victorin, évêque et martyre, et S. Nectaire, évêque de Poitiers*, Poitiers 1876, 8° (20 S.). M. Napotnik, *Der hl. Viktorinus, Bischof von Pettau*, Kirchen-schriftsteller und Märtyrer, Wien 1888, 8° (slovenisch).

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Geschriftstellert hat Viktorinus, soviel bekannt, nur in lateinischer Sprache. Aber seinem lateinischen Ausdrucke mangelt es gar sehr an Sicherheit und Gewandtheit: „*opera eius grandia sensibus viliora videntur compositione verborum*“ (*Hier.*, *De vir. ill.* 74); „*quod intelligit eloqui non potest*“ (*Hier.*, *Ep.* 58, 10); „*cum apostolo dicere poterat: etsi imperitus sermone, non tamen scientia*“ (*Hier.*, *Comm. in Is. prol.*). Hauptsächlich ist Viktorinus auf exegetischem Gebiete tätig gewesen, und ebendeshalb hat Hieronymus seine Schriften fleißig berücksichtigt. Große Gelehrsamkeit bekundeten dieselben nicht, wohl aber einen guten Willen: „*licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas*“ (*Hier.*, *Ep.* 70, 5). Viktorinus schloß sich an Origenes an und machte dessen Werke gewissermaßen zur Grundlage seiner Ausführungen (*taceo de Victorino Petabionensi et ceteris, qui Origenem in explanatione dumtaxat scripturarum secuti sunt et expresserunt*, *Hier.*, *Ep.* 61, 2); er war jedoch, ähnlich wie Hilarius von Poitiers, keineswegs bloßer Übersetzer, sondern wahrte sich die Freiheit der Bewegung

¹ Siehe Launoi Opera omnia, Colon. Allobr. 1731, 2, 1, 638 643.

und die Selbständigkeit des Urteils (*nec disertiores sumus Hilario nec fideliores Victorino, qui eius tractatus non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt*, Hier., Ep. 84, 7)¹. Wie es scheint, pflegte Viktorinus in seinen exegetischen Schriften nicht eine fortlaufende Erklärung des gesamten Wortlautes, sondern eine freiere Bearbeitung einzelner Abschnitte der biblischen Vorlage zu geben. Hieronymus redet allerdings von „Kommentaren“ zum Prediger, zu Matthäus, zur Apokalypse (*De vir. ill. 74; Transl. hom. Orig. in Le praef.*). Kassiodor dürfte sich genauer ausdrücken, wenn er sagt, Viktorinus habe über den Prediger und über Matthäus einige Erörterungen angestellt (*nonnulla disseruit, Instit. 1, 5 7*) und von der Apokalypse einige besonders schwierige Stellen kurz behandelt (*difficillima quaedam loca breviter tractavit, ebd. 1, 9*). Die sog. Gelasianische Dekretale *De libris recip. et non recip.* hat die „opuscula Victorini Petabionensis“ für „apokryph“ erklärt². Heute liegen nur noch dürftige Reste derselben vor.

Eine Sammelausgabe von Schriften unter dem Namen des hl. Viktorinus veranstaltete zuerst A. Rivinus, *Sanetae Reliquiae duum Victorinorum. Pietaviensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii, Gothae 1652, 8°*. Unter Viktorinus Pictaviensis ist Viktorinus von Pettau gemeint (vgl. Abs. 1). Neuere Sammlungen bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr. 4, Venet. 1768, 49–64*; vgl. Proleg. v–vi; bei Migne, *PP. Lat. 5, Paris. 1844, 281–344*. Eine kritische Ausgabe bereitet J. Haufleiter für das Wiener *Corpus script. eccles. lat.* vor.

Vgl. Schoenemann, *Bibl. hist.-lit. Patrum lat. 1, 1792, 144–147*. H. A. Wilson bei Smith and Wace, *A Dict. of Christ. Biography 4, 1887, 1128 f.* Preuschen bei Harnack, *Gesch. der althristl. Lit. 1, 731–735*. Harnack, *ebd. 2, 2, 426–432*.

¹ Mit Recht hat Preuschen (bei Harnack, *Gesch. der althristl. Lit. 1, 732*) hervorgehoben, daß Hieronymus in den angeführten Sätzen Viktorinus und Hilarius nicht als Übersetzer, sondern als Nachahmer oder Bearbeiter von Schriften des Origenes bezeichnen will. Mit Unrecht aber hat Preuschen (*ebd. 1, 337 f.*) auf Grund derselben und noch einiger andern Äußerungen des hl. Hieronymus sowohl Viktorinus als Hilarius als auch Ambrosius zu den „Übersetzern von Schriften des Origenes“ gerechnet. Die anderweitigen Angaben des hl. Hieronymus sind in demselben Sinne zu verstehen wie die im Texte zitierten, auch die Stelle *Adv. Ruf. 3, 14: Ego non accusavi quare Origenem pro voluntate transtuleris; hoc enim et ipse feci et ante me Victorinus, Hilarius Ambrosiusque fecerunt* (vgl. *Adv. Ruf. 1, 2; Ep. 112, 20*). Siehe Bd 3 dieses Werkes, S. 374. — Wie wenig Viktorinus in dogmatischen Fragen die Wege des Origenes gewandelt ist, erhellt daraus, daß er mit derselben Entschiedenheit für den Chiliasmus eintrat, mit welcher Origenes denselben bekämpft hatte; vgl. Abs. 3. Harnack, *Gesch. der althristl. Lit. 2, 2, 427*, glaubt, Viktorinus habe sich eng an Origenes angeschlossen, und verweist zur Illustration auf eine Stelle bei Paulus Orosius (*Commonit. 3, ed. Schepss 155*), „wo Origenes und Viktorinus zusammenstehen“. Aber erstens beweist die äußere Nebeneinanderstellung noch nichts für eine innere Zusammengehörigkeit, und zweitens spricht Orosius wohl überhaupt nicht von Viktorinus von Pettau, sondern von Marius Viktorinus Afer.

² v. Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum*, Leipzig 1912, 56.

Rivinus a. a. O. bietet unter dem Namen unseres Viktorinus außer dem „commentarius in Apocalypsim Iohannis“ noch „tria elegantissima de Iesu Christo deo et homine eiusque pascha seu cruce nec non de VII Maccabaeis fratribus martyribus carmina“. Diese drei Gedichte, deren Unechtheit zu Tage liegt und allerseits zugestanden wird, bleiben einer späteren Besprechung vorbehalten. Siehe Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, S. 466 f. — Der Vermutung, Viktorinus sei der Verfasser des pseudotertullianischen Gedichtes *Adversus Marcionem*, ist schon § 81, 10, d gedacht worden.

3. Exegetische Schriften. — Hieronymus hat folgende exegetische Schriften Viktorins gekannt: commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Isaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica canticorum, in Apocalypsim Iohannis (De vir. ill. 74) und commentarii in Matthaeum (Transl. hom. Orig. in Le praef.).

Auf den Kommentar zur Genesis wird sich die Angabe beziehen, Viktorinus habe den Segen Isaaks (Gn 27) allegorisch ausgelegt, ähnlich wie Hippolytus von Rom (Hier., Ep. 36, 16). Ein Überbleibsel des Kommentares zur Genesis oder aber des Kommentares zur Apokalypse glaubte W. Cave (1688) in einem „tractatus Victorini de fabrica mundi“ vorlegen zu können, welcher über die symbolische Bedeutung der sechs bzw. sieben Tage des Schöpfungswerkes handelt. Nach der Absicht des Schöpfers, behauptet der Verfasser, sollen den sieben Tagen sieben Jahrtausende der Weltdauer entsprechen. Der siebente Tag sinnbilde das tausendjährige Reich Christi auf Erden, den wahren Sabbat, an welchem Christus mit seinen Auserwählten herrschen werde. Daß Viktorinus von Pettau chiliastische Anschauungen verfochten hat, bezeugt Hieronymus (De vir. ill. 18; Comm. in Ez ad 36, 1 ff) und bestätigt der noch zu besprechende Apokalypse-Kommentar. Überhaupt gibt der Inhalt des Traktates zur Beanstandung der Echtheit keinen Anlaß. Dagegen macht derselbe seiner Form und Anlage nach durchaus nicht den Eindruck des Fragmentes eines Kommentares: daß er einem Genesis-Kommentare entnommen sei, lassen schon die auf die Genesis verweisenden Eingangsworte als kaum glaublich erscheinen, und der Gedanke an den Apokalypse-Kommentar Viktorins wird durch den noch erhaltenen Text dieses Kommentares gänzlich ausgeschlossen. Es mangelt infolgedessen dem Traktate die erforderliche äußere Bezeugung.

Das Wort des Predigers (4, 13), daß ein armer und kluger Knabe besser sei als ein greiser und törichter König, deutete Viktorinus, ähnlich wie Origenes, von Christus und dem Teufel (Hier., Comm. in Eccl. ad 4, 13 ff).

Auf den Isaias-Kommentar wird die Notiz zurückgehen, daß Viktorinus bei den Worten *Sex alae uni et sex alae alteri* (Is 6, 2) an die zwölf Apostel gedacht habe (Hier., Ep. 18, 6).

Der Matthäus-Kommentar mag Hieronymus vor Augen schweben, wenn er Helvidius gegenüber betont, Viktorinus habe unter den „Brüdern des Herrn“ nicht Söhne Mariens, sondern entferntere Verwandte Jesu verstanden (Hier., Adv. Helvidium 17). Mercati war geneigt, die von ihm zuerst herausgegebenen Bruchstücke eines lateinischen Matthäus-Kommentares, hauptsächlich zu Mt 24, als Reste des Kommentares des Viktorinus anzusehen, weil dieselben einen gemäßigten Chiliasmus vertreten und ohne Zweifel in eine frühe Zeit hinaufreichen. Souter und Zahn jedoch haben diese Stücke mit überlegenen Gründen für den sog. Ambrosiaster, den Verfasser des pseudoambrosianischen Kommentares zu den paulinischen Briefen, in Anspruch genommen. Wilmart warf die Frage auf, ob nicht eine alte lateinische Auslegung der Parabel von den törichten und den klugen Jungfrauen, welche laut den Anfangs- und den Schlussworten einem größeren Werke über ausgewählte Stellen der Evangelien angehört hat, Viktorinus zuzueignen sei. Eine bejahende Beantwortung erscheint um so bedenklicher, als Viktorinus, soviel wir wissen, eben nur einen Matthäus-Kommentar hinterlassen hat.

Von dem Apokalypse-Kommentare haben sich, wie schon angedeutet, noch reiche Bruchstücke erhalten, ja vielleicht wird es den Bemühungen Haußleiters gelingen, diesen Kommentar seinem ganzen Umfange nach wiederherzustellen. Seit dem 16. Jahrhundert waren zwei Rezensionen des Kommentares bekannt, eine kürzere und eine längere, wiewohl letztere indessen augenscheinlich nur eine spätere Erweiterung der kürzeren Fassung darstellt. Die kürzere Fassung bietet aber auch nicht den ursprünglichen Text, sondern, wie der in den Handschriften voraufgehende Prolog besagt, eine Überarbeitung von der Hand des hl. Hieronymus. Auf Bitten eines gewissen Anatolius hat Hieronymus das Werk Viktorins einer Durchsicht und Prüfung unterzogen, anstößige, insbesondere chiliastische Stellen gestrichen und durch Einschüßel aus eigener Feder ersetzt. Den besonders stark von chiliastischen Voraussetzungen durchtränkten Schluß des Kommentares, welchen Hieronymus wegschnitt, hat erst Haußleiter in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts wieder aufgefunden, und manche Anzeichen deuten darauf hin, daß diese leider von Fehlern aller Art wimmelnde Handschrift überhaupt den echten Kommentar Viktorins in mehr oder weniger unversehrter Gestalt enthält. Der Veröffentlichung des Textes sieht man mit um so größerem Interesse entgegen, als die bisher zugänglich gemachten Rezensionen ihrer Unzuverlässigkeit halber eine Würdigung der Eigenart des Kommentares nicht gestatten. Sehr einläßlich hat sich Viktorinus in diesem Kommentare mit den letzten Dingen befaßt. Elias und Jeremias, lehrt er, werden wieder erscheinen und drei und ein halbes Jahr lang predigen. Dann tritt der Antichrist auf, der aus der Hölle

zurückkehrende Nero, und seiner Herrschaft ist gleichfalls eine Dauer von drei Jahren und sechs Monaten zubemessen. Das Ende seines Reiches bezeichnet zugleich den Anfang des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden.

Der tractatus Victorini de fabrica mundi ward nach einem cod. Lambethanus saec. IX (?) zuerst herausgegeben von G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Londini 1688, 2^o, 103—104. In Verbindung mit reichen annotationes findet sich der Text auch bei M. I. Routh, *Reliquiae Sacrae* 3, 1846, 451—483. Ein Abdruck dessen, was Routh (ed. 1) bietet, bei Migne, *PP. Lat.* 5, 301—316. Vgl. noch W. Macholz, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Jena 1902, 16 ff.

G. Mercati, *Varia Sacra 1* (Studi e Testi 11), Roma 1903, 1—49: „Il commentario latine d'un ignoto chiliasta su S. Matteo“. Eine neue Ausgabe dieser Bruchstücke bei C. H. Turner, *An Exegetical Fragment of the third Century: The Journal of Theol. Stud.* 5, 1904, 218—241. A. Souter, *Reasons for regarding Hilarinus (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner Anecdotes*: ebd. 608—621. Th. Zahn, *Neue Funde aus der alten Kirche: Neue kirchl. Zeitschrift* 16, 1905, 419—427 (stimmt den Gründen Souters zu). — A. Wilmar, *Un Anonyme ancien de decem virginibus*: *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.* 1, 1911, 35—50 88—103. — Zu dem sonderbaren Fragmente „In commentariis Victorini... in membranis Alexandri episcopi“ (Routh, *Reliquiae Sacrae* 2, 178 f), die Chronologie des Lebens Jesu betreffend, vgl. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri* (in den Texten und Untersuchungen usf. 11, 1), Leipzig 1893, 136 ff. G. Morin in *The Journal of Theol. Stud.* 7, 1906, 458 f.

Die kürzere Rezension des Apokalypse-Kommentares ist zuerst 1543 zu Paris gedruckt worden, als Beigabe zu Theophylakts *Enarrationes in Pauli epistolas et in aliquot prophetas minores*, ed. I. Lonicerus, fol. 252—258, und sie hat auch in die älteren Bibliothecae Patrum Aufnahme gefunden, z. B. bei M. de la Bigne, *Bibl. SS. Patrum* 6, Paris. 1575, 713—730; in der Max. *Bibl. vet. Patrum* 3. Lugd. 1677, 414—421. Die längere und jüngere Rezension des Kommentares edierte zuerst B. Millanius, Bologna 1558, 8^o. Abdrucke dieser Ausgabe bei Gallandi, *Bibl. vet. Patr.* 4, 52—64; Migne a. a. O. 5, 317—344. Eine neue Ausgabe der längeren Rezension, nach einer Handschrift des 11. und 12. Jahrh., in der *Bibliotheca Casinensis* 5, 1, Monte Cassino 1894, *Florilegium* 1—21. Über das Verhältnis der beiden Rezensionen zueinander und zu dem ursprünglichen Texte des Kommentares s. J. Haußleiter, *Die Kommentare des Viktorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse. Eine literargeschichtl. Untersuchung: Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben* 7, 1886, 239—257. Den chiliastischen Schlussabschnitt des Kommentares veröffentlichte Haußleiter nach einem cod. Ottonianus saec. XV im *Theol. Literaturblatt* 16, 1895, 193—199. Vgl. noch J. Haußleiter, *Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Anlegers, Viktorinus von Pettau. Rektorats-Rede* (Festreden der Universität Greifswald, Nr 9). Greifswald 1901, 8^o. Über die Eschatologie des Apokalypse-Kommentares handelte L. Atzberger, *Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vernieänischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1896, 566—573. Über den Apokalypse-Kommentar des hl. Hieronymus vgl. Bd 3 dieses Werkes, S. 626 f.

4. Die Schrift *Adversum omnes haereses*. — Hieronymus gedenkt auch einer Schrift Viktorins *Adversum omnes haereses*

(De vir. ill. 74). und schon Optatus von Mileve zählt Viktorinus zu den siegreichen Verteidigern des katholischen Glaubens gegenüber den Häresien (De schism. Donat. 1, 9). Nach manchen Forschern wäre der unter den Werken Tertullians stehende Libellus adversus omnes haereses das Eigentum Viktorins. Wie früher bemerkt (§ 81, 10, a), hat der Verfasser dieses Libellus hauptsächlich aus dem nicht mehr erhaltenen Syntagma des hl. Hippolytus geschöpft, und nach einer allerdings nicht unzweideutigen Äußerung des hl. Hieronymus (Ep. 36, 16) scheint auch Viktorinus mit den Schriften des hl. Hippolytus bekannt gewesen zu sein. Ein mehr oder weniger entscheidender Grund für die Identität der Schrift Viktorins mit dem pseudotertullianischen Libellus läßt sich indessen nicht anführen, und die verhältnismäßige Korrektheit der Sprache und des Stiles des Libellus sowie die allem Anscheine nach noch in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts fallende Entstehungszeit desselben dürften nicht zu unterschätzende Gegeninstanzen bilden.

Argumente für die Abfassung des Libellus adversus omnes haereses durch Viktorinus macht Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 430 ff. geltend.

§ 92. Reticus von Autun.

Über Reticus darf oder muß der Literaturhistoriker sich kurz fassen. Er war zur Zeit Konstantins Bischof der Äduerstadt Augustodunum, jetzt Autun, und genoß in ganz Gallien das höchste Ansehen. Konstantin selbst sandte Reticus nebst zwei andern gallischen Bischöfen nach Rom, damit sie der dort am 2. Oktober 313 unter Papst Miltiades zusammengetretenen Synode in Sachen der Donatisten beiwohnten (Eus., Hist. eccl. 10, 5, 19 21). Auch an der im August 314 zu Arles in derselben Angelegenheit abgehaltenen Synode hat Reticus teilgenommen. Noch Gregor von Tours widmete ihm einen schwungvollen Nachruf (In gloria confessorum 74).

Soviel Hieronymus weiß, hat Reticus zwei Schriften hinterlassen: commentarii in Canticum canticorum et aliud grande volumen adversus Novatianum (De vir. ill. 82). Den Kommentar zum Hohen Liede kennzeichnet Hieronymus in einem Briefe an seine Freundin Marcella, welche um Übersendung des Werkes gebeten hatte (Ep. 37), in sehr abfälliger Weise (vgl. auch Ep. 5, 2); Reticus rede eine schöne und gewählte Sprache, trage aber eine Fülle unbegreiflicher Albernheiten (ineptias sensuum) vor, identifiziere die Stadt Tharsis mit Tarsus, der Vaterstadt des hl. Paulus, deute das Gold Ophaz (χρυσάιον κερκίς LXX Hl 5, 11), wegen der Ähnlichkeit des Namens mit Kephas, auf den Apostel Petrus usw. (innumerabilia sunt quae in illius mihi commentariis sordere visa sunt). Inzwischen scheint der Kommentar zu Grunde gegangen zu sein, während er im 12. Jahrhundert noch bekannt war.

Peter Berengar von Poitiers hat seiner „Apologie Abälards“ gegen Bernhard von Clairvaux ein Zitat aus der Einleitung des Kommentares eingeflochten¹.

Augustinus hat dem Pelagianer Julianus von Eklanum als beachtenswertes Zeugnis für die kirchliche Lehre von der Erbsünde zweimal einen Ausspruch des hl. Reticus über die Taufe vorgehalten, lautend: *Hanc igitur principalem esse in ecclesia indulgentiam, neminem praeterit, in qua antiqui criminis omne pondus exponimus et ignorantiae nostrae facinora prisca delemus, ubi et veterem hominem cum ingenitis sceleribus exuimus* (Aug., C. Iulianum 1, 3, 7; Opus imperf. c. Iul. 1, 55). Vermutlich stammt dieser Satz aus dem von Hieronymus erwähnten großen Werke gegen Novatian. Sonstige Spuren oder Reste dieses Werkes sind nicht vorhanden (vgl. § 82, 8, g).

Histoire littéraire de la France 1, 2, Paris 1733, 59—63. G. Cuperus, De S. Rético vel Rethicio: Acta SS. Inl. 4, Venet. 1748, 587—589. H. Wright Phillot bei Smith and Wace, A Dict. of Christ. Biography 4, 1887, 544 f. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 1, 751 f; 2, 2, 433.

Nachtrag.

§ 93. Die ältesten Märtyrerakten, von der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts.

(1. Vorbemerkung. 2. Martyrium S. Polycarpi. 3. Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices. 4. Acta SS. Iustini et sociorum. 5. Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis. 6. Acta martyrum Scilitanorum [Scillitanorum]. 7. Acta S. Apollonii. 8. Acta SS. Perpetuae et Felicitatis. 9. Acta S. Pionii. 10. Acta S. Cypriani. 11. Acta SS. Mariani, Iacobi et aliorum plurimorum. 12. Acta SS. Montani, Lucii et aliorum. 13. Acta SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii. 14. Acta S. Maximiliani. 15. Acta SS. Marcelli et Cassiani. 16. Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum. 17. Acta S. Felicis. 18. Acta S. Dasii. 19. Acta S. Iulii. 20. Acta S. Titasii. 21. Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum. 22. Acta SS. Maximae, Secundae et Donatillae. 23. Acta S. Crispinae. 24. Acta SS. Agapes, Chioniae, Irenes et aliorum. 25. Acta SS. Philippi et aliorum. 26. Acta S. Irenaei. 27. Acta S. Pollionis. 28. Acta S. Eupli. 29. Acta SS. Phileae et Philoromi. 30. Acta S. Sereni. 31. Acta S. Quirini. 32. Acta S. Theodoti. 33. Acta SS. quadraginta martyrum.)

1. Vorbemerkung. — Es erübrigt noch, auf einen ganz eigenartigen Zweig der altkirchlichen Literatur einen Blick zu werfen, auf die Märtyrerakten oder die Berichte über das Ende der Christen, welche für ihren Glauben in den Tod gegangen waren. Für die große Masse der Gläubigen geschrieben, wollten solche Berichte den Zwecken der Erbauung dienen². Und in Zeiten, da der Leser selbst jeden

¹ Bei Migne, PP. Lat. 178, 1864; auch bei Pitra, Spicil. Solesm. 1, Paris. 1852, 170, vgl. LXXXV; sowie bei G. Morin, Reticus d'Antun et „Berenger“: Revue Bénéd. 13, 1896, 340 f.

² Auf ungangbaren Wegen kommt Harnack, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1910, 106—125, zu dem Schlusse, die Märtyrer-

Augenblick vor dieselbe Entscheidung gestellt werden konnte, mußten sie auf das gläubige Herz einen besondern Zauber ausüben. In dem himmelentstammten Mut der Märtyrer spiegelte sich die übernatürliche Hoheit ihres Glaubens; in ihren letzten Worten tönte, greifbar und lebendig, die Stimme des Heiligen Geistes. Hatte ja der Herr gesagt: „Es wird euch gegeben werden in jener Stunde, was ihr reden sollt: denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist des Vaters ist es, welcher in euch redet“ (Mt 10, 19 f; Mk 13, 11). Schon sehr frühe pflegte man die Jahrestage des Hinganges der Märtyrer durch eine gottesdienstliche Feier zu begehen (Mart. S. Polyc. 18, 3), und dabei wurde gern eine Darstellung des Martyriums vorgelesen (Acta SS. Perpet. et Felic. 1 21).

Für Abfassung und Verbreitung von Märtyrerakten haben daher die ersten christlichen Jahrhunderte ein reges Interesse bekundet. Die Gemeinde zu Philomelium in Phrygien beeilt sich, die Christen zu Smyrna um genauere Mitteilungen über das Martyrium des hl. Polycarpus zu ersuchen, und die Christen zu Smyrna fügen ihrem Antwortschreiben die Bitte bei: „Wenn ihr davon Kenntnis genommen habt, so sendet den Brief auch den ferner wohnenden Brüdern zu, damit auch sie den Herrn preisen, welcher Auslese unter seinen Knechten hält“ (Mart. S. Polyc. 20. 1). Um 259 bezeugt Diakon Pontius von Karthago, der Verfasser der Vita Caecilii Cypriani (c. 1): „Unsere Vorfahren haben ganz gewöhnlichen Lenten und Katechumenen, welche das Martyrium erlangten, aus Hochachtung vor dem Martyrium selbst, so viel Ehre erwiesen, daß sie gar manches, um nicht zu sagen fast alles über das Leiden solcher Märtyrer aufzeichneten.“¹ Eusebius hat schon eine umfassende Sammlung alter Märtyrerakten veranstaltet, auf welche er den Leser seiner Kirchengeschichte wiederholt zurückverweist. Das Werk ist indessen zu Grunde gegangen: nur das kleine Schriftchen Eusebs über die zeitgenössischen Märtyrer Palästinas (303—311) ist in zwei verschiedenen Ausgaben erhalten geblieben.²

akten seien geschrieben worden, „um durch authentische Urkunden zu erweisen, daß die Kirche der Gegenwart noch die Kirche des Ursprungs ist und daß Christus noch in dieser Kirche lebendig ist“ (S. 124).

¹ S. Cypr. opp., ed. Hartel, 3, Praef. xc. Die Angabe des Liber Pontificalis, Papst Klemens I. habe die Stadt Rom in sieben Regionen abgeteilt und die einzelnen Regionen „notariis fidelibus ecclesiae“ zugewiesen, „qui gestas martyrum sollicite et curiose, unusquisque per regionem suam diligenter perquireret“ (Lib. Pontif., ed. Duchesne, 1, 123), verdient keinen Glauben. Ähnliches weiß dieselbe Quelle von den Päpsten Anterus und Fabianus zu berichten (I, 147 148); auch hier jedoch erheben anderweitige Zeugnisse und Tatsachen Widerspruch. Bemerkungen über „die Stenographie in den Akten der Märtyrer“ bei J. Geffcken im Archiv für Stenographie 57, 1906, 81—89.

² Vgl. Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 252 f. Von dem Berichte Eusebs über das Martyrium der hl. Pamphilus und Genossen ist oben schon, § 71, I, S. 287, die Rede gewesen.

Seit dem 4. Jahrhundert hat man auch bereits Verzeichnisse der Gedenktage hervorragender Märtyrer, Märtyrerkalender oder Martyrologien, angefertigt. Die ältesten noch vorhandenen Schriftstücke dieser Art sind die *Depositiones martyrum* des römischen Chronographen vom Jahre 354, das durch eine Handschrift vom Jahre 411 überlieferte syrische Martyrologium, das sog. *martyrologium Hieronymianum*, welches auf Grund von Kalendern verschiedener Kirchen zusammengestellt und um 530 abgeschlossen wurde, und ein karthagischer Kalender aus dem Anfange des 6. Jahrhunderts.

Die heute noch vorliegenden Berichte über Martyrien der ersten Jahrhunderte lassen sich im allgemeinen in drei Gruppen gliedern. Eine Gruppe darf den Namen Märtyrerakten im ursprünglichen Sinne des Wortes beanspruchen. Es sind die Darstellungen, welche in einer für die erbauliche Lektüre geeignet erschienenen Einkleidung oder Umrahmung die amtlichen Gerichtsprotokolle über den Verlauf des Prozesses darbieten. *Acta*, später auch *gesta*, hießen die bei Kriminal- wie bei Zivilprozessen von den Gerichtsschreibern (*notarii publici*) aufgenommenen, für das Archiv des Prokonsuls bestimmten Protokolle. Die *Acta SS. Iustini et sociorum*, die *Acta martyrum Scilitanorum* u. a. sind Protokolle mit späteren Zusätzen, einer Einleitung oder einer Schlussformel¹. Eine zweite Gruppe von Berichten entbehrt der amtlichen Gewähr und Urkundlichkeit, verdient aber gleichwohl die volle Wertschätzung des Historikers. Es sind die ursprünglich meist „*Passiones*“ genannten, von Augen- und Ohrenzeugen oder doch von wohl unterrichteten Zeitgenossen aufgezeichneten Schilderungen. Dahin gehören z. B. das Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den Tod des hl. Polykarpus, das Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon über die dortige Christenverfolgung unter Mark Aurel. Die dritte Gruppe bilden die Märtyrerlegenden, Erzählungen späteren Datums, welche teils eine ältere Vorlage erweitern und ausschmücken oder nach getrübbten und entstellten Überlieferungen umarbeiten, teils mehr oder weniger vollständig auf freier Erfindung beruhen und kaum noch geschichtliche Elemente in sich bergen. Als Beispiele können die an früherer Stelle besprochenen apokryphen Apostelgeschichten oder die gleichfalls schon erwähnten fünf Erzählungen über das Leiden des hl. Ignatius von Antiochien dienen.

Auf den Entstehungs- und Entwicklungsgang der Märtyrer- und Heiligenlegende braucht hier nicht eingegangen zu werden. Delehaye hat feinsinnig und eindringend das Wirken jener beiden Kräfte beleuchtet, denen der überlieferte Legendenschatz sein Dasein verdankt,

¹ Die kurzen *Acta martyrum Scilitanorum* sollen weiter unten (Abs. 6) als typisches Beispiel echter Akten in wörtlicher Übersetzung mitgeteilt werden.

der unbewußt arbeitenden Phantasie des gläubigen Volkes, welche von der Verehrung für den Heiligen angeregt und befruchtet wird, und der Tätigkeit des hagiographischen Schriftstellers, welcher wiederum an der schlichten Wahrheit der Geschichte kein Genügen findet¹. Ein klassisches Beispiel bietet der hl. Prokopius von Cäsarea. Der authentische Bericht über sein Martyrium, wie er im ersten Kapitel des Schriftchens Eusebs über die Märtyrer Palästinas vorliegt, wird durch fortschreitende Entstellungen und willkürliche Ergänzungen allmählich ganz überwuchert und umhüllt. Einzelne Züge der künstlich konstruierten Prokopiusgeschichte werden auf andere Märtyrer übertragen, und schließlich wird der Heilige von Cäsarea in drei verschiedene Persönlichkeiten gespalten². Daß ihm und wieder auch heidnische Mythen und Gebräuche in der christlichen Heiligenlegende nachklingen und nachleben, stellt Delhaye nicht in Abrede. Um so nachdrücklicher geht er dem luftigen Brückenbau moderner Religionshistoriker zu Leibe, welche sozusagen allenthalben Reminiszenzen oder Entlehnungen aus dem dunkelsten Kult des griechisch-römischen Heidentums und weiter zurück der orientalischen Religionen aufzuzeigen wissen³.

An dieser Stelle sollen diejenigen Berichte über Martyrien der ältesten Zeit aufgeführt werden, welche sicher oder wahrscheinlich einer jener beiden ersten Gruppen zuzurechnen sind, die „Acta primorum martyrum sincera“, wie Ruinart einst sagte. Ruinarts Sammlung dieser Acta vom Jahre 1689, die Erstlingsarbeit des berühmten Gelehrten, ist natürlich heute veraltet, ist aber noch immer nicht ersetzt. Ein heutiger Sammler würde mehrere inzwischen erst aufgefundene Stücke von hervorragendstem Werte einfügen können, mehrere andere, vielleicht noch zahlreichere Stücke, welche die Kritik als Legenden entlarvt, streichen müssen. Eine umfassende Sammlung griechischer Martyriumsberichte bereitet Ehrhard für die „Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ vor.

Eine gewaltige Masse von Märtyrerakten und Heiligenleben veröffentlichte schon B. Mombritius um 1476 zu Mailand in zwei Foliobänden (ohne Titelblatt, ohne Jahreszahl, ohne Paginierung). Nach ihren Namen werden die Heiligen in alphabetischer Reihenfolge vorgeführt. Die Treue des Herausgebers in der Wiedergabe des Textes der Handschriften hat in der Folge stets Anerkennung gefunden. Eine neue Ausgabe besorgten zwei „monachi Solesmenses“: B. Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum, Parisiis

¹ Delhaye, Les légendes hagiographiques², Bruxelles 1906, 14 ff. Verwandte Ausführungen übrigens auch bei H. Günter, Legenden-Studien, Köln 1906; Die christliche Legende des Abendlandes (in der Religionswissenschaftl. Bibliothek 2), Heidelberg 1910.

² Delhaye a. a. O. 142 ff.

³ Ebd. 168 ff. Vgl. auch Ehrhard, Die griechischen Martyrien, Straßburg 1907, 7 ff.

1910, 2 tomi, 4°. — In den Jahren 1551—1560 erschienen zu Venedig und Rom die *Historiae de vitis Sanctorum* von Al. Lipomanus in 8 Foliobänden, und auf dieser Grundlage baute der Kartäuser L. Surius sein Werk *De probatis Sanctorum vitis*, zuerst Köln 1570—1575 in 6 Foliobänden, auf. Surius ordnete die Heiligen nach den Monaten und Tagen des Kalenders. Den Text der Handschriften hat er oft willkürlich abgeändert. — Die umfassendste aller Sammlungen von Heiligenlegenden sind die *Acta Sanctorum*, welche von dem Jesuiten J. Bolland (gest. 1665) begonnen, von Ordensgenossen, den sog. Bollandisten, fortgesetzt, aber noch immer nicht zum Abschluß gebracht wurden. Das großartige Werk schließt sich gleichfalls an den Kalender an, indem es jedesmal die Heiligen eines bestimmten Tages zusammen behandelt. 1643 erschien der erste Januar-Band, 1894 der zweite November-Band¹; zwischen ihnen liegen mehr als 60 Foliobände. Zur Geschichte des Werkes vgl. etwa A. Schmid in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*² 2, 1883, 987—991. Seit 1882 geht dem Werke die Zeitschrift *Analecta Bollandiana* zur Seite, teils die noch ausstehenden Bände vorbereitend, teils die früheren Bände ergänzend.

In jüngster Zeit haben die Bollandisten die Handschriften wie die Druckausgaben griechischer und lateinischer Heiligenleben und Märtyrerakten in besondern Verzeichnissen zusammenzustellen unternommen: *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis. Pars I: Codices latini membranei, tom. 1—2. Ediderunt Hagiographi Bollandiani, Bruxellis 1886—1889, 8°. Catalogus codd. hagiograph. latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi. Edd. Hagiogr. Bolland., Bruxellis 1889—1893, 8° (3 tomi und indices). Catalogus codd. hagiograph. graecorum bibliothecae nationalis Parisiensis. Edd. Hagiogr. Bolland. et H. Oment, Bruxellis 1896, 8°. Catalogus codd. hagiograph. graecorum bibliothecae Vaticanae. Edd. Hagiogr. Bolland. et P. Franchi de' Cavalieri, Bruxellis 1899, 8°. Catalogus codd. hagiograph. graecorum Germaniae, Belgii, Angliae. Edd. C. van de Vorst et H. Delehaye, hagiogr. Bolland., Bruxellis 1913, 8°. — Bibliotheca hagiographica graeca seu elenchus vitarum sanctorum graece typis impressarum. Edd. Hagiogr. Bolland., Bruxellis 1895, 8°, ed. alt. 1909. Bibliotheca hagiograph. latina antiquae et mediae aetatis. Edd. Socii Bolland., Bruxellis 1898—1901, 2 tomi und supplementum; supplementi ed. alt. 1911. Bibliotheca hagiograph. orientalis. Edd. Socii Bolland., Bruxellis 1910.*

Eine kritisch gesichtete Ausgabe der Märtyrerakten aus den ersten vier Jahrhunderten unternahm der Mauriner Th. Ruinart: *Acta primorum martyrum sincera et selecta, Parisiis 1689, 4°; ed. 2 ab auctore ipso recognita, emendata et aucta, Amstelaedami 1713, 2°*. In der Folge ist das Werk öfters von neuem aufgelegt worden; ein handlicher Abdruck erschien noch 1859 zu Regensburg in 8°. Zur Würdigung des Werkes s. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*², Bruxelles 1906, 131 ff. — Kleinere Sammlungen von Märtyrerakten der ältesten Zeit, in erster Linie für Studenten und Seminarübungen bestimmt, verdanken wir Knopf und v. Gebhardt: *Ausgewählte Märtyrerakten*, herausgeg. von R. Knopf, Tübingen 1901 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften 2, 2); 2. Aufl. 1913. *Acta martyrum selecta. Ausgewählte Märtyrerakten und andere Ur-*

¹ 1902 erschien ein weiterer Band, welcher als „Propylaeum ad Acta SS. Novembris“ bezeichnet ist und eine von H. Delehaye besorgte Ausgabe des umfangreichen Synaxariums (Martyrologiums) der Kirche von Konstantinopel enthält.

kunden aus der Verfolgungszeit der christl. Kirche, herausgeg. von O. v. Gebhardt, Berlin 1902, 8°. — Armenische Märtyrerakten wurden 1874 zu Venedig von den Mechitaristen San Lazzaro in zwei Oktavbänden herausgegeben. — Syrische Texte häufte, leider ohne alle Kritik, P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, 7 Bde, Paris, 1890—1897, 8°. — Koptische Texte edierte H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la bibliothèque Vaticane et du musée Borgia. Texte copte et traduction française avec introduction et commentaires* 1, Paris et Rome 1886—1887, 4°.

Untersuchungen über die Entstehung und den geschichtlichen Wert der Märtyrerakten im allgemeinen veröffentlichte E. Le Blant, *Les Actes des martyrs. Supplément aux „Acta sincera“ de Dom Ruinart: Mémoires de l'Institut Nat. de France, Académie des inscriptions et belles-lettres* 30, 2 partie, Paris 1883, 57—347. Zur Beurteilung dieses „Supplément“, welches seltsamerweise Ruinart ein hyperkritisches Verfahren vorwarf, vgl. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* 2 138 ff. K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian* 1, Leipzig 1890, 274—331: „Zur Kritik der Acta Sanctorum“, handelt an der Hand der Märtyrerakten und Martyrologien über sämtliche Martyrien aus der Zeit von Commodus bis Philippus Arabs. Zur Kritik der Martyriumsberichte aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts hat B. Aubé in seinem Werke *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle* (249—284), Paris 1885, 8°, immerhin beachtenswerte Beiträge geliefert. Von umfassenderen, historisch-kritischen Schriften über Martyrien, Märtyrerakten und Martyrologien wären namentlich zu nennen E. Eglí, *Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. Mit Textausgaben im Anhang*, Zürich 1887, 8°. H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, untersucht, Berlin 1900, 4° (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 3, Nr 3). A. Dufourey, *Étude sur les gesta martyrum romains*, Paris 1900, 8° (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 83). A. Urbain, *Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des 5. Jahrhunderts. Quellenstudien zur Geschichte der römischen Märtyrer*, Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 21, 3). H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905, 8°; ed. 2, 1906; deutsch von E. A. Stückelberg, Kempten 1907, 8°. Le même, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912, 8°.

Übersichten bieten Prenschen bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 1, 1893, 807—834: „Märtyrerakten aus den drei ersten Jahrhunderten sowie dem ersten Viertel des vierten“. Dazu Harnack ebd. 2, 2, 463—482. Ehrhard, *Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884 bis 1900*, Abt. 1, 1900, 539—592: „Die Märtyrerakten“. Ders., *Die griechischen Martyrien*, Rede (Schriften der Wissenschaftl. Gesellsch. in Straßburg 4), Straßburg 1907, 4°.

2. Martyrium S. Polycarpi. — Die ältesten noch erhaltenen Märtyrerakten liegen in dem Schreiben der Christengemeinde zu Smyrna über den Tod ihres greisen Bischofs Polykarpus und einiger andern Christen zu Smyrna vor. Dieses Schreiben wendet sich an die Christen zu Philomelium in Phrygien, welche um nähere Nachrichten über das Martyrium des hl. Polykarpus gebeten hatten, ist aber, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, auch für „die ferner wohnenden Brüder“ bestimmt (c. 20, 1). Die Aufschrift lautet in den Manuskripten und auch schon bei Eusebius (*Hist. eccl.* 4, 15, 3): „Die Kirche Gottes, welche zu Smyrna weilt, an die Kirche Gottes, welche

in Philomelium weilt, und an sämtliche Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche an allen Orten.“ An früherer Stelle ist die ehrwürdige Urkunde als Quelle für die Biographie des hl. Polykarpus verwertet, und das Martyrium des Heiligen ist bei dieser Gelegenheit auf den 23. Februar 155 datiert worden¹. Bald nachher, jedenfalls vor dem ersten Jahrestage des Martyriums (c. 18, 3), wurde der Bericht von berufener Hand, wie es scheint von einem gewissen Marcion (c. 20, 1), niedergeschrieben, ein kostbares Denkmal altchristlichen Glaubens und Lebens, welches eine über biographische Interessen weit hinausreichende kirchen- und dogmengeschichtliche Bedeutung beanspruchen darf. Die Echtheit und Unversehrtheit des Textes (c. 1—21) ist nur ganz vorübergehend und völlig erfolglos in Abrede gezogen worden. Der Gedanke an eine Fälschung wird schon durch die Unmittelbarkeit, Frische und Wärme der Darstellung ausgeschlossen, und Eusebius hat den größten Teil des Schreibens (c. 8 bis 19, 1) seiner Kirchengeschichte (4, 15) einverleibt². In den Handschriften sind einige Nachträge von späteren Händen beigefügt (c. 22). Außer dem griechischen Originale ist auch eine alte, aber sehr freie und sorglose lateinische Übersetzung auf uns gekommen.

Den griechischen Text des Schreibens veröffentlichte zuerst J. Ussher, London 1647. Kurz vorher hatte J. Bolland die alte lateinische Übersetzung herausgegeben (Acta SS. Ian. 2, Antverp. 1643, 705—707). Neue Ausgaben des griechischen Textes (Migne, PP. Gr. 5, 1029—1046) bei Th. Zahn, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lips. 1876, 132—168; bei J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers. Part II (London 1885; ed. 2 1889), 2, 935 bis 998; bei Fr. X. Funk, Patres Apostolici 1², Tub. 1901, 314—345; bei Ad. Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berol. 1902, 56—70. Zahn hat a. a. O. zugleich auch die alte lateinische Übersetzung von neuem rezensiert. In der abgekürzten Form, wie sie Eusebius in seine Kirchengeschichte aufnahm, ist das Schreiben (aus Eusebs Kirchengeschichte) ins Syrische und ins Koptische (Bohairische) übersetzt worden. Die letztere Übersetzung veröffentlichte E. Amélineau, Les Actes coptes du martyre de St Polycarpe: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 10, 7, 1888, 391—417. Weiteres über die Überlieferung des Schreibens bei H. Müller, Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyriums, eine hagiographische Studie, Paderborn 1908, 8°. Ein Abdruck des griechischen Textes auch bei G. Rauschen, Florilegium Patrist. 1, Bonnæ 1904, 39—59. Eine deutsche Übersetzung von Rauschen in Frühchristl. Apologeten und Märtyrerakten 2 (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten 1913, 297—308. Über die Glaubwürdigkeit des Schreibens bzw. die Integrität des Textes handelten E. Egli, Altchristl. Studien, Zürich 1887, 61—79. Lightfoot a. a. O. 1, 588—628. H. Müller, Das Martyrium Polycarpi: Röm. Quartalschrift für christl. Altertumskunde usf. 22, 1908, 1, 1—16 (gegen die

¹ Siehe Bd 1², S. 161 f. Eben diese Datierung empfahl inzwischen auch wieder B. Sepp, Das Datum des Todes des hl. Polykarp: Der Katholik 1914, 1, 135—142.

² Auch die Hypothese Müllers (1908), der überlieferte Text sowie der Text bei Eusebius sei durch Überarbeitung dem Berichte der Evangelien über das Leiden und Sterben des Herrn angeglichen worden, ist, wie Baden und Sepp zeigten, verfehlt.

Integrität des Textes). H. Baden, *Der Nachahmungsgedanke im Polykarp-martyrium: Theologie und Glaube* 3, 1911, 115—122 (gegen Müller). B. Sepp, *Das Martyrium Polycarpi nebst Anhang über die Afrallegende*, Regensburg 1911, 8^o (gegen Müller).

Dem Martyrium S. Polycarpi sind, wie bemerkt, in den Handschriften und dementsprechend auch in den Ausgaben einige Nachträge von späteren Händen beigelegt (c. 22; c. 21, die Datierung des Todes des Märtyrers, dürfte nach den Darlegungen Lightfoots mit Sicherheit zu dem ursprünglichen Texte zu ziehen sein). Die letzten Sätze (c. 22, 3) schrieb ein gewisser Pionius, welcher durch eine Offenbarung des hl. Polykarpus selbst von dem Mart. S. Polyc. Kenntnis erhalten haben will. Dieser Pionius wird vielfach und mit Grund für den ungenannten Verfasser einer umfangreichen, aber durchaus legendenhaften *Vita S. Polycarpi* gehalten, welche zuerst in moderner lateinischer Übersetzung von J. Bolland (*Acta SS. Ian. 2*, Antwerp. 1643, 695—705) herausgegeben ward. Das griechische Original veröffentlichte L. Duchesne, Paris 1881; später auch Lightfoot a. a. O. 2, 1005—1047 1068 bis 1086, zuletzt Funk-Diekamp, *Patres Apostolici 2*, Tub. 1913, 402—450. Alle diese Herausgeber stimmen darin überein, daß die *Vita* nach inneren Anzeichen nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben ist und als Geschichtsquelle, wenigstens als Quelle für das Leben des hl. Polykarpus, nicht in Betracht kommen kann. Erfolglos haben P. Corssen (*Die Vita Polycarpi: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss.* usf. 5, 1904, 266—302) und E. Schwartz (*De Pionio et Polycarpo*, Progr. univ., Göttingae 1905) die Schrift als eine wertvolle, mit Irenäus konkurrenzfähige Quellenschrift erweisen und dem 250 unter Decius gestorbenen Märtyrer Pionius (s. unten Abs. 9) zueignen wollen. Siehe vielmehr A. Hilgenfeld, *Eine dreiste Fälschung in alter Zeit und deren neueste Verteidigung: Zeitschrift für wiss. Theol.* 48, 1905, 444—458 (gegen Corssen). Diekamp a. a. O. Proleg. LXXXIV ff.

Der unechten und unglaubwürdigen Berichte über das Martyrium des hl. Ignatius von Antiochien (gest. unter Trajan, 98—117) ist bereits Bd 1², S. 156 ff, gedacht worden.

3. Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices. — Auf kleinasiatischem Boden bewegen sich auch die der Zeit Mark Aurels angehörigen, gleichfalls schon von Eusebius (*Hist. eccl.* 4, 15, 48) erwähnten Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices. Jahrhundertelang sind sie nur in einer auf Simeon Metaphrastes, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, zurückgehenden, ebenso umfangreichen wie wenig glaubwürdigen Überarbeitung bekannt gewesen. Den verhältnismäßig kurzen ursprünglichen Text, wie er Eusebius vorlag, hat erst Aubé (1881) aus einem cod. Parisinus saec. XII (?) ans Licht gezogen. Das Martyrium spielt sich zu Pergamum vor dem dorthin gekommenen Prokonsul ab. Die Angaben der späteren Rezension der Akten, Karpus sei Bischof von Thyatira und Papyrus sei Diakon gewesen, sind zwar dem echten Texte fremd, scheinen aber doch auf zuverlässiger Überlieferung zu beruhen. In dem echten Texte nennt Papyrus sich selbst „Bürger von Thyatira“ (v. 27) und kennzeichnet sich zugleich in indirekter Weise als christlichen Wanderlehrer (v. 32); Karpus aber wird von dem Richter als die hervorragendere Persönlichkeit behandelt und erweist sich schon durch seine Antworten als

einen sehr gebildeten Christen. Nach standhaftem Bekenntnisse werden beide zum Feuertode verurteilt. Eine beim Scheiterhaufen stehende Christin Agathonike, Mutter eines unmündigen Sohnes, stürzt sich freiwillig in die Flammen. Ein Datum bietet der ursprüngliche Text nicht; auch der Name des Prokonsuls wird nicht genannt. Ohne Zweifel aber ist das Martyrium nicht, wie die spätere Überarbeitung des Textes will, in die Zeit des Decius zu verlegen, sondern, wie schon Eusebius voraussetzte, in die Zeit Mark Aurels, und zwar sehr wahrscheinlich in die Jahre, in welchen Lucius Verus Mitregent Mark Aurels war, 161—169 (vgl. v. 4 11 21). Der Bericht ist jedenfalls aus der Feder eines christlichen Augen- und Ohrenzeugen geflossen. Die eigenartige Originalität, die ganz ergreifende Schlichtheit des Ausdruckes und die mitunter fast rätselhafte Knappheit der Schilderung verbürgen den höchstmöglichen Grad geschichtlicher Treue.

Die spätere Überarbeitung der Akten findet sich griechisch und lateinisch bei den Bollandisten, *Acta SS.* Apr. 2, Venet. 1738, 968—973, bzw. 120 bis 125, sowie auch bei Migne, *PP. Gr.* 115, 105—126. Fälschlich gibt sich die Ausgabe des griechischen Textes bei Migne als *editio princeps* aus. Ruinart hat diese Überarbeitung wohlweislich von seinen *Acta primorum martyrum sincera et selecta* ausgeschlossen. Der ursprüngliche Text der Akten zuerst bei B. Aubé, *Un texte inédit d'actes de martyres du III^e siècle: Revue archéologique, Nouv. Série*, 42, 1881, 348—360; und wiederum bei Aubé, *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle* (249—284), Paris 1885, 499—506; vgl. 161—163. Eine neue Ausgabe des ursprünglichen Textes (nach derselben Handschrift) nebst Kommentar lieferte A. Harnack, *Die Akten des Karpus, des Pappylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit Mark Aurels: Texte und Untersuchungen usw.*, 3, Heft 3—4, 1888, 433—466. Aubé hatte (das Martyrium und) die Akten, im Anschluß an die spätere Überarbeitung, in die Zeit des Decius gesetzt; Harnack rückte dieselben mit schlagenden Gründen in die Zeit Mark Aurels hinauf. Vgl. Ehrhard, *Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung von 1884 bis 1900*, 1, 1900, 577 ff. Neue Abdrucke des ursprünglichen Textes bei v. Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, 1902, 13—17; Rauschen, *Florilegium Patrist.* 3, Bonnæ 1905, 89—96. Eine deutsche Übersetzung von Rauschen in *Frühchristl. Apologeten und Märtyrerakten* 2, Kempten 1913, 313—317.

Vor dem Martyrium der hll. Karpus und Genossen wird bei Eusebius (*Hist. eccl.* 4, 15, 46—47) des Martyriums der hll. Metrodorus und Pionius zu Smyrna gedacht. Aber dieses letztere Martyrium dürfte nicht, wie Eusebius glaubt, der Zeit der Antonine oder den Tagen Mark Aurels, sondern der Zeit des Decius zuzuweisen sein. Über die betreffenden Akten s. unten Abs. 9.

4. *Acta SS. Iustini et sociorum.* — In den Jahren 163 bis 167 wurden Justin, der Apologet, und sechs andere Christen, Charito, Charitus, Euelpistus, Hierax, Päon und Liberianus, zu Rom auf Befehl des Stadtpräfekten Rustikus ihres christlichen Glaubens wegen nach vorangegangener Geißelung enthauptet. Mit Justin hatte Rustikus sich, wie früher schon erzählt wurde¹, in längere Unterhandlungen

¹ Siehe Bd 1², S. 210.

eingelassen. Den andern Angeklagten hatte er nur die Frage vorgelegt, ob sie Christen seien und ob etwa Justin sie zu Christen gemacht habe. Die kurzen und schlichten Akten, welche Eusebius nicht gekannt zu haben scheint, „tragen den Stempel der Echtheit, man möchte sagen, fast in jedem Wort, und ruhen gewiß auf dem Protokoll des Verhörs“¹. Nur der Anfang und der Schluß sind spätere Zutaten. Das Datum des Martyriums ergibt sich daraus, daß Junius Rustikus 163—167 Stadtpräfekt war; die Worte des Präfekten selbst (c. 2 5) setzen voraus, daß Mark Aurel sich damals mit Lucius Verus in die Regentschaft teilte, 161—169.

Der griechische Text der Akten wurde zuerst herausgegeben durch D. Papebroch in den Acta SS. Iunii 1. Antverp. 1695, Venet. 1741, 20—21. Später wurden diese Akten den Ausgaben der Werke Justins einverleibt (Migne, PP. Gr. 6, 1565—1572; vgl. 1795—1796). Eine neue Rezension veranstaltete de Otto, Corpus apologetarum christianorum 3³, Ienae 1879, 266 bis 279; vgl. XLVI—L. Doch hat er nur eine einzige Handschrift aus dem 16. Jahrhundert benutzt, während mehrere bedeutend ältere und zuverlässigere Handschriften vorliegen. S. darüber Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche. I: Ancora del martirio di S. Ariadne. II: Gli atti di S. Giustino (Studi e Testi 8), Roma 1902. Vgl. noch F. C. Burkitt, The oldest MS of St. Justin's martyrdom: The Journ. of Theol. Studies 11, 1910, 61—66 (Palimpsestblätter saec. VIII—IX).

Bis vor kurzem wurde auch die lateinische Passio SS. Felicitatis et septem filiorum eius (Ruinart, Acta primorum martyrum², Amstel. 1713, 25—27; Acta SS. Iulii 3, Venet. 1747, 12—14) meist für echt und zuverlässig gehalten, und das zu Rom erfolgte Martyrium wurde gewöhnlich auf das Jahr 162 angesetzt (de Rossi, Doucet u. a.); vgl. etwa H. Doucet, Essai sur les rapports de l'église chrétienne avec l'état romain pendant les trois premiers siècles, suivi d'un mémoire relatif à la date du martyre de S. Félicité et ses sept fils et d'un appendice épigraphique, Paris 1883, 8°. Führer hat indessen den Nachweis erbracht, daß diese Passio in ihrer jetzigen Fassung sehr wahrscheinlich erst aus der Mitte oder der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammt und jedenfalls auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben kann. In der älteren Überlieferung der römischen Kirche hatten die hl. Felicitas und ihre sieben Söhne, welche am 23. November den Märtyrertod erduldeten, nichts gemein mit den sieben Heiligen (Januarius, Martialis, Vitalis, Alexander usw.), welche am 10. Juli gemartert wurden. In der vorliegenden Passio sind diese beiden Märtyrien miteinander verschmolzen und die Glaubenshelden des 10. Juli mit den Söhnen der hl. Felicitas identifiziert. Die chronologischen Angaben der Passio sind völlig unbrauchbar, und die Frage nach der Zeit der beiden Martyrien vom 10. Juli und vom 23. November läßt sich vorläufig nicht beantworten. Siehe J. Führer, Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage (Jahresbericht der Kgl. Studienanstalt zu Freising für 1889/90), Freising 1890, 4°. Die Aufstellungen Führers wurden ohne Erfolg bekämpft von K. Künstle, Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis, Paderborn 1894, 8°. Gegen Künstle s. Führer, Zur Felicitas-Frage, Leipzig 1894, 8°.

Auch die lateinische Passio SS. Symphorosae et septem filiorum eius (welche bei Ruinart a. a. O. den Felicitas-Akten unmittelbar voraus-

¹ Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 1, 282 A. 2.

geht) ist unecht und unglaubwürdig. Vgl. Lightfoot, *The Apostolic Fathers Part II*, London 1885, ed. 2 1889, 1, 502—505. H. Molitor in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon* 2 11, 1899, 1084—1087. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912, 318 f.

5. *Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis*. — Im 17. Jahre Mark Aurels (Eus., *Hist. eccl.* 5, prooem., 1), d. i. 177/178, wurde namentlich auch die Christengemeinde zu Lugdunum (Lyon) von einer schweren Verfolgung heimgesucht. Nachdem der Sturm sich etwas gelegt, erstatteten die Christen zu Vienna und Lugdunum den Brüdern in Kleinasien (die gallische Christenheit war eine Tochter der kleinasiatischen) ausführlichen Bericht über das Vorgefallene. Das Schreiben trug die Adresse: „Die Diener Christi, welche zu Vienna und Lugdunum in Gallien wohnen, wünschen den Brüdern in Asien und Phrygien, welche unsern Glauben und unsere Hoffnung auf Erlösung teilen, Frieden und Gnade und Ehre von Gott dem Vater und von Christus Jesus, unserem Herrn“ (Eus. ebd. 5, 1, 3). Eusebius hatte dieses Schreiben in seine verloren gegangene Sammlung alter Märtyrerakten aufgenommen (ebd. 5, prooem., 2; 5, 4, 3), konnte es sich aber nicht versagen, umfangreiche Exzerpte auch seiner Kirchengeschichte einzuverleiben (5, 1—4). Wenn andere Geschichtschreiber, glaubte Eusebius, die blutigen Siegestaten der Feldherren und Soldaten zum Gegenstande ihrer Darstellung machen, so müsse der Kirchenhistoriker die Triumphe der Märtyrer „auf unvergängliche Gedenksäulen eintragen“ (5, prooem., 4). Seine Mitteilungen dürfen den Dank der Nachwelt um so mehr beanspruchen, als das Schreiben, aus welchem er schöpfte, dem Untergange anheimgefallen ist. Besondern Heldenmut bekundeten in den Schreckenstagen zu Lugdunum Vettius Epagathus, ein angesehener Mann, der Diakon Sanktus von Vienna, der Neophyt Maturus, Attalus, gebürtig aus Pergamum, gleichfalls ein sehr geachteter Mann und römischer Bürger, die kränkliche und schwächliche Sklavin Blandina, eine gewisse Biblias, der schon über 90 Jahre alte Bischof Pothinus von Lugdunum, der Arzt Alexander aus Phrygien und der fünfzehnjährige Knabe Pontikus. Rührend war die brüderliche Teilnahme der christlichen Zuschauer an dem Ausgange des jedesmaligen Verhörs, ihre Freude über ein unerschrockenes Bekenntnis, ihr Schmerz über Schwäche und Abfall (5, 1, 11—12). Erhebend war auch das Entgegenkommen der Stärkeren gegen diejenigen, welche angesichts der unmenschlichen Qualen wenigstens vorübergehend schwach wurden: „Durch die lebendigen Glieder wurden die erstorbenen von neuem belebt, und die Bekenner teilten denjenigen, welche nicht bekannt hatten, von ihrer Gnade mit, und groß war die Freude der jungfräulichen Mutter, als sie eben jene, welche sie schon als Erstorbene ausgestoßen hatte, nun als Lebendige wieder umarmte. Denn durch die Bekenner wurde die Mehrzahl derjenigen, welche ver-

leugnet hatten, in den Schoß der Mutter wieder aufgenommen, wieder empfangen und wieder erwärmt, lernten bekennen und traten belebt und gekräftigt und angezogen von der Gnade Gottes, welcher nicht den Tod des Sünders will, sondern Freude hat an der Buße, zu dem Richterstuhle hin, um sich von neuem durch den Statthalter verhören zu lassen“ (5, 1, 45—46). Die oft geäußerte Vermutung, der hl. Irenäus habe das Schreiben verfaßt, läßt sich nicht weiter begründen. Wer immer er sein mag, der Verfasser hat es verstanden, dem ergreifenden Inhalte eine würdige Form zu geben. Die Darstellung ist fesselnd.

Die Exzerpte Eusebs griechisch und lateinisch nebst umfassenden Annotationes bei Routh, *Reliquiae Sacrae* 2 1. Oxonii 1846, 293—371. Vgl. J. A. Robinson in den *Texts and Studies* 1. 2, Cambridge 1891, 97—100: Note on Retranslations from a Latin Version of the N. T. in Ep. Vienn. et Lugd. apud Eus., *Hist. eccl.* 5. 1. Über die Örtlichkeit des Martyriums und die Zahl der Märtyrer s. O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Konstantin*: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 381—409. T. H. Bindley, *The Epistle of the Gallican churches Lugdunum and Vienna*, London 1900, 12°. (*Early Church Classics.*) J. W. Thompson, *The alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177: The Americ. Journ. of Theology* 16, 1912, 359—384; 17, 1913, 249—258, hat zu behaupten gewagt, daß unter Mark Aurel keine Verfolgung zu Lyon stattgefunden habe und daß das berühmte Schreiben aus der Verfolgungszeit unter Aurelian stamme. Gegen Thompson wandten sich Harnack in der *Theol. Literaturzeitung* 1913, 74—77; P. Allard in der *Revue des questions hist.* 93, 1913, 53—67; 95, 1914, 83—89. Auch U. Kahrstedt, *Die Märtyrerakten von Lugdunum 177*: *Rhein. Museum N. F.* 68, 1913, 395—412, verteidigt die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Schreibens. Vgl. noch P. de Labriolle. *Le style de la lettre des chrétiens de Lyon*, dans Eusebe, *H. E.* 5, 1—4: *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.* 3, 1913, 198 f.

6. Acta martyrum Scilitanorum (Scillitanorum). — Die Erstlinge der Märtyrer Afrikas waren Leute aus Scili (Scilli) in Numidien, welche am 17. Juli 180 zu Karthago vor das Tribunal des Prokonsuls P. Vigellius Saturninus gestellt und als Christen zum Tode durch das Schwert verurteilt wurden. Einen lateinischen Bericht über dieses Martyrium konnte Ruinart in drei verschiedenen Fassungen, in der dritten allerdings nur bruchstückweise, mitteilen. Usener veröffentlichte 1881 denselben Bericht in griechischer Sprache, und zwar in einer Form, welche sich mit der dritten lateinischen Textrezension auf das engste berührt. Später wurde diese lateinische Rezension von den Bollandisten und von Robinson vollständig herausgegeben. Sie stellt ohne Zweifel die ursprünglichste Fassung des Berichtes dar, und sie hat allem Anscheine nach die Vorlage des griechischen Textes gebildet. Jedenfalls aber ist der griechische Text, wie schon Usener erkannte, Übersetzung und nicht, wie Aubé wollte, Original. Die beiden andern lateinischen Rezensionen weisen der dritten Rezension gegenüber einige spätere Änderungen und Erweiterungen auf, ein besonders lehrreiches Beispiel für die Art und Weise, in

welcher ein Dokument der grauen Vorzeit im Laufe der Jahrhunderte überarbeitet und neuen Zeitbedürfnissen angepaßt wurde. Die älteste und kürzeste, überaus einfache und auf jedweden Schmuck verzichtende Fassung bietet unverkennbar im wesentlichen den Wortlaut des amtlichen Protokolles.

Der geringe Umfang gestattet eine unverkürzte Wiedergabe¹. „Als Präsens zum zweitenmal und Claudianus Konsuln waren, am 16. Tage vor den Kalenden des August, wurden im Gerichtssaale zu Karthago vorgeführt Speratus, Nartzalus und Cittinus, Donata, Sekunda, Vestia. Der Prokonsul Saturninus sprach: Ihr könnt euch die Nachsicht unseres Herrn des Kaisers verdienen, wenn ihr wieder Ver nunft annehmen wollt. Speratus sprach: Wir haben niemals etwas Unrechtes getan, in keiner Weise zu einem Frevel mitgewirkt: wir haben niemals geflucht, haben vielmehr gedankt, wenn wir schlecht behandelt wurden; deshalb erweisen wir unserem Kaiser Ehre. Der Prokonsul Saturninus sprach: Auch wir sind religiöse Menschen, und unsere Religion ist einfach, und wir schwören bei dem Genius unseres Herrn des Kaisers und flehen für sein Heil: ebendies müßt auch ihr tun. Speratus sprach: Wenn du mir ruhiges Gehör schenkst, so will ich das Geheimnis der Einfalt sagen. Saturninus sprach: Sobald du anfängst, unsern Kultus schlecht zu machen, werde ich dir kein Gehör schenken; schwör lieber bei dem Genius unseres Herrn des Kaisers! Speratus sprach: Ich kenne keine Herrschaft dieser Welt; ich diene vielmehr jenem Gott, welchen keiner von den Menschen gesehen hat und mit diesen Augen auch nicht sehen kann. Diebstahl habe ich nicht begangen, im Gegenteil, bei jedem Geschäfte zahle ich die Steuer, denn ich kenne meinen Herrn, den König der Könige und Herrscher aller Völker. Der Prokonsul Saturninus sprach zu den übrigen: Lasset ab von diesem Glauben! Speratus sprach: Ein schlechter Glaube ist's, Menschenmord begehen und falsches Zeugnis geben. Der Prokonsul Saturninus sprach: Gebt diese Narrheit auf! Cittinus sprach: Wir haben keinen andern, den wir fürchten, als den Herrn unsern Gott, der im Himmel ist. Donata sprach: Ehre dem Kaiser als dem Kaiser, Furcht aber Gott! Vestia sprach: Ich bin Christin. Sekunda sprach: Was ich bin, das will ich sein. Der Prokonsul Saturninus sprach zu Speratus: Bleibst du Christ? Speratus sprach: Ich bin Christ. Und alle stimmten ihm zu. Der Prokonsul Saturninus sprach: Wollt ihr nicht etwa Bedenkzeit haben? Speratus sprach: In einer so gerechten Sache gibt's nichts zu bedenken. Der Prokonsul Saturninus sprach: Was habt ihr da in eurem Kasten? Speratus sprach: Bücher und

¹ Ich übersetze den bezeichneten lateinischen Text nach der Ausgabe Robinsons in den *Texts and Studies* 1, 2, Cambridge 1891, 112—116. Den griechischen Text hat Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian* 1, Leipzig 1890, 72—74, nach der Ausgabe Useners übersetzt.

Briefe des Paulus, eines gerechten Mannes¹. Der Prokonsul Saturninus sprach: Ihr sollt eine Frist von dreißig Tagen haben, um euch die Sache zu überlegen. Speratus sprach wiederum: Ich bin Christ. Und alle stimmten ihm zu. Der Prokonsul Saturninus verlas von einer Tafel das Urteil: Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Sekunda und die übrigen², welche bekannt haben, nach dem christlichen Religionsgebrauche zu leben, sollen mit dem Schwerte hingerichtet werden, weil sie, obwohl ihnen die Möglichkeit geboten wurde, zu der Satzung der Römer zurückzukehren, hartnäckig bei ihrer Religion verblieben sind. Speratus sprach: Wir danken Gott. Nartzalus sprach: Heute sind wir Märtyrer im Himmel: Gott sei Dank! Der Prokonsul Saturninus ließ durch den Herold verkünden: Ich habe befohlen, Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Lätantius, Januararia, Generosa³, Vestia, Donata, Sekunda abzuführen. Sämtliche sprachen: Gott sei Dank! Und so sind sie alle zusammen mit dem Martyrium

¹ Diese Antwort durchläuft in den verschiedenen Textrezensionen interessante Variationen, Variationen, in welchen sich bis zu einem gewissen Grade die Geschichte des biblischen Kanons widerspiegelt. Statt „libri et epistulae Pauli viri iusti“ heißt es in den beiden jüngeren lateinischen Texten: „libri evangeliorum et epistolae Pauli viri sanctissimi apostoli“; bzw.: „quatuor evangelia Domini nostri Iesu Christi et epistolas sancti Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam scripturam“. Im griechischen Texte liest man: *αἱ καθ' ἑρμῆς βιβλίοι καὶ αἱ προσεπειτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ἁγίου ἀνδρός*. Diesen griechischen Text übersetzt Neumann. Der römische Staat usw. 73: „Unsere heiligen Schriften und die Briefe des heiligen Mannes Paulus außerdem“; die Briefe des hl. Paulus würden nicht zu den kanonischen Schriften gerechnet werden. Richtiger übersetzte Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons 1, 1, 82): „Unsere Bücher und die mit dazugehörigen Briefe des heiligen Mannes Paulus“; die Briefe des hl. Paulus würden ausdrücklich den kanonischen Schriften gezählt werden. Maßgebend ist natürlich der Text des lateinischen Originals: „libri et epistulae Pauli viri iusti“. Zu diesem Texte bemerkt Schanz (Gesch. der Röm. Lit. 3^e, 478): „Das lateinische Original zeigt deutlich, daß die Briefe des Paulus den heiligen Schriften (des Alten und Neuen Testaments) gegenübergestellt werden, also mit denselben noch nicht zu einer Einheit verbunden waren.“ Nach dem Zusammenhange ist libri nicht „die Bücher“, sondern „Bücher“, und epistulae nicht „die Briefe“, sondern „Briefe“. Bücher und Briefe aber werden nicht einander gegenübergestellt, sondern nebeneinandergestellt. Es fragt sich nur, was den Anlaß gegeben hat, die Briefe neben den Büchern namentlich hervorzuheben. Vielleicht soll unterschieden werden zwischen größeren Büchern (den Evangelien) und kleineren Briefen. Wahrscheinlicher ist „et“ soviel als „und zwar“ oder „und namentlich“, mit andern Worten: es haben sich in dem Schrifrollenbehälter hauptsächlich oder auch ausschließlich Abschriften paulinischer Briefe befunden.

² Die Worte „et ceteros“ sind allem Anscheine nach später eingeschoben. Siehe L. Saltet. Le texte primitif des actes des martyrs de Scilli: Bulletin de littérature ecclési. 1914, 108—123, und vgl. die folgende Anmerkung.

³ Saltet a. a. O. hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Worte „Veturium, Felicem, Aquilinum, Laetantium, Januarium, Generosam“ unecht sind. Es sind Namen anderer afrikanischer Märtyrer, welche später in die Reihe der Scilitaner eingefügt wurden, weil ihre Gedächtnisfeier auf dieselben Tage, 17. oder 18. Juli, fiel.

gekrönt worden und herrschen mit dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste in alle Ewigkeit. Amen.“

Drei lateinische Rezensionen dieser Akten, die dritte aber, wie gesagt, nur bruchstückweise, bei Ruinart, *Acta primorum martyrum*² 84—89. Die griechische Rezension zuerst bei H. Usener in dem *Index scholarum Bonnesium per menses aest. a. 1881*. Sämtliche bis 1881 bekannt gewordenen Texte, in Verbindung mit einem verfehlten Versuche, den griechischen Text als das Original und die Quelle der lateinischen Texte zu erweisen, bei B. Aubé, *Étude sur un nouveau texte des actes des martyrs Scillitains*, Paris 1881, 8°. Die dritte und ursprüngliche lateinische Rezension vollständig zuerst in den *Analecta Bollandiana* 8, 1889, 5—8. Eine neue Zusammenstellung sämtlicher Texte bei J. A. Robinson in den *Texts and Studies* 1, 2, Cambridge 1891, 104—121: *The acts of the Scillitan Martyrs. The original Latin text together with the Greek version and the later Latin recensions*. Vgl. noch *Analecta Bollandiana* 16, 1897, 64—65: *De passione martyrum Scillitanorum in codice Bruxellensi* 98—100 (diese Handschrift enthält auch den ursprünglichen lateinischen Text). Der ursprüngliche lateinische Text (nach Robinson) in Verbindung mit der griechischen Übersetzung (nach Usener) auch bei v. Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, 1902, 22—27. S. auch K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian* 1, Leipzig 1890, 71—74 284—286. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons* 2, 2, Erlangen 1892, 992—997: „*Acta martyrum Scillitanorum*“. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 1, Paris 1901, 61—70: „*Les Actes des Scillitains*“. Vgl. noch P. Franchi de' Cavalieri, *Le reliquie dei martiri Scillitani: Röm. Quartalschrift für christl. Altertumskunde* usf. 17, 1903, 209—221 (widerlegt die im 12. Jahrhundert auftauchende Meinung, die Gebeine der Märtyrer befänden sich in der Kirche SS. Giovanni e Paolo zu Rom).

7. *Acta S. Apollonii*. — Das Martyrium der Scilitaner fällt schon in die Tage des Kaisers Commodus (17. März 180 bis 31. Dez. 192), welche zwar im allgemeinen eine Zeit friedlichen Gedeihens für die Christengemeinden waren, aber doch auch wieder nach den Worten Eusebs (*Hist. eccl.* 5, 21) durch mannigfache Anschläge des Teufels getrübt wurden. Es war insbesondere, schreibt Eusebius, der Umstand, daß sogar in Rom viele reiche und vornehme Leute mit ihrem ganzen Hause und ihrer ganzen Familie den Weg des Heiles ergriffen, welcher den Teufel reizte, den Kampf von neuem aufzunehmen. „So führte derselbe“, fährt der Kirchenhistoriker fort, „in der Stadt Rom den Apollonius, einen Mann, welcher unter den damaligen Gläubigen seiner Bildung und Philosophie wegen in hohem Ansehen stand, vor Gericht, indem er einen seiner zu solchen Zwecken brauchbaren Diener veranlaßte, als Ankläger dieses Mannes aufzutreten. Allein der Elende hatte die Anklage zur Unzeit unternommen: da nach einem kaiserlichen Edikte die Angeber der Christen der Todesstrafe verfallen sollten, so wurden ihm sofort, dem Urteile des Richters Perennius (Perennis) gemäß, die Beine zerschlagen¹. Den gottgeliebten Märtyrer aber hat

¹ In der Motivierung der Hinrichtung des Anklägers hat der Kirchenhistoriker jedenfalls geirrt. Einige Kapitel vorher hatte Eusebius aus Tertullian (*Apol.* 5) die

der Richter wiederholt inständig beschworen und sodann gebeten, sich vor dem Senate zu verantworten. In Gegenwart aller hielt nun Apollonius eine geistvolle Verteidigungsrede für den Glauben, welchen er bekannte, und wurde schließlich gewissermaßen auf Senatsbeschluss (*ὡσάν ὑπὸ δόγματος συγχιζήσῃ*) enthauptet, weil ein altes Gesetz bei ihnen bestand, daß diejenigen, welche einmal vor Gericht gestellt worden waren und ihren Sinn durchaus nicht ändern wollten, schlechterdings nicht freigegeben werden durften. Wer Lust hat, seine Worte vor dem Richter und seine Antworten auf die Fragen des Perennius und seine ganze Verteidigungsrede vor dem Senate kennen zu lernen, der kann sie aus unserer Sammlung alter Märtyrerakten erfahren.*

Diese Sammlung liegt, wie schon oft erinnert wurde, leider nicht mehr vor. Dagegen scheint Hieronymus den Bericht Eusebs etwas ergänzen und erläutern zu können. Apollonius, sagt er, sei selbst Mitglied des Senates gewesen (*Romanæ urbis senator*), sei von seinem eigenen Sklaven als Christ denunziert worden und habe zur Verteidigung seines Glaubens ein ausgezeichnetes Buch (*insigne volumen*) verfaßt und im Senate verlesen (*Hier., De vir. ill. 42*). Im Hinblick auf dieses Buch bezeichnet Hieronymus dann weiterhin (*ebd. 53*) den hl. Apollonius als einen der ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller (neben Papst Viktor und vor Tertullian), während er denselben bei einer späteren Gelegenheit (*Ep. 70, 4*), ohne Zweifel mit Rücksicht auf dasselbe Buch, unter den griechischen Kirchenschriftstellern auführt. Aber alle diese Angaben sind verdächtig. Höchstwahrscheinlich war Hieronymus einzig und allein auf die vorhin mitgeteilten Worte Eusebs angewiesen, und seine neuen Nachrichten stellen nur Mutmaßungen oder Mißverständnisse dar¹. Namentlich darf die Abfassung einer apologetischen Schrift durch Apollonius nicht als verbürgt gelten. Eusebius weiß nur von einer mündlichen Rede zur Verteidigung des Christenglaubens, einer Rede, welche allem Anscheine nach von anderer Hand aufgezeichnet und den Akten des Prozesses einverleibt wurde.

Nachdem verschiedene Versuche, die Rede des hl. Apollonius in dieser oder jener herrenlosen Apologie des Altertums nachzuweisen, gänzlich fehlgeschlagen², entdeckte — so darf man sagen — 1893

falsche Nachricht herübergenommen, Mark Aurel habe den Anklägern der Christen mit der Todesstrafe gedroht (*Hist. ecci. 5, 5, 6*). Nach der einleuchtenden Erklärung Klettes (*Der Prozeß und die Acta S. Apollonii*, Leipzig 1897, 57 ff) ist der Ankläger, ein Hausklave des Angeklagten (vgl. *Hier., De vir. ill. 42*), auf Grund des gemeinüblichen Rechts, welches die Klage eines Sklaven wider den eigenen Herrn verbot, zum *crurifragium* verurteilt worden.

¹ Vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literaturhistoriker, Münster i. W. 1894, 133 ff.

² Für die zuerst von H. Nolte geäußerte Vermutung, in der pseudJustinischen *Oratio ad Græcos* sei die Verteidigungsrede des hl. Apollonius vor dem Senate erhalten, ist noch J. Dräseke eingetreten (*Zur Apologie des Apollonios*; Jahrbücher

Conybeare in einer armenischen Sammlung von Märtyrerakten, welche 1874 von den Mechitaristen herausgegeben worden war, ein „Martyrium des hl. Apollonius des Asketen“. Zwei Jahre später legten die Bollandisten aus einem eod. Parisinus saec. XI vel XII ein griechisches Martyrium vor, welches angeblich von dem aus dem Neuen Testamente bekannten Alexandriner Apollos, in Wirklichkeit aber von dem hl. Apollonius handelt; irrtümlich ist der Bericht auf einen verwandten Namen übertragen worden¹. Ein Vergleich der beiden Rezensionen miteinander zeigt alsbald, daß der griechische Text verschiedene Zusätze hat, deren sekundärer Charakter häufig auf der Hand liegt. Andererseits scheint dieser Text aber auch echte und ursprüngliche Züge aufbewahrt zu haben, welche in der armenischen Version verwißt sind. Im großen und ganzen jedoch dürften beide Rezensionen wesentlich treu jene Apollonius-Akten wiedergeben, welche Eusebius in Händen hatte.

Im Griechischen wie im Armenischen wird über zwei Gerichtsverhandlungen berichtet, von denen freilich die zweite als geradlinige Fortsetzung sich an die erste anschließt. In der ersten Verhandlung beteuert Apollonius seine Loyalität, legt aber zugleich dar, warum er nicht bei der Tyche des Kaisers schwören und nicht den Götterbildern und dem Kaiserbilde opfern könne. Der Richter gibt ihm Bedenkzeit, und nach drei Tagen findet die zweite Verhandlung statt, in welcher der Angeklagte Anlaß nimmt, mit beredten Worten die Torheit des heidnischen Polytheismus darzutun und in großen Zügen die christliche Glaubens- und Sittenlehre zu entwickeln. Von der Erfolglosigkeit weiterer Bemühungen überzeugt, erklärt der Richter, er sei an die Sentenz des Senates gebunden, wolle jedoch ein humanes Todesurteil fällen. Sein entgegenkommendes Verhalten ist begreiflich. Durch die Antworten des Angeklagten weht ein sehr vornehmer, imponierender Ton. Apollonius spricht aus innerster Überzeugung, voll Festigkeit und Würde, voll Freimut und Ruhe. Er äußert keine Todessehnsucht, kennt aber auch keine Todesfurcht. Er will leben, will aber vor allem der Stimme seines Gewissens treu bleiben.

für prot. Theol. 11, 1885, 144—153). Wie aber Apollonius dazu gekommen sein sollte, die römischen Senatoren *ὁ ἀσκήτης Ἰλλήγγης* anzureden (Oratio 1), hat Dräseke nicht erklären können.

¹ Der Titel des griechischen Textes lautet: *μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου ἀποστόλου Ἀπολλῶ τοῦ καὶ Σακκέα*. Unter dem heiligen und hochberühmten Apostel Apollos kann nur der im Neuen Testamente häufig erwähnte judenchristliche Missionär aus Alexandria verstanden sein. Der Beiname Sakkeas, welcher im Texte des Martyriums mehrere Male wiederkehrt, bleibt rätselhaft. Klette (a. a. O. 93 ff) übersetzt, im Anschluß an die Aufschrift der armenischen Version, „Apollos der Asket“. Allein erstens ist *σακκέας* in der Bedeutung „Asket“ nicht nachzuweisen, und zweitens heißt es nicht *ὁ σακκέας*, sondern ganz konsequent *ὁ καὶ σακκέας*.

Die Rolle, welche der Senat bei dem Prozesse gespielt hat, läßt sich nicht mit genügender Deutlichkeit erkennen. Als Richter fungiert Perennis, welcher 180—185 das Amt eines praefectus praetorio bekleidete und seit dem Sturze seines Kollegen Paternus im Jahre 183 wie ein Vizekaiser schalten und walten durfte¹. Die armenische Version (v. 1) verlegt die erste Verhandlung „vor den Senat“: nach dem griechischen Texte (v. 11) hat der zweiten Verhandlung „eine zahlreiche Menge von Senatoren und Ratsherren und großen Gelehrten“ beigewohnt. Klette nimmt an, beide Verhandlungen seien öffentlich, vor Perennis, und nicht vor dem Senate, welcher überhaupt keine öffentlichen Sitzungen hielt, geführt worden: die Angabe Eusebs über eine Verteidigungsrede des Märtyrers vor dem Senate, ἡ πρὸς τὸν σύγκλητον ἀπολογία, beruhe auf einem Irrtume². Die Akten bieten auch keine eigentliche Rede, sondern nur Antworten auf die Fragen des Richters. Ebendiese Antworten aber werden laut dem griechischen Texte von seiten des Märtyrers selbst als (ἡ) ἀπολογία (μου) bezeichnet (v. 4 8 44). Eusebius wird also das Wort ἀπολογία den Akten entlehnt und an eine eigentliche Rede nicht gedacht haben.

Das Verhör ist wohl lateinisch abgehalten³ und lateinisch protokolliert worden. Die allem Anscheine nach aus einer leisen Überarbeitung des Protokolles hervorgegangenen Akten haben Eusebius in griechischer Sprache vorgelegen; andernfalls würde Eusebius, wie bei andern Gelegenheiten, nicht unterlassen haben, die lateinische Sprache der Urkunde ausdrücklich hervorzuheben. Ob außer dem griechischen Texte auch eine lateinische Urschrift der Akten in Umlauf gewesen ist, muß dahingestellt bleiben: der Umstand, daß Hieronymus den hl. Apollonius einmal den lateinischen und ein anderes Mal den griechischen Kirchenschriftstellern zuzählt, ist nicht beweiskräftig. Aus dem Griechischen sind die Akten etwa im 5. Jahrhundert ins Armenische übersetzt worden.

Das armenische „Martyrium des hl. Apollonius des Asketen“ steht in der von den Mechitaristen 1874 zu Venedig in zwei Bänden herausgegebenen armenischen Sammlung von Märtyrerakten I, 138—143. Eine englische Übersetzung des armenischen Textes veröffentlichte F. C. Conybeare zuerst in der Zeitschrift The Guardian, 18. Juni 1893, und wiederum in seiner Schrift The Armenian apology and acts of Apollonius and other monuments of early

¹ Nach C. Erbes. Das Todesjahr des römischen Märtyrers Apollonius: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. n. f. 13, 1912, 269 f., wäre Perennis erst 183, nach dem Sturz des Paternus, praefectus praetorio geworden.

² Klette, Der Prozeß und die Acta S. Apollonii 22 ff. Auch Callewaert in der Revue des questions hist. 77, 1905, 353 ff. ist der Ansicht, daß der Senat nicht in den Prozeß eingegriffen, der Richter aber sich auf einen Senatsbeschluß berufen habe, weil das Gesetz, welches das Schicksal des Angeklagten entschied, unter Mitwirkung des Senates erlassen worden war.

³ Klette a. a. O. 38 ff. ist für den Gebrauch der griechischen Sprache eingetreten.

Christianity, London 1894, 8°; 2. ed. 1896. Eine deutsche Übersetzung von Burchardi ist zuerst durch A. Harnack in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1893, 728—737, mitgeteilt und in der Folge häufig abgedruckt worden. Den griechischen Text des Martyriums edierten die Bollandisten, S. Apollonii Romani acta graeca ex codice Parisino graeco 1219; *Analecta Bollandiana* 14, 1895, 284—294. Eine neue Ausgabe nach derselben Handschrift veranstaltete E. Th. Klette in den Texten und Untersuchungen usf. 15, 2, 1897, 91 ff. indem er dem griechischen Texte zugleich eine deutsche Übersetzung der armenischen Version an die Seite stellte.

Vgl. Harnack, Der Prozeß des Christen Apollonius vor dem praefectus praetorio Perennis und dem römischen Senat: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1893, 721—746. R. Seeberg, Das Martyrium des Apollonius: Neue kirchl. Zeitschrift 4, 1893, 836—872. A. Hilgenfeld, Apollonius von Rom: Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 37, 1894, 58—91. Th. Mommsen, Der Prozeß des Christen Apollonius unter Commodus: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 497—503. Klette, Der Prozeß und die Acta S. Apollonii, Leipzig 1897 (in den Texten und Untersuchungen usf. 15, 2). Hilgenfeld, Die Apologie des Apollonius von Rom: Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 41, 1898, 185—210. A. Patin, Apollonius Martyr, der Skoteinologe; ein Beitrag zu Heraklit und Euemerus: Archiv für Gesch. der Philos. 12, 1899, 147—158. (Laut den griechischen Akten rief ein Kyniker während der Gerichtsverhandlungen Apollonius zu: *δοκεῖς σκοτεινολόγος εἶναι.*) O. Heine, Die Apologie des Apollonius: Deutsch-evangelische Blätter 27, 1902, 97—108. Max, Prinz von Sachsen, Herzog zu Sachsen, Der heilige Märtyrer Apollonius von Rom. Eine historisch-kritische Studie. Mainz 1903, 4°. (Prinz Max bietet u. a. eine neue lateinische Übersetzung der armenischen Akten von der Hand des Mechitaristen B. Sargisean.) J. Geffcken, Die Acta Apollonii: Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 262—284 (Geffcken sucht die Acta Apollonii als eine tendenziöse Fälschung zu erweisen). C. Callewaert, Questions de droit concernant le procès du martyr Apollonius: Revue des questions hist. 77, 1905, 353—375.

8. Acta SS. Perpetuae et Felicitatis. — Am 7. März 202 oder 203 erlitten in der Provinz Afrika, wahrscheinlich zu Karthago, fünf Katechumenen den Märtyrertod, Vibia Perpetua, eine ungefähr 22 Jahre alte Frau von besserem Stande, Felicitas und Revokatus, beide Sklaven, Saturninus und Saturus. Unter Benutzung von Aufzeichnungen der Märtyrer selbst hat ein Augenzeuge eine kraft- und lebensvolle Schilderung des Herganges entworfen, welche in lateinischer und in griechischer Sprache überliefert ist. Der griechische Text wurde erst kürzlich entdeckt und wurde von den ersten Herausgebern, Harris und Gifford (1890), als die Quelle und Vorlage des fast vollkommen entsprechenden lateinischen Textes bezeichnet. Andere Forscher und spätere Herausgeber haben sich indessen mit Recht für die Originalität des lateinischen Textes entschieden. Ein zweiter lateinischer Text, welcher bedeutend kürzer ist, muß anerkanntermaßen als ein späterer Auszug, vermutlich aus der griechischen Rezension, gelten und erweist sich im einzelnen als unzuverlässig.

Nach einer schwunghaften Einleitung geben die Akten zunächst den Wortlaut eines Berichtes, welcher von Perpetua im Kerker niedergeschrieben wurde und welcher bis zum Vorabende des Martyriums reicht (c. 3—10). Die Tage, welche ihrer Abführung in das Untersuchungsgefängnis vorausgingen, hatten die Katechumenen benutzt, um sich taufen zu lassen. Perpetua hatte dem Drängen ihres heidnischen Vaters, dem Christenglauben zu entsagen, herzhaft widerstanden. Sie fühlte sich glücklich, nachdem ihr gestattet worden war, ihr Kind, einen Säugling, im Gefängnisse bei sich zu behalten. Eine Vision gab ihr die Gewißheit, daß die Haft mit dem Martyrium enden werde. Neue Bitten und Vorstellungen ihres Vaters weist sie mit Berufung auf den Willen Gottes zurück. Beim Verhör bekennen die Angeklagten sich als Christen. Perpetua wird wieder von ihrem Vater und auch von dem Prokurator Hilarianus beschworen, der grauen Haare des Vaters zu schonen und der Hilflosigkeit ihres Kindes zu gedenken. Nichts vermag sie zu erschüttern. Das Urteil des Prokurators lautet „ad bestias“. Im Kerker hat Perpetua Visionen über die Zustände des Jenseits¹. Ein letzter Versuch ihres Vaters, sie zum Widerruf zu bewegen, bleibt erfolglos.

Diesen Aufzeichnungen der hl. Perpetua schließt sich ein eigenhändiger Bericht des hl. Saturus über eine ihm im Kerker gewordene Vision an (c. 11—13). Saturus hatte sich wenige Tage nach der Ergreifung der andern Katechumenen selbst dem Gerichte gestellt (vgl. c. 4). Einer der Ergriffenen, Sekundulus, war im Kerker gestorben (c. 14). Felicitas stand, als sie verhaftet wurde, im achten Monate der Schwangerschaft, und weil die Hinrichtung einer schwangeren Frau verboten war, fürchtete sie, nicht zugleich mit ihren Gefährten in den Tod gehen zu können: auf das gemeinsame Gebet der Bekenner hin ward sie zwei Tage vor dem Hinrichtungstermine von den Wehen überfallen und gab einem Mädchen das Leben, welches von einer „Schwester“ an Kindesstatt angenommen wurde (c. 15).

Folgt die Erzählung des Martyriums selbst (c. 16—21). Am Geburtstage des Cäsars Geta sollten die Bekenner bei den Lager-spielen mit den Tieren kämpfen. Heitern Antlitzes schreiten sie aus dem Kerker ins Amphitheater. Die Männer werden einem Eber, einem Bären und einem Leoparden vorgeführt, die Frauen einer wilden Kuh. Schwer verwundet empfangen sie, nachdem sie sich vorher den Friedenskuß gegeben, ohne Laut den Schwertstreich. Nur Perpetua hat noch unter dem Ungeschick des Gladiators zu leiden; sie muß mit eigener

¹ Über die Visionen der hl. Perpetua vgl. Atzberger, *Gesch. der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1896, 332 ff. Siehe auch A. de Waal, *Der leidende Dinocrates in der Vision der hl. Perpetua*: *Röm. Quartalschrift für christl. Altertumskunde* usf. 17, 1903, 333—347.

Hand das Schwert auf ihre Kehle lenken. „Vielleicht hätte eine solche Frau, welche von dem unreinen Geiste gefürchtet wurde, sonst nicht getötet werden können, wenn sie es nicht selbst gewollt hätte“ (c. 21).

Diese Urkunde ist, auch abgesehen von dem überwältigenden Inhalt, eine Perle unter den Märtyrerakten, weil sie sich selbst im vollsten Sinne des Wortes als echt bezeugt, nicht nur insofern, als sie wirklich von einem Augenzeugen verfaßt bzw. redigiert ist, sondern auch insofern, als sie wirklich Aufzeichnungen von der Hand der Märtyrer selbst enthält. Die Wahrheit der Erklärung des Redaktors: „quod audivimus (et vidimus) et contrectavimus annuntiamus et vobis“ (c. 1; vgl. 1 Jo 1, 1 ff), verbürgt der Ton und die Farbe seiner Darstellung. Und seine wiederholte Versicherung, er biete Berichte der hl. Perpetua und des hl. Saturus selbst, wird durch die sprachliche und stilistische Eigenart der fraglichen Abschnitte gegenüber den anderweitigen Teilen der Akten in geradezu überraschender Weise bestätigt¹. Übrigens legt auch schon Tertullian (De anima 55) Berufung ein auf eine Vision (revelatio) der „heldenhaften Martyrin Perpetua“. Der Intention des Redaktors entsprechend (s. c. 1 21) sind die Akten am Gedenktage der Märtyrer beim Gottesdienste vorgelesen worden, und zwar, wie Augustins Predigten in natali martyrum Perpetuae et Felicitatis zeigen², noch nach Jahrhunderten. Augustinus nimmt sogar Gelegenheit, daran zu erinnern, daß diese Akten keine kanonische Schrift sind³.

Er hätte noch mehr sagen können. Der Redaktor der Akten gibt sich ganz unzweideutig als einen Freund des Montanismus zu erkennen (c. 1 21), und die Vermutung, Tertullian sei der Redaktor, darf sich auch auf beachtenswerte sprachliche und stilistische Gründe berufen⁴. Es ist indessen nicht zu übersehen, daß 202 oder 203 Katholiken und Montanisten in Afrika und insbesondere zu Karthago noch keineswegs als geschlossene Parteien einander gegenüberstanden und namentlich noch keine getrennten Gemeinden bildeten, sondern wie die Schriften Tertullians selbst beweisen, in friedlicher, gottesdienstlicher Gemeinschaft lebten. Die früher insbesondere von Bagnage verfochtene Annahme, die Märtyrer selbst seien Montanisten gewesen, ist durchaus unbegründet und ist schon von Kardinal Orsi (gest. 1761) in einer eigenen Schrift erschöpfend widerlegt worden.

¹ Siehe namentlich die gründlichen Ausführungen Franchi de' Cavalieris in der Einleitung seiner Ausgabe der Akten, Rom 1896.

² Vgl. Aug., Sermo 280, 1: 282, 2.

³ Nec scriptura ipsa canonica est, Aug., De anima et eius origine 1, 10, 12.

⁴ Diese Vermutung vertraten in neuester Zeit namentlich Robinson, d'Alès, de Labriolle.

Fälschlich setzt der kürzere lateinische Text der Akten das Martyrium unter Valerianus und Gallienus an. Schon die Erwähnung des Prokurators Hilarianus zeigt, daß dasselbe ins Jahr 202 oder 203 gefallen ist¹. Als Schauplatz des Martyriums bezeichnet nicht bloß der kürzere lateinische Text, sondern auch die griechische Rezension Thurburbo, die griechische Rezension (c. 2) genauer Klein Thurburbo; Thurburbo maius und Thurburbo minus lagen beide, wie Karthago, in der Provinz Afrika. Der ursprüngliche lateinische Text nennt überhaupt keine Örtlichkeit, meint aber offenbar Karthago. Wahrscheinlich liegt schon in der griechischen Rezension eine Verwechslung der hll. Perpetua und Genossen mit thurburbitanischen Märtyrinnen vor².

Der ursprüngliche lateinische Text der Akten in den Acta SS. Martii 1. Venet. 1735, 630—638; bei Ruinart, Acta primorum martyrum², 1713, 90 bis 119; bei Migne, PP. Lat. 3, 13—60. Vgl. auch Analecta Bollandiana 11, 1892, 369—373: „Un nouveau manuscrit des actes des SS. Félicité et Perpétue.“ Der in unzähligen Handschriften erhaltene kürzere und jüngere lateinische Text zuerst bei B. Aubé, Les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du III^e siècle, Paris 1881, 509—525; auch bei den Hagiographi Bollandiani, Catalogus codicum hagiograph. bibliothecae regiae Bruxellensis, Pars I, 1, Bruxellis 1886, 158—161. Die griechische Rezension fand sich in einem cod. Hierosol. S. Sepulcri saec. X und ward, unter Befügung der beiden lateinischen Texte, zuerst herausgegeben von J. R. Harris and S. K. Gifford, The acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas; the original Greek text, now first edited from a Ms in the library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem, London 1890, 8°. Gegen die Behauptung der Herausgeber, die griechische Rezension sei als das Original anzusehen, erhob sich alsbald Widerspruch; s. insbesondere L. Duchesne, En quelle langue ont été écrits les actes des SS. Perpétue et Félicité? Acad. des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus, 1891, janv.-févr. 39—54. Neue und tüchtige Ausgaben des lateinischen Textes und der griechischen Rezension lieferten Robinson und Franchi de' Cavalieri. J. A. Robinson, The Passion of S. Perpetua newly edited from the Mss. with an introduction and notes, together with an appendix containing the original Latin text of the Scillitan Martyrdom, Cambridge 1891, 8° (Texts and Studies 1, 2). P. Franchi de' Cavalieri, La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis, Roma 1896, 8° (Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengesch. Supplementheft 5). Robinson hat auch den kürzeren lateinischen Text aufgenommen (S. 100—103). Er sowohl wie Franchi de' Cavalieri ist mit Entschiedenheit für die Originalität des längeren lateinischen Textes eingetreten; s. namentlich die Introduziona der Ausgabe Franchi de' Cavalieris (9—102). Beide Texte, das lateinische Original und die griechische Übersetzung, auch bei v. Gebhardt, Acta martyrum selecta, 1902, 61—95. Eine deutsche Übersetzung der Akten von G. Rauschen in Frühchristl. Apologeten und Märtyrerakten 2, Kempten 1913, 328—344.

Die erwähnte Schrift des Kardinals Orsi, Dissertatio apologetica pro SS. Perpetuae, Felicitatis et sociorum orthodoxia, Florentiae 1728, ist ab-

¹ Vgl. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, 1890, 171.

² Vgl. Robinson in seiner Ausgabe der Akten, Cambridge 1891, 22—26.

gedruckt bei Migne, PP. Lat. 3, 61—170. A. Pillet, Les martyrs d'Afrique: Histoire de S. Perpetue et de ses compagnons, Lille 1885, 8°. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian 1, Leipzig 1890, 171—176 299—300. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chret. 1, Paris 1901, 70—96: „La Passio de sainte Perpétue et de sainte Félicité.“ L. Masson, S. Félicité, S. Perpétue et leurs compagnons martyrs, Paris 1903, 16°. A. d'Alès, L'auteur de la Passio Perpetuae: Revue d'hist. ecclés. 8, 1907, 5—18. P. de Labriolle, Tertullien auteur du prologue et de la conclusion de la passion de Perpétue et de Félicité: Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 3, 1913, 126—132.

Über gefälschte Acta martyrii S. Callisti papae (gest. 222/223) s. § 89, 1, S. 638.

9. Acta S. Pionii. — Eusebius hat, wie früher bemerkt, das Martyrium S. Polycarpi (Abs. 2) auszugsweise in seine Kirchengeschichte aufgenommen. Seinem Exemplare dieses Martyriums waren noch andere Martyrien angehängt, über welche er sich kürzer fassen zu dürfen glaubte. „Der Schrift über Polykarpus“, lauten seine Worte, „sind auch noch andere Martyrien beigefügt, welche gleichfalls zu Smyrna um dieselbe Zeit, um welche Polykarpus litt, stattgefunden haben. So ist Metrodorus, ein Priester, welcher als Anhänger der marcionitischen Irrlehre galt, dem Feuertode überliefert worden. Besondere Berühmtheit erlangte unter den damaligen Märtyrern ein gewisser Pionius. Wer die einzelnen Bekenntnisse dieses Mannes, seine freimütigen Reden, seine Worte zur Verteidigung des Glaubens vor dem Volke und vor den obrigkeitlichen Personen, seine Lehrvorträge, seine Mahnungen an diejenigen, welche dem Ansturm der Verfolgung erlegen waren, und seine Ermunterungen an die Brüder, welche ihn im Gefängnisse besuchten; kennen lernen und erfahren will, welche Martern er erduldet hat und welche Qualen, als er angenagelt wurde, welche Standhaftigkeit er auf dem Scheiterhaufen bewiesen und welches Ende er nach allen diesen außerordentlichen Vorkommnissen genommen, den verweisen wir auf die Schrift (ἡ γράσις), welche einen ausführlichen Bericht über ihn enthält und welche unserer Sammlung alter Märtyrerakten einverleibt ist“ (Eus., Hist. eccl. 4, 15, 46—47).

Diese Schrift scheint noch erhalten zu sein. Umfangreiche Pionius-Akten liegen sowohl griechisch wie auch in lateinischer, slavischer und armenischer Übersetzung vor. Der Text wird im allgemeinen den Erwartungen, welche Eusebs Worte wecken, durchaus gerecht. Und wenn auch nicht unversehrt überliefert¹, dürfte derselbe doch seinem Kerne nach der Feder eines Augenzeugen oder Zeitgenossen

¹ Das Eingreifen einer späteren Hand ist schon in den ersten Sätzen des durch v. Gebhardt (1896) veröffentlichten griechischen Textes zu konstatieren. Hier wird die nachfolgende Beschreibung der Leidensgeschichte des hl. Pionius als ein von dem Martyrer selbst hinterlassenes *σὺγγράμμα* eingeführt. Die alte lateinische Version vertritt eine reinere Überlieferung.

entstammen. Gleichzeitig mit Pionius wurden laut diesem Texte Sabina und Asklepiades verhaftet (c. 2). Im Gefängnisse trafen sie mit Limnus (Lemnus), einem „Priester der katholischen Kirche“, Macedonia und Entychianus, einem Anhänger der Sekte der Phrygier oder Montanisten, zusammen (c. 11). Zum Schlusse wird auch des marcionitischen Priesters Metrodorus gedacht, welcher zugleich mit Pionius den Feuertod erleidet (c. 21). In einem Punkte aber waltet ein handgreiflicher Widerspruch zwischen dem Texte der Akten und den Angaben Eusebs ob. Nach Eusebius soll das Martyrium zur Zeit der Antonine oder in den Tagen Mark Aurels erfolgt sein; die Akten verlegen dasselbe in das Jahr 250, unter die Regierung des Kaisers Decius. Eusebius wird der Autorität der Akten weichen müssen. Ihm haben die Akten, wie gesagt, in Verbindung mit dem Martyrium S. Polycarpi vorgelegen, und die Akten selbst berichten, Pionius sei „an dem Geburtstage“ des hl. Polykarpus (am 2. Tage des 6. Monats, d. i. am 23. Februar) ergriffen worden (c. 2). Dadurch mag Eusebius zu einer falschen Zeitbestimmung verleitet worden sein.

Eine alte lateinische Übersetzung der Akten bei Ruinart, *Acta primorum martyrum*² 137—151. Ebendiese Übersetzung nebst einer andern modernen Übersetzung aus dem Griechischen in den *Acta SS. Febr. I. Venet. 1735*, 37—46. Der griechische Text bei O. v. Gebhardt, *Das Martyrium des hl. Pionius*, aus dem *cod. Ven. Marc. 359* zum ersten Male herausgegeben: *Archiv für slavische Philol.* 18. 1896, 156—171. Eine größere Ausgabe dieses griechischen Textes, unter Beifügung der alten lateinischen sowie der slavischen und der armenischen Version (die beiden letztgenannten in deutscher Übertragung) und eines Kommentares, wollte v. Gebhardt folgen lassen. Ein Abdruck des griechischen Textes bei v. Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, 1902, 96—114. Auf Grund der genannten lateinischen Übersetzungen hat B. Aubé, *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle*, Paris 1885, 140—154, über das Martyrium des hl. Pionius gehandelt. Zahn hat seine frühere Annahme, das Martyrium sei mit Eusebius der Zeit Mark Aurels zuzuweisen, ausdrücklich zurückgenommen; s. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons* 4, 1891, 271 A. 4. J. A. F. Gregg, *The Decian Persecution*, Edinburgh and London 1897, 242—261, hat den griechischen Text der Akten, nach einer Abschrift des *cod. Ven. Marc. 359*, zum großen Teile ins Englische übersetzt; vgl. auch Gregg ebd. 264—266. Eine deutsche Übersetzung des lateinischen Textes bei Ruinart von Rauschen in *Frühchristl. Apologeten und Märtyrerakten* 2, Kempten 1913, 345—366. Vgl. zu den *Acta S. Pionii* auch die vorhin, Abs. 2, genannten Abhandlungen über die *Vita S. Polycarpi* von Corsen und Schwartz.

Die *Acta disputationis S. Acacii* sind nach den Untersuchungen von J. Weber, *De actis S. Acacii* (Diss. inaug.), Bornensis-Lipsiae 1913, aus der Reihe der *Acta martyrum sincera* zu streichen. Aubé, *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle*, 1885, 181—194, hatte sie noch zu retten gesucht. Der lateinische Text (bei Ruinart a. a. O. 152—155, auch schon in *Acta SS. Mart. 3. Venet. 1736*, 903—905, und wiederum bei v. Gebhardt a. a. O. 115—120), jedenfalls eine Übersetzung aus dem Griechischen, schildert ein eigenartiges Verhör eines Christen Acacius vor dem Präfecten Marcianus von Kappadozien, unter Kaiser Decius, am 29. März. Der An-

geklagte weiß jedem direkten Bekenntnis zum Christen auszuweichen. Der Präfekt unterbreitet das Protokoll (gesta) dem Urteil des Kaisers, welcher letzterer den Angeklagten in Freiheit setzen läßt. Die angebliche Gerichtsverhandlung aber war von Haus aus vielmehr eine Unterweisung, wie man als Christ im Falle der Verhaftung dem Richter antworten und einer Verurteilung entgegen könne, ohne seinen Glauben zu verleugnen. Später erst ist diese in ihrer Art interessante Instruktion in einen Martyriumsbericht umgewandelt worden. Außer einer neuen Rezension des lateinischen Textes gibt Weber a. a. O. 46—55 zwei bedeutend kürzere griechische Texte, in welchen Acacius Bischof von Melitene in Kappadozien genannt wird.

Laut den Acta S. Maximi soll in der Provinz Asien (zu Lampsakus?) unter Decius, am 14. Mai, ein gewisser Maximus, allem Anscheine nach ein Laie, welcher sich freiwillig gestellt hat, mit Ruten gepeitscht und sodann gesteinigt worden sein. Der kurze und gerade durch seine Kürze auf den ersten Blick einnehmende lateinische Text in Acta SS. Apr. 3, Venet. 1738, 732 f, bei Ruinart a. a. O. 155—158, bei v. Gebhardt a. a. O. 121—123. Über Widersprüche und Schwierigkeiten des Textes, den „Prokonsul Optimus“ und andere. vgl. Aubé a. a. O. 154—160.

Verwandter Herkunft scheinen die wiederum nur lateinisch vorliegenden Acta SS. Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae zu sein, Acta SS. Maii 3, Venet. 1738, 452 f, Ruinart a. a. O. 158—160. Auch hier tritt der „Prokonsul Optimus“ auf. Die vier Märtyrer sollen unter Decius, am 15. Mai, zu Lampsakus in Mysien gelitten haben. Petrus, ein junger Mann, wird nach mancherlei Martern enthauptet, Andreas und Paulus werden gesteinigt. Nikomachus, welcher gleichzeitig mit Andreas und Paulus ins Verhör genommen wurde, fiel unter den Qualen der Folter vom christlichen Glauben ab. Dionysia, ein sechzehnjähriges Mädchen, macht Nikomachus Vorwürfe, bekennt sich freudig als Christin und wird, nachdem auch ihre Keuschheit die Probe bestanden, enthauptet. Vgl. Aubé a. a. O. 156—160.

Auch gegenüber andern Akten aus den Tagen der Verfolgung unter Decius dürfte die größte Vorsicht geboten sein. Die Acta SS. Tryphonis et Respicii, Märtyrer unter Decius zu Nicäa, mögen historische Elemente enthalten, unterliegen aber aus verschiedenen Gründen dem Verdachte späterer Überarbeitung und Verfälschung. S. den lateinischen Text bei Ruinart a. a. O. 161—164, und den ausschließlich von Tryphon handelnden, durch die Hände des Metaphrasten gegangenen griechischen Text bei Migne, PP. Gr. 114, 1311—1328. Vgl. Aubé a. a. O. 163—167. Ein vormetaphrastischer griechischer Text über Tryphon bei Franchi de' Cavalieri, Hagiographica (Studi e Testi 19), Roma 1908, 43—74. Über eine schwierige Stelle des Textes Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche, fasc. 3 (Studi e Testi 22), Roma 1909, 75—87.

Gegen die Glaubwürdigkeit der Acta SS. Luciani et Marciani, Märtyrer unter Decius zu Nikomedien am 26. Oktober, erheben sich gleichfalls Bedenken. S. den lateinischen Text bei Ruinart a. a. O. 164—168 sowie in den Acta SS. Oct. 11, Bruxellis 1864, 804—819. Vgl. Aubé a. a. O. 167—171.

Die Acta S. Nestoris, Bischof von Side oder von Perge oder von einem andern Orte Pamphylens und Märtyrer unter Decius, dürften gleichfalls, wiewohl sie sogar von Aubé als im wesentlichen echt verteidigt werden, einer eindringenderen Untersuchung gegenüber nicht standhalten können. Lateinisch finden sich diese Akten in den Acta SS. Febr. 3, Venet. 1736, 627—630. Einen griechischen Text veröffentlichte Aubé als „un supplément aux Acta sincera de Ruinart“, zuerst in der Revue archéologique, III^e Serie,

3, 1884, 215—234, und wiederum in seiner Schrift *L'église et l'état dans la seconde moitié du III^e siècle*, Paris 1885, 507—516; vgl. 176—181. Ein neuer griechischer Text bei Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 3, Roma 1909, 115—117.

Der kurze griechische Bericht über das Martyrium des Gärtners Konon, zu Magydus in Pamphylien unter Decius oder Valerianus, macht den Eindruck hoher Ursprünglichkeit, ist aber noch zu wenig untersucht worden, als daß man ihn mit gutem Gewissen in die Reihe der echten Märtyrerakten stellen könnte. Dieser Bericht ward erst von A. Papadopulos-Keramefs, *Ἀνάλεκτα ἱεροστομιατικῆς παραπολιτικῆς* 5, St Petersburg 1898, 384 bis 388, herausgegeben und bei v. Gebhardt, *Acta martyrum selecta*. 1902, 129—133, abgedruckt.

Über eine unechte *Passio S. Cornelii papae* (gest. im Juni 253) s. § 89, 4, S. 640. — Über unechte Märtyrerakten des Papstes Stephanus I. (gest. 2. Aug. 257) s. § 89, 6, S. 642.

10. Acta S. Cypriani. — Die sog. Acta proconsularia über das Ende des Bischofs Cyprian von Karthago setzen sich aus drei Teilen zusammen: a) einem Berichte über das Verhör Cyprians vor dem Prokonsul Aspasius Paternus und seine Verbannung nach Curubis am 30. August 257, b) einem Berichte über das Verhör Cyprians vor dem neuen Prokonsul Galerius Maximus und seine Verurteilung zum Tode durch das Schwert, c) einem Berichte über die Vollziehung des Todesurteils am 14. September 258 auf der Villa Sexti, nicht weit von Karthago.

Allen drei Stücken dürfte trotz der Einsprache Reitzensteins urkundlicher Charakter eignen. Das erste Stück, welches Aussagen Cyprians selbst oder Angaben eines Augenzeugen zu enthalten scheint, ist anfangs für sich allein in Umlauf gewesen und wird schon in Nr 77 der cyprianischen Briefsammlung (c. 2: acta proconsulis) und in der *Vita S. Cypriani* von Pontius (c. 11: acta) zitiert. Die zwei folgenden Stücke sind gleichfalls von einem Augenzeugen gleich nach den Ereignissen niedergeschrieben und bald darauf durch eine andere Hand unter Einfügung einer Zwischenbemerkung mit dem ersten Stücke zu einem Ganzen verbunden worden.

Der Schlußbericht erzählt, mit Verzicht auf jedwede subjektive Zutat, wie Cyprian auf dem Richtplatze sich seines Oberkleides entledigte und zum Gebet niederkniete. Dann legte er auch die Dalmatika ab und wartete auf den Scharfrichter. Seinen Begleitern gab er den Auftrag, dem Scharfrichter 25 Goldstücke auszuzahlen. Die Brüder breiteten leinene Tücher aus, um das Blut aufzufangen. Ein Presbyter namens Julianus und ein Subdiakon gleichen Namens halfen Cyprian, sich die Augen zu verbinden. Der Leichnam ward zum Schauspiel für die Heiden in der Nähe ausgestellt. In der Nacht kamen die Gläubigen mit Kerzen und Fackeln und bestatteten ihren Bischof auf einem dem Prokonrater Makrobius Kaudiannus gehörigen Grundstücke mit großer Feierlichkeit.

Ruinart, *Acta primorum martyrum* 2 216—218. *Acta SS. Sept. 4, Venet. 1761, 332—334* (ein Abdruck aus *Ruinart*). Die Akten finden sich auch in den Ausgaben der Werke Cyprians; s. die Ausgabe Hartels 3, Vindob. 1871, cx—cxiv. Vgl. Aubé, *L'église et l'état* 385—394. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.* 2, 1902, 179—190. R. Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians*, ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyreri-literatur, Heidelberg 1913 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., 1913, Abhandlung 14). Reitzenstein bestreitet die Authentizität der *Acta* und erklärt den Bericht über das erste Verhör Cyprians für überarbeitet, den Bericht über das zweite Verhör für erdichtet, das Zwischenstück für eine Fälschung.

11. *Acta SS. Mariani, Iacobi et aliorum plurimorum.* — Nicht lange nach dem Tode Cyprians, vermutlich im Mai 259, wurden der Lektor Marianus und der Diakon Jakobus zu Lambese in Numidien nach mancherlei Foltern enthauptet. Mehr oder weniger gleichzeitig litten zahlreiche andere Christen, welche teilweise früher schon in die Verbannung geschickt worden waren, unter ihnen die Bischöfe Agapius und Sekundinus, Ämilianus, ein Angehöriger des Ritterstandes, und zwei Mädchen, Tertulla und Antonia. Der auf Veranlassung der hll. Marianus und Jakobus selbst von einem Augenzeugen verfaßte Bericht ist, im Unterschiede von den Akten des hl. Cyprian, stark rhetorisch gefärbt und erinnert wiederholt an die *Acta SS. Perpetuae et Felicitatis*. Er bietet aber auch in mannigfacher Weise Gewähr für volle Zuverlässigkeit und Treue. Augustinus hat diesen Märtyrern eine Predigt gewidmet (*Sermo 284: In natali martyrum Mariani et Iacobi*).

Acta SS. Apr. 3, Venet. 1738, 745—749. *Ruinart a. a. O. 222—229.* Vgl. Aubé a. a. O. 400—407. Monceaux a. a. O. 2, 153—165. G. Mercati (*D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899, 87 ff*) veröffentlichte ein Bruchstück der Akten nach einer Handschrift des 7. oder 8. Jahrhunderts; P. Franchi de' Cavalieri legte in den *Studi e Testi* 3, Roma 1900, 47 ff, eine ausgezeichnete neue Rezension des ganzen Textes vor. Ein Abdruck dieser Rezension bei v. Gebhardt a. a. O. 134 bis 145.

12. *Acta SS. Montani, Lucii et aliorum.* — Montanus, Lucius, Flavianus, Julianus, Viktoricus, Primolus, Renus und Donatianus sollten gleichfalls im Mai 259 durch ihren Tod das stolze Wort Cyprians bewahrheiten, die Kleriker der Kirche von Karthago seien sämtlich wohl vorbereitet für die göttliche und himmlische Herrlichkeit (*Cypr., Ep. 80, 1*). Primolus und Donatianus, welche nicht Kleriker waren, starben im Gefängnisse. Die übrigen, meist Presbyter oder Diakonen der Kirche von Karthago, wurden nach monatelanger und sehr harter Haft auf Befehl des Prokurators, welcher nach dem Tode des Prokonsuls Galerius Maximus, des Richters Cyprians, die Geschäfte des Prokonsuls wahrnahm, enthauptet. Die Akten zerfallen in zwei Teile; der erste (c. 1—11) gibt sich als ein im Kerker verfaßtes Schreiben

der Märtyrer selbst aus; der zweite (c. 12—23), welcher über das Ende der Heiligen handelt, will auf Ersuchen des hl. Flavianus von einem Augenzeugen geschrieben sein. Dieser Redaktor hat sich augenscheinlich die Akten der hll. Perpetua und Felicitas zum Vorbilde genommen, dürfte aber in allem Wesentlichen nur historische Tatsachen berichten.

Acta SS. Febr. 3, Venet. 1736, 454—459. Ruinart a. a. O. 229—238. Eine treffliche neue Ausgabe und Analyse lieferte Franchi de' Cavalieri, Gli atti dei SS. Montano, Lucio e compagni; recensione del testo ed introduzione sulle sue relazioni con la Passio S. Perpetuae, Roma 1898, 8°. (Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengesch., Suppl.-Heft 8.) Ein Abdruck dieser Ausgabe bei v. Gebhardt a. a. O. 146—161. Einige Bemerkungen über die Sprache der Akten von U. v. Wilamowitz-Moellendorff im Hermes 34, 1899, 212—214. Weiteres bei Monceaux a. a. O. 2, 165—178. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche, fasc. 3 (Studi et Testi 22), Roma 1909, 1—31 (Nuove osservazioni critiche ed esegetiche sul testo della Passio SS. Montani et Lucii), 111—114 (Kollation des Textes mit einer neuentdeckten Handschrift).

13. Acta SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii. — Die ältesten spanischen Märtyrerakten beschreiben den Hingang des Bischofs Fructuosus von Tarragona und seiner Diakone Augurius und Eulogius. Unter Valerianus und Gallienus, am 21. Januar 259, wurden sie auf Befehl des Präses Ämilianus im Amphitheater lebendig verbrannt. Der spanische Sänger Prudentius hat diesen Akten den Stoff zu einem seiner „Siegeskränze“ (Peristeph. 6) entlehnt. Aus Augustins Predigt In natali martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum (Sermo 273) ist zu ersehen, daß die Akten auch zu Hippo in der Kirche verlesen wurden.

Acta SS. Ian. 2, Venet. 1734, 339—341. Ruinart, Acta primorum martyrum² 218—222. Vgl. Aubé, L'église et l'état 408—412.

Geben diese spanischen Akten anerkanntermaßen keinen Anlaß zu Bedenken, so wird das Martyrium S. Nicephori, welches gleichfalls in die Zeit Valerians und Gallienus' fallen will, aber keinen Ort nennt, abzulehnen sein. Der zum Tode verurteilte Priester Sapricius weigert sich auch auf dem Wege zum Richtplatze noch hartnäckig, dem Laien Nicephorus, welcher ihn beleidigt hat, die Hand der Versöhnung zu reichen. Im letzten Augenblick, angesichts des gezückten Schwertes, wird Sapricius schwach und erklärt sich bereit, den Göttern zu opfern. Nicephorus ermahnt ihn vergeblich, bekennt dann selbst furchtlos seinen Christenglauben und erlangt sofort die Palme des Martyriums. Sehr wahrscheinlich ist die Erzählung ein „roman d'imagination“ (Delehaye, Les légendes hagiographiques² 135), dazu bestimmt, Versöhnlichkeit zu predigen. Acta SS. Febr. 2, Venet. 1735, 283—288 894—895 (283—288 zwei spätere griechische Texte in lateinischer Übersetzung, 894—895 eine alte lateinische Übersetzung). Ruinart a. a. O. 238—245 (der ursprüngliche griechische Text nebst der alten lateinischen Übersetzung). Migne, PP. Gr. 114, 1367—1376 (der von dem Metaphrasten bearbeitete griechische Text).

14. Acta S. Maximiliani. — Maximilianus, ein junger Mann von 21 Jahren, wird am 12. März 295 (Tusco et Anulino coss.) zu

Theveste in Numidien mit dem Schwerte hingerichtet, weil er sich als Christ weigert, Soldat zu werden.

Ruinart a. a. O. 299—302. Die Bollandisten haben die Akten bei Ausgabe des zweiten März-Bandes noch nicht gekannt. Ein Abdruck nach Ruinart bei Harnack, *Militia Christi*, die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905, 114—117. Vgl. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* 3, Paris 1905, 114—118.

15. *Acta SS. Marcelli et Cassiani*. — Der Centurio Marcellus wird am 30. Oktober 298 (?) zu Tingis in Mauretanien (Tanger) enthauptet, weil er an den Gelagen und Opfern zur Feier des Geburtstages des Kaisers nicht teilnehmen will. Bei Fällung des Todesurteils macht der Gerichtsschreiber Kassianus seiner Entrüstung Luft, und bald nachher, am 3. Dezember, wird er gleichfalls enthauptet.

Ruinart a. a. O. 302—305. *Acta SS. Oct.* 13, Paris. 1883, 274—284. Ein Abdruck nach Ruinart bei Harnack a. a. O. 117—119 (ohne die *Passio S. Cassiani*, welche der *Passio S. Marcelli* als Anhang beigegeben ist). Vgl. Monceaux a. a. O. 3, 118—121.

Aus den Tagen der sog. letzten längsten und blutigsten Verfolgung liegt eine reichere Fülle von Martyriumsberichten vor. Die meisten stammen aus Nordafrika. Die historisch wertvollsten Berichte seien in möglichster Kürze zusammengestellt. Vollständigkeit der Aufzählung wird nicht angestrebt. Insbesondere werden die palästinensischen Martyrien, welche Eusebius beschrieben hat, hier übergegangen.

16. *Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum*. — Klaudius, Asterius und Neon, drei Brüder und noch Knaben, und die Frauen Domnina und Theonilla werden Märtyrer zu Ägea in Cilicien unter dem Präses Lysias, wahrscheinlich 303 oder 304, nach Ruinart schon 285.

Ruinart a. a. O. 266—269. *Acta SS. Aug.* 4, Venet. 1752, 567—572. Die Bollandisten geben einen Abdruck der Akten nach Ruinart. Der lateinische Text ist eine Übersetzung aus dem Griechischen.

Die *Acta S. Genesisii* (welche sich bei Ruinart a. a. O. an die *Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum* anreihen) müssen auf einen Platz unter den *Acta sincera* verzichten. Der Schauspieler Genesisus, welcher nach der späteren Überlieferung zu Rom unter Diokletian hingerichtet worden sein soll, weil er sich die Taufe spenden ließ, anstatt die Taufe auf der Bühne zu parodieren, scheint überhaupt keine historische Persönlichkeit zu sein. Vgl. B. von der Lage, *Studien zur Genesislegende* (2 Programme), Berlin 1898 bis 1899, 4^o. H. Reich, *Der Mimus 1*, Berlin 1903, 84 ff.

17. *Acta S. Felicis*. — Felix, Bischof von Thibinea im prokonsularischen Afrika, wird im Juli 303, wie es scheint, Märtyrer zu Venusium in Apulien (Venosa). Der Bericht ist wenigstens zum großen Teil authentisch.

Ruinart a. a. O. 353—357. Acta SS. Oct. 10, Bruxellis 1861, 618 bis 634. Die Bollandisten geben zwei Rezensionen des lateinischen Textes. Beide Rezensionen auch bei Migne, PP. Lat. 8, 679—688. Vgl. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 1905, 136—140. Le même, La Passio Felicis, étude critique sur les documents relatifs au martyre de Félix, évêque de Thibiua, Paris 1905, 8°.

18. Acta S. Dasii. — Der Soldat Dasius wird am 20. November 303 oder 304 zu Axiopolis in Mösien Märtyrer.

Fr. Cumont, Les Actes de S. Dasius: Analecta Bollandiana 16, 1897, 5—16. Der hier zum erstenmal veröffentlichte griechische Text ist eine etwa aus dem 7. Jahrhundert stammende ungenaue oder ungeschickte Übersetzung eines lateinischen Originals, welches allem Anschein nach auf dem offiziellen Protokolle beruhte. Zu dem Bericht über die Opferung des Saturnalienkönigs — Dasius war von seinen Kameraden zum Saturnalienkönig geweiht worden — s. C. Parmentier, Le roi des Saturnales: Revue de Philol. 21, 1897, 143—149. P. Wendland, Jesus als Saturnalienkönig: Hermes 33, 1898, 175—179.

19. Acta S. Iulii. — Der Veteran Julius, welcher 27 Jahre im Heere gedient und 7 Feldzüge mitgemacht hat, wird wahrscheinlich 303 oder 304 zu Durostorum in Mösien Märtyrer.

Die Akten sind zuerst herausgegeben worden von den Bollandisten in Analecta Bolland. 10, 1891, 50—52. Ein Abdruck bei Harnack, Militia Christi, Tübingen 1905, 119—121.

20. Acta S. Tipasii. — Der Veteran Tipasius, „qui iam dignis stipendiis inter commilitaneos militabat“, wird wahrscheinlich 303 oder 304, nach Monceaux schon 298 oder 299, Märtyrer zu Tigara in Mauretanien. Trotz der rhetorischen Einkleidung sind diese Akten eine wichtige Geschichtsquelle.

Zuerst ediert von den Bollandisten in Analecta Bolland. 9, 1890, 107 ff. Vgl. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 1905, 126—131.

Die Acta S. Fabii vexilliferi, in Verbindung mit den Acta S. Tipasii veterani von den Bollandisten a. a. O. ediert, sind von geringerem Werte. Vgl. Monceaux a. a. O. 3, 122—126.

21. Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum. — Der Presbyter Saturninus, der Senator Dativus und viele andere Männer und Frauen aus Abitina im prokonsularischen Afrika werden 304, unter dem Prokonsul Anulinus, Märtyrer zu Karthago. Die Akten wurden auf dem 411 zu Karthago abgehaltenen Religionsgespräche von seiten der Donatisten angerufen und von seiten der Katholiken als echt und glaubwürdig anerkannt (Aug., Brevic. collat. eum Donat. 3, 32).

Acta SS. Febr. 2, Venet. 1735, 513—519. Ruinart, Acta primorum martyrum² 381—390. Vgl. Monceaux a. a. O. 3, 140—147.

22. Acta SS. Maximae, Secundae et Donatillae. — Drei Jungfrauen werden am 30. Juli 304, wie es scheint, unter dem

Prokonsul Anulinus Märtyrinnen zu Thuburbo (sei es Th. Majus oder Th. Minus) im prokonsularischen Afrika. Die überlieferten Akten enthalten jedoch auch einige verdächtige Angaben.

Zuerst ediert von den Bollandisten in *Analecta Bolland.* 9, 1890, 107 ff; vgl. 10, 1891, 59. Monceaux a. a. O. 3, 148—151.

23. *Acta S. Crispinae.* — Krispina aus Thagora, eine vornehme und reiche Frau, wird am 5. Dezember 304, wie es scheint, unter dem Prokonsul Anulinus Märtyrin zu Theveste in Numidien. Ihr Andenken hat in Afrika in höchsten Ehren gestanden (*hanc enim, fratres, numquid est qui in Africa ignoret?* Aug., *Enarr.* in ps. 120, c. 13; vgl. in ps. 137, c. 3 14 17). Auch diese Akten sind immerhin von einigen Schwierigkeiten gedrückt.

Ruinart a. a. O. 448—451. Eine treffliche neue Edition bei Franchi de' Cavalieri, *Nuove Note agiografiche* (Studi e Testi 9), Roma 1902, 21—35. Vgl. Fr. Görres, *Zur Gesch. der diokletianischen Christenverfolgung*: *Zeitschr. für wissensch. Theol.* 33, 1890, 473—479. Monceaux a. a. O. 3, 159—161. *Le même, Les „Actes“ de Ste Crispine, martyre à Theveste: Mélanges Boissier*, Paris 1903, 383—389.

Die *Acta SS. Didymi et Theodoraë*, laut welchen die Jungfrau Theodora und ihr Beschützer Didymus 304 zu Alexandrien Märtyrer werden, verdienen kein Vertrauen, wiewohl Theodora schon von Ambrosius (*De virginibus* 2, 4) als Vorbild der Keuschheit gefeiert wird. *Acta SS.* Apr. 3, Venet. 1738, 572—575; App. LXIII—LXV. Ruinart a. a. O. 396—401. Ruinart gibt einen lateinischen, die Bollandisten geben im Anhang auch einen griechischen Text.

Wesentlich dasselbe gilt auch von den *Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici*, laut welchen Tarachus aus Klaudiopolis in Isaurien, römischer Bürger und schon hochbetagt, Probus aus Side in Pamphylien und Andronikus, ein junger Mann aus Ephesus von vornehmer Familie, um 304 zu Anazarba in Cilicien Märtyrer werden. Ruinart a. a. O. 419—448. *Acta SS.* Oct. 5, Bruxellis 1786, 560—584. Ruinart gibt einen griechischen und einen lateinischen Text. Die Bollandisten haben beide Texte nach Ruinart abgedruckt. Vgl. Delehaye, *Les légendes hagiographiques* 2 135 f.

24. *Acta SS. Agapes, Chioniae, Irenes et aliorum.* — Agape, Chionia und Irene, gebürtig aus Thessalonike in Mazedonien, nebst andern Christen, hauptsächlich Frauen, werden 304, unter dem Präses Dulcetus, Märtyrinnen. Die Erzählung ruht auf Protokollen.

Acta SS. Apr. 1, Venet. 1738, 245—250. Ruinart a. a. O. 390—395. Die Bollandisten geben einen späteren, Ruinart einen ursprünglicheren lateinischen Text. Beide Texte sind Übersetzungen aus dem Griechischen. Das griechische Original bei Franchi de' Cavalieri, *Nuove Note agiografiche*, Roma 1902, 1—19.

25. *Acta SS. Philippi et aliorum.* — Philippus, Bischof von Heraklea in Thrakien, sowie der Presbyter Severus und der Diakon Hermes werden um 304 Märtyrer zu Adrianopolis (in Thrakien).

Ruinart a. a. O. 409—419. *Acta SS.* Oct. 9, Bruxellis 1858, 537 bis 553. Vgl. J. Führer, *Elagabalium und Athena Parthenos*: *Mitteilungen*

des Kais. deutschen Archäologischen Instituts, Röm. Abteilung 7, 1892, 158 bis 165.

26. *Acta S. Irenaei*. — Irenäus, Bischof von Sirmium in Pannonien, wird im März oder April 304 Märtyrer unter dem Präses Probus.

Acta SS. Mart. 3, Venet. 1736, 555—557; App. 23. *Ruinart a. a. O.* 401—403. *Ruinart* gibt einen lateinischen, die *Bollandisten* geben im Anhang auch einen griechischen Text. Der Text bei *Ruinart* auch bei v. *Gebhardt*, *Acta martyrum selecta*, 1902, 162—165.

27. *Acta S. Pollionis*. — Bald nach dem Tode des hl. Irenäus, gegen Ende April 304 wird *Pollio* oder *Pullio*, Lektor der Kirche zu *Cibalae* in Pannonien, Märtyrer unter dem Präses Probus.

Acta SS. Apr. 3, Venet. 1738, 565—567. *Ruinart a. a. O.* 403—405. *Ruinart* gibt einen Abdruck nach den *Bollandisten*.

28. *Acta S. Eupli*. — *Euplus* oder *Euplius*, Diakon zu *Catania* auf Sizilien, wird 304 Märtyrer.

Acta SS. Aug. 2, Venet. 1741, 710—723. *Ruinart a. a. O.* 405—409. *Ruinart* gibt zwei Rezensionen des lateinischen Textes (die zweite nicht ganz vollständig). Der von dem *Metaphrasten* bearbeitete griechische Text bei *Migne*, PP. Gr. 115, 523—530.

29. *Acta SS. Phileae et Philoromi*. — *Phileas*, Bischof von *Thmuis* in Unterägypten, und der Prokurator *Philoromus* werden nach der herkömmlichen Annahme 306, wahrscheinlicher 304, Märtyrer zu *Alexandrien*, unter dem Präses *Culcianus*.

Weiteres über diese Akten oben S. 248 f.

30. *Acta S. Sereni*. — *Serenus*, ein Grieche von Geburt, wird um 306 unter *Galerius* Märtyrer zu *Sirmium* in Pannonien. Es fehlt jedoch nicht ganz an Verdachtsgründen gegen diese Erzählung.

Acta SS. Febr. 3, Venet. 1736, 364—366. *Ruinart a. a. O.* 491—493. Der lateinische Text bei den *Bollandisten* scheint ein späterer Auszug aus dem lateinischen Texte bei *Ruinart* zu sein.

31. *Acta S. Quirini*. — *Quirinus*, Bischof von *Siscia* in Pannonien, wird 309 Märtyrer unter dem Präses *Amantius*. *Hieronymus* verzeichnete dieses Martyrium in seiner Chronik. *Prudentius* wand *Quirinus* einen Siegeskranz (*Peristeph.* 7).

Acta SS. Iunii 1, Venet. 1741, 380—384. *Ruinart*, *Acta primorum martyrum* 2 497—501.

Die *Acta SS. Sergii et Baechi*, kaiserlicher Palastoffiziere, welche in den Jahren 305—313 in *Syrien*, *Baechus* zu *Beth Ballaseh*, *Sergius* zu *Resaph*, hingerichtet wurden, hat *Ruinart* mit Recht von seiner Sammlung ausgeschlossen. Die *Bollandisten* boten in *Acta SS. Oct. 3*, Antverp. 1770, 833—883, einen kürzeren lateinischen und einen längeren, von dem *Metaphrasten* bearbeiteten griechischen Text (der letztere ist wieder abgedruckt bei *Migne*, PP. Gr. 115, 1005—1032). Später veröffentlichten die *Bollan-*

disten in *Analecta Bolland.* 14, 1895, 373—395, einen kürzeren griechischen Text, welcher augenscheinlich die Grundlage des lateinischen Textes gebildet hat und welcher auch in syrischer Version vorliegt (bei P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* 3, Paris. 1892, 283—322). Auch dieser Text darf keinen geschichtlichen Wert beanspruchen. Vgl. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 481.

Die *Acta S. Petri Balsami*, eines Christen aus Eleutheropolis in Judäa, welcher um 311 unter Galerius zu Aulana in Samaria hingerichtet wurde, sind ein „roman historique“ (Delchaye, *Les légendes hagiographiques* 2 135). *Acta SS.* Jan. 1, Venet. 1734, 128—129. Ruinart a. a. O. 501—503. Der lateinische Text ist jedenfalls eine Übersetzung aus dem Griechischen.

Die unechten Akten des hl. Petrus von Alexandrien, gest. wahrscheinlich im November 311, sind oben § 59, S. 240, erwähnt worden. — Über die Akten Lucians von Antiochien, gest. 7. Januar 312, s. § 69, 1, S. 281.

32. *Acta S. Theodoti*. — Nur mit Vorbehalt dürfen diese Akten aus den Anmerkungen herausgehoben und in den Text gestellt werden. Theodotus, Krämer zu Ancyra in Galatien, zugleich aber gewissermaßen die Seele der dortigen Christengemeinde, wird unter Diokletian oder unter Maximinus Daza Märtyrer. Der ausführliche und an interessanten kulturgeschichtlichen Details ungewöhnlich reiche griechische Bericht will nach dem Tode des Märtyrers durch einen früheren Mitgefangenen Nilus aufgezeichnet worden sein (c. 36). Franchi de' Cavalieri schenkte diesem Selbstzeugnisse Glauben und maß den Akten keinen geringen historischen Wert bei. Delehayé erklärte Nilus für einen Betrüger und seine Erzählung für „un morceau de fantaisie“. Harnack will der Erzählung wenigstens „einen Kern alter Überlieferung“ zugestehen.

Eine neue Ausgabe, durch welche alle früheren Drucke antiquiert worden sind, veranstaltete Franchi de' Cavalieri, *I Martiri di S. Teodoto e di S. Ariadne con un' appendice sul testo originale del Martirio di S. Eleuterio*, Roma 1901 (*Studi e Testi* 6). H. Delehayé, *La Passion de St. Théodote d'Ancyre*: *Analecta Bolland.* 22, 1903, 320—328; vgl. 23, 1904, 478 f. Harnack, *Gesch. der altchristl. Lit.* 2, 2, 480 f.

33. *Acta SS. quadraginta martyrum*. — Laut alten Zeugnissen sind um 320, unter Licinius, zu Sebaste in Armenien vierzig Soldaten, die sog. vierzig Ritter, als Christen zum Tod durch Erfrieren verurteilt worden (vgl. namentlich S. Bas. M., Hom. 19). Die Akten dieses Martyriums wurden von den Bollandisten in lateinischer Übersetzung veröffentlicht, von Ruinart aber als unecht und unglauwürdig beiseite gelassen. Inzwischen ist auch das griechische Original sowie eine syrische und eine slavische Version zum Druck befördert worden, ohne daß sich ein Anlaß ergeben hätte, Ruinarts Urteil zu modifizieren. Außerdem aber wurde ein in den Akten nicht erwähntes, griechisch und slavisch überliefertes „Testament“ (*διαθήκη*) der vierzig Märtyrer, schon von Lambecius (1671) nach einer

Wiener Handschrift abgedruckt, dann aber völlig in Vergessenheit geraten, durch Bonwetsch von neuem herausgegeben und unter Zustimmung der Kritik für echt erklärt. Durch die Hand eines Genossen, Melitius, setzen die vierzig Märtyrer testamentarisch fest, daß ihre Gebeine nicht in alle Welt zerstreut, sondern an einem und demselben Orte beigesetzt werden sollen. Das Hauptargument für die Echtheit dieses merkwürdigen Schriftstücks liegt in der Fülle konkreter, der gegebenen Situation durchaus entsprechender Einzelzüge.

Acta SS. Mart. 2, Venet. 1735, 12—29. (Ruinart a. a. O. 521—529 gibt nur die Homilie des hl. Basilius d. Gr. über die vierzig Märtyrer in lateinischer Übersetzung.) Den griechischen Text der Akten edierten Abicht und Schmidt im Archiv für slavische Philologie 18, 1896, 144—152; vgl. 142. Eine altslavische Version veröffentlichte Fr. Miklosich in den Monumenta linguae palaeoslov. e codice Suprasliensi, Vindob. 1851, 8°. Eine syrische Version bei P. Bedjan a. a. O. 3, 355—375. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes bei v. Gebhardt, Acta martyrum selecta 171—181. Vgl. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche, fasc. 3, Roma 1909, 64—70: „I Quaranta Martiri di Sebaste“. W. Weyh, Die syrische Legende der 40 Märtyrer von Sebaste: Byzant. Zeitschrift 21, 1912, 76—93. — Das Testament der Märtyrer griechisch bei P. Lambecius, Commentariorum de august. bibliotheca caesarea Vindobonensi liber quartus, ed. A. Fr. Kollarus, Vindob. 1778, 225—235. Dasselbe griechisch (nach der von Lambecius benutzten Wiener Handschrift) und altslavisch (in deutscher Übersetzung) bei N. Bonwetsch in der Neuen kirchlichen Zeitschr. 3, 1892, 705—726. Vgl. dazu J. Haußleiter ebd. 978 bis 988. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes des Testamentes (unter Heranziehung einer Pariser Handschrift) lieferte Bonwetsch in den Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 1, 1, Leipzig 1897, 71—95. Diese Ausgabe ist abgedruckt bei v. Gebhardt a. a. O. 166—170. Über zwei Ortsnamen in dem Testamente, Zimara und Sarin, vgl. Fr. Cumont in den Analecta Bolland. 23, 1904, 448; 25, 1906, 241 f.

Anhang.

§ 94. Jüdische und heidnische Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind.

(A. Heidnische Schriften: 1. Die Sextus-Sprüche. 2. Hermes-Schriften. 3. Schriften Senecas. B. Jüdische Schriften: 1. Das Buch Henoch. 2. Die Psalmen Salomos. 3. Die Himmelfahrt des Moses. 4. Die Himmelfahrt des Isaias. 5. Die Testamente der zwölf Patriarchen. 6. Das vierte Buch Esdras. 7. Die Apokalypse Abrahams. 8. Die Apokalypse des Elias. 9. Ein Jeremias-Apokryph. 10. Die Sibyllinischen Bücher. 11. Ein Hystaspes-Buch. 12. Pseudo-Phokylides. 13. Schriften Philos. 14. Schriften des Josephus.)

Im vorausgehenden mußten gelegentlich schon jüdische und heidnische Literaturerzeugnisse angezogen werden, welche die alten Christen nicht bloß benutzt, sondern sich gewissermaßen angeeignet haben, indem sie dieselben durch mehr oder weniger tiefgreifende Überarbeitung ihren Voraussetzungen anpaßten und ihren Bedürfnissen dienstbar machten. Insofern eine solche Überarbeitung als literarische Betätigung gelten kann, dürfen auch diese Schriften, wenn sie anders bereits in vorchristlicher Zeit ihr christliches Gewand erhalten haben, hier Berücksichtigung fordern.

A) Heidnische Schriften. — Aus dem Umkreis der heidnischen Literatur konnten begreiflicherweise nur wenige Schriften in der angedeuteten Weise übernommen werden, solche Schriften, in welchen die spezifisch heidnische Welt- und Lebensauffassung nur als sparsam verteilter Schatten im Bilde sich bemerkbar machte, im übrigen aber die „anima naturaliter christiana“, wie Tertullian sagte, zur Geltung kam. Zu nennen sind:

1. Die Sextus-Sprüche, moralische Sentenzen pythagoreischer Herkunft, um 200 zu Alexandrien von einem Christen überarbeitet und später aus dem Griechischen ins Lateinische und ins Syrische übersetzt.

Näheres über diese Sprüche ist § 89, 7, S. 643 f. beigebracht worden. — Auch jüngere christliche Florilegien oder Spruchsammlungen haben keinen Anstand genommen, bei heidnischen Gnomikern Anleihen zu machen.

2. Hermes-Schriften. Ein ägyptischer Gott, in welchem die Hellenen ihren Hermes, die Römer ihren Mercurius wiederzuerkennen

glaubten, ist zum Schriftsteller gestempelt worden und hat als solcher unter dem Namen Hermes Trismegistos wunderliche Irrfahrten durch das Altertum und auch noch durch das Mittelalter machen müssen. Aus dem Altertum sind als Werke dieses Schriftstellers ein Korpus von 17 oder 18 griechischen Abhandlungen, an deren Spitze der Dialog *Ποιμάνδρης*, „Menschenhirt“, steht, und eine längere Reihe einzelner Schriften und Fragmente überliefert, unter welchen der aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte Dialog „Asklepius“ hervorzuheben ist. Der Mehrzahl nach im 2. oder 3. Jahrhundert entstanden, vertreten diese Schriften, nicht ohne im einzelnen einander vielfach zu widersprechen, eine eigenartige Religionsphilosophie oder auch Erlösungslehre, welche in die Bahnen des jüngeren Pythagoreismus einbiegt. Anklänge an das Christentum dürften auf Verwertung christlichen Gedankengutes, nicht auf nachträglicher Überarbeitung des Textes durch Christenhand beruhen. Aber christliche Apologeten des 3. und 4. Jahrhunderts, insbesondere Laktantius, haben sich gern auf Hermes als Kronzeugen berufen.

Über Zitate aus Hermes-Schriften bei Laktantius s. die Ausgabe der Werke des Laktantius von S. Brandt 2, 2, 1897, 254 f. — Über Hermes Trismegistos und seine Schriften im allgemeinen s. den lehrreichen Artikel von W. Kroll bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 8, 1, 1913, 792—823. Dazu namentlich R. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904, 8^o; vgl. Reitzenstein, Zum „Asklepius“ des Pseudo-Apulejus: Archiv für Religionswissenschaft 7, 1904, 393—411. Referate über Reitzensteins Poimandres bei O. Dibelius, Poimandres: Zeitschr. für Kirchengesch. 26, 1905, 167—189; bei Th. Zielinski, Hermes und die Hermetik: Archiv für Religionswissenschaft 8, 1905, 321—372; 9, 1906, 25—60. Die Aufstellungen Reitzensteins über die Abhängigkeit frühchristlicher Literaturzeugnisse von den überlieferten Hermes-Schriften bzw. ihren verloren gegangenen Vorläufern sind zum guten Teil, durchaus hinfällig. Über die angebliche Abhängigkeit des Johannesevangeliums s. E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert (Freiburger theol. Studien 2), Freiburg i. Br. 1910, 119 bis 172: „Poimandres und Johannes“. Über die angebliche Abhängigkeit des Hirten des Hermas s. G. Bardy, Le Pasteur d'Herma et les livres Hermétiques: Revue Biblique N. S. 8, 1911, 391—407.

3. Schriften Senecas. Der alte Stoiker Seneca (gest. 65), schon von Tertullian „Seneca saepe noster“ genannt (De anima 20), ist später irrümlich zu einem Christen gestempelt und überdies aus Anlaß des gefälschten Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus von Hieronymus unter die viri illustres der christlichen Kirche (c. 12) eingereiht worden. Erzbischof Martin von Bracara (gest. 580) hat echten Schriften Senecas ein christliches Kleid umgeworfen.

Über Seneca und seine Rolle in der christlichen Literaturgeschichte s. Bd 1^o, S. 606 ff.

B) Jüdische Schriften. — Im Gefolge der kanonischen Bücher des Alten Testaments hat auch eine Schaar von Apokryphen oder

Pseudepigraphen, Erzeugnisse des späteren palästinensischen Judentums, ihren Einzug in die christliche Kirche gehalten und in einzelnen Gegenden wenigstens für kürzere oder längere Zeit eines nicht geringen Ansehens sich erfreut. Einige derselben, insbesondere apokalyptisch-prophetische Schriften, sind von christlichen Lesern durchkorrigiert und umgestaltet oder auch ergänzt und erweitert worden.

Wohl zu unterscheiden von diesen jüdischen Literaturprodukten ist ein reicher Kranz christlicher Schriften, welche auch alttestamentliche Apokryphen oder Pseudepigraphen heißen können, weil sie vermöge ihres Gegenstandes oder ihres Verfassernamens sich den kanonischen Büchern an die Seite stellen und damit, sei es in Wirklichkeit, sei es dem Anscheine nach, kanonische Dignität in Anspruch nehmen. Wie früher gezeigt, haben im 2. und 3. Jahrhundert häretische Parteien, hauptsächlich gnostische Sekten, das Beispiel der Juden in ausschweifendster Weise nachgeahmt, indem sie unter klangvollen Namen des Alten Bundes unzählige Schriften religiösen Inhalts in Zirkulation setzten¹. Später, von Ausnahmefällen abgesehen, erst in nachkonstantinischer Zeit, haben dann auch katholische Kreise dieses Zweiges literarischer Tätigkeit sich bemächtigt, um auf dem Grunde, welchen die jüdische Legende gelegt hatte, mit gleichem, ja womöglich noch größerem Eifer weiterzubauen. An jüdische Traditionen oder Materialien anknüpfend, hat die christliche Sage das Leben der Heroen der israelitischen Geschichte, eines Adam, eines Abraham, eines Moses, in den üppigsten Farben auszumalen gewußt. Diese christlichen Schriften bleiben hier außer Betracht.

Dagegen ist noch einer Reihe von Schriften zu gedenken, welche aus dem Schoße des hellenistischen Judentums hervorgegangen sind, wenngleich sie zum Teil von den Verfassern selbst in eine heidnische Maske gesteckt wurden. Auch solche Denkmäler jüdischer Propaganda unter heidnischer Etikette, vor allem die sog. Sibyllinischen Bücher, sind schon in vorkonstantinischer Zeit von den Christen rezipiert und imitiert worden.

Harnack, *Gesch. der alchristl. Lit.* 1, 1893, 845—865: „Die von den Christen angeeignete und zum Teil bearbeitete jüdische Literatur“; 2, 1, 1897, 560—589: „Christliches in der von den Christen angeeigneten und zum Teil bearbeiteten jüdischen Literatur“. — Der beste Führer durch die in Frage kommende jüdische Literatur ist E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3¹, 1909, 188—420: „Die palästinensisch-jüdische Literatur“; 420—633: „Die hellenistisch-jüdische Literatur“.

1. Das Buch Henoch. Im 2. Jahrhundert v. Chr., wie es scheint, hat ein palästinensischer Jude in hebräischer oder aramäischer

¹ Die „Gnostiker“ des hl. Epiphanius (Haer. 26), um nur sie zu nennen, hatten Apokalypsen Adams, ein Evangelium der Eva, viele Bücher unter dem Namen Seths usw. Vgl. Bd 1², S. 347 351.

Sprache eine Anzahl von Offenbarungen zusammengestellt, welche dem alten Gottesmanne Henoch auf seinen Wanderungen durch Himmel und Erde zu teil geworden sein sollen, die Ordnungen und die Geschichte des Reiches Gottes sowie auch die Gesetze der Natur betreffend. Später ward das durch den apokalyptischen Ideenkreis anziehende Buch glossiert und interpoliert, bald auch ins Griechische und ins Lateinische und im 5. oder 6. Jahrhundert ins Äthiopische übersetzt. Der Urtext ist zu Grunde gegangen, von der griechischen Übersetzung liegen noch Bruchstücke, zusammen etwa ein Fünftel des Ganzen, von der lateinischen Übersetzung nur noch ganz winzige Trümmer vor, die äthiopische Version aber, aus dem Griechischen geflossen, ist vollständig erhalten geblieben, und zwar in vielen und guten Handschriften: die abessinische Kirche hat dem Buche eine Stelle in ihrem Kanon des Alten Testaments eingeräumt. Ausgaben der äthiopischen Version haben Laurence (1838) und Dillmann (1851) und auf Grund reicheren Handschriftenmaterials Flemming (1902) und Charles (1906) veranstaltet.

Nach dem Vorgange des Neuen Testaments selbst (Jud 14—15) haben zahlreiche Kirchenschriftsteller der drei ersten Jahrhunderte das Buch benutzt und in Ehren gehalten. Die Frage jedoch, ob christliche Hände in den Text selbst eingegriffen haben, ist bestritten, während allgemeine Übereinstimmung darüber herrscht, daß das Buch in seiner jetzigen Gestalt kein Werk aus einem Guß, sondern ein Konglomerat sehr verschiedener Bestandteile ist¹. Der inhaltlich bedeutendste Abschnitt, die sog. Bilderreden (c. 37—71 des äthiopischen Textes), wird von fast allen Forschern einem besondern Autor, von mehreren einem christlichen Autor zugewiesen. Auch solche Forscher aber, welche sich für einen jüdischen Autor entscheiden, erklären doch einzelne Stellen der Bilderreden, insbesondere die Stellen, an welchen von „dem Menschensohne“ die Rede ist, für christliche Einschaltungen. Ein sicheres Anzeichen christlichen Einflusses liegt indessen in dieser Bezeichnung des Messias nicht. Schürer hält an dem jüdischen Ursprunge des ganzen Buches fest.

Vgl. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 3⁴, 268—290. In der Ausgabe des Buches Henoch von J. Flemming und L. Radermacher, Leipzig 1901 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), bietet Flemming eine möglichst wörtlich gehaltene deutsche Übersetzung der äthiopischen Version, während Radermacher die griechischen und lateinischen Bruchstücke betreffenden Ortes einfügte. Den äthiopischen Text selbst edierte Flemming in den *Texten und Untersuchungen* usf. 22, 1, Leipzig 1902. Eine

¹ Einer der neuesten Kritiker, H. Appel, *Die Komposition des äthiopischen Henochbuches* (in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie 10, 3), Gütersloh 1906, postuliert mehr als ein Dutzend Quellenschriften, durch deren ungeschickte Zusammenschweifung in manchen Abschnitten „ein wüstes Durcheinander“ entstanden sei. Vgl. Schürer in der *Theol. Literaturzeitung* 1907, 263 ff.

neue Edition des äthiopischen Textes von R. H. Charles erschien in den *Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Part 11*, Oxford 1906; eine englische Übersetzung nach dieser Ausgabe ließ Charles, Oxford 1912, folgen.

Ein erst 1880 zum Druck befördertes slavisches Buch *Henoch blickt* zwar auf das äthiopische Buch *Henoch* zurück, ist aber keine Neubearbeitung desselben, sondern ein selbständiges Seitenstück. „Im ganzen Buche findet sich nichts spezifisch Christliches, wohl aber manches, was nur bei einem jüdischen Verfasser verständlich ist.“ Schürer a. a. O. 292.

Nach der „*Pistis Sophia*“ sollen auch die gnostischen Bücher „*Jeü*“ von *Henoch* im *Paradiese* geschrieben worden sein (Bd 1², S. 355 f).

2. Die Psalmen Salomos. Die 18 Psalmen Salomos, von einem Juden zu Jerusalem um die Zeit der Eroberung der Stadt durch Pompejus (63 v. Chr.) in hebräischer Sprache verfaßt, sind in griechischer Übersetzung auch in christliche Kreise gedrungen, und im 2. oder 3. Jahrhundert ist ihnen eine christliche Serie salomonischer Oden an die Seite gestellt worden. Fünf dieser christlichen salomonischen Oden haben in die gnostische „*Pistis Sophia*“ Aufnahme gefunden.

Über die Psalmen und Oden Salomos s. Bd 1², S. 368 ff.

3. Die Himmelfahrt des Moses. *Ἀνάληξις Μωυσέως*, „assumptio Mosis“ (anderswo *διαθήκη Μωυσέως*, „testamentum Mosis“) heißt eine Ansprache prophetischen Inhalts, welche Moses an Josue richtete, als er ihn zu seinem Amtsnachfolger bestellte. In dem nicht erhaltenen Schluß des Apokryphs war von jenem Streit um des Moses Leichnam zwischen Michael und Satan die Rede, auf welchen der Brief *Judä* (v. 9) verweist. Eine alte lateinische Übersetzung, von welcher Ceriani ein beträchtliches Bruchstück veröffentlichen konnte (Mailand 1861), ist ohne Frage nach einer griechischen Vorlage gefertigt worden und die letztere ist vielleicht die Übersetzung eines hebräischen Originals gewesen. Entstanden ist das Buch laut der herrschenden Ansicht bald nach dem Tode Herodes' des Gr. in Palästina. Die Annahme christlicher Interpolation oder Überarbeitung des lateinischen Textes ist sehr schwach begründet.

Die jüngste Ausgabe des lateinischen Textes lieferte C. Clemen, *Die Himmelfahrt des Mose*, Bonn 1904 (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen 10). Eine deutsche Übersetzung nebst Kommentar gab Clemen bei E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2, Tübingen 1900, 311–331. Vgl. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 3⁴, 294 bis 305. Ch. Sigwalt, *Die Chronologie der Assumptio Mosis*: *Bibl. Zeitschrift* 8, 1910, 372–376, läßt das Buch erst im Jahre 132 n. Chr. entstanden sein. — Nicht zu verwechseln mit der jüdischen Himmelfahrt des Moses ist eine christliche Apokalypse des Moses aus viel jüngerer Zeit. Über sie und andere christliche Moses-Bücher s. Schürer ebd. 302.

4. Die Himmelfahrt des Isaias. Die Himmelfahrt des Isaias hingegen gibt sich sozusagen auf den ersten Blick als eine Kontamination jüdischer und christlicher Materialien zu erkennen. Sie um-

faßt erstens einen Bericht über das Martyrium des Propheten, welcher auf Befehl des Manasses zersägt wird, und zweitens eine Darstellung der visionären Wanderung des Propheten durch die sieben Himmel, welche im 20. Jahre des Ezechias, des Vaters und Vorgängers des Manasses, stattgefunden haben soll. Ihrem vollen Umfange nach ist die Schrift, ebenso wie das Buch Henoch, nur in äthiopischer Übersetzung auf uns gekommen; in griechischer, lateinischer und slavischer Sprache haben sich Fragmente erhalten. Charles, der neueste Herausgeber (London 1900), urteilt über die Komposition des Ganzen wie folgt. Zunächst seien zwei Hauptbestandteile zu unterscheiden: der Bericht über das Martyrium (c. 1—5), welcher jüdischen Ursprungs, und die Darstellung der Vision (c. 6—11), welche christlicher Herkunft sei. Die erste Hälfte aber enthalte einen fremdartigen Einschub (c. 3, 13 bis 4, 18), Weissagungen des Propheten über Christus und seine Kirche, welche von christlicher Hand aufgezeichnet seien. Das jüdische Stück sei wahrscheinlich älter als der Hebräerbrief (vgl. Hebr 11, 37), die zwei christlichen Stücke seien auch noch dem Ende des 1. Jahrhunderts zuzuweisen. Alle drei Stücke, welche ursprünglich selbständig waren und separat zirkulierten, seien dann von einem christlichen Redaktor, unter Beifügung kleinerer Nachträge und Ergänzungen, zusammengearbeitet worden.

In allem Wesentlichen dürfen diese Aufstellungen als gesichert gelten. Sehr nahe verwandte Ansichten hatte auch schon Dillmann in seiner Ausgabe des Buches (Leipzig 1877) vorgetragen. Nur über den Umfang der Zutaten des Redaktors kann noch gestritten werden.

Unter dem von Origenes wiederholt angeführten „apokryphen Isaias“ wird die jüdische Geschichte des Martyriums verstanden sein. Das *ἀναβατικὸν Ἰσαΐου*, welches laut Epiphanius (Haer. 40, 2: 67, 3) bei den Archontikern und den Hierakiten in Gebrauch war, und ebenso die „ascensio Isaiæ“, auf welche Hieronymus (Comm. in Is ad 64, 4 f) verweist, ist entweder die Erzählung der visionären Reise oder auch das ganze Buch.

R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, translated from the Ethiopic version, which, together with the new Greek fragment, the Latin versions and the Latin translation of the Slavonic, is here published in full; edited with introduction, notes and indices, London 1900, 8°. Eine deutsche Übersetzung des Buches von J. Flemming bei Hennecke, *Neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 292—305; vgl. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen*, Tübingen 1904, 323—331. Eine französische Übersetzung veröffentlichte E. Tisserant, Paris 1909, 8°. Vgl. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 3⁴, 386—393. Die Himmelfahrt des Isaias enthält (c. 4, 3) das älteste Zeugnis für das Martyrium des hl. Petrus unter Nero zu Rom. Die betreffenden Worte liegen seit 1900 auch griechisch vor.

5. Die Testamente der zwölf Patriarchen. Auch in den Testamenten der zwölf Patriarchen liegt ohne Zweifel, wie schon der

erste Herausgeber, Grabe (Oxford 1698), erkannt hat, die christliche Bearbeitung einer jüdischen Grundschrift vor. Das Werk umschließt die geistigen Vermächtnisse der zwölf Söhne Jakobs an ihre Nachkommen, teils Offenbarungen und Weissagungen teils, und zwar vorwiegend, auf Stärkung und Tröstung abzielende Ermahnungen. Der überlieferte griechische Text ist reich an direkten Hinweisen auf die Menschwerdung Gottes in dem aus den Stämmen Juda und Levi zugleich hervorgegangenen Christus¹. Ebenso deutlich aber ist der eigentliche Kern des Buches aus jüdischem Geist und Griffel geboren, und die christologischen Abschnitte sind fast durchweg erst auf spezifisch jüdische Messias Hoffnungen oder Zukunftserwartungen aufgepfropft, Einschübe oder Korrekturen christlicher Leser. Charles, der letzte Herausgeber (Oxford 1908), tritt mit Zuversicht für die Annahme ein, daß der griechische Text aus einem hebräischen Original geflossen sei, und glaubt sogar die zwei Textklassen, in welche die griechischen Handschriften auseinandergehen, aus zwei verschiedenen Rezensionen des hebräischen Originals herleiten zu dürfen. Außer dem griechischen Texte ist eine altarmenische und eine altslavische Übersetzung erhalten und zwei größere Stücke des Ganzen, die Testamente der Patriarchen Levi und Nephthali, sind auch in hebräischer bzw. aramäischer Bearbeitung überliefert.

So unsicher der Wortlaut und so groß die Fülle der Varianten, so verwickelt sind die Entstehungsverhältnisse. Zahlreiche Unebenheiten und Widersprüche machen es wahrscheinlich, daß schon die jüdische Grundschrift aus verschiedenen Schichten bestand und verschiedenen Verfassern angehörte. Charles und mehrere andere Gelehrte lassen die Hauptmasse des Werkes unter der Regierung des Hasmonäers Johannes Hyrkanus I. (135—104 v. Chr.) geschrieben sein; Schürer setzt dieselbe wenigstens noch in das letzte vorchristliche Jahrhundert.

Der Umfang der christlichen Interpolationen wird verschieden abgegrenzt. Aus dem Vergleich der Texteszeugen untereinander erhellt, daß im Laufe der Jahrhunderte mehrere christliche Hände eingegriffen haben, wengleich der Grundstock der christlichen Überarbeitung einer und derselben Hand angehören mag. Vermutlich hat

¹ Diesen Satz, daß Christus als König den Lenden Judas und als Priester den Lenden Levis entsprossen sei, haben die alten Kirchenschriftsteller mit Vorliebe wiederholt und auch zu begründen versucht. Schürer a. a. O. 3¹, 345 meint, der christliche Bearbeiter der Testamente der zwölf Patriarchen habe „die levitische Abstammung der Maria vorausgesetzt oder nur an geistige Zugehörigkeit Christi zu den beiden Stämmen, vermöge seines doppelten Amtes als Priester und König gedacht“. Entschieden wahrscheinlicher ist, daß der Bearbeiter, ebenso wie Hippolytus, Origenes u. a., an die durch das Alte Testament bezeugte Verschwägerung und Vermischung der Stämme Juda und Levi gedacht hat; vgl. Bardenhewer, Mariä Verkündigung (in den Biblischen Studien 10, 5), Freiburg i. Br. 1905, 156 ff.

schon Hippolytus, sicher hat schon Origenes eine christliche Überarbeitung gekannt.

R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs* edited from nine MSS, together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments, Oxford 1908, 8°. Gleichzeitig ließ Charles eine englische Übersetzung erscheinen, Oxford 1908, 8°. Eine deutsche Übersetzung von F. Schnapp bei Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2, Tübingen 1900, 458 bis 506. Vgl. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 3¹, 339—356. Die Anklänge an das Neue Testament sind erst von dem christlichen Bearbeiter in den Text der Testamente eingeführt worden. A. Plummer, *The relation of the Testaments of the twelve Patriarchs to the books of the New Testament: The Expositor*, Ser. 7, vol. 6, 1908, 481—491. Nach Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs in relation to the New Testament: ebd.* vol. 7, 1909, 111—118, soll schon das Neue Testament von der jüdischen Grundschrift der Testamente beeinflusst sein.

Über das in den jüdischen Bestandteilen der Testamente der zwölf Patriarchen wahrscheinlich schon benutzte jüdische Buch der Jubiläen, auch die kleine Genesis genannt, s. Schürer a. a. O. 371—384.

6. Das vierte Buch Esdras. Kein Denkmal der späteren jüdischen Apokalyptik und überhaupt kein alttestamentliches Apokryph hat so weite Verbreitung gefunden wie die merkwürdige Schrift, welche in der lateinischen Kirche den Namen des vierten Buches Esdras erhielt, während sie bei den Griechen *Ἐσδραὺς ὁ προφήτης* (so schon Clem. Al., *Strom.* 3, 16, 100) oder *Ἐσδρα ἡ ἀποκάλυψις* geheißen wurde. Eine Nachbildung des Buches Daniel, berichtet diese Schrift über sieben Visionen, durch welche Esdras zu Babylon über die ferneren Geschicke des Volkes Gottes belehrt worden. Die fünfte Vision, das sog. Adlergesicht, pflegt als Handhabe für die Datierung des Ganzen benutzt zu werden, und zwar ist nach der herkömmlichen und zuverlässigsten Auslegung unter dem aus dem Meere aufsteigenden Adler das römische Kaisertum zu verstehen, während die drei Köpfe des Adlers auf die drei flavischen Kaiser, Vespasian, Titus und Domitian, zu deuten sind, so daß, da das Buch während der Herrschaft des dritten Kopfes geschrieben wurde, die Regierungszeit Domitians (81—96) als die Abfassungszeit zu gelten hat.

Der Verfasser selbst hat sich wahrscheinlich der hebräischen Sprache bedient, und aus dem Hebräischen ist seine Schrift ins Griechische übertragen worden. Aber auch diese Übertragung ist zu Grunde gegangen und nur noch in Tochterversionen erhalten, lateinisch, syrisch, armenisch, georgisch, äthiopisch, arabisch und bruchstückweise auch koptisch (sahidisch). Die lateinische Version, die wörtlichste und deshalb die wichtigste unter allen, wurde in den Druckausgaben von Anfang an um zwei längere Abschnitte bereichert (c. 1—2 und c. 15—16), welche in den lateinischen Handschriften als besondere Esdrasbücher auftreten und, soviel bekannt, nur lateinisch

überliefert sind, obwohl der lateinische Text beider Stücke sich unzweideutig als sklavische Wiedergabe eines griechischen Originals zu erkennen gibt. In dem ersten Stücke (4 Esdr. 1—2) wird das Verwerfungsurteil über die dem Christentum sich verschließenden Juden ausgesprochen und sodann die dereinstige Belohnung der treuen Anhänger des Sohnes Gottes geschildert. In dem zweiten Stücke (4 Esdr. 15—16) wird der Untergang der Welt beschrieben, zum Schrecknis für die Heiden und zum Troste für das verfolgte Gottesvolk. Beide Stücke sind christlicher Herkunft, und das eine wie das andere war ursprünglich ein selbständiges Flugblatt. Die Abfassung des ersten Stückes mag noch in das 2., die des zweiten in das 3. Jahrhundert fallen.

Br. Violet, Die Esra-Apokalypse (4 Esra), Tl 1: Die Überlieferung, Leipzig 1910 (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). In diesem Teil 1 ist eine sechsfache Überlieferung des Buches, altlateinisch, syrisch, äthiopisch, arabisch, nochmals arabisch und armenisch, zum Abdruck gebracht (die orientalischen Texte deutsch bzw. lateinisch). In Teil 2 soll der ursprüngliche Text wiederhergestellt werden. Eine deutsche Übersetzung des Buches von H. Gunkel bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments 2, Tübingen 1900, 331—401. Eine deutsche Übersetzung der späteren Zusätze der lateinischen Version unter der Bezeichnung „Fünftes Buch Esra“ (= 4 Esdr. 1—2) und „Sechstes Buch Esra“ (= 4 Esdr. 15—16) von H. Weinel bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 305—318; vgl. Hennecke, Handb. zu den neutestamentl. Apokryphen. Tübingen 1904, 331—339. Im übrigen s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 3⁴, 1909, 315—335. Ch. Sigwalt, Die Chronologie des 4. Buches Esdras: Bibl. Zeitschrift 9, 1911, 146—148 (setzt die Abfassung des Buches ins Jahr 100). G. H. Box, The Ezra-Apocalypse: being chapters 3—14 of the Book commonly known as 4 Ezra (or 2 Esdras), London 1912, 8°. — Über Esdras-Apokalypsen aus späterer Zeit und sonstige Esdras-Apokryphen s. ebd. 330. — Über die mit dem vierten Buche Esdras nahe verwandte jüdische Baruch-Apokalypse und sonstige jüdische und christliche Baruch-Apokryphen s. ebd. 305—315.

7. Die Apokalypse Abrahams. Die, soviel bekannt, nur noch in slavischer Sprache erhaltene Apokalypse Abrahams, seit 1863 mehrfach gedruckt und von Bonwetsch ins Deutsche übersetzt (Leipzig 1897), ist wohl auch eine jüdische Schrift in leichter christlicher Überarbeitung. Auf einer Taube wird Abraham in den Himmel entrückt, um dort mancherlei Offenbarungen entgegenzunehmen, vor allem über die Geschichte seines Geschlechts. Zum Schlusse sieht er sich plötzlich wieder auf die Erde versetzt. Inhalt und Form weisen ziemlich deutlich auf jüdischen Ursprung hin, wengleich der Versuch, die christliche Hülle abzuheben, mit nicht geringen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Der eigentliche Kern des Buches dürfte noch dem 2. Jahrhundert angehören, weil derselbe wahrscheinlich schon dem Verfasser der pseudoklementinischen Rekognitionen (I, 32) vorgelegen hat.

G. N. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer, Leipzig 1897 (Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche 1, 1). Vgl. über diese Apokalypse und andere Schriften unter dem Namen Abrahams Schürer a. a. O. 336–339.

8. Die Apokalypse des Elias. Die verloren gegangene Apokalypse des Elias wird in der altkirchlichen Literatur wiederholt als die Quelle zweier Zitate bei Paulus bezeichnet, des Zitats 1 Kor 2, 9: „wie geschrieben steht (*καθὼς γέγραπται*): was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Sinn gekommen ist“ usw., und des Zitats Eph 5, 14: „weshalb es heißt (*ὁὐ λέγει*): erwache, Schläfer, und steh auf von den Toten und Christus wird dir leuchten“. Origenes behauptet bezüglich der ersten Stelle: „In nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in Secretis Eliae prophetae“ (Comm. in Mt ser. 117), und zu der zweiten Stelle bemerkt Epiphanius: „Dies kommt bei Elias vor“ (*τοῦτο δὲ ἐμξέρεται παρὰ τῷ Ηλιᾷ*, Haer. 42). Andere Zeugen nennen das Buch genauer eine Elias-Apokalypse, ohne jedoch über den Inhalt irgendwelchen weiteren Aufschluß zu geben. Ein Fragment des Buches, und zwar ein lateinisches Fragment mit der Aufschrift „Testatur propheta Helias vidisse“ hat erst de Bruyne (1908) ausgegraben, und dank dieser Entdeckung läßt sich jetzt wenigstens sagen, daß die Elias-Apokalypse eine Schilderung der Strafen der Sünder in der Gehenna enthielt, welche sofort an die entsprechende Schilderung in der Petrus-Apokalypse¹ erinnert. Elias ist gleichfalls Zeuge, wie jeder Sünder an dem Körperglied gepeinigt wird, mit welchem er im Diesseits gesündigt hat. Wie aber in der Petrus-Apokalypse, so wird wohl auch in der Elias-Apokalypse der Schilderung der Strafen der Sünder als Gegenstück eine Schilderung der künftigen Herrlichkeit der Gerechten, sei es voraufgegangen, sei es nachgefolgt sein. Und in eine solche Schilderung würde das Wort 1 Kor 2, 9 vortrefflich hineinpassen.

Schürer zweifelt nicht, daß die Elias-Apokalypse wirklich dem Apostel 1 Kor 2, 9 als Quelle gedient habe, und ist sehr geneigt, dieselbe für eine jüdische Schrift zu halten. Es wird indessen anzunehmen sein, daß Paulus an beiden Stellen vielmehr das Buch Isaias vor Augen gehabt hat (zu 1 Kor 2, 9 vgl. namentlich Is 64, 2 3 [Hebr.], zu Eph 5, 14 vgl. Is 60, 1)², und wenn seine Worte auch in der Elias-Apokalypse gestanden haben, so werden sie aus den paulinischen Briefen dorthin gelangt sein. Aus den paulinischen Briefen aber hat jedenfalls nur ein christlicher Autor oder ein christlicher Bearbeiter geschöpft. Die Annahme christlichen Ursprungs der Schrift erscheint

¹ Siehe Bd 1², S. 610 f.

² Schon Hippolytus führt das Zitat Eph. 5, 14 auf den Propheten Isaias zurück (De antichr. 65; Comm. in Dan 4, 56, 4). Hieronymus läßt auch das Zitat 1 Kor 2, 9 aus Isaias genommen sein (Ep. 57, 9; Comm. in Is ad 64, 4).

unter diesem Gesichtspunkte besser begründet als die Voraussetzung jüdischen Ursprungs.

D. de Bruyne, *Nonveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Elie*: Revue Bénéd. 25, 1908, 149—160. Vgl. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* 2, 801—810. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 3⁴, 331—336. — Fragmente einer koptischen Elias-Apokalypse veröffentlichten Bouriant, Paris 1885, und, in reicherer Fülle, G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar, Leipzig 1898 (in den Texten und Untersuchungen usf. 17, 3a). Diese koptische Elias-Apokalypse ist aber nicht, wie Steindorff glaubte, die alte, von Origenes zitierte Elias-Apokalypse, sondern eine viel spätere christliche Schrift, welche auf jüdischen Überlieferungen fußen mag, aber schwerlich über einer schriftlichen jüdischen Vorlage aufgebaut ist. Über ein neues koptisch-sahidisches Bruchstück der Schrift berichtet C. Schmidt in der *Theol. Literaturzeitung* 1913, 764 f. Eine jüdische Sophonias-Apokalypse ist, abgesehen von Apokryphen-Verzeichnissen, nur noch aus einem Zitate bei Klemens von Alexandria (Strom. 5, 11, 77) bekannt. Die Bruchstücke einer koptischen Sophonias-Apokalypse bei Bouriant und Steindorff, durchweg eschatologischen Inhalts, scheinen einer christlichen Schrift anzugehören und enthalten die von Klemens zitierte Stelle nicht. Weiteres über diese koptischen Apokalypsen bei Schürer a. a. O. 367—369. W. Bousset (Beiträge zur Gesch. der Eschatologie) in der *Zeitschrift für Kirchengesch.* 20, 1900, 103—112: „Die Apokalypse des Elias.“ C. Holzhey, *Die koptische Elias- und Sophonias-Apokalypse*: *Der Katholik* 1899, 2, 331—344. — Über eine verhältnismäßig sehr junge hebräische Elias-Apokalypse s. Schürer ebd. 366.

9. Ein Jeremias-Apokryph. Mt 27, 9 steht ein Zitat, welches aus Jeremias entlehnt sein will, in dieser Fassung aber bei Jeremias nicht zu finden ist. Hieronymus notiert dazu (Comm. in Mt ad h. l.): „Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Ieremiae apocryphum in quo haec ad verbum scripta reperi“. Dunkel ist der Rede Sinn. Ein „hebräisches“ Apokryph wird aus dem Schoße des Judentums hervorgegangen, aber eine mit Mt 27, 9 wörtlich übereinstimmende Stelle muß wohl von christlicher Hand eingetragen sein. Das Datum der Schrift bleibt völlig ungewiß; die Bemerkung des hl. Hieronymus gehört dem Jahre 398 an.

Über ein junges koptisches und äthiopisches Jeremias-Apokryph, welches die Stelle Mt 27, 9 enthält, s. Schürer a. a. O. 369 A. 104. Über die vermutlich jüdischen Paralipomena Ieremiae, in welchen sich die Stelle nicht findet, s. Schürer ebd. 393—395.

Von einem christlichen Zacharias-Apokryph, welches zur Erläuterung der Worte des Herrn über Zacharias, den Sohn des Barachias (Mt 23, 35; vgl. Lk 11, 51), bestimmt gewesen zu sein scheint, war bereits Bd 1², S. 621 f, die Rede.

10. Die Sibyllinischen Bücher. Die sog. Sibyllinischen Bücher sind eine Sammlung jüdischer und altchristlicher Prophetien, welche an eine Fiktion der heidnischen Mythologie anknüpfen. Σιβυλλία (vielleicht vom äolischen Σῶς βουλή = Ἰὼς βουλή, also „Gottesrat-

schluß“) hieß die Verkünderin der Ratschlüsse der Götter über das Schicksal der Städte und der Reiche, eine Nymphe, welche an Gewässern und in Felsklüften wohnte. Während die älteren Autoren immer nur von einer Sibylle sprechen, kennen die späteren mehrere Sibyllen: Varro, der Freund Ciceros, weiß in einem von Laktantius (Div. Instit. 1, 6) aufbewahrten Fragmente zehn verschiedene Sibyllen aufzuzählen. Schon früh, zuerst, wie es scheint, in Kleinasien, wurden Sammlungen angeblicher Sibyllen-Orakel in Umlauf gesetzt, und es ist bekannt; daß eine derartige Sammlung zu Rom im Tempel des kapitolinischen Juppiter niedergelegt wurde, um bei wichtigen Angelegenheiten, namentlich bei Eintritt öffentlicher Unglücksfälle, zu Rate gezogen zu werden. König Tarquinius Superbus sollte diese Sammlung durch Kauf von der aus Kyme in Kleinasien nach Kumä in Kampanien eingewanderten Sibylle erworben haben. Als im Jahre 83 v. Chr. das Kapitol und mit ihm die „libri Sibyllini“ dem Feuer zum Opfer gefallen waren, ordnete der Senat im Jahre 76 v. Chr. eine Gesandtschaft nach Kleinasien ab, um die dort kursierenden Sibyllen-Orakel zu sammeln. Zu Erythrae an der ionischen Küste und an andern Orten fand man etwa 1000 Verse Sibyllinischer Weissagungen, welche abermals einen Platz in dem neuerstandenen Jupitertempel erhielten (vgl. Lact., Div. Instit. 1, 6). Diese und sonstige Sammlungen heidnischer Sibyllen-Orakel sind zu Grunde gegangen, abgesehen von den wenigen und unbedeutenden Bruchstücken, welche alte Schriftsteller gelegentlich zitieren.

Seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. sind aber auch im Schoße des Judentums Sibyllen aufgetaucht. Alexandrinische Juden veröffentlichten unter dem Namen der Sibylle Prophetien, welche die Geschicke der Welt von der Schöpfung an bis in die Tage des jeweiligen Autors hinein beleuchteten, die Ankunft des Messias und die Herrlichkeiten des Reiches der Zukunft schilderten und die götzendienerischen und lasterhaften Heidenvölker zur Buße riefen. Endlich sind vielleicht schon im 2., jedenfalls aber im 3. Jahrhundert n. Chr. Christen in die Fußstapfen der Juden getreten, indem sie nicht nur jüdische Orakel in christlichem Sinne überarbeiteten, sondern auch selbst neue Orakel fertigten, welche direkt auf Jesus Christus lauteten. Die christlichen Propheten wollten eben für das Christentum Propaganda machen wie die jüdischen für das Judentum.

Eine reiche Sammlung jüdischer und altchristlicher Sibyllen-Orakel in acht Büchern ist durch mehrere Handschriften überliefert und schon 1545 durch Xystus Betulejus (Sixtus Birken) herausgegeben worden. Der anonyme Prolog, welchen einige Handschriften vorausschicken, stammt, scheint es, aus der Zeit Justinians (527—565). Zu Anfang des 19. Jahrhunderts hat dann Kardinal Mai noch vier weitere Bücher Sibyllinischer Weissagungen ans Licht gezogen, welche

als elftes, zwölftes, dreizehntes und vierzehntes Buch bezeichnet sind, aber wahrscheinlich nicht einen weiteren Teil der vorhin genannten Sammlung darstellen, sondern den Rest einer andern, jüngeren und umfassenderen Sammlung. Die neueren Ausgaben enthalten demgemäß zwölf Bücher „*Oracula Sibyllina*“: Buch 1—8 und Buch 11—14.

Alle diese Orakel sind griechisch geschrieben, und zwar in Hexametern und im sog. homerischen Dialekte, ohne Zweifel mit Rücksicht darauf, daß die alte heidnische Sibylle die Sprache Homers geredet hatte. Einzelne Abschnitte erheben sich auch zu wahrhaft poetischem Schwunge. Der Inhalt besteht zum größeren Teile aus geschichtlichen, aber in die Hülle der Prophetie gekleideten Erzählungen über Völker und Reiche, Länder und Inseln, Städte und Tempel. Eingestreut sind Mahnungen, Drohungen und Verheißungen. Aber weder die acht ersten noch die vier letzten Bücher bilden eine geschlossene Einheit, und auch nicht jedes einzelne Buch ist ein zusammengehöriges Ganzes. Fast unzählige Male ist der Zusammenhang des Gedankens und der Fortschritt der Darstellung durch fremdartige Zwischenstücke oder auch durch auffällige Lücken unterbrochen und gestört; in einem und demselben Buche ist Älteres und Jüngeres, Jüdisches und Christliches in bunter Mischung aneinandergereiht, mehrere Stücke kommen zweimal in verschiedenen Büchern vor. Daß es der Kritik gelingen werde, diese rudis indigestaque moles völlig zu sichten und zu ordnen, ist schon oft bezweifelt worden. Die Unterscheidung der jüdischen und der christlichen Elemente ist nicht selten mit großen Schwierigkeiten verknüpft, weil ausschließlich auf innere Kriterien angewiesen. Der Bestimmung des Alters mancher Stücke leisten Zitate bei den ältesten Kirchenschriftstellern, welche an der göttlichen Herkunft der Aussprüche der Sibylle nicht gezweifelt und namentlich zu apologetischen Zwecken gerne auf diese Aussprüche Bezug genommen haben, wichtige Dienste.

Die zwei ersten Bücher lassen sich insofern als ein Ganzes bezeichnen, als das zweite Buch (347 Verse) eine Fortsetzung des ersten (400 Verse) bildet. Beide Bücher enthalten teils Berichte über die älteste Welt- und Völkergeschichte, teils Weissagungen über das Wirken des Messias oder des Sohnes Gottes auf Erden. Diese Weissagungen tragen stellenweise (1, 324—400; 2, 34—55 und anderswo) unverkennbare Merkmale christlichen Ursprungs, während die umfangreicheren historischen Ausführungen, in welchen heidnische Mythen mit den Zeugnissen des Alten Testaments ausgeglichen werden, im großen und ganzen wenigstens auf eine jüdische Hand zurückzugehen scheinen. Es wird sich also um eine jüdische Grundschrift in christlicher Überarbeitung und Gewandung handeln, und die vorliegende Form dürfte frühestens aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts

stammen, weil die Kirchenschriftsteller der drei ersten Jahrhunderte keine Kenntnis der zwei ersten Bücher verraten.

Weit älter ist das große dritte Buch (829 Verse). Dasselbe bringt hauptsächlich eine Skizze der Geschichte der grauen Vorzeit, eine Reihe von Straf- und Urteilsverkündigungen gegen heidnische Völkerschaften und eine ausführliche Darstellung des messianischen Heiles. Sehr wahrscheinlich sind diese Orakel, wenn nicht sämtlich, so doch größtenteils einem jüdischen Ideenkreise entsprungen, und wenigstens die Mehrzahl derselben wird auch wohl aus einer und derselben Feder hervorgegangen sein¹. Da nun dreimal versichert wird, unter dem siebenten Könige Ägyptens aus hellenischem Geschlechte werde der Messias Gericht über die Heidenvölker halten (3, 191 ff 316 ff 608 ff), so drängt sich die Annahme auf, daß der Verfasser unter Ptolemäus VII. Physkon, 145—117 v. Chr., und zwar in Ägypten gelebt hat. In der Tat werden einige Verse dieses dritten Buches bereits von Flavius Josephus (Antt. Jud. 1, 4, 3) als Ausspruch der Sibylle eingeführt. Auch ein großer Teil der patristischen Sibyllenzitate entfällt auf dieses Buch. Zwei von Theophilus von Antiochien (Ad Aut. 2, 36) zitierte Sibyllenfragmente, zusammen 84 Verse, welche in warmen und schönen Worten für den Glauben an den einen Gott eintreten, kommen in unsern Handschriften nicht vor, dürften aber in früherer Zeit den Eingang des dritten Buches gebildet haben, weil sie laut Theophilus „am Anfange der Weissagung der Sibylle“ standen².

Das kleine vierte Buch (192 Verse) ist ein in sich abgerundetes, einheitliches Orakel, welches vorwiegend in Strafandrohungen gegen Völker Asiens und Europas verläuft. Mit stets wachsender Übereinstimmung wird dasselbe von den neueren Forschern als jüdisch bezeichnet und um das Jahr 80 n. Chr. angesetzt, weil es das im Jahre 79 bei einem Ausbruch des Vesuv in Italien erfolgte Erdbeben in einem Zusammenhange weissagt, welcher auf ein Ereignis der allerjüngsten Vergangenheit schließen läßt (4, 130 ff). Auf Verse dieses Buches beruft sich schon Justinus Martyr (Apol. 1, 20). Das fünfte Buch (531 Verse) entbehrt sehr des inneren Zusammenhanges und ist jedenfalls ein Konglomerat von mannigfachen Orakeln und Orakelfragmenten, welche wenigstens der Hauptmasse nach aus jüdischen Kreisen stammen dürften. Die meisten sind geschichtliche

¹ Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902, I ff, hält allerdings das dritte Buch für eine ziemlich bunte Mischung heidnischer und jüdischer Elemente.

² Nach Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit usw.* 69 ff, wären diese 84 Verse bei Theophilus, von denen übrigens einige auch bei andern Kirchenschriftstellern vorkommen, nicht ein Bruchstück einer größeren Sibyllendichtung, sondern ein selbständiges Ganzes und die Arbeit eines „Fälschers“.

Berichte aus verschiedenen Ländern und Reichen in der Form von Vorhersagungen. Die an der Spitze stehende Geschichte der römischen Kaiser (5, 1—51) reicht bis auf Hadrian und seine drei Nachfolger¹.

Die drei folgenden Bücher, 6—8, bewegen sich in christlicher Gedankensphäre. Das sechste Buch zählt nur 28 Verse und enthält einen Hymnus auf Christus, einen Weheruf über das „sodomitische Land“ (Judäa) und einen Lobpreis des Kreuzesholzes. Laktantius hat wiederholt von diesen Versen Gebrauch gemacht (Div. Instit. 4, 13 15 18). Das siebente Buch (162 Verse) setzt sich aus Strafanrohungen gegen ungläubige Länder und Weissagungen über die letzten Zeiten und den dereinstigen Weltbrand zusammen. Es scheint mehrere Orakel verschiedener Herkunft zu umfassen, in allen seinen Teilen aber auf christlichem Boden erwachsen zu sein. Das achte Buch (501 Verse) hebt nach einer kurzen Vorrede mit einer herben Strafverkündigung gegen das hochmütige Rom an, als dessen letzte Herrscher, ähnlich wie zu Eingang des fünften Buches, Hadrian und seine drei Nachfolger genannt werden. Kann dieses Stück ebensowohl von einem Juden wie von einem Christen geschrieben sein, so zeigen sich die folgenden Orakel des achten Buches, hauptsächlich über den kommenden Zorn Gottes und das Ende der Zeiten handelnd, sehr stark von christlichen Anschauungen beeinflusst. Vers 217 ff steht das berühmte Akrostich auf Ἰησοῦς Χρῆστὸς (sic) θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σωτῆρ, welches zuerst Laktantius anführt (Div. Instit. 7, 16 19 20) und welches Augustinus bereits in lateinischer Übersetzung kennt (De civ. Dei 18, 23).

Das elfte Buch (324 Verse) entrollt eine Geschichte des alten Ägyptens bis zum Beginn der Römerherrschaft, eine Geschichte freilich, welche von sehr lückenhafter Kenntnis der Tatsachen zeugt. Die Darstellung bleibt so neutral und farblos, daß die Frage nach jüdischem oder christlichem Ursprunge sich kaum entscheiden läßt. Wahrscheinlich ist jedoch das elfte Buch mit den Büchern XII und XIII zu einer fortlaufenden Weissagung zusammenzufassen und einer und derselben Feder zuzuweisen. Das zwölfte und das dreizehnte Buch (299 und 173 Verse) bringen nämlich eine Geschichte der Herrscher Roms, welche von Augustus bis auf Gallienus geht, freilich auch vielfach mit anderweitigen Gegenständen untermischt ist. Der Verfasser dieser beiden Bücher aber gibt sich wiederholt als Christen zu erkennen und hat ohne Zweifel in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gelebt. Über das vierzehnte Buch (361 Verse) schwanken die Urteile in ähnlicher Weise wie über das elfte Buch. Vielleicht

¹ Geffcken hat seine Hypothese, in den Schlußversen des fünften Buches (5, 512—531) stecke „eine gnostische Vision“ (in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akad. der Wiss. 1899, 698—707), später zurückgenommen (Komposition und Entstehungszeit usw. 27 A. 4).

ist auch das vierzehnte Buch dem Verfasser der Bücher XII und XIII zuzueignen. Den Hauptinhalt desselben bilden wiederum Erzählungen über Herrscher Roms, Erzählungen, welche jedoch zum großen Teile offenbar rein erdichtet sind und aller geschichtlichen Wahrheit spotten. Jedenfalls kann dieses Buch nicht vor den allerletzten Dezennien des 3. Jahrhunderts verfaßt worden sein. Laut Geffcken wären das elfte und ebenso das vierzehnte Buch aus jüdischen Federn geflossen, das elfte im 3., das vierzehnte frühestens im 4. Jahrhundert.

Die Entstehungszeit unserer Sibyllinischen Bücher würde nach dem Gesagten mindestens fünf Jahrhunderte umspannen.

Ausgaben dieser Bücher veranstalteten in neuerer Zeit C. Alexandre, Paris 1841—1856, 2 Bde 8°, und wiederum Paris 1869 (editio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta multisque locis retractata); J. H. Friedlieb, Leipzig 1852, 8°; Al. Rzach, Wien 1891, 8°; J. Geffcken, Leipzig 1902 (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). Den beiden Editionen Alexandres ist eine metrische lateinische, der Edition Friedliebs eine metrische deutsche Übersetzung des griechischen Textes beigegeben. Rzach ließ seiner Ausgabe noch mehrere, hauptsächlich textkritische Studien folgen, zuletzt „Analecta zur Kritik und Exegese der sibyllinischen Orakel“: Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 156, 1907, Abhdlg. 3. Zu der Ausgabe Geffckens gehört als integrierender Bestandteil des Herausgebers Abhandlung „Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina“, Leipzig 1902 (in den Texten und Untersuchungen usf. 23, 1). Einzelne Stücke verschiedener Bücher der Oracula unter der Aufschrift „Christliche Sibyllinen“ deutsch von Geffcken bei Hennecke, Neufestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 318—345; vgl. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 339—350.

Im übrigen vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 3⁴, 555—592. J. Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel 1, Regensburg 1910, 540—547. St. Székely, Bibliotheca Apocrypha 1, Friburgi Brisg. 1913, 121—168: „Oracula Sibyllina“.

Neue Sibyllentexte des Mittelalters veröffentlichten Basset und Heitz. R. Basset, Les Apocryphes éthiopiens, traduits en français. 10: La sagesse de Sibylle, Paris 1900. P. Heitz, Oracula Sibyllina (Weissagungen der zwölf Sibyllen), nach dem einzigen, in der Stiftsbibliothek von St Gallen aufbewahrten Exemplare herausgegeben, Straßburg 1903, 4°. Vgl. Schürer a. a. O. 588.

11. Ein Hystaspes-Buch. An der Seite der Sibylle tritt schon bei Justinus Martyr und ebenso bei dem Verfasser der apokryphen Paulus-Akten ein Hystaspes auf, ursprünglich ein persisch-mythologisches Wesen, unter dessen Namen ein Buch apokalyptisch-eschatologischen Inhalts zirkulierte (Iust. Apol. 1, 20: *καὶ Σύβηλλα δὲ καὶ Ἰστιάσπης* . . .; vgl. ebd. 1, 44; Acta Pauli bei Clem. Al., Strom. 6, 5, 42 f: *ἐπίγνωσε Σύβηλλον . . . καὶ τὸν Ἰστιάσπην λαβόντες ἀνάγνωσε*). Das Buch ist abhanden gekommen, und die Angaben oder Andeutungen der alten Leser lassen sich kaum in Einklang miteinander bringen. Wahrscheinlich ist es ein Erzeugnis jüdischen Geistes gewesen, und wenn man demselben spezifisch christliche Gedanken unterschob, so

hat man entweder aus einem christlich retouchierten Texte geschöpft oder aber den echten Wortlaut nach Maßgabe christlicher Prämissen interpretiert.

Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 3⁴, 592—595.

12. Pseudo-Phokylides. In das zweite Buch der Sibyllischen Orakel ist ein längeres Stück aus dem Gedichte des Pseudo-Phokylides hineingeraten, einem Mahngedichte (*ποίημα νοσηθευτικόν*), welches in 230 Hexametern mannigfache moralische Lehren vorträgt und von dem alten Spruchdichter Phokylides, im 6. Jahrhundert v. Chr., verfaßt sein will (Orac. Sibyll. 2, 56—148 = Phocyl. v. 5—79). Erwiesenermaßen ist der Dichter ein Pseudo-Phokylides, nach der herrschenden Ansicht ein Jude, nach andern Kritikern ein Christ. Einzelne unter der Voraussetzung jüdischer Herkunft schwer erklärliche Wendungen des Gedichtes — nach v. 104 werden die Auf-erstandenen „später Götter werden“, *ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται* — dürfen auf Rechnung der Überlieferung gesetzt werden. Schon in den bezeichneten Versen der Sibyllinen hat der ursprüngliche Text des Gedichtes eine christliche Überarbeitung erfahren. In byzantinischer Zeit wurde das Gedicht mehrfach als Schulbuch benutzt.

Über das Gedicht des Pseudo-Phokylides ist immer noch auf die Monographie von J. Bernays, Breslau 1856, zu verweisen, wieder abgedruckt in den Gesammelten Abhandlungen von Bernays, herausgegeben von H. Usener, Berlin 1885, 1, 192—261. Die Verse Orac. Sibyll. 2, 56—148 deutsch von Geffcken bei Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, Tübingen 1904, 339—341. Vgl. Schürer a. a. O. 617—622. — Heraklit von Ephesus, dem dunkeln Philosophen des 6. Jahrhunderts v. Chr., ist eine kleine Sammlung von Briefen zugeeignet worden, im ganzen neun, darunter zwei, der vierte und der siebte, welche reich mit biblischen Reminiscenzen durchflochten sind. Nach Bernays (1869) hat ein „bibelgläubiger“, sei es ein jüdischer sei es ein christlicher, Autor den von heidnischer Hand geschriebenen vierten Brief interpoliert und den siebten Brief selbst verfaßt; Norden (1893) möchte auch den vierten Brief in Bausch und Bogen einem Juden oder Christen zuweisen. Vgl. Schürer a. a. O. 624 f. — Über die allem Anscheine nach von Pseudo-Hekataüs gefälschten Verse griechischer Dichter s. oben S. 69.

13. Schriften Philos. Hieronymus hat drei jüdischen Hellenisten Einlaß in seinen Schriftstellerkatalog gewährt: Philo von Alexandrien (c. 11), Flavius Josephus (c. 13) und Justus von Tiberias (c. 14). Er folgte den Spuren seiner Hauptquelle, der Kirchengeschichte des Eusebius, welche aus wechselnden Anlässen von diesen drei jüdischen Autoren Notiz genommen hatte. Der Name Philos (gest. nach 40) erfreute sich laut Eusebius auch in christlichen Kreisen des höchsten Ansehens (*ὄντιον ἐπιστημώτατος*, Hist. eccl. 2, 4, 2). Und die ausgebreitete Schriftstellerei des jüdischen Philosophen hat nachweislich auf einzelne Vertreter christlicher Theologie keinen geringen Einfluß ausgeübt. Selbst Ambrosius, der Abendländer, hat in der

Ermittlung des allegorisch-mystischen Sinnes der alttestamentlichen Geschichtserzählung. Philo zu seinem Führer und Gewährsmann erkoren. Es ist auch schon behauptet worden, die eine oder andere Schrift Philos weise in dem auf uns gekommenen Texte Überarbeitungen oder Interpolationen von christlicher Hand auf. Nach Ohle wenigstens (1887, 1888) wären die Schilderungen der Essener in der Schrift „*Quod omnis probus liber*“ und in der „*Apologia pro Iudaeis*“ als Einschaltungen eines Christen zu betrachten, wiewohl gerade diese Abschnitte über die Essener bereits von Eusebius (Praep. evang. 8, 11—12) angezogen werden. Vielen Beifall hat die Hypothese nicht gefunden.

Triftiger begründet erscheint die Annahme, daß einzelne Schriften, welche in den Handschriften Philos Namen tragen, christlichen Autoren angehören. Ein lebhafter Streit entbrannte um das Buch „*De vita contemplativa*“, welches das „theoretische Leben“ der „Therapeuten“, der Diener Gottes und Ärzte der Seele, beschreibt und verherrlicht. Ist unter diesem in religiöser Hinsicht nicht recht faßbaren Asketen-tum, der Auslegung der alten Kirchenschriftsteller entsprechend, das christliche Mönchtum zu verstehen, so würde folgen, daß sich hier unter der Maske Philos ein Christ verbirgt, welcher nicht vor dem 3. Jahrhundert gelebt haben könnte. Im Gegensatz zu dieser Meinung, für welche namentlich Lucius (1879) eingetreten ist, erklären indessen andere Forscher die Therapeuten für jüdische Mönche^o und das Buch für das Eigentum Philos, indem sie insbesondere die starke Übereinstimmung mit anerkannt echten Schriften Philos in Sprache und Gedankenkreis betonen. Die nur armenisch überlieferten Schriften „*De Sampson*“ und „*De Iona*“ werden allgemein als unecht angesehen, sind aber noch zu wenig untersucht worden, als daß ihre wirkliche Herkunft zu bestimmen wäre. Die „*Interpretatio hebraicorum nominum*“, welche einst unter Philos Namen umlief, ist nach früheren Darlegungen (s. oben S. 181 ff) ein sehr wahrscheinlich von einem Christen gefertigtes Exzerpt aus Schriften Philos gewesen.

Über Philo s. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* 3*, 633—716. Felten, *Neutestamentl. Zeitgeschichte* 1, 564—577. P. Heinisch, *Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese* (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria), ein Beitrag zur *Gesch. der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christl. Altertum* (Alttestamentl. Abhandlungen 1—2), Münster i. W. 1908.

14. Schriften des Josephus. Auch Josephus (gest. nach 94, laut andern nach 100) ist zum Verfasser christlicher Schriften oder doch der antiheidnischen Apologie des hl. Hippolytus von Rom gestempelt worden (s. vorhin S. 571 f). Und eine echte Schrift des jüdischen Historikers hat sogar den Weg in den biblischen Kanon gefunden. In der großen Peschitto-Handschrift der Ambrosiana in Mailand steht unter dem Namen eines fünften Makkabäerbuches eine

syrische Übersetzung des sechsten Buches des Werkes des Josephus *De bello Iudaico*. Die Meinung des Eusebius (*Hist. eccl.* 3, 10, 6), das sog. vierte Makkabäerbuch, welches schon in griechische Bibelhandschriften aufgenommen wurde, gehöre gleichfalls Josephus an, beruht auf einem Irrtum. Diese philosophische Rede „über die Herrschaft der Vernunft“ — so scheint der ursprüngliche Titel gelautet zu haben —, mit einem langen Berichte über das Martyrium des greisen Eleazar und der sieben makkabäischen Brüder, hat vielmehr einen unbekanntem hellenistischen Juden aus der Zeit des Josephus zum Verfasser. Einem andern hellenistischen Juden, welcher aber auch erst im ersten christlichen Jahrhundert gelebt haben mag, ist das sog. dritte Makkabäerbuch zuzuweisen, eine legendenhafte Erzählung über eine Verfolgung der Juden in Ägypten unter Ptolemäus IV. Philopator (221—204). Dieses Buch behauptet wiederum einen Platz in den meisten Septuagintahandschriften.

Eine freie lateinische Bearbeitung der sieben Bücher des Josephus *De bello Iudaico*, der sog. *Hegesippus*, ist wahrscheinlich eine Jugendarbeit des hl. Ambrosius, sicher das Übungsstück eines Christen aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts¹. Eine wörtliche lateinische Übersetzung dieser sieben Bücher wird meist, aber schwerlich mit Recht, Rufinus von Aquileja zugeschrieben². Zwei andere Josephus-Schriften, die große Geschichte des jüdischen Volkes oder „*Antiquitates Iudaicae*“ in zwanzig Büchern und die „*Contra Apionem*“ genannte Apologie des Judentums in zwei Büchern, hat Kassiodor ins Lateinische übersetzen lassen. Auch diese Übersetzung ist erhalten geblieben. Eine slavische Übersetzung der Bücher *De bello Iudaico*, über welche Berendts Mitteilungen machte, enthält reiche Einschaltungen von späterer, und zwar christlicher Hand, im ganzen acht Stücke, teils den Täufer, teils Jesum bzw. die Jünger Jesu betreffend. Der griechischen und lateinischen Überlieferung sind diese Stücke völlig fremd. Daß dieselben trotzdem, wie Berendts glaubte, von Josephus selbst herrühren und auf jene verloren gegangene aramäische Ausgabe des Werkes *De bello Iudaico* zurückgehen sollten, deren Josephus im Vorwort der griechischen Ausgabe gedenkt, läßt sich nicht annehmen.

Heiß umstritten, schon seit dem 16. Jahrhundert, ist eine Stelle über Jesus Christus im griechischen Originaltexte der *Antiquitates Iudaicae* 18, 3, 3. Um diese Zeit, heißt es hier, sei Jesus aufgetreten, „ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Menschen nennen soll.“ . . . „Er war der Messias“ (*ὁ χριστὸς ὁστὸς ἦν*). . . Von Pilatus zum Kreuzestode verurteilt, sei er, den Aussagen der göttlichen Propheten entsprechend, am dritten Tage seinen Anhängern wieder

¹ Vgl. Bd 3 dieses Werkes, Freiburg i. Br. 1912, 505 f.

² Ebd. 554.

lebendig erschienen. — Nur wenige Stellen des Werkes sind so gut als echt und ursprünglich bezeugt wie diese Stelle. Sie steht nicht nur in allen drei noch vorliegenden Handschriften des achtzehnten Buches, von welchen die älteste in das 11. Jahrhundert zurückreicht, sie hat auch schon in Handschriften des 4. Jahrhunderts gestanden, sie wird, um von dem sog. Hegesippus zu schweigen, bereits von Eusebius zweimal zitiert (Hist. eccl. 1, 11, 7—8; Demonstr. evang. 3, 5, 105—106). Der Hinweis darauf, daß Origenes die Stelle nicht zitiert, auch da nicht, wo man es fast mit Sicherheit erwarten sollte (C. Celsum 1, 47), darf wenigstens keine entscheidende Bedeutung beanspruchen. Auch Sprache und Stil dürften keinen Einwand rechtfertigen. Aus dem Inhalt der Stelle aber scheinen sich unüberwindliche Bedenken zu ergeben. Josephus hat von den Messias Hoffnungen der Juden so wenig wie möglich gesprochen, weil sie geeignet waren, sein Volk in den Augen der Römer zu verdächtigen. Josephus hat die messianischen Weissagungen der Propheten auf Kaiser Vespasian gedeutet. Josephus hat, auch nach der Ansicht des Origenes (Comm. in Mt 10, 17), an die Messianität, die Gottheit, die Auferstehung Jesu Christi nicht geglaubt. Unsere Stelle jedoch kann wohl nur von einem gläubigen Christen geschrieben sein. Die einzelnen Worte und Sätze so abschwächen, daß sie zur Not auch in den Mund eines Juden passen, heißt ihnen Gewalt antun.

So wie sie lautet, wird also unsere Stelle nicht Josephus, sondern einem christlichen Bearbeiter oder Interpolator angehören. Ein völlig willkürlicher Einschub wird sie aber nicht sein. Ein gewisser Kern, der sich freilich nicht mehr herauschälen läßt, wird aus der Feder des Josephus stammen. Josephus, so ist vorauszusetzen, hat in dem betreffenden Zusammenhange von Jesus Christus gesprochen und seine Äußerungen haben einen christlichen Leser zur Korrektur gereizt. An einer späteren Stelle der Antiquitates, 20, 9, 1, ist von Jakobus, dem Bruder Jesu Christi (*ὁ ἀδελφεὸς τοῦ Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ*) die Rede, und diese Stelle hat gleichfalls genau so, wie in unsern Handschriften, auch schon zur Zeit des Eusebius (Hist. eccl. 2, 23, 21—24) im Texte des Josephus gestanden. An unserer Stelle ist ein jüdisches Zeugnis über Christus in ein christliches Bekenntnis zu Christus umgewandelt worden.

Justus von Tiberias, der dritte der von Hieronymus in seinem Schriftstellerkataloge aufgeführten jüdischen Hellenisten, ein Zeitgenosse und Landsmann des Josephus, ist auch hauptsächlich als Historiker tätig gewesen. Aber seine Schriften sind samt und sonders dem Untergang anheimgefallen.

Über Josephus s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes 1⁴. 74—106; vgl. 544—549 (über die Stelle Antt. Jud. 18, 3, 3, Jesus Christus betreffend); 581—583 (über die Stelle Antt. Jud. 20, 9, 1, Jakobus, den Bruder des Herrn,

betreffend). Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte 1, 602—618. B. Brüne, Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume, Gütersloh 1913, 8°. — Über den slavischen Text der Bücher De bello Iudaico handelten A. Berends, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello Iudaico“ des Josephus: Texte und Untersuchungen usf. 29, 4, Leipzig 1906. Ders., Analecta zum slavischen Josephus: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. usf. 7, 1908, 47—70. J. Frey, Der slavische Josephusbericht über die urchristl. Gesch. nebst seinen Parallelen kritisch untersucht, Leipzig 1908, 8°. Über Berends vgl. Schürer in der Theol. Literaturzeitung 1906, 262 ff. Über Frey vgl. Steinmann in der Theol. Revue 1911, 510 ff. — Die Literatur über die Stelle Antt. Jud. 18, 3, 3 war schon seit langem „unabsehbar“ (Schürer a. a. O. 1*, 544). In jüngster Zeit hat sie noch einen gewaltigen Zuwachs erfahren. Ich nenne nur F. C. Burkitt, Josephus and Christ: Theol. Tijdschrift 1913, 135—144 (für die Echtheit der Stelle). K. Linck, De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis (Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten 14, 1), Gießen 1913, 3—31 (gegen die Echtheit). A. Harnack, Der jüdische Geschichtschreiber Josephus und Jesus Christus: Internationale Monatschrift für Wiss., Kunst und Technik 7, 1913, 1037—1068 (für die Echtheit). E. Norden, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie: Neue Jahrb. für das klass. Altertum, Gesch. und deutsche Lit. 31, 1913, 637—666 (gegen die Echtheit). P. Corsen, Die Zeugnisse des Tacitus und Pseudo-Josephus über Christus: Zeitschrift für die neutestamentl. Wiss. usf. 15, 1914, 114—140.

Register.

A.

- Abdias** 271.
Abraham. Dio Apokalypse Abrahams 706.
 Andere Schriften unter dem Namen Abrahams 707.
Acacius von Cäsarea 12.
Acacius, Märtyrer. Acta disputationis S. Acacii 687 f.
Achillas von Alexandrien 234 f.
Acta Edessena 4.
Acta martyrum s. Märtyrerakten.
Acta sanctorum, die, der Bollandisten 668.
Ad Novatianum, Streitschrift 495 f.
Ad senatorem, Gedicht 504.
Adam. Deutungen des Namens 492 f.
 Gnostische Apokalypsen Adams 700.
Adamantius, Beiname des Origenes 106.
Adamantius, Hauptsprecher des Dialogus de recta in Deum fide 293 ff.
Adversus aleatores 496 ff.
Adversus Iudaeos 491 f 631.
Adversus Marcionem, Gedicht 432 ff. Vgl. 36< f 375 f.
Afrikanus s. Julius Afrikanus.
Agape. Acta SS. Agapes, Cläoniae, Irenes et aliorum 694.
Agnomon (?) Bassus 167.
agypterevangelium 87 88 89.
Ägyptische Kirchenordnung 597 ff. Vgl. 374 f.
Alcibiades 625.
Alexander von Aphrodisias 23.
Alexander, Gnostiker 412.
Alexander von Jerusalem 271 ff. Vgl. 11 f 41 f 108 ff.
Alexander Polyhistor 69.
Alexandrinische Katechetenschule 6 ff.
Almosengeben, das, in seiner Verdienstlichkeit nach Cyprian 467 f.
Aloger 214 569.
Ambrosiaster 661.
Ambrosius, Freund und Gönner des Origenes 196 f. Vgl. 98 109 175 f 179 f
Ambrosius von Mailand 99 140 160 311 578 580 585 659 694 714 716.
Ambrosius, griechischer Ratsherr 5.
Ammonius von Alexandrien 198 ff. Vgl. 19 22 26.
Ammonius von Alexandrien 200.
Ammonius Sakkas 107 f 198.
Ammonius von Thmuis 199.
Anastasius Apokrisiarius 571.
Anastasius Sinaita 5*3 586.
Anatolius 227 ff. Vgl. 15 35.
Andreas von Cäsarea 591 f.
Anterus, Papst 638 f.
Anthimus von Nikomedien 333 f.
Antiochenische Exegetenschule 13 160 279.
Antiochus von St Saba 299 f.
Apelles 140 333 412 428.
Aphraates 577.
Aphroditianus 270.
Apokalypse, die, des hl Johannes, bekämpft von Cajus und den Alogern 214 569 f; verteidigt von Hippolytus 569 f; für unecht erklärt von Dionysius von Alexandrien 215 f.
Apokatastasis, die, nach der Lehre des Origenes 188 f.
Apokryphen oder Pseudepigraphen, alttestamentliche 699 f. Vgl. Abraham, Adam, Baruch, Elias, Esdras, Henoch, Isaias, Jeremias, Makkabäer, Moses, Patriarchen, Sophonias
Apollinaris von Laodicea der Jüngere 330 331 f. Apollinaristische Fälschungen 223 330 602 645 f.
Apollinaris Sidonius 525.
Apollonius, Antimontanist 429 f.
Apollonius, Märtyrer 400. Acta S. Apollonii 678 ff.
Apollophanes 101.
Apologetische Literatur im Orient 15 ff; im Okzident 364 ff.
Apostel- und Jüngerverzeichnisse 286 596.
Apostolische Didaskalia 304 ff. Vgl. 34 f 36 650.
Apostolische Kirchenordnung 256 ff. Vgl. 34 f
Apostolische Konstitutionen 257 259 261 284 307 598 f 649 f.
Apostolisches Glaubensbekenntnis 257.

Appion 617 620 624.
 Arethas von Cäsarea 58 64 f.
 Aristarchus 25.
 Aristobulus 69 228.
 Ariston von Pella 18 367 493.
 Aristoteles 171 333 356.
 Arius 2-0.
 Arnobius 517 ff. Vgl. 70 359 366 531 f.
 Artapanus 69.
 Artemon (Artemas) 280 568 615.
 Asklepiades 544.
 Asklepius, Dialog 699.
 Asterius 334.
 Athanasius von Alexandrien 232 f 330 334.
 Dialogus Athanasii et Zaccchaei 18. Der
 Bibelkanon des Athanasius 251 260.
 Athanasius von Anazarba 219.
 Athenagoras 6.
 Athenodorus 316 f 319 f.
 Auferstehung des Fleisches, geleugnet von
 Origenes 173, von Hierakas 252; ver-
 treten von Petrus von Alexandrien 246,
 von dem Verfasser des Dialogus de
 recta in Deum fide 294 f, von Methodius
 345 f, von Tertullian 413.
 Augustinus 23 389 441 445 465 500 508
 649 684 690 f.
 Aulus Gellius 15 28 f.

B.

Baanes, Schreiber 64.
 Balsamon 226 242 323.
 Bar Sahbi 569 f.
 Bardesanes 4 244 298 624.
 Barnabasbrief 21 74 87 155 182 258.
 Baruch Jüdische und christliche Baruch-
 Apokryphen 706.
 Basilides 563.
 Basilus d. Gr. Origenis Philocalia 9 99
 104 165 624 f. Kanonischer Brief 33.
 Vgl. 212 325 f 696 f.
 Bassus s. Agnomon.
 Beatus von Libana 173.
 Bellator, Übersetzer 131 146.
 Ben Assal 591 f.
 Beron 570.
 Beryllus von Bostra 273 ff. Vgl. 20 f 111
 167.
 Bibelhandschriften. Origenes-Handschrif-
 ten 118 f. Pierius-Handschriften 238.
 Pamphilus-Handschriften 119 291 f.
 Codex Vaticanus 250 f.
 Bibliotheken, christliche, zu Jerusalem
 und zu Cäsarea 11 ff.
 Biblische Theologie im Orient 21 ff; im
 Okzident 369 ff. Die Formen exegeti-
 scher Schriftstellerei 22 f 369 f. Biblische
 Textkritik 25 f 370. Höhere Bibelkritik
 26.

Biographien s. Historische Theologie, Vitae
 Sanctorum.

Böse. Der Ursprung des Bösen nach Me-
 thodius 344; nach Tertullian 437 f.

Boëthius 22.

Bolanus 277.

Briefe. Mahreden in Briefform 32. Hirten-
 briefe 373. Osterfestbriefe der alex-
 andrinischen Bischöfe 32 224. Gemein-
 schaftsbriefe 33 f. Friedensbriefe 460.
 Kanonische Briefe 33 f.

Briefliteratur oder Epistolographie 376 545.

Buße. Kanonische Buße 417 423. Papst
 Kallistus verteidigt dem Montanismus
 gegenüber die kirchliche Binde-
 und Lösegewalt 423 636 f. Widerspruch von
 seiten Hippolyts 555 607; von seiten
 Tertullians 423. Die Frage der Behand-
 lung der lapsi im Orient 36 f, im Okzi-
 dent 374.

C.

Caena Cypriani 505.

Cajus, Papst 646.

Cajus, Antimontanist 214 412 563 f 567
 569 f 571 f.

Cajus, Häretiker 412.

Caldonius 477 478 484 f.

Callistus s. Kallistus.

Candidus s. Kandidus.

Canon s. Kanon.

Canones Hippolyti 598. Vgl. 221 f.

Carpus s. Karpus.

Cassiodor s. Kassiodor.

Caster s. Kastor.

Celerinus 477 484 497.

Celsus, Platoniker 16 140 161 ff.

Celsus, Übersetzer 367 493.

Chäremon 101.

Chiliasmus, vertreten von Nepos 213; be-
 kämpft von Dionysius von Alexandrien
 213 ff; im Abendlande vertreten von
 Tertullian 427, von Laktantius 549, von
 Kommodian 556 f, von Viktorinus von
 Pettau 660 ff. Hippolytus wird mit Un-
 recht des Chiliasmus bezichtigt 608 f.
 Christologie des Dionysius von Alexandrien
 216 ff; des Papstes Dionysius I. 217 644;
 des Tertullian 414 435 ff; des Papstes
 Kallistus 555 606; des Hippolytus 555
 606 f. Vgl. Geist, der Heilige; Trinität.
 Christophorus von Alexandrien 601.

Christus, nach den einen häßlich, nach
 den andern schön 413. Aus dem Stamme
 Juda und dem Stamme Levi zugleich
 704. Die Genealogien bei Matthäus und
 bei Lukas 269 f. Datierung der Geburt
 und des Todes Christi bei Hippolytus (?)
 589. Eigentümliche Berechnung der

- Leidenswoche in der Apostolischen Didaskalia 306.
 Chronograph vom Jahre 354; 594 f 666.
 Chronographie s. Historische Theologie.
 Chrysostomus 281 331 f 591.
 Cicero 68 530 533 546 f 653.
 Claudius. Acta SS. Claudii, Asterii et aliorum 692.
 Clemens s. Klemens.
 Commodian s. Kommodian.
 Canon s. Konon.
 Constitutiones per Hippolytum 598.
 Cornelius s. Kornelius.
 Cornutus s. Kornutus.
 Crispina s. Krispina.
 Cyprian von Antiochien 446 504 f.
 Cyprian, Dichter 435 504 f.
 Cyprian von Karthago 442—517. Das Urteil der Nachwelt über ihn 442. Sein Lebenslauf 446. Seine Schriften 451. Abhandlungen 456. Briefe 475. Unechte Schriften 490. Cyprian als Schriftsteller 506. Cyprian als Theologe 510. Vgl. 3 18 36 313 356 358 f 365 f 533 631 633 652 655. Acta S. Cypriani 689 f. Vita S. Cypriani 371 442 446 449 f.
 Cyrillus von Alexandrien 135 138.

D.

- Damasus, Papst 545 556 558.
 Dasius. Acta S. Dasii 693.
 Dativus 480.
 De aleatoribus 496 ff.
 De bono pudicitiae 494 f 631.
 De duodecim abusivis saeculi 503.
 De duplici martyrio 503.
 De Genesi, Gedicht 435 504.
 De Iesu Christo deo et homine, Gedicht 660.
 De Iona, Gedicht 435 504.
 De indicio Domini seu Ad Flavium Felicem, Gedicht 435 504.
 De laude martyrii 490 f 631.
 De montibus Sina et Sion 492 f.
 De pascha computus 502.
 De pascha seu De ligno vitae seu De cruce, Gedicht 504 660.
 De passione Domini, Gedicht 504 540 543.
 De resurrectione seu De pascha, Gedicht 541 543.
 De septem Maccabaeis fratribus martyribus, Gedicht 660.
 De singularitate clericorum 502.
 De Sodoma, Gedicht 435 504.
 De spectaculis 493 f 631.
 Demetrius von Alexandrien 194 f. Vgl. 107 ff 179.
 Demetrius, hellenistischer Jude 69.

- Demetrius Kallatianus 195.
 Demokrit 209.
 Dialog, Literaturform 17 20 29.
 Dialogus Athanasii et Zacchaei 18.
 Dialogus de recta in Deum fide 292 ff. Vgl. 13 19 20.
 Didache oder Zwölfapostellehre 34 88 256 258 260 307 f.
 Didaskalia, Apostolische, s. Apostolische Didaskalia.
 Didymus der Blinde 123 191 f.
 Didymus, Grammatiker 23 97.
 Didymus, Märtyrer. Acta SS. Didymi et Theodorae 694.
 Diognet. Der Brief an Diognet 560.
 Dionysius I., Papst 644 f. Vgl. 217 222.
 Dionysius von Alexandrien 203—227. Leben 203. Schriften 206. Größere Abhandlungen 208. Briefe 219. Vgl. 9 f 17 20 22 26 32 33 f 36 310.
 Dionysius von Alexandrien 211 213.
 Dionysius Areopagita, der angebliche 82 208 211 ff 227 571.
 Dionysius Bar Salibi 569 f.
 Disputationen mit Häretikern 20 f. Disputationen zwischen Christen und Juden 18 367.
 Doctrina Patrum de incarnatione Verbi 112 279.
 Dogmatik s. Systematische Theologie.
 Donatus (?) 457 f 503 f
 Dorotheus von Antiochien 285 f. Vgl. 26.
 Dorotheus von Tyrus 286.
 Duae viae 260.

E.

- Ebedjesu 552.
 Eblion 279 280.
 Ehe. Klemens von Alexandrien über Ehe und Familie 90 f. Ehe und Jungfräulichkeit bei Pierius 237; bei Methodius 30 341 f. Die zweite Ehe bei Tertullian 419 422.
 Eigentum. Klemens von Alexandrien über das Eigentum 92 f.
 Elchasai, Buch 625.
 Elias. Die Apokalypse des Elias 707 f. Eine koptische Elias-Apokalypse 708. Eine hebräische Elias-Apokalypse 708.
 Elkesaitismus 618 625 f.
 Empedokles 562.
 Ephräm von Cherson 621.
 Ephräm der Syrer 608.
 Epigonus 414 f 567 615.
 Epikur 209.
 Epiphanius 286.
 Epistola ad Diognetum s. Diognet.
 Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis 674 f.

Epistolographie oder Briefliteratur 376 545.
Erasmus 503.

Eratosthenes 266.

Erbaunungsliteratur im Orient 30 ff; im
Okzident 372 f. Homilien und Pre-
digten 30 ff 373. Mahnreden in Brief-
form 32 373. Metaphrasen biblischer
Bücher 33. Veranschaulichung einzel-
ner Glaubenswahrheiten oder Sitten-
vorschriften durch Ketten von Bibel-
stellen 373.

Eschatologie s. Apekatastasis, Anferste-
hung, Chiliasmus.

Esdras. Viertes Buch Esdras 705 f. Fünf-
tes Buch Esdras 706. Sechstes Buch
Esdras 706. Sonstige Esdras-Apokryphen
706.

Eubulius, Pseudonym für Methodius von
Olympus 340 345 348.

Eucharistie. Zeugnisse Tertullians 438 f,
Cyprians 482, Hippolyts 583.

Eunomius 233 621.

Euplus. Acta S. Eupli 695.

Eupolemus 69.

Eusebius, Papst 646.

Eusebius von Cäsarea. Benutzt Schriften
des Klemens von Alexandrien 70 72
sowie Schriften des Origenes 142. Seine
Lebensbeschreibung des Pamphilus 97
287 f. Evangelische Kanones 201. Schrif-
ten über die zeitgenössischen Märtyrer
Palästinas 287 f 665. Apologie für Ori-
genes 288 ff 339. Vgl. 334 338.

Eustathius von Antiochien 130 f 160.

Euthalius 292.

Eutychianus, Papst 646.

Euzoïus von Cäsarea 12.

Eva. Gnostisches Evangelium der Eva 700.

Evagrius Pontikus 191 f.

Evangelien. Evangelien-synopse des Am-
monius von Alexandrien 200 ff. Evan-
gelische Kanones des Eusebius von
Cäsarea 201. Die alten Evangelien-
prologe 612 ff. Die Evangelien-symbole
bei Irenäus und Hippolytus 586. Vgl.
Matthäusevangelium.

Excerpta latina barbari 594 f.

Exegese s. Biblische Theologie.

Exegetenschule, antieichemische 13 160 279.

Exhortatio de paenitentia 502 f.

Eznik von Kelb 344 f.

F.

Fabianus, Papst 638 f. Vgl. 179 483.

Fabius von Antiochien 629.

Fabius, Märtyrer. Acta S. Fabii 693.

Faust-Sage 622.

Favorinus von Arelate 69 71.

Felicissimus, Diakon 447.

Felicitas. Passio SS. Felicitatis et septem
filiorum eius 673.

Felix I., Papst 645 f.

Felix, Märtyrer 480.

Felix, Märtyrer 481.

Felix, Märtyrer. Acta S. Felicis 692 f.

Firmicus Maternus 473.

Firmilian von Cäsarea 312 ff. Vgl. 13 f
36 110 180.

Firmung, die, bei dem Verfasser des Liber
de rebaptismate 500; bei Hippolytus
605; bei Papst Kornelius 627.

Flavius, Grammatiker 376.

Flavius Iosephus 571 f 711 714 ff. Sein
Zeugnis über Christus 716 ff.

Florinus 381.

Flucht, die, in der Verfolgung, nach Ter-
tullian verboten 422.

Fortunatus, Dichter 541 543.

Fortunatus von Thuccaber 469 f.

Friedensbriefe 460.

Fructuosus. Acta SS. Fructuosi, Augurii
et Eulogii 691.

Fulgentius 429.

G.

Gastmahl, Literaturnorm 29 f 543.

Geist, der Heilige, bei Theognostus 232;
bei Pierius 236; bei Laktantius 545
548 f. Vgl. Trinität.

Gellius 15 29.

Gemeinschaftsbriefe 33 f.

Geminus von Antiochien 275.

Genesis. Die kleine Genesis 705.

Genesis. Acta S. Genesii 692.

Geopenica 266 ff.

Georgius Valla 228.

Gesta martyrum s. Märtyrerakten.

Gilbert von Elnone 612.

Glanbe. Glanbe und Wissen nach Klemens
von Alexandrien 43 f 84 ff; nach Ori-
genes 187; nach Tertullian 388 f.

Gnostizismus 19 367.

Gott. Tertullian lehrt eine Körperlichkeit
Gottes 387 424. Die Lehre des Arnobius
über Gott 519 522 f. Die natürliche
Gotteserkenntnis nach Tertullian 401 f.
Vgl. Trinität.

Gratian 639 ff 646.

Gregor von Antiochien 332.

Gregor von Eliberis 139 632.

Gregor der Große 443.

Gregor von Nazianz. Origenis Philocalia
9 99 104 165 624 f. Unechtes Glaubens-
bekenntnis 323. Epistola ad Evagrium
326 f. Rede auf Cyprian 445 f. Vgl. 324.

Gregor von Nyssa. Kanonischer Brief 33.
Biographie Gregors des Wundertäters
315. Vgl. 131 327.

- Gregor von Tours 541 f.
 Gregor der Wundertäter 315—332. Leben 315. Schriftstellerische Tätigkeit 318. Die echten Schriften 320. Zweifelhafte Schriften 326. Unechte Schriften 329. Vgl. 6 f 14 f 17 21 f 33 177 f. Vita S. Gregorii Thaum. 315.
- Griechisch und Lateinisch in der abendländischen Literatur des 3. Jahrhunderts 353 f. Griechische Übersetzungen altchristlicher lateinischer Schriften 18.
- H.**
- Häresien s. Gnostizismus, Monarchianismus, Montanismus. Vgl. Polemische Literatur. Die Zurückweisung der Häresie als solcher durch Tertullian 405 ff.
- Hebräerbrief. Seine Herkunft nach Origenes 153. Im Murstorischen Fragmente übergegangen 611.
- Hebräerevangelium 38 88.
- Hebräisch. Im Abendlande während des 3. Jahrhunderts eine terra incognita 370. Im Morgenlande besaßen eine gewisse Kenntnis des Hebräischen Origenes 115 f, Lucian von Antiochien 282 f, Dorotheus von Antiochien 285.
- Hebräische Metrik, nach einem Scholion unter dem Namen des Origenes 123.
- Hegesippus, der sog. 716.
- Heidnische Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind 698 f. Die Sextus-Sprüche 698. Hermes-Schriften 698. Schriften Senecas 699.
- Hekataüs von Abdera. Pseudo-Hekataüs 69 714.
- Helikon 570.
- Henoch. Das äthiopische Buch Henoch 700 ff. Das slavische Buch Henoch 702.
- Heraklas von Alexandrien 195 f. Vgl. 107 109 f.
- Herakleon, Gnostiker 23 147.
- Heraklit von Ephesus 209 562. Pseudo-Heraklit 714.
- Hermas 87 f 155 300 352 f 499 611.
- Hermenentik, biblische. Die hermeneutischen Grundsätze des Origenes 23 f 156 ff, des Hippolytus 370 577 603, der antiochenischen Exegetenschule 13 160 279, des Hieronymus 160.
- Hermes Trismegistos 333 532. Hermes-Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind 698 f.
- Hermogenes 410 f 428.
- Herodes. Deutung des Namens 238.
- Hesychius, Ägypter 249 ff. Vgl. 25 f.
- Hesychius, Bischof 242 247.
- Hexapla, Octapla, Tetrapla 25 112 ff.
- Hierakas 251 ff. Vgl. 4 22 37.
- Hierarchie, kirchliche, s. Kirche.
- Hierokles 531.
- Hieronymus von Alexandrien (?) 229.
- Hieronymus von Stridon. Verzeichnis der Schriften des Origenes 97 f 104. Übersetzungen von Schriften des Origenes 99 132 ff 142 f 168. Benutzung von Schriften des Origenes in eigenen Schriften 145 146 149. Liber interpretationis hebraicorum nominum 181 ff. Überarbeitung des Apokalypscokmentars des Viktorinus von Pettau 661. Vgl. 160 441 444 f. Pseudo-Hieronimus ad Damasum 228.
- Hilarius von Poitiers 99 131 f 142 441 465 502 658 f.
- Hippiatrica 268 f.
- Hippolytus von Rom 550—610. Die Überlieferung seiner Schriften 550. Seine Lebensverhältnisse 553. Die Philosophumena und andere antihäretische Schriften 559. Apologetische und dogmatische Schriften 571. Exegetische Schriften zum Alten Testament 577. Exegetische Schriften zum Neuen Testament 590. Chronographisches und Kirchenrechtliches 592. Predigten und Oden 599. Zur Eigenart Hippolyts 602. Vgl. 4 24 72 360 f 368 ff 422 432 491 f 502.
- Hippolytus von Theben 596.
- Historische Theologie im Orient 26 f, im Okzident 371. Chronographie 26 f 371. Kirchengeschichtliche Arbeiten 27 371. Biographien 27 371.
- Homilien und Predigten s. Erbauungsliteratur.
- Homilien, die pseudoklementinischen 616 ff.
- Horaz 653.
- Hrabanus Maurus 505.
- Hymenäus von Jerusalem 277 f.
- Hystaspes. Ein Hystaspes-Buch 713 f.
- I.**
- Ignatius von Antiochien 300 308. Acta S. Ignatii 671.
- Irenäus von Lyon 31 48 79 346 352 f 363 408 411 433 554 562 571 f 582 586 634 675.
- Irenäus von Sirmium. Acta S. Irenaei 695.
- Isaak Velasquez 615.
- Isaias. Die Himmelfahrt des Isaias 702 f.
- Isidor von Alexandrien 235. Vgl. 229.
- Isidor von Pelusium 138 227.
- Isidor von Sevilla 229 434 f.
- Isidor. Pseudo-Isidor 637 ff 645 f.
- Isokrates 325.

J.

- Jader 481.
 Jakob von Edessa 581 591 f.
 Jakobus, der Bruder des Herrn, im Klemensroman 616 ff.
 Jaanes und Jambres, das apokryphe Buch 153 f.
 Jeremias. Jeremias-Apokryphen 708.
 Jesudad oder Ischodad 81.
 Jeü, Bücher 702.
 Johannes der Apostel. Die Adresse des zweiten Johannesbriefes 74. Vgl. Apokalypse.
 Johannes Chrysostomus 281 331 f 591.
 Johannes von Damaskus 70 72 77.
 Johannes von Dara 576.
 Johannes Drungarius 134 143.
 Johannes „der Presbyter“ 216.
 Johannes Scotus Erigena 139.
 Johannes Zonaras 226 242 323 f.
 Josephus s. Flavius Josephus.
 Jubiläen. Buch der Jubiläen 705.
 Judas 95 f. Vgl. 22 27.
 Jüdische Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind 699—718. Vorbemerkung 699. Das Buch Henoch 700. Die Psalmen Salomos 702. Die Himmelfahrt des Moses 702. Die Himmelfahrt des Isaias 702. Die Testamente der zwölf Patriarchen 703. Das vierte Buch Esdras 705. Die Apokalypse Abrahams 706. Die Apokalypse des Elias 707. Ein Jeremias-Apokryph 708. Die Sibyllinischen Bücher 708. Ein Hystaspes-Buch 713. Pseudo-Phokylides 714. Schriften Philes 714. Schriften des Josephus 715.
 Julianus von Halikarnassus 285.
 Julius I., Papst 330 602.
 Julius, Märtyrer. Acta S. Julii 693.
 Julius Afrikanus 263—271. Lebensverhältnisse 263. Die Chronographie 264. Die Stickereien 266. Briefe 269. Unsicheres und Unechtes 270. Vgl. 12 f 15 22 26 f 177 f 594.
 Justin der Märtyrer 17 f 45 69 352 363 411 562 571 679 f 711. Acta SS. Iustini et sociorum 672 f.
 Justinian, Kaiser 99 189 ff.
 Justus von Tiberias 266 714 717.

K.

- Kallistus, Papst 636 ff. Vgl. 414 423 554 f. Acta S. Callisti 638.
 Kandidus, Valentinianer 19 21 166.
 Kanon, der biblische. Der Kanon des Neuen Testaments bei Klemens von Alexandrien 87 ff. Der Kanon des Alten

- und des Neuen Testaments bei Origenes 150 ff. Das Muratorische Fragment 610 ff. Verzeichnis der libri canonici vom Jahre 359 aus Afrika 453 f. Der Bibelkanon des Athanasius 251 260.
 Kanonische Briefe 33 f.
 Kanonische Buße 417 423.
 Karpus. Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonicus 671 f.
 Kassiodor 73 131 146 508 716.
 Kastor 266.
 Katechetenschule, alexandrinische 6 ff.
 Kephas s. Petrus der Apostel.
 Κισσοί. „Stickereien“, Büchertitel 15.
 Ketzertaufstreit s. Taufe.
 Kirche. Anthimus (?) über die Kirche 333. Cyprian über die Einheit der katholischen Kirche 461 ff 510 ff. Die kirchliche Hierarchie in der Apostolischen Kirchenordnung 259, in der Apostolischen Didaskalia 308 f. Der Primat der römischen Kirche, bezeugt von Tertullian 423, von Cyprian 463 f 512 ff, von einem früheren Bischof von Karthago 636 f. Die kirchliche Jurisdiktionsgewalt s. Buße.
 Kirchenordnung, ägyptische, s. Ägyptische Kirchenordnung.
 Kirchenordnung, Apostolische, s. Apostolische Kirchenordnung.
 Kirchenrechtliche Literatur im Orient 33 ff, im Okzident 374 f.
 Klemens von Alexandrien 40—95. Lebensgang 40. Schriftstellerische Tätigkeit 43. Die große Trilogie: Protrepticus, Paedagogus, Stromata, a) Zusammenhang der drei Schriften 50; b) Inhalt und Gedankengang 56; c) Abfassungszeit, Quellen, Benntzung durch Spätere 66. Die Hypotypesen 72. Quis dives salvetur 76. Verloren gegangene Schriften 78. In Aussicht genommene Schriften 82. Lehranschanungen 84. Vgl. 6 7 f 16 f 19 22 27 28 f 30 f 35 37 39 102 355 520 531 594 612.
 Klemens von Rom. Wird verwechselt mit Klemens von Alexandrien 42 82. Sein Korintherbrief 87 302 f 542 597. Der sog. zweite Korintherbrief des Klemens 31 302 f. Die sog. Briefe des Klemens an die Ehelesen 299 ff. Vgl. 32. Die Pseudoklementinen 615 ff. Vgl. 360 f. Octateuchus Clementinus 260 f. Brief des Klemens an Dionysius den Areopagiten 302. Martyria S. Clementis 621 f.
 Klemenes 615.
 Kommentare und Scholien 22 f.
 Kommodian 647—657. Lebensverhältnisse 647. Instructiones 651. Carmen apo-

- logeticum 653. Kommodian als Dichter und als Theologe 656. Vgl. 362 366 f 375 f 433 f 473.
- Konon. Acta S. Cononis 689.
- Konstitutionen, Apostolische. s. Apostolische Konstitutionen.
- Kornelius, Papst 639 f. Vgl. 496. Acta S. Cornelii 640.
- Kornelius Labeo 520.
- Kornutus 101 171.
- Kriegsdienst, der, nach Tertullian dem Christen verboten 421.
- Krispina. Acta S. Crispinae 694.
- Kritik, biblische, s. Biblische Theologie.
- Kronius 101.
- L.**
- Laktantius 525—549. Lebensgang 525. Die Schrift De opificio Dei 529. Die Divinae Institutiones 531. Die Epitome divinarum institutionum und die Schrift De ira Dei 536. Das Buch De mortibus persecutorum 537. Das Gedicht De ave Phoenice und andere Gedichte 540. Verloren gegangene Schriften. Fragmente 543. Charakteristik 546. Vgl. 359 f 366 369 371 f 375 f 440 f 443 473 649 699.
- Lapsi. Die Frage der Behandlung der lapsi s. Buße.
- Lateinisch und Griechisch in der abendländischen Literatur des 3. Jahrhunderts 353 f. Lateinische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften 364.
- Libelli libellatorum 36.
- Libelli pacis 460.
- Libellus adversus omnes haereses 431 f 566 663.
- Liber de rebaptismate 499 ff.
- Liber generationis 593 ff.
- Longinus 101.
- Lucianus von Antiochien 279—285. Leben und Lehre 279. Bibelrezension 281. Sonstige Schriften 284. Vgl. 13 25 f 309. Acta S. Luciani Antioch. 281.
- Lucianus, Bekenner 477 484 f.
- Lucianus, Märtyrer. Acta SS. Luciani et Marciani 688.
- Lucifer von Calaris 491 502.
- Lucius I., Papst 640 f.
- Lucius, Märtyrer 480.
- Lukretius 653.
- M.**
- Makarius, Bekenner 479.
- Makarius Chrysocephalus 146.
- Makarius, Freund Rufins von Aquileja 290.
- Makkabäerbuch, das dritte 716; das vierte 716; das fünfte 715 f.
- Makrobius 502.
- Malchion von Antiochien 276 278 f. Vgl. 20 21.
- Marcellinus, Papst 646.
- Marcellus, Papst 646.
- Marcellus, Märtyrer. Acta SS. Marcelli et Cassiani 692.
- Marcion, Gnostiker 368 ff 409 f 412 569. Die Bibel Marcions 294 410. Marcionitische Prologe zu Briefen Pauli 613.
- Marcion, Verfasser des Martyrium S. Polycarpi 670.
- Maria, die Jungfrau. *Ἡσπούζος* genannt von Pioris (?) 238, von Hippolytus (?) 608. „Ante partum et post partum virgo“ nach Gregor dem Wundertäter (?) 329. „Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu“ nach Tertullian 412.
- Schlechthin sündlos nach Hippolytus und Ephräm dem Syrer 608. Die älteste Mariophanie 322.
- Marianus. Acta SS. Mariani, Iacobi et aliorum plurimorum 690.
- Marius Viktorinus 435 658 f.
- Markus, Valentinianer 561 f.
- Martin von Bracara 699.
- Märtyrerakten 27 33 371. — Die ältesten Märtyrerakten 664—697. Vorbemerkung 664. Martyrium S. Polycarpi 669. Acta SS. Carpi, Papyli et Agathonices 671. Acta SS. Iustini et sociorum 672. Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis 674. Acta martyrum Scilitanorum (Scillitanorum) 675. Acta S. Apollonii 678. Acta SS. Perpetuae et Felicitatis 682. Acta S. Pionii 686. Acta S. Cypriani 689. Acta SS. Mariani, Iacobi et aliorum plurimorum 690. Acta SS. Montani, Lucii et aliorum 690. Acta SS. Fructuosi, Angurii et Eulogii 691. Acta S. Maximiliani 691. Acta SS. Marcelli et Cassiani 692. Acta SS. Claudii. Asterii et aliorum 692. Acta S. Felicis 692. Acta S. Dasii 693. Acta S. Iulii 693. Acta S. Tipasii 693. Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum 693. Acta SS. Maximae, Secundae et Donatillae 693. Acta S. Crispinae 694. Acta SS. Agapes, Chioniae, Irenes et aliorum 694. Acta SS. Philippi et aliorum 694. Acta S. Irenaei 695. Acta S. Pollionis 695. Acta S. Eupli 695. Acta SS. Philcaeo et Philoromi 695. Acta S. Serapi 695. Acta S. Quirini 695. Acta S. Theodoti 696. Acta SS. quadraginta martyrum 696. — Außerdem werden gelegentlich erwähnt Acta disputationis S. Acacii 687 f. Acta S. Callisti papae 638. Martyria S. Clementis Rom. 621 f. Acta S. Cononis 689. Acta

- S. Cornelii papae 640. Acta SS. Didymi et Theodorae 694. Acta S. Fabii 693. Acta SS. Felicitatis et septem filiorum eius 673. Acta S. Genesisii 692. Acta S. Ignatii 671. Acta S. Luciani Antiocheni 281. Acta SS. Luciani et Marciani 688. Acta S. Maximi 688. Acta S. Nestoris 688 f. Martyrium S. Nicephori 691. Acta S. Novatiani 628. Acta SS. Pamphili et sociorum 287 f. Acta S. Petri Alexandrini 240 244 ff. Acta S. Petri Balsami 696. Acta SS. Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae 688. Acta SS. Sergii et Bacchi 695 f. Acta S. Stephani papae 642. Acta SS. Symphorosae et septem filiorum eius 271 673 f. Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici 694. Acta SS. Tryphonis et Respicii 688.
- Martyrologien 666.
- Marutha von Maipherkat 202 301.
- Matthäusevangelium. Das hebräische Original 38. Die Worte des Herrn Mt 23, 35: 708. Das Zitat Mt 27, 9: 708.
- Matthias. Überlieferungen des Matthias 88.
- Maxima. Acta SS. Maximae, Secundae et Donatillae 693 f.
- Maximilianus. Acta S. Maximiliani 691 f.
- Maximus, Bekenner 479.
- Maximus von Bostra 277.
- Maximus Confessor 70.
- Maximus, angeblicher Kirchenschriftsteller 343 f.
- Maximus, Märtyrer. Acta S. Maximi 688.
- Maximus, Presbyter 478 484.
- Melchiades s. Miltiades, Papst.
- Melitus (Meletius) von Antiochien 572.
- Melitus von Lykopolis 37 240 ff 247 f.
- Melito von Sardes 4 35 48 79 429 f 612.
- Metaphrastes s. Simeon.
- Methodius von Konstantinopel 351.
- Methodius von Olympus 334—351. Literarische Wirksamkeit 334. Leben 338. Griechisch erhaltene Schriften 339. Slavisch überlieferte Schriften 346. Verloren gegangene Schriften 348. Unechtes 350. Vgl. 14 16 19 f 22 24 29 f 37 130 173 296 ff.
- Metrodorus 88.
- Miltiades, Papst 646.
- Miltiades, Apologet 363 411.
- Minucius Felix 2 f 352 f 399 f 474 507 533 547.
- Moderatus 101.
- Mouarchianismus 20 368 614.
- Montanismus 19 379.
- Montanus. Acta SS. Montani, Lucii et aliorum 690 f.
- Moraltheologie s. Systematische Theologie.
- Moses. Die Himmelfahrt des Moses 702. Christliche Moses-Bücher 702.
- Moses, Presbyter 478 484.
- Muratorisches Fragment 610 ff.
- Musonius 70 f.

N.

- Narcissus von Jerusalem 10 f 195 272.
- Natalis 554.
- Nemesianus 480.
- Nemesius 328.
- Nepos 213 f. Vgl. 22 37.
- Nestor. Acta S. Nestoris 688 f.
- Nestorius 600.
- Nicephorus von Konstantinopel 79.
- Nicephorus, Märtyrer. Martyrium S. Nicephori 691.
- Niceta von Remesiana 171.
- Nicetas von Heraklea 138 146 210 212 f 221.
- Nikolaus, Diakon 576.
- Nikolaus von Methone 328.
- Nikomachus 101.
- Nikostratus 478.
- Noetus aus Smyrna 567.
- Notae Tironianae 505 f.
- Novatian 626—635. Leben 626. Schriften 630. De trinitate 632. De cibis iudaicis 635. Vgl. 361 369 f 431 447 f 484 491 f 494 f 502 564. Acta S. Novatiani 628.
- Novatianisches Schisma im Orient 36, im Okzident 369 374.
- Numenius 101 171.

O.

- Octateuchus Clementinus 260 f.
- Ökumenius 72.
- Okzidentalen, Kirchenschriftsteller des Okzidents im 3. Jahrhundert 352 ff. Nähere Würdigung der Schriftstellerei der Okzidentalen nach Inhalt und Form 362 ff. Okzidentalen und Orientalen 354 ff 362 ff. Lateinische Übersetzungen altchristlicher griechischer Schriften 364.
- Ὁμοόσιος, der theologische Terminus, von der antiochenischen Synode des Jahres 268 verworfen 277.
- Orientalen, Kirchenschriftsteller des Orients im 3. Jahrhundert 1 ff. Kennzeichnung der Schriftstellerei der Orientalen nach Inhalt und Form 14 ff. Orientalen und Okzidentalen 2 ff. Griechische Übersetzungen altchristlicher lateinischer Schriften 18.
- Origenes 96—194. Literarische Wirksamkeit 96. Lebenslauf 105. Biblisch-kritische Arbeiten. Wertschätzung der LXX. Kenntnis des Hebräischen 112.

- Biblich-exegetische Arbeiten: a) Scholien 119; b) Homilien 124; c) Kommentare 139. Rückblick auf die biblisch-exegetischen Arbeiten. Umgrenzung des Kanons. Hermeneutische Grundsätze 150. Schriften gegen Heiden und Juden 161. Schriften gegen Häretiker 166. Dogmatische Schriften 167. Praktisch-asketische Schriften und Predigten 174. Briefe 177. Unsicheres 181. Philosophisch-theologische Lehranschauungen 184. Vgl. 6 ff 11 ff 16 ff 22 ff 27 ff 35 336 f 354 563 599 f 603 658 f. Origenis Philocalia 9 99 104 165 624 f. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum 139 580 632. Tractatus Origenis super Iohannem 139. Origenistische Streitigkeiten 9 20 189 ff.
- Orpheus 88.
- Ostern. Osterstreitigkeiten im Orient 35, im Okzident 374. Osterfestbriefe der alexandrinischen Bischöfe 32 224.
- Ovid 653.
- P.**
- Pachomius 242 247.
- Pacianus von Barcelona 444 629.
- Palladius 596.
- Pallium und Toga 425 f.
- Pamphilus von Cäsarea 287—292. Leben und Wirken 287. Die Apologie für Origenes 288. Bemühungen um den Bibeltext 291. Vgl. 11 f 26 f 99 118 f 159 237 f. Acta SS. Pamphili et sociorum 287 f. Vita S. Pamphili 97 287 f.
- Pantänus 37—40. Vgl. 6 41 47.
- Papia 21 575 649.
- Papstbriefe 636—646. Kallistus 636. Pontianus 638. Fabianus 638. Kornelius 639. Lucius 640. Stephanus 641. Sixtus II. 642. Dionysius 644. Felix 645. Miltiades 646.
- Papstkataloge. Der vermeintliche Katalog Hippolyts 594 f. Der liberianische Katalog 594.
- Passionis martyrum s. Märtyrerakten.
- Patriarchen. Die Testamente der zwölf Patriarchen 703 ff.
- Paulus der Apostel. Soll verheiratet gewesen sein 237. Die Briefe des Paulus in den Acta martyrum Scilitanorum 677. Die Zitate 1 Kor 2, 9 und Eph 5, 14: 707. Die Akten des Paulus 505. Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca 699.
- Paulus von Samoanta 275—279. Die Disputation zwischen Paulus und Malchion und das Rundschreiben der antiochenischen Synode vom Jahre 268: 275. Ein angeblicher Brief an Paulus von sechs Mitgliedern der Synode 277. Schriften des Paulus 278. Vgl. 20 21 280.
- Paulus von Tella 114 117.
- Perpetua. Acta SS. Perpetuae et Felicitatis 682 ff.
- Petrus von Alexandrien 239 ff. Vgl. 10 33 f. Acta S. Petri Alex. 240 244 ff.
- Petrus der Apostel. Soll nach ägyptischen Autoren ein anderer gewesen sein als Kephas 74 f 259. Das älteste Zeugnis für das Martyrium Petri zu Rom 703. Petrus im Klemensroman 615 ff. Petrusapokalypse 74 87 155 611 707. Predigt des Petrus 88 155. Predigten des Petrus 623 f. Taten des Petrus 623 f. Iudicium secundum Petrum 260. Petrus-evangelium 308.
- Petrus Balsamus. Acta S. Petri Balsami 696.
- Petrus von Laodicea 146.
- Petrus, Märtyrer. Acta SS. Petri, Andreae, Pauli et Dionysiae 688.
- Phileas von Thmuis 247 ff Acta SS. Phileae et Philoromi 248 f 695.
- Philemon 222.
- Philippus, Märtyrer. Acta SS. Philippi et aliorum 694 f.
- Philippus Sidetes 38 230 234 f 237 f.
- Philo von Alexandrien 24 69 f 71 89 f 157 161 181 ff 714 ff.
- Philo, Historiograph 247.
- Philosophie, die, ihr Wert oder Unwert nach Klemens von Alexandrien 44 ff 89 f 355; nach Tertullian 355 f.
- Philumene 428.
- Phönix-Sage 541 f.
- Phokylidea. Pseudo-Phokylides 714.
- Photius 110 199 231 f 235 f 342 563 571.
- Pierius 234 ff. Vgl. 10 30 ff.
- Pilatusakten 162 281.
- Pionius, Hagiograph 671.
- Pionius, Märtyrer. Acta S. Pionii 686 f.
- Plato 29 f 89 f 101 f 171 209 324 333 335 337 340 355 520 571.
- Plutarch 28.
- Poesie, kirchliche, im Orient 37; im Okzident 375 f.
- Poimandres, Dialog 699.
- Polemische Literatur im Orient 19 ff; im Okzident 367 ff.
- Polianus 481.
- Pollio. Acta S. Pollionia 695.
- Polykarpus 31 300. Martyrium S. Polycarpi 669 ff. Vita S. Polycarpi 671.
- Polykrates von Ephesus 612.
- Pontianus, Papst 638.
- Pontius, Biograph 371 442 446 452 f 456 ff.
- Porphyrus 7 16 101 103 107 f 189 339 348 f.

Prædestinatus 495 f.
 Praxæas 414 f 567 615.
 Predigten und Homilien s. Erbauungs-
 literatur.
 Προσβήσεις, οί, bei Klemens von Alex-
 andrien 39. Origenes über die „Seniores
 Alexandrini“ 123.
 Primat der römischen Kirche s. Kirche.
 Priscillian 614.
 Profanes in der christlichen Literatur des
 3. Jahrhunderts 14 f 376.
 Proklus, Bischof 277.
 Proklus, Montanist 363 411.
 Prokopius von Gaza 117 127 129 f 140
 142 144 211 328.
 Προσπειροσ, „Mahnrede“, Büchertitel 16 f.
 Prudentius 444 556 f 691 695.
 Psenosirisbrief 257 f.
 Pseudo-Dionysius Areopagita s. Dionysius
 Areopagita.
 Pseudo-Hekätäus s. Hekätäus.
 Pseudo-Heraklit s. Heraklit.
 Pseudo-Isidor s. Isidor.
 Pseudo-Justin s. Justin der Märtyrer.
 Pseudo-Klemens s. Klemens von Rom.
 Pseudo-Phokylides s. Phokylides.
 Pythagoras 209.

Q.

Quintilian 357.
 Quintilla 412.
 Quirinus. Acta S. Quirini 695.

R.

Rekognitionen, die pseudoklementinischen
 619 ff.
 Reticus von Autun 663 f. Vgl. 362 495.
 Rhodon 22.
 Rufinus von Aquileja. Übersetzte Schriften
 des Origenes 99 121 125 ff 132 139 142
 148 f 167 f; eine Schrift des Pamphilus
 289 f; den Dialogus de recta in Deum
 fide 292 f; das Glaubenssymbol Gregors
 des Wundertäters 323; die pseudo-
 klementinischen Rekognitionen 619 ff;
 die Sextus-Sprüche 643 f; des Joséphus
 Werk De bello Iudaico (?) 716.
 Rufinus, Bekenner 478.

S.

Sabellius 216 ff 555 615.
 Sakramente s. Buße, Ehe, Eucharistie,
 Firmung, Taufe.
 Sallust 653.
 Salomo. Oden Salomos 37 702. Psalmen
 Salomos 702.
 Saturninus. Acta SS. Saturnini, Dativi et
 aliorum plurimorum 693.

Schleier. Die Schleierfrage und der Schleier-
 streit zu Karthago 420.

Scholien und Kommentare 22 f.

Scilitani. Acta martyrum Scillitanorum
 (Scillitanorum) 675 ff.

Seele. Tertullian über die Seele 424 f
 428 f. Arnobius über die Seele 523 f.

Die Präexistenz der Seele, vertreten
 von Origenes 186 190; von Pierius 236;
 bekämpft von Petrus von Alexandrien
 246; von Methodius 345.

Seneca 635 699.

Sententiae episcoporum numero LXXXVII
 de haereticis baptizandis 488 f.

Serapion von Alexandrien 239.

Serenus. Acta S. Sereni 695.

Sergius. Acta SS. Sergii et Bacchi 695 f.

Seth. Gnostische Bücher unter dem Namen
 Seths 700.

Severian von Gabala 160.

Severus von Antiochien 180.

Sextus. Die Sextus-Sprüche 643 f 698.

Sibylle 88 155 533 537 f. Sibyllinische
 Bücher, welche von den Christen über-
 nommen und überarbeitet worden sind
 708 ff. Sibyllentexte des Mittelalters
 713.

Sidonius Apollinaris 525.

Sidonius, Bekenner 479.

Simeon Metaphrastes 642 671 688 691 695.

Simon Magus im Klemensroman 615 ff.

Sixtus II., Papst 642 ff. Vgl. 495 f 516.

Sokrates, Gnostiker 325.

Sophokles 69.

Sophonias. Sophonias-Apokalypsen 708.

Soranus von Ephesus 424 f.

Stenographisches Nachschreiben von theo-
 logischen Disputationen 20 f, von Pre-
 digten 31 f.

Stephanus I., Papst 641 f. Vgl. 448 f.

Στροματισ, „Teppiche“, Büchertitel 28 f.

Susanna Die Geschichte der Susanna als
 apokryph verworfen von Julius Afri-
 kanus 178 269: als kanonisch verteidigt
 von Origenes 151 f 178; typisch aus-
 gelegt von Hippolytus 588 603 ff.

Symphorosa. Passio SS. Symphorosae et
 septem filiorum eius 271 673 f.

Symphosius 544.

Systematische Theologie im Orient 27 ff;
 im Okzident 371 f.

T.

Tacitus 357.

Tagesfragen, kirchliche, im Orient 35 ff;
 im Okzident 373 f.

Tarachus. Acta SS. Tarachi, Probi et An-
 dronici 694.

Tatian 22 48.

- Taufe. Tertullian über die Taufe 412. Der Liber de rebaptismate über die Taufe 500. Der Ketzertaufstreit im Orient 36; im Okzident 374 448 f 450 f.
- Te Deum 467.
- Terenz 653.
- Tertullian 377—442. Lebensgang 377. Individualität und Eigenart 381. Die überlieferten Schriften 390. Apologetische Schriften 395. Dogmatisch-polemische Schriften 405. Praktisch-asketische Schriften 415. Die Schriften De anima und De pallio 424. Verloren gegangene Schriften 427. Unehntes 431. Einzelne Lehrpunkte 435. Das Urteil der alten Kirche über Tertullian 440. Vgl. 3 f 18 f 27 70 72 354 ff 357 f 365 367 ff 459 464 f 468 f 474 493 f 507 562 564 630 ff 633 f 649 652 655 654. Tertullianisten 380.
- Testament, Altes und Neues, s. Kanon, der biblische.
- Theodoret von Cyrus 70 72 117.
- Theodorus von Alexandrien 235.
- Theodorus Balsamon 226 242 323.
- Theodorus, Bischof 242 247.
- Theodorus Prodrumus 72.
- Theodotus der Lederhändler 554 f 615.
- Theodotus, Märtyrer. Acta S. Theodoti 696.
- Theodotus, Valentinianer 62.
- Theodotus der Wechsler 615.
- Theognostus 230 ff. Vgl. 10 28 29.
- Theoktistus von Cäsarea 11 108 ff 272 f.
- Theenasbrief 253 ff.
- Theophilus von Antiochien 295 363 410 433 547 711.
- Theophilus, Bischof 277.
- Theophilus von Cäsarea 10 f 195.
- Theophrastus 561.
- Theoteknus von Cäsarea 277.
- Thrasymedes 562.
- Tibull 653.
- Timotheus Älurus 223.
- Tipasius. Acta S. Tipasii 693.
- Tiro. Notae Tironianae 505 f.
- Toga und Pallium 425 f.
- Trinität. Das Wort trinitas bei Tertullian 414; nicht bei Novatian 632. Die Trinitätslehre des Origenes 185; des Theognostus 231 ff; des Novatian 632 f; des Kommodian 657. Vgl. Christologie: Geist, der Heilige.
- Trithemius 518.
- Tryphon, Exeget 197 f. Vgl. 22 347.
- Tryphon, Märtyrer. Acta SS. Tryphonis et Respicii 688.

U.

- Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Griechische 18; aus dem Griechischen ins Lateinische 364.
- Ἐποποιήσεις. „Umrisse“, Büchertitel 29.
- Urbanus, Bekenner 479.
- Urbanns, Papst 638.
- Ursinus 501.

V.

- Valentinus, Gnostiker 62 333 411 ff.
- Valla, Georgius 228.
- Varro 97 396 f 416 427 530 709.
- Vaterunser, das, ausgelegt von Origenes 174 f; von Tertullian 417; von Cyprian 464 f.
- Velasquez, Isaak 615.
- Venantius Fortunatus 541 543.
- Verecundus von Junca 435.
- Vergil 432 491 533 538 653.
- Vierzig Märtyrer. Acta SS. quadraginta martyrum 696 f.
- Viktor, Märtyrer 480.
- Viktor I, Papst 352 400 497 ff.
- Viktorinus, Bischof 434 f.
- Viktorinus. Centonendichter 434 f.
- Viktorinus von Pettau 657—663. Leben 657. Schriftstellerische Tätigkeit 658. Exegetische Schriften 660. Die Schrift Adversum omnes haereses 662. Vgl. 99 362 363 f 369 f 433 ff.
- Viktorinus, Rhetor 435 658 f.
- Vincentius von Lerinum 358 383 442.
- Vitae Sanctorum. Vita S. Cypriani 371 442 446 449 f. Vita S. Gregorii Thaummat. 315. Vita S. Pamphili 97 287 f.
- Vitalis von Antiochien 334.

Z.

- Zacharias. Ein Zacharias-Apokryph 708.
- Zephyrinus, Papst 554 597.
- Zonaras 226 242 323 f.
- Zoroaster 88.
- Zwölfapostellehre s. Didache.



In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr Otto Bardenhewer

Geschichte der altkirchlichen Literatur

- I. Band: Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Zweite, umgearbeitete Auflage. gr. 8° (XII u. 634 S.) M 12.—; geb. in Halbsaffian M 14.50
- II. Band: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. Zweite, umgearbeitete Auflage. gr. 8° (XIV u. 730 S.)
- III. Band: Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge. gr. 8° (X u. 666 S.) M 12.—; geb. M 14.60

Das ganze Werk wird sechs Bände umfassen.

„Bardenhewers bestes Werk liegt mir zur Besprechung vor. Niemand verstehe diesen Satz als Anfang eines Panegyrikus auf den hochverdienten Gelehrten. Ich wäre der letzte, der sich dazu berufen fühlt. Aber die Hochblüte christlichen Geisteslebens im 4. Jahrhundert, die ganze Welt der hervorragendsten kirchlichen Persönlichkeiten... kann in dieser umfassenden, klaren, korrekten und teilweise leuchtenden Art nur ein Mann behandeln, der mit außerordentlicher Kraft und Umsicht und mit einem bienengleichen Fleiße begabt ist. Hätte sich Bardenhewer die Geschichte der altkirchlichen Literatur des 4. Jahrhunderts allein als Lebenswerk vorgesetzt, so hätte er ebenso Großes gewollt, als er tatsächlich neben so vielen andern Arbeiten geleistet hat.

„Der III. Band stellt die beiden ersten in Schatten, weniger durch etwn größeren Glanz der Darstellung, tiefere Erfassung der Probleme und ähnliche Vorzüge, als vielmehr durch seine größere Bedeutung für die weitere wissenschaftliche Forschung. Haben Bardenhewers frühere patrologische Werke dem Forscher mit verlässigen Hilfsmitteln, genauen Quellenverzeichnissen und Literaturberichten gedient, so bietet dieser Band dem Forscher neues Land und neue Wege. Während es bei den Gelehrten vielfach Sitte ist, Beobachtungen, Probleme, fruchtbare Gedanken, die ihnen bei der Forschung kommen, vorsichtig vor der Gefahr einer Ausbeutung durch andere zu schützen und ihren Schatz höchstens dem Seminar ihrer eigenen Schüler mitzuteilen oder gar in das Grab mitzunehmen, teilt Bardenhewer verschwenderisch aus, was ihm selber beschert ward.“

(Theologische Revue, Münster i. W. 1913, Nr 6 [J. Wittig, Breslau].)

Patrologie. Dritte, großenteils neu bearbeitete Auflage. gr. 8° (XII u. 588 S.) M 8.50; geb. in Leinwand M 10 —

„... Durch diese Neubearbeitung seiner bisher schon allgemein geschätzten Patrologie hat sich der gelehrte Verfasser die Anerkennung und den ganz besondern Dank der Patrologen und Kirchenhistoriker aufs neue erworben. Das Buch wird reiche Frucht tragen. ...“

(Theologie und Glaube, Paderborn 1911, Nr 1.)

Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtlicher Versuch. gr. 8° (IV u. 108 S.) M 2.—

Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. gr. 8° (IV u. 100 S.) M 1.50

Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben. (Biblische Studien I, 1) gr. 8° (X u. 160 S.) M 2.50

Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas I, 26—38. (Biblische Studien X, 5) gr. 8° (VIII u. 180 S.) M 4.20

Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Biblische Vorträge, herausgegeben von Dr Otto Bardenhewer. (Biblische Studien VI, 1 u. 2.) gr. 8° (VIII u. 200 S.) M 4.50

Biblische Studien. Herausgegeben von Dr Otto Bardenhewer. gr. 8°

Die Ausgabe der „Biblischen Studien“ geschieht in Heften, welche in zwangloser Folge erscheinen und im Durchschnitt etwa 6 Bogen umfassen. Je 4—6 Hefte bilden einen Band. Jedes Heft und jeder Band ist einzeln käuflich.

Bis jetzt liegen nahezu neunzehn Bände vor.

Ausführliches Verzeichnis liefert die Verlagshandlung an Interessenten unberechnet.

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

Dr Martin Grabmann

Die Geschichte der scholastischen Methode

Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet. 3 Bde. gr. 8°

I. Band: Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. (XIV u. 354 S.) M 5.60; geb. in Kunstleder M 6.80

II. Band: Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert. (XIV u. 586 S.) M 9.—; geb. M 10.40

Der III. (Schluß-) Band wird die Vollendung der scholastischen Methode in der Ära der Hochscholastik behandeln.

„Die von Grabmann rühmlich begonnene Darstellung der Geschichte der scholastischen Methode in ihren Anfängen findet hier eine gleich tüchtige Fortsetzung; ja dieser Band übertrifft den ersten nicht wenig an Fülle neuer Resultate, die Grabmann in die Lage versetzen, das Bild der Geschichte theologischer Wissenschaft und Literatur nicht nur mit vielen neuen Eintragungen zu bereichern, sondern die Beurteilung ihrer Repräsentanten vielfach in ganz neue Bahnen zu leiten. . . Die Wertschätzung von Grabmanns Arbeitsweise ist eine allgemeine, und das Thema des Werkes geht in seiner Bedeutung über die geschichtliche Seite der Sache weit hinaus.“ (Allgemeines Literaturblatt, Wien 1912, Nr 1, über Bd II [Prälat F. Schindler, Wien].)

„Das Werk von M. Grabmann über die scholastische Methode ist eine tüchtige und schätzbare Leistung, die als ein Beitrag zu genauerer Erkenntnis der mittelalterlichen Gedankenarbeit Beachtung verdient. . .“

(Jahresberichte der Geschichtswissenschaften, Berlin 1911, II, 38, über Bd I.)

„. . . Der Historiker, speziell der Kultur- und Kirchenhistoriker, der den Spuren der geistigen Strömungen des Mittelalters nachgeht, wird in dem Werke eine nie versagende Hilfsquelle für seine Studien finden. Reiches ungedrucktes Quellenmaterial ist verwendet worden: das gedruckte ist beinahe lückenlos herangezogen worden. . .“

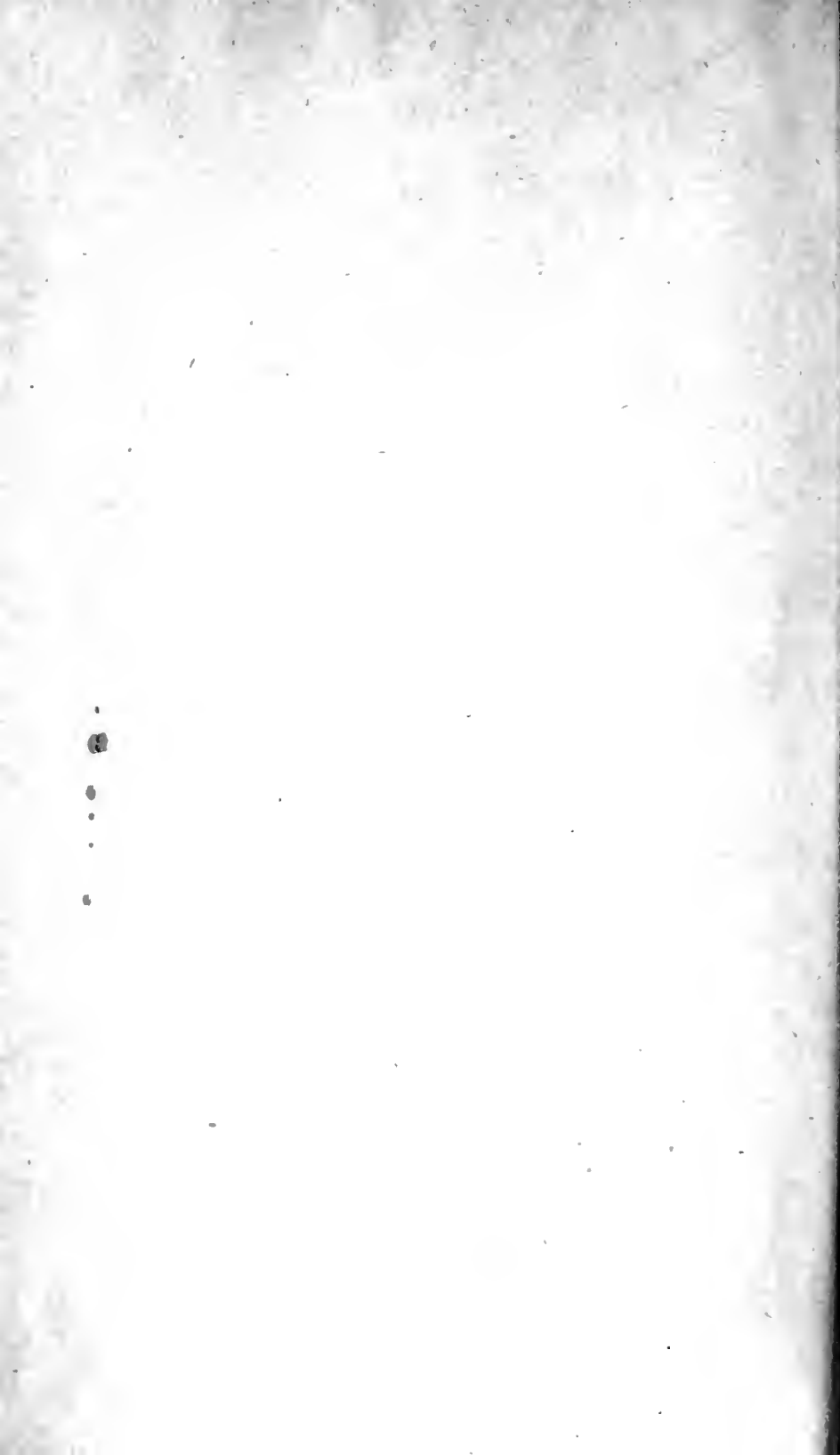
(Mitteilungen aus der histor. Literatur, Berlin, XL. Jahrg., 16. Heft.)

„. . . Wer das Verzeichnis der benutzten und angeführten Handschriften auf S. 565 bis 568 aufmerksam mustert, muß Grabmanns Fleiß staunend bewundern. Gerade diese Forschungen haben ihn in den Stand gesetzt, dem bisherigen Bilde der Dogmen-, Theologie- und Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts eine erfreuliche Menge wichtiger Nachträge und bedeutsamer Verbesserungen und Berichtigungen einzufügen. Für Dogmatik und Dogmengeschichte, für Geschichte der Philosophie, für theologische Literaturgeschichte (auch für Geschichte der Mystik, des Kirchenrechts usw.), für mittelalterliche Philologie und Handschriftenkunde bietet dieser zweite Band wertvolle neue Aufschlüsse und wissenschaftliche Förderung mannigfacher Art. . . Es ist eine Freude, an der Hand Grabmanns in die Gedankenwelt und das Seelenleben von Männern wie Abälard, Hugo und Richard von St Viktor und anderer führender Geister dieser anziehenden Zeit sich zu versenken. . .“

(Wechenschrift für klassische Philologie, Berlin 1912, Nr 17.)

„Die Bewertung der Scholastik ist im Begriff, eine andere und zwar günstigere zu werden, als sie es bisher war. Es ist in dem letzten halben Jahrhundert eine bedeutende Arbeit verwendet worden auf die Aufhellung der geistigen Strömungen von der Patristik bis zur Neuzeit. Eindringenderem Studium hat sich gezeigt, daß die geistesgeschichtliche Signatur des Mittelalters keineswegs Eintönigkeit, Erstarrung, absolute Konstanz aufweist, sondern daß man sich um weittragende Probleme stritt, wenn auch der geistige Werdeflaß etwas langsamer und weniger sprunghaft war als heutzutage. Ein wichtiges Problem harrete bisher der Lösung. Es ist durch M. Grabmann, einen der tüchtigsten Kenner der Scholastik und insbesondere ihres Handschriftenmaterials, im vorliegenden auf drei Bände berechneten Werke zu einem Teil der Lösung entgegengeführt worden. . . Die gründliche Arbeit Grabmanns bietet so viel Interessantes für die Geschichte der Theologie, daß niemand an seinem Buche vorübergehen kann, der sich mit der Geistesgeschichte des Mittelalters beschäftigt. . .“ (Literarisches Zentralblatt für Deutschland, Leipzig 1911, Nr 27, über Bd I.)





BR 67 .B3 v.1-2 SMC
Bardenhewer, Otto,
Geschichte der
altkerchlichen Literatur
47231213

AWP-7831

